

## El Decir en la metáfora

*Angel E. Garrido-Maturano*  
*Universidad Nacional de la Patagonia*

---

El artículo se propone mostrar el punto de cruce entre el lenguaje ético y el metafórico. Para ello emprende primero un análisis de la noción de sentido que parte de la elucidación heideggeriana del fenómeno del mundo, distingue entre la dimensión nominal y verbal del sentido y reinterpreta la concepción de Ricoeur de metáfora como innovación semántica abierta. En segundo lugar, y de acuerdo con Levinas, se caracteriza al lenguaje ético como *Decir*. Finalmente se explicitan las diferentes analogías entre ambos lenguajes, su unidad esencial: la noción del lenguaje como pura cuestión y su testimonio: la relación de remisión originaria al otro como fuente del sentido.

The author attempts to point out the crossroad between ethical and metaphorical language. Thus, in the first place, he analyses the notion of meaning that starts from Heidegger's elucidation of the phenomenon of the world, distinguishes between the nominal and the verbal dimension of meaning and reinterprets Ricoeur's conception of metaphor as open semantical innovation. In the second place, and following Levinas, he characterizes ethical language as Saying. Finally, he explains the different analogies between both languages, their essential unity: the notion of language as pure question and its testimony: the original remittance to the other as source of meaning.

---

“La distance qui sépare le texte du lecteur est l’intervalle où se loge le devenir même de l’esprit. Elle laisse seulement pleinement signifier et renouveler le sens.”

Emmanuel Levinas, *L’au-delà du verset*

“Es una revelación cotejar el don Quijote de Menard con el de Cervantes. Este, por ejemplo, escribió (Don Quijote, primera parte, noveno capítulo):

*...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir.*

Redactada en el siglo diecisiete, redactada por el ‘ingenio lego’ Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, en cambio, escribe:

*...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir.*

La historia, madre de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de Williams James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. Las cláusulas finales —*ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir*— son descaradamente pragmáticas.

También es vívido el contraste de los estilos. El estilo arcaizante de Menard —extranjero al fin— adolece de alguna afectación. No así el del precursor, que maneja con desenfado el español corriente de su época.”

Jorge Luis Borges, *Pierre Menard autor del Quijote*

### Introducción

A lo largo de este artículo pretendemos dirigir la reflexión hacia el punto fontanal común que liga al lenguaje metafórico con el lenguaje ético. El hallazgo del punto de encuentro de dos lenguajes a primera vista tan disímiles nos abre, posiblemente, nuevas perspectivas acerca del origen ético del sentido metafórico en tanto sentido viviente. Este breve estudio, en razón de su misma brevedad, se limitará entonces a analizar en sus trazos más generales, pero también más esenciales, una teoría de la metáfora —la de Paul Ricoeur— que ha calado hondamente en el sentido de este fenómeno lingüístico, para llamar la atención

sobre el punto en que esta concepción se toca con la concepción levinasiana del “Decir”, noción ésta en la que Levinas resume la significancia ética del lenguaje.

### 1. *El sentido metafórico*

La pregunta (¿qué es una metáfora?), cuestión preliminar insoslayable si se quiere encontrar el entrelazo entre metáfora y Decir, es una pregunta por el sentido de la metáfora, por su significación esencial. Cualquier respuesta a esta pregunta supone una teoría previa del sentido. Por ello analizaremos la noción de metáfora de Ricoeur a partir de nuestra crítica a su concepción del sentido.

Ricoeur parte de la distinción fregeana entre sentido y referencia. “El sentido es lo que dice la proposición, la referencia o denotación es aquello sobre lo que se dice el sentido. Aquello que (...) es necesario pensar (...) es el lazo regular entre el signo, su sentido y su denotación”<sup>1</sup>. Este lazo es tal que a una denotación determinada (por ejemplo, Cerro Torre) corresponden diferentes sentidos (“aguja austral”, “grito de piedra”). Concordantemente con ello la significación de una obra y consecuentemente la de una metáfora —que analizaremos como una obra en miniatura— plantea para Ricoeur dos problemas: por un lado, el problema de la referencia de la metáfora, de su dimensión ontológica, esto es, plantea el problema del mundo abierto por ella: qué temples abre, qué posibilidades proyecta, qué relaciones organiza. En una palabra, la referencia radicaría en la proyección por parte de la metáfora de un mundo posible habitable. Por otro lado está el problema del sentido. Así, cuando se pregunta qué es una metáfora, la cuestión concierne a la configuración verbal o al discurso en tanto cadena inteligible de palabras. Ricoeur considera que, si bien la intención del discurso —metafórico o no— se relaciona con las cosas, con el mundo, igualmente podemos distinguir, aunque sólo sea de manera provisional y abstracta, para todo enunciado, un sentido puramente inmanente ajeno a su referencia, es decir, independiente de su trascendencia a un afuera extralingüístico. (Pero, ¿es posible elaborar una concepción del sentido y,

---

<sup>1</sup> Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, trad. Graziella Baravalle, Buenos Aires: La Aurora, 1977, p. 336 (Sigla: MV).

particularmente, del sentido de una obra literaria o de una metáfora abstrayendo la cuestión del problema de la referencia? Nos atreveríamos a deslizar una respuesta negativa.)

