

CRISTALIZACIÓN Y DESPLAZAMIENTO

APUNTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE METÁFORA Y FILOSOFÍA

DANILO TAPIA

Pontificia Universidad Católica del Perú

“¿Bajo qué presupuestos pueden tener legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico?” Así planteó Hans Blumenberg la problemática acerca de la relación entre metáfora y filosofía y ese planteamiento guía el presente trabajo. Frente a las concepciones acerca de la metáfora que la entienden como un mero tropo retórico exterior a la pureza del sentido propio o un resto histórico en el camino que va del mito y la figuratividad al *logos* y la lógica, el presente ensayo busca iluminar caminos para comprender la metaforicidad como esencial al lenguaje, y por lo tanto a la filosofía y a su historia.

Palabras clave:

metáfora, filosofía, lenguaje, retórica, sentido

Introducción

El presente ensayo es un conjunto de apuntes acerca de la relación entre metáfora, lenguaje y filosofía. El objetivo no es aquí agotar la temática, ni tampoco elaborar un recuento exhaustivo acerca de la misma a través de la historia de la filosofía. Buscamos trazar un itinerario modesto que exponga algunos temas recurrentes que han operado como trasfondo y a la vez como eje del pensamiento acerca de la metáfora, con la finalidad de mantener abierta una problemática –a nuestro juicio– esencial a la filosofía.

Se trata, entonces, del problema de la relación entre filosofía y metáfora. Este problema, como veremos, se relaciona íntimamente con el interrogar acerca del lugar de la metáfora en el lenguaje en general. Como afirma Derrida –quien, junto con Blumenberg, motiva este itinerario–, la problemática de la metáfora apunta directamente a preguntas acerca del lenguaje filosófico y acerca del lenguaje natural¹. Esperamos que el itinerario sobre la metáfora que sigamos aquí nos provea de claves para sondear los límites mismos dentro de los cuales pensamos el ámbito de la filosofía. Nuestros apuntes, en esa línea, estarán animados por el ánimo de interrogar algunas dualidades tradicionales a través de las cuales la filosofía, la ciencia y sus respectivos lenguajes han pretendido constituirse: mito/lógos, literatura/filosofía, figurado/propio, sensible/inteligible y, sobre todo, como es de esperarse, metafórico/literal.

Rodeo: el télos de la univocidad

Empecemos por un rodeo previo a nuestro punto de partida, rodeo cuya utilidad esperamos se haga evidente una vez concretado. Como es manifiesto, la posibilidad de la metáfora descansa en la multivocidad del lenguaje. Si una palabra no pudiera ser *desplazada* de su sentido “original” o “propio” (la problemática alrededor de estos términos la retomaremos más adelante) y

¹ “Rápidamente se logra la certeza: la metáfora parece comprometer en su totalidad el uso de la lengua filosófica, nada menos que el uso de la lengua llamada natural en el discurso filosófico, incluso de la lengua natural como lengua filosófica.” (Derrida, Jacques, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en: *Márgenes de la filosofía* (1971), Madrid: Cátedra, 1989, p. 249).

acercada a un sentido “otro”, no sería posible la metáfora. Ahora bien, la teoría del nombre y la teoría del sentido aristotélicas parecen señalar decididamente a la univocidad como esencia y *télos* del lenguaje, de la palabra y del nombre.

Aristóteles es ambiguo con respecto a la relación entre univocidad y multivocidad. Pero es justamente esta ambigüedad u oscilación entre los dos extremos aquello que abre el ámbito del lenguaje con sentido. El lenguaje significativo se mueve en el espacio abierto entre la infinita diseminación y la univocidad. Citamos *in extenso*²: “Además, si ‘hombre’ tiene un solo significado, sea éste ‘animal bípedo’. Por ‘tener un solo significado’ entiendo lo siguiente: si ‘hombre’ significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea hombre, en tal consistirá <para él> el ser-hombre. (*Por lo demás, nada importa si se afirma que tiene más de un significado, con tal de que éstos sean limitados*: bastaría, en efecto, con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados correspondientes. Quiero decir, por ejemplo, que, si no se afirma que ‘hombre’ tiene un solo significado, sino muchos, ‘animal bípedo’ sería el enunciado de uno de ellos, y habría, además, otros muchos, pero limitados en número: bastaría con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados. Y si <el adversario> no los pusiera, sino que afirmara que sus significados son infinitos, es evidente que no sería posible un lenguaje significativo, pues no significar algo determinado es no significar nada, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo. Y es que no es posible concebir nada si no se concibe algo determinado, y si se puede concebir algo, cabrá poner un único nombre a tal cosa. Sea, pues, como se dijo al comienzo, que *el nombre posee cierto significado y que su significado es uno*”³. Esta relación entre multivocidad y univocidad abre el ámbito del lenguaje con sentido. Solo un nivel finito y controlable de diseminación es compatible con el lenguaje significativo. Así, la esencia o *télos* del lenguaje parece ser determinado como univocidad. Es la univocidad lo que controla la diseminación infinita. La diseminación es una posibilidad o riesgo también esencial al lenguaje, y que es explotada por el sofista. Solo si la multivocidad y la

² Citado en: *ibid.*, p. 287.

³ Aristóteles, *Metafísica*, 1006a30-1006b12 (cursivas nuestras). La traducción al castellano utilizada corresponde a: Aristóteles, *Metafísica*, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1998. En adelante, *Met.*

diseminación son controlables y analizables bajo el horizonte de la univocidad, es posible el lenguaje con sentido.

La ciencia, por su parte, también se mueve –según Aristóteles– en el ámbito abierto entre lo unívoco y lo multívoco. La regulación por parte de la univocidad es también aquí indispensable. Así como el ámbito del lenguaje se abre en la interacción entre diseminación y unidad de sentido, así también la “ciencia del ser en cuanto ser” es posible solo si la multivocidad de los sentidos de “ser” es controlada por el unitario núcleo lógico y ontológico de la *ousía*. Así, en la *Metafísica*, Aristóteles afirma que la unidad de una ciencia depende de la determinación unívoca de un género sobre el cual verse esa ciencia. “Corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza: y es que éstas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado”⁴. En el caso de la ciencia del ser en tanto ser, es la *ousía* aquello que en cierta forma unifica los múltiples sentidos del vocablo “ser”. De esta forma se hace posible la ciencia del ser en cuanto ser: la *ousía* ordena o regula la dispersión semántica extrema que haría imposible esta ciencia. Así, para Aristóteles, será “(...) evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto cosas que son, corresponde también a una sola <ciencia>”⁵.

En la modernidad, tentativas como el lenguaje analítico de John Wilkins y la *characteristica universalis* de Leibniz olvidarán el polo de multivocidad que también es constitutivo de todo lenguaje. Esta configuración de la esencia o *télos* del lenguaje como univocidad, y su puesta en relación con la posibilidad de la ciencia, podemos leerla de forma particularmente clara en Husserl, en uno de los textos en los cuales la relación entre el lenguaje y la idealidad conceptual es tematizada de formas más sugerentes: *El origen de la geometría*. Esperamos que el intento de mostrar los orígenes de cierta estructura histórico-conceptual logre perdonarnos el grueso anacronismo de invocar a Husserl aquí.

⁴ *Ibid.*, IV, 1003b10-15.

⁵ *Ibid.*

La multivocidad está siempre relacionada, en Husserl, al momento de la crisis del sentido, a la posibilidad de la pérdida del sentido originario más allá de toda posible reactivación. Citemos *in extenso* un pasaje de *El origen de la geometría*: “Ahora bien, se dirá que en la esfera que aquí nos interesa –aquella de la ciencia, vale decir, del pensamiento dirigido a obtener verdades y a evitar falsedades– va de suyo que desde un comienzo preocupe mucho colocar un candado al libre juego de configuraciones asociativas. Debido a la inevitable sedimentación de productos espirituales bajo la forma de adquisiciones lingüísticas persistentes que, en un inicio, podrán otra vez ser asumidas sólo de modo pasivo, y recogidas por cualquier otro, ellas constituyen un peligro latente. Uno evita este peligro no sólo convenciéndose posteriormente de su efectiva reiterabilidad, sino asegurando de antemano la capacidad de su reactivación y de su conservación duradera, conforme a la fundación originaria evidente. *Esto sucede cuando uno presta atención a la univocidad de la expresión escrita y cuando uno asegura los resultados a ser unívocamente expresados, mediante la acuñación más cuidadosa de las respectivas palabras, proposiciones y complejos proposicionales*”⁶. Obviamos por ahora todas las problemáticas sugeridas por la metáfora geológica de la “sedimentación” del sentido en la filosofía de Husserl. Evitar la crisis del sentido y controlar “el libre juego de configuraciones asociativas” es un deber para el científico. Esta responsabilidad para con la univocidad del sentido, esta fidelidad radical a la *terminología* es planteada por Husserl como un imperativo para el obrar de todo científico y de toda comunidad científica: la unidad del sentido del conocimiento constituye parte de la “unidad de responsabilidad común” de las comunidades de conocimiento.

La univocidad del sentido parece constituir, en una línea que quizás podríamos trazar desde Aristóteles hasta Husserl, la esencia y la finalidad del lenguaje. Más adelante, leeremos la forma en que la modernidad articuló esta determinación de la univocidad como *télos* en una historia del origen y del desarrollo del lenguaje. Por ahora, retengamos el movimiento de la univocidad, que es el movimiento del concepto, del pensamiento que se muestra a sí mismo sin ambigüedades, objeto propio de la ciencia y de la filosofía. Según Derrida, el *télos* de univocidad que se configura en Aristóteles ha sido la esencia y la

⁶ Husserl, Edmund, “El origen de la geometría” (1936), en: *Estudios de Filosofía*, No. 4 (2000), p. 372 (cursivas nuestras).

finalidad del lenguaje y el ideal de toda la filosofía en tanto filosofía. “Ninguna filosofía, en tanto que tal, ha renunciado a este ideal aristotélico. Es la filosofía”⁷. Es por esto que, ya en Aristóteles, la metáfora debe excluirse del discurso de la ciencia del ser en cuanto ser. Cuando Aristóteles aborda el problema de la *méthexis* –“la aporía más importante” a la que debe enfrentarse la teoría de las Ideas–, lo hace en términos de una exclusión del lenguaje metafórico. “Y decir, por otra parte, que ellas [las ideas] son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas”⁸. ¿No se trata aquí de una denuncia a la significación impropia? ¿No es esto lo que funciona en el interior de esta crítica de Aristóteles a las formas platónicas? Una de las críticas, digámoslo de paso, que quizás sea responsable de configurar lo que los nombres “Platón” y “Aristóteles” significan en la historia de la filosofía.

El interés/deseo por la univocidad es lo que coloca a la problemática de la metáfora en el centro de la filosofía misma. Lo que está en juego alrededor de la problemática de la metáfora en filosofía es justamente el problema de cómo el tropo afecta al sentido propio, unívoco, claro. El parecido entre sentidos, la sustitución del sentido propio por el metafórico y el desplazamiento semántico que son inherentes a todo proceso metafórico se han presentado siempre como problemáticas que afectan el sentido propio, del cual la filosofía se debería ocupar, en tanto el sentido propio es el pensamiento puro, el cual sería el tema de la filosofía. El problema de la metáfora ha sido –desde su formulación en Aristóteles– el problema de la unidad de sentido que constituye a la palabra y al nombre⁹. En este esquema, ¿cuál es el lugar de la metáfora en la filosofía y en el lenguaje en general? Si entendemos a la metáfora como un fenómeno “puramente lingüístico” que le sobreviene al sentido propio, ¿puede tener la metáfora algún otro lugar aparte del de agregado estético/estetizante? ¿El rodeo al sentido propio que constituye la metáfora tiene alguna finalidad? ¿O es un rodeo meramente superfluo? ¿O es que habría que poner en tela de juicio a esa misma distinción entre “propio” y “metafórico”?

⁷ Derrida, Jacques, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, p. 287.

⁸ *Met.*, 991a19-22.

⁹ Cf. Sitbon-Peillon, Brigitte, “La métaphore peut-elle déplacer des montagnes?”, en: *Mag Philo*, dossier No. 22: *La métaphore en philosophie*, París: Centre National de Documentation Pédagogique, 2009. Consulta: 4 de diciembre de 2009. <http://www.cndp.fr/magphilo/philo22/article2_sitbo_peillon.htm>

Presentamos la meta de la univocidad para delimitar el ámbito donde se juega la problemática de la relación entre metáfora y filosofía. En este ámbito, se articulan dos problemáticas que escapan a los límites de este ensayo. Una sería la diferenciación entre el pensamiento y su expresión (en términos aristotélicos, la diferencia entre *diánoia* y *léxis*); la otra, la diferencia entre los discursos de la filosofía, el arte y la ciencia. El problema de la metáfora nos permite abrir el problema del discurso filosófico mismo y de sus operaciones, e inclusive interrogarnos acerca de lo que entendemos por filosofía. ¿Qué diferencia a la filosofía del arte y de la ciencia? Mantener abierta la problemática alrededor de estas distinciones es fundamental. En palabras de Nietzsche: “Existe gran perplejidad a la hora de decidir si la filosofía es un arte o una ciencia. Es arte en sus fines y en su realización, pero comparte con la ciencia el medio, la representación mediante conceptos. Es una forma de arte poético. No se la debe clasificar, por lo cual deberíamos encontrar y caracterizar una categoría”¹⁰. La problemática de la metáfora abre el escenario en el cual toman lugar las relaciones entre filosofía, arte y ciencia. Como veremos, en este escenario se articulan diversas oposiciones: concepto frente a metáfora, terminología frente a figuratividad, fijación frente a desplazamiento. Abordaremos, en lo que sigue, algunas de estas cuestiones acerca de la naturaleza de la metáfora y de su relación con la filosofía. Empezaremos por el planteamiento del problema en la concepción aristotélica.

§ 1. Aristóteles y la metáfora

I.1. La definición de metáfora

El punto de partida, como es de rigor, será la concepción aristotélica de la metáfora, tal como es expuesta en la *Poética* y en la *Retórica*. Nuestro enfoque en esta sección será apuntar algunas ideas de Aristóteles acerca de la *función* de la metáfora en el lenguaje y el conocimiento, ideas que, en última instancia, podamos aprovechar para pensar la relación entre metáfora y filosofía.

¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *El libro del filósofo*, Madrid: Taurus, 2000, I, 53.

Para Aristóteles, la expresión (*léxis*) en prosa solamente admite tres tipos de términos. Los dos primeros son denominados *kúrion* y *oikeîon*¹¹ y han sido relacionados por traductores e intérpretes de Aristóteles con el sentido “propio”. *Kúrion*, traducido por “usual”, significa aquello que tiene poder, autoridad, dominio y señorío. Por otro lado, *oikeîon*, traducido por “apropiado”, tiene que ver con lo doméstico, lo propio de la casa y lo familiar. Estos dos términos –en tanto portadores de un sentido propio– se opondrán a la metáfora. “De los nombres y verbos hacen clara la expresión los que tienen un sentido propio (τῶν δ' ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σαφῇ μὲν ποιεῖ τὰ κύρια), mientras que los demás nombres de los que se ha hablado en la *Poética* no la hacen ramplona, pero sí adornada”¹².

Los términos propios son claros. Los términos metafóricos, aquellos tratados en la *Poética*, adornan la expresión y constituyen un desvío con respecto al significado convencional. Estos ornamentos son convenientes porque son placenteros, agradables: “Y es que la desviación de la expresión normal la hace parecer más majestuosa, pues la misma diferencia de sensaciones que tienen los hombres frente a los extranjeros y frente a los conciudadanos se tiene con respecto a las maneras de hablar. Por eso conviene dar al lenguaje un tono algo fuera de lo común (ξένην), pues se admira lo fuera de lo común, y lo admirable resulta grato”¹³. Este tono “fuera de lo común” (*xenikòn*, *xénen*) es logrado a través de la metáfora. La excelencia de un discurso retórico será su carácter de ser bien logrado pero sin que se note la elaboración, ni dando la impresión de artificiosidad. Tales defectos predisponen negativamente y ponen en guardia a los oyentes del discurso “(...) en la idea de que se les está tendiendo una trampa”¹⁴. A diferencia del verso, en el cual puede emplearse muchos recursos para lograr el efecto de lo “fuera de lo común”, la prosa retórica debe ser mucho más sobria.

¹¹ “La palabra usual, la apropiada y la metáfora son las únicas adecuadas para la expresión en prosa. Y buena muestra de ello es que son solamente éstas las que todos usan. En efecto, todos empleamos en la conversación de las metáforas, los términos usuales y los apropiados” (Aristóteles, *Retórica*, III, 2, 1404b; la traducción al castellano utilizada corresponde a: Aristóteles, *Retórica*, traducción y notas de Alberto Bernabé, Madrid: Alianza Editorial, 1998. En adelante, *Ret.*).

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

Sin embargo, tanto en la prosa como en el verso, el sentido dominante (*kúrion*) se opone al “adorno”, al “ornamento” poético cuyo efecto radica en ser un alejamiento con respecto a los sentidos y significados propios, “dominantes”, “familiares”. Lo propio de una *léxis* excelente no es solamente la claridad, sino también cierta nobleza y elegancia a través del alejamiento de la enunciación respecto de los sentidos comunes, de lo normal, de lo usual. Así, en el caso de la *léxis* poética, “La excelencia de la elocución (*λέξεως δὲ ἀρετὴ*) consiste en que sea clara sin ser baja (*σαφὴ μὴ ταπεινὴν εἶναι*). Ahora bien, la que consta de vocablos usuales (*κυρίων ὀνομάτων*) es muy clara, pero baja (...). Es noble, en cambio, y alejada de lo vulgar la que usa voces peregrinas (*ξενικόν*); y entiendo por voz peregrina la palabra extraña, la metáfora, el alargamiento y todo lo que se aparte de lo usual (*τὸ παρὰ τὸ κύριον*)”¹⁵. Vemos que en la metáfora y en los tropos poéticos se trata de un desplazamiento, de un movimiento de apartarse de lo usual. La metáfora es, en ese sentido, movimiento del sentido, apartamiento respecto del sentido dominante, usual, del significado propio de un término. Este desplazamiento es *xenikòn*, extraño, forastero, peregrino. Y también insólito, raro, sorprendente, admirable. Vayamos a la definición aristotélica de metáfora: “Metáfora es la traslación (*epiphorà*) de un nombre ajeno (*onómatos allotríou*), o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía”¹⁶. La metáfora es un movimiento, un desplazamiento. El desplazamiento lleva el sentido originario de la palabra a un sentido diferente, no usual, no convencional. Este movimiento, afirma Aristóteles, genera placer en el receptor. Y el movimiento, el desplazamiento es un cierto vagabundeo del sentido, un errar, un peregrinar del sentido que le confiere justamente el carácter de *xenikòn*, extranjero, viajero.

Fijémonos en el carácter de “ajeno” (*allotríou/allótrios*) del nombre desplazado en la metáfora, según la definición aristotélica. Como señala Ricoeur, este carácter de *allótrios* vincula tres elementos diferentes: “[1] la idea de desvío con relación al uso ordinario; [2] la idea de préstamo de un dominio originario; [3]

¹⁵ Aristóteles, *Poética*, 1458a15-25. La traducción al castellano utilizada corresponde a: Aristóteles, *Poética*, traducción y notas de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1974. En adelante, *Poet.*

¹⁶ *Ibid.*, 1457b.

la idea de sustitución con relación a una palabra ausente pero disponible”¹⁷. Si interpretamos a Aristóteles en esta línea, la metáfora puede juzgarse como un adorno –superfluo por estético– o como una ayuda pedagógica, un suplemento económico que ahorraría largos y difíciles desarrollos. El problema con estas concepciones sobre la relación entre metáfora y filosofía –adorno estetizante o artilugio pedagógico/económico– es que ambas dependen de una jerarquía en la cual el pensamiento filosófico se presenta como puro y la metáfora como algo externo a él, una herramienta externa a la filosofía y sobre la cual la filosofía estaría en perfecto control, como si de un instrumento se tratara. Se trata de la concepción de la metáfora como una herramienta retórica, un instrumento que puede ser gobernado y controlado por la teoría y sus conceptos, constituidos previamente y fuera del lenguaje en el que son expresados. De esta forma, la metáfora se entiende como algo exterior y subordinado al discurso filosófico.

Si el uso metafórico no es más que una sustitución del término propio o literal, entonces la metáfora tendría una función de mero agregado, de añadido dispensable, de valor meramente ornamental y decorativo¹⁸ o, en todo caso, meramente pedagógico. Tendríamos aquí un origen de algunas oposiciones jerárquicas centrales para cierta comprensión de la relación entre la filosofía, la metáfora y el “conocimiento” (filosófico o científico). Se trata de oposiciones como “figurado”/“propio” y “metafórico”/“literal”. Inclusive podríamos agregar: “literario”/“filosófico” y “estético”/“científico”. Regresemos y replanteemos, a la luz de lo expuesto, nuestras preguntas: ¿es la metáfora un agregado o un rodeo con respecto a un núcleo de sentido “literal”? ¿es la metáfora un ornamento decorativo, un mero placer estético frente a los sentidos “propios” de la ciencia, la filosofía o el lenguaje natural? Aquí, obviamente, la carga peyorativa de lo “estético” con respecto al conocimiento también debe ser interrogada. La necesidad de tal interrogación esperamos se haga clara a través de nuestro intento de desestabilizar algunas de las jerarquías mencionadas.

¹⁷ Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1977, p. 35.

¹⁸ Cf. *ibid.*

1.2. Metáfora y símil

Aristóteles recurre, para su definición de la metáfora, a términos vinculados semánticamente al movimiento, al desplazamiento. La *phorá*, tal como es definida por Aristóteles en la *Física*, es cambio según el lugar¹⁹. La metáfora será una forma de desplazamiento (*epi-phorá*), pero de naturaleza ya no física sino semántica. Dentro de la misma definición aristotélica de metáfora vemos cómo se opera el desplazamiento, el movimiento: un préstamo de sentido que va desde lo “originario” sensible hacia lo “figurado” inteligible. En otras palabras: la definición misma de metáfora es metafórica²⁰. Se trata de la metáfora como una deuda en la que se toman prestados sentidos propios de lo sensible y “se desplazan” para expresar un significado inteligible, conceptual. Quizás esta metáfora misma, la metáfora que explica la relación entre sensible e inteligible como un “desplazamiento”, sea justamente uno de los orígenes de la metafísica, en tanto introduce una forma de entender lo eidético en términos materiales, espaciales. De ahí a hablar en términos de “mundo” sensible y “mundo” inteligible habría, quizás, solamente un paso.

Cabe anotar, por otro lado, que el desplazamiento metafórico en la definición de la metáfora tiene la forma principalmente de un préstamo de sentido destinado a cubrir un vacío semántico. No hay otra forma de definir o señalar la esencia de lo metafórico si no es con una metáfora de movimiento, de traslación, de desplazamiento. En ese sentido, estamos frente a una catacreción²¹

¹⁹ Cf. Aristóteles, *Física*, III, I, 201a; V, 2, 225a-b. Cf. Ricoeur, Paul, *op. cit.*, p. 29.

²⁰ Este carácter metafórico del concepto de metáfora nos alerta sobre las dificultades quizás insalvables de proyectos extraordinariamente tentadores: el estudio de las relaciones entre metáfora y filosofía, el análisis sincrónico o diacrónico de ciertas metáforas en ciertos textos filosóficos, el trazado de una metaforología general de la filosofía, etc. Refiriéndose a la imposibilidad o al límite de un análisis determinante de la metáfora en filosofía, afirma Derrida que “(...) el límite sería el siguiente: la metáfora sigue siendo por todos sus rasgos esenciales, un filosofema clásico, un concepto metafísico. Es tomada pues en el campo que una metaforología general que la filosofía querría dominar. Es resultado de una red de filosofemas que corresponden en sí mismos a tropos o figuras y que son contemporáneos o sistemáticamente solidarios de ellos. (...) Si se quisiera concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, una metáfora, al menos, seguiría siendo siempre excluida, fuera del sistema: aquella, al menos, sin la cual no sería construido el concepto de metáfora, o, para sincopar toda una cadena, la metáfora de metáfora” (Derrida, Jacques, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, p. 259).

²¹ “Tropo que consiste en dar a una palabra sentido traslativo para designar algo que carece de nombre especial.” (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22da. edición, Madrid: RAE, 2001. Consulta: 4 de diciembre de 2009 < [>](http://buscon.rae.es/draeI/)).

originaria dentro del concepto mismo de metáfora²². Retomaremos esta idea más adelante, cerca del final de nuestro recorrido.

Por otro lado, la metáfora es sumamente parecida al símil. Es más, según Aristóteles, la metáfora es un símil, ambos son esencialmente desplazamiento, transporte semántico. Se trata en ambos de una percepción de similitudes entre dos cosas aparentemente alejadas, como veremos más adelante. Acerca de la proximidad entre metáfora y comparación, dice Aristóteles en la *Retórica*: “El símil es también una metáfora, pues se diferencia poco de ella. Pues cuando se dice [de Aquiles] ‘se lanzó como un león’ es un símil, pero cuando se dice ‘se lanzó el león’, es una metáfora. Como los dos son valerosos, transfiere el nombre del león a Aquiles”²³. Símil y metáfora son perfectamente intercambiables, la única diferencia radica en el “como” comparativo: “Todos los símiles que acabo de citar pueden decirse como símiles o como metáforas, pues todas las expresiones que resultan bien dichas en forma de metáforas evidentemente también lo harán como símiles, y los símiles, si se omite la expresión comparativa, resultarán bien como metáforas”²⁴.

Una metáfora funcional es también un símil funcional y viceversa. En ambos, se trata de la percepción de semejanzas, del discernimiento de parecidos. Por lo tanto, metaforizar bien implicará necesariamente un correcto aprehender semejanzas que no son evidentes ni aparentes, pero que sí son existentes e iluminan aspectos de lo real. Sin embargo, para estos fines la metáfora es superior al símil, según Aristóteles, pues es más placentera por ser más breve y porque estimula el afán de indagación y búsqueda en el alma: “Es que el símil, como antes se dijo, sólo se diferencia de la metáfora en la palabra que lo precede. Por eso es menos agradable, porque es más largo, además de porque no se refiere a la cosa como si fuera otra, así que el espíritu no tiene que indagar (οὐκοῦν οὐδὲ ζητεῖ τοῦτο ἢ ψυχῇ)”²⁵.

²² La constitución del concepto de “gusto”, tal como señala Burke, es también objeto de una catacrexis metafórica, de un desplazamiento desde el sentido sensible hacia la designación de una facultad inteligible. Las consecuencias de este desplazamiento son importantes: la ambigüedad de Burke entre un análisis fiscalista del aparato sensitivo y una “fenomenología” de la experiencia estética sería una de ellas.

²³ *Ret.*, III, 4, 1406b.

²⁴ *Ibid.*, 1407a.

²⁵ *Ibid.*, 1410b.

1.3. Metáfora y *theoreîn*

En esta similitud entre metáfora y comparación tenemos algunos indicios para pensar la vinculación entre filosofía y metáfora, entre la actividad del espíritu que busca indagar la estructura de lo real y el tropo metafórico²⁶. Pasemos revista a los pasajes, tanto de la *Retórica* como de la *Poética*, en los que Aristóteles vincula la metáfora con la habilidad de ver o percibir semejanzas y parecidos. Así, en la *Poética*: “Es importante usar convenientemente cada uno de los recursos mencionados, por ejemplo los vocablos dobles y las palabras extrañas; pero lo más importante con mucho es dominar la metáfora. Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer buenas metáforas es percibir la semejanza (τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν)”²⁷. Metaforizar bien es percibir (*theoreîn*) la semejanza (*ómoion*). Es sabido que un grupo de términos griegos referido “originariamente” al ver y al mirar –tales como *theoría*, *theoreîn* y *eidénai* (de donde provienen *eîdos* e *idéa*)– pasaron a designar primordialmente a la actividad “teorética” o contemplativa y a la intuición intelectual. Esto se dio a través de un desplazamiento semántico complejo operado dentro de la filosofía griega, desplazamiento que constituye una de las metáforas fundantes de la metafísica occidental. En Platón y en Descartes, por mencionar dos momentos centrales, las metáforas del ver y el mirar, de la luz natural, la claridad y el sol son fundamentales. ¿Metáfora sensible para designar a la actividad intelectual? ¿Quizás, por ende, dependencia de la metafísica con respecto a ciertas formas metafóricas provenientes de lo sensible? Retomaremos estas ideas hacia el final de este recorrido.

Por ahora hay que recordar que metáfora y filosofía comparten en el esquema aristotélico un rasgo esencial: ambas se basan en la percepción de semejanzas. Dice Aristóteles en la *Retórica*: “Deben construirse las metáforas (μεταφέρειν) (...) de cosas apropiadas, pero no evidentes, igual que ocurre en filosofía, donde advertir la similitud (τὸ ὅμοιον... θεωρεῖν) incluso en cosas que difieren considerablemente es propio de una mente aguda”²⁸. Nuevamente se

²⁶ Como resultado de nuestro recorrido, justamente la definición e instrumentalización de la metáfora como tropo es lo que será problematizado.

²⁷ *Poet.*, 1459a4-8.

²⁸ *Ret.*, III, 2, 1412a.

trata de percibir (*theoreîn*) semejanzas (*ómoion*) entre cosas aparentemente alejadas entre sí. “Ver” similitudes en cosas que difieren es un rasgo esencial que filosofía y metáfora tienen en común. Tenemos un elemento aquí que nos induce a confiar en la pertinencia de ubicar “puntos de confluencia” entre metáfora y filosofía, y que también nos lleva a preguntarnos si es suficiente aquí esta metáfora espacial (“puntos de confluencia”) para dilucidar la relación entre metáfora y filosofía.

§ 2. La metáfora en la modernidad: algunos referentes

Dejaremos momentáneamente el horizonte de los textos aristotélicos, pero no el horizonte aristotélico, el cual es irrenunciable si el tema es la metáfora. Lo haremos para examinar brevemente la forma en que se concibe la metáfora en la modernidad. Como veremos, la metáfora en la modernidad será definitivamente colocada en el lugar de la pasión y de los afectos, cuando no en el plano de lo sensible, siempre en oposición al ámbito racional, conceptual y abstracto. Esta concepción de la metáfora se articulará con una historia teleológica del sentido que coloca a la metáfora en los orígenes del lenguaje, en tanto producto de la pasión o de la representación sensible. Origen a ser *superado* (y aquí la jerga de Hegel se impone) en la progresiva presencia del sentido propio, racional, inteligible y conceptual a través de la historia. La forma en que esta historia filosófica del sentido desemboca en el pensamiento de Nietzsche es lo que buscamos mostrar, en última instancia, a través de una breve exposición de las nociones de Rousseau, Baumgarten, Beauzée y Hegel acerca de la metáfora.

2.1. Rousseau y la metafórica originaria

En nuestra arbitraria exposición de las problemáticas alrededor de la metáfora, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau constituye un momento fundamental por ser, a nuestro ver, uno de los puntos inaugurales de ciertas actitudes modernas frente a la metáfora. En la modernidad, la metáfora es colocada en el horizonte de una teleología del sentido, en la cual el *télos* es el sentido propio. La concepción sobre la metáfora de Rousseau la sitúa en una teleología histórica, la cual se enmarca en una exposición acerca del desarrollo

de las lenguas. Esta exposición está centrada dentro de una concepción acerca de la evolución del lenguaje como un desarrollo que corre concomitante a la evolución que va desde las pasiones hacia la razón.

Según Rousseau, el origen del lenguaje articulado se encuentra en las pasiones, no en las necesidades. El primer comienzo del lenguaje radica en las emociones, razón por la cual el primer lenguaje fue poético y “[a]sí debió ser, ya que no se comienza por razonar sino por sentir”²⁹. El primer lenguaje es poético, el verso precedió a la prosa, la emoción precedió a la razón. “Las primeras historias, las primeras arengas, las primeras leyes fueron hechas en verso. La poesía fue usada antes que la prosa, lo cual es lógico ya que las pasiones hablaron antes que la razón”³⁰.

El paso de las pasiones a la razón es entendido como un progreso a través del tiempo. El aumento en la complejidad de las sociedades y el incremento del conocimiento generan cambios en el lenguaje, cambios que tienden hacia la exactitud y la propiedad determinadas por la racionalidad: “(...) esos cambios se producen con el tiempo. A medida que las necesidades aumentan, que las relaciones se complican, que el saber se expande, el lenguaje cambia de carácter; se torna más ajustado y menos apasionado, sustituye los sentimientos por las ideas, ya no se dirige al corazón sino a la razón. Debido a ello, el acento se extingue, la articulación se multiplica, la lengua se vuelve más exacta, más clara, pero también más monótona, más insensible y fría, progreso que me parece muy natural”³¹. La monotonía, la frialdad, el alejamiento con respecto a la pasión es lo que debe pagar la lengua a cambio de la claridad y exactitud que adquiere a través de su evolución histórica, en la cual la pasión es dejada de lado para dar paso a la exposición desapasionada, simple, metódica y racional de las ideas. Se trata aquí de un progreso que es propio de la naturaleza, un desarrollo histórico necesario por natural. Evidencia de esto, para Rousseau, es el “actual” estadio de desarrollo de las “lenguas orientales”, las cuales aún conservan su carácter vivaz, emocional y, por lo tanto, poético. Ello confirma, según Rousseau, el origen poético del lenguaje: “El espíritu de las lenguas

²⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (1763), Buenos Aires: Calden, p. 47.

³⁰ *Ibid.*, p. 98.

³¹ *Ibid.*, p. 55.

orientales, las más antiguas que conocemos, desmiente en forma absoluta el desarrollo didáctico que uno imagina en composición. Esas lenguas no tienen nada de metódico y de razonado sino que son vivas y figuradas. Se nos enseñó que el lenguaje de los primeros hombres eran lenguas de geómetras y vemos que, en cambio, fueron lenguas de poetas”³².

Dado que el principio del lenguaje (y quizás habría que entender aquí principio como *arché*, principio temporal y principio que estructura y determina) es la emoción, el primer lenguaje fue necesariamente figurado, poético, impropio: “Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, sus primeras expresiones fueron los tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer y el sentido propio fue hallado posteriormente. Se llamó a las cosas por su verdadera forma. Primero se habló poéticamente y sólo mucho tiempo después se trató de razonar”³³. Esto plantea un problema ciertamente complicado, el cual Rousseau reconoce inmediatamente: ¿cómo es posible que el lenguaje figurado anteceda al lenguaje propio?³⁴ ¿Cómo es posible una traslación del sentido –metáfora– anterior al sentido propio? Si la metáfora es traslación del sentido propio, el sentido propio debe necesariamente anteceder al desplazamiento metafórico, figurado. Rousseau advierte: “(...) pero para comprender lo que digo, es preciso sustituir la idea que la pasión nos presenta con la palabra que transponemos, pues las palabras se transponen porque también se transponen las ideas. De otro modo el lenguaje figurado no significa nada”³⁵.

Hay que anotar aquí que Rousseau distingue entre cosa, idea y palabra. La idea representa a la cosa, es signo de la cosa. A su vez, la idea es el sentido significado, es aquello que la palabra expresa. La palabra es signo de la idea, la cual a su vez es signo de la cosa. En la lectura que Derrida hace de estos

³² *Ibid.*, p. 47.

³³ *Ibid.*, p. 49.

³⁴ Cf. *ibid.* El problema de la metaforicidad del lenguaje primitivo postulado por Rousseau, en relación con la definición de metáfora como transporte del sentido propio, es planteado por Derrida en estos términos: “Pues el buen sentido y la buena retórica, que se ponen de acuerdo para considerar a la metáfora como un desplazamiento de estilo, ¿acaso no requieren que se proceda a partir del sentido propio para constituir y para definir la figura? ¿No es esta una transferencia del sentido propio? ¿un transporte?” (Derrida, Jacques, *De la gramatología* (1967), Buenos Aires: Siglo XXI, 1970, p. 345).

³⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, p. 48.

pasajes de Rousseau, la idea en tanto representación del objeto puede significar también, de forma indirecta, una emoción o pasión³⁶. Es en la idea –en tanto significado de la palabra y significante de la cosa– donde Rousseau coloca su explicación acerca de la metáfora originaria. La metáfora se encuentra originariamente en la relación entre las ideas como significantes tanto de cosas, como de afectos. Derrida afirma que, en el esquema de Rousseau, existiría de todas formas un sentido propio en el origen, en la *arquía*; este sentido propio sería la referencia a la emoción, al afecto. Ese carácter propio correría paralelamente a la impropiedad de la idea como designación para la cosa. La propiedad estaría en “(...) la relación de la idea con el afecto que ella expresa. Y la *inadecuación de la designación* (la metáfora) es quien *expresa propiamente* la pasión”³⁷.

En el lenguaje primitivo se trataría, entonces, de la idea como significante impropio de la cosa y como significante propio de la emoción o pasión. El ejemplo de Rousseau explica este complejo movimiento a partir de la emoción de *miedo* que podrían haber experimentado hombres primitivos: “Un hombre salvaje, al encontrarse con otros, en un primer momento se asustará. El miedo le hará ver a esos hombres más grandes y fuertes que él; le dará el nombre de *gigantes*. Luego de algunas experiencias, habrá reconocido que esos pretendidos gigantes no son ni más grandes y ni más fuertes que él y su estatura no concuerda con la idea que primeramente había asignado a la palabra gigante. Inventará así otro nombre común a ellos y a él, como por ejemplo el nombre de *hombre*, y reservará el de gigante para el objeto falso que lo había asustado mientras duró su ilusión”³⁸. La impropiedad de los primeros términos en los albores de la formación de una lengua es producto de la emoción, de la pasión, del miedo en el ejemplo de Rousseau. La pasión y la emoción son propiamente designadas por la idea, pero inducen a error en la relación entre la idea y la cosa; por ello, las primeras denominaciones de las cosas son erradas³⁹. Sin embargo, el progreso de la conciencia (el paso del mito al *lógos*, de la emo-

³⁶ Cf. Derrida, Jacques, *De la gramatología*, pp. 346-347.

³⁷ *Ibid.*, p. 347.

³⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, p. 50.

³⁹ “Si el miedo me hace ver gigantes donde no hay más que hombres, el significante –como idea del objeto– será metafórico, pero el significante de mi pasión será propio. Y si entonces digo ‘veo gigantes’, esta falsa designación será una expresión propia de mi miedo” (Derrida, Jacques, *De la gramatología*, p. 347).

ción a la razón, del verso a la prosa) generará denominaciones más exactas, propias, correctas con referencia a objetos correctamente aprehendidos en la mente como ideas. Luego de este movimiento, el término impropio originario designará la ilusión, el objeto falso ya reconocido como falso, como producto de la imaginación y de la emoción. Y el término impropio, así domesticado, representará también a la emoción. Es en este movimiento donde el tropo-metáfora surge como tal, enmarcado y dominado por una tropología. Así, el lenguaje: “[l]uego se transformó en metafórico cuando, iluminada la mente y reconociendo su primer error, sólo empleó las expresiones para las mismas pasiones que las habían producido”⁴⁰.

Pasemos por alto la presencia de la metáfora de la luz, metáfora fundante de toda la filosofía y quizás de todo el saber occidental en general, metáfora que aquí designa todo un progreso teleológico. Una vez que la mente se ha “iluminado” y reconoce su error, las expresiones primitivas son utilizadas para designar las pasiones que las produjeron y para hacer referencia a los productos de la imaginación. Una vez reconocido el error originario en las designaciones, el espíritu iluminado por la luz de la razón puede manejar a las metáforas como tales, basándose en el conocimiento del sentido propio, literal, correcto con respecto a las cosas.

A pesar de esta metafórica originaria, Rousseau parece depender todavía de una distinción entre lo propio y lo figurado, entre literal y metafórico. Como hemos mencionado, según Derrida, Rousseau mantiene el sentido propio como un elemento central de su explicación y justificación de la metafórica originaria: “Así, aunque afirmando en apariencia que el primer lenguaje fue figurado, Rousseau mantiene lo propio: como *arquía* y como *télos*. En el origen, puesto que la idea primera de la pasión, su primer representante, está propiamente expresada. En el final, porque el espíritu esclarecido fija el sentido propio. Lo hace entonces por un proceso de conocimiento y *en términos de verdad*”⁴¹. Más allá de la interpretación de Derrida –que busca encontrar un sentido propio determinado como *arché* en la metafórica originaria de Rousseau–, es innegable que en Rousseau mismo tenemos un movimiento por el

⁴⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, p. 50.

⁴¹ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, p. 349.

cual la conciencia o el espíritu superan su pertenencia al lenguaje metafórico originario, se liberan de él y acceden al sentido propio. Solo cumplido el *télos* del sentido propio es que se puede configurar la metáfora como tal, como una manipulación del tropo y un instrumento controlado que se encuentra confinado al ámbito del lenguaje.

2.2. Baumgarten: metáfora y discurso sensible

Baumgarten, en sus *Reflexiones filosóficas en torno al poema*, localiza a la metáfora en el ámbito de lo sensible. Esta localización está relacionada con su caracterización del poema como el “discurso sensible perfecto”. Comienza por afirmar que “(...) las representaciones comparadas a través de la parte inferior de la facultad cognoscitiva son sensibles”⁴². La sensibilidad es caracterizada como la parte inferior de la facultad cognoscitiva. Sin embargo, la relación entre la parte sensible de la facultad del conocimiento y la parte “abstracta” o “intelectual” parece ser más compleja en Baumgarten que una mera jerarquía. El discurso sensible es aquel, según Baumgarten, que está relacionado con las representaciones sensibles. El discurso sensible, sin embargo, nunca ha estado del todo desvinculado de la intelección y del discurso inteligible: “Sea SENSIBLE el DISCURSO de las representaciones sensibles. De la misma forma que ninguno de los filósofos descendió a tal grado de profundidad que le permitiese descubrir todas las cosas por pura intelección, no deteniéndose jamás en el pensamiento confuso de ciertas cuestiones, y ningún discurso es tan científico e intelectual que no se encuentre unido siquiera con una sola impresión sensible, así, el que se esfuerza por el conocimiento preciso puede hallar esas o aquellas representaciones precisas en el discurso sensible; sigue siendo, sin embargo, un discurso sensible, como el anterior, que es abstracto e intelectual”⁴³.

Ahora bien, la perfección en el discurso sensible es definida por Baumgarten en términos de su orientación hacia el conocimiento de las representaciones sensibles. Así, el discurso sensible perfecto es “(...) aquel cuyos diversos

⁴² Baumgarten, A.G., *Reflexiones filosóficas en torno al poema* (1735), en: Baumgarten, A.G. y otros, *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*, Barcelona: Alba, 1999, § III.

⁴³ *Ibid.*, § IV.

elementos se dirigen al conocimiento de las representaciones sensibles”⁴⁴. Por lo tanto, “[c]uantos más elementos diversos contribuyan a despertar representaciones sensibles en un discurso sensible, tanto más perfecto será éste”⁴⁵. El discurso sensible perfecto, aquel que agrupa la mayor cantidad de elementos destinados a despertar y evocar representaciones sensibles, es el poema⁴⁶.

Ahora bien, las representaciones distintas y el discernimiento entre ellas corresponden al discurso inteligible, no al discurso sensible, menos aun al poema. “*Las representaciones definidas*, completas, adecuadas, profundas, no son sensibles en todos sus grados y, por consiguiente, tampoco son *poéticas*”⁴⁷. Las representaciones sensibles son confusas, difíciles de discernir; las representaciones inteligibles son distintas, discernibles. En ello consiste la diferencia entre la filosofía y la poesía, según Baumgarten: la filosofía busca la distinción de los conceptos, asunto que está fuera del ámbito de la poesía⁴⁸. Por ello, la filosofía privilegia las representaciones claras y distintas o precisas, propias de lo inteligible, mientras que las representaciones claras y *confusas*, propiamente sensibles, son poéticas⁴⁹.

Esta claridad poética puede lograrse por medio de una cierta acumulación de representaciones dentro de una sola representación. A esta claridad, Baumgarten la denomina “claridad extensiva”. Si una representación representa más cosas que otras, será por lo tanto más clara *extensivamente* que las otras. Estas representaciones extensivamente claras son “*muy altamente poéticas*”⁵⁰. Así, cuanto más cosas abarque una representación confusa, más extensivamente clara y poética se hace⁵¹.

⁴⁴ *Ibid.*, § VII.

⁴⁵ *Ibid.*, § VIII.

⁴⁶ “El discurso sensible perfecto es el POEMA, el conjunto de reglas a las cuales el poema debe ajustarse es la POÉTICA, el conocimiento de la Poética es LA FILOSOFÍA POÉTICA, el hábito de construir el poema es la POESÍA y el que goza con ese mismo hábito es el POETA” (*ibid.*, § IX).

⁴⁷ *Ibid.*, § XIV.

⁴⁸ “Esta es la razón principal por la cual se considera muy difícil que la filosofía y la poesía puedan permanecer alguna vez en una misma morada, puesto que aquélla persigue sobre todo la distinción de los conceptos, algo que ésta no cuida por estar fuera de su ámbito” (*ibid.*).

⁴⁹ Cf. *ibid.*, § XVI.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cf. *ibid.*, § XVIII.

Ahora bien, estas representaciones confusas extensivamente claras se logran uniendo conceptos y representaciones, logrando así “conceptos complejos”. Hay que recordar aquí que el término “concepto” es utilizado por Baumgarten de forma muy amplia, de manera tal que abarque a las representaciones sensibles (confusas y claras extensivamente): “El concepto A, que prescindiendo de las características del concepto B se representa con él, se UNE a él, y el concepto al cual se une otro se llama concepto COMPLEJO, opuesto al simple, al cual ninguno se une. Puesto que el concepto complejo representa más cosas que el simple, los conceptos complejos confusos son extensivamente más claros que los simples; por ello son más poéticos que los simples”⁵². Entre estos conceptos o representaciones complejas se encontrarán los términos impropios. Los términos impropios y los significados impropios son sumamente poéticos, porque la representación a la cual hacen referencia es sensible. Asimismo, los términos impropios hacen referencia a representaciones complejas, porque vinculan entre sí significados y objetos bajo una representación confusa: “El significado impropio reside en una palabra impropia. Sin embargo, los términos impropios, siendo muchas veces propios de una representación sensible, son tropos poéticos: 1) porque la representación que llega a través de un tropo es sensible y, por ello, es poética, § X, XI; 2) porque los términos impropios proporcionan representaciones complejas, confusas, § XXIII”⁵³.

La metáfora, en tanto transporte del significado, implica la unión de dos o más representaciones sensibles; por ello, la metáfora es sensible y poética. Así se explica su frecuencia en el discurso poético: “Los términos metafóricos son impropios; por tanto, son poéticos, § LXXIX, y al mismo tiempo, de acuerdo con el § XXXVI, muy poéticos. Por consiguiente, son justamente, más frecuentes que los demás tropos”⁵⁴. La metáfora es, entonces, un tropo; por lo tanto, es de carácter eminentemente sensible, tiene que ver exclusivamente con la parte inferior de la facultad cognoscitiva. Si bien el tratamiento de la metáfora en las *Reflexiones* de Baumgarten no es exhaustivo, es importante para nuestros fines retener la caracterización de la metáfora como un tropo de carácter sensible, como un enlazamiento extenso, complejo y confuso de representaciones sensibles. Indudablemente, la vinculación entre poema y

⁵² *Ibid.*, § XXIII.

⁵³ *Ibid.*, § LXXIX.

⁵⁴ *Ibid.*, § LXXXIII.

pintura (“Como la pintura será la poesía”), entre representación sensible y discurso poético que Baumgarten recoge del *Ars poética* de Horacio, termina configurando esta vinculación entre metáfora y sensibilidad, constituyendo así, a nuestro juicio, un momento a tomar en cuenta en la comprensión de la expresión metafórica del siglo XVIII.

2.3. Beauzée y la metáfora en la *Enciclopedia*

En el artículo sobre la metáfora en la *Enciclopedia*, escrito alrededor de 1756 por el gramático Nicolas Beauzée, podemos encontrar una caracterización de la metáfora que también la localiza en el ámbito sensible. Beauzée, siguiendo a Du Marsais, define a la metáfora en estos términos: “(...) c’est, dit M. du Marsais, une figure, par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d’un nom (j’aimerois mieux dire d’un mot) à une autre signification qui ne lui convient qu’en vertu d’une comparaison qui est dans l’esprit”⁵⁵. Seguidamente, Beauzée ejemplifica esta definición. Es indicativo que los ejemplos utilizados sean traslaciones de un significado “originariamente” sensible hacia una significación inteligible: “la mentira se disfraza con los colores de la verdad” y “la luz del espíritu” son ejemplos de la forma en la que un sentido propiamente sensible se utiliza para designar significados inmateriales, espirituales, inteligibles. Siguiendo a Warburton, Beauzée explica esta tendencia del espíritu humano hacia la metáfora afirmando que se trata de la costumbre o el hábito humano de moverse alrededor de representaciones sensibles lo que hace necesario el uso de imágenes sensibles para expresar ideas abstractas: “Pour rendre le discours plus coulant & plus élégant, dit M. Warbuthon (*Essai sur les hiéroglyphes*, t. I. part. I. § 13), la similitude a produit la métaphore, qui n’est autre chose qu’une similitude en petit. Car les hommes étant aussi habitués qu’ils le sont aux objets matériels, ont toujours eu besoin d’images sensibles pour communiquer leurs idées abstraites”⁵⁶.

La deuda con Aristóteles es evidente en la relación entre metáfora y comparación, en la cual la metáfora es descrita como un “símil pequeño”. La finalidad

⁵⁵ Beauzée, Nicolas, “Métaphore”, en: D’Alembert, Jean Le Rond y Dennis Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1756). Consulta: 26 de octubre de 2009. <<http://diderot.alembert.free.fr>>

⁵⁶ *Ibid.*

de la metáfora parece ser la de hacer el discurso más fluido y elegante, lo cual la coloca en el nivel de un mero agregado estético. Sin embargo, el hecho de que los seres humanos estén acostumbrados a lidiar con la materialidad de los objetos de los sentidos crea la necesidad de utilizar imágenes de objetos sensibles para expresar ideas abstractas. Esta necesidad es caracterizada por Beauzée, todavía siguiendo a Warburton, como una cierta debilidad del espíritu. Esta debilidad se explica en términos histórico-teleológicos: “La métaphore, dit-il [Warburton] plus loin; (part. II. § 35) est dûe évidemment à la grossiereté de la conception (...). Les premiers hommes étant simples, grossiers & plongés dans le sens, ne pouvoient exprimer leurs conceptions imparfaites des idées abstraites, & les opérations réfléchies de l’entendement qu’à l’aide des images sensibles, qui, au moyen de cette application, devenoient métaphores”⁵⁷. El origen de la metáfora se encuentra en la bastedad de los hombres primitivos, el principio de lo metafórico radica en el carácter ordinario y rudo de los primeros seres humanos. La capacidad de conceptualización del hombre primitivo era sumamente deficiente, razón por la cual debió recurrir a imágenes sensibles para poder expresar sus concepciones imperfectas acerca de ideas abstractas. Es por este camino que surgen la expresión figurada y la metáfora: como apoyos indispensables para suplementar una primitiva falta de capacidad para lidiar con conceptos abstractos e inteligibles. No se trata, entonces, de una imaginación poética originaria como origen de la metáfora, sino de una incapacidad primitiva para la reflexión abstracta: “Telle est l’origine véritable de l’expression figurée, & elle ne vient point, comme on le suppose ordinairement, du feu d’une imagination poétique”⁵⁸.

Esta noción de una metafórica originaria es, *mutatis mutandis*, similar a la de Rousseau, en tanto localiza al tropo figurado y a la metáfora en un origen primitivo que es parte de un progreso histórico cuyo *télos* vendría a ser el sentido propio: racional, conceptual, inteligible. Para Beauzée, este origen metafórico proviene de una incapacidad, de una deficiencia, no del “fuego de una imaginación poética” primitiva. Beauzée parece localizar a la metáfora exclusivamente en el ámbito sensible, como Baumgarten. Esta localización se vincula a una historia del sentido en términos de progreso, dando como

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

resultado una teleología que va desde el sentido originariamente sensible hacia los conceptos y sentidos inteligibles. Esta teleología es, sin duda, análoga y compatible con aquella otra que marca un decurso histórico desde la pasión hacia la intelección y el pensamiento puros.

2.4. Hegel y la metáfora

La deuda de Hegel con la concepción aristotélica de la metáfora es evidente cuando vincula esencialmente metáfora y comparación. Al igual que Baumgarten y Beauzéé, Hegel coloca lo metafórico en el ámbito concreto-sensible, ámbito del cual se tomarían las imágenes para significar de forma impropia un sentido. “Por lo que, en *primer lugar*, respecta a la metáfora, ésta ha de tomarse ya en sí como un símil, en cuanto que expresa el significado para sí mismo claro en un fenómeno de la realidad efectiva concreta comparable y análogo a aquél. Pero en la comparación como tal ambos, el sentido propiamente dicho y la imagen, están decididamente escindidos, mientras que en la metáfora esta separación, aunque en sí dada, *no está todavía puesta*. Por eso ya Aristóteles distinguió también entre comparación y metáfora diciendo que en la primera se añade un ‘como’ que falta en la segunda”⁵⁹. Esta escisión entre el “sentido propiamente dicho” y la imagen que lo representa es una de las problemáticas centrales a las que nos enfrenta el tema de la metáfora, como veremos más adelante. ¿Para qué recurrir al rodeo de la metáfora? ¿Por qué no apuntar directamente al “sentido propiamente dicho”?

No nos adelantemos, revisemos por ahora la definición de la metáfora según Hegel: “a) El alcance, la heterogénea forma de la metáfora son infinitos, pero su determinación simple. Es una comparación extremadamente breve, pues todavía no contrapone entre sí imagen y significado, sino que sólo presenta la imagen, pero elimina el sentido *literal* de ésta y permite conocer claramente al punto, a través del contexto en que aparece, el significado efectivamente supuesto en la imagen misma, aunque no esté explícitamente dado”⁶⁰. Sin embargo, aclara Hegel, la metáfora no puede arrogarse el valor de obra artística *per se*, en tanto el significado impropio depende siempre del contexto

⁵⁹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la estética* (1842), Madrid: Akal, 1989, p. 296.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 297.

en el cual se utiliza. Por ello, el valor de la metáfora es solo ocasional; por ello, la metáfora debe poseer el carácter de un *adorno externo*: “Pero ahora bien, puesto que el sentido así figurado sólo se ilumina a partir del contexto, el significado que se expresa en metáforas no puede pretender tener el valor de una representación artística autónoma, sino sólo ocasional, de modo por tanto que la metáfora puede acceder a un grado todavía mayor sólo como adorno externo de una obra de arte para sí autónoma”⁶¹. Tenemos, entonces, que Hegel subordina la metáfora a la totalidad de la composición de la obra artística en sus *Lecciones sobre la estética*. El sentido figurado de la metáfora no es independiente, la claridad de la metáfora depende del contexto de su enunciación. Y este contexto es siempre la obra de arte autónoma, dentro del cual –y solo dentro del cual– la metáfora cobra sentido. ¿Cuál sería entonces la razón para el uso de metáforas? ¿En qué contextos debería usarse la metáfora? No pasaremos revisión exhaustiva a la respuesta de Hegel, pero anotaremos uno de sus puntos más importantes, que se enuncia en la forma de una advertencia frente al exceso en el uso del tropo. La vivacidad de la expresión producto del uso de la representación sensible es una de las razones que contempla Hegel para justificar el uso de metáforas, pero solo para descartarla inmediatamente: “(...) la verdadera vida no debe buscarse en las metáforas singularizadas o puestas en serie”. Si bien la metáfora puede introducir claridad en la expresión, claridad que sin dejar de ser intuitiva revelaría la determinación conceptual superior, el exceso de metáforas introduce un “peso” y un “sofocamiento” en el todo de la expresión producto del “peso de lo singular”⁶².

La metáfora es un recurso que no debe utilizarse en exceso. El peso de lo singular, el lastre que implica la representación sensible para la expresión de lo conceptual es ciertamente un peligro que debe evitarse. Más aun, la metáfora es un rodeo con respecto al sentido verdadero, una interrupción en la representación y un riesgo excesivo de dispersión semántica. Hay que privilegiar siempre la univocidad de lo literal: “No sólo los filósofos griegos, como Platón o Aristóteles, o los grandes poetas, Homero, Sófocles, se quedan en conjunto casi siempre en las expresiones literales, aunque en ellos también

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 298.

aparecen símiles. Su rigidez y consistencia plástica no tolera una mezcla como la que contiene lo metafórico, ni les permite apartarse, por no llegar o por ir demasiado lejos, del elemento idéntico y de la fusión simplemente conclusa, perfecta, para espigar aquí y allá las así llamadas flores expresivas. Pero la metáfora es siempre una interrupción del curso de la representación y una constante dispersión, pues suscita y yuxtapone imágenes no inmediatamente pertenecientes a la cosa y al significado y que asimismo pasan por tanto también de éstos a lo afín y heterogéneo. Los antiguos se mantuvieron alejados del uso excesivamente frecuente de las metáforas, en prosa por su infinita claridad y ductilidad de su lengua, en poesía por su sosegado y perfecto sentido configurativo”⁶³. Lo metafórico es una mezcla; por lo tanto, una impureza en el sentido. El lenguaje debe consistir, según el idealizado modelo griego de Hegel, en un acercamiento al “elemento idéntico”, al sentido propio. La metáfora es una interrupción de la representación, un alejamiento con respecto al elemento idéntico. La metáfora constituye una amenaza de constante dispersión semántica al producir y mezclar representaciones que no tienen que ver esencialmente con la cosa. La claridad, según el “ejemplo” de los griegos, debe ser el *télos* de todo lenguaje.

Sin embargo, igual que en Rousseau, Oriente aún necesita del tropo, de la expresión figurada. Tal sería también la falencia de Shakespeare y de los españoles, el afán excesivo por la acumulación metafórica, señal de un pésimo gusto: “Es por el contrario particularmente Oriente, especialmente la poesía musulmana tardía por un lado y la moderna por el otro, el que se sirve y aún tiene necesidad de la expresión figurada. Shakespeare, p. ej., es muy metafórico en su dicción; también los españoles, que en ello se han descaminado hasta la exageración y la aglomeración del peor gusto, les encanta lo florido (...)”⁶⁴.

No obstante, las lenguas, según Hegel, poseen metáforas en sí mismas y por naturaleza. Esto porque el origen de los términos con significado espiritual siempre radica en un sentido sensible que ha sido transportado, trasladado a lo espiritual: “aa) En primer lugar, cada lengua tiene ya en sí misma una gran cantidad de metáforas. Estas proceden del hecho de que una palabra que al

⁶³ *Ibid.*, p. 300.

⁶⁴ *Ibid.*

principio sólo significa algo enteramente sensible es transferida a lo espiritual. ‘*Fassen, begreifen*’, en general muchas palabras que se refieren al saber, tienen respecto a su significado literal un contenido enteramente sensible, que, sin embargo, luego se abandona y reemplaza por un significado espiritual; el primer sentido es sensible, el segundo espiritual”⁶⁵. Las palabras, en su origen, tienen un significado completamente sensible. Los sentidos espirituales o conceptuales se configuran como una transferencia del sentido. El origen de los sentidos conceptuales radicaría en un movimiento doble: se trata primero de la transferencia de sentido desde lo sensible hacia lo espiritual y luego de un olvido de esa transferencia, de una “borradura” tanto de la transferencia como del sentido originariamente sensible. Ello constituiría el nuevo sentido conceptual, ahora tomado por “literal”. Esto sería producto del “hábito”, la “rutina” y la evolución propia de las lenguas: “bb) Pero lo metafórico va desapareciendo gradualmente en el uso de una tal palabra, que con el hábito se transforma en una expresión figurada en la literal, pues entonces imagen y significado, debido a la rutina de aprehender en aquélla sólo éste, ya no se distinguen, y la imagen, en vez de una intuición concreta, sólo nos da inmediatamente el significado abstracto mismo. Cuando, p. ej., debemos tomar ‘*begreifen*’ en el sentido espiritual, no se nos ocurre seguir pensando en el agarrar sensible con la mano cualquier cosa”⁶⁶.

De lo que se trata, en vocabulario hegeliano, es de la “superación” de los primeros significados sensibles en la significación espiritual. Hegel lo pone en esos términos al tematizar la complejidad de distinguir entre metáforas vivas (aquellas que todavía son reconocibles como tales, como tropos literarios) y metáforas ya reducidas a sentidos espirituales literales, cuyo sentido originario sensible ha quedado olvidado: “En las lenguas vivas es fácil establecer esta diferencia entre metáforas efectivamente reales y ya reducidas por el uso a expresiones literales; en las lenguas muertas, por el contrario, esto es difícil, pues la mera etimología no puede dar aquí la decisión última, en cuanto no se trata del primer origen y la evolución lingüística en general, sino primordialmente de si en la vida de la lengua misma una palabra que parece descriptiva e intuitivizante de modo enteramente pictórico no había ya perdido este su

⁶⁵ *Ibid.*, p. 297.

⁶⁶ *Ibid.*

primer significado sensible y el recuerdo del mismo en el uso como espiritual, y lo había superado [*aufgehoben*] en el significado espiritual”⁶⁷.

Se trata, nuevamente, del motivo de una historia teleológica del sentido, de una regulación que apunta hacia el uso propio, literal del lenguaje para apuntar a la cosa misma. Pero Hegel también reconoce el carácter originario y fundante de la metáfora en el lenguaje. Hay que evitar el uso excesivo de la metáfora, evitar el riesgo de la excesiva dispersión del sentido, pero la metáfora parece ser el origen de todo significado espiritual. En este contexto, indudablemente ambiguo, Hegel plantea el problema que nos ocupa aquí de manera radical. Si en la metáfora se trata de una escisión entre la expresión literal y la figurada, si esta escisión es constitutiva de la metáfora, si la metáfora no puede significar la cosa de forma directa e inmediata, si la metáfora es una suerte de duplicación de la expresión de un sentido ya disponible y manejable de antemano, ¿cuál es la utilidad de la metáfora? Terminemos esta sección citando a Hegel: “Finalmente, por lo que al fin y al interés de lo metafórico se refiere, la palabra literal es una expresión para sí inteligible y la metáfora otra, y puede por tanto preguntarse: ¿por qué esta expresión duplicada? o, lo que es lo mismo, ¿por qué lo metafórico que es en sí mismo dualidad?”⁶⁸

§ 3. Consideraciones finales: metaforicidad inicial, lenguaje y filosofía

Cerraremos este itinerario apuntando algunas ideas para intentar responder a la pregunta hegeliana acerca del porqué de la metáfora. Empezaremos con algunas menciones al influyente enfoque de Nietzsche sobre el asunto en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En este texto, Nietzsche radicaliza la sospecha hegeliana acerca del origen metafórico-sensible de los conceptos, pero no para denunciarlo ni regularlo. Nietzsche subraya, por el contrario, el olvido del origen metafórico-sensible de los órdenes conceptuales como constitutivo de la fundación de los órdenes categóricos y conceptuales: “¿Qué es la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 298.

palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal”⁶⁹.

En otras palabras, los conceptos –y sus relaciones entre sí– no son más que metáforas cuya metaforicidad ha sido olvidada. El olvido de esta metaforicidad originaria puede llegar a ser radical. Aquellos más inmersos en la frialdad lógico-matemático-científica no llegan a captar que el concepto no es más que el “*residuo de una metáfora*”. La ciencia, y podríamos inclusive decir, la filosofía, se han constituido en la base de ese olvido del origen metafórico de los conceptos. Tal capacidad de hacer abstracción del origen intuitivo sensible de los conceptos es uno de los rasgos privativos del ser humano y aquel que posibilita sus complejas construcciones de sentido: “Todo lo que distingue al ser humano frente al animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, esto es, de disolver una imagen en un concepto; pues en el ámbito de esos esquemas es posible algo que nunca podría conseguirse bajo las primeras impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados, crear un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contrapone al otro mundo intuitivo de las primeras impresiones como lo más firme, lo más universal, lo más conocido y lo más humanitario y, por ello, como lo regulador e imperativo”⁷⁰.

El ideal de la univocidad y la determinación del lenguaje como lógica constituyeron la represión de la metaforicidad del lenguaje⁷¹. Ya hemos mencionado que, en la modernidad, se buscó reprimir la metaforicidad originaria en los sueños por lenguajes analíticos formales, como el célebre lenguaje analítico

⁶⁹ Nietzsche, Friedrich, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (1873), en: *Antología*, Barcelona: Península, 2003, pp. 72-73.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 73-74.

