

Articoli/6:

La pragmática productividad conceptual de la metáfora

El «giro diafórico» en Blumenberg y Rorty

José A. Marín-Casanova

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 18/01/2015. Accettato il 07/02/2015

Abstract: Metaphor is very much more than just a linguistic or basically literary phenomenon. It is an interactive and interpersonal process that fundamentally shapes our ways of reasoning and of experiencing the world. The metaphoric process is the process of a pragmatic concept production. Therefore the philosophical thought cannot get rid of metaphor: metaphor is to be interpreted in its literalness. Metaphorology presupposes a pragmatic model according to which concepts (and philosophical discourses) emerge as effects of the on-going work of metaphor. The understanding of metaphor as a pragmatic tool is a crucial presupposition for Blumenberg's work and is the very method of Rorty's neopragmatism. Their eventual methodological antagonism nevertheless does not hinder to consider both thinkers as protagonists of a same «diaphoric turn».

1. Una actividad explosiva

La metáfora es una figura literaria que se refiere al uso del lenguaje por el que nombramos una cosa para designar otra a la que se le transfieren – eso significa en griego metáfora: transferencia, traslado, tránsito – los caracteres de la primera. Un término que se considera «real» es figurado por otro. El término real es elidido, toda vez que de su expresión se encarga el término «figurado». Nos tomamos entonces la licencia de imaginar lo real mediante una figura. Eso es la metáfora: la realidad en imágenes. Las imágenes son esas realidades frontón que hacen que nuestra mirada rebote sobre ellas, pues resultan autotranscendentes, tienen la extraña suerte de parecer referirse nunca a ellas mismas, sino siempre a otras realidades. Es ésta la condición de las imágenes, las desprendidas realidades cuya condición se manifiesta presentándonos en todo momento otra realidad distinta de sí.

Podemos tomar como ejemplo de imagen esta metáfora de Ortega: «La metáfora viene a ser la bomba atómica mental»¹. La realidad de esta imagen, en tanto que imagen, consiste en negar su propia realidad y sustituirla por la realidad que representa. La imagen de la metáfora como bomba atómica mental se niega a sí misma para afirmar el término «real», que es aquí la metáfora. La bomba atómica no se presenta a sí misma, sino que representa a la metáfora. La imagen tiene la virtud mágica de hacer desaparecer lo que es real, la metáfora, para en su prestidigitación hacer aparecer lo irreal, la bomba atómica mental. En este mundo imaginario queda así transfigurada la metáfora. El ser bomba atómica de la metáfora es sólo metafórico, no se trata, en principio, de un ser en el sentido de real, sino de un ser en el sentido de irreal. Eso dio pie ya a Aristóteles para concebir la metáfora como comparación condensada. Estaríamos implícitamente estableciendo un símil entre la metáfora y la bomba, indicando que la metáfora es como la bomba atómica mental. Y el «ser como» no es la realidad, no es el ser, sino un como ser, un cuasi ser. Es la irrealidad.

Irreal no es ni la metáfora ni la bomba atómica. Metáfora y bomba son, en principio, realidades y realidades distintas, son dos realidades. Pero la metáfora de Ortega transforma una realidad en la otra, la metáfora se transforma en bomba. Sin embargo, la transformación no parece ser «real». La metáfora orteguiana para valer como imagen sólo puede sustentarse si la transformación es virtual. Sólo cuando la metáfora deja de ser metáfora para ser virtualmente bomba atómica y sólo cuando la bomba atómica deja de ser bomba atómica para ser virtualmente metáfora, sólo entonces parece real la metáfora orteguiana. Es decir, que para que la metáfora orteguiana tenga visos de realidad han de desrealizarse los dos términos implicados: ha de dejar de ser realmente metáfora la metáfora y ha de dejar de ser realmente bomba la bomba. Las dos realidades que se identifican mediante el dispositivo metafórico en el mismo momento de la identificación chocan la una con la otra, y se anulan recíprocamente: la metáfora se activa como tal cuando la bomba se desactiva y viceversa. El producto manifiesto de la mutua aniquilación es la irrealidad, algo nuevo y maravilloso no aparente antes en mundo ninguno, un mundo de fantasmagoría virtual.

Tan fuerte es la aniquilación de las realidades para que la irrealidad se realice que en el mundo literario más antiguo, el védico, la metáfora antes que comparación latente era, al parecer, negación patente. De manera que la metáfora se expresaba viniendo a decir no que una cosa era como otra, sino que una cosa no era otra, se expresaba por medio de la negación. Un adorador de Varuna, para decir que la metáfora es como una bomba atómica mental – valga el anacronismo –, habría dicho que la metáfora es mentalmente explosiva, pero no una bomba atómica. En cualquier caso, la alta tensión procedente de la resistencia de los términos a identificarse, mayor cuanto más potentes sean éstos, es inevitable; de la descomunal diferencia de potencial entre el «es (como)» y el «pero no es»

¹J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, Madrid 1977, pp. 41-42.

resulta la metáfora. En ella se elide el «como» para conseguir su pretensión: aunar lo desemejante para así formar, como explica Ortega, un nuevo objeto².

Ahora bien, aunque una comprensión hermenéutica de la metáfora ve en ella el núcleo atómico que permite explotar mundos posibles, siendo la actividad metafórica – como apunta Chantal Maillard³ – condición de posibilidad de toda producción creadora a la vez que de la comprensión de tal producción, sin embargo, tradicionalmente no se le ha reconocido su función expansiva de la realidad, ya que se la ha visto como epífora, figura del lenguaje – según Wheelwright⁴ – dedicada tan solo a la «superación y extensión del significado» mediante la comparación, como si su intención fuese nada más que la de fijar la similitud de términos a partir de la indicación de una semejanza entre ellos, y no como una diáfora, como creación de nuevos sentidos («mediante la yuxtaposición y la síntesis» –otra vez Wheelwright). Y es que por negación o por sustitución, a la metáfora siempre se le ha atribuido un significado más allá del literal por ella expresado. Es decir, no había que tomar las metáforas como algo de suyo significativo, en *intentio recta*, sino como algo que – de acuerdo con el ideal del estilo plano – significa en *intentio obliqua*, algo sólo por otra cosa significativo.

