

La metáfora: del trans-porte del sentido a la trans-figuración del mundo (De las variedades de la experiencia metafórica)¹

Luis Miguel Isava

Postgrado de Literatura, USB

lmisava@gmail.com

Resumen:

En este trabajo intento mostrar, a partir de la revisión de las formas que adquiere la experiencia metafórica, que la metáfora cumple funciones diversas en el ámbito de la cultura. Para ello describo cuatro tipos generales de experiencia metafórica: la comunicativa, la epistémica, la científica y la antropológica. Esta discusión irá revelando el carácter inherentemente conformador de mundos de la metáfora en tanto que su funcionamiento es indiscernible del funcionamiento del lenguaje en la cultura. Esto permite concluir que la metáfora, más que una herramienta para nombrar el mundo, es un procedimiento complejo para pensarlo y construirlo.

Palabras clave: metáfora, lenguaje, pensamiento, cultura, construcción de mundos.

Metaphor: from Meaning Trans-portation to World Trans-figuration (On the Varieties of Metaphorical Experience)

Abstract:

Based on a review of the different forms metaphorical experience take, in this article I attempt to show that metaphor plays various rolls in the realm of culture. For this purpose I describe four general types of metaphorical experience: communicative, epistemic, scientific, and anthropologic. This discussion will reveal the inherently world-shaping character of metaphor in so far as its working is inextricably related to that of language in a culture. This leads to the conclusion that metaphor is not only a tool to name the world, but a highly complex procedure for thinking about it and constructing it.

Keywords: metaphor, language, thought, culture, world-construction.

¹ Este trabajo es una versión ampliada de una conferencia ofrecida en la UCAB el 30 de marzo de 2011 en el marco de una amable invitación del Centro de Estudiantes de Filosofía de dicha universidad.

Quisiera, antes de comenzar, hacer dos acotaciones, aun dos *ca-veat*, respecto a la reflexión que sigue. La primera es que no es mi intención hacer en ella un repaso por las diversas teorías de la metáfora que, solo para hablar de Occidente, se extienden desde Aristóteles hasta Richards, Black, Davidson, de Man, Ricoeur y más allá. No creo que pueda añadir algo significativo a esos minuciosos e ingeniosos análisis que, además, ya han sido ampliamente trabajados en numerosos estudios. Mi intención es, si se quiere, más pragmática. Así, en lugar de detallar los elementos y el funcionamiento interno de los enunciados metafóricos, me interesa explorar las múltiples formas en las que estos se insertan en nuestras prácticas verbales y las implicaciones que tienen respecto al *status* de la comprensión y el sentido. La segunda acotación tiene que ver con el uso *extendido* que doy a la noción de metáfora. Esto no se debe, por supuesto, ni a un simple capricho ni a un descuido conceptual. Al contrario, obedece a la convicción de que en realidad el funcionamiento metafórico del lenguaje es de tal modo inherente al funcionamiento del lenguaje mismo, que a mi juicio resulta por momentos arbitrario distinguirlos de manera tajante. Como argumento “silencioso” de esta posición, a lo largo de la exposición llamaré la atención (con la marca *escritural* de las **negritas**) sobre algunas palabras, giros y expresiones verbales, elegidas un tanto al azar y sin pretensiones de exhaustividad, cuyos funcionamientos *fundamentalmente metafóricos*, a pesar de ocultársenos debido a la convencionalización de sus usos, se hacen de nuevo patentes sea a través de una inspección etimológica, sea al devolverles su sentido literal.

Comienzo, ahora sí, con dos citas que servirán de **orientación** a la discusión. La primera es un aforismo; lo cito sin embargo de forma trunca con la finalidad de que, al final de la exposición, al enunciarlo completo, se patentice toda su fuerza teórica; la segunda la transcribo, por el momento, de forma anónima, pues esto me permitirá aprovechar más a fondo su radical transgresividad y, ojalá, hacer más dramática la aparición del nombre de su autor, también al final.

La primera cita es de Georg Christoph Lichtenberg –escritor alemán del siglo XVIII célebre por sus aforismos– y dice, por ahora, sorprendentemente: “la metáfora es mucho más inteligente que su autor (*Verfasser*)”². Las **reflexiones** que siguen tendrán como objetivo dilucidar las **implicaciones** y el alcance de un pronunciamiento tan

2 Georg Christoph Lichtenberg: *Werke in einem Band*. München: Hanser, 1999. [Todas las traducciones de este trabajo son mías.]

