



**Màster en Estudis Comparatius de Literatura, Art i
Pensament: treballs de fi de màster**

**“La inefabilidad de la metáfora.
Breve reflexión sobre la significación metafórica en la
cultura como conversación”**

Autor: Gianfranco Selgas

Director: Dr. Jaume Casals

Junio 2013

INSTITUT UNIVERSITARI DE CULTURA

Universitat Pompeu Fabra

Barcelona

RESUMEN

El debate sobre qué significan las metáforas es una constante en diversas áreas del pensamiento contemporáneo. Desde los estudios literarios hasta la ciencia cognitiva o la lingüística, la metáfora se ha interpretado como una instancia del lenguaje fundamental para comprender no sólo cómo nos comunicamos, sino cómo funciona nuestra mente. Por su parte, la idea de una contingencia del lenguaje y la acción comunicativa, en la que los individuos de una comunidad lingüística sientan las bases de su desarrollo, gana terreno para una comprensión más práctica y veraz del progreso social. Desde estos supuestos, la reflexión desarrollada en estas páginas tendrá como propósito discutir algunas nociones y teorías sobre la metáfora y sus relaciones con los conceptos de «verdad» y «significado», tratando de ubicarla en los marcos del uso y la conversación cultural en la contingencia de nuestro lenguaje.

Palabras clave: metáfora, lenguaje, cultura como conversación, Davidson, Rorty.

ABSTRACT

The debate about what metaphors mean is a constant in various areas of the contemporary thought. From literary studies to cognitive science or linguistics, metaphor has been interpreted as an instance of the basic language for understanding not only how we communicate, but how our mind works. On the other hand, the idea of a contingency of language and communicative action, in which individuals of a language community form the basis of its development, gains ground for a practical and accurate understanding of social progress. From these assumptions, the reflection developed in these pages will aim to re-discuss some notions and theories on metaphor and its relationship to the concepts of «truth» and «meaning», trying to place it in the frames of use and the cultural conversation in the contingency of our language.

Key words: metaphor, language, culture as conversation, Davidson, Rorty.

ÍNDICE

	pp.
I. INTRODUCCIÓN.....	4
II. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS.....	5
III. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	7
I. METÁFORA.....	7
II. LENGUAJE FIGURATIVO.....	13
III. HABLAR DE SIGNIFICADOS: LA METÁFORA DESDE TRES ABISMOS	17
FILOSÓFICOS.....	
III. A. La metáfora que significa.....	17
III. B. La metáfora que no significa: Donald Davidson.....	27
III. C. Ciencia cognitiva, lingüística y metáfora.....	31
IV. NEOPRAGMATISMO: UNA ALTERNATIVA.....	38
IV. LA INEFABILIDAD DE LA METÁFORA.....	45
V. CONCLUSIONES.....	71
VI. BIBLIOGRAFÍA.....	74

I. INTRODUCCIÓN

El estudio de la metáfora, previamente reseñado de manera sucinta por Aristóteles, Hobbes, Locke o Nietzsche, recibió importante atención a mediados del siglo XX tras los enfoques de las escuelas de filosofía analítica, donde el estudio del lenguaje y, *a posteriori*, de las aportaciones de la ciencia cognitiva, potenció lo significativo del estudio metafórico. La interpretación de la metáfora tomará otro sentido con la publicación del artículo de Donald Davidson *What metaphors mean*, del que, apelando a una argumentación crítica en contra del significado metafórico, se desprende el debate aún presente entre la apuesta por una interpretación tradicional semántico-pragmática (Black 1955; Lakoff y Johnson 2003; Ricoeur 1980; Searle 1989), es decir, una interpretación en favor de la metáfora con significado; y una interpretación literal de la metáfora, es decir, una interpretación que rechaza el hecho de que la metáfora emita en sí una verdad o un significado metafórico (Davidson 1979, 1990; Lepore 2010; Rorty 1991, 1996, 2010).

Sin embargo, la discusión sobre la metáfora parece diluirse en teorías y definiciones incompletas y no se ha alcanzado un consenso -al menos no uno general entre las distintas escuelas del pensamiento intelectual abocadas a esta temática- que determine su *correcta* interpretación. En este sentido, la interpretación de la metáfora parece estar, en determinado momento, fuera de nuestro alcance, inmersa en una intelección que implica ir más allá, un *más allá* que necesariamente relaciona nuestro discurso, imaginario y construcción cultural en el proceso de intercambio social.

En un intento por desentrañar la metáfora, la discusión sobre si ésta posee o no un significado ulterior se ha de imbricar con la cuestión de cómo utilizamos nuestro lenguaje y nuestra imaginación. Esta relación necesaria no sólo trata de acercarse a nuestras formas de comunicarnos sino que también, en su intento por captar cómo pensamos y nos expresamos, parece dejar en un segundo plano las palabras, dibujando así la infabilidad de nuestras metáforas, el discurso de nuestra imaginación.

II. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS

La metáfora puede interpretarse desde diversos espacios reflexivos. Bien sea desde la literatura, la poesía o la filosofía, las posibilidades de argumentar en favor o en contra de un sentido metafórico pueden ser más o menos discutibles para favorecer su estudio. La crítica puede oscilar a favor o en contra de atribuir o no significados figurativos, secundarios o ulteriores a nuestras metáforas. De igual forma puede caracterizarse por ser objeto de valoraciones que la exalten como un aspecto fundamental de nuestro hacer poético-literario y nuestra búsqueda por hacer ver a los demás lo que nosotros vemos o por representar la forma en la que pensamos y estructuramos nuestro lenguaje. Es por esta razón que no está entre las intenciones de esta tesina aportar una propuesta más a las ya numerosas teorías publicadas sobre el estudio de la metáfora. Sobre ello, considero, ya se ha dicho tal vez todo lo que se tenía que decir. En adición a estas ideas, las cuales no rechazo en absoluto y de las que más bien busco apoyarme, me interesa, en cambio, aportar, desde una posición alternativa, otra visión de la metáfora en favor de valorar nuevas vías de interpretación.

Siguiendo esta línea, se hace necesario sopesar las tesis en favor de la atribución de significados -desde la cual el análisis de frases como «Julietta es el sol» o «el amor es un viaje» potencian la comunicación de un sentido metafórico por parte del hablante- y su contraria, la que propugna que la idea de un significado secundario, metafórico, es errónea, y que las metáforas no significan nada más allá de lo que literalmente expresan. Esta serie de teorías formuladas alrededor de la metáfora -tal vez más la primera opción que la segunda- dejan a un lado nociones claves en nuestro habla como los conceptos sobre «verdad» y «significado», estrechamente ligados al lenguaje y que, si bien representan un amplísimo campo de estudio y reflexión en la historia de la filosofía, se me antojan necesarios para reinterpretar la metáfora más allá de la metáfora misma, para caer en cuenta no solamente de qué queremos decir cuando hablamos metafóricamente sino también el uso que hacemos de las palabras cuando pretendemos anunciar, expresar algo, empleando un lenguaje metafórico.

Siendo este un tema que posiblemente necesite una delación mayor, la discusión de la metáfora como parte de un proceso en el que se pone en juego nuestras interpretaciones y la forma en la que nos comunicamos en la conversación cultural cotidiana -en la conversación sobre arte, literatura, pensamiento- puede ser un buen inicio para abrir el debate o, al menos, para incorporar una piedra más al inmenso muro que sostiene las teorías sobre lenguaje, significado y la forma en que lo empleamos diariamente.

En favor de esta línea argumentativa, se postula que una discusión enfocada más allá de lo que puede o no codificar una frase metafórica podría aportar una discusión más relevante en función de los usos pragmáticos de nuestro lenguaje, sirviéndose para este aspecto el espacio de la conversación cultural (discutida abasto por Bernard Williams, George Steiner o Richard Rorty, entre otros) como un área factible para proyectar el cómo relacionamos la metáfora con lo que nos hace ver.

Es por consiguiente objetivo de esta tesina, primero, partir de las entendidas normalmente como nociones básicas de la vertiente interpretativa de la metáfora para luego, en segunda instancia, reflexionar sobre su interpretación desde nociones fundamentales en el lenguaje como lo son los conceptos de «verdad» y «significado», dos conceptos relacionados intrínsecamente con la metáfora. A partir de ello considero natural continuar la reflexión con la idea de identificar la metáfora como un proceso de características más complejas y profundas, que implique una relación más activa con el uso que hacemos de las palabras, nuestra imaginación y las capacidades interpretativas del hablante y oyente. Esta rediscusión podría valorarse desde un aspecto práctico de nuestro lenguaje, el cual sitúo en la conversación cultural, y desde donde podría perfilarse el uso y la importancia de nuestras metáforas.

III. ESTADO DE LA CUESTIÓN

I. METÁFORA

Tras unos dos mil años de historia de la filosofía, el estudio sobre la metáfora comenzó a recibir interés a partir de mediados tardíos del siglo XX. Previo a esto, algunas aproximaciones se destacan sucintamente en textos que comenzaron por las distinciones retóricas (en la persuasión oral del discurso) y poéticas (en la mimesis del hacer humano en la poesía) de Aristóteles. Los primeros estudios de la metáfora la interpretan como un cambio temporal que se explica así en el uso de un término general o particular en un sustantivo o un sintagma nominal. En esta instancia, el recurrir a la metáfora supone que un término que habitualmente se refiere a una cosa o especie, pasará a representar otra cosa relacionada con la primera, dándose por entendido que este cambio, al efectuarse en la misma frase, ocurre sin aviso o alerta para el oyente. Su función pasaba a explicarse como una transferencia del término en cuestión -acostumbrado a un uso referencial específico- a otro con el que no se relacionara con frecuencia pero al que sí podía representar de forma temporal para satisfacer determinados fines discursivos. Las aproximaciones aristotélicas sobre la metáfora sitúan a esta última en el mismo espacio que congrega a otras formas del llamado lenguaje figurativo, y Aristóteles se dedicó, más que nada, a tratar de explicar cómo los términos referentes habituales y sus referentes temporales especiales podían relacionarse entre sí. La metáfora pasará a ser reconocida entonces como una figura activa en las formas de expresión discursiva y, para los años de Cicerón, sería entendida como una forma de alcanzar analogía o semejanza siempre y cuando la transferencia terminológica siguiera el desarrollo aristotélico¹.

Luego de esto se fueron añadiendo nuevos criterios teóricos en favor o en contra de la concepción de metáfora en la producción discursiva y poética. Atravesando distintos períodos

1 Hills, David. Edición de Invierno 2012. "Metaphor". *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. Editado por Edward N. Zalta. Visitado el 09 de marzo. <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/metaphor/>

históricos, pensadores como Hobbes, Locke, Nietzsche o I. A. Richards dedicarían, más o menos, su atención a la metáfora. Sería I. A. Richards quien aportaría el trabajo más claro de interpretación metafórica en 1936 con *The Philosophy of Rhetoric* (Londres y Nueva York: Oxford University Press). Si se parte del ejemplo de William Shakespeare en su obra *Romeo y Julieta* «But soft, what light through yonder window breaks? It is the east and Juliet is the sun!» se pueden interpretar las terminologías analíticas que Richards acuña con los términos «tenor» (tema en cuestión en la metáfora: Julieta) y «vehículo» (tema que se introduce con la intención de enriquecer el «tenor» y reflexionar sobre este: el sol). En la metáfora que explica Richards existe la posibilidad de representar con ella declaraciones de identidad, predicación o inclusión, lo que vino a reforzar la relación de la metáfora con otras formas de lenguaje figurativo debido a características de orden comparativo o análogo. Estas nociones se verán repetidas bajo diferentes preceptos a lo largo del estudio de la metáfora.

Pero fue en 1950 cuando el tópico recibió especial atención, llevado, precisamente, de la mano de los filósofos analíticos que centraban sus investigaciones en el campo de la filosofía del lenguaje. Así, Max Black (1955) publicaba uno de los primeros textos dedicados con exclusividad a la metáfora, lo que impulsó con los años una corriente de reflexión que abordó otros campos del pensamiento en los que la evaluación de la metáfora parece jugar igualmente un papel a considerar. Jacques Derrida aseguraría que, en cierto sentido, todas nuestras declaraciones son metáforas y, en otra instancia, George Lakoff y Mark Johnson (2003) destacarían, desde una aproximación meramente lingüística, que la estructura de nuestro pensamiento es profundamente metafórica. A pesar de que el estudio sobre la metáfora ha supuesto importantes enfoques a partir de mitad del siglo XX, prácticamente todos los filósofos y teóricos del lenguaje y la poética han coincidido en tratar tres puntos claves en la producción metafórica: el primero, relativo a la diferencia entre lenguaje literal y lenguaje metafórico en una metáfora; el segundo, sobre la naturaleza de -en términos de I. A. Richards- el «tenor» y el «vehículo»; y el tercero, referido a la búsqueda de sentido en el lenguaje y, por tanto, en la metáfora.

Tras diversos intentos por darle forma y significado a la metáfora, la definición pre-teorética que se puede considerar comúnmente aceptada para tratar de explicar el concepto atribuido a esta palabra, puede ser la siguiente:

1. f. *Ret.* Tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita; p. ej., *Las perlas del rocío. La primavera de la vida. Refrenar las pasiones.* ~Alegoría en que unas palabras se toman en sentido recto y otras en sentido figurado.
2. f. Aplicación de una palabra o de una expresión a un objeto o a un concepto, al cual no denota literalmente, con el fin de sugerir una comparación (con otro objeto o concepto) y facilitar su comprensión; p. ej., *el átomo es un sistema solar en miniatura* ²

Dicha definición parte de la esencia del hacer discursivo contenido en los preceptos de la retórica y, en mayor medida, viene a explicar lo que Murray Knowles y Rosamund Moon remarcan en su manual *Introducing Metaphor* (2006) cuando aseguran que “when we talk about metaphor we mean the use of language to refer to something other than what it was originally applied to, or what it 'literally' means, in order to suggest some resemblance or make a connection between the two things” (3). De modo que, como se nos indica, una metáfora puede definirse entonces como una figura discursiva (en el habla o en el texto) en la que una palabra o una frase se aplican directamente a otra cosa con la que no se corresponde en sentido literal sino imaginario. Es de esta forma un tropo que parece definirse por semejanza, basada en el desplazamiento de palabras para otorgarles un nuevo sentido.

Continuando con esta línea, la metáfora se erige como fundamento en el proceso básico de la formación de palabras y del sentido de las mismas. Esto quiere decir que, a través de la metáfora, determinados conceptos, y el sentido que a estos se le atribuyen, son lexicalizados o expresados por medio del empleo metafórico, permitiendo de este modo una suerte de sentido múltiple contenido en variedad de palabras que se aplican en un contexto específico. Casos como este suelen ser: «La **oscuridad** del texto dificulta su comprensión»; «Muchos filósofos británicos publican ensayos en el

2 DRAE. 2013. “Diccionario de la Lengua Española. Vigésima segunda edición”. Visitado el 18 de enero. <http://lema.rae.es/drae/?val=met%C3%A1fora>

campo de la filosofía analítica»; etc. La metáfora también adquiere importancia en el proceso de la producción de discursos. Desde la retórica aristotélica se entienden sus facultades para explicar, clarificar, describir, expresar o evaluar, sosteniendo de este modo la noción de que la metáfora sirve a modo de referir ciertas particularidades del discurso que pretendemos comunicar para explicar algún hecho o alguna cosa en particular. Ante esto se suele decir que buena parte de lo que entendemos acerca de las cosas que leemos o escuchamos es a partir de la mediación metafórica, ya que, sin la ayuda de esta suerte de analogías, nuestro entendimiento podría carecer de una comprensión efectiva. El ejemplo de esto puede encontrarse en buena parte de la producción científica moderna. La metáfora en las ciencias parece ser la vía más útil para entender procesos particularmente fuera del alcance de los no-especializados en terminologías biológicas, químicas o físicas. Si se utiliza una metáfora de guerra, pensando en términos de pelea, invasión o ataque, para explicar la sustitución de células sanas por células cancerígenas, puede ser factible el brindar una comprensión más inteligible de cómo el crecimiento anormal e incontrolado de células en un tejido específico del cuerpo humano, puede decantar en la muerte del individuo si no recibe tratamiento adecuado. De esto se extrae que las metáforas puedan partir de imágenes concretas para convenir sobre la comprensión de algo abstracto, facilitando la comunicación de algo que puede ser difícil de explicar en otros términos.

Esta serie de explicaciones puede llevar a comprender, *grosso modo*, la función de las metáforas en nuestro lenguaje y procesos comunicativos. Pero estas nociones no se detienen en este punto. Las metáforas también pueden ser halladas con cierta asiduidad en palabras compuestas (Ej.: «paracaídas»; «caradura»; etc.), proverbios (Ej.: «camarón que se duerme, se lo lleva la corriente»; «de tal palo, tal astilla»; etc.), versos poéticos o literarios (Ej.: «los conflictos se agudizan, suenan tambores de guerra»; «ellos están caídos de sueño y esperanzas, con los ojos en alto, la piel gris y un eterno sollozo en la garganta»; etc.). Es usual ordenar estas metáforas en dos grupos que pueden, a su vez, subdividirse³:

3 No me detendré en estas subdivisiones. Sí apelaré a ciertas nociones comprendidas en las metáforas de uso literario y convencional, o en ciertos componentes de la misma (como etimologías o el *significado* de la metáfora); pero mi intención, como creo haber dejado claro en la introducción y en la hipótesis y objetivos de esta tesina, no es la de hacer

metáforas creativas y metáforas convencionales. Las primeras son entendidas como construcción por parte de un autor o hablante para expresar una idea o sentimiento en un contexto particular, en el cual el lector u oyente necesita deconstruir su contenido para poder acceder a su significado. Este tipo de metáforas suelen asociarse a textos de cariz literario, aunque su alusión a la creatividad no queda mellada en el campo poético y puede hallarse también en textos de crítica o información debido a la posibilidad de apelar a la metáfora para ejemplificar ciertas cuestiones. Las segundas vienen a ser, en su medida, un contraste con las metáforas creativas y se interpretan como usos anclados en el lenguaje metafórico que valen para referirse, ya de forma constante, a cosas en particular. Volviendo a ejemplos científicos, la referencia a células cancerígenas «atacando» tejido orgánico o las «invasiones» de organismos micro-biológicos a nuestro sistema inmunológico, pueden validar el empleo frecuente de metáforas que se han arraigado en el habla común. El mismo caso se nota en el uso de la palabra «campo» (para referir un área especializada en determinados estudios o actividades), los estudios de pregrado universitario como «carreras», o frases como «la mente es un recipiente», «la información es poder», etc. Este tipo de metáforas se encuentran institucionalizadas como parte de nuestro lenguaje, y en la mayoría de los casos su sentido ha pasado a ser entendido como parte del mismo, haciéndose, en la mayoría de las ocasiones, difícil de apartar de su sentido metafórico (Knowles y Moon 2006).