La metáfora queda entonces como decir impropio, recurso literario de poetas y escritores, que gracias a lógicos y científicos alcanza su traducción propia. Lo llamativo de esta comprensión de la metáfora es que la propia Retórica clásica – fiel a su laya *restreinte*⁵, por usar el conocido epíteto de Gérard Genette – ha participado de esta misma devaluación de la metáfora. La concepción clásica de la metáfora se rendía al intelectualismo ortodoxo otorgándole un papel meramente ancillar. Desde Aristóteles hasta César Dumarsais y Pierre Fontanier pasando por Ludovico Castelvetro y Dominique Bouhours, y con la relativa excepción de la tradición humanista de la que Giambattista Vico es epígono y más alto exponente, la metáfora ha sido entendida al modo intelectualista. Incluso en el «diafórico» Ortega hay residuos de ello al relegar el «nuevo objeto» creado por la metáfora a un «lugar sentimental», como si no tuviese en cuenta que no ya utiliza una metáfora para explicar lo que es la metáfora, sino que en la metáfora que emplea incluye, a su vez, otra metáfora («bomba atómica *mental*»), algo demasiado «sentimental» para adentrarse aquí, pero que explica por qué deliberadamente para rizar el rizo se ha escogido como modelo de metáfora una metáfora que habla de la metáfora metafóricamente.

De hecho, muy lejos de proclamar el carácter esclarecedor y cardinal de la palabra metafórica, el valor de la metáfora como *prius* de la *scientia*, la metáfora imperante a lo largo de los siglos era una metáfora racionalista, que acataba su papel subordinado respecto de la Ciencia, como simple dispositivo estilístico destinado al adorno, en tanto que embellecimiento extrínseco, de la expresión. El radicalismo antimetafórico del modelo «matemático» (en el sentido

² Ivi, p. 42, e J. Ortega y Gasset, *La metáfora*, en Id., *La deshumanización del arte*, Madrid 1983, pp. 166-168.

³ C. Maillard, *La creación por la metáfora*, Barcelona 1992.

⁴ P. Wheelwright, *Metaphor and reality*, Bloomington 1962.

⁵ G. Genette, *Figures 3*, París 1972.

heideggeriano del vocablo) del conocimiento imperaba en el seno de la propia Retórica. De modo que la Tropología consentía e interiorizaba la división entre lo auténtico y lo trópico. La metáfora venía a tener un estatuto relativo y negativo: su campo de atención se extendía allí donde la expresión se hacía *literaria*, allí donde el pensamiento no se expresaba con la rectitud *literal* propia de lo científico ora para regar la aridez de la ciencia complementándola estéticamente, estilizándola, ora para contener –también en su acepción de «reprimir» – esa facultad no intelectual caracterizada por el gusto o el ingenio⁶.

Esta noción hipotecada de la metáfora no llega a cuestionarse nunca si lo «propio», en última instancia, no será acaso a su vez algo derivado, si la distinción entre recto y trópico, en vez de ser natural o genuina o evidente, no será fruto ella misma de una interpretación, si la noción de significado literal no será una noción híbrida, si un significado, de entrada, no será ni literal ni no literal. Se ha hecho caso omiso de que –digámoslo con Michele Prandi – el concepto de literalidad supone la relación entre un significado y un mensaje⁷; por lo tanto, no se aplica más que a una interpretación. Se ha preterido que – digámoslo ahora con Paul Ricoeur – la distinción entre lo literal y lo metafórico no existe más que por el conflicto de dos interpretaciones⁸. Y es que se ha ignorado que la autenticidad es auténticamente artificial, un artefacto, una obra de «arte», que, como tal, pertenece naturalmente no a la naturaleza, sino a la cultura, a un ámbito específicamente humano, a la especie humana.

Este soslayo es el habitual en la teoría pragmática al uso – pensemos, por ejemplo en Searle – que nos dice que los significados literales siempre se computan primero y sólo secundariamente los significados metafóricos⁹. Éstos, los significados alternativos, sólo se derivan cuando un significado literal carece de sentido en un contexto determinado. De modo que sólo por defecto habría que atender al significado metafórico de una expresión cualquiera, toda vez que ha de prevalecer el literal. Siempre que haya un significado literal con sentido, el significado que hay que entender es el literal. Pero este soslayo es el habitual porque se ha entendido por literal el significado subyacente al literario o metafórico, es decir y valga la paradoja, porque se ha entendido metafóricamente el significado literal.

⁶J.A. Marín-Casanova, *El final de la filosofía desde la nueva retórica*, en «Contextos», XIV/27-28, 1996; Id., *Il contenuto della forma*, en F. Ratto & G. Patella (eds.), *Simbolo, Metafora e Linguaggio*, Ripatransone 1998; J.A. Marín-Casanova, *The Rhetorical Centrality of Philosophy*, en «Philosophy and Rhetoric», XXXII/2, 1999; Id., *El obstáculo de la transparencia: filosofía y metáfora*, en VV.AA., *Que piensen ellos. Microensayos*, Madrid 2001; J.A. Marín-Casanova, *La filosofía en forma: el fondo metafórico*, en «Logos: An. Seminar. Metaf.», XXXIV/2, 2001; Id., *Retórica y cultura democrática*, en «Intersticios. Filosofía/Arte/Religión», XVII, 2002; Id., *La metáfora expandida: dispositivo metafórico, virtualidad y realidad*, en «Serta. Revista Iberorrománica de Poesía y Pensamiento Poético», VII, 2002-2003; Id., *Elogio dell'artificio (ovvero della metáfora)*, en «Ágalma. Rivista di studi culturali e di estetica», IV, 2003.

⁷M. Prandi, *Grammaire philosophique des tropes*, Paris 1992.

⁸P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1997; Id., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

⁹J. Searle, *Metaphor*, en A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge 1979.

Pero ya hace tiempo, más de medio siglo, que Max Black propuso, como alternativa al parafraseo de las metáforas, su «teoría de la interacción»¹⁰. Las metáforas interactúan con nuestras creencias. Para la tradicional teoría de la sustitución, cuando leemos «Aquiles es un león» estamos diciendo que «Aquiles es como un león por presentar las siguientes características comunes[...]». Pero es el caso que diferentes lectores escogen diferentes características comunes entre los términos de una metáfora. Las metáforas son interpretadas de modos diferentes por diferentes intérpretes. Con lo que es difícil mantener la idea de que puede parafrasearse literalmente una metáfora, pues la paráfrasis exigiría un acuerdo común que expresase lo que la metáfora significa. Semejante acuerdo parece imposible. Y es que Black constata el hecho de que con frecuencia no existen siquiera expresiones literales equivalentes, especialmente cuando las metáforas se emplean de forma sistemática para describir una parcela de realidad en términos de otra.