¿Qué es el sentido? Según Frege, es “aquello que se dice”. En el caso de una metáfora sería la citada configuración verbal o cadena inteligible de palabras. Pero precisemos: ¿qué es aquello que se dice? No se trata del objeto ni del estado de cosas (referencia), ni del signo (elemento del sistema semiótico). Desde el punto de vista fregeano podríamos responder: “El sentido es (...) lo que captamos cada vez que comprendemos las expresiones de un lenguaje sin necesidad de conocer la denotación. (...) El sentido de un nombre está dado (...) por el modo de presentación del objeto”<sup>2</sup>. “El sentido de una oración puede describirse entonces diciendo que es aquello que captamos cuando comprendemos la oración o lo que dos oraciones de idiomas diferentes tienen en común para que cada una de ellas sea una traducción de la otra (...), el sentido es una entidad abstracta no psicológica a la que se le da el nombre de proposición”<sup>3</sup>.

La dificultad fundamental de esta concepción fregeana del sentido, que Ricoeur en principio acepta, es que no nos dice en qué casos captamos y comprendemos algo en una oración, es decir, cuál es la condición para que se produzca tal comprensión, o, aun en otros términos, cuándo la configuración verbal es inteligible y cuándo no; en última instancia, cuál es la frontera entre el sentido y el sin-sentido. Si no vamos más allá en esta cuestión no podremos establecer si la metáfora tiene o no sentido ni cuál sea su sentido en tanto metáfora, ni tampoco se podrá distinguir por qué unas metáforas funcionan, es decir, generan un nuevo sentido y otras no.

Según nuestra opinión, la filosofía heideggeriana de *Ser y Tiempo*, más particularmente su concepto de mundo, nos brinda un excelente criterio para distinguir entre sentido y sin sentido y constituye un marco teórico propicio como punto de partida para redefinir la noción de sentido. Es así que podríamos decir que un enunciado tiene sentido cuando aquello que se dice resulta ser una articulación sintáctico-judicativa que se refiere al mundo en cualquiera de los cuatro fenómenos que

---

<sup>2</sup> Moro Simpson, Thomas, *Formas lógicas, realidad y significado*, Buenos Aires: Eudeba, 1975, p. 92.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 97.

se mientan con la palabra mundo y que han sido explicitados por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Podríamos recordar, entonces, brevemente las diversas significaciones de mundo:

1. “‘Mundo’ se emplea como concepto óptico y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser ‘ante los ojos’ dentro del mundo”<sup>4</sup>. A este mundo se refieren las proposiciones falsables, es decir, proposiciones sobre entidades empíricas en tanto articulaciones sintáctico-judicativas de un estado de cosas. Tienen sentido, pues, si se refieren al mundo, y su sentido consiste en la identificación de un estado de cosas del mundo en tanto tal estado de cosas.

2. “‘Mundo’ funciona como término ontológico y entonces significa el ser de los entes aludidos en el número 1. En este caso puede ‘mundo’ ser el nombre de toda región que abarque una multiplicidad de entes; por ejemplo, significa ‘mundo’ lo que significa al hablar del ‘mundo’ del matemático, la región de los posibles objetos de la matemática”<sup>5</sup>. A este mundo se refieren —consistiendo la referencia en una apertura de ese mundo— los enunciados llamados principios de teoría en tanto articulaciones sintáctico-judicativas que trazan el ser de los entes ante los ojos. Tales enunciados tienen sentido, pues se refieren al mundo así entendido y su sentido consiste en la identificación del ser de una región óptica en tanto tal ser.

3. “‘Mundo’ puede comprenderse en un sentido óptico (...) como aquello ‘en que’ un ‘ser ahí’ fáctico, en cuanto es este ‘ser ahí’, ‘vive’. ‘Mundo’ tiene aquí una significación preontológicamente existencial”<sup>6</sup>. A este mundo se refieren —consistiendo el modo de referencia en un proyectar o abrir un mundo pero ahora en tanto plexo de posibilidades existenciales, en proyectar un mundo posible habitable a partir de la apertura de un nuevo modo de comprensión del ente, de un temple y de una articulación significativa de esa comprensión dispuesta —por ejemplo, las metáforas y las obras literarias. En tanto enunciados son articulaciones sintáctico-judicativas que proyectan o forman parte de la proyección de un mundo. Tienen sentido, pues se refieren al mundo. Pero es un sentido prospectivo, pues no describen un “en qué” fáctico, sino que lo proyectan; y su sentido consiste en la identificación de tal pro-

<sup>4</sup> Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 77.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 77-78.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 78.

yecto de mundo en tanto tal proyecto.