Las metáforas, pues, parecen seguir un orden que, en primera instancia, es creativo, haciéndose notorias en el uso discursivo como imágenes que den sentido a una palabra u oración. Luego, cuando su constancia en el lenguaje es remarcada, adquieren un perfil convencional, arraigándose en los usos cotidianos de una comunidad lingüística que es capaz, en un proceso reflexivo, de valorar su utilización

un repaso exhaustivo de la teorización clásica de la metáfora sino, más bien, rediscutir ciertas aproximaciones en base a fundamentos de la teoría de la metáfora, para reflexionar sobre otras cuestiones. En función de estas explicaciones que he decidido dejar de lado, revisar los capítulos segundo (Metaphor, Words, and Meanings), tercero (Systematizing Metaphor), sexto (Metaphor across languages), octavo (Literary Metaphor) y noveno (Non-verbal Metaphor) en Knowles y Moon 2006, para comparar teorías a nivel general. Si lo que se pretende es una perspectiva más exhaustiva y particular de ciertos aspectos de la metáfora revisar Max Black, 1955, *Metaphor* para una aproximación teórica de la metáfora en general; George Lakoff y Mark Johnson, 2003, *Metaphors We Live By* para abordar la perspectiva lingüística y de metáforas conceptuales; y Donald Davidson, 1978, *What metaphors mean* para la negación de los anteriores conceptos. Sobre Black, Davidson, y Lakoff y Johnson me dedicaré en las próximas páginas de este trabajo.

como mera acción metafórica o no. Y finalmente, en última instancia, una vez que las metáforas han perdido cualquier grado de convencionalismo en el uso discursivo, afianzándose de lleno en los usos del lenguaje, se les suele calificar como «metáforas muertas». Sobre este último asunto hay opiniones encontradas que derivan justamente del debate acerca de si la metáfora posee o no un sentido figurativo, metafórico. Suponiendo lo que Donald Davidson (Sacks 1979; Davidson 1990) defiende al negar que las metáforas se empleen como medio para figurar en nuestro imaginario lo que literalmente no podemos, habría que desmontar buena parte de las teorías de lenguaje figurativo y replantear, como ya se ha hecho, la interpretación acerca de los procesos comunicativos. Siguiendo el ejemplo de la metáfora muerta, Davidson aporta argumentos contrarios a las nociones que se han venido planteando y en las que se asume la metáfora como una forma de aportar significados figurativos. Para esto, los ejemplos «Me siento decaído hoy» o «Debemos luchar contra el terrorismo», entendidos ambos como metáforas muertas debido a que ya no representan en el ideario del receptor imágenes que no sean las que literalmente expresan, son interpretadas por Davidson como no-metáforas. Lo que Davidson argumenta en este sentido es que si una metáfora creativa o convencional aporta un sentido figurado o secundario, se debería esperar entonces que dicho sentido sea retenido y captado por el receptor, de manera que, cuando la metáfora pase a ser una metáfora muerta, dicho sentido se mantenga como parte de la metáfora muerta. Una muestra de esto puede ser la metáfora «He was burned up»⁴ a la que apela Davidson. Cuando esta metáfora era creativa o convencional habría sido común imaginar a una persona ardiendo en llamas, incendiada de pies a cabeza. Sin embargo, una vez pasó a formar parte del grupo de metáforas muertas de un lenguaje, el sentido metafórico que expone no se mantiene en el imaginario del receptor. Al escuchar la frase «He was burned up», se sobreentiende que la persona a la que nos referimos, más que estar ardiendo en llamas en una combustión espontánea, está molesto o enojado. La intención de Davidson con estos argumentos es denotar en sí que, de ninguna manera, la metáfora

4 Que a efectos del español viene a representar algo más o menos como «Se calentó». Su connotación depende del contexto en el que dicha frase se utiliza.

posee un significado más allá del literal. Buena parte de las críticas a Davidson radicarán en la negación formulada desde la no-validez teórica de una metáfora -es decir, la negación de la metáfora misma- al no poseer sentido figurado. En la teoría davidsoniana es justamente esto lo que se sostiene a pesar de que sus detractores reconducirán la interpretación en aras de asegurar que, mientras una oración o palabra sea entendida literalmente, es imposible confirmar su veracidad referencial⁵.

Bien es cierto que la aproximación davidsoniana posee serias argumentaciones a tomar en cuenta y que pueden redirigir en absoluto el camino de la interpretación metafórica, pero aún considero necesario, en este intento de desglose generalizado sobre el estudio de la metáfora, abordar una serie de cuestiones más antes de repasar con cierta especificidad lo que pretendo. En este sentido, pasa a ser fundamental ampliar la perspectiva sobre lenguaje figurativo para situar dentro de su contexto a la metáfora y poder diferenciarla de procesos abocados a la semejanza o ejemplificación alegórica, producto de nuestros discursos.

II. LENGUAJE FIGURATIVO

El fenómeno lingüístico al que se adhiere la metáfora está relacionado con el estudio del lenguaje figurativo. Este abarca, como normalmente se ha entendido, ciertos elementos del lenguaje no-literario a los que apelamos durante nuestros discursos. Paul Ricoeur (1980) suele referirse a estos en términos de relaciones de correlación o correspondencia, relaciones de conexión y relaciones de semejanza. Pero, en un sentido más directo, la teoría retórica y poética los define como símiles, metonimias, analogías, alegorías, sinécdoque, entre otras. A pesar de estar ampliamente relacionados con la metáfora, cada una de estas formas de lenguaje figurativo se diferencian a su manera de esta última, aunque siempre guardando ciertas sutilezas de orden lingüístico.

⁵ Sobre este punto volveré más adelante. Revisar apartado III. A., desde página 17, para más sobre las posturas en favor de un sentido metafórico; y apartado III. B., desde página 26, de este capítulo, para más sobre las metáforas muertas y la teoría de la metáfora de Davidson.

En la retórica aristotélica se abarcan los campos de la teoría de la argumentación, la teoría de la elocución y la teoría de la composición del discurso. En líneas generales -obviando las calificaciones despectivas de Platón, por ejemplo, hacia la retórica como artes de ilusión y engaño- el objetivo primario de la retórica se centra en la persuasión, en la elocuencia de la palabra como arma de influencia. En este sentido, la retórica se disgrega de alguna manera del hecho de figurar y procurar imágenes en el ideario del receptor a través del discurso poético, referente precisamente de la poética, y del que se sigue que, como apela enfáticamente a la creatividad, a la sugerencia ficticia, se aparta en buena medida de la argumentación, de la persecución de la verdad, portentosa bandera de la filosofía griega y occidental moderna. Aristóteles funda la retórica filosófica en base a estos preceptos, otorgándole a la filosofía la capacidad de elaborar teorías verosímiles que protejan a la retórica frente a las descalificaciones del mismo género filosófico. La «doxa» y la «epistêmê» circundan así una retórica supervisada por la misma filosofía, que empuja a la técnica del «bien hablar» a limitar con el discurso del pensar y el resto de ámbitos discursivos. Así, anuncia Ricoeur con base en Aristóteles, la poética emerge como uno de estos campos execrados por la retórica sitiada y obliga a un desdoblamiento que pone del lado de la retórica las técnicas argumentativas y del lado de la poética las técnicas figurativas. En el punto de confluencia de ambas, como producto de esta relación infructuosa, se ubica la metáfora⁶. He allí, en el caso de Aristóteles y Ricoeur, la ubicación de la metáfora en el marco de las artes miméticas y en el de las artes de la prueba persuasiva. La metáfora, desde esta perspectiva y continuando con la línea clásica de comprensión del término, se muestra entonces con un pie en la triada «poiêsis-mimêsis-catharsis» y con otro pie en su análoga «retórica-prueba-persuasión», suponiendo así una separación a medias, aunque bastante marcada, de los subgéneros de la poética.

6 Para profundizar en el desdoblamiento entre retórica y poética aristotélica revisar Ricoeur, 1980, *La metáfora viva*, páginas 17-39. Véase también, como parte de la relación retórica-metáfora, y para obtener otro punto de interpretación: Booth, Wayne C. 1978. "Metaphor as Rhetoric: The Problem of Evaluation". *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1, Special Issue on Metaphor (Autumn, 1978), pp. 49-72.

El resto de subgrupos comprendidos como técnicas del lenguaje figurativo, los que parten exclusivamente de las herramientas activas de la poética, carecen, dentro de la acción lingüística radical que produce la metáfora en sí, del cariz contenedor y de implicación al que arrastra esta última si se valora positivamente su efecto de traslación de referencia y significado de una palabra a otra.

La metáfora, producto en parte de la poética, se relaciona así -aunque no en la medida de lo expresado previamente- con el símil, el cual, por ejemplo, vale como comparación o semejanza de cosas («Su cabello era dorado como el oro»); la metonimia, que se interpreta como tropo utilizado para designar algo con el nombre de otra cosa («El autor de la *Odisea*» en vez de decir Homero); la analogía, como relación de semejanza entre dos cosas distintas («Televisión es a mirar como radio es a escuchar»); la alegoría, como ficciones en virtud de las cuales se representan o significan cosas diferentes (El mito de la caverna, de Platón, por ejemplo, que parte de una narración ficticia para explicar la relación de los seres humanos con la realidad, donde la caverna pasa a contener el mentado valor alegórico); o el sinécdoque, tropo retórico mediante el cual se expresa la parte por el todo o viceversa («El hombre es un ser racional», donde el hombre viene a representar a los seres humanos). Estos mecanismos del discurso poético, constantemente utilizados en las construcciones de habla en la interacción humana, varían su grado de relación con la metáfora y suponen, en algunas ocasiones, parte o no de la misma producción metafórica. En este sentido, decir que la metáfora sobresale en las formas de lenguaje figurativo al contener una atribución en vez de recargar el discurso con una argumentación, como haría en todo caso la metonimia, no sería algo muy descabellado de afirmar según Ricoeur y Aristóteles (el ejemplo: la atribución «Aquiles es un león» contra la comparación «Aquiles es como un león»)⁷.

7 El tema de metáfora-formas de lenguaje figurativo implicaría una dedicación más detallada que no pretendo desarrollar en estas páginas por cuestiones de extensión. Para ello revisar los capítulos cuarto (Metonymy) y octavo (Literary Metaphor) en Knowles y Moon 2006; también Cohen, Ted. 2011. *Pensar en los otros. Sobre el talento para la metáfora*. [Thinking of Others]. Traducción de Juan Gabriel López Guix. Alpha Decay: Barcelona., en las páginas 15-31. Por último, continuar con Ricoeur 1980 si se pretende ahondar en los conceptos de atribución y comparación (71-6).

Antes de cerrar este repaso del lenguaje figurativo apelaré a una esquematización definitiva de las nociones presentadas para organizar lo discutido. En una metáfora se dice entonces que A es B. En un símil, por su parte, se dice que A es como B. En una analogía A se corresponde con C como B se corresponde con D (así como también el que C y D, y A y B, se pueden entender como lo mismo). En una alegoría únicamente se presenta B y queda de parte del lector entender que B refiere o representa A. De estos casos se extrae a primera vista la noción de que A puede entenderse o mostrarse como B principalmente porque B cuenta con alguna propiedad que se puede pensar, o imaginar, como existente en A a pesar de que, en realidad, esa propiedad no es literalmente una propiedad de A. La metonimia viene a decir que A es lo mismo que B siempre y cuando B haga referencia a alguna característica propia de A. Y el sinécdoque, por su parte, supone la interpretación de B dentro de un contexto logrado como representación relativa de un A específico. Esto se puede notar con mayor claridad mostrando ejemplos cliché como «Julieta es el sol», «El amor es como un viaje», «Julieta es a las otras mujeres lo que el sol a la luna» (o «Dios es a mí lo que mi padre es a mí») y, en el caso de la alegoría, partiendo de ejemplos cinematográficos: la presentación de la *matriz* (en la trilogía *Matrix*, de los hermanos Wachowski) como interpretación platónica del mito de la caverna en el que la realidad se muestra codificada ante nuestros ojos y sólo saliendo de ella se es capaz de entender, de apreciar la realidad.

La metáfora asume la función de doble pertenencia, integrando el mundo de la retórica y el de la poética. Independientemente de las diferencias que de esto se puedan extraer más adelante, buena parte de la teoría acerca de la metáfora parece partir de conceptos de relativa relación con esta noción primigenia. ¿Qué ocurre cuando, una vez desplazada la interpretación de la metáfora al campo de la filosofía, se cuestiona la función de ésta en conceptos como lenguaje, interacción y esencia humana, mente o verdad? Existen, pues, cuatro tradiciones que congregan los estudios modernos de la metáfora dentro de la filosofía y que aquí se tratarán con ingente premura: las tradiciones semántica, pragmática,

comparativista, y las reflexiones sobre «fuerza bruta» metafórica («brute force accounts») y que aquí designaré con el nombre de «la metáfora que no significa»⁸.

III. HABLAR DE SIGNIFICADOS: LA METÁFORA DESDE TRES ABISMOS FILOSÓFICOS

III. A. La metáfora que significa

Max Black

Max Black es tajante desde el principio. En su ensayo *Metaphor* (1955) señala directamente su intención de explicar los significados relacionados con las palabras, y su hipótesis se centra, básicamente, en el sentido que gana una palabra de cariz metafórico. Lo que Black propone es que el significado metafórico surge de una interacción, dada en una frase única, entre la palabra metafórica y la palabra literal que componen el resto de la frase. Para esto distingue dos aspectos que considera claves en su teoría llamados «enfoque» («focus») y «marco» («frame»). El «enfoque» viene a ser el elemento metafórico o la(s) palabra(s) utilizadas en sentido no-literal; mientras que el «marco» se entiende como el recordatorio literal del resto de la oración. Black explica con esto que, al hablar metafóricamente, solemos construir frases en las que algunas palabras evocan un significado secundario -de objeto secundario y por lo tanto metafórico, relativamente ajeno a la frase en cuestión- dentro de una oración tipo, o de objeto primario. La metáfora nos lleva a proyectar una serie de implicaturas asociadas y contenidas en ese significado secundario (u objeto secundario) en la frase tipo (u objeto primario). De esta forma la metáfora enfatiza ciertas características del objeto primario aplicándole ciertas características que normalmente se le asocian a un objeto secundario (275-8).

⁸ En vista de que mi propuesta se verá exageradamente reducida en función de los parámetros de este trabajo, propongo una lectura detallada de la entrada, ya citada en la primera página de este marco, sobre metáfora en la Enciclopedia Stanford de Filosofía (Stanford Encyclopaedia of Philosophy), donde se desarrollan con mayor desglose estos temas. En mi caso partiré de algunos teóricos fundamentales en el estudio de la metáfora y que vienen a ser, en todo caso, teorías ampliamente reconocidas en diferentes campos de la filosofía contemporánea. El enlace al que hago alusión se podrá hallar en Hills, David. Edición de Invierno 2012. "Metaphor". *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. Editado por Edward N. Zalta. Visitado 05 de febrero. <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/metaphor/>.

Para que todo este proceso logre su cometido, tanto hablante como oyente han de interactuar en un contexto, pertenecer a una comunidad lingüística en la que ambos participantes sean capaces de establecer una comprensión del orden figurativo de la metáfora que se expresa. El oyente tiene que estar en la capacidad de recibir la frase tipo u objeto primario para poder relacionarla con ciertas propiedades o características contenidas en la referencia hecha por el objeto secundario contenedor del significado no-literal. Black apela al ejemplo «El hombre es un lobo» («Man is a wolf») para darse a entender. Cuando en una conversación entre dos individuos integrantes de una misma comunidad lingüística surge la mentada frase, no es necesario más que una comprensión literal del significado y la referencia de la palabra «lobo» para que se ponga en marcha lo que Black denomina «sistema asociado de lugares comunes» («system of associated commonplaces»). A partir de este sistema, el oyente es capaz de reflejar, sobre la referencia literal de la palabra «hombre», las características contenidas en la comprensión estándar de la palabra «lobo». Lo que ocurre en esta instancia es que el oyente reelabora o reconstruye, a partir de las implicaturas contenidas en el sistema, lo que lleva a comprender la frase tipo u objeto primario a partir de ciertos enfoques contenidos en el objeto secundario (285-91).

Las aproximaciones de Black vienen a ser las primeras incursiones del estudio de la metáfora en la filosofía. Su enfoque puede tender a interpretarse como un ejemplo de aproximación semántica al estudio de la metáfora. Lo que se entiende por aproximación semántica es la propuesta en la que las palabras, y las oraciones que construimos a partir de estas, poseen un sentido más allá del literal, estructurando así una teoría de la metáfora que aborde la idea oración-sentido⁹.

La teoría de Black se aparca en este punto. Más adelante añadirá en su artículo *More about Metaphor*, recogido en el volumen *Metaphor and Thought* (1993), que la existencia o no de un sentido metafórico -ese pasar de un sentido literal a un sentido figurado en una frase- dependerá precisamente

⁹ Gordon Lyon (2000), de quien me he ido sosteniendo en estas primeras páginas, va a profundizar en los contenidos de Max Black analizando dos nuevas incursiones de este último en el estudio de la metáfora. Queda también de mi parte indicar que Lyon repasa las propuestas de Donald Davidson y de Roger M. White que también abordaré con cierto detalle.

de la interacción social en la que el hablante (que emite una metáfora) y el oyente (que la recibe) pasan a ser los responsables de darle validez a este cambio de sentido, erigiéndose un punto particular en este caso: “it is they [the speaker and the hearer] who are ledge to engage in selecting, organizing, and projecting. I think of a metaphorical statement (...) as a verbal action essentially demanding *uptake*, a creative response from a competent reader (...) a shift in the *speaker's* meaning -and the corresponding *hearer's* meaning- what both of them understand by words, as used on the particular occasion” (28).

John R. Searle

Las últimas propuestas de Black en *More about Metaphor*, enfocadas básicamente en los procesos de interacción social, conectan en ese punto con la teoría de la metáfora de John R. Searle, de la cual hay que valorar lo significativo del cambio de sentido terminológico, cuando Searle prima la expresión, por ejemplo, por encima de la intención-de.

“Metaphorical meaning is always speaker's utterance meaning” (Searle 1986, 70). Esta es, *grosso modo*, la conclusión de Searle en su ensayo *Metaphor* donde destaca que el problema de la metáfora va referido, por un lado, a la relación entre el sentido de la palabra y de la frase y, por otro, al sentido que le da el hablante, o al sentido de las expresiones. Searle reniega de la idea de la existencia de un doble sentido (literal y metafórico) que haga referencia a dos contenidos distintos y que esté presente en las expresiones que utilizan dos o más individuos durante un proceso de interacción. Para él, en cambio, palabras y frases solamente tienen el sentido que tienen, una frase sólo significa lo que está expresando. Lo que se extrae de esta perspectiva es el cómo un hablante puede expresar una frase y, a pesar de que esta pueda escucharse literalmente absurda, refiere con ella algo de carácter metafórico.

La argumentación de Searle para sostener su idea parte de la noción de verdad¹⁰. Las frases y palabras que utilizamos en una expresión refieren únicamente lo que están diciendo y este acto del decir se basa en un conjunto de hechos factibles. Se entiende pues que la literalidad denota condiciones de verdad relativa (por ejemplo, podemos decir «Ana es alta», algo que tomaremos como cierto, pero en función de con qué se compare la altura de Ana se puede precisar si, efectivamente, Ana es una mujer alta. Abriendo esta cuestión: ¿Es Ana más alta que un elefante?). Según Searle, somos capaces de manejar ciertas condiciones que encierran verdades a medias. Él utiliza el ejemplo «La mosca está sobre/en el techo» («The fly is on the ceiling») como una frase contenedora de un hecho que nos parece válido o cierto debido a su posibilidad según su orden natural y físico (las moscas, al tener alas, pueden volar y posarse en superficies de imposible acceso para otros animales gracias a herramientas específicas derivadas de su condición fisiológica, etc.). Como contraparte, una frase como «El gato está sobre/en el techo» («The cat is on the ceiling») choca con los hechos que poseemos, con las verdades que manejamos basadas en lo que sabemos sobre estos felinos, acerca de la posibilidad de que un gato, tal cual la mosca, pueda estar sobre/en el techo. Tener esta capacidad de distinción viene referido a antecedentes de hechos posibles que nos facilitan aplicar determinados sentidos a determinadas frases. De esta forma, diría Searle, una oración sólo puede ofrecernos:

(...) a set of truth conditions relative to a set of assumptions that are not realized in the semantic content of the sentence. (...) in literal utterances, where speaker's meaning coincides with sentence meaning, the speaker most contribute more to the literal utterance than just the semantic content of the sentence, because that semantic content only determines a set of truth conditions relative to a set of assumptions made by the speaker, and if communications is to be successful his assumptions must be shared by the hearer. (80)

Una vez precisada la forma de operar de las metáforas, Searle discute en su texto una serie de preguntas que considera capitales para evitar lo que él considera versiones equivocadas de la cuestión. Para ello se desmarca de dos perspectivas clásicas: las teorías comparativas («comparison theories») y

10 Sobre la «verdad» -tema que considero interesante desarrollar más adelante- hablaré en concreto en el capítulo IV de la tesina.

las teorías de interacción semánticas («semantic interaction theories»). Al primer grupo Searle relega las investigaciones de Aristóteles o Paul Henle en las que las expresiones metafóricas resultan en una comparación o semejanza entre dos o más objetos. En el segundo grupo destaca a Black o Monroe Curtis Beardsley a quienes, además, subdivide en partidarios de la versión «interaccional del proceso metafórico» (Black), o la «versión de oposición verbal» (Beardsley) entre dos contenidos de carácter semántico, siendo estos el de la expresión utilizada metafóricamente y su contexto literal (85)¹¹.