La cuestión, yendo más lejos aún, es si no habrá que interpretar literalmente lo que dice la pragmática estándar y empezar a tomar literalmente lo que dicen las metáforas, atender a, como dice el epígrafe de una obra clave de D. Davidson, *what metaphors mean*¹¹. Ahí se rechaza la idea de que haya un tipo especial de significado que las metáforas poseen y que se superpone al significado literal. Las metáforas hay que tomarlas en su sentido literal expreso, aunque nos parezcan triviales, absurdas o falsas. Y es que lo que distingue a una metáfora no es el significado, sino el uso. Por cierto, también Ricoeur ha insistido, por otro lado, en que la literalidad no hace referencia a lo original, sino a lo usual, de modo que el empleo en el discurso, y no la fascinación de lo primitivo o de lo original, es lo que especifica la diferencia entre lo literal y lo metafórico. Es el uso de las metáforas la clave del descubrimiento de semejanzas y no al contrario: son las metáforas las que instituyen las semejanzas. Así, lo falso puede terminar considerándose literalmente verdadero y admitimos, por ejemplo, que los ríos y las botellas tengan bocas. Las metáforas son entonces el punto de crecimiento del lenguaje.

Ese aspecto productivo de la metáfora lo trabajaron con fructífero desenlace Blumenberg y Rorty¹². Pero antes de analizarlo en cada uno conviene

¹⁰ M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, N.Y. 1962; Id., *More about metaphor*, en «Dialectica», XXXI/3-4, 1977.

¹¹ D. Davidson, *What metaphors mean*, en Id., *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York 1984.

¹² Reynolds ha comentado el entusiasmo recensor de Rorty viendo en la metaforología de Blumenberg una opción pragmática. Según este autor, el neopragmatismo rortiano porta trazas indudables del proyecto metaforológico de Blumenberg, procedentes de la participación del norteamericano en los coloquios «Poetik und Hermeneutik» de Constanza, donde el alemán, que los frecuentaba, tenía un gran protagonismo (A. Reynolds, *Unfamiliar Methods: Blumenberg and Rorty on Metaphor*, en «Qui parle», XII/1, 2000, p. 78). Sin embargo, Reynolds, pese a ponerlos en relación común con Vico, dedica preferentemente su estudio a enfatizar la diferencia metodológica específica entre ambos pensadores. Aquí, por el contrario, tendrá más relevancia su género próximo. Fuera de la particular cuestión de la metáfora, F. Wetz, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia 1996, p. 174, también ha visto una «gran coincidencia» entre Rorty y Blumenberg (y Foucault).

recordar, para abundar en lo planteado por Davidson, que lo que Grassi perfiló como «humanismo retórico»¹³ reparó ya en que las similitudes entre las cosas no se aprecian sin más de forma natural o espontánea, sino que son fruto de un artificio ahora diríamos cultural: las semejanzas son producto del *ingenium*, del ingenio, facultad eminente de lo barroco – por emplear la categoría de D’Ors¹⁴ – que es capaz de aparejar lo más dispar, de acercar lo máximamente alejado. Y la antonomasia de lo ingenioso, que declara una similitud que de lo contrario jamás apreciaríamos, es la metáfora. La metáfora matricialmente ofrece un entramado que reúne originalmente, esto es, por vez primera, elementos antes absolutamente dispersos. C.M. Turbayne destacó precisamente que sin la simulación de que la dualidad de sentido de la expresión metafórica no existe, no se da la metáfora¹⁵. Así pues, no nos extrañe que ya Vico viese en la metáfora un ejemplar de «imposible creíble», y la declarara *picciola favoletta*, o sea, la bomba atómica narrativa¹⁶.

2. No sin rodeos

Algo muy parecido mienta asimismo la noción propuesta por Hans Blumenberg, diferente de la homónima del romanista H. Friedrich, de «metáfora absoluta». Este autor se negaba a aceptar que las metáforas fuesen meros ornamentos, pues no sólo ni la Ciencia ni la Filosofía pueden prescindir de las metáforas, sino que hay metáforas que gozan de un significado propio irreductible. Precisamente las imágenes lingüísticas con sentido propio no conceptualizable son las «metáforas absolutas». Estas metáforas abarcan contenidos semánticos que trascienden las posibilidades expresivas de los conceptos científicos o filosóficos. Con lo que resulta que, aparte de la dimensión lógico-conceptual, cabe hablar de otra dimensión que escapa a toda objetivación previa: la dimensión de lo metafórico inconceptualizable.

En su primer texto publicado cuando llegó a ser titular de una cátedra, el opúsculo *Paradigmen zu einer Metaphorologie*¹⁷, hace de la metáfora paradigma hermenéutico — comenta Haverkamp¹⁸ —, haciendo así de la metaforología el instrumento metódico de una historia del concepto (la famosa *Begriffsgeschichte*¹⁹,

¹³ E. Grassi, *Vico y el Humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Barcelona 1999.

¹⁴ E. d’Ors, *Lo barroco*, Madrid 2002.

¹⁵ C.M. Turbayne, *The myth of Metaphor*, New Haven and London 1962.

¹⁶ J.A. Marín-Casanova, *Nada existe donde faltan las palabras: la quidditas retórica de Vico y la metafísica de la evidencia*, en «Cuadernos sobre Vico», VII, 1997; Id., *Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg*, en «Cuadernos sobre Vico», IX/X, 1998; Id., *Rumbo al mito*, Sevilla 2004; Id., *Las razones de la metáfora o el cancerbero de Vico*, Sevilla 2007, y M. Danesi, *Metáfora, pensamiento y lenguaje. Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora como elemento de interconexión*, Sevilla 2004.

¹⁷ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, en «Archiv für Begriffsgeschichte», VI, 1960.

¹⁸ A. Haverkamp (hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996, p. 20.

¹⁹ Para su propia ubicación respecto de la *Geistesgeschichte*, véase H. Blumenberg, *Epochenschwelle und Rezeption*, en «Philosophische Rundschau», VI, 1958, pp. 94-120.

promovida por Rothacker y Ritter, y a la que se fueron adhiriendo Gründer, Gadamer, y Lübbe, la cual parte de que un concepto no se agota en su lógica, sino que, antes al contrario, siempre comporta un momento extralógico, que hay que rastrear en la praxis discursiva) que ya no persigue ni fuerza, llegado el caso, el progreso lineal de la conceptualidad filosófica lineal que va del mito al logos, sino que se dirige a esa «subestructura del pensamiento» que subyace a la lógica de los conceptos y se hace sintomática en la metáfora. Como Kuhn tras él, Blumenberg estructura la historia del pensamiento en paradigmas, caracterizados por una metafórica común, una metafórica implícita que silenciosamente comporta una praxis teórica. Y once años después, en su ensayo *Beobachtungen an Metaphern* (1971), en actitud crítica con Ritter por su indiferencia para con la metáfora, dada la busca de univocidad, en su *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, confirma que

la metaforología presta a la historia conceptual el servicio auxiliar de conducir hasta la estructura genética de la formación de conceptos [*Begriffsbildung*] en la que ciertamente no se satisface la exigencia de univocidad, pero que permite reconocer la univocidad del resultado como empobrecimiento del trasfondo imaginativo y de los hilos conductores del mundo de la vida²⁰.