aparentemente taxativo e incluso extremo. La segunda cita, anónima –**insisto**– por ahora, dice no menos sorprendentemente: “a mi me interesa el lenguaje como fenómeno (*Erscheinung*) y no como medio para un determinado fin”. Ella servirá para establecer la perspectiva que da fundamento a los análisis que voy **a llevar a cabo** en lo que sigue. Sin embargo, es imprescindible que comprendamos ambas citas en las complejas relaciones que establecen cuando se las piensa **interfiriéndose** y suplementándose mutuamente. Así, si el lenguaje no se concibe como un simple medio, como una herramienta para un fin determinado, como indica la segunda cita, la noción de intencionalidad –en la comunicación de un sentido, por ejemplo– se desdibuja inmediatamente. El sentido ya no estará bajo el control de dicha finalidad y por lo tanto rebasará, o al menos pondrá **en entredicho** –¿no es reveladora esta expresión?– el *querer decir* de la intención subjetiva, que es precisamente lo que postula la primera cita. En sentido opuesto, si nos damos la posibilidad de pensar que lo dicho (en este caso la **metáfora**) puede “saber más”, “decir más” –que es como podríamos **transponer** la metáfora de “ser mucho más inteligente”³– que el que la produce, o incluso “decir otra cosa”, como pretende Lichtenberg, estamos **abriéndonos** a la posibilidad de entender ese producto verbal como algo que trasciende la intencionalidad, es decir su utilización conforme a un fin, sea este comunicativo, apelativo, imprecativo o simplemente fático. Así, la metáfora en tanto fenómeno verbal comienza a funcionar, esto es a significar, de manera radicalmente distinta a como estamos acostumbrados a *usar* el lenguaje, que es precisamente lo que interesa al autor anónimo. Las *entreveradas interrelaciones* entre ambas citas habrán de servir tanto de **marco** conceptual y de referencia como de **hilo conductor** para la reflexión que propongo.

No cabe duda de que el lenguaje, al menos en un enorme **abanico** de experiencias de casitodo hablante, cumple esencial y necesariamente una función comunicativa. No es menos cierto –aunque resulte menos evidente– que en esos **casos** el lenguaje simplemente se “usa” de acuerdo a una finalidad concreta y que una atenta observación a los complejos mecanismos de funcionamiento verbal per-

3 Habría quizá que interrogar la estructura lógica de una proposición que se sirve de una metáfora para “definir” la metáfora. Sin embargo, según Nemtez, “las teorías de la metáfora deben ser también metafóricas”. Citado en Robert Hofman: “La metáfora en la ciencia”, Richard P. Honeck and Robert R. Hoffman (eds): *Cognition and Figurative Language*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1980, p. 397. El texto de Kafka, “De las comparaciones” ofrecería un punto de partida alternativo para pensar esta circularidad. Cfr. Franz Kafka: *Erzählungen*, Frankfurt, Fischer, 1993, p. 325.

mitiría concluir que son posibles otras “manifestaciones” del lenguaje en las que dicha función comunicativa o bien desaparece o bien adquiere aspectos altamente singulares, cuando no abiertamente problemáticos. Sin embargo, es en el **plano** de la aplicación comunicativa del lenguaje en el que este ofrece menos problemas para su comprensión y su análisis. Cuando opera en ese plano, la metáfora se convierte en un caso particular de “uso” del lenguaje. Podemos entonces proponer un primer nivel de funcionamiento metafórico, el más básico de la experiencia metafórica, que llamaré *la metáfora comunicativa*. Aquí el uso de la metáfora, salvo en contados casos de mala comunicación o de falta de comprensión –fallos estos que pueden corregirse de **inmediato** con la aclaración del sentido–, resulta inequívoco, comunicativo, con sentido o, para decirlo con la metáfora de Austin, “felicitous”, es decir, acertado, **feliz**. Este éxito de la comunicación en la metáfora está, por supuesto, garantizado por el contexto: este permite limitar las derivaciones, las “divagaciones” que su ausencia a menudo hace posibles e incluso inevitables. Gracias a ello, expresiones como “te hablo con el corazón en la mano” pierden para siempre su carácter sangriento y hasta **morboso** para cumplir exitosamente la función comunicativa de decir que estamos siendo sinceros. Podemos hablar así del “mar de la felicidad”, del “laberinto de pasiones”, de cómo “criamos cuervos”, de cómo “salimos bien parados”, de cómo “nos morimos de la risa”, etc. Pero no son solo las metáforas sedimentadas en el lenguaje las que cumplen una función exclusiva y exitosamente comunicativa. Más aun, en este plano del funcionamiento verbal el contexto resulta de tal manera determinante, que incluso metáforas **inventadas** para una situación particular cumplen sin distorsión su rol comunicativo. A diario inventamos estas metáforas que sirven, para emplear una metáfora culinaria, como **aderezo** de la comunicación, sea para sutilizar enunciados demasiado directos e incluso ofensivos, sea para decir de manera elíptica y sugerente, sea por la necesidad, muy frecuente en el discurso amoroso, de decir de manera nueva pero inmediatamente inteligible la alabanza del ser amado. ¿No pedía Roxane a Christian –en la obra de Rostand, *Cyrano de Bergerac*–, cuando este le repetía una y otra vez “te amo”, que “**bordara**” el tema, que “**deslaberintara**” sus sentimientos? Esto no quería decir, claro está, que Roxane quisiera oír otra cosa –nótese que la misma Roxane acude para su **emplazamiento** a metáforas–; lo que quería era escuchar formas distintas de decir lo mismo: “te amo”. Y es esta formulación la que nos proporciona una ajustada caracterización de la metáfora comunicativa: una forma distinta, **oblicua** de decir, sin riesgo de confusión por parte del

oyente, algo que se puede no obstante decir de manera directa. Es decir: la metáfora comunicativa es en realidad *otra manera de decir lo mismo*. Lo que implica que en su uso la función de “trans-portar”, de “trans-mitir” un **sentido** (ambas palabras traducen de manera precisa la palabra metáfora), y con ella la intencionalidad del autor, es la que controla el discurso.⁴