Lo que Searle intenta hacer, en definitiva, es localizar la metáfora al nivel del sentido de la expresión o del hablante, apartándose así de lo que Black consideraba en un principio como el sentido de la oración, su semántica («the sentence-meaning»). La distinción entre estas dos perspectivas parte del hecho que menciona constantemente Searle: que una palabra o una frase significa únicamente lo que dice, y nada más. Hay, en este sentido, un valor lingüístico e idiomático que se deja de lado en la ubicación metafórica de Black y que se cifra en la intención del hablante de dotar de un sentido figurativo sus oraciones. Lyon llama con buena razón a las reflexiones de Black, en menor medida, y a las de Searle, en mayor medida, «una aproximación pragmática» a la metáfora¹². Esta perspectiva, que de algún modo juega con relacionar las posturas de los dos filósofos, se erige como la más común en el campo de la filosofía analítica, donde se entiende que el hablante dice algo metafóricamente distinto a

11 Qué dice Searle sobre esto. Básicamente rechaza que los comparatistas no distingan que las declaraciones comparativas forman parte del sentido de la frase, y que los contenidos de hecho en las metáforas devienen de un proceso de comprensión entre interlocutores. En cuanto a los teóricos semánticos critica las carencias para determinar diferencias plausibles entre sentido de la frase o sentido de la palabra, así como el sentido del hablante o de la expresión; en este caso, para Searle, los partidarios de la perspectiva semántica tratan de localizar el sentido metafórico en la frase o en alguna asociación que se hace con ésta y que pierden de vista la posibilidad de encontrar en el hablante, o en la intención de la expresión, un sentido metafórico (86). Más errores según Searle en las páginas 87-93.

12 Interpreto de Lyon que no pretende agrupar a Black y Searle en un mismo grupo. Su clarificación es para constatar lo que yo busco aquí: que tanto Black como Searle pertenecen al grueso de filósofos analíticos que han aportado nociones precisas al estudio de la metáfora, apoyándose, más Black que Searle, por mencionar un ejemplo, en teóricos literarios (valorar la influencia del teórico y crítico literario I. A. Richards en los textos de Black y otros filósofos analíticos). En *Metaphor* Searle clarifica que no está de acuerdo con las reflexiones de Black, aunque no por esto las reniega (véase Searle 1986, 85-6). Sugiero la lectura sobre el sentido literal en Searle (117-36) del mismo volumen que aquí cito. Dicha sugerencia viene a reforzar la apuesta de Searle por el sentido único de las frases y la posibilidad de metáfora en la expresión o el sentido del hablante. De igual forma, para contextualizar el por qué Searle se apoya en esta visión pragmática de la metáfora, revisar Searle, John. 1994. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. [Speech Acts: An essay in the Philosophy of Language]. Traducido por Luís Valdés Villanueva. Madrid: Editorial Cátedra.

lo que la frase dice literalmente, algo que distingue expresiones metafóricas de expresiones literales, y que, como ya se indicaba previamente, el hablante quiere decir lo que dice. Para Searle esto asemejará a la metáfora con la ironía o la hipérbole (1986, 93-7; 112-6) que decantarán en variadas críticas contrarias a esta postura.

Paul Ricoeur

La metáfora confluye en tres entidades lingüísticas: la palabra, la frase y el discurso. De esto se sigue que la retórica, la semiótica y la semántica, y la hermenéutica, detallan el itinerario para su comprensión. A estas conclusiones parciales llegó Ricoeur en sus estudios particulares acerca de la metáfora (compilados en su libro que previamente he citado en las primeras páginas de este marco teórico). Desde la retórica se anuncia la consideración de la palabra como una unidad de referencia, lo que clasifica a la metáfora como una figura del discurso que supone desplazamiento y ampliación del sentido de las palabras. Como ya se indicó en un principio, esta noción no queda anclada en este punto primigenio y Ricoeur se alía de estudios como el de Black (1955; 1993) para situar su análisis en el marco de la frase¹³. En este punto Ricoeur sugiere (con base en Emile Benveniste) una oposición provisional entre la metáfora-enunciado y la metáfora-palabra, una distinción entre semántica (la frase como portadora de una mínima significación completa) y semiótica (la palabra como signo dentro de un código lexical), respectivamente. Quedan en estas reflexiones resueltas las cuestiones de la palabra o de la frase pero, el único problema dejado en el aire por filósofos como Black o I. A. Richards, según Ricoeur, es el de la creación de sentido, la innovación semántica reflejada en lo que llama «metáfora de la invención». Lo que pretende mostrar el francés es el empleo como figura que ha sido privado por el

13 No me detengo con demasía en estas reflexiones de Ricoeur en vista de que las traté, *grosso modo*, en el apartado de metáfora de este capítulo. Sugiero en todo caso la lectura de los estudios primero (17-69) y estudio segundo (71-95) para conocer las conclusiones específicas que alcanza el filósofo francés sobre la relación palabra-metáfora y su distinción (ya mencionada por mí) entre la metáfora y el lenguaje figurativo (metonimia o sinécdoque).

uso o catácrexis¹⁴, permitiendo, de esta forma, una suerte de separación entre el lenguaje literal y el figurado, y el sentido en sí de la metáfora.

Esta cuestión presupone una distinción interna al binomio figura-catácrexis: la del primer uso y la del uso posterior que puede resultar forzoso. Ricoeur dice: “(...) la mayoría de los ejemplos de tropos son de uso forzoso (...) constituyen una parte esencial del lenguaje hablado (...) tropos ordinarios [que] están a mitad de camino entre los de invención y las catácrexis” (94). Desde esta perspectiva no resulta complicado encontrar una relación relativa entre ambos tropos (forzoso y catácrexis) al orientarse ambos en el origen primitivo de una lengua. En el uso del lenguaje, la necesidad de inventar tropos los lleva a fijarse en el uso cotidiano del idioma. Pero es justamente ese proceso de invención el que implica no sólo apreciar las causas ocasionales y necesarias a la hora de generar un tropo sino también la fuerza de la imaginación, el espíritu, la pasión, que imprimen al discurso asombro y sorpresa y que vienen a ser “manifestaciones propias no sólo de los tropos-figuras, que debemos llamar «tropos del escritor» porque pertenecen a la «invención particular del poeta»” (95). Los tropos de la invención, estos a los que, de algún modo, escritores y poetas apelan, se emplean en el discurso, donde hay que pasar de la palabra a este último “(...) pues sólo las condiciones propias de éste permiten distinguir el tropo-figura del tropo-catácrexis y, en el tropo figura, el uso libre del uso forzoso” (95).

Retomando las primeras disposiciones de estas teorías, la oposición planteada por Ricoeur entre semántica y semiótica se sitúa en paralelo a la teoría de la tensión y la teoría de la sustitución (98-110), en donde la primera parte de la frase como un todo en la producción metafórica; y la segunda se centra en el sentido a nivel de la palabra. Una vez se da por entendida esta cuestión, sabiendo además que es

14 En las páginas 71-80, con base en las conclusiones del gramático Pierre Fontanier, y luego en la página 93, Ricoeur explica que “La catácrexis, en general, consiste en que un signo ya aplicado a una primera idea, lo sea también a una nueva que no tenía o no tiene ya signo propio en la lengua. Es, por tanto, cualquier tropo de uso forzoso y necesario, del que resulta un *sentido* puramente *extensivo*; este sentido propio de origen secundario, situado entre el *sentido propio primitivo* y el *figurado*, está más cerca, por su naturaleza, del primero que del segundo, aunque en un primer momento, haya podido ser *figurado*”.

necesario pasar de la palabra al discurso, la hermenéutica se relaciona con la referencia de un enunciado metafórico como poder para redescibir la realidad. Este paso de la semántica a la hermenéutica se da en la conexión entre discurso, sentido y referencia, en el que la metáfora se presenta como “una estrategia de discurso que, al preservar y desarrollar el poder creativo del lenguaje, preserva y desarrolla el poder *heurístico* desplegado por la *ficción*” (14). Esta relación de orden respetuoso, en el que Ricoeur sienta las bases lingüísticas para edificar una teoría de la metáfora, lo llevan a definir ésta como un proceso más de la retórica en el que algunas ficciones contenidas en el discurso redesciben el mundo.

Dice Ricoeur en las conclusiones de su investigación que la relación ficción-redescipción ubica a la metáfora “ni en el nombre ni en la frase ni siquiera en el discurso, sino [en] la cópula del verbo ser. El «es» metafórico significa a la vez «no es» y es como. (...) podemos hablar con toda razón de verdad metafórica, pero en un sentido igualmente «tensional» de la palabra «verdad»” (15). Con esto Ricoeur pretende anunciar lo que Aristóteles: que la metáfora supone una relación intrínseca entre «mythos» y «mímêsis». Subyacente a todas estas reflexiones se encuentra la discusión filosófica en torno al sentido y a la referencia metafórica y, por lo tanto, a la verdad y a la realidad. Esto será desarrollado en el grueso de la tesina.

Roger M. White

White considera la metáfora como un híbrido lingüístico. Rechaza la idea que dice que las metáforas son palabras individuales, una tendencia que, como se ha visto, ha llevado a la filosofía del lenguaje y a la lingüística a la reducción figurativa del lenguaje en palabras y frases que parten de una unidad sintáctica utilizada metafóricamente dentro de una oración literal.

Lo que White denomina «metaphors as linguistic hybrids» es una discusión, en primer lugar, a las nociones que consideran la distinción, en una frase metafórica, entre palabras utilizadas

metafóricamente y palabras utilizadas literalmente¹⁵. Con esto se quiere decir que, en líneas generales, la interpretación funcional de la metáfora desde Aristóteles hasta Ricoeur, pasando por Black y Searle, ha sido malinterpretada. Para White estas perspectivas implican confusión. La metáfora, en cambio, debe analizarse como una interpretación que se bifurca, lo que teoriza como «bifurcated construal». Las palabras no deben interpretarse desde dos ángulos equidistantes sino, más bien, desde su utilización, en una misma frase, tanto metafórica como literal (White 1996, 21-4). Uno de los tantos ejemplos de los que se vale White para clarificar este punto es «Tolstoy was a great infant» (21). Al construir una metáfora como la anterior saltan dos características a la vista: una de ellas es la ya mencionada bifurcación de la palabra; la otra viene a ser la ambigüedad de la frase. En «Tolstoy was a great infant» el adjetivo «great» («gran») puede ir referido tanto al sujeto Tolstoy como al «infant» («infantil») con el que Tolstoy es comparado. En este punto la palabra «great» puede apuntar tanto a Tolstoy el «gran» novelista como a un adulto de comportamiento «infantil», y no es posible precisar, según argumenta White, a qué referencia asirnos para denotar el valor metafórico de la oración. Hablando en términos de Black: la palabra «great» puede pertenecer tanto al primero como al segundo vocabulario, tanto a su referencia literal como a su referencia metafórica; y ninguna de estas inclinaciones tiene porqué suponer la no validez de su contrario. La ambigüedad y la doble interpretación (bifurcación) a la que se prestan ésta y otras metáforas supone un quiebre que denuncia el hecho de intentar elucidar una metáfora “(...) saying either that the word 'great' is a transferred epithet or that it is a word in a transferred phrase” porque “(...) since to say either would ignore the fact that it is simultaneously being used quite straightforwardly to describe Tolstoy himself” (21).

La teoría de la interpretación bifurcada es altamente válida en la literatura. White propone entender las frases metafóricas como el entrecruzamiento de dos frases. Una, describiendo la situación actual o literal (la llamada «oración primaria», «primary sentence»); y la otra describiendo una

15 Para una aclaratoria de esta discusión (sobre la crítica a los conceptos «enfoque» y «marco», y sobre los «vocabularios»), revisar White 1996, capítulo primero, páginas 9-20.

situación hipotética en la que la metáfora crea el efecto de comparación en la frase («oración secundaria», «secondary sentence»). Ambas frases, tanto la «primaria» como la «secundaria», son oraciones literales que construyen la metáfora. Esta suerte de «metáforas como oraciones»¹⁶ elaboran, pues, una nueva oración de características híbridas que da paso, nuevamente, a la posibilidad de una bifurcación en la frase metafórica (74-80). Una metáfora es, entonces, “a sentence that may be regarded as a sentence that has arisen from the conflation of two other, grammatically analogous, sentences” (79-80). Al superponer una oración sobre la otra, la oración metafórica lleva a interpretar la primera situación descrita en la «primary sentence» como si fuera la situación o el caso descrito en la «secondary sentence».

Las aproximaciones de White a una estructura de la metáfora lo apartan directamente de la idea de un sentido metafórico. Su punto de vista queda claro en el décimo capítulo de su obra citada en estas páginas titulado «The Impossibility of Metaphorical Sense» (169-203), en el que reconoce que se ha malinterpretado el análisis que asegura que las palabras, en una metáfora, adquieren un nuevo sentido metafórico. Su cuestionar de tal hipótesis radica en la forma en la que tal significado puede ser capturado por una supuesta alteración de los sentidos de las palabras empleadas. Dicha forma, partiendo de la idea «el significado de la metáfora puede ser representado asignando nuevos sentidos metafóricos a las palabras», empujará constantemente a una interpretación que trunca el punto sutil de la metáfora: el que hace emerger la pregunta por su relación o no con el llamado «lenguaje figurativo». La vía que propone White es la que se ha referido previamente: la estructuración híbrida de las frases, compuestas de ambigüedad y de una bifurcación que implica una descomposición lingüística de la misma para comprender su constitución ya que, de lo contrario, si la intención es la expuesta por filósofos como Balck o Ricoeur, dice White: “Theories of the metaphorical meanings of words have quite simply the wrong logical multiplicity, and if you try to handle metaphors of any interest or

16 White 1996 sobre «Metaphors as sentences», 56-85.

complexity by telescoping their significance down into supposed special meanings for the individual words, you will overlook, or misrepresent, that significance” (170).

III. B. La metáfora que no significa: Donald Davidson

En 1979 Davidson publica *What metaphors mean*. Así como White, se hace a un lado cuando habla de sentido metafórico aproximándose a la teoría del sentido y se pregunta sobre qué pretendemos decir cuando decimos que tal palabra o frase tiene tal sentido. La cuestión que intenta acotar con esto es, de una forma más directa, de dónde sacamos, y por qué, la analogía presente hasta ahora -que para Davidson no ha de ser tal- en lo que entendemos por «sentido metafórico de una palabra» y «sentido de una palabra». Davidson se sitúa en la parcela contraria a los argumentos en favor del sentido metafórico de las palabras (tanto por parte del hablante como del oyente), y opta por una posición, hasta ese entonces radical, que se desliga por completo y ubica a la metáfora en su uso en una frase, en la distinción entre lo que significan las palabras y para qué se utilizan; “(...) metaphor belong exclusively to the domain of use” (Sacks 1979, 31). Con esto no quiere decir que las aproximaciones de Max Black, por ejemplo, sean erróneas, sino que encuentra en el estudio de la metáfora una influencia mayor que debe ser interpretada no sólo en la producción de literatura o poesía, sino también en las ciencias, la filosofía o el derecho.

La metáfora, pues, no cuenta con un significado añadido al que literalmente representa; éste, en cambio, se agota en su literalidad, lo que se traduce a que las palabras en clave metafórica significan, únicamente, lo que la palabra significa. Su crítica va más allá cuando asegura que las metáforas se orientan necesariamente a una comprensión esencialmente creativa, imaginativa, apartándose por completo de la teoría del significado. Davidson dice:

What metaphors add to the ordinary is an achievement that uses no semantic resources beyond the resources on which the ordinary depends. There are no instructions for devising metaphors; there is no manual for determining what metaphors “means” or “says”; there is no test for metaphors that does not call for taste. A metaphor implies a kind of degree of artistic success; there are no unsuccessful metaphors, just as there are no unfunny jokes. (29)

Si la metáfora no posee más sentido que el expresado literalmente por sus palabras, entonces ésta tampoco puede ser parafraseada, no porque contengan en sí una referencia que altere la literalidad, sino porque la metáfora, como tal, no tiene nada que parafrasear. Así, la idea sostenida desde Aristóteles hasta Ricoeur y que describe a la metáfora como vehículo para transportar ideas, puede contar con ciertos puntos débiles ya que, según Davidson, al parafrasear algo intentamos decir determinadas cosas de otra manera pero, si a esta noción se le suma la idea de que la metáfora no posee más significado del que literalmente expresa, entonces lo que la metáfora consigue es una diferencia en el sentido literal mas no otro tipo de significado, no la representación de ideas ajenas a cierto contenido figurativo (30).

Visualizar estas ideas se hace más sencillo al comparar la metáfora con formas de lenguaje figurativo o teorías comparatistas semánticas. Mientras en un símil se establece explícitamente una semejanza para que el intérprete relacione características comunes; la metáfora no afirma explícitamente la semejanza pero sí invita a establecer comparaciones. Davidson dice sobre esto que una metáfora exitosa nos «empuja» a notar una similitud; esto, a pesar de sonar ambiguo, no debe suponer confusión y el significado de una metáfora no puede interpretarse como idéntico al sentido literal de un símil porque en una metáfora, entre otras cosas, el sentido no es obvio o trivial, ni tampoco fácil de ser parafraseado como sí ocurre en un símil¹⁷ (36-8).

Ante estas reflexiones Davidson se cuestiona sobre el por qué se hace tan complicado expresar el sentido de una metáfora de forma literal sin recurrir a un sentido especial: “if words in a metaphor bear a coded meaning, how can this meaning differ from the meaning those same words bear in the case where the metaphors die -that is, when it becomes a part of the language?” (43). Este viene a ser el

¹⁷ Davidson solicita en su texto evitar confusiones con la teoría del «símil elíptico» («elliptical simile») de J. Middleton Murray (citado por Davidson en su ensayo) que asegura que no hay razón para pensar que existe un significado especial en la metáfora que no esté presente en el símil, ya que la metáfora, en este sentido, es simplemente un símil abreviado (notar el valor y utilización de la palabra «como» en el símil y su inexistencia en la metáfora). Para esto revisar páginas 36-8 en Sacks 1979.

otro argumento fuerte del filósofo norteamericano. La frase metafórica «He was burned up» («Se calentó») podría decirse que posee el mismo sentido ahora, muerta, que cuando estaba viva -que una persona está muy molesta, furiosa por un hecho o acontecimiento. Si esta frase siempre significó esto, entonces estamos en presencia de un caso de traducción de una metáfora a una frase literal que no ha perdido su sentido. Esta reflexión choca con la teoría de Max Black cuando éste defiende que, debido a que una metáfora expresa un contenido novel, el sentido metafórico de la metáfora no puede ser transmitido por cualquier traducción literal sino que genera, en la interacción del «enfoque» y el «marco», de los objetos primarios y secundarios, un sentido metafórico. Este punto supone una pregunta más en la que Davidson repara: ¿cuál es la distinción o qué distingue a esta metáfora muerta de la metáfora viva? Su argumento es que la única distinción que existe entre una metáfora viva y una metáfora muerta es que la metáfora viva no tiene ningún tipo de significado. El significado de «He was burned up» emerge una vez su nueva interpretación es «provocada» a menudo y se convierte en una suerte de «lugar común» de nuestro lenguaje, asentándose en un marco literal sistematizado por una comunidad lingüística. La razón por la que la metáfora viva «He was burned up» era intraducible en su momento, dice Davidson, se debe a que no existía ningún sentido secundario al cual traducirlo, es decir, la metáfora no implica ningún doble sentido (43-4)¹⁸.

18 White también se muestra de acuerdo con Davidson en este punto al rechazar que las palabras posean un sentido metafórico:

It is only when we attend to the relationship between utterances, and, in particular, between different utterances that employ the same word, that the need to ascribe meanings to the individual words becomes apparent. It is when we consider two utterances employing the same word that it becomes clear that we need to distinguish between cases where that word is used in the same sense, or with the same meaning, from those where it is used with a different sense or meaning.

»That is to say, the primary point of ascribing meanings to words, and not just sentences or utterances, is to explain the relations between different uses of the same word in different sentences.

»But between different *metaphors* employing the same vocabulary, it is precisely such relationships that break down, so that if we were to ascribe a metaphorical meaning to a word in one metaphor, it would give us no guidance in the interpretation of that same word in another metaphor. With that, the explanatory power of ascribing meanings to words collapses, and the idea that we are clarifying the way words function in metaphor by ascribing such meanings to them is exposed as bogus. (White 1991, 181-2)

La postura de Davidson se extiende hasta la perspectiva cognitiva. En su texto señala que no tiene nada en contra de las diferentes descripciones presentes en teorías ya mencionadas sobre los efectos de la metáfora, pero que su única negativa está asociada con las perspectivas de cómo la metáfora, supuestamente, produce estos efectos, negando que ésta trabaje teniendo un sentido especial, un contenido cognitivo específico. En el artículo de Gordon Lyon del que me he venido apoyando constantemente en estas páginas se hace énfasis en esta negación de Davidson como su «punto negativo menos plausible». Lyon asegura que el error que ataca Davidson es pensar que, asociado a la metáfora, hay un contenido cognitivo que el autor de ésta desea transmitir y que el oyente debe coger para poder comprender el mensaje. De esto se extrae que lo que el autor busca significar es algo no obvio y que, este significado «oculto» que pretende significar, debería ser traducible en la frase si el autor, en efecto, tiene determinado contenido en su mente. Pero la metáfora poética, por ejemplo, abre una distinción y es la noción de que posee una interpretación meramente «abierta» («open-ended») de acuerdo con las intenciones del autor, dejando al lector o al oyente el añadido interpretativo. Davidson asegura entonces que la significación cognitiva de la metáfora es simplemente cualquier cosa que la expresión cause en la lectura del intérprete (44-5). Esta idea ha resultado conflictiva con las teorías de implicaturas de términos en Black o de las intenciones del hablante en Searle.