En esta experiencia precategórica de la *Lebenswelt* insistirá precisamente ocho años más tarde cuando eleve su metaforología a «teoría de la inconceptuabilidad» en *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, opúsculo que aparece como anexo a *Schiffbruch mit Zuschauer* (original de 1979). Creo que es precisamente la creciente atención al mundo de la vida (recuérdese la importancia de éste en el alejamiento del «absolutismo de la realidad») la que amplía la extensión de la metaforología, haciendo que si no cambia nada en su función, sí cambie algo en su referente:

Podría decirse que la dirección de la mirada se ha invertido: ya no se refiere, sobre todo, a la constitución de la conceptuabilidad, sino también a las retroconexiones con el mundo de la vida en tanto que constante —aunque no se mantenga constante su presencia— sostén motivacional de toda teoría. Si debemos considerar que de la ciencia no podemos esperar *la* verdad, queremos saber por lo menos por qué quisiéramos saber algo cuyo saber va ligado al desengaño. Las metáforas son, en este sentido, fósiles guía de un estrato arcaico del proceso de la curiosidad teórica que, porque no haya camino de retorno a la totalidad de sus estimulaciones y de sus expectativas de verdad, no por ello tiene por qué ser anacrónico²¹.

La piedra angular sobre la que descansa esta investigación metaforológica blumenbergiana, que nos desengaña del sueño racionalista de la transparencia, exhibiendo la opacidad originaria del *instrumentarium* de nuestra historia conceptual, la cual es, así pues, irreductible al telos de un logos total, es la noción de metáfora absoluta. Esta noción se expone ya en el primero

²⁰ H. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, cit., p. 163.

²¹ H. Blumenberg, *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, en Id., *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt/M 1988, p. 77.

de los opúsculos citados, en el de 1960, el cual, de acuerdo con Villacañas y Oncina, alberga *in nuce* todos los desarrollos posteriores del prolífico trabajo de Blumenberg «hasta construir una obra fascinante por su riqueza, sutileza y estilo»²². Y la metáfora absoluta es precisamente la válvula cordial de la obra que, a su vez, es la válvula cordial de toda la obra de Blumenberg.

En efecto, con la intención de indagar «bajo qué presuposiciones las metáforas pueden tener legitimidad dentro del lenguaje filosófico», Blumenberg invoca la lógica viquiana de la fantasía frente al ideal cartesiano de claridad y distinción. Así es: Blumenberg comienza su voluminoso artículo proponiendo que imaginemos el triunfo de la propuesta de Descartes: la consecuencia sería que la filosofía habría alcanzado su hipotético final, habría logrado el propósito de plena objetivación, esto es, de presencia y precisión, la complección de su terminología. En ese estado final, el lenguaje filosófico sería conceptual en sentido estricto: como todo puede ser definido, todo debe ser definido, sin resto de provisionalidad alguna. Así como la *morale provisoire* queda superada, toda forma translaticia de discurso (*übertragene Redeweise*) quedaría también superada, habiéndose mostrado como provisional y lógicamente rebasable. El fruto de la *précipitation* y de la *prévention* sólo puede tener un significado funcional de tránsito (*Übergangsbedeutung*) con el que acaba la terminología definitiva. Desde este ideal de definición y definitividad, la historia conceptual sólo puede tener un valor crítico-destructivo. Y eso lo supo detectar Vico:

Que la lógica de la primera regla desesencializa la historia, lo vio por vez primera *Giambattista Vico* y a ella le contrapuso la idea de una 'lógica de la fantasía'. Él partió de la presuposición de que la claridad y la determinabilidad exigidas por Descartes estaban reservadas en exclusiva a la relación introspectiva [*Einsichtsverhältnis*, proporción en el discernimiento] del creador respecto de su obra: *verum ipsum factum*. ¿Qué le queda entonces al ser humano? No la 'claridad' de lo dado, sino la de lo creado por él mismo: el mundo de sus imágenes [*Bilder*] y producciones [*Gebilde*], de sus conjeturas y proyecciones, de su 'fantasía' en el nuevo sentido productivo que la antigüedad no había conocido²³.

Y desde esta oposición entre Descartes y Vico, creo que se pueden exponer los dos grandes tipos de comprensión de la metáfora que indica Blumenberg, aunque Blumenberg no lo haga así (pues entiende, como enseguida se verá, que hay lo que podemos llamar una, para mí nada evidente, «recaída» viquiana en Descartes). En efecto, Blumenberg distingue una doble función de las metáforas, pues éstas pueden ser un reservorio bien de restos de existencias (*Restbestände*, residuos) bien de existencias básicas (*Grundbestände*, elementos básicos). La primera función que una metáfora puede cumplir es la que la tradición, de la que Descartes en esto es conspicuo representante, le ha adjudicado, la de ser adornos de la expresión o bien rudimentos en el camino del mito al logos. Así, el poeta y el orador metafóricamente no dirían nada que no pudiera exponerse

²² J.L. Villacañas y F. Oncina, *Introducción*, en R. Koselleck, H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona 1997, p. 2.

²³ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., p. 8.

de modo teórico-conceptual, de ellos lo específico no es el qué, sino el cómo. La metáfora es entonces algo que habría que, si se puede decir así, mirar al trasluz para, una vez traducida al logos, aprehender su significado, su significado conceptual inmanente. De suyo carecería de valor propio, no aportaría nada al conocimiento y sólo serviría para embellecerlo o presentarlo decorativamente y, por tanto, dado su carácter superfluo, en último término, se podría prescindir de ella. Ésa sería justamente la labor de una metaforología desde esta óptica: depurar las metáforas de su condición residual. Se trataría de transformar esos preconceptos²⁴ que sólo aportan un conocimiento confuso, de decantarlos de su «provisionalidad» cartesiana, con el fin de apurar la transición de la metáfora al concepto: la metaforología sería aquí reflexión crítica que descubre lo impropio de la expresión translaticia y lo reconduce a su sentido propio. La metaforología, entonces, habría de vencer la inercia que oponen las metáforas a su expresión recta, la resistencia a su traducción en conceptos claramente definidos.