Pasemos ahora a un segundo tipo de experiencia metafórica: la que llamaré –para que no haya interferencias con denominaciones establecidas– *metáfora epistémica*. En este caso, la metáfora funciona de forma distinta a lo descrito en el nivel anterior. Aquí se trata, no de decir lo mismo, sino de **iluminar**, de **revelar** e incluso de entender un sentido que no es a menudo ni evidente ni aparente para los hablantes. Usando una analogía –¿una metáfora?– diría incluso que esta funciona como una suerte de enunciado sintético *a priori*. Como requisito fundamental de este tipo de metáfora es necesario que los dos aspectos que entran en juego en ella –en la nomenclatura metafórica que utiliza Richards para **diseccionar** la metáfora, el “**vehículo**” y el “**tenor**”– resulten evidentes, mejor, comprensibles por sí mismos para el receptor y, simultáneamente, que este no los asocie de manera inmediata. El resultado será la necesidad de establecer *pensando* el **lazo** que ahora, como postulación de la metáfora, los **vincula**; la necesidad de llevar a cabo un acto de reflexión, y gracias a él, de producir y fijar una nueva perspectiva en la percepción del objeto, de la situación o del concepto aludido. La utilidad, la eficacia y la riqueza de este funcionamiento metafórico son innegables. Debería serlo también el hecho de que, implícitamente, la asociación metafórica dispara aquí un proceso de pensamiento, lo que nos sitúa de inmediato más allá del plano puramente comunicativo del lenguaje. Estas metáforas, para decirlo **desplazando** una metáfora que Wittgenstein aplica a nuevas palabras, son “como una semilla fresca que se arroja en el terreno de la discusión”⁵. Y aquí nos encontramos de inmediato con una ejemplificación que casi se resuelve en una demostración de la eficacia de dichas metáforas. El cúmulo de nociones y sentidos que tienen que ver con la siembra de una planta, esto es, con una potencialidad que se actualizará al insertarse en una situación particular –como vemos, nos encontramos aquí en pleno proceso reflexivo– pasa ahora a **iluminar** cómo funciona este tipo de metáforas, que se convierten así en un recurso que puede hacer efec-

4 No es por ello sorprendente que muchas de ellas acaben perdiendo su apariencia metafórica y se integren al acervo lexical del lenguaje.

5 *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 12.

tivamente aparecer algo que no era visible, evidente, o transformar la situación original –en este caso el “**terreno** (*Boden*) de la discusión”. Metáforas de este tipo son frecuentes en todo el ámbito de la actividad reflexiva que se extiende desde las ciencias sociales, la filosofía y la literatura hasta el pensamiento tecnológico y científico. Gracias a ellas podemos hablar –enunero un tanto al azar– de “la nave del estado”, de que “el mundo es un teatro” o de que “la vida es sueño”, del “libro del mundo” o “del árbol de la ciencia”, de que “la mente es una *tabula rasa*” o de que “las intuiciones sin concepto son ciegos”, de que “la religión es el opio del pueblo” o de que “el mundo se ha desencantado”, de que “el lenguaje es la casa del ser” o de que “Dios no juega a los dados con el universo”, e incluso de que el origen del universo fue el “gran estallido” (*Big Bang*). Pero inspeccionemos un poco más de cerca este tipo de funcionamiento.

Como dije antes, es necesario que ambos elementos constitutivos de la metáfora (objetos, nociones, situaciones, **campos** conceptuales) resulten claramente **demarcados** para el receptor. (Nótese que de nuevo, en este caso, la intención del autor es fundamental para darle sentido.) De nada nos sirve la metáfora de la *tabula rasa* si no damos por entendido, aunque sea de manera parcial e imperfecta, lo que es la mente; poco iluminará el juicio de “no jugar a los dados con el universo” si en esta frase nos detenemos a interrogarnos sobre qué quiere decir la palabra “Dios”. La novedad en esta forma de la experiencia metafórica está antes bien en la fricción de dos campos semánticos bien **perfilados**. Pero se impone la pregunta, ¿qué permite perfilarlos de esta manera? La respuesta, como veremos de inmediato, comenzará a patentizar los problemas que he venido insinuando hasta ahora. Lo que perfila esos campos semánticos es nada más y nada menos que una **cultura**: una localización histórico-geográfica, una tradición de pensamiento, un **acervo** de textos y prácticas simbólicas, un conjunto de hábitos y prácticas sociales, un **estadio** particular de la tecnología y los medios, y, *last but not least*, un idioma en su concreción “epocal”. Esto quiere decir que, fuera de ese contexto cultural, uno o ambos campos semánticos podrían resultar ininteligibles, haciendo imposible la fricción iluminadora que de alguna forma define esta metáfora. Bastaría, por ejemplo, que nos situáramos en una cultura suficientemente ajena a la nuestra para que se desdibujen los términos de estas metáforas y en consecuencia quede expuesta la condición *sine qua non* de los presupuestos cultu-

rales para su adecuada comprensión⁶. En este sentido, precisamente debido a esta sobredeterminación cultural, la metáfora epistémica **subrepticamente** conlleva una carga de sentidos que interfieren y en algunos casos incluso desconstruyen su función “iluminativa”. Veamos algunos de ellos.

El primero sería un efecto de **proyección**. Una metáfora aplicada a una determinada situación u objeto no solo hace patente la conexión particular que entre ellos el “autor” quiere establecer sino que de manera simultánea agrega otros que complejizan, e incluso distorsionan la comparación. No es por ello lo mismo decir, por ejemplo, que “Dios no juega a los dados con el universo” que “los caminos de Dios son inescrutables” –aunque en cierta forma se podría demostrar que *hasta cierto punto* dicen “lo mismo”. En el primer caso, el campo semántico de la metáfora de “[no] jugar a los dados” trae consigo –si la queremos pensar con rigor– aspectos que la metáfora de “camino” no tiene. La primera, al excluir las connotaciones de azar y entretenimiento, **postula** una voluntad y un plan; la segunda, introduce la connotación de dirección, de finalidad y, sobre todo, de un **trazado** que aunque inaparente conlleva la noción de destino. Por ello no resulta lo mismo, **estrictamente** hablando, decir que “no son acciones azarosas” que decir que “son intenciones recónditas”: lo primero implica un plan, incluso un orden; lo segundo, una conciencia omnisciente. Si se atiende, además, a los espacios reflexivos en el que se producen dichas metáforas (la primera, en el ámbito de la ciencia; la segunda, en el de la doctrina religiosa) se hacen aun más patentes los matices **insoslayables** que las distancian y los sentidos diferenciales que proyectan sobre lo dicho.

El segundo efecto sería un efecto de limitación y quizá se deba, en cierta medida, al anterior. Este consiste en que al **proyectar** sobre el tenor el **campo** de significaciones del vehículo, este **ilumina** en realidad un aspecto particular de aquel, lo que implica que mientras **revela** una nueva cualidad del mismo, otras pasan a un segundo **plano** o incluso desaparecen. Pensemos, por ejemplo, en una metáfora como “el cuerpo social”. Esta metáfora atribuye al comportamiento social cualidades orgánicas que no se compaginan, por ejemplo, con el comportamiento estadístico que se enfatiza en la metáfora de “éxito de taquilla” o el comportamiento agonístico que se hace evidente

⁶ Cfr. como singulares instancias de esto los textos de Jorge Luis Borges: “En busca de Averroes” en *El aleph*, Madrid, Alianza, 1983, y “There are more things” en *El libro de arena*, Madrid, Alianza, 1989.

en la de “lucha de clases”. Esto implicaría que la metáfora cognitiva debe tomarse **cum grano salis** y corregirse con otras tantas metáforas posibles. Pero esto no resuelve el problema de la temporalidad: ¿cómo saber que en el curso del tiempo no surgirán campos de la experiencia que proporcionen **iluminaciones** inesperadas al ser **incorporados** a la metáfora? *Esto implica, claro está, que no hay metáfora precisa, absolutamente adecuada a un objeto porque en realidad lo que hacen las metáforas es transformar el objeto de acuerdo a una proyección reglada, una suerte de **anamorfosis**, que lejos de mostrar el objeto “como es” lo va **reinventando***⁷.

Una instancia de estas transformaciones temporales se evidencia en la tecnología. Por ejemplo, la metáfora del “libro de la memoria” **supone** conocer la tecnología del libro, con todas las variantes que esta *asume y proyecta* sobre el tenor “memoria” desde las tablas de cera y los pergaminos de la Antigüedad Clásica, los manuscritos copiados de la Alta Edad Media, pasando por el libro impreso e ilustrado de la Edad Media, los libros populares y de lujo del siglo XIX, hasta los formatos más recientes del libro electrónico. ¿Cabrá **sostener** todavía la metáfora de la memoria como libro? ¿No irá a desplazar la aparición de nuevas tecnologías –computadores, discos duros, *pen-drives*, memoria **RAM** y **ROM**, i-pods y i-pads, **smart-phones**– la noción y la metáfora misma de memoria? ¿No se encuentran allí, latentes, formas radicalmente diferentes de concebir lo que es la memoria, incluso de transformarla?⁸ Pero estas posibles metáforas de la memoria no estaban disponibles en tiempos anteriores –como no lo estaba la particularidad de la tecnología del libro encuadernado e impreso (una suerte de memoria RAM *avant la lettre*), para épocas anteriores a su aparición⁹. Y esto permite indicar que la metáfora epistémica a menudo **cumple**, de manera implícita, **un rol** reductor, incluso conservador de los parámetros de la comprensión social. De allí la resistencia que encontramos a prescindir de ellas para buscar nuevas y a veces incluso profundamente diferentes formas de comprender un determinado fenómeno.

7 Como recuerda Wallace Stevens: “Los grados de la metáfora. El objeto absoluto ligeramente girado es una metáfora del objeto”. “Adagia”, *Opus Posthumous*, New York, Vintage, 1989, p. 141.

8 Para los aportes de la Teoría de los medios en este respecto, cfr. Dieter Mersch, *Medientheorie zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2006, *passim*.

9 Desde otra perspectiva, el desconocimiento de la tecnología “libro” es lo que hace que el Inca –en la entrevista de Cajamarca– arroje lejos la Biblia, la supuesta “**palabra de Dios**”, porque “no hablaba”; lo que demuestra, en el fondo, que el Inca no podía entender lo que en realidad no era más que una metáfora.

Quizá un ejemplo permita entender mejor esto. En los comienzos del **cine**, este en tanto fenómeno buscó entenderse precisamente a través de dos metáforas. Así surgieron dos corrientes de pensamiento cinematográfico: la que concebía “el cine como ventana” y la que lo concebía “como marco”. Para la primera, el cine era una forma de **ver el mundo**, es decir una representación de la realidad, confinada es cierto, pero no menos adecuada a la realidad “allá afuera”. Para la segunda, por el contrario, el cine era un marco, un cuadro, es decir una suerte de pintura en la que lo que veíamos era en realidad una creación con su propia dinámica y sus propias leyes de significación –que no necesariamente tenían que ver con *la* realidad. Estas dos corrientes, que la historia del cine ha llegado a apellidar, respectivamente, como Lumière y Méliès, dieron pie a las concepciones del cine como documento o como ficción. Me interesa, sin embargo, llamar la atención sobre las metáforas a las que **se echó mano** en este proceso. Ambas, la ventana y el cuadro, en realidad eran formas de asimilar lo nuevo a lo conocido. Era necesario aclarar lo que *era* el cine y para ello las metáforas cognitivas debían apoyarse en nociones conocidas (más adelante, en la historia del cine, se introducirá aún otra metáfora: la del espejo, con lo que se completa un tipo de asociación que ya Lichtenberg aplicaba, en el siglo XVIII, al libro). A la vuelta de un siglo quizá ya no nos **desvela** el problema; antes bien resulta necesario entender y pensar a fondo el hecho de que ahora es el cine el elemento que puede proporcionar una metáfora para algo nuevo –para no hablar del hecho de que a través de su desarrollo ha hecho obsoletas o al menos intrascendentes aquellas primeras comparaciones¹⁰.

Ofrezco otros ejemplos. En unas entrevistas para la radio francesa, a finales de los años 60, Lévi-Strauss dividía las sociedades en dos tipos identificados con sendas metáforas: la del reloj y la de la máquina de vapor (nótese en ambas la ausencia de las connotaciones de lo orgánico). Wittgenstein compara el lenguaje con una ciudad –y explica a continuación la comparación. ¿Nos hablan estas metáforas de objetividades, de formas precisas de comprensión de los procesos que intentan dilucidar? Yo diría, y con esto concluyo este aspecto, que **ilustran** –y no debe pasar desapercibida la omnipresente metáfora de la luz como conocimiento que ya es parte de

10 Cfr. el texto de Benjamin: “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica” en *Gesammelte Schriften*, vol. 1, parte 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.

nuestro lenguaje¹¹— un aspecto que una cultura, en un momento de su desarrollo considera necesario enfatizar y que estadios posteriores de la misma, o exteriores a ella, pueden desestimar como irrelevantes, como arcaicos e incluso como “sin-sentido”.

Un tipo distinto, aunque **apunta** al mismo **objetivo**, de la metáfora cognitiva lo constituye *la metáfora científica*. Aquí nos encontramos en un terreno que bien podría parecer, de entrada, independiente de factores culturales. Sin embargo, la exploración de algunos ejemplos puede evidenciar que efectivamente tampoco estas metáforas escapan a las concepciones culturales de la comprensión e incluso las determinan.

No era posible entender la circulación de la sangre sin entender que el corazón actúa como un artefacto de bombeo. Tampoco entender la acción del magnetismo sin la noción de “líneas de fuerza”. De igual forma, una primera “imagen” del átomo se obtuvo, en un primer momento, a partir de la imagen del sistema planetario en miniatura, y de allí pasó a la de una nube en la que “circulan” partículas. Ahora se lo concibe como un **espacio** —rigurosamente matemático— de probabilidades. Estos pocos ejemplos, que podrían multiplicarse, muestran **hasta qué punto** la ciencia misma, en algunos casos, se ve impedida de **avanzar** como conocimiento debido precisamente a las **restricciones** conceptuales que las metáforas imponen sobre sus investigaciones¹².

Desde una perspectiva casi inversa, podemos discutir **en qué medida** las metáforas de origen técnico y científico hacen posible repensar nuestras relaciones y situaciones culturales. La gravedad, que en la época clásica se concebía como dependiente del peso de los cuerpos, por lo que los más ligeros tendían a subir (Aristóteles), servía de modelo para pensarla como una tendencia hacia un estado de plenitud —de los cuerpos y el **alma**. De igual forma, los descubrimientos y descripciones científicas de los movimientos planetarios vinieron a reforzar la metáfora —también de ascendencia griega— de la “armonía de las esferas”. La máquina de vapor, por su parte, vino a emblematicar (y en un sentido muy preciso metaforizar) la era de la revolución

11 Cfr. el trabajo de Blumenberg: “La luz como metáfora de la verdad” en *Ästhetische und Metaphorologische Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

12 No es mi intención en este trabajo llevar la discusión al campo de la ciencia, un campo que tiene unas reglas muy precisas de comportamiento disciplinario. Simplemente quería mostrar que tampoco en ese ámbito se está del todo libre del carácter “proyectivo” de la metáfora cognitiva. Cfr., para análisis más detallados, Robert Hoffman, *Op. Cit.* y Ken Baake, *Metaphor and Knowledge*, Albany, University of New York Press, 2003.

industrial. Marx se apoyó en el funcionamiento de la “cámara oscura” para ilustrar el de la ideología. Y de igual manera, a comienzos del siglo XX, la relatividad vino a metaforizar el impulso nihilista que desde finales del siglo anterior parecía haberse adueñado del ámbito cultural de Occidente. Freud, por su parte, no dudó en analogizar el comportamiento de la psique con el del curioso “block mágico”. No pretendo, por supuesto, con este limitado y breve repaso, afirmar que estas metáforas fueron empleadas de manera **rigurosa**. No. A lo que quiero apuntar es que, en sentido inverso, la ciencia (con su inevitable acompañante, la tecnología) ha sido siempre una **fuentes** de metáforas que las culturas han utilizado para **iluminar** su entorno. En ese sentido, es menos importante el rigor con que se las usa que las posibilidades de **apertura** conceptual que ponen al alcance de los que las usan. A la vez, y de manera antes bien **implícita**, ellas imponen por su linaje científico un cierto estándar de racionalidad que les permite presentar de manera “adecuada” aquello a lo que sirven de metáfora, descalificando de inmediato lo que no se aviene a las características de su funcionamiento; situación que, de nuevo, resulta **irremediamente** histórica, como veremos en seguida.