Para finalizar este apartado considero necesaria la reproducción de las siguientes líneas de Davidson:

It should makes us suspect that the theory that it is so hard to decide, even in the case of the simplest metaphors, exactly what the content is supposed to be. The reason it is often so hard is, I think, that we imagine there is a content to be captured when all the while we are in fact focusing on what the metaphor makes us notice. If what the metaphor makes us notice were infinite in scope and propositional in nature, this would not in itself make trouble; we would simply project the content the metaphor brought to mind onto the metaphor. But in fact there is

Sin embargo hay que evitar llevar las alusiones de White al campo filosófico de Davidson. White está de acuerdo con estos puntos pero es escéptico, en cambio, ante la idea de una suerte de yuxtaposición en cuanto al despliegue sintáctico de las metáforas. Para White la metáfora implica un par de frases matrices que han sido entrelazadas o entretejidas para producir la oración que se pretende expresar. Tal cuestión supone en el oyente un proceso de comparación activa entre las frases que dará como resultado su selección interpretativa. Esta especie de camino que se crea durante el proceso, dice White, viene condicionado por la complejidad comparativa del oyente que entrelaza, y no yuxtapone, los términos.

no limit to what a metaphor calls to our attention, and much of what we are caused to notice is not propositional in character. When we try to say what a metaphor “means”, we soon realized there is no end to what we want to mention. If someone draws his finger along a coastline on a map, or mentions the beauty and deftness of a line in Picasso etching, how many things are drawn to your attention? You might list a great many, but you could not finish since the idea of finishing would have no clear application. How many facts or propositions are conveyed by a photograph? None, an infinity, or one great unstable fact? Bad question. A picture is not worth a thousand words, or any other number. Words are the wrong currency to exchange for a picture. (44-5)

La visión de Davidson sobre las metáforas puede resultar confusa, pero se hace evidente su intención de entender la metáfora como formas de llevar al otro (al oyente) a percibir lo que nos toma a nosotros percibir algo¹⁹. La principal contribución de la teoría de Davidson es declarar que no existe tal cosa como el sentido metafórico, tanto semántico como pragmático; y que, por tanto, la intención de los hablantes o autores de la metáfora no es la de comunicar un mensaje o contenido sino, más bien, permitir, en efecto, penetrar en la interpretación de los demás.

III. C. Ciencia cognitiva, lingüística y metáfora

Los estudios sobre la metáfora en la filosofía analítica tienden a establecer, en cierto grado, la relación de esta última con los estudios cognitivos. En Black o Searle es posible notar la prevalencia de este hecho. Casos más particulares como el de Davidson o White evidencian la noción de la metáfora como parte de una interpretación «abierta» («open-ended»), asegurando que si la metáfora es capaz de establecer una comparación entre dos situaciones, en las que el lector u oyente es invitado a explorar tales escenarios, entonces el número de aspectos en los que las dos situaciones son comprables no está propiamente establecido. Esta noción se aparta totalmente de la idea de un sentido metafórico específico o fijado, que desde una noción de metáforas abiertas carecería de sentido, pues sería absurdo hablar del significado metafórico de las palabras dentro de una frase metafórica. En este caso, cuando tenemos una frase como «Julietta es el sol», la metáfora nos invita implícitamente a considerar un rango

¹⁹ La frase la tomo prestada del artículo de Aaron Wilson (2011) “Peirce vs Davidson on Metaphorical Meaning”, publicado en *Transactions of the Charles Peirce Society* 47 (2) 117-35: “Davidson's view metaphors are ways of getting others to perceive what we take ourselves to perceive” (123).

de comparaciones que tendrían un significado relevante dentro del contexto, se da una correlación de elementos que puede aportar una variedad de interpretaciones (White 1996, 173-80). Esta teoría también se separa de la teoría de Searle, en la que se intenta ubicar el sentido metafórico en las expresiones hechas por el hablante.

La idea de una «metáfora abierta» invita a una reflexión colateral. Searle se preguntaba cómo era posible construir una metáfora al estilo «Sally is a block of ice» («Sally es un bloque de hielo») si no existen similitudes entre dos «objetos» como el frío y las personas sin emociones, que justifique que, cuando decimos que alguien es frío, lo que pretendemos decir es que esa persona no muestra emoción alguna (1989, 108). Lyon (2000) responde a esto diciendo que aunque en algunas metáforas la similitud subyacente es apreciable, en el sentido que una característica común entre dos elementos comparados es relativamente verificable, en otros casos, en otras metáforas, la similitud no es perceptible, pero es parte de nuestra tendencia el asociar dos entidades, elementos, en cuestión, al tener respuestas similares ante ellos (148). Searle llega a la misma conclusión en su reflexión y se abre entonces la pregunta de qué relación se puede construir en casos como las metáforas de tiempo («el tiempo pasa volando»), emociones humanas («su amor es cálido»), actividad mental (la mente como un objeto frágil) o instituciones sociales (el matrimonio como una atadura) y su utilización en los procesos discursivos.

Las teorías surgidas del intento de explicar estos procesos han establecido una relación entre estas metáforas, los sentidos y el lenguaje, una comunión que parte desde la percepción sensitiva del individuo, que no puede expresarse propiamente de forma literal, y que apela justamente a la metáfora para expresarse en dichos espacios²⁰.

20 Una mirada actual a las últimas incursiones en la lingüística, la ciencia cognitiva y la metáfora y otras formas de lenguaje figurativo puede hallarse en *Windows to the Mind. Metaphor, Metonymy and Conceptual Blending*. 2011., editado por Sandra Handl y Hans-Jörg Schmid. Berlín: Walter De Gruyter. Se destaca la aportación de Zoltán Kövecses sobre «metáfora conceptual» («conceptual metaphor») relacionada con las aportaciones de George Lakoff y Mark Johnson. Revisar páginas 23-40 sobre «Methodological issues in conceptual metaphor theory»; además, «The structure of metaphor and idiom semantics (a cognitive approach)», páginas 41-62, de Dimitrij Dobrovol'skij, referido a la relación establecida entre ciencia cognitiva y metáfora. También hay un repaso bastante general en Knowles y Moon

George Lakoff y Mark Johnson

En la edición revisada de *Metaphors We Live By* (2003), publicado originalmente en 1980, Lakoff y Johnson relacionaron estudios de lingüística y filosofía para anunciar que los usos de la metáfora son, a menudo, sistemáticos, y que las estructuras bajo las cuales conceptualizamos significados son de carácter metafórico. Con esto, según Lakoff y Johnson, estructuramos el pensamiento y la experiencia bajo un dominio conceptual a través de la estructura experiencial de otro dominio. El ejemplo de esta noción es cómo organizamos nuestros conceptos sobre la argumentación en un discurso a través de nuestros conceptos sobre la guerra («atacar», «derrumbar» o «ganar» una argumentación). La metáfora parece ser parte ordinaria de nuestro lenguaje en tanto parte de nuestro sistema conceptual (3-5). Siguiendo este orden, para Lakoff y Johnson es central su argumento que dice que la metáfora es una forma de pensar o conceptualizar que no se limita únicamente al lenguaje (“Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature” [3]).

En *Metaphors We Live By* se pueden diferenciar una serie de ejemplos que siguen estas ideas. Uno de ellos es el que explica las «metáforas conceptuales» («conceptual metaphors»), que demuestran cómo un concepto específico puede estructurar una actividad diaria. El caso se puede aplicar con la relación establecida el párrafo anterior entre los conceptos de argumentación y los conceptos de guerra en «argumento es guerra» («ARGUMENT IS WAR»; véase, además, ejemplos en página 5 de *Metaphors We Live By*). Lakoff y Johnson aseguran que la forma en la que conducimos la conceptualización sobre los argumentos está condicionada por la forma en la que conducimos la conceptualización sobre las guerras. A esto añaden que si nuestra cultura conceptualizara los argumentos a través de una metáfora diferente -como una danza, por ejemplo- entonces la estructura

2006, en las páginas 61-78 en «Understanding Metaphor». No hago mención a otras teorías recientes sobre la metáfora como la «metaphors and make-believe», aunque podrá hallarse su relación con lo que mencionaré sobre Ted Cohen en el grueso de la tesina, capítulo IV.

del discurso de los argumentos sería totalmente diferente. Un argumento estructurado como una guerra consiste en secuencias de ataques, contra-ataques y estrategias, que tienen como meta la victoria, algo que en un argumento estructurado como una danza podría priorizar nociones de tipo estético o de balance, las cuales tendrían una finalidad totalmente diferente.

Normalmente, las metáforas conceptuales describen fenómenos abstractos que se nos hacen difíciles de definir o explicar, variando, además, de acuerdo a las culturas, donde sociedades occidentales tienen una forma específica de conceptualizar ciertos temas que en sociedades árabes, por ejemplo, se conceptualizan de otra forma (5-7).

Esta forma de estructurar conceptos, dicen Lakoff y Johnson, se da también en metáforas relativas al tiempo, a las comunicaciones y a las emociones, y se pueden clasificar dentro de tres categorías: estructural (cuando un concepto está metafóricamente estructurado en función de otro concepto. Por ejemplo, la metáfora conceptual de argumento y guerra), orientativa (cuando se organiza todo un sistema conceptual con respecto a otro. Por ejemplo, los conceptos que se sistematizan de acuerdo a arriba/ abajo o dentro/ afuera: felicidad es arriba, tristeza es abajo) y ontológica (que permiten conceptualizar y hablar acerca de cosas, experiencias y procesos sin importar lo vago o abstractos que sean, además de sus posibles propiedades físicas. Lakoff y Johnson ejemplifican esto con metáforas como «enfrentar los problemas», «el gobierno actual es un dolor de cabeza», etc.). Estas nociones pueden, además, superponerse entre sí, variando de esta forma su denominación (264-5)²¹. En estos casos la sistematización juega un papel fundamental al relacionar conceptos, puesto que, nuevamente según los teóricos, tendemos a designar o alumbrar («highlight») ciertos conceptos con otros como forma de clarificar patrones para la conceptualización metafórica. La idea de apelar a metáforas en las que «argumento es guerra» son formas de referirse a metáforas en la que lo verbal es

21 Para una revisión detallada de la explicación revisar páginas 15-32 de *Metaphors We Live By*.

físico. El mismo caso aplica en las relaciones entre felicidad, como un estado de elevación y la tristeza como su contrario, de decadencia (8-14).

Podría decirse entonces que las teorías sobre metáfora conceptual tienen como eje la idea de que la metáfora opera entre la combinatoria de dos conceptos que se relacionan, sumándose a esto una sistematización que provee de estructuras a nuestro sistema conceptual y que incide en la manera en la que pensamos acerca de las cosas relacionadas con nuestra experiencia²².

Steven Pinker

A Steven Pinker se le puede considerar como uno de los principales exponentes contemporáneos en los estudios de ciencia cognitiva, psicología y lenguaje. En *The Stuff of Thought* (2007) Pinker alude a procesos mentales relacionados a la experiencia y a los sentidos como forma de acuñar ciertas metáforas que sean capaces de explicar la forma en la que nuestra mente trabaja.

Tal vez la pregunta primordial a la que alude el psicólogo canadiense recae en el hecho de qué se puede extraer de la noción de que las personas necesitan las metáforas para poder relacionar palabras en un discurso o una conversación diaria. A esta cuestión le da dos respuestas factibles y radicales: la primera, que todas las palabras, antes de ser acuñadas en el lenguaje cotidiano, deben pasar por algún «artífice de la palabra» («wordsmith») que haya tenido la idea de pronunciar tal palabra de tal forma. Esta forma, que según Pinker es normalmente metafórica, permite al oyente captar el sentido de una frase más rápidamente sin aludir al contexto que la implica, alzándose, pues, por encima de otras formas lingüísticas como los neologismos. Esto podría hacernos suponer que nuestro lenguaje está sólo compuesto de metáforas, pero ocurre luego que, cuando tal metáfora es utilizada constantemente por

22 A pesar de ello, una de las carencias de esta teoría gira en torno al encasillamiento de metáforas en meras asignaciones conceptuales. Su utilidad parece perderse cuando la interpretación de las metáforas se sistematiza de modo que pasa a ser mera data lingüística que se puede evaluar sin más. White hace una crítica interesante a los planteamientos de Lakoff desde la filosofía (revisar página 300-1n en *The Structure of Metaphor*). También hay una alternativa a las aproximaciones de Lakoff y Johnson, discutiendo la sistematización de las llamadas metáforas conceptuales, propuesta en Glucksberg, Sam y Matthew S. McGlone. 1999. "When love is not a journey: What metaphors mean". *Journal of Pragmatics* 31: 1541-1558.

una comunidad lingüística, los hablantes la entienden como parte del lenguaje y su *hábito* metafórico desaparece, sumándose a las demás palabras y frases posibles dentro de una comunidad de habla. La segunda respuesta factible y radical es la que asegura que la mente humana sólo puede pensar directamente en experiencias concretas: imágenes y sonidos, objetos y fuerzas, comportamientos y emociones. En este sentido, todas nuestras ideas son alusiones metafóricas a estos escenarios en concreto. Pinker dice entonces que, como las personas piensan en metáforas, la clave para entender el pensamiento humano es deconstruyendo sus metáforas (237-8).

Esto hace suponer que algunas metáforas persisten en nuestro lenguaje en forma de «fósiles», es decir, que a pesar de su uso cotidiano en el lenguaje de una comunidad lingüística, es posible reparar en su contenido metafórico. La sucesión de esta idea, que hace presuponer que la metáfora acuñada tuvo que haber sido clara para todas las personas que la utilizaron en algún momento, está en la proliferación de tales, algo, por supuesto, innegable y observable en el lenguaje de uso cotidiano (ver nuevamente las llamadas metáforas conceptuales en Lakoff y Johnson) que implica la suposición de que hablantes y oyentes deben diseccionar, en la metáfora implicada, las conexiones entre las cosas nombradas por la metáfora y los conceptos abstractos sobre los que realmente habla. Los ejemplos de estos casos son las relaciones metafóricas conceptualizadas en ejemplos como «argumento es guerra» («ARGUMENT IS WAR»), «el amor es un viaje» («LOVE IS A JOURNEY»), que no necesariamente deben ser acuñados con esa estructura sintáctica para expresar un contenido semántico. La conclusión de Pinker es que las ideas abstractas están conectadas de forma sistemática con experiencias concretas (240-1).

A estas ideas se les añade el fenómeno del encuadre o enmarque («framing») en la metáfora, que implica diversas distinciones de acuerdo a enfoques individuales en la producción discursiva, y que pueden hallarse en las bases de la retórica. Si para Pinker resulta que el pensamiento abstracto es metafórico porque es la abstracción la que define las dimensiones de similitud acogidas en una metáfora conceptual (ver 245-51), y que por tal cuestión todas las metáforas están de alguna forma

ensambladas en conceptos básicos de nuestra biología, en procesos de combinación de lo experiencial a lo lingüístico, entonces la inteligencia humana podría ser producto de una combinatoria entre metáforas. Las personas, en este sentido, se ven afectadas por el enfoque bajo el que producen sus discursos -compuestos en su mayoría por metáforas conceptuales que son parte de la retórica misma- lo que, a la par, no debe significar que las personas están esclavizadas a la metáfora. Para Pinker, derivar sus reflexiones por ese derrotero es un error y asegura que “metaphors are generalizations: they subsume a particular instance in some overarching category. Different metaphors can frame the same situation for the same reason different words can describe the same object, different grammars can generate the same corpus of sentences, and different scientific theories can account for the same set of data” (261). La respuesta aparente es, nuevamente, la cuestión combinatoria entre sensación y experiencia, y su traducción lingüística, donde el enfoque pasa a ser clave.

La conclusión que ha extraído Pinker de estas reflexiones es que, a pesar de que parezca expresar lo contrario, esta suerte de ubicuidad de la metáfora en el lenguaje no significa que todo el pensamiento está subordinado a experiencias corpóreas relativas a nuestras sensaciones humanas, ni tampoco a los enfoques particulares que compiten en los actos de habla. Las metáforas, y en este caso las conceptuales, dice Pinker, “can be learned and used only if they are analysed into more abstract elements like 'cause', 'goal', and 'change', which make the real currency of thought (...) the methodical use of metaphor (...) shows that metaphor is a way of adapting language to reality, not the other way around, and that it capture genuine laws in the world, not just project comfortable images onto it” (259)²³.

23 La conclusión general de Pinker, o por lo menos el cierre de su idea acerca de las metáforas, puede encontrarse en las páginas 276-8 de *The Stuff of Thought*. En palabras generales, Pinker resalta que las metáforas son omnipresentes en nuestro lenguaje debido a que muchas de ellas existen como «fósiles» (o metáforas muertas) en la mente de los hablantes; y las que, por contraparte, están vivas, no pueden aprenderse, entenderse o utilizarse como herramientas para el razonamiento a menos de que sean construidas a través de conceptos abstractos que capturen las similitudes y diferencias entre el símbolo y lo que simboliza.

IV. NEOPRAGMATISMO: UNA ALTERNATIVA

Se dice que así como del idealismo platónico, atravesado o influenciado por el romanticismo y la ilustración, surgió el llamado idealismo alemán de J. G. Fichte, F. W. J. Schelling y G. W. F. Hegel -además, claro, de Immanuel Kant-, el pragmatismo norteamericano derivó como consecuencia de errores puntuales presentes en la interpretación epistemológica que decantaron en el cartesianismo, el nominalismo, y las distintas aproximaciones para una teoría de la verdad con el falibilismo. Esta ahora llamada tradición pragmatista, desarrollada principalmente por Charles S. Peirce y continuada en William James y John Dewey, tiene como máxima el “apaciguar las disputas metafísicas que de otro modo serían interminables”²⁴, con la intención de clarificar conceptos e hipótesis en su aplicabilidad y plausibilidad práctica.

Tal vez la mejor forma de empezar a hablar sobre pragmatismo deba obligarnos a extender nuestras miras a futuro, a dejar a un lado -por breves momentos- el discurso diacrónico y optar por una fugaz modificación del orden de las ideas. Richard Rorty, catalogado como el impulsor del llamado nuevo pragmatismo, decía que la mayor enseñanza que podía habernos dejado esta tradición era que sobre la verdad, y otras nociones abstractas, no puede decirse gran cosa. Precisamente la comprensión que hace cojear a la teoría de la verdad -racionalista, epistemológica, etc.-, dicen los pragmatistas clásicos, es la atribución que se le da a esta noción -la de verdad- como el nombre de una propiedad que comparten todos los enunciados verdaderos y sobre la que más allá de esto no podemos discutir. El no poder decir mucho sobre la verdad es, en buena medida para Rorty, una contra a las tradicionales dialécticas filosóficas que vienen a ser casi lo mismo que asumir un lenguaje de pretensiones cuasiplatónicas, capitalizando nociones como filosofía, verdad, racionalidad, al estilo Filosofía, Verdad,

²⁴ William, James. Publicado originalmente en 1907. “El pragmatismo: un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar”. [Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking]. Traducido y editado por Chantal López y Omar Cortés. Visitado 09 de marzo. http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/pragmatismo/2.html

Racionalidad, algo frente a lo que, en cambio, deberíamos resistirnos rotundamente para poder hablar con sentido y claridad sobre las cosas.

¿Es el mundo, pues, uno o múltiple? ¿Libre o determinado? ¿Material o espiritual? Las disputas de lo metafísico parecen emerger de nociones que pueden -o no- adaptarse al mundo (ver William James), y su enfoque, según desde el punto de vista que se las indague, puede alcanzar debates que apuntan a lo interminable. James alude al método pragmático en tales casos para tratar de interpretar cada pregunta desde sus posibles consecuencias. ¿Qué diferencia de orden práctico supondría para cualquiera que fuera cierta tal noción en vez de su contraria? Su respuesta es simple: Si no es posible trazar cualquier diferencia práctica, entonces las alternativas significan la misma cosa y toda disputa es vana.

En tertulias históricas de ya largo recorrido, se sostiene que el ideal pragmático es una emergencia norteamericana, una teoría que surgió en Cambridge, Massachusetts, en 1870, y que se asentó con claridad tras las ideas expuestas por Peirce en su artículo *How To Make Our Ideas Clear* (publicado en enero de 1878 en *Popular Science Monthly*). Peirce, que como filósofo estaba fuertemente influenciado por los estudios de lógica y ciencia, aseguraba en éste artículo que nuestras creencias son reglas para la acción y que para desarrollar el significado de un pensamiento es necesario determinar qué conducta es adecuada para producirlo. En aras de lograr hacer eficaz e inteligible un objeto en nuestro pensamiento, las personas necesitamos considerar los efectos concebibles que, de orden práctico, puede implicar el objeto interpretado.