Y es ésta una inteligencia de la metaforología que supongo que en principio el mismo Blumenberg aceptaría en la medida en que no sólo no niega que las metáforas puedan ser imprecisos preconceptos, ornamentos o rudimentos perfectibles conceptualmente, sino que — lo que nos evoca la imposibilidad kantiana de utilizar el juicio reflexionante, sino donde el determinante ya haya agotado su posibilidad — hasta llega a exhortar, en lo que pareciera un sorprendente alarde de profesión de fe en la teleología de la conceptualización, que no se recurra a la metáfora allí donde se pueda emplear una fórmula²⁵. La metaforología sólo consistiría en una labor de depuración si todas las metáforas fueran así, meros restos preconceptuales y perfectibles. Pero — y esto es lo que conviene enfatizar con la mayor intensidad — Blumenberg rechaza tal metaforología devaluadora de la metáfora, en la medida en que no considera que todas las metáforas sean así, sino que, antes al contrario, distingue un segundo tipo de metáforas, las verdaderas metáforas, las metáforas por antonomasia, las «metáforas absolutas», que, lejos de ser una expresión minusválida del pensamiento, disfrutan de un sentido propio irreductible, de un significado originario no conceptualizable y, por consiguiente, no hay que remitirlas al concepto, sino que, muy a la inversa, el concepto ha de ser remitido a ellas, dado que serían «traslaciones [*Übertragungen*] que no se pueden ir a buscar en lo propio, en la logicidad [*Logizität*]», constituyéndose, entonces, como verdaderos «elementos básicos [*Grundbestände*] del lenguaje filosófico»²⁶. Tales metáforas absolutas obligan a ver bajo otra luz la misma noción de metáforas residuales y a cambiar la comprensión de la historia conceptual. Y como autoridad ofrece Blumenberg ni más ni menos que la de Vico:

Aquí se hace cuestionable la equiparación de forma de hablar translaticia y forma de hablar impropia: ya Vico declaró tan ‘propio’ al lenguaje metafórico como el lenguaje tenido comúnmente por propio, sólo que volvió a caer dentro del esquema cartesiano

²⁴ H. Blumenberg, *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, cit., p. 77.

²⁵ Ivi, p. 89.

²⁶ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., p. 9.

en tanto en cuanto reservó el lenguaje de la fantasía para la época temprana de la historia. La mostración de metáforas absolutas, en definitiva, nos debería llevar a pensar de nuevo la relación entre fantasía y logos, y ciertamente en el sentido de tomar el dominio de la fantasía no sólo como substrato de transformaciones en lo conceptual — en las que se podría, por así decir, reelaborar y transformar elemento a elemento hasta el agotamiento del depósito de imágenes —, sino como esfera catalizadora, en la que ciertamente se enriquece constantemente el mundo conceptual, sin empero modificar ni consumir esta sólida provisión de existencias [*fundierenden Bestand*]²⁷.

Y es que, sin entrar a discutir el reproche que Blumenberg le hace a Vico, el alemán defiende, como el italiano, la existencia de una esfera inconceptualizable del pensamiento, de la que los conceptos se nutren sin poderla agotar o reducir jamás. Hans Blumenberg sabe, como ya supo Giambattista Vico, que las metáforas originarias hay que tomarlas al pie de la letra, que tienen un significado originario o auténtico, que su literalidad no es mera literatura, por situarse en un nivel previo a la distinción conceptual, así pues, no originaria, entre lo literal y lo literario, porque son las metáforas absolutas las que precisamente abren horizontes de sentido «dentro de los que los conceptos experimentan sus modificaciones»²⁸. Para Blumenberg las metáforas son imprescindibles tanto si queremos hacernos con un marco de comprensión general (función *teórica* de *representación*, de apertura de horizontes de totalidad) que nos ofrezca una imagen de la totalidad de la realidad, como si queremos disponer de un marco de expectativas y modelos de comportamiento (*función pragmática* de *orientación*, de apertura de horizontes de conducta²⁹). Es decir, los conceptos científicos, con los que nos representamos el mundo como totalidad, y los éticos, con los que valoramos nuestro comportamiento en el mundo, remiten a la postre a un ámbito previo a toda teoría y moral, a un ámbito de inconceptuabilidad, al ámbito de la metáfora:

Las metáforas absolutas dan respuesta a esas preguntas pretendidamente ingenuas y, de entrada, sin contestación posible, cuya importancia yace lisa y llanamente en que, porque nosotros no las planteamos, no son eliminables, sino que las encontramos como ya planteadas de antemano en el fondo de la existencia misma³⁰.

El problema, por decirlo con Vico, es que en los tiempos de la razón desplegada ya no hay tiempo para las metáforas, para tomarlas literalmente, por eso, por decirlo con Blumenberg, ha pasado el tiempo en que aún era posible la metafísica. Por eso Blumenberg dedica toda su vida intelectual, como si hubiera hecho suyo el recordatorio borgiano de que la historia universal consiste en la entonación de ciertas metáforas, al estudio con pasmosa erudición de las grandes metáforas, el elemento irrenunciable e ineludible en la relación del ser humano con el mundo. Y es que «la metafísica se nos ha presentado muchas veces como una metáfora tomada en sentido literal [*beim Wort*]; la desaparición de la

²⁷ Ivi, p. 10.

²⁸ Ivi, p. 11.

²⁹ Ivi, p. 62.

³⁰ Ivi, p. 19.

metafísica vuelve a llamar a la metafórica en su lugar»³¹. Como Vico, y por motivos similares, también ofrece Blumenberg una *riprensione* de la metafísica³².

La filosofía tiene que hacerse, entonces, como en Vico, retórica. Aunque el papel blumenbergiano de la retórica debiera ser acreedor de un amplio estudio, hay que hacer breve referencia a ese otro elemento vertebrador del pensamiento de Blumenberg, que es el principio de razón insuficiente [*Prinzip des unzureichenden Grundes*], *principium rationis insufficientis*³³. Que la misión del pensamiento no pueda ser «mathética», demostrativa, va de suyo cuando uno piensa, como Blumenberg, en *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1981, traducción alemana del original italiano de 1971), que «la referencia humana a la realidad es indirecta, prolija [*umständlich*], diferida [*verzögert*], selectiva y, por encima de todo, metafórica»³⁴. Pues cuando se piensa de esta guisa no se admite una forma separada del contenido y no cabe, por consiguiente, un espacio lógico anterior a la expresión en él, un orden natural de conceptos dado de antemano, una lógica previa a todo uso. Luego no puede tener cabida el considerar la demostración como paradigma del razonamiento filosófico.