⁷¹ Esto no pretende ser un cuestionamiento al modo en que las ciencias constituyen sus objetividades, ni tampoco a su método, menos aún a su necesidad de terminología. Justamente lo fascinante sería aquí la ciencia misma. Se trataría de plantear (y dejar abiertas) dos preguntas no directamente relacionadas con este trabajo: 1) la pregunta acerca de las causas por las cuales la ciencia ha podido devenir mundo técnico (Heidegger); y 2) la pregunta acerca de la forma en la cual la techno-ciencia ha devenido discurso ideológico (Habermas).

de John Wilkins o la *characteristica universalis* de Leibniz. En el transfondo de un ideal de univocidad como ese se puede concebir un lenguaje que distinga lo propio de lo figurado, lo literal de lo “metafórico” y, en ese transfondo, la univocidad procuró dejar de lado o controlar la multivocidad de la metáfora, encerrándola en la forma de tropo literario o figura retórica: “Pues solo una gramática orientada hacia la lógica podrá distinguir el significado *propio* de la palabra de su sentido *figurado*. Lo que constituye en origen el fundamento de la vida del lenguaje y su productividad lógica, el hallazgo genial e inventivo de las comunidades por las que se ordenan las cosas, todo esto se ve relegado ahora al margen como metáfora e instrumentalizado como figura retórica”⁷². Cabría interrogar a esa metafórica originaria constituyente del lenguaje, preguntar por aquella constitución de sentidos esencialmente móvil y vivaz. Y quizás pensar, siguiendo a Nietzsche, al concepto como el “*residuo de una metáfora*”, y también asumir la consecuencia de ello: que en la configuración de concepto lo que ocurre es una “extrapolación artística”⁷³.

Regresemos ahora a Aristóteles, o mejor a “Aristóteles”, pues quizás ya no sea el mismo Aristóteles que presentamos en el Rodeo como una fuente del ideal de univocidad en el lenguaje. Este “Aristóteles” considera que, en la metáfora, el poeta genera conocimiento en nosotros, no solo porque aprender puede ser placentero a través de la metáfora, sino porque la metáfora misma genera conocimiento a través de géneros: “Sea nuestro punto de partida el siguiente: que aprender con facilidad es algo naturalmente agradable para todos y que, por otra parte, las palabras tienen un significado determinado, así que los nombres que nos enseñan algo son los más agradables. En consecuencia, las palabras raras nos son desconocidas; las precisas ya las conocemos, así que es la metáfora la que consigue mejor lo que buscamos. En efecto, cuando el poeta llama a la vejez ‘rastrojo’ produce en nosotros un aprendizaje y el conocimiento a través de una clase (μάθησιν καὶ γνῶσιν διὰ τοῦ γένους) pues ambas cosas implican algo que se ha marchitado”⁷⁴.

Siguiendo a Ricoeur, podríamos leer a la metáfora como una transgresión de órdenes semánticos ya establecidos. La metáfora transgrediría los órdenes

⁷² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1991, p. 518.

⁷³ Nietzsche, Friedrich, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, p. 74.

⁷⁴ *Ret.*, III, 10, 1410b.

categoriales y semánticos imperantes, dominantes, *kúrion*, y esa sería su forma de *producir* sentidos. Habría que entender aquí el sentido originario o propio, *kúrion*, como aquel sentido dominante, autoritario, y la metáfora como la subversión de esa autoridad. En esa línea, sería posible leer la catacrexis metafórica del “concepto” de metáfora como un ejemplo privilegiado de la forma en la que la metáfora misma configura nuevos órdenes semánticos, incluyendo el suyo. En el ejemplo, la metáfora constituiría su propio concepto irrumpiendo contra un ámbito de significados sensibles y configurando con esos recursos un ámbito nuevo. En esta interpretación, la metáfora no puede ser entendida ya como una decoración o un adorno de un sentido preexistente. La metáfora sería más bien una forma de “transgresión” o “desorden” de los géneros y las categorías, transgresión y desorden que le confieren un carácter positivo y activo en términos de *producción* de sentido. Por consiguiente, en esta interpretación, la labor de la metáfora sería la de descripción, re-descripción⁷⁵ e, incluso, *configuración* de lo real.

Ricoeur nos sugiere que la metáfora misma sería aquello que opera en toda clasificación y subraya el rol de la metáfora como productora de conocimiento, reformulando una idea fundamental, ya presente en alguna forma en Hegel y en Nietzsche: el procedimiento que desordena y desplaza una estructura semántica es el mismo procedimiento del cual proviene toda estructura semántica y conceptual. “¿No hay (...) una ‘metafórica’ que obra en el origen de todo pensamiento lógico, en la raíz de toda clasificación?” Ricoeur nos propone una idea ciertamente sugerente acerca del rol de la metáfora dentro del lenguaje en general: “(...) la metafórica que transgrede el orden categorial es también aquella que lo engendra”⁷⁶. Así, “La idea de una metafórica inicial destruye la oposición entre propio y figurado, entre ordinario y extranjero, entre el orden y la transgresión. Sugiere la idea de que el orden mismo procede de la constitución metafórica de los campos semánticos a partir de los cuales hay géneros y especies”⁷⁷.

A nuestro juicio y a modo de tarea de lectura, lo interesante de postular una metafórica originaria es que nos permite aproximarnos a formas extraordinariamente

⁷⁵ Cf. Ricoeur, Paul, *op. cit.*, pp. 36-37.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 38.

enriquecedoras de entender a la filosofía y a su historia. Estamos habituados a centrar la atención exclusivamente en el rastreo y evaluación de conceptos según las herramientas de la definición y del sentido propio, condicionados a estar atentos a la sistemática estructural de los edificios conceptuales. Tomar atención a la metáfora es ampliar el enfoque de nuestra atención.

Para esta ampliación sería fundamental aceptar que la filosofía se constituyó y se constituye permanentemente alrededor de ciertas metáforas cuya interrogación no debemos abandonar. Blumenberg las denomina “metáforas absolutas”. También es fundamental rechazar la localización de la metáfora en la historia como un “resto” del paso del mito al *lógos* –paso del tropo a la definición, de la figura traslaticia a la lógica estrictamente conceptual–, paso que siempre ha tomado la forma de una “superación” en esa interpretación. Blumenberg contrapone a esa concepción el acercamiento por el cual abogamos aquí, según el cual “(...) ciertas metáforas pueden ser también *elementos básicos* del lenguaje filosófico, ‘transferencias’ que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad. Si fuese posible mostrar que se dan tales ‘transferencias’, transferencias que habría que llamar ‘metáforas absolutas’, la fijación y análisis de su función enunciativa, conceptualmente irresoluble, constituiría una pieza esencial de la historia de los conceptos (...)”⁷⁸.

La historia de estas metáforas absolutas constituye una historia de los horizontes de sentido que serían el “caldo de cultivo” de los conceptos filosóficos. La relación de la filosofía con esos horizontes de sentido es compleja. Por un lado, la filosofía articula y expresa esos horizontes, los cristaliza sistemáticamente: es “el espíritu de su época en conceptos”. Pero la filosofía también se opone a sus horizontes históricos de sentido, se rebela contra los sentidos dominantes (*kúrion*), especula, conjetura, resemanatiza, se aleja de lo doméstico y lo familiar (*oikeíon*). *La filosofía misma metaforiza*, empujando a la historia a la construcción de nuevos horizontes de sentido⁷⁹. Comprender así la relación

⁷⁸ Blumenberg, Hans, *Paradigmas para una metaforología*, traducción de José Pérez de Tudela, Madrid: Trotta, 2003, pp. 44-45.

⁷⁹ “[Las metáforas absolutas] tienen historia en un sentido más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacínética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones. Esa relación implicatoria determina la relación de la metaforología con la historia de los conceptos (...) como una relación que se ajusta al tipo de la servidumbre: la metaforología

entre filosofía y metáfora es ampliar el horizonte de nuestra comprensión de la historia de las ideas. Podemos tomar como ejemplo de este acercamiento la lectura de la historia de la metafísica como una historia de la metáfora de la luz, esto es: la comprensión de la metafísica como “fotología”⁸⁰.

En estas consideraciones solamente hemos podido esbozar las problemáticas de base alrededor de estos acercamientos y subrayar su importancia. Esperamos que más adelante los apuntes aquí presentados nos permitan iluminar un camino de lectura e interrogación que comprenda a la filosofía misma como una continua producción de sentidos sobre el hombre y sobre el mundo basada en la originaria potencia metafórica del lenguaje.

intenta acercarse a la subestructura del pensamiento, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas, pero también intenta comprender con qué ‘coraje’ se adelanta el espíritu en sus imágenes a sí mismo y cómo diseña su historia en el coraje del conjeturar” (*ibid.*, p. 47).

⁸⁰ Derrida hace hincapié en la centralidad de la metáfora de la luz: “(...) habría que intentar volver a esta metáfora de la sombra y de la luz (del mostrar-se y del ocultar-se), metáfora fundadora de la filosofía occidental como metafísica. Metáfora fundadora no sólo en tanto que metáfora fotológica –y a este respecto toda la historia de nuestra filosofía es una fotología, nombre que se le da a la historia o al tratado de la luz– sino ya en tanto que metáfora: la metáfora en general, paso de un ente a otro, o de un significado a otro, autorizado por la *sumisión* inicial y por el desplazamiento *analógico* del ser bajo el ente, es la pesantez esencial que retiene y reprime irremediamente el discurso de la metafísica” (Derrida, Jacques, “Fuerza y significación”, en: *La escritura y la diferencia* (1963), Barcelona: Anthropos, 1989, p. 42). Blumenberg también subraya la importancia fundacional de la metáfora de la luz: “La capacidad enunciativa y la posibilidad de sutil transformación de la metáfora de la luz carecen de parangón. Desde sus inicios, la historia de la metafísica se ha aprovechado de esas propiedades, para dar una indicación adecuada de sus situaciones objetivas últimas, insusceptibles de captación objetiva (...) hay que mostrar cómo las metamorfosis de la metáfora básica son indicio de los cambios en la comprensión del mundo y del yo” (Blumenberg, Hans, “Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung”, en: *Studium Generale*, No. 7 (1954), pp. 432-433, traducido y citado en: Pérez de Tudela, Jorge, “Estudio introductorio”, en: Blumenberg, Hans, *op. cit.*, pp. 21-22).