Con base en los apuntes de Peirce, James detalla que los dilemas de la filosofía contemporánea fluctúan entre las teorías filosóficas que se inclinan en favor de la ciencia, la religión o la moral, y que han supuesto, desde variados frentes, inconvenientes particulares en el intento de determinar una clarificación posible de la verdad. Esta cuestión supuso una reflexión sobre el valor de las preguntas

filosóficas como poseedoras de un significado auténtico y vital o, por el contrario, como simples preguntas triviales y puramente verbales. James dijo:

(...) si se sigue el método pragmatista, no cabe considerar estas palabras [en referencia a palabras abstractas como Universo, Dios, Materia, Razón, etc.] como que cierran la investigación. Habrá que obtener de cada una su valor efectivo, someterla a la corriente de nuestra experiencia. Entonces aparece menos como una solución que como un programa para un trabajo ulterior, y en particular como una indicación de los modos en que las realidades existentes pueden cambiarse.

»De este modo, las teorías llegan a ser instrumentos, no respuestas a enigmas, en las que podamos descansar. No nos tumbamos a la bartola en ellas, nos movemos hacia adelante y, en ocasiones, con su ayuda, replanteamos la Naturaleza.

»No supone resultados particulares, sino solamente una actitud de orientación, que es lo que significa el método pragmatista: La actitud de apartarse de las primeras cosas, principios, categorías, supuestas necesidades, y de mirar hacia las cosas últimas, frutos, consecuencias, hechos.²⁵

Tal aproximación al pragmatismo recibió importantes críticas enfocadas en el objetivismo y el relativismo de la verdad, venidas desde el racionalismo o el idealismo, sobre todo cuando James indicó que, para intentar interpretar con mayor seguridad lo que tratamos de llamar «verdad»²⁶, el pragmatismo sería una herramienta viable que serviría “en primer lugar, [como] un método, y, en segundo, [como] una teoría genética de lo que se entiende por verdad”²⁷. Poco después, a principios del siglo XX, John Dewey saldría en defensa de las posturas jamesianas, aunque llevando el pragmatismo más allá. En su ensayo *La evolución del pragmatismo norteamericano*, publicado en 1925, Dewey partiría de Peirce y James para decir del pragmatismo que es un método utilizado como instrumento para determinar el significado de las palabras y la relevancia vital de los problemas filosóficos (Dewey 2000). En esta instancia se hace clave destacar que el pragmatismo de finales del XIX y primera mitad del XX tiene como punto de enfoque la interpretación de la verdad desde el empirismo, razón por la que no sólo Peirce o James se abocarían al tema, sino también Dewey, asegurando que la correlación

25 James, William. *Ibid.*

26 Para un desglose más completo sobre la teoría de la verdad en los primeros pragmatistas continuar con el texto de William James citado en estas páginas o repetir la también citada entrada de la Stanford Encyclopaedia of Philosophy “Pragmatism”.

27 James, William. *Ibid.*

entre empirismo y pragmatismo aportaría resultados filosóficos más importantes, con una perspectiva más completa que la desarrollada por las teorías clásicas de la verdad. Para Dewey la “verdad «significa» verificación o, si se prefiere, que la verificación, sea actual o posible, es la definición de la verdad” (70). Su idea es clara y la remarca ampliando las nociones cargadas de cierto tecnicismo científico en Peirce y James cuando dice que una “mera coherencia mental sin verificación experimental no nos permite ir más allá del ámbito de la hipótesis (...) No obstante (...) tales verificaciones o verdades nunca podrían ser absolutas. Se basarían en una certeza moral o práctica, pero siempre estarían sujetas a corrección en virtud de consecuencias futuras inesperadas o de hechos observados que no habían sido tenidos en cuenta” (70-1).

La profundización del pragmatismo de Dewey relaja las tensiones entre el pragmatismo peirciano y jamesiano y la dicotomía de los juicios teoréticos y prácticos en el *centrum* pragmatista. En favor de tal idea, Dewey implica al pragmatismo en una «metafísica de la creación», en un proceso de construcción en favor de la intelección, una investigación como acción que invita a reflexionar sobre las cosas y que difumina las fronteras. Se entiende por Dewey entonces que la experiencia es un proceso a través del cual, en relación con el entorno, el individuo obtiene información para satisfacer sus necesidades. Lo que experimenta (objetos, eventos, procesos) es moldeado por sus expectativas, y, en cierta pugna con la visión clásica empirista, la epistemología, y su propia concepción pragmatista, las teorías y conceptos que producimos en este proceso deben ser entendidas como instrumentos o artefactos que luego debemos juzgar de acuerdo a la forma en la que logran satisfacer el propósito que se les supone (73-80).

Tras la influencia de las nuevas ideas resultantes en la filosofía europea de la década 1930-1940 -el empirismo lógico, el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, etc.- siguió una debacle del pragmatismo a pesar de que algunos filósofos (caso del último Wittgenstein, por ejemplo) adoptaron ciertas nociones pragmatistas. La tradición pragmática no vuelve a ganar interés en el «establishment»

filosófico sino hasta mediados de 1960, cuando Richard Rorty recupera las reflexiones de Peirce, James y Dewey –optando finalmente por las de este último- destacando su validez para la reflexión filosófica.

El hablar de Rorty supone una nueva forma de plantear la labor de la filosofía contemporánea. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1989) argumentó contra la idea de que la filosofía pueda imponerse como perspectiva privilegiada del saber. El filósofo, asegura Rorty, no es dueño de verdades indiscutibles o de una metafísica impenetrable, mucho menos de instrumentos capaces de diseccionar la realidad, éstas, en cambio, son nociones arraigadas desde una interpretación de la filosofía como gran juez de nuestra cultura (en ciencia, política, moral, religión, etc.), una posición que porta la falsa creencia de encerrar una comprensión justa de la naturaleza del conocimiento y de la mente²⁸. Estas son, en cambio, “imágenes más que proposiciones, y metáforas más que afirmaciones, (...) que determina[n] la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas” (1989, 20).

Entender la filosofía desde esta perspectiva implica replantear fundamentos. Rorty asegura en *Consequences of Pragmatism* (1982) -como ya se decía al principio de este apartado- que lo que el pragmatismo nos enseña es que no hay nada muy sistemático o constructivo que decir acerca de la verdad. El concepto de verdad no logra capturar ninguna relación de orden sistemático o metafísico que acuse una relación comprobable entre nuestras creencias y nuestras expresiones en paralelo con la realidad. A esto es a lo que va el antirrepresentacionismo del pragmatismo: la comprensión de la noción de verdad como práctica social de justificación. En este sentido, es posible describir lo que hacemos cuando utilizamos la palabra «verdad» (cargar con valores de creencia de verdad o falsación nuestras

28 Rorty (1989) realiza un repaso cuidadoso de la evolución del paralelismo cultural del pensamiento filosófico analítico y continental en las páginas 157-60. También hace lo propio con la filosofía del lenguaje, la cual considera el punto clave de reflexión en la filosofía contemporánea: “la filosofía antigua y medieval se ocupa de las *cosas*, la filosofía del siglo XVII al XIX de las *ideas*, y la filosofía contemporánea ilustrada de las *palabras*” (242). Para Rorty éstas no son tres opiniones contrarias sobre qué tiene fundamento o no en la filosofía (lo que en su interpretación viene a ser una de las problemáticas de la filosofía al pretender designar teorías que den razón absoluta de los hechos). Es más correcto decir, en cambio, que Aristóteles no tenía o sentía necesidad de una teoría del conocimiento, o que Descartes y Locke no tenían necesidad de una teoría del significado. Sus observaciones se sostienen en los usos del lenguaje y en la misma idea pragmática, donde el pensamiento filosófico debe pasar a ser una suerte de munición que nos sirva para continuar peleando en el campo del pensamiento.

expresiones) pero más allá de estas propiedades formales del concepto no queda mucho más que decir sobre ello, ateniéndose, de cierta manera, a las primeras ideas pragmatistas en Dewey (Rorty 1982, xiii-xxi). Con base en esto, el pragmatismo de Rorty -o lo que a partir de estas ideas empezaría a considerarse como neopragmatismo- invita a abandonar la noción de «partir de la verdad como premisa a reivindicar en la investigación filosófica». Este principio rescata la necesidad deweyana de la comprobación de la existencia de diferencias de orden práctico al momento de poder estimar si una proposición tiene o no valor de verdad. Tal conclusión invita a mirar la verdad como algo circunstancial, apartada de una objetividad y un relativismo teórico radical, y mostrándose, en cambio, como resultado de un acuerdo o convención social. Esta postura, y su tendencia a reducir al lenguaje varias cuestiones del pensamiento filosófico, le ha supuesto rechazos desde el positivismo, la fenomenología o la misma filosofía analítica, donde Hilary Putnam, a quien también se le ha considerado como otro de los grandes filósofos neopragmatistas en la actualidad, ha criticado la interpretación de la verdad en el pragmatismo como insostenible²⁹.

Este nuevo pragmatismo se desarrolla con mayor cuidado en *Contingencia, ironía y solidaridad* (1991), donde la crítica de Rorty ataca la idea de una racionalidad ahistórica y de un determinismo de lo que es moral y amoral, de una construcción de la filosofía como ente separado de corrientes humanísticas e históricas. Como respuesta a esto entra el «giro lingüístico del pragmatismo» que, entre otras cosas, permitirá tomar el lenguaje como punto de partida en su interpretación como un contingente de uso en nuestra comunidad lingüística, una forma a partir de la cual los individuos, entre «vocabularios» y «léxicos», determinan sus creencias e identidades (1991, 23-43). Estas aproximaciones no tendrán base única en las visiones pragmatistas de los ya mencionados clásicos impulsores de la tradición, sino que Rorty, desde sus posturas en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, se alía teóricamente con filósofos como Wittgenstein, M. Heidegger, Wilfrid Sellars, W. V.

²⁹ La entrada de Hilary Putnam en la Stanford Encyclopaedia of Philosophy aporta una buena recopilación de sus críticas al pragmatismo y a Rorty.

O. Quine y Jacques Derrida para desmarcarse de las nociones de verdad universal, representacionismo y objetividad epistémica.³⁰

El neopragmatismo, pues, a *grosso modo* y como bien definiría Carlos Thiebaut, se ubica en la discusión entre las dos grandes tradiciones del pensamiento contemporáneo: la analítica y la continental. La filosofía, en este contexto, cede su lugar a las prácticas de lo «edificante» (ver Rorty 1989, 330-36), de lo que permite a la sociedad liberarse de actitudes y «vocabularios» caducos, como una estrategia que intenta hibridar discurso filosófico con discurso poético, literario, humanista, como ya habría pasado con la historia o las artes en general. El neopragmatismo se apoya en la tradición postanalítica que pretende una «filosofía en la conversación de la humanidad», una vía alternativa que fluctúa en las corrientes del pensamiento indagando en sus posibilidades prácticas y sociales, una alternativa que aporte reflexiones en la discusión que apunta directamente a la metáfora representacionista de la mente como espejo en el que se refleja nuestra naturaleza y que hace concluir que “nuestra sensación post-kantiana de que la epistemología o algún sucesor suyo está en el centro de la filosofía (y que la filosofía moral, la estética y la filosofía, por ejemplo, son en cierto sentido secundarias) es reflejo del hecho de que la autoimagen del filósofo profesional depende de su preocupación profesional por la imagen del Espejo de la Naturaleza” (1989, 353).

30 En Hildebrand, David. L. 2003. “The Neopragmatist Turn”. *Southwest Philosophy Review*. Vol. 19, no. 1 (January) se repasa con detalle las aportaciones del neopragmatismo al pragmatismo enfocadas directamente desde una interpretación de Rorty a Peirce, James y Dewey. Igualmente hay aclaratorias fundamentales en McClelland, Ken. 2008. "John Dewey and Richard Rorty: Qualitative Starting Points." *Transactions of the Charles Peirce Society* 44 (3): 412-445.

IV. LA INEFABILIDAD DE LA METÁFORA

1

Desde los rastreables inicios helénicos de la historia del pensamiento occidental, se ha asociado la producción intelectual con la naturaleza de la verdad. El periplo de occidente por tal cuestión se remonta a las matemáticas griegas y al debate especulativo y teórico que consistió en el descubrimiento y cultivo del pensamiento abstracto como regente de nuestra concepción teórica, científica y racional. Con el correr del tiempo, la Ilustración y la Revolución Francesa, y la confrontación pujante entre filosofía -y luego ciencia- y religión, se afianzó en el imaginario europeo la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla. Ejemplos no faltaron y en la política, por ejemplo, los utopistas se apartaron de las teorías sobre la voluntad de Dios o la naturaleza política del hombre para propugnar la creación de sociedades revolucionarias, nuevas. En la otra acera, poetas y literatos, artistas en general, otorgaron una nueva connotación a las artes al concebir estas últimas ya no como una imitación del mundo sino como una creación dentro de éste. En la actualidad, la cultura contemporánea puede presumir de integrar satisfactoriamente estas dos facetas de lo artístico y lo político en su intento por dar sentido a la vida o a la sociedad y su entorno. Sin embargo, ambas nociones aparecen históricamente execradas de cuestiones concernientes a la filosofía, la religión o la ciencia por su idílica apuesta por la verdad.

Desde Hegel, los pensadores historicistas han sorteado las preguntas cuasi ontológicas sobre la naturaleza humana y el yo en favor de enfocar sus reflexiones en la socialización y la historicidad como acceso a una posible definición de lo humano. Esta escisión filosófica, que previamente parte del quiebre en el orden reflexivo de lo metafísico, supondrá lo que *a posteriori* define la división *in loco* de la producción filosófica occidental y que centraliza, de cierta manera, la disputa entre la «verdad como algo que se construye» y la «verdad como algo que se halla». En el primer grupo bien podrían incluirse, además de los utopistas políticos y los artistas post-románticos, los filósofos que exigen lecciones más

allá de lo meramente empírico-cientificista, lecciones abocadas a la moral o al contenido espiritual del ser humano para interpretar su naturaleza. El segundo grupo, en cambio, estaría referido a aquellos filósofos identificados con la causa de la ciencia, donde conciben que desde la política y las artes la noción de «verdad» es confusa. La filosofía integrada al primer grupo ve a la ciencia como una actividad más y no como un lugar en donde los seres humanos se pueden topar con una realidad de carácter cuasi absoluto. Los filósofos que se adhieren al segundo grupo, contraponen el hecho de la verificación científica a la subjetividad, al «hacer la verdad», una aproximación metafórica en tanto que induce al error que, en sus palabras, puede clarificarse a través de la comprobación científica. La disputa es de ida y vuelta y los filósofos del primer grupo dirían en su defensa que el científico necesita inventar descripciones del mundo que le son de utilidad para interpretar los acontecimientos. Esto viene a resultar, no sin cierta paradoja, en un intento tan metafórico como el que se da en la acción literaria o política porque, a fin de cuentas, lo que la ciencia puede ofrecer no tiene que significar una representación exacta y definitiva de cómo es el mundo o de cómo hallar verdades.

Muchos filósofos identificados con la ciencia como actividad humana paradigmática interpretan la verdad como un concepto epistémico. Las teorías coherentistas de la verdad -y en buena medida las teorías correspondentistas-, por ejemplo, se mueven por un fuerte alud epistemológico, caso que se repite en las caracterizaciones pragmáticas de la verdad, en el antirrealismo de Dummett, en la verdad como determinación científica de Peirce, o en el realismo interno de Hilary Putnam. Desde estas posturas, la verdad se asume como interna a la teoría del mundo y es por ello dependiente en esa medida de nuestra postura epistemológica. Al contrario, el idealismo alemán se opuso hasta cierto punto a la idea de que la verdad se puede hallar, de que la verdad está «ahí afuera». Para Kant y Hegel el mundo de la ciencia empírica era un mundo hecho, donde la materia era algo construido por la mente. La mente, en este sentido, el espíritu, es contenedor del yo mismo y posee una naturaleza intrínseca cognoscible a través de la filosofía. Entendida así, la filosofía se distingue de las ciencias y la

teología, y es tal vez una plausibilidad por parte del idealismo alemán el aportar la clarificación de que la verdad científica es, en buena medida, una verdad ya hecha. La otra verdad, por lo tanto, la verdad referente a la mente, pasaba a ser objeto de descubrimiento y no de creación; alterando los conceptos previos. Kant alega esto en su verdad acerca del mundo fenoménico y Hegel hace lo propio en la concepción de la ciencia natural como descripción del espíritu que aún no es consciente de su esencia espiritual.

Pero en esta dialéctica se permite, por mera oposición, el rechazo a la idea de que mente o materia, yo o mundo, contasen con una naturaleza intrínseca capaz de ser expresada o, en su defecto, representada. El desatino del idealismo alemán fue encausar la idea de que los seres humanos causan la existencia del mundo espacio-temporal. Rebatir esta idea tiene que ver con la distinción que ha de establecerse entre afirmaciones como «el mundo está ahí afuera» o «la verdad está ahí afuera». Tales casos son meramente mentales en tanto que, cuando se habla del mundo como algo que está ahí fuera, nos referimos a que está fuera de nuestra mente, a que todas las cosas que en el tiempo y el espacio coexisten son efecto de causas que no forman parte de nuestros estados mentales. Con la verdad ocurre algo en cierta medida similar y la disyuntiva analítico-continental, aunque no zanjada, queda al menos identificada si se parte del lenguaje. Que la verdad esté ahí afuera parece incorrecto en tanto que no parece tener las mismas condiciones que el mundo. Decir, contrariando el ejemplo anterior, que la verdad no está ahí afuera es decir entonces que donde no hay lenguaje no hay verdad, en tanto que los lenguajes son creaciones humanas y las proposiciones son portadoras de valores de verdad: donde no hay proposiciones no hay verdad. La verdad, por lo tanto, no podría existir ahí afuera porque depende de la mente humana, las proposiciones no pueden simplemente existir en el mundo. El mundo no propone un lenguaje específico para que lo hablemos, eso lo hacemos nosotros siguiendo parámetros de

interacción social que nos condicionan. A partir de estos parámetros establecemos una relación con el mundo basada en creencias construidas sobre proposiciones que intentan describirlo¹.

Más allá de esto, hablar sobre la verdad puede resultar en un bucle sin fin que no llevaría a ningún lugar, o al menos a ningún lugar seguro. Parece más indicado interpretar esta noción desde una postura menos epistémica y más social. El grado de irracionalidad de una persona, por ejemplo, está determinado, entre otras cosas, por el contenido veraz o falaz de sus aserciones. Es casi imposible determinar si un individuo piensa o actúa de forma racional si no lo comunica -bien sea a través de sus actos o de sus palabras. En este sentido, según cuál sea el acuerdo mutuo entre qué aserción es verdadera y qué aserción resulta falsa, es relativamente estimable poder inferir el grado de fiabilidad de una persona. Bernard Williams relaciona nuestras creencias y opiniones con evaluaciones y comprensiones narrativas y personales. Éstas, a su vez, están sustentadas por creencias fácticas y por nuestros deseos. Las creencias fácticas están determinadas por las condiciones en las que se adquieren y por su semántica, lo que lleva a la instancia de la relación social, o la interacción entre individuos, donde la garantía con la que cuenta el emisor de una aserción tal se discute en el ámbito público -en la conversación cotidiana, en el discurso académico, etc.-. Esto, por supuesto, no es limitante. Sería absurdo decir que las verdades se estacionan y afincan como verdad, que las verdades se hacen tales, en

1 ¹Bernard Williams (2006 [I]) aseguraba que no sólo el intercambio o el fondo común de información fáctica (recuerdos de experiencias, información concreta) dan por sentada la disposición de un individuo a adoptar ciertas creencias. En cambio, algunos estados mentales que también pueden ser considerados creencias u opiniones están asociados a variantes que radican, generalmente, en perspectivas evaluativas o en las valoraciones que hacemos de los demás. El proceso de socialización, en el que compartimos nuestras declaraciones sobre alguna creencia, depende de la búsqueda de fiabilidad, puesto que “aprendemos a presentarnos ante los demás y, en consecuencia, ante nosotros mismos, como personas que tienen puntos de vista o creencias moderadamente estables [con la posibilidad, tras haber aprendido y *absorbido* tal número de creencias] de saber qué estamos dispuestos a expresar y qué expresiones estamos dispuestos a ocultar en ese mismo momento”. Nuestras declaraciones, opiniones, descansan sobre una seguridad socialmente conformada y sostenida. Esta seguridad se halla en la práctica que socializa a las personas y las induce a mantener esas creencias basadas en la sinceridad -como perdurabilidad fiable a lo largo del tiempo- de las declaraciones emitidas por otra persona. Para Williams, la participación en la actividad social estabiliza las declaraciones, los estados de ánimo e impulsos para convertirlos en objetos como creencias o actitudes de relativa estabilidad (188-90). La reflexión sobre el mundo se hace desde la interacción social. En *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (1994, Cambridge: Harvard University Press), Robert Brandom relaciona la aplicabilidad de una palabra y las consecuencias de su aplicación con las creencias que poseemos, en donde las circunstancias que nos implican también tienen que ver con la significación que una palabra, puesta en boca de alguien, puede tener una connotación completamente distinta a la que podría tener su interlocutor. Sobre estas ideas volveré más adelante.

el momento en el que conversamos con algún colega o persona de confianza. Lo que ocurre en el intercambio de opiniones no es un intercambio de verdades como verdades. Lo que ocurre en este proceso es un intercambio de creencias y opiniones -aserciones sustentadas que pueden o no estar en lo correcto-, que buscamos justificar dentro del proceso de socialización. Lo que trato de decir es que discutir qué cuestiones son verdaderas y qué cuestiones son falsas puede no resultar muy útil si se entiende que el intercambio constante de opiniones responde más bien a una búsqueda muy particular de los individuos. Esto no quiere decir que no existen verdades plausibles o la primacía de una teoría completamente negacionista; lo que quiere decir es que la noción de verdad, entendida como práctica social de justificación, parece más plausible.