Si, en efecto, se reconoce que hay un umbral de inconceptuabilidad anterior a la misma formación de los conceptos, a lo máximo que se puede aspirar es a la argumentación sobre la base de lo probable, de lo verosímil³⁵, atendiendo además al sentido común³⁶. La misma confianza en la existencia legítima de metáforas absolutas sólo se puede dar en virtud de una razón insuficiente, de una razón retórica. Las metáforas nada más que pueden reconocerse si se las hace convincentes mediante la persuasión, no mediante la demostración. Se precisa un tipo de argumentación a través de razonamientos que no se amparan en la evidencia de lo demostrado irrefutablemente (por remisión, según la necesidad lógica, a una evidencia primera), en la razón suficiente, sino en el principio de razón insuficiente, que se limita a indagar qué grado de satisfacción somos capaces de conseguir³⁷. No hay argumentos «claros» a los que agregar en su presentación lógica el adorno trópico de la metáfora, porque la metáfora es substancialmente el argumento.

³¹ Ivi, p. 142.

³² En su breve *Riprensione delle metafisiche di Renato Delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke* [véase nuestra traducción española en «Cuadernos sobre Vico», V/VI, 1995/96, pp. 449-450], Vico reprende (en su doble acepción de amonestar y de retomar) la metafísica, como Blumenberg, *servata distantia*, ha hecho, porque ella no puede proveerse de su propio punto de partida, dado que ella, en vez de presumir sus propios *archai*, sólo puede comenzar su andadura de la mano del mito.

³³ H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1996, pp. 124-125; Id., *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, cit., p. 89.

³⁴ H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 115.

³⁵ Todo un amplísimo epígrafe de H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., el capítulo VIII (pp. 88-105), lleva por título *Terminologisierung einer Metapher: 'Wahrscheinlichkeit'*.

³⁶ Un breve epígrafe de H. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, cit., el capítulo VIII (pp. 211-212), se denomina *Sensus communis, metaphorisch*.

³⁷ H. Blumenberg, *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, cit., pp. 88-89.

Ahora bien, esto no significa abogar por ningún tipo de irracionalismo, no hay que «confundirlo con un postulado de renuncia a razones [*Gründe*], lo mismo que tampoco “opinión” designa lo injustificado [*unbegründete*], sino el proceder justificado de modo difuso y metódicamente no reglado»³⁸. Lejos del cinismo partidario de un *liberum arbitrium indifferentiae* y de la autoposición existencialista, Blumenberg considera que la falta de evidencia no lleva necesariamente al absurdo electivo, sino que *tertium datur* entre la «objetividad» de la demostración científica y el decisionismo irracional³⁹. Y es que es razonable que a las afirmaciones de totalidad y de orientación no se les pueda otorgar credibilidad mediante aquello a lo que ellas otorgan credibilidad, mediante conceptos. Si, como lo vemos, la metáfora viene a ser el «transcendental» del discurso racional, lo que lo constituye quedando fuera de él, la metáfora permanece, por así decir, «exmanente» al concepto, no se deja agotar por él. Pero eso no es sinónimo de protesta de irracionalidad, lo irracional es el *chorismos* entre verdad y opinión, entre conocimiento racional y opinión razonable, entre filosofía y retórica, un abismo ciertamente «retórico», una contraposición superficial. Efectivamente, la opinión razonable, «la influencia retórica [*rhetorische Wirkung*] no es la opción alternativa a un conocimiento [*Einsicht*] que también se pudiera tener, sino a una evidencia que *no* se puede tener, o aún no, o en cualquier caso no aquí y ahora»⁴⁰. En efecto,

el hombre no tiene consigo ninguna relación inmediata, puramente ‘interior’. Su autocomprensión tiene la estructura de la ‘autoexterioridad’ [...]. La antropología sólo tiene como tema una ‘naturaleza humana’ que nunca ha sido ni será ‘naturaleza’. Que ella se presente con vestiduras metafóricas [...] no confiere derecho a la expectativa de que al final de todas las confesiones y de toda moralística yazga desnuda [*enthüllt*] ante nosotros. El hombre sólo se concibe por encima de aquello que él no es. No ya su situación, sino justo su constitución es potencialmente metafórica⁴¹.

³⁸ H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 125.

³⁹ Sin embargo, Ripalda no parece entenderlo así cuando afirma exponiendo la posición de Blumenberg que «En toda formación conceptual hay un irracionalismo constitutivo, cuya forma característica, nada ocasional ni meramente estilística, es la metáfora» (J.M. Ripalda, *Derrida, Foucault y la Historia de la filosofía*, en «Anthropos, Revista de documentación científica de la cultura», VIIC, 1989, p. 60). Y es que desde el punto de vista del concepto ya formado la metáfora es irracional, pero omite Ripalda que justo en el proceso de formación conceptual, es decir, antes de que el concepto esté ya formado, la distinción entre racional e irracional no puede tener lugar, sería una distinción «irracional». Así, dice Blumenberg recordando la definición wittgensteiniana de la filosofía como elección privilegiada de símiles sin fundamento o razón suficiente que: «Es de suponer la objeción de que la metaforología, y más precisamente una teoría de la inconceptuabilidad, teniendo que ver con decisiones irracionales, hace del hombre un asno de Buridán. Pero incluso, si así fuera, no sería ella la que genera, sino la que describe, esta situación» (H. Blumenberg, *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, cit., p. 88). Y ya en 1970 había advertido que: «con el reproche de la irracionalidad uno debe ser cauto cuando deberían excluirse modos de proceder inmensos, indefinidos y amplios; en el campo de fundamentación de la praxis vital puede ser más racional lo insuficiente que el insistir en un procedimiento ‘científico’, y es más racional que la disimulación de decisiones ya acaecidas mediante fundamentaciones tipificadamente científicas» (Id., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 125).

⁴⁰ Ivi, pp. 111-112.

⁴¹ Ivi, pp. 134-135.

Y ante esa «dificultad» constitutiva, testimonio de pobreza [*Armutszeugnis*⁴²], ante la original anteposición de la metáfora sobre la evidencia, surge la retórica con una propuesta de racionalidad cuya modalidad no es ni apodíctica ni asertórica, sino problemática⁴³, por lo que su credibilidad se gana mediante la ponderación de argumentos: la razón de lo plausible. La plausibilidad no ofrece la univocidad, la perentoriedad, la contundencia de las demostraciones «mathéticas», pero no por ello carece de apoyo, sólo que es el apoyo de la apreciación merecedora de aceptación, de lo que es libre propuesta de interpretación, de lo que se propone sin imposición, sin urgencia⁴⁴ ni violencia⁴⁵: de la hermenéutica. El apoyo de lo que es similar a la verdad, de lo verosímil⁴⁶.