Ya hemos recordado, a lo largo de estas reflexiones, las metáforas de sociedad como cuerpo, como reloj y como máquina de vapor. Estas son sin duda metáforas que corresponden a una **larga** tradición técnica y científica occidental. Pero ¿qué ocurre con los hallazgos de la ciencia contemporánea que desafían de manera abrumadora la racionalidad histórica que proponía la ciencia clásica? Estos hallazgos, apenas comprendidos en todo su **alcance** por los científicos, aparecen muy rara vez en el ámbito de la cultura en general pero, cuando aparecen, lo hacen sometidos a un enorme grado de **distorsión** que se debe, precisamente, al impulso por **armonizarlos** con la racionalidad clásica que ellos **desalojan**. Propongo aquí una instancia a manera de ejemplo –podríamos acudir a muchos otros en el caso de la física moderna. Uno de los **descubrimientos** más sorprendentes de la ciencia contemporánea es la llamada dualidad onda/partícula. Sin querer abrumar con detalles, baste ahora decir que, en nuestra **imagen** –cultural, histórica– del mundo y en su tradición científica (la mecánica clásica) ciertos “fenómenos” se **comportan** como partículas, es decir, tienen masa y volumen, son discretos, localizables, pueden estar en reposo o en movimiento, mientras que otros se caracterizan por ser transmisión de energía, no tienen masa, se propagan en el tiempo y en el espacio. Así una piedra se comporta como una partícula; mientras que el sonido se comporta como una onda. Resulta que la luz

(al igual que las partículas elementales) se comporta *a la vez* como onda y partícula. Descubrimientos posteriores llevaron a los científicos a expandir este resultado, al punto de que hoy ya no se establece diferencia entre partícula y onda sino que se considera que toda materia se comporta como ambas. Ahora bien, ¿no **proporcionaría** esta aparente contradicción del principio de identidad (A es A y no B) una fructífera metáfora para complejas situaciones humanas? ¿Cuál sería la sociología que se desprendería de comparar la sociedad no ya con relojes o máquinas de vapor –como lo hace Lévi-Strauss casi 40 años después del descubrimiento científico de la susodicha dualidad–, sino con un comportamiento del tipo onda-partícula? ¿Cuál sería la psicología compleja –no profunda– que se desprendería de comparar la mente con este proceso dual? ¿A qué intrincada forma de concepción verbal abriría paso concebir el lenguaje a partir de tal analogía?

Tal vez sea necesario que explique con un poco más de precisión lo que quiero proponer en este punto. La ciencia, sin proponérselo, claro está, nos ha proporcionado históricamente metáforas que nos **permiten** entender nuestros procesos sociales a partir de procesos (incluso experimentos) que provienen de su campo. Pero la imagen de la ciencia se ha transformado de manera más rápida de lo que lo hace la sociedad –y de manera más radical. De allí que sigamos utilizando fuelles y péndulos, atracción y repulsión, impulso y reposo, causa y efecto, como los estándares de toda analogización *racional*. Quizá la posibilidad de entender que los nuevos experimentos de la ciencia contemporánea proponen **formas** alternativas, no intuitivas de racionalidad nos permitiría **abrir las puertas** a metáforas que efectivamente dieran cuenta de la complejidad de los procesos socio-culturales, históricos, psíquicos; metáforas que no los **redujeran** a un orden de racionalidad que en realidad es limitante, además de históricamente situado. Todo lo cual permite entender que, tomadas del campo de la ciencia, algunas metáforas proyectan formas de pensamiento (limitadas, limitantes) y que su aparente valor cognitivo esconde en realidad un orden de pensamiento sujeto a una racionalidad histórica, local y por tanto **circunscrita**.

Desembocamos así en la última de las variedades de la experiencia metafórica que quiero discutir. A esta la llamaré, por razones que se harán evidentes en un momento, *la metáfora antropológica*. Esta **surge** de la constatación de que la metáfora no informa simplemente acerca de las propiedades de aquello que cualifica, sino que “intro-

duce” –Nietzsche diría “introyecta creativamente” (*hineindichtet*)¹³– en lo cualificado aspectos que lo *perfilan* dentro de una comprensión histórica y por tanto hacen posible pensarlo de manera **radicalmente** diferente. De esta forma de la experiencia metafórica se **desprenden** algunas **consecuencias**. La primera es el carácter insuperable –en el sentido hegeliano– de la **inserción** cultural de la empresa metaforizadora. En efecto, al problematizarse la aspiración sustancial, ontológica del proceso de pensamiento y análisis que propone, la metáfora antropológica se asume inevitable, pero también irrenunciablemente como un proceso de pensamiento “localizado”, es decir, que entiende que la iluminación que **propone** o, para ser más **precisos**, que **produce** es el resultado de tradiciones, conocimientos, invenciones y saberes que tiene a su disposición en su **localización** histórica particular. La segunda consecuencia, que se vincula directamente con la anterior, es que el proceso metaforizador se concibe ahora como tarea continua –“infinita” diría Kant–, pues al aceptar y adoptar su situación, esto es, su inserción en una cultura determinada, **abre el camino** a nuevas, aún desconocidas formas de metaforizar y, consecuentemente, de pensar los fenómenos. La tercera consecuencia sería el reconocimiento de la inherente inestabilidad de todo proceso metafórico, que ahora, al reconocerse **precario**, se postula necesariamente **inventivo**. Por último, y quizá sea esta la consecuencia más importante, como resultado de la nueva conciencia de estas caracterizaciones, el **recurso** a la metáfora antropológica constituye un síntoma inequívoco de que, como dice el antropólogo Clifford Geertz, “algo le está pasando a la forma en que pensamos sobre la forma en que pensamos”¹⁴. Geertz llama este fenómeno “la **refiguración** del pensamiento social”, y la refiguración consiste en que el *pensamiento* –a mi juicio, no es solo el caso del social– recurre hoy menos a las metáforas de tipo mecanicista o termodinámico que a metáforas tomadas de las prácticas culturales más variadas. Geertz ilustra el **punto** mostrando desarrollos sociológicos y antropológicos que parten de analogizar los **comportamientos** sociales con los juegos, con las representaciones dramáticas y con los textos –analogías que, como vemos, distan mucho de las de cuerpo, reloj y máquina de vapor que indicamos anteriormente. Esas tres metáforas, con relativa independencia unas de otras, logran establecer formas de comprensión inéditas del **funcionamiento** social; formas

13 Cfr., por ejemplo “De los prejuicios de los filósofos”, § 21, en *Jenseits vom Gut und Böse. Sämtliche Werke*, vol. 5, München, DTV, 1988.

14 “Géneros borrosos. La refiguración del pensamiento social”, *Local Knowledge*, San Francisco, Basic Books, 1985, p. 7.

de comprensión que permiten que la noción misma de sociedad se transforme en el contrapunto con experiencias, situaciones, fenómenos e incluso descubrimientos que no solo son las manifestaciones de la dinámica cultural sino que a su vez pueden **servir** retroactivamente –como metáforas– para reflexionar sobre esa dinámica misma y así entenderla sin reducirla a lo ya-sabido sino, por el contrario, extendiéndola a lo por-saber.

Quizá **a estas alturas** sea necesario insistir en algo que tal vez por evidente corre el riesgo de perderse de vista. La metáfora es un proceso *esencialmente* verbal. Incluso cuando hablamos de “imagen” y de “figura”, tenemos que entender que inevitablemente el proceso visual que estos términos convocan –desde el ejemplo del escudo como “copa sin vino” aristotélico hasta el de “la elipse del sol” derridiano– es en realidad subsidiario de una formulación o de una analogización de orden verbal. No se trata, por tanto, de *ver* una similitud, una analogía, una yuxtaposición, sino de *pensarla* con y a través del lenguaje. Y si de pensar con y a través del lenguaje se trata, se impone que tomemos en serio las propuestas de una tradición a la que con poca frecuencia adjudicamos carácter reflexivo: la literatura. Esta –entendida desde la perspectiva propuesta por Geertz– ya no puede reducirse simplemente al espacio en el que se concretizan los tipos de metáfora que la disciplina filosófica ha descrito, catalogado y analizado por más de veinte siglos. No. Entendida desde la perspectiva de un espacio de prácticas que proporcionan formas alternativas de pensar, esto es, modelos para la “refiguración” de la reflexión cultural, la literatura se convierte por derecho propio en una forma altamente **sofisticada** de pensamiento metafórico y por tanto de pensamiento verbal –lo que equivale a decir *de pensamiento*. **Propongo** considerar, para sustentar esta reivindicación que todavía genera dudas cuando no sospechas, el siguiente texto del poeta Roberto Juarroz:

El mundo es el segundo término
de una metáfora incompleta,
una comparación
cuyo primer elemento se ha perdido.

¿Dónde está lo que era como el mundo?
¿Se fugó de la frase
o lo borramos?

¿O acaso la metáfora
estuvo siempre trunca?¹⁵

¿Qué **dice** este texto? Me aventuro a afirmar, casi sin miedo a equivocarme, que el texto no dice nada si hemos de entender lo que dice como una suerte de “reformulación ornamentada”, de “comunicación enrevesada” de un estado de cosas existente, de algo ocurrido o recordado o sentido. Otra es la respuesta a la pregunta –¿qué dice el texto?– si lo tomamos en serio, si lo asumimos como una forma legítima de pensar, en particular respecto a la reflexión que he **desarrollado** en esta exposición. Solo en ese caso se nos hacen patentes sus complejas implicaciones conceptuales.

Empecemos con algunas **perplejidades** que se derivan del texto. Decir que “el mundo es el segundo término de *una metáfora*”, ¿es un enunciado metafórico? ¿La palabra “metáfora” es aquí simplemente el término propio que denomina un proceso verbal o una metáfora? Y en este caso, ¿qué puede querer decir usar la metáfora como metáfora? Creo que la imposibilidad de responder de manera simple o unívoca a estas preguntas pone de manifiesto el impulso reflexivo y auto-reflexivo que **escenifica** el poema: este es nada menos que una propuesta de pensar el mundo y la metáfora, y de pensar el uno en indisociable interrelación con la otra (como veremos en seguida). Empezamos a **intuir** que en este **caso** ya la metáfora no es un “transportar” ni un “trans-mitir” sino antes bien un “trans-poner”, incluso un trans-gredir”. En segundo lugar, pensemos en la determinación que hace el poema: “el mundo es *el segundo término* de una metáfora”. ¿A qué se refiere el texto con “el segundo término”: al tenor o al vehículo? En otras palabras, ¿se metaforiza el mundo con algo que “se ha perdido” o el mundo es la metáfora de ese algo perdido? Tampoco la respuesta a estas interrogantes resulta evidente. ¿No se (con) funden y se intercambian gracias a ello las nociones aparentemente excluyentes de tenor y vehículo? En todo caso lo que nos queda es un término, el mundo; y es una *forma inédita* de pensar ese término –el mundo– a lo que **apunta** el resto del poema, en clave interrogativa. Así, el “¿dónde está lo que era como el mundo?” se complementa, sintomáticamente, con posibilidades de orden exclusivamente verbal: “¿se fugó de la frase o lo borramos?”, cuyas respuestas han de someterse a esa única **disyuntiva**. En todo caso, ambas posibilidades in-

15 Roberto Juarroz: *Poesía vertical*, Caracas, Monte Avila, 1980, p. 237.

dican algo que, en efecto, estaba allí antes y que ya no está, algo que al completar la metáfora nos ofrecía el saber de cómo era el mundo o de aquello que era como el mundo. La última pregunta es en realidad la otra alternativa a la situación planteada, la alternativa impensada –e impensable– de que “la metáfora siempre estuvo trunca”. Si, como propusimos en el caso de la metáfora cognitiva, esta **consistía** en la reunión de dos términos cuya fricción permitía una comprensión más compleja de uno de ellos (o de los dos) y si reiteramos la propuesta de que el proceso metafórico (en la variedad de sus experiencias) es en realidad un proceso de pensamiento, podemos **sacar** del texto de Juarroz una conclusión estimulante desde la perspectiva de nuestra propuesta reflexiva. Pensamos el mundo –verbalmente, permítaseme insistir en esto– con metáforas que heredamos; pero estas o bien desaparecen, se **desdibujan**, pierden sentido o las **borramos**, las abandonamos, las superamos. Ambos procesos apuntan a la dinámica de un pensamiento para el que es indispensable renovar lo que piensa y la manera en que piensa cómo piensa; un pensamiento, concluiríamos con Juarroz, que sabe que ese otro término que nos permite pensar el mundo –hay que entender esta frase en los dos sentidos– en realidad nunca estuvo allí y que por tanto es indispensable reinventarlo una y otra vez; y con él, **reinventar** el mundo¹⁶.

Intentemos, para concluir, vincular esta conclusión con las citas del comienzo. El aforismo de Lichtenberg dice, ahora sí completo: “la metáfora es mucho más inteligente que su autor y también lo son muchas cosas. Todo tiene sus profundidades. El que tiene ojos ve todo en todo”¹⁷. Creo que podemos comprender ahora en toda su dimensión reflexiva no solo la frase –trunca– que propuse al comienzo, sino la parte que ahora agregamos. Si la metáfora es más inteligente que su autor, esto se debe a que la escenificación verbal que propone necesariamente **rebasa**, “transgrede” los límites de una simple intencionalidad de sentido. Pero Lichtenberg de inmediato abandona el campo de la metáfora para extender la reflexión al “todo”: “todo tiene sus profundidades”, y la operación del pensamiento a una forma atenta y compleja de mirada, de *lectura*: “quien tiene ojos ve todo en todo”. No hay aquí, contra lo que se podría pensar en un primer momento, una ontologización de los elementos, propiedades, relaciones que hay en cada cosa, sino al contrario el impulso de poder *verlas*

16 Queda para un trabajo futuro vincular esta concepción de la metáfora con la que Blumenberg adelanta con la denominación de “metáfora absoluta”, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 11.

17 Georg Christoph Lichtenberg: *Werke in einem Band*, Hanser, 1999, p. 49.

con una mirada particular que *proyecta en ellas significado* –de nuevo el postulado nietzscheano. Obviamente no todos “tenemos ojos” en el sentido en que Lichtenberg usa esta *metáfora*. Y es este impulso de “tener ojos” lo que nos obliga a buscar permanentemente ese “segundo término” del que nos habla Juarroz, lo que permite que efectivamente dejemos de pensar el lenguaje simplemente como un medio para un fin –la comunicación, la expresión, el control– y le demos el rango de manifestación, de fenómeno, como quería Wittgenstein¹⁸ (nuestro autor anónimo); un rango que lo convierte en la manifestación de un impulso **especulativo** que **asume** como su tarea pensar siempre de nuevo el mundo, esto es, de llevar a cabo una y otra vez la “trans-figuración” de lo que es *como* el mundo, de lo que *es* el mundo.

¹⁸ La cita está tomada de “Gramática filosófica”, *Werkausgabe*, tomo 4, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 190.