2

Se dice que con la publicación en 1884 de *Die Grundlagen der Arithmetik* (*Los fundamentos de la aritmética*), Frege dio el primer paso para que el giro lingüístico de la filosofía se formalizara. Unos cuarenta años después, la publicación de otro germano hablante imprimiría el cambio definitivo en la producción filosófica occidental. Fue en 1921 cuando Wittgenstein publicaba el *Tractatus logico-philosophicus* como su interpretación sobre Bertrand Russell (con *On Denoting*, 1905) y Frege que abriría paso a una metodología que decantaría en la producción filosófica relacionada, casi en su totalidad, con el análisis del lenguaje. La aportación del *Tractatus* y de las posteriores *Philosophical Investigations* (1953) tendrán mucho que ver con lo que no era tampoco ajeno a personajes importantes fuera del mundo filosófico como Rimbaud, Joyce o Pound -y la lista sigue-: el explorar el lenguaje para comprender nuevamente.

A pesar de ello, el giro lingüístico se constituyó con la premisa de guiar a la filosofía por los senderos seguros que venía transitando la ciencia, tratando de apartarla de las confusiones y sinsentidos

que acusaban la falta de exactitud de las posturas tradicionales. Si se analiza el contexto histórico comparando el surgimiento de esta variación en la forma de hacer filosofía con el auge y florecimiento de las escuelas de filosofía analítica y la influencia de la lógica y la psicología positivista de la época, es posible entender la fuerza de la relación de esta suerte de cuadrante teórico. El giro, pues, emergía como solución para resolver los viejos problemas de la filosofía apelando a una teoría de la representación² lingüística. Su eficacia parecía estar en la utilización del sentido común y la lógica simbólica, entendiendo que los problemas tradicionales de la filosofía eran problemas que se basaban en el lenguaje, y sólo un análisis correcto de éste, empleando las dos herramientas antes mencionadas, marcaría el camino adecuado para subsanar los errores del pasado. Como es bien sabido, los resultados no lograron ir con las ideas y la gran solución de la filosofía quedó en ascuas, suponiendo un aporte relativamente escaso en cuestiones relacionadas con el estudio de nuestra cultura y pensamiento. Esto, sin embargo, no invalidaría el valor del giro lingüístico como detonante de un movimiento oscilatorio que ayudó a ir de tema en tema, pasando constantemente de cuestiones lingüísticas a cuestiones empíricas para interpretar un problema filosófico.

A partir de ese momento la teoría sobre la verdad rompe, al menos desde esta perspectiva generalista, con la concepción del mundo como ser creador de un lenguaje propio. El esbozo sobre la interpretación de la verdad quedará entre teorías que atraviesan lo subjetivo, lo intersubjetivo y lo

2 ²El caso del representacionismo supone cierto desarrollo que no podré abordar con precisión. Desde mis perspectivas que aquí intercepto con las de Davidson, Rorty o Williams -las particularmente referidas al lenguaje- hablar de representacionismo desde la postura en la que lo cito sería hablar sobre las teorías producidas desde la filosofía de la mente en cuanto a la asociación de nociones conocimiento-representación (Descartes y Locke) que intentan trazar una línea general entre lo que se hace y lo que se encuentra, lo subjetivo y lo objetivo. En los planteamientos antirrepresentacionistas de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty (1989) invita a “abandonar la epistemología como búsqueda de los aspectos privilegiados en el campo de la conciencia que son piedras de toque de la verdad por su confusión en el proceso causal de adquirir el conocimiento con las cuestiones relacionadas con su justificación. Abandonar, así, la imagen del Espejo de la Naturaleza” (196). Para Rorty, la representación lingüística derivada del giro lingüístico incurrió en el mismo error del representacionismo tradicional: relegar el conocimiento a un subjetivismo u objetivismo que se priva del contexto de la acción conversatoria en la que se ponen en funcionamiento el proceso de justificación de creencias: “(...) una vez que se mantienen aparte la explicación y la justificación no hay ninguna razón para objetar a la explicación de la adquisición del conocimiento en términos de representaciones” (196). En este sentido, el antirrepresentacionismo pragmatista tiene su tesis central en la noción de verdad como práctica social de justificación (algo que he venido colando en párrafos posteriores) y en donde el alcance de nociones como el «conocimiento» son comprensibles desde estas prácticas de justificación social y no desde esferas privilegiadas de una filosofía ulterior.

objetivo, en correlación con el valor del significado de las oraciones y sus palabras en la estructuración de nuestra percepción. La acelerada producción de teorías e integración, renovación o sustitución de unas por otras -algo que ha sido una constante no sólo palpable en la filosofía del lenguaje- ha decantado en una relación más estrecha de lo que se pensaba entre significación e interpretación de la interacción socio-lingüística³.

El lenguaje resulta por mucho gran protagonista. No es necesario conceptualizar un giro lingüístico para comprender su importancia. Desde Platón, la idea de lenguaje -oral y escrito- ha sido clave y su consideración dentro de la acción intelectual y artística ha jugado un papel que debe estimarse primordial e imprescindible. La acción del comunicar, del habla, rige por completo la capacidad de tornar convincente la verdad o la falsedad. La dialéctica, facultad que favorece la discusión, era para Platón capital en el cultivo del pensamiento y la memoria. En una posición de menor agrado, casi degradada, relegaba a la escritura, que socavaba las fuerzas del intelecto impidiendo el cuestionamiento o la autocorrección inmediata. Independientemente del debate entre oralidad y palabra escrita, o de la designación de la filosofía como un gran problema de dimensiones lingüísticas, el camino natural de la relación humana está regido por el lenguaje que hablamos.

En otras instancias, más allá de anunciar que los problemas filosóficos son problemas *de* lenguaje -algo no necesariamente cierto-, el Wittgenstein de las investigaciones nos enseñó que el pensamiento y el lenguaje son, en cambio, prácticas sociales, que justamente en la conversación, en las expresiones lingüísticas es factible la producción constante de contenido. La adquisición del lenguaje

3 ³Me interesa hacer un inciso que puede tacharse de prescindible para decir que la importancia del abordaje filosófico del lenguaje no tiene únicamente valor para la filosofía analítica; de hecho, el estructuralismo de Saussure o la hermenéutica gadameriana hacen uso absoluto o parcial del mismo. Este caso se repite en Heidegger, los miembros del Círculo de Viena, Sartre, Foucault o Derrida. Mi aclaratoria viene a que, a pesar de que el giro lingüístico fue capital en las escuelas del pensamiento analítico, buena parte de la filosofía continental produjo, a la par -Bergson, por ejemplo, que fue contemporáneo con Wittgenstein, era consciente de lo imprescindible del lenguaje-, textos que intuían su interpretación. Sin menos importancia, las miras deben ir más allá y no necesariamente la reflexión sobre el lenguaje tiene que hallarse en la filosofía; la referencia recae también en poetas o críticos literarios como Mallarmé, Musil o Valéry. Las variantes teóricas que se han ido desarrollando suponen, tal vez, uno de los temas más discutidos desde su consideración como imprescindible.

nos permite entrar en una comunidad cuyos miembros intercambian justificaciones y afirmaciones. La interpretación del pensamiento desde esta perspectiva muestra mayor sustento. La confusión de encasillar a la filosofía como un problema general del uso del lenguaje consiste en que buena parte de los iniciadores del giro lingüístico y sus seguidores consideraron que el error general de la filosofía había sido recaer en la incapacidad de captar las condiciones en las que se produce la significación⁴ lingüística. Para ellos, la necesidad de contemplar los acontecimientos desde terreno neutral tenía como efecto lograr la perspectiva analítica de la que carecían las teorías tradicionales, un error de *cálculo* o de *meditación*, podría decirse, en el que tras el fallo de la valoración de los significados lingüísticos se indujo ciegamente a otorgar significados erróneos. Desde esta noción, la necesidad de darle visibilidad a lo que entendían como invisibilizado por un lenguaje confuso recaía en la producción de una teoría del significado basada en el uso del lenguaje. Richard Rorty, a su manera, reinterpreta esta última idea volviendo a Wittgenstein. Para Rorty, en cambio, alcanzar un mayor grado de entendimiento no se trata de producir esta teoría del significado basada en el uso del lenguaje, sino más bien en una forma de rechazar la idea de que sea necesario disponer de un método para determinar los significados; en este sentido, su postura es netamente wittgensteiniana, y la coherencia recae justamente en que son los usos que hacemos del lenguaje, y no los significados -o al menos no esta idea de formalizar un significado-, los que tienen que ver con la contingencia de nuestro lenguaje y la forma en la que nos hemos adaptado a las metáforas que producimos.

De continuar con esta línea argumentativa: ¿qué implica la contingencia del lenguaje? ¿En qué medida concatenar los -a este modo de ver- fallidos intentos por edificar teorías sobre la verdad o el significado, sobre lenguaje y conversación, tienen que ver con las metáforas?

4 ⁴Sobre la significación o el significado hay cantidad de teorías desarrolladas. Desde Paul Ricoeur a J. L. Austin, pasando por John Searle y Stanley Cavell, se ha formalizado la relación lenguaje-uso-significado. No es mi intención -al menos no en esta tesina que funciona como extracto de un proyecto a desarrollar- indagar con exceso en tal discusión. En líneas generales, el erigir una teoría sobre el significado resulta en cierta medida contradictoria a las ideas que he expresado aquí apelando a Wittgenstein y, más adelante, a Davidson. A modo de prestar continuidad vale hacer mención aparte a Davidson (1990; 2003) y Searle (1989), para establecer ciertos contrastes y paralelismos en la conceptualización del significado.

Antes de intentar responder estas interrogantes es necesario detenerse nuevamente. La discusión sobre verdad, significado y su correlación necesaria con el lenguaje es vasta y extensa. Su desarrollo minucioso requiere una delación mayor.

Como ya se decía a un principio, es tal vez poco o nada lo que se puede decir con respecto a la verdad o al significado. Si se asume que la verdad es un valor contenido por las proposiciones de nuestro lenguaje y que el lenguaje, en sí, es una práctica social, parece más conveniente discutir no tanto qué es verdad o qué es la verdad de un contenido tal, sino, más bien, el grado de veracidad y la justificación que se deriva de nuestras creencias en el proceso de interacción social⁵. En el grueso de estas aproximaciones que he reducido a mi conveniencia debo admitir que fallo en favor de lo que Rorty agruparía como los *pragmáticos wittgenstenianos* y que, en su explicación, son aquellos que piensan -o por lo menos están de acuerdo en- que la sustitución del discurso kantiano sobre la experiencia, el pensamiento y la conciencia por el discurso wittgensteiniano sobre los usos de las expresiones lingüísticas nos ayudaría a reemplazar teorías filosóficas que no han logrado desarrollar explicaciones satisfactorias a determinados problemas⁶. Este grupo estaría de acuerdo en dejar de lado

5 ⁵Esta idea la desarrollaré en la tercera parte de la tesina, la reflexión es de Rorty (1991) y Williams (2006 [I, II]). Debo reiterar lo esclarecedor que me han resultado los ensayos de Davidson. Tras la lectura de las *reflexiones posteriores* en su texto «Una teoría coherentista de la verdad y el conocimiento» (*Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, 2003, 216-21) Davidson se pregunta: “¿Por qué habríamos de esperar poder reducir la verdad a algo más claro o más fundamental? Después de todo, el único concepto que Platón logró definir fue el de fango” (219). La verdad -siguiendo a Alfred Tarski- es un concepto tan claro y básico que sabemos cómo aplicarlo a lenguas o lenguajes particulares pero que, cuando tratamos de analizar, definir o explicar, nos quedamos con las manos vacías. En esta clarificación, Davidson despeja las dudas que le suscitan las teorías de la verdad como coherencia y correspondencia, y también la teoría de la verdad pragmática (básicamente las nociones de Peirce y de James) y se apega más a una idea rortiana -pero que Rorty, en cambio, define como davidsoniana- en la que se ofrece una explicación más clara de los fundamentos de la comunicación lingüística y de sus consecuencias para la verdad, la creencia y el conocimiento. Hay, sin embargo, una interesante crítica por parte de Williams (2006 [II], 202-3) a las ideas rortianas sobre la verdad. La crítica de Williams es: “He makes a bad inference: from the claim that there is no interesting definition of truth (which is true), via the claim that the concept of truth is not a very interesting concept (which is at least arguable), to the conclusion that trying to say something true is not as interesting as trying to say something interesting, which is false: in particular, because about most interesting things, what is interesting is that they are true” (202). A pesar de ello, Williams es partidario de los puntos de vista de Rorty en cuanto a cuestionarnos la idea de la filosofía como espejo de la naturaleza humana y, a pesar de que reniega de un modelo conversacional para la «filosofía del futuro» (este es otro tema muy discutible sobre la que no repararé en estas páginas), es muy partidario de la idea de una verdad como práctica social de justificación; véase la nota 1 (*supra*).

6 ⁶Rorty (2010), 285-91.

la noción representacionista por una fundada en la práctica social, donde la sustitución de conceptos más satisfactorios por conceptos menos satisfactorios, de acuerdo a nuestra necesidad histórica y contextual, es algo fundamental en el proceso conversacional de nuestra cultura. Es en este punto de la discusión donde encuentro interesante la reflexión sobre la metáfora: Si se interpreta la sociedad como una comunidad de individuos que comparten un conjunto de creencias que admiten ser justificadas racionalmente a través de procesos de comunicación óptimos entre todos los seres humanos, donde la sustitución de teorías más satisfactorias por teorías menos satisfactorias, de *léxicos*, como los llamaría Rorty, ha permitido el desarrollo intelectual y relativamente estable de la civilización, el papel de nuestras metáforas en todo este *exordium* adquiere una posición interesante en tanto que, si nuestras aserciones pueden o no ser verdad, y la verdad -en el caso que planteo- parte comprensible desde la justificación social, nuestro pensamiento puede no sólo ser absolutamente metafórico -siendo cierta la idea de que la conciencia, la información y el conocimiento sólo devienen posibles tras la adquisición del lenguaje y el lenguaje, en todo este bagaje del estado de la cuestión, es metafórico en algún momento- sino que también, a falta de una teoría sustentable sobre la verdad y el significado, la metáfora aparece -como la describiría Davidson- como el sueño del lenguaje que, como todo sueño, su interpretación refleja tanto del interprete como del originador.

3

La metáfora juega a lo inefable. Al insistir en que una frase metafórica carece de otro significado que no sea su significado literal, Davidson nos decía que la metáfora está situada fuera del alcance de la semántica, perteneciendo exclusivamente al ámbito del uso (Davidson, 1990). La postura es totalmente contraria a las teorías semántico-pragmáticas de Black o Searle y el eje de estas diferencias es básicamente la noción de significado. Davidson se desmarca del valor que pueda tener el significado al decir que las metáforas no son parafraseables. Si bien Black también asegurará que las

metáforas son no parafraseables, la postura davidsoniana, como clarifica Rorty (1996), destaca que las nociones semánticas como «significado» sólo tienen un papel en los límites que delimitan de manera temporal el uso literal del lenguaje de la conducta lingüística regular y predecible. Una metáfora viva, que como tal es no parafraseable, está fuera de estos límites. En este sentido, lo que distingue a la metáfora no es lo que significa sino el uso que se le da. Éste, según Davidson, “[no puede ser] 'decir algo' especial, por indirecto que fuera. Pues la metáfora *dice* sólo lo que tiene a la vista: usualmente una falsedad patente o una verdad absurda. Y esta verdad o falsedad manifiestas no necesitan paráfrasis: su significado está dado en el significado literal de las palabras” (Davidson, 1990; 257-8): la clave del concepto del significado lingüístico pasa por explicar lo que puede hacerse con las palabras⁷.

El por qué se hace tan difícil parafrasear literalmente una metáfora se debe a que ésta puede referirse o decirnos cosas totalmente distintas a cada uno. Los ejemplos pueden ser varios y es poco probable que una metáfora viva como las que se hallan en la poesía o la literatura, donde su *significado* es claramente *abierto* («open-ended»), puedan tener la misma interpretación por parte de todos sus lectores. El caso es totalmente opuesto cuando nos referimos a las metáforas muertas (la ya mencionada «He was burned up», por ejemplo), las cuales pueden ser explicadas y comprendidas sin ir más allá de lo que literalmente se está expresando⁸. Sobre estas distinciones las preguntas que plantea Davidson

7 ⁷El significado -como lo veía Quine (Sacks, 1979; 159-60)- es un área despejada en la jungla del uso cuyo espacio, relativamente pequeño, está en expansión constante. En Rorty (1996) se incluye una cita a Akeel Bilgrami (en “Meaning, holism and use”, *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, edición a cargo de Ernest LePore [Oxford Blackwell, 1986] 120-1) que me parece sin desperdicio para redondear lo antes expresado:

No debería salirse con la impresión de que el estudio del significado no consiste más que en una especificación de los enunciados (u otros actos de habla) que se pueden conseguir mediante el uso de diferentes oraciones. Si sucumbimos a esta impresión, el simple hecho de que pueda utilizarse una oración para formular diversos enunciados en diferentes contextos es un hecho que amenazaría la posibilidad de teorizar sistemáticamente sobre el significado (...) El significado lingüístico es un núcleo *teórico* indispensable en la explicación de nuestro uso del lenguaje -y así, como es de esperar, manifiesto en él...-. El objeto del método de la interpretación radical es deducir o abstraer de la conducta declarada de un agente (por una combinación de observación del mundo alrededor del agente y una aplicación de la limitación de caridad) este núcleo teórico (228).