3. Ruidos nada familiares

Esta última nota nos permite que ahora entronquemos mejor con la anunciada perspectiva davidsoniana desarrollada por R. Rorty de la metáfora como expansión del lenguaje. El más controvertido e interesante quizá de los últimos filósofos americanos se ayuda de su maestro Davidson para pensar la metáfora en pie de igualdad con la percepción y la inferencia, en vez de pensarla como dotada de una función meramente heurística u ornamental, lo que a su vez corre en paralelo a pensar la verdad como algo que ya no está en nosotros. En efecto, una creencia se adquiere normalmente bien por medio de una nueva percepción o de una inferencia que nos hace ver que nuestras anteriores creencias nos comprometen con una creencia que no teníamos con antelación. Nuestro conocimiento normal se modifica así. Pero cuando nuestro conocimiento normal se modifica no se modifica el lenguaje en que se expresa. Tanto la percepción como la inferencia dejan intacto el lenguaje, nuestra forma de descomponer el ámbito de la posibilidad. Se altera entonces el valor de verdad de las oraciones, pero no el repertorio de oraciones. Claro que los partidarios de «matematizar» el mundo se dirán que por qué hay que cambiar ese repertorio, cosa por demás absurda en cuanto imposible.

Ciertamente así piensan los que participan de la devaluación tradicional de la metáfora, pues el espacio lógico estaría dado de antemano, el lenguaje que

⁴² Ivi, p. 130.

⁴³ Ivi, p. 125. Más adelante se lee: «La retórica no tiene que ver con hechos [*Fakten*], sino con expectativas [*Erwartungen*]. Lo que en su entera tradición ha llamado 'digno de crédito' [*gläubwürdig*] y 'verosímil' [*dem Wahren ähnlich*], debe ser distinguido claramente en su valencia práctica de lo que se puede llamar teóricamente 'verosímil' [*wahrscheinlich*]» (Ivi, pp. 128-129).

⁴⁴ Cfr. Ivi, pp. 121-122: «El poliédrico fenómeno de la tecnificación puede reducirse a la intención de ganar tiempo. Por el contrario, la retórica en lo que respecta a la estructura temporal de las acciones es la demora quintaesenciada. Prolijidad, fantasía procedimental, y ritualización comportan la duda de que la conexión más corta entre dos puntos sea también la más humana entre ellos».

⁴⁵ Cfr. Ivi, p. 113: «La retórica lleva implícita la prescindencia de la fuerza».

⁴⁶ J.A. Marín-Casanova, *Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg*, en «Cuadernos sobre Vico», IX/X, 1998; Id., *Las razones de la metáfora o el cancerbero de Vico*, cit., pp. 117-181.

hablamos actualmente sería todo el lenguaje existente y no podría cambiar. Esta concepción es solidaria de la concepción de la Filosofía como contemplación o *theoria*, visión de la verdad que nos está *vorhanden*. Pero cuando no se cree que la Filosofía tenga como misión alcanzar lo que Putnam llama la *God's eye view*, que deba hacer explícito un núcleo de posibilidades permanente y neutro, implícito *a priori*, entonces ya se torna posible cambiar lo que antes parecía imposible: el lenguaje. No tenemos de antemano todo el lenguaje que podemos necesitar, el lenguaje no es un medio de representación de la verdad del mundo, ni de expresión de la verdad del yo, el lenguaje es un instrumento, una herramienta susceptible de transformación, reforma e innovación. Cuando la adquisición de la verdad no es siempre cuestión de encajar datos perceptivos o inferenciales en un esquema preestablecido, aparece la metáfora como «tercera» fuente de verdad, como aquello que aporta un nuevo lenguaje. Y así la metáfora es una voz desde fuera del espacio lógico, un «ruido poco conocido»⁴⁷ de llamada a cambiar de lenguaje y vida.

Este planteamiento de Rorty es transgresor. Ya no consiente la concepción tradicional de la metáfora como «metáfora restringida», como un elemento de ornato, algo decorativo, nunca substantivo, mera cuestión de palabras, nunca de pensamiento. Esto era algo que implícita o incluso explícitamente asumían las poéticas clásicas. Lo metafórico se sobreponía a lo conceptual para restarle sequedad y dureza, pero sin penetrar jamás en su núcleo. Toda metáfora, en último término, podía ser traducida a concepto. Es más, pasada la eventual emoción estética, lo valioso de lo literario era su filtrado racional, su destilado literal. Cuando la noción de metáfora giraba efectivamente en torno a la noción de «sustitución» se la tenía por mera figura (forma sin contenido), algo o no significativo o de significación vicaria que alcanza su pleno significado cuando es reemplazado por su concepto propio, cuando se decanta su referente real. Esta interpretación clásica de la metáfora era posible al concebir la semántica como aparte de la sintaxis y de la pragmática, si presuponemos el espejo metafísico, esto es, si se parte impremeditadamente de que los significados son objetivos, de que son objetos recibidos en las expresiones lingüísticas, las cuales son así pasivos recipientes, recipientes para los activos significados. Pero éstas son las presuposiciones de la filosofía-espejo que Rorty rechaza fehacientemente.

El planteamiento rortiano hace borrosa la distinción entre lo literal y lo metafórico, porque nos viene a decir que vivimos mediante metáforas, es decir, que nuestro pensamiento está estructurado metafóricamente, que no hay experiencia humana al margen de las metáforas. Y que, por tanto, las metáforas están a la base de cualquier operación de significado, de toda comprensión. Creer que hay un referente (realidad, naturaleza, unidad, literalidad, concepto, lógica) independiente de nuestras experiencias al que podemos acceder en

⁴⁷ *Unfamiliar noises* es el título de un capítulo de R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers 1*, Cambridge 1991 (pp. 162-172) dedicado a la metáfora en M. Hesse y D. Davidson. Por cierto, es aquí donde Rorty llega a su famosa conclusión pragmática de que «preguntar “cómo funciona la metáfora” sería como preguntar cómo funciona el genio. Si supiéramos eso, el genio sería superfluo» (Ivi, p. 172).

toda su pureza es justo una creencia, no algo demostrable conceptualmente, aceptable universalmente, natural, real, lógico. De nuevo, hay que recalcar que esto no significa negar una «realidad» exterior, sino, antes al contrario, negar que nosotros seamos exteriores a la realidad: suponemos que hay cosas y que las cosas *causan* la experiencia⁴⁸. En esto hay que ser «objetivista», lo que ocurre es que los objetos por sí solos no conforman «hechos»: «No hay forma de identificar un objeto más que hablando de él»⁴⁹. Una cosa es la «realidad» bruta y otra los hechos brutos. Con éstos no podemos contar, pues no hay experiencia de hechos extralingüísticamente, toda vez que «hay tantos *hechos* que se incorporan al mundo como lenguajes para describir esa transacción causal»⁵⁰. Y a la base de los lenguajes están las metáforas: no hay lenguaje que no dependa de metáforas, de semejanzas ya no objetivas, inherentes a las cosas, sino interaccionales, esto es, basadas en otras metáforas o conceptos metafóricos. Y esto no se puede argumentar demostrativa o lógicamente. Rorty se justifica metafóricamente. Ahora bien, no sin destacar que la perspectiva que separa lo metafórico de lo literal no es menos metafórica:

La tradición filosófica ha ansiado encontrar una forma de aproximarse a la total pasividad de la hoja en blanco. Ha concebido el lenguaje como un cosa interpuesta, como un cojín entre nosotros y el mundo. Ha lamentado que la diversidad de los juegos del lenguaje, de las comunidades interpretativas, nos permita tanta variación en la manera de responder a las presiones causales. Le gustaría que fuésemos máquinas productoras de enunciados verdaderos en respuesta 'directa' a la presión de la realidad sobre nuestros órganos. Por el contrario, los pragmatistas consideran que la metáfora del lenguaje como cojín del efecto de las fuerzas causales ya no puede explotarse con provecho. [...] Las metáforas que, según el pragmatista, ponemos en lugar de toda esa referencia masoquista al carácter duro y directo son las de la conducta lingüística como uso de herramientas, las del lenguaje como una manera de asir las fuerzas causales y conseguir que hagamos lo que deseamos, modificarnos a nosotros y a nuestro entorno según nuestras aspiraciones. El pragmatista exalta así la espontaneidad al precio de la receptividad. Igual que su adversario realista hizo lo contrario. [...] Pero el pragmatista no intenta justificar sus metáforas con un argumento filosófico [...], cuenta relatos sobre cómo se ha idiotizado el decurso del pensamiento occidental por obra de las metáforas que detesta⁵¹.

En efecto, la metáfora representa un rol central, para comprender tanto lo que el lenguaje no es como, sobre todo, para acercarnos a lo que el lenguaje «es», a saber, una «herramienta conveniente». El lenguaje no es representación, entenderlo así ha sido hacerlo dependiente de la metáfora del espejo, una metáfora invisible que Rorty nos ha hecho ver. Es la metáfora llave con la que la

⁴⁸ Téngase en cuenta que las metáforas no surgen por generación espontánea, sino a partir de la interacción de nuestro cuerpo con los otros cuerpos, es decir, con el ambiente o medio físico, tienen que ver con la realidad, no puede ser menos si son «reales», sólo quien las interprete como meramente virtuales, en términos dualistas, creará que proponemos su superposición obliteradora de lo «real».

⁴⁹ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, cit., p. 88.

⁵⁰ Ivi, p. 81.

⁵¹ Ivi, pp. 81-82.

filosofía rortiana abre la puerta de acceso a la cuestión del significado y a la de la producción de significados. Y es que, así se puede entender al estadounidense, el valor de la metáfora reside en su ampliación del campo de la posibilidad: las posibilidades no están todas dadas a la mano con eterna antelación desde la noche de los tiempos, sino que las posibilidades hay que crearlas, siendo la metáfora el vehículo privilegiado de esa creación, «el punto de crecimiento del lenguaje».

Así es, Rorty parte del sedicente «dogma», acabado de exponer, a saber, que el tejido o red de nuestras creencias y deseos se reteje añadiendo una nueva creencia a las previas, y ello se lleva a cabo mediante dos medios que, por analogía con otros usos rortianos de la denominación «normal», podemos llamar «normales», normales porque son tanto los habituales como los que tienen valor de norma, según prescribe la tradición, o conservadores del lenguaje y del mundo lingüísticamente constituido, conservadores porque los dejan intactos. Ahora bien, hay otro medio que, por la misma analogía, podemos llamar «anormal». Los dos medios normales son la percepción y la inferencia. El medio no normal es la metáfora. La percepción añade una nueva creencia en la red de las anteriores. La inferencia cambia nuestras creencias haciéndonos ver que hemos de modificar las viejas o revisar las consecuencias de la nueva, pues nos hace ver que nuestras anteriores creencias nos comprometen con una creencia que no habíamos tenido anteriormente. La tradición antirretórica sólo venía a admitir a la percepción y la inferencia como únicos medios de hacer cambiar nuestras creencias, con lo cual sólo podía admitirse el cambio del valor de verdad de las oraciones, pero no del repertorio conjunto de las oraciones, esto es, el lenguaje, el modo de descomponer el campo de la posibilidad quedaba intacto. Y eso era «suponer que el lenguaje que hablamos actualmente, por así decirlo, todo el lenguaje existente, es todo el lenguaje que podemos necesitar». O dicho de otra manera, era suponer que, como ha hecho esa tradición, que la lógica no tiene historia, que cambian los contenidos mas la forma lógica permanece, que conocer es reconocer, que adquirir la verdad es cuestión de encajar datos en un esquema preestablecido, de hacer explícito un núcleo de posibilidades permanente y neutro.

En cambio, considerar la metáfora como una tercera fuente de creencias, y por consiguiente como un tercer motivo para rehacer nuestra red de creencias y deseos, es considerar el lenguaje, el espacio lógico y el ámbito de la posibilidad como algo abierto⁵².

Resuena aquí la centralidad retórica del pensamiento rortiano, la oposición de Rorty a la pretensión filosófica de lograr el grado cero de retórica, el desenmascaramiento de su rostro retórico como esa retórica que se presenta exenta de retórica. Nuestro autor retuerce esa posición antirretórica y presenta como sueño nuclear de la filosofía el aislar la metáfora central al corazón del lenguaje:

⁵² R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers 2*, Cambridge 1991, p. 12.

Decir que los filósofos sueñan con que sólo existe una verdadera metáfora es decir que sueñan con erradicar no sólo la distinción entre lo literal y lo metafórico sino la distinción entre el lenguaje del error y el lenguaje de la verdad, el lenguaje de la apariencia y el lenguaje de la realidad –esto es, el lenguaje de sus oponentes y su propio lenguaje. Les gustaría mostrar que en realidad sólo existe un lenguaje y que todos los demás (pseudo)lenguajes carecen de alguna propiedad para ser ‘significativo’, ‘inteligible’, ‘completo’ o ‘adecuado’⁵³.

Frente al sueño del lenguaje único, lenguaje perfecto, que nos transparenta la cosa, considera Rorty el hablar varios lenguajes como seña distintiva o divisa de los pensadores importantes, revolucionarios y originales, por lo que se ganan la acusación «de introducir extraños