4. “‘Mundo’ designa, finalmente, el concepto ontológico-existencial de la mundanidad”<sup>7</sup>. A este mundo en tanto *a priori* o estructura ontológica de todo mundo en general se refieren los enunciados de la ontología, que tienen sentido pues se refieren al mundo y cuyo sentido radica en la identificación de los existenciales constitutivos de todo mundo en tanto mundo.

En base a esta elucidación del fenómeno del mundo podemos extraer dos conclusiones importantes para el problema que nos ocupa: en primer lugar, podríamos decir que un enunciado tiene sentido cuando aquello que se dice resulta ser una articulación sintáctico-judicativa que se refiere al mundo en cualquiera de los cuatro fenómenos que se mientan con la palabra “mundo”, y en el caso de la metáfora al tercero. Por lo tanto, una obra literaria o una metáfora tienen sentido cuando aquello que dicen abre o proyecta un mundo (generalmente el caso de la obra) o forma un elemento de ese plexo de posibilidades existenciales abiertas (generalmente en el caso de la metáfora). En segundo lugar, caracterizaríamos al sentido como la identificación sintáctico-judicativa de un determinado esto como tal esto. Al proceso de identificación corresponden dos dimensiones: la dimensión nominal, que es la designación de una identidad mediante una palabra (dimensión nominal del sentido a la que quedaba acotada la definición fregeana), y el proceso por el cual se constituye esa identidad (dimensión verbal del sentido), proceso que resuena en el enunciado predicativo en la medida en que éste enuncia que algo es, que algo se comprende de un determinado modo a partir de un respectivo modo de temporalizar ese algo. En esa temporalización, en la que la conciencia fluye temporalmente y recupera lo dado en ese fluir sincronizándolo de un determinado modo, radica el sentido del sentido. Al sentido así entendido lo denominaremos, con Levinas, “Dicho”. Lo Dicho como verbo siempre en proceso hacia una nominación identificatoria es la esencia misma del sentido. Que el sentido se constituya como modo de temporalización y, en tanto tal, como modo de comprensión y organización de lo dado siempre en un mundo, es lo que hace que no podamos elaborar una concepción del sentido de la metáfora o de cualquier otro enunciado abstrayéndolo del problema de la referencia. Hay una co-

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

rrespondencia entre la ontología del mundo y la referencia y entre la referencia y el sentido. Una metáfora emerge como sentido en tanto proyecta su referencia. El modo en que la metáfora proyecta esa referencia, es decir, ese modo de organizar al mundo, es lo que la define como metáfora, y allí, sospechamos, se halla su entrelazo con el lenguaje ético. Pues bien, una vez esclarecida la concepción del sentido aquí supuesta, será cuestión ahora de definir cuándo es metafórico ese sentido; sólo así podremos responder a la pregunta por la metáfora y a partir de allí mostrar su punto de convergencia con el Decir.

Siguiendo a Ricoeur y presuponiendo la noción de sentido arriba meramente introducida, debemos convenir en que la metáfora es un sentido emergente que no proviene de ninguna parte y del que el lenguaje hasta el momento de su creación no podía dar cuenta. "Decir que una metáfora nueva no se saca de ninguna parte, es reconocerla como aquello que es, a saber, una creación momentánea del lenguaje, una innovación semántica, que no tiene estatuto dentro del lenguaje en tanto que lo ya establecido ni a título de designación ni a título de connotación"<sup>8</sup>. La teoría semántica de Ricoeur caracteriza al enunciado metafórico, o, para decirlo más específicamente, a la metaforicidad del sentido metafórico, como una innovación semántica resultante del cambio contextual de significación. Adscribiría gustoso a esta concepción con la salvedad de recordar que, cuando hablamos de innovación semántica, hablamos de una innovación de sentido, y que la noción de sentido a la que apunto no es tanto la fregeana de entidades lingüísticas abstractas y subsistentes, sino la expuesta bajo el concepto de Dicho: el sentido como proceso verbal de identificación. La característica procesual del sentido es, como veremos, la clave para entender el carácter de innovación semántica constantemente re-actualizable de la metáfora, es decir, el hecho de que sea siempre interpretable y se preste a suscitar reorganizaciones de su propio sentido metafórico por el lector. Dicho de otro modo: su carácter de innovación semántica abierta.

Ahora bien, de acuerdo con la precedente definición de Ricoeur de la metáfora, una palabra recibe una significación metafórica nueva en determinados contextos (enunciados) dentro de los cuales se opone a otras tomadas literalmente. Esta nueva significación resulta, principalmente, de una colisión entre significaciones literales, la cual excluye

---

<sup>8</sup> Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, o.c., p. 150.

el empleo literal de la palabra en cuestión y da indicios para hallar una significación nueva capaz de concordar con el contexto de la frase. Así pensada, esta concepción de la metáfora concuerda con algunos desarrollos de M. Black y M. Beardsley: reemplazo de la teoría retórica de la sustitución por una semántica de la interacción entre campos semánticos. Pero al plantear que la atribución metafórica consiste ya no en la aplicación de un sistema de tópicos o gama de connotaciones de un asunto subsidiario al principal, sino en la construcción de una red de interacciones que hace de ese contexto un contexto único y de la metáfora una innovación semántica, Ricoeur va más allá de estos dos autores. En sus propios términos: “(...) uno podría preguntar (...) cómo podemos hablar de innovación semántica o de acontecimiento semántico como una significación susceptible de ser identificada y reidentificada. (...) Sólo es posible una respuesta: es necesario tomar el punto de vista del oyente o del lector y tratar la novedad de una significación emergente como la contrapartida, de parte del autor, de una construcción de parte del lector. Si no tomamos este camino no nos desembarazaremos verdaderamente de la teoría de la sustitución; en lugar de sustituir la expresión metafórica, con la retórica clásica, por una significación literal, restituida por la paráfrasis, la sustituimos, con M. Black y M. Beardsley, por un sistema de connotaciones y de lugares comunes; prefiero decir que lo esencial de la atribución metafórica consiste en la construcción de la red de interacciones que hace de tal contexto un contexto actual y único. La metáfora es entonces un acontecimiento semántico que se produce en el campo de intersección de varios campos semánticos. Esta construcción es el medio por el cual todas las palabras tomadas en su conjunto reciben un sentido. Entonces y solamente entonces, la torsión metafórica es a la vez un acontecimiento y una significación, un acontecimiento significante, una significación creada por el lenguaje”<sup>9</sup>.

En el enunciado metafórico, la acción contextual produce una innovación semántica que es un acontecimiento, pues sólo existe en ese contexto, y también se la puede comprender como un sentido. Pero —agregaríamos nosotros— tanto en el aspecto nominal cuanto en el verbal o procesual del sentido. Es reconocible como un sentido nominal pues se la puede identificar como la misma, ya que su construcción

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 150-151.



es repetible; así, la innovación semántica puede tomarse por una creación lingüística. Si es adoptada por la comunidad lingüística, puede convertirse en una significación usual y sumarse a la polisemia de las entidades lexicales, contribuyendo así al lenguaje como lengua, código o sistema. Pero entonces la metáfora, para usar la expresión de Ricoeur, ya no vive: ha muerto. Sólo las metáforas vivas son a la vez acontecimiento y sentido.

Ahora bien, la metáfora puede seguir viva. ¿Qué es lo que garantiza la vida de la metáfora? A nuestro entender, la constante re-innovación de la innovación, que acontece a partir de la interpretación del lector, lo cual es posible si y sólo si además de ser un sentido nominal la metáfora es un sentido verbal abierto, es decir, no es una identificación definitiva, no es un modo cerrado de comprensión, no constituye una totalidad de sentido, sino que se trata de un “tenue aviso espiritual” (J. L. Borges). Transcrita a un lenguaje tanto más técnico cuanto menos bello, la frase de Borges podría enunciarse así: la propuesta de un mundo, al que se refiere la metáfora, es una propuesta susceptible de ser reorganizada, recontextualizada por el lector, quien, desde su contexto existencial, vuelve a innovar la innovación de sentido generada por el autor. La innovación de sentido introducida por el autor resulta de un diálogo entre la construcción del autor y la interpretación del lector, como bien advirtiera Ricoeur, pero se trata de una innovación siempre susceptible de ser innovada. Se trata, pues, de un sentido que en tanto sentido verbal, esto es, en tanto proceso de organización y sincronización, queda abierto; de un sentido que no genera una identificación unívoca, sino que se entrega al lector como sistema de signos a interpretar y de esta manera se pone a disposición de aquél a título de destinatario-intérprete. El lector y su trabajo de interpretación desde su propio contexto existencial forman parte del sentido verbal siempre abierto de la metáfora: “(...) la consecuencia hermenéutica de esta concepción es que la voz de aquél que escucha, o lee, forma parte de la revelación misma de la innovación de sentido de la metáfora”<sup>10</sup>. El sentido metafórico es entonces un sentido continuado, es sentido nuevo y además solicitud de sentido, susceptibilidad de interpretación; en última instancia la metáfora sólo es posible como sollicitación al otro en tanto co-constructor

---

<sup>10</sup> Greisch, Jean, “Du vouloir-dire au pouvoir-dire”, en: Levinas, E., *Les cahiers de la nuit surveille* n. 3, París: Verdier, 1984, p. 217.

de la metáfora. Pero si la metáfora, siendo un sentido nuevo, puede ser a la vez una solicitud de sentido, ello se debe a que el sentido metafórico no es sólo nominal: no se trata sólo de una identificación repetible a partir de un conjunto de signos, sino también verbal-procesual, es decir, el sentido resulta, como dijimos, del proceso de elaboración de un mundo a partir de un modo de organizar y comprender lo dado. Organización que a su vez tiene como punto de partida la inserción de lo dado de una determinada forma en el flujo temporal de vivencias de la conciencia; dicho de otra manera: la traída al presente o sincronización de lo dado en un determinado modo.

Ahora bien, lo específico de la metáfora viva, la vida misma de la metáfora, hay que encontrarla en que su sentido (en la dimensión que hemos llamado verbal-procesual del sentido) es siempre susceptible de interpretación; es un sentido a continuar, un sentido que además de innovación semántica es una solicitud de sentido, un requerimiento hecho al otro, al lector. El sentido metafórico es, desde esta perspectiva, un sentido que se trasciende a sí mismo, y que sólo al trascenderse hacia al otro, el lector, adquiere su vida metafórica, haciendo del lector copartícipe del evento de innovación o renovación de un sentido emergente. Si afirmamos esta noción del sentido metafórico de la metáfora, en tanto viviente, hemos de aceptar que ella presupone una determinada imagen del hombre y de su relación con aquella palabra o enunciado en el que un sentido nuevo se revela. Esta imagen del hombre y de su relación con la palabra, relación en virtud de la cual se revela un nuevo sentido, la ha expresado sintética, bella y penetrantemente E. Levinas: “el hombre es a la vez aquel a quien la palabra se dice pero también aquel por quien hay Revelación”<sup>11</sup>.

Asentada, a partir del análisis del concepto de metáfora viva de Paul Ricoeur, esta noción del sentido metafórico de la metáfora en tanto viviente, recordaremos al lector brevemente el concepto levinasiano de Decir, para finalmente encaminar la reflexión hacia la confluencia del lenguaje ético con el metafórico.

---

<sup>11</sup> Levinas, Emmanuel, *L'au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques*, París: Minit, 1982, p. 175.

## 2. *El Decir*

Para Levinas, aparte de lo Dicho hay otra dimensión de la significación que se resume en el concepto de Decir. El Decir se muestra, aparece y debe ser rastreado en lo Dicho en que se tematiza. Sin embargo, el Decir no se agota en su tematización en lo Dicho, sino que sigue significando más allá del sentido que lo Dicho consagra. El Decir significa un modo de dirigirme al otro resultante no de un modo mío de constituir y tematizar al otro que aparece, sino de un modo mío de estar cerca del otro. En el Decir la significancia radica en que yo me acerco al otro, le acerco ese estar cerca mío, y así significa mi subjetividad para el otro más allá y antes de todo proceso de donación o de articulación significativa de un sentido, pues a toda constitución consciente de algo en tanto que algo consagrada en lo Dicho le precede mi situación de exposición, fundamento del Decir. Este es el punto de partida para la comprensión de la noción de Decir.

En esa situación inicial de acercar mi cercanía, de exponer mi exposición, mi subjetividad se convierte en signo dado al otro, signo de la donación del signo, donde donación del signo significa que la subjetividad, a través de la exposición de su exposición en la que el Decir consiste, está ofrecida al otro para que este otro le asigne la responsabilidad por él. El Decir es entonces una donación de sí mismo por la cual la subjetividad, en base a su exposición al otro, significa más allá de su comprensión del ser como pura susceptibilidad, como pura entrega al otro, para que el otro asignándole la responsabilidad por él la constituya como subjetividad responsable. Ciertamente, la palabra a través de la cual me dirijo al otro ha de articularse en un sentido Dicho (identificado y nominalizado) y referir a un determinado mundo, “ha de ingresar al reino del ser y de la esencia”, en términos de Levinas. Pero el ser y la esencia suponen que previamente esté cerca del otro y acerque a él esa cercanía en el gesto de dirigirlle mi palabra. El ser y la esencia no podrían darse sin mi Decir, sin que yo diga (exponga mi exposición) al otro. Ahora bien, lo importante de esta situación de exposición de mi subjetividad al otro en la que acaece el Decir radica en que en ella mi subjetividad significa más allá de sí misma como responsable, en la medida en que al estar expuesta está ofrecida a la asignación de la responsabilidad por el otro, de quien recibe pasivamente su sentido de responsable.

En esa responsabilidad por el otro, resultante de la significancia del lenguaje como Decir, acontece la relación ética, pues la ética ha de concebirse como la relación con el otro, relación que sólo es posible si me relaciono con él como absolutamente Otro, es decir, más allá de todo modo mío de comprenderlo. Y tal relación sólo puede ser la relación de responsabilidad, en la cual la relación con el otro parte no de un sentido que yo proyecte sobre él sino de un modo del otro de asignarme mi ipseidad de responsable en virtud del Decir de mi subjetividad. Ahora bien, esa responsabilidad ya no encuentra en mí límite ni medida, pues no ha sido contraída en la esfera del tiempo de mi conciencia. El origen de aquello de lo que soy responsable no forma parte de mi historia, sino que mi responsabilidad en la relación instaurada por el Decir se encuentra a merced de la libertad del otro hombre, extraña e incontrolable para mí como tal libertad. Levinas señala que esta responsabilidad que anuda el Decir y por la cual la subjetividad significa más allá de sí misma se sustenta en mi exposición pasiva al otro: “Esto significa entrever una pasividad extrema, una pasividad sin asunción en la correlación con el otro y, paradójicamente, en el mismo decir puro. El acto ‘de decir’ desde el comienzo debería haber sido introducido aquí como la suprema pasividad de la exposición al Otro, que es precisamente la responsabilidad para con las libres iniciativas del otro”<sup>12</sup>.

El Decir se nos muestra como el inicio del lenguaje y el sentido originario de la relación interhumana, pero ya no se trata del lenguaje como verbalización y nominalización que refiere a un mundo y desemboca en el consabido sistema de signos propio de lo Dicho, sino del inicio del lenguaje como diálogo, —como secuencia, interpelación, como asignación de responsabilidad y respuesta, como responsabilidad por el otro—, del inicio del lenguaje ético. Pero, entonces, ¿en dónde se entrecruza el lenguaje de la metáfora viva con el lenguaje de la ética, cuál es el punto en que se entrelazan estos dos modos del sentido que a primera vista parecen tan disímiles? Hablando del sentido metafórico en Ricoeur y del Decir en el que Levinas halla el origen del lenguaje ético, ¿hemos tratado dos compartimientos estancos o hemos reposado sobre un mismo suelo que, paradójicamente, nos es ignoto?

---

<sup>12</sup> Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 100.

### 3. *El cruce*

Levinas, en “Herméneutique et au-delà”, lleva a cabo un análisis crítico de las filosofías trascendentales consideradas como ontologías de la satisfacción. Para las diferentes formas de la ontología trascendental, para las cuales el sentido se reduce a lo Dicho y se refiere siempre al mundo, la trascendencia de los objetos en relación a la intimidad vivida del pensamiento es atravesada siempre por la intencionalidad o la comprensión del ser. La trascendencia se disuelve así en distancia en tanto que accesibilidad. Accesibilidad que se cumple en el Dicho en el que lo que se da se disuelve en sentido. Ya la percepción es una manera de tomar contacto con algo como algo, de asirlo; es el comienzo de la identificación de lo que es, o sea el comienzo de la empresa por excelencia del sujeto trascendental. El concepto, *Begriff*, (relacionado con *greifen*: agarrar, asir, tomar) conserva y consagra este significado de empresa y apropiación.

Cualesquiera que sean los esfuerzos que demande la apropiación y utilización de las cosas y las nociones, su trascendencia está destinada a la identificación y la posesión, que consagran la igualdad vivida del pensamiento y el objeto en el pensamiento, cumpliéndose de esta manera la identificación del yo como Mismo que en lo otro que sí se reencuentra a sí como sentido dado por sí a lo otro; la trascendencia siempre puede ser reconvertida en inmanencia de acuerdo con una intencionalidad que así se satisface. Podríamos definir esta satisfacción como la disolución de toda cuestión, de todo interrogante abierto, de toda solicitud planteada desde el exterior por lo trascendente en sentido identificado, en tema, resultante del modo en que la espontaneidad trascendental atraviesa esa distancia que me separa de lo trascendente. El asombro —desproporción entre *cogitatio* y *cogitatum*—, donde el saber deviene búsqueda de lo que es aún pura cuestión y no tema, se amortigua en la filosofía trascendental, que a toda cuestión le promete la tematización a través de su identificación por medio de un sentido. Esta manera para lo real de ser alcanzado por la trascendencia intencional y remitido a lo vivido y, para lo vivido, de ser pensamiento siempre a la medida de lo real, significa la inmanencia de lo otro. La espontaneidad trascendental se determina como un plan donde se produce la adecuación de la cosa al intelecto. Este plan es el fenómeno del mundo.

Pues bien, lo propio de la metáfora viviente y del Decir, el punto central en que se unifican ambos lenguajes, es que escapan a esta disolución de la cuestión en tema y se mantienen siempre como cuestión. En efecto, la metáfora en tanto innovación semántica que exige ser re-innovada para vivir, no es tan sólo un sentido identificado que ha sufrido el proceso de verbalización-nominalización que se consagra en lo Dicho, sino un sentido que además de sentido sigue siendo una cuestión abierta en tanto es solicitud de sentido al otro, que no es tematizado por la metáfora que lo solicita. Si la metáfora no sigue solicitando sentido, si no está dirigida de suyo al otro como solicitud de sentido que la haga revivir en la interpretación, la metáfora muere como metáfora viviente. Del mismo modo, el Decir del otro es una solicitud a mí. Solicitud que solicita mi responsabilidad por él y responsabilidad que me hace responsable de su Decir, de su expresión, de su vida misma.

De distintos modos y a pesar de las diferencias, entre el lenguaje ético y el metafórico despunta una analogía esencial. La analogía podría ser encarada desde diversas perspectivas. Así como mi Decir es una donación de signo, donde yo soy mi propio signo puesto a merced de una voluntad extraña, la del otro, para recibir de él mi sentido de responsable, del mismo modo la metáfora es una donación de signo, ella misma ha de entenderse como una entrega o donación al otro del que recibe la reinnovación semántica por la que conserva su vida. Así como la subjetividad, en el Decir que instaura la ética, es susceptibilidad pura (susceptibilidad de ser asignada por el otro a la responsabilidad que el otro le confiera), del mismo modo la metáfora es sentido y susceptibilidad de sentido. Lo propio de la metáfora en tanto viviente es ser un lenguaje que, a pesar de haber identificado una innovación semántica, lo ha hecho de modo tal que no permanece como un sentido cerrado, sino como susceptibilidad de recibir sentido por parte del otro absolutamente extraño al autor y a las circunstancias que dieron origen a la innovación semántica.

Digamos además que mi responsabilidad por el otro no es nunca satisfactible, ya que la mutua exposición entre ambos renueva constantemente la responsabilidad y la acrecienta en la medida en que al responder a la responsabilidad que el otro me asigna yo reexpongo mi exposición, me ofrezco aún más, me hago aún más responsable en lugar de deshacerme de la responsabilidad por haberla cumplido. En el Decir, la subjetividad expuesta es una convocatoria siempre renovada a

ser asignada por el otro. Del mismo modo nunca puede satisfacerse el sentido que solicita la metáfora. Cada reinnovación semántica por la interpretación enriquece la metáfora (así como mi respuesta a la asignación del otro aumenta mi responsabilidad por él) pero no la agota (jamás me libro de la responsabilidad instaurada por el Decir), sino que la metáfora sigue solicitando sentido. Metáfora y Decir no pueden satisfacerse.

Metáfora y Decir se nos presentan, entonces, análogos en tanto ambos se manifiestan como lenguajes que solicitan al otro (solicitud), como susceptibilidad de recibir sentido a través del otro (suscepción) y como insatisfactibles en la solicitud que ellos instauran (insatisfacción). Todavía queremos resaltar dos aspectos más de esta analogía. Así como la metáfora es un sentido que significa más allá de sí a través de la solicitud hecha al otro, —es decir, la metáfora se trasciende a sí en su apelación al otro—; del mismo modo la subjetividad significa más allá de su comprensión del ser, más allá de su propia identidad gracias al Decir; y ello en la medida en que, en virtud del Decir, el sujeto significa más allá de toda intención suya como responsable por el otro. Y siendo la responsabilidad una asignación y no una posibilidad, podemos afirmar que en el Decir el sujeto se trasciende a sí mismo (así como la metáfora se trasciende a sí misma) trascendiendo sus posibilidades (trascendencia de la significancia). Y, finalmente, digamos que para revivir a la metáfora a través de la re-innovación semántica de la interpretación es necesario perforar los sentidos Dichos que se han esclerotizado como sus sentidos fijos —perforación que sólo es posible por la solicitud de sentido que anida en la metáfora. Del mismo modo, el Decir del otro, en virtud de la solicitud a mi responsabilidad, perfora toda comprensión, toda “imagen plástica” que yo haya podido gustar de él, es decir, perfora todo sentido Dicho para asignarme mi ipseidad de responsable más allá de la tematización que haya podido imponer al otro. Así, para acceder al otro en tanto Otro, para encontrarme con el Otro en su Decir, que me requiere a la responsabilidad, es necesario perforar todos los temas en los que lo interpreto y a través de los cuales amortiguo su alteridad (perforación de la tematización).

Hemos comentado cinco aspectos de la analogía entre Decir y metáfora. Ambos se nos presentan como un signo susceptible de recibir ya sea sentido o ya sea responsabilidad desde el otro. En ambos casos se trata de un signo entregado, donado al otro a modo de una solicitud

(solicitud de sentido o de responsabilidad). Ambos instauran una solicitud que es imposible de satisfacer. Ambos, la metáfora y el Decir de la subjetividad, significan más allá de sí mismos y ambos conminan a perforar todo sentido Dicho, ya sea para poder acceder a la responsabilidad que el otro me exige, ya sea para poder acceder a la renovación semántica de la metáfora.

Ahora bien, estas analogías ¿no testifican un punto común? ¿No reposan Decir y metáfora sobre un mismo suelo? ¿A qué nos remite esta reflexión sobre los aspectos analógicos del lenguaje ético y la metáfora viviente?

Estas cinco analogías nos indican que la metáfora y el Decir son modos del lenguaje en los que se abre una cuestión imposible de cerrar por el sujeto trascendental, sino que siempre se renueva renovando la remisión al otro que a ambas les es propia. Metáfora y Decir son modos en los que el lenguaje va más allá de su labor identificatoria y en los que la subjetividad va más allá de su propia identidad. Metáfora y Decir testifican una dimensión de inquietud del lenguaje: la dimensión de la cuestión como pura cuestión, que jamás ha de hallar una respuesta definitiva. En la idea de cuestión como cuestión pura se encuentran, se anudan y hallan suelo común ambos fenómenos, al tiempo que en su carácter cuestionante estas formas del lenguaje ponen en duda los modelos de la satisfacción que arriba describiéramos y que son fruto de la espontaneidad trascendental. Por ello puede plantear Levinas la siguiente duda: “el no reposo, la inquietud donde la seguridad de lo cumplido y de lo fundado se pone en cuestión, deben siempre entenderse a partir de la positividad de la respuesta, del hallazgo de la satisfacción. La cuestión es siempre cómo en el lenguaje funcional (incluso el lenguaje científico en el que las respuestas se abren a nuevas preguntas, pero a preguntas que sólo apuntan a las respuestas) un saber en tren de hacerse, un pensamiento todavía insuficiente de lo dado podría por ello satisfacerse poniéndose a medida de lo esperado. Es ya la cuestión, la famosa cuestión, alternando con la respuesta en un diálogo que el alma sostiene consigo misma hacia la coincidencia de sí”<sup>13</sup>. La abertura del Decir y la metáfora a la dimensión de la cuestión avala las dudas levinasianas e invita a pensar, contrariamente a las filosofías de la satisfacción, que la solicitud y la trascendencia de la significancia que no se pueden disimular y que habitan

---

<sup>13</sup> Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'aide*, París: Vrin, 1982, p. 168.



en la metáfora y en el Decir en tanto cuestiones testifican una relación originaria al otro. Y esta relación no tiene lugar en la interioridad de un alma solitaria, sino que, por el contrario, se acusa en el lenguaje como cuestión, esto es, en el Decir y la metáfora. Y se acusa o desputa en la cuestión no como en una modalidad cualquiera de la relación sino como su modalidad originaria. La relación al otro es el testimonio común del Decir y la metáfora, aquello a lo que ambas formas del lenguaje en tanto cuestiones remiten y el punto donde se entrecruzan la ética y la poética. Pero si lo que permite este exceso de sentido de la metáfora viviente, que constantemente trasciende su sentido en nuevos sentidos dichos gracias a la interpretación, es la relación al otro, será entonces necesario confesar con Levinas "(...) que la elevación del sentido por la metáfora en el dicho es deudora de su altura a la trascendencia del decir al otro"<sup>14</sup>.

Lenguaje como cuestión, y como cuestión en tanto remisión siempre renovada al otro, parecen ser el punto fontanal donde se cruzan metáfora y Decir. Cruce que requiere aún ser pensado. Hasta ahora las reflexiones de Levinas nos han permitido tan sólo conjeturar la existencia de tal cruce. Pero "algún día se escribirá la historia de la metáfora y sabremos la verdad y el error que estas conjeturas encierran"<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>15</sup> Borges, Jorge Luis, *Obras completas*, Buenos Aires: Emec, 1974, p. 384.