8 ⁸Según indicaba en el estado de la cuestión de esta tesina, prácticamente todos los teóricos presentados están medianamente de acuerdo en que cuando una metáfora muere adquiere un sentido literal que suele ser al cual se hace referencia cuando se utiliza la metáfora. La pregunta de Davidson en *What metaphors mean* sobre el por qué muchas de las metáforas que están vivas en nuestro lenguaje no mueren (53; Sacks 1978) obliga a reparar en el uso que se le otorga

(“[sobre si las metáforas poseen un significado codificado o figurativo como se halla en Black, Searle o Ricoeur] ¿cómo puede este significado diferir del significado que esas mismas palabras llevan en el caso en que la metáfora muere, esto es, cuando pasa a ser parte del lenguaje?” o “¿Por qué 'Él está ardiendo' [«He was burned up»] tal como se lo usa y se lo entiende ahora no significa *exactamente* lo mismo que significaba en una época la metáfora viva?” [259]) son muy pertinentes. La necesidad de encontrar o desarrollar un método que descifre el qué dicen o el qué significan las metáforas ha sido un error ampliamente debatible. Si se dejan a un lado estas conceptualizaciones y la idea de que la metáfora transporta un mensaje o que posee un significado más allá del literal, también excluiríamos de nuestra comprensión el error común que ha consistido en desglosar los efectos que las metáforas producen sobre nosotros y el tomar como punto de análisis el contenido de los pensamientos que provocan las metáforas que empleamos. Si bien es cierto que la metáfora nos permite notar aspectos del discurso que no se ven a simple vista como ocurre en las metáforas conceptuales -detalladas por Lakoff y Johnson- o nos hace reinterpretar ciertas analogías y símiles en la construcción poética -como apuntaba Ricoeur-, lo cierto es que hablar sobre la metáfora necesita y debe ir mucho más allá y no podemos asirnos únicamente a las lecturas de estos contenidos analizando la misma metáfora sino que, en cambio, puede tener resultados más interesantes entender cómo se relaciona la metáfora con lo que ella nos hace ver⁹ y cómo, en esta especie de juego en el que se inmiscuye lenguaje, verdad y

a las metáforas. Su respuesta en ese mismo párrafo es que la metáfora viva no muere simplemente porque no lo puede hacer, porque no es la intención del hablante el que la metáfora tenga algún contenido proposicional. Si la metáfora muerta, afincada en el lenguaje, no puede anunciar nada más allá de lo que está queriendo decirnos, entonces hablar de un significado secundario o figurativo -hablando como Black o Ricoeur- es erróneo en tanto que una metáfora activa como «Él se calentó/ él está ardiendo (He was burned up)» nos hace imaginar a una persona echando humo por las orejas, imaginarnos precisamente lo que se está diciendo con las palabras; mientras que la metáfora muerta, en cambio, simplemente nos sugiere que la persona está muy enfadada o molesta. Aunque discutible, la distinción davidsoniana es sumamente sólida, y tal vez la distinción más importante entre la metáfora viva y muerta sea que la primera posee contenidos no-semánticos o imaginativos que no posee la segunda (la idea la extraigo de Ernie Lepore y Matthew Stone en "Against Metaphorical Meaning.", 2010, *Topoi* 29: 165-180; aunque su formulación original deriva, por supuesto, de Davidson). La distinción entre las metáforas vivas y muertas es útil para volver la mirada, nuevamente, a lo que expresamos sobre la verdad o el significado.

9 ⁹En adición a estas ideas, Lepore y Stone (2010), en consonancia con Davidson, también argumentan en favor de separar la idea significado-metáfora, de olvidarnos de un sentido metafórico, pero su distinción se sitúa en que tal vez el punto más débil de Davidson, al sugerir una interpretación sobre la metáfora, es el que la hace caer en una relación entre pragmática y psicología, que encuentran insatisfactoria al no explicar “the audience's need to recognize the metaphor and participate in its exploration” (174). A pesar de que la crítica de Lepore y Stone se centra en un ámbito más

significado, ver la metáfora como un acto que implica tanto la acción imaginativa del yo como la del otro puede resultar en un proceso de adaptación continuo e infinito.

La incesante discusión sobre la metáfora tendría que hacernos dudar de las formulaciones que hemos hecho sobre ella, de la teoría que se ha producido en aras de suponerle un orden conceptual que estructure el contenido, el fin de la metáfora. En este sentido, ¿por qué nos resulta tan complicado decidir qué exactamente supone el contenido de una metáfora? ¿Por qué necesitamos *matar* a la metáfora para poder dar con el sentido de la misma? Davidson decía que el problema es que hemos imaginado que existe un contenido a captar y nos hemos dedicado a escudriñar en el qué nos hace notar la metáfora. “Si lo que la metáfora nos hace notar fuera de alcance finito y de naturaleza proposicional, esto no causaría problemas por sí mismo; simplemente proyectaría sobre la metáfora el contenido que la metáfora nos lleva a concebir”¹⁰; pero, en cambio, “no hay límites para lo que la metáfora atrae a nuestra atención, y la mayor parte de lo que se nos hace notar es de carácter no proposicional. Cuando tratamos de decir qué 'significa' una metáfora, enseguida nos damos cuenta de que lo que queremos mencionar no tiene fin (...) Una imagen no vale lo que mil palabras, ni ninguna otra cantidad de ellas. Las palabras no son la moneda apropiada para intercambiar por una imagen”¹¹. El carácter proposicional o no de la metáfora depende justamente del enunciado que se haga y de la intención del hablante en su diálogo con otro. Si retomamos las páginas anteriores en la discusión de verdad y

psicológico de la metáfora -sobre el cual no pretendo ahondar en mi intención de hablar sobre metáfora en la conversación cultural- encuentro un punto de enlace con lo que he venido discutiendo cuando dicen que:

Why should we care if a point so recognized is a meaning? What's in a name? Both meaning and metaphor sit at the centre of complex webs of phenomena, principles and puzzles. There is much to gain from keeping the issues separate. In the realm of meaning, the hardest problems come in regimenting our knowledge of language, and thus coming understand how that knowledge is acquired, structured, and use in speakers' faculty of language. Our intuitions about literal meaning place heavy constraints on key semantic notions: truth, reference, context and logical form, among others. Progress, we have argued, depends on developing and applying clear standards that demarcate semantic phenomena narrowly. If we can locate metaphor elsewhere, it is good news for meaning (179).

10 ¹⁰Davidson, *De la verdad y de la interpretación*, 261.

11 ¹¹*Ibid.*, 261.

significado vuelve a nosotros el proceso de interacción social en el mantenimiento de creencias y de aseveraciones. La metáfora, en este sentido, va más allá, y en su juego la participación interpretativa de los dos agentes discursivos es primordial, porque ninguna proposición expresa lo que yo llevo a ver al otro, mi juicio no tiene porqué ser una verdad (como ejemplo la interpretación del dibujo del pato-conejo de Wittgenstein). “La metáfora nos hace ver una cosa como otra haciendo algún enunciado literal que inspira o impulsa la percepción. Dado que en la mayor parte de los casos lo que la metáfora inspira o impulsa no es del todo, incluso no es en absoluto, el reconocimiento de alguna verdad o hecho, el intento de dar expresión literal al contenido de la metáfora está simplemente mal encaminado”¹².

Dejando entonces a un lado la concepción de que la metáfora tendría que implicar una verdad y un ulterior significado metafórico que transmita información y de pie a una creencia o aseveración, habría que acotar algo más. Para Rorty, “las metáforas vivas pueden justificar la creencia sólo en el mismo sentido metafórico en el que se puede «justificar» una creencia no citando otra creencia, sino utilizando una no oración para estimular los órganos sensoriales del interlocutor -esperando con ello motivar su asentimiento a una oración (como cuando alguien ostenta una fotografía probatoria y pregunta «¿Ahora te lo crees?»)»¹³. Este extracto conduce a la interpretación de la metáfora desde el punto de vista imaginativo que ya se venía anunciando con Davidson y en el que la relación que establecemos al momento de comprender las metáforas que empleamos se ciñe necesariamente al uso que le da el productor de la frase y al cómo lo utiliza su oyente en un proceso que inspira tal percepción. La concepción de Rorty sobre las metáforas es como un tipo de “ruidos que, al oírlos por primera vez «carecen de sentido». Pero a medida que las metáforas se entienden, van de mano en mano, y empiezan a morir (...) [estos] ruidos empiezan a transmitir información”¹⁴. Este proceso de ir

12 ¹²*Ibid.*, 262.

13 ¹³Rorty, *Objetivismo, relativismo y verdad*, 233.

14 ¹⁴*Ibid.*, 235.

reconociendo «ruidos extraños o poco conocidos» es un devenir de nuevas descripciones útiles en el lenguaje intencional. El que un ruido se vuelva descriptible es, según Rorty, ganar un lugar en una pauta de justificación de creencias. De ser acertada esta interpretación, podría ser posible reflexionar sobre qué rasgos del «ruido» le hicieron apto para este proceso de reconocimiento y familiarización. A lo que alude Rorty es, sin duda, a que, tan pronto como la metáfora deja de parecer metafórica, tan pronto dejamos a un lado la idea de un significado arraigado en lo profundo de la oración metafórica, será menos erróneo decir que a la vez desmetaforizamos la frase y la dotamos de utilidad y de comprensión. La postura de Rorty es una clara alusión no sólo a la teoría davidsoniana de la metáfora sino también a un pragmatismo en el que la práctica social -en el cómo nos familiarizamos con estos «ruidos poco conocidos»- y el imaginario, entre lo público y lo privado, juegan un papel preponderante en la construcción del mundo, una discusión que bien puede hacernos planear sobre aspectos de la filosofía desde lo moral o lo político o sobre otros campos comparativos como la literatura y la poesía¹⁵.

En definitiva, parece que no somos del todo capaces de penetrar de lleno en la metáfora, de proporcionar una cantidad finita de descripciones sobre algo que se nos ha presentado o mostrado desde una nueva mirada. El camino viable puede observarse a lo lejos, en un espacio en el que la metáfora deja de entenderse como tal, donde se funde -o al menos eso parece- en nuestro pensamiento e imaginario. Dice Ted Cohen (2011) que hay algo oculto en el corazón de la metáfora, que la capacidad que tenemos para llevarla a cabo, para verla, es más bien un talento, un talento para la metáfora, para

15 ¹⁵Más adelante volveré sobre algunas de estas ideas -en concreto sobre la contingencia del lenguaje y el papel de las metáforas en la discusión intelectual de nuestra civilización- para introducirme en la cuestión de la filosofía como conversación cultural. En *Ironía, contingencia y solidaridad* y en Leypoldt, Günter. 2008. "Uses of Metaphor: Richard Rorty's Literary Criticism and the Poetics of World-Making." *New Literary History* 39: 145-163, se distingue con una claridad mayor los puntos que busco aclarar aquí. En caso de que mi explicación haya carecido de sentido, es mi única intención seguir formulando lo que he tratado de decir en estas páginas: que en la elaboración de metáforas jugamos a algo más que a figurar con palabras lo que pretendemos decir. La razón de seguir a Davidson, Rorty, Williams y otros por estos derroteros tiene mucho que ver con cómo la audiencia, las personas, cuando se enfrentan a una metáfora, asumen un papel activo y de esfuerzo creativo en su interpretación. Esta frase, como he tratado de anunciar, implica rediscutir muchos otros conceptos que no creíamos asociados.

captarlas, ampliarlas y alterarlas. En el ensayo de Cohen el talento para la metáfora se centra también en la forma en cómo pensamos sobre los otros, en cómo es posible -con la lectura de una novela, con el mirar una película, etc.- imaginarnos diferentes de quienes somos, siendo otra persona. Yo le daría una carga mayor a las palabras de Cohen y diría que no tenemos un talento para la metáfora sino que, más bien, la metáfora es inherente a nosotros a pesar de que, en esta relación intrínseca, seguimos siendo incapaces de dar cabida de ella si no ha sido acuñada previamente en nuestro lenguaje formal.

La tesis de Cohen es que en el intento que llevamos a cabo para describirnos y vernos como otros, en esa descripción de la búsqueda de identidad, se aprecia la utilización de la metáfora. Si la metáfora que alguien utiliza es «X es Y», dice Cohen, su intención, y tal vez su deseo último, es hacernos notar y apreciar «X» como él lo ve, como «Y». Es propio de este proceso partir de dos aspectos como una «identidad de visión» -en la que se induce al público una visión similar de lo que se expresa, en este caso una metáfora tal- y una «comunidad de sentimiento» -producto de una identidad de visión en la que, si se ha tenido éxito haciéndose ver una metáfora tal, entonces, teniendo el oyente o lector la misma visión de la metáfora, podrá o no sentir acerca de ella lo mismo que el que la produce- que permitan la fiabilidad de la metáfora (44-6). Cohen sostiene que el sentimiento asegura la metáfora y señala su éxito, pero este intento le resta fuerza a la metáfora y la hace ver como una estrategia discursiva más, como si estuviéramos utilizando un símil o una alegoría. Me hace dudar, sobre todo, el hecho de que las aseveraciones de Cohen parecen cercar la metáfora, encerrándola en un espacio reducido que depende de nuestra intención de ofrecerle a nuestro interlocutor una forma específica de pensar, como si de antemano se previera lo que se pretende con la metáfora y su elaboración y producción fuera tan sencilla y directa (de hecho, Cohen siente simpatía, en esas líneas, por las declaraciones de Max Black sobre la creación de semejanzas en el proceso metafórico [*Metaphor*, 284-5]). Como he venido sosteniendo durante estas páginas, la metáfora debería implicar mucho más. Cohen deja ideas muy útiles en este sentido, pero el camino se torna espinoso cuando aparca la idea de

metáfora en procesos que no sabría definir si mentales o discursivos en los que hace ver que *decidimos* cómo presentar una metáfora al otro, lo que supone, por su parte, la idea de que la metáfora posee un sentido figurativo, secundario. Esta doble significación choca de lleno con las metáforas y su literalidad en tanto que nos hace caer en una suerte de confusión entre si estamos hablando de una capacidad por parte de las personas para producir metáforas como símiles y hacer ver a los demás algo que queremos que vean como nosotros lo vemos o si, más bien, lo que estamos queriendo entender sobre las metáforas es por qué articulamos estas formas de interpretar los acontecimientos del mundo expresando frases que implican la participación a iguales niveles del hablante y del oyente, del escritor y del lector.

A pesar de ello, el mismo Cohen es crítico al final de su ensayo y asegura que las metáforas, el arte y las personas nos exigen que las captemos, y que esta captación es sólo posible invirtiendo nuestro yo en ella. Sus trazos finales de una teoría del talento para la metáfora en la identificación personal se inserta necesariamente en la producción literaria de los seres humanos, en la vinculación de la ficción y la no-ficción. A mi modo de ver es más factible apreciar los aportes de Cohen desde la perspectiva de la implicación con las historias, donde hay una marcada intervención psicológica, emocional y afectiva¹⁶.

El captar las historias que producimos implica un acto de imaginación. Buena parte -sino todo- el acto reflexivo con el cual estimamos hechos morales o sucesos personales o sociales en nuestro contexto vivencial, implica nuestra capacidad imaginativa al momento de determinar cómo esos

16 ¹⁶La cuestión de lo que se puede aprender de la ficción como relación directa con lo que vivimos y aprendemos en la vida real resulta igualmente importante en esta discusión. Es necesario, cuando se habla de metáforas, hablar de los efectos que imprimen las obras (literarias y artísticas, en cierta forma) sobre la apreciación moral o ética que podemos tener sobre hechos precisos. La tradición filosófica se ha construido sobre estas bases (el anillo de Gíges, de Platón; el Zaratustra, de Nietzsche, etc.), y es evidente que buena parte de la civilización ha hecho lo propio. La ficción, en su medida, nos enseña acerca de nuestro mundo, y la relación literaria que establecemos -en este sentido al igual que nuestro lenguaje cotidiano impregnado de metáforas- parece organizar nuestro mundo intelectual de acuerdo a la sustitución de historias por historias que se van imbricando las unas con otras, sustituyéndose mientras se acuñan en nuestra historia cultural (sobre esto discutiré en el cuarto y último punto de esta tesina con base en las reflexiones de George Steiner y Rorty). En adición, el artículo de Cohen publicado en 1997 "Metaphor, Feeling, and Narrative." *Philosophy and Literature* 21: 223-244, da una visión más amplia sobre las relaciones entre narratividad y metáfora, confiriéndole mayor sentido a sus esbozos en la comprensión de metáforas poéticas y ordinarias (relacionado con Ricoeur) en "Metaphor and the Cultivation of Intimacy" (en Sacks, 1979; 1-10) y que se han completado y redireccionado en favor de la identificación personal en *Pensar en los otros. Sobre el talento para la metáfora*.

eventos hipotéticos en los que se involucran diferentes situaciones, podrán resultarnos favorables, negativos o no afectarnos en absoluto. La proyección de nuestras vidas, la consideración de hechos probables, *ocurren* previamente en nuestra imaginación antes de *ocurrir* -si es que llegan a darse- en el mundo. Es a través de nuestra imaginación que la conexión entre la ficción narrativa y los hechos que se suceden en la vida real resulta, en muchos casos, tan satisfactoria. Ya Cohen decía que el acto imaginativo en el que nos vemos como otra persona es también la captación de una metáfora, pero no creo que deba interpretarse de modo tan estricto y entender esto como que al vernos como otro nos entendemos a nosotros mismos -habrán casos incontables en los que para ciertas personas ciertos libros, poemas o películas no han supuesto en absoluto un proceso de reidentificación personal o moral con alguien más que no es yo para entenderme a mí mismo. Me parece más apropiado -al menos de acuerdo a mis fines- que la reflexión de Cohen sirva a modo de entender que el proceso imaginativo nos orienta en la captación de una metáfora de acuerdo al modo o al método que mejor tenemos a nuestro alcance. Tal vez podemos identificarnos con un personaje de ficción y en este acto de buscar reconocernos como otros reconocemos una metáfora de identificación, pero no podemos incurrir en el error de hacer ver esta identificación como una reproducción de un doble sentido, sino más bien como una producción meramente imaginativa en la que no necesariamente estamos encontrando en ese personaje u obra de ficción un significado oculto, puesto que tal mensaje, entendido como *oculto*, no existe; existe, en cambio, una intención narrativa por parte del creador en su intento por mostrar algo a sus lectores y nuestra capacidad de entablar tal relación de congruencia y valorarla según nos afecte.

4

Decía Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* cómo, irremediablemente, una sinfonía de Beethoven obliga a sus oyentes a emplear un discurso repleto de metáforas en un intento por explicar esa conjunción de mundos de imágenes diferentes que engendra una pieza musical. Mientras

ejercitamos nuestro ingenio intentando recomponer lo que nos ha *expresado* el sonido, la música, las representaciones que se derivan de este proceso de transmitir las imágenes en palabras que barrunten los efectos de la música sobre nosotros se distiende en un acto en el que se proyectan la imagen, la palabra, el sentimiento.

Según algunas de las teorías esteticistas sobre la metáfora -aunque de esta clasificación no escapan tampoco teorizaciones lingüísticas, científicas, religiosas o, en pocas palabras, generalistas del estudio de la metáfora-, la «indispensabilidad de la metáfora» quiere decir que utilizamos al menos algunas metáforas para pensar, expresarnos, comunicarnos o descubrir lo que no puede ser pensado, expresado, comunicado o descubierto sin la metáfora. Cualquier persona podría asegurar que la metáfora es indispensable para comunicar con palabras lo que nos dice una pieza musical, donde apelando a formas figurativas del lenguaje somos capaces de hacer notar ese doble imaginario del sonido y la palabra. Sin embargo, por otra parte, James Grant defiende que esto no tiene que ser necesariamente cierto, y propone la posibilidad de que la metáfora sea, en cambio, «dispensable»¹⁷. Su punto es que las metáforas, al menos en ciertas ocasiones, llaman nuestra atención o dirigen nuestros pensamientos al compartir propiedades (“[...] metaphors at least sometimes draw our attention or direct our thoughts to the sharing of properties”¹⁸). Sobre esto Davidson no estaría tan de acuerdo (véase Davidson 1990, 245-62) pero Grant aclara que las metáforas no siempre persiguen o intentan generar esos efectos. En algunas ocasiones, la persona que produce una metáfora tiene la intención primaria de compartir estos efectos pero, en otros casos, ésta no es la regla. En este sentido, el por qué se dan o no estas posibilidades es debido a que al uso que hacemos de la metáfora y no a su significado, se trata, por consiguiente, de lo que el oyente o lector de la metáfora es capaz de captar cuando está en

17 ¹⁷Grant, James. 2010. “The Dispensability of Metaphor”. *British Society of Aesthetics* 50 (3): 255-272.

18 ¹⁸*The Dispensability of Metaphor*, 263.

presencia de una metáfora y de cuáles son los efectos que el creador de esa metáfora, siendo consciente de tal, quiere generar en el otro.

En el marco del uso, la metáfora toma otra perspectiva. Lo que he venido apuntando en el desarrollo de estas páginas es que no debería asumirse de lleno la noción de una doble significación como si la metáfora permitiese alcanzar algo más allá de lo que dice, como si su presencia, su uso, fuese necesario para descubrir una verdad imposible de ver. Cuando se da pie a la reflexión de una indispensabilidad de la metáfora para poder expresar lo inexpresable surgen problemas claros que ya se han destacado previamente en Black, Searle o Davidson. La discusión sobre las interpretaciones de «verdad» y «significado», en este sentido, se hacen necesarias, pero no para encajar la metáfora dentro de ellas y utilizarla como un vehículo, tampoco para desestimar teorías que se interesan en escudriñar la metáfora como tal y no lo que la implica, sino, más bien, para reinterpretar cómo su uso supone en nosotros un plus entre lo imaginativo y lo pragmático de su captación y utilización desde la visión de su creador y desde la visión de su oyente o lector.

Las interpretaciones de Grant no buscan desestimar una indispensabilidad de la metáfora para captar ciertos contenidos, aunque su futuro, según dice, no parece muy claro: “It is very implausible that we cannot coin a non-metaphorical term for a property once we have identified it. If any metaphors are nevertheless indispensable for communication or expression, they must be needed (either by the metaphor-user or her reader) in order to identify the properties that they are used to characterize something as having. It is not simply obvious that they are needed for this, and so it is not simply obvious that metaphors are indispensable”¹⁹. Su aclaratoria puede acercarse a las nociones de cómo, cuando una metáfora muerta se acuña en nuestro lenguaje, adquiere un significado representativo para nosotros. En el entretiem po, cuando esa metáfora aún está viva en nuestro lenguaje, su sentido literal es

19 ¹⁹*Ibid.*, 271-2.

todo lo que posee y es la intención del creador de esa metáfora y la de su oyente o lector afinar un sentido.

El tratamiento de Davidson en el que lo metafórico pertenece exclusivamente al ámbito del uso y la metáfora viva carece de un significado distinto del literal, es en cierto sentido la base que sostiene la idea de que las metáforas no inventan o suponen sentidos nuevos. Su significado es posterior, como indicaba Grant, a través de su uso y la consolidación de éstas en nuestro lenguaje formal, dejando de funcionar como *metáforas* en sí. Desde las teorías de Rorty (1991), la muerte de la metáfora implica una ruptura constante en los significados literalmente fijados de una cultura lingüística dada²⁰. Los procesos de literalización de las metáforas se desplazan y se convierten en instrumentos del progreso social, donde nuestras metáforas vivas son sólo una mínima parte del conglomerado que contiene nuestra conducta lingüística. Rorty se alía con Davidson y sostiene que el lenguaje ha de desestimarse como una entidad, proponiendo el concepto de una «teoría momentánea»²¹ acerca de los sonidos e inscripciones producidas por los seres humanos. Para Rorty, una teoría así resulta ser «momentánea» porque requiere la inclusión constante de correcciones para dar cabida a murmullos, metáforas, golpes de genio o de estupidez, y un largo etcétera, que supone la conducta de una persona cuando se comunica con otra, una serie de conjeturas acerca de lo que se hará en cada circunstancia.

En este sentido, podría verse el lenguaje como algo carente de una estructura sólida y fija, poseída en común y dominada por los usuarios de un lenguaje que luego la aplican en situaciones tipo. Las nuevas formas de expresión lingüística renuevan constantemente nuestro vocabulario y la sistematización parece afincarse y desvanecerse a ratos iguales. Nuestro lenguaje está en constante

20 ²⁰La idea la tomo de Carlos Thiebaut (“De la filosofía a la literatura: el caso de Richard Rorty”. *Daimon* 5 1992: 133-154.

21 ²¹La «teoría momentánea sobre el lenguaje» de Davidson prescinde básicamente de la imagen del lenguaje como un tercer ente interpuesto entre el yo y la realidad. Vale la revisión de su ensayo «A Nice Derangement of Epitaphs» en Lepore, Ernest (comp.). 1993. *Truth and Interpretation perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell. Para otra valoración, ver en Lepore (comp.) 1993: Ian Hacking «The Parody of Conversation» (447-58).

evolución, sustituyendo formas de expresión en desuso por otras que se adapten al nuevo contexto, como ocurre con las metáforas que se han afincado en nuestro lenguaje y mueren en él. Sobre esto

Rorty dice:

Davidson nos permite concebir la historia del lenguaje, y por tanto la historia de un arrecife de coral. Las viejas metáforas están desvaneciéndose constantemente en la literalidad para pasar a servir entonces de base y contraste de metáforas nuevas. Esta analogía nos permite concebir «nuestro lenguaje» -esto es, el de la ciencia y la cultura de la Europa del siglo XX- como algo que cobró forma a raíz de un gran número de meras contingencias. Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno), tal como lo son las orquídeas y los antropoides.²²

Las redescpciones metafóricas son parte activa de nuestra conversación. Como usuarios del lenguaje estamos acostumbrados a participar en juegos que implican la validez o importancia de ciertos temas siempre con base en su justificación y fiabilidad en cuanto a creencia. Para Nietzsche la definición de «verdad» era un «móvil ejército de metáforas». Una cantidad tal vez incontable de frases que se van acuñando las unas sobre las otras en nuestro lenguaje mientras les otorgamos significados y las formalizamos de acuerdo a nuestro uso. A lo que nos invita Rorty con la frase citada en el párrafo anterior es a repensar no sólo la estructura no definida de nuestro lenguaje -que parece revisarse en sí mismo, *mutatis mutandi*- sino también poner nuestra atención en el uso que hacemos de ellos, como si de herramientas se tratase, para adecuarlos a nuestras situaciones.

Ya en las páginas intermedias de esta tesina hacía mención a la contingencia del lenguaje y a los léxicos, dos nociones que pueden entenderse en sí mismas como alegóricas en la reflexión de la metáfora en la conversación cultural. La primera noción creo que se clarifica a lo largo del texto. En cuanto a la segunda, la idea de sacar a colación los léxicos es para fundamentar esta idea de historias de metáforas que se van sustituyendo. Los léxicos son un conjunto de palabras, vocabularios pertenecientes al uso de una comunidad lingüística de alguna región. En la evolución de nuestros idiomas, estos se van adecuando a los usos de las personas. La relación me parece estrecha y creo que

22 ²²Rorty 1991, 36.

como pasa en la noción de Davidson y Rorty -sobre la historia sucesiva de metáforas- se da el mismo caso con los léxicos: un desarrollo y sustitución constante de léxicos, de nuevas teorías, de nuevas metáforas que se adecuaron mejor a nuestros contextos y que se van reemplazando las unas a las otras: “No hay aquí dos especies de significados, lo que se da es una distinción entre un uso habitual y un uso inhabitual de sonidos y de marcas. Los usos literales de sonidos y de marcas son los usos que podemos manejar por medio de las viejas teorías acerca de lo que las personas dirán en determinadas condiciones. Su uso metafórico es el que hace que nos dediquemos a desarrollar una nueva teoría.” (Rorty 1991, 37).

Intentar deconstruir y estructurar en este espacio una teoría tan compleja como la del lenguaje sería absurdo, y es algo que ni siquiera me planteo en vistas de que me parece inadecuado a los efectos de lo que he ido desarrollando. Mi intención ha sido en todo momento insistir en las nociones que cuestionan -o al menos eso intentan- el hecho de que empleemos palabras habituales de forma inhabitual para expresarnos en ciertas ocasiones o momentos. Hacer esto no necesariamente implica -o al menos no se ha demostrado que eso es lo que haga- que estas expresiones inhabituales cuenten con un significado específico más allá del que poseen literalmente. Al ser la metáfora no parafraseable perdemos la oportunidad de entablar un juego que escape de las reglas que previamente hemos establecido, y volvemos nuevamente a lo habitual de nuestro lenguaje. Aquí entramos por defecto en cuestiones de «verdad» y «significado» y a pesar de que la metáfora, estando viva, no puede ser parafraseable, no se debe abandonar la idea de que ésta, cuando muere en el lenguaje, adquiere valores de verdad según los enunciados que hemos acogido y asociado con otros. Cuando esto ocurra, la metáfora muerta será un enunciado literalmente verdadero o falso de nuestro lenguaje. Como Rorty, diría que es satisfactoria la idea davidsoniana que concibe el lenguaje tal como vemos actualmente la evolución, donde formas de vida nueva eliminan a formas de vida antigua en un proceso natural de adaptación. Para Rorty, “excluir la idea del lenguaje como representación y ser enteramente

wittgensteiniano en el enfoque del lenguaje, equivaldría a desdivinizar el mundo”²³, opción que permitiría aceptar su argumento “de que hay verdades porque la verdad es una propiedad de los enunciados, porque la existencia de los enunciados depende de los léxicos, y porque los léxicos son hechos por los seres humanos”²⁴.

En su último ensayo titulado *La poesía del pensamiento (The Poetry of Thought, 2011)* George Steiner sugiere que la metáfora *enciende* el pensamiento de forma abstracta. Sus palabras son claras y hay que destacar que su posición no se basa únicamente en cómo entendemos la metáfora *desde* el lenguaje, sino que apunta también a la compulsión, a la capacidad que tenemos para idear y examinar mundos alternativos, para construir posibilidades lógicas y narrativas más allá de las restricciones empíricas de nuestro mundo. Para Steiner, “metaphor defies, surmounts death (...) even as it transcends time and space” (30). Su frase expresa un interesante juego y uso de palabras en el que descubre a la metáfora como un *desafío a la muerte*, un desafío que puede interpretarse como una provocación a lo habitual de nuestros vocabularios, a lo literalizado en nuestros usos lingüísticos. Esta provocación es latente, constante cuando la metáfora está viva en nuestro lenguaje, pero una vez muerta, fijada, aun cuando ya ha trascendido el tiempo y el espacio de su utilización y es un uso común, habitual en nuestros juegos del lenguaje, la metáfora se ha antepuesto a la muerte, le ha ganado una batalla que, en muchas ocasiones, termina perdiendo.

Hay tanto que interpretar, que extraer de lo que nos deja continuamente la literatura, la poesía, la palabra oral y escrita y las frases que creamos para comunicarnos. La metáfora se inserta de lleno en este juego y tal vez es absurdo intentar encasillarla en una forma que determine cómo funciona o cómo nos hace funcionar a nosotros cuando pensamos. Hay que desprenderse de estas consignas teóricas, de la conceptualización cegada. Creo, como Steiner, que la gran pregunta en todo esto oscila bajo el

23 ²³Rorty 1991, 41.

24 ²⁴*Ibid.*, 41.

debate entre las relaciones de creación y comprensión, de imaginación y realización. Para Davidson esto es algo evidente, algo que no se puede desestimar, y lo mismo ocurre en la perspectiva rortiana, donde estamos produciendo metáforas constantemente, léxicos eficaces que se sobreponen a léxicos antiguos, un proceso que es posible en el progreso social, en la acción y uso de la palabra, en el intercambio cultural –al menos desde esta perspectiva, pues evidentemente la conversación humana no cifra única y exclusivamente en cuestiones de interés cultural- que se da entre los individuos que comparten vocabularios.

Así como Wittgenstein decía que la filosofía no es una teoría sino una actividad, la conversación cultural que protagonizamos es también una actividad, una actividad que lo implica e incluye todo y que por lo tanto es espacio propicio para que nuestras metáforas se muestren y *desafíen* entre ellas y al lenguaje formalizado. En estos espacios de confluencia, donde es fácil hallar relaciones entre las artes y nuestro comportamiento moral, la yuxtaposición de ficción y realidad es clave. La ficción moderna se integra a la filosofía y la poética y las artes pueden sensibilizar, otorgarle un rostro a la distorsión superficial y convencionalizada de nuestra realidad. Nuevamente la metáfora resurge aquí, emerge, y el intento de producirlas y captarlas es justamente un intento por reproducir lo abstracto de nuestro pensamiento ante una realidad. El Nietzsche del nacimiento de la tragedia lo entendía así. La música, su poesía son expresiones que trascienden al lenguaje, expresarlas parece estar mucho más allá, relegado a la capacidad imaginativa de reproducirlas lo mejor posible. Por muy discutible que sea, la idea de Nietzsche no es menos acertada. Nuestro lenguaje carece de perfección. Wittgenstein decía que olvidamos que palabras a las que se les ha supuesto un contenido tan abstracto como «experiencia», «mundo» o «lenguaje», si acaso quieren tener uso para nosotros, deben poseer la misma utilidad que tienen palabras como «mesa», «puerta», o «lámpara». “Even if he were to speak with the tongues of angels man would experience the ineluctable poverty of language. He now dreads the impoverishment,

the banal corruption which inadequate utterance brings to what had been intuited as encompassing holiness”, dice Steiner (2011, 174).

La metáfora se mueve entre todo esto. Es inefable, inefable en un sentido que debe entenderse no como una imposibilidad de comprender la metáfora como se lo intenta hacer desde las posturas de una indispensabilidad metafórica, sino como una inefabilidad que apunta a un sentido abierto, «open-ended», de nuestro lenguaje. Nuestro lenguaje, con toda su constitución teórico-práctica, no se debe estructurar con una armazón fija e incorruptible. Sus formas son, en cambio, muy maleables, *momentáneas*, y justamente están afectadas por el mismo uso que hacemos del lenguaje.

Comentar brevemente la relación entre «verdad», «significado» y «lenguaje» es comentar también la metáfora en sí. Cada uno de estos términos varía en su apreciación y no podemos tener mayor claridad que la literalidad que encontramos en el uso habitual que de ella hacemos. La metáfora, y el talento o la capacidad que tenemos para producirla e interpretarla –sin ser esta interpretación una cuestión de acertar o no-, se pone en juego constantemente en nuestra conversación cotidiana. En la conjunción de la literatura, la filosofía o las artes con el progreso moral y político de nuestra civilización, encontramos la puesta en práctica de la conversación como vía para transmitir pareceres, para progresar en conjunto. Nuestra capacidad para procesar metáforas no depende de nuestra capacidad para hallar sentidos figurados o secundarios en lo que se nos dice. Nuestra capacidad de procesar metáforas es convertirlas cuanto antes en metáforas muertas que sirvan como instrumentos del progreso; entre tanto, mientras la metáfora sigue viva en nuestro lenguaje, contrarrestar esa inefabilidad dependerá de la facultad imaginativa de creador y oyente, del diálogo incesante entre el uno y el otro.

V. CONCLUSIONES

En las últimas líneas de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty decía que “si consideramos que el conocer no es algo que tenga una esencia, que debe ser descrita por científicos o filósofos, sino más bien como un derecho, según las normas en vigor, a creer, estamos avanzando hacia una comprensión de la *conversación* como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento” (1989, 351). Esta idea dirige nuestra atención a la relación entre los seres humanos y sus discursos. Pienso que un buen punto de relación en esta discusión es interpretar la función que le otorgamos a las metáforas en estas instancias del conocimiento, en cómo, a partir de ellas, reinventamos constantemente nuestro lenguaje sobre el mundo, interpelando nuestra facultad de imaginación, interpretación, interacción y justificación social. Para ello, la metáfora tiene ese carácter *desafiante* que le otorga Steiner o ese hálito de «ruido poco conocido» que le confería el mismo Rorty y que permite percibir la historia humana como la historia de metáforas sucesivas.

Estas metáforas, que cuando emergen por vez primera gozan de cierta infabilidad, de cierta pretensión esquivada y provocadora que goza de un significado literal para el oyente aunque parece carecer de éste para el hablante, una vez establecidas en nuestro lenguaje convencional dan paso a acuerdos lingüísticos que han supuesto una reordenación sucesiva de nuestras expresiones. Por ello, yendo a más, no carece de valor interpretar buena parte de nuestra historia como esencia de estas metáforas contingentes, como un proceso que, dependiente de lo que hacemos con las palabras, ha seguido esta vía de imbricación.

Por otra parte, los *hacedores de palabras*, los poetas y escritores de nuestra historia, han gozado de un protagonismo que no escatimaré en alabar y calificar como soberbio para la preparación -y yo diría hasta adecuación- del intelecto humano de cara a la recepción de los contenidos abstractos producidos desde la filosofía y la religión. Parece ser, como decía Wittgenstein o más recientemente Cohen, que la ficción es necesaria para captar ciertas nociones que se nos escapan y que la facultad

creadora e imaginativa presente en la literatura y la poesía, y en los que hacen literatura y poesía, resulta, en este sentido, muy reveladora. En las páginas anteriores no me detuve a presentar ejemplos o muestras de la influencia que, en palabras de Steiner, *la poesía del pensamiento* ha supuesto para nuestra historia cultural e intelectual. El dilema que ha alimentado las diferencias entre las llamadas tradiciones de la filosofía analítica y continental se hace hasta cierto punto intrascendente en tanto que la gran búsqueda de ambas corrientes del pensamiento puede tener más puntos en común que en contra. Lo mismo ocurre desde perspectiva de la literatura, donde los debates centrales de la filosofía –sean sobre lenguaje o mente o sobre la fenomenología o la metafísica- adquieren el mismo cariz: que tanto la filosofía como la literatura están entregadas constante a la creación de nuevos lenguajes. Y este acto, como he tratado de explicar, es de lleno metafórico. Como punto y aparte tendría que dejar los efectos que el arte y la música –en particular de esta última- generan sobre nosotros. Su discusión resulta tan interesante como la valoración de los aspectos filosóficos o literarios –de hecho, el ensayo de Steiner citado en este trabajo deja en pie la pregunta: “What is music for? What sense can it have to make music?” (Steiner 2011, 18).

Esta conversación puede mantenerse y es ciertamente discutible que lo expuesto anteriormente sea válido o no; en definitiva, la intención de esta tesina ha sido aportar un punto de reflexión más en la interpretación de la metáfora y el uso que de ésta hacemos. Considero importante para ello tomar en cuenta no sólo qué nos hace ver o qué supone la metáfora en sí sino dar permiso también a una interpretación de nuestro lenguaje y los contenidos de «verdad» y «significado» que le asociamos. Estos son *conceptos* que han sido apenas destacados en estas líneas y que implican una delación mayor y más delicada que no hay que dejar pasar pero que, sin embargo, suponen también puntos de quiebre que podrían redirigir por completo la discusión de una particularidad como la metáfora. Por esto, mi reflexión trata de invitar a no categorizar la metáfora como un mecanismo meramente literario o del habla, es más, a no caracterizarla ni siquiera como un *mecanismo*; como he intentado decir, el uso que

hacemos de ella contempla un rango amplio aunque denotado –de momento. Las alusiones constantes a Davidson y Rorty otorgan un camino que considero interesante a seguir para la proyección de estas nociones. Pensar en la metáfora desde la conversación cultural –un espacio delimitado a propósito- es parte de querer llevar esta reflexión al espacio del uso. Igual diré que queda pendiente desentramar esto mucho más y sobre ello la crítica también recae (véase Williams 2006 [II], 202-3, sobre «la filosofía como conversación» de Rorty). Esta reflexión no puede quedar pendiendo de puntos sueltos. Hablar de la conversación y la metáfora no es sólo una forma más de hablar sobre el lenguaje y la imaginación humana, es, también, hablar sobre lenguajes públicos y privados y sobre las convenciones lingüísticas a las que nos atenemos en nuestras prácticas de interacción social.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Metaphor and thought*. 1993., editado por Andrew Ortony. 2a ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- On Metaphor*. 1979., editado por Sheldon Sacks. Chicago: The University of Chicago Press.
- Black, Max. 1955. "Metaphor". *Proceedings of the Aristotelian Society. New series* 55: 273-294.
- Cohen, Ted. 2011. *Pensar en los otros. Sobre el talento para la metáfora*. [Thinking of Others]. Traducción de Juan Gabriel López Guix. Barcelona: Alpha Decay.
- Davidson, Donald. 1990. *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje* [Inquiries into Truth and Interpretation]. Traducción de Guido Filippi. Barcelona: Editorial Gedisa.
- . 2003. *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo* [Subjectivism, Intersubjectivism, Objectivism]. Traducción de Olga Fernández Prat. Madrid: Cátedra.
- Dewey, John. 2000. *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Traducción de Ángel Manuel Faerna, editado por Ángel Manuel Faerna. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Knowles, Murray y Rosamund Moon. 2006. *Introducing Metaphor*. Londres: Routledge.
- Lakoff, George y Mark Johnson. 2003. *Metaphors We Live By*. 2a ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lyon, Gordon. 2000. "Philosophical Perspectives on Metaphor." *Language Sciences* 22: 137-153.
- Pinker, Steven. 2007. *The Stuff of Thought. Language as a Window into Human Nature*. Nueva York: Penguin Books.
- Ricoeur, Paul. 1980. *La metáfora viva* [La métaphore vive]. Traducción de Agustín Neira. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- Rorty, Richard. 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minnesota: The University of Minnesota Press.
- . 1989. *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [Philosophy and the Mirror of Nature]. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. 2a. ed. Madrid: Cátedra.
- . 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad* [Contingency, irony and solidarity]. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós.
- . 1996. *Objetivismo, relativismo y verdad. Papeles filosóficos Volumen I* [Objetivism, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume I]. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós.
- . 2010. *Filosofía como política cultural* [Philosophy as Cultural Politics]. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar Barrena. Barcelona: Paidós.
- Searle, John. 1989. *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. 2a. ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steiner, George. 2011. *The Poetry of Thought. From Hellenism to Celan*. Nueva York: New Directions Books.
- Williams, Bernard. 2006 (I). *Verdad y Veracidad* [Truth and Truthfulness]. Traducción de Alberto Enrique Álvarez y Rocío Orsi. Barcelona: Tusquets Editores.
- . 2006 (II). *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- White, Roger M. 1996. *The Structure of Metaphor. The Way the Language of Metaphor Works*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1988. *Investigaciones filosóficas* [Philosophical Investigations]. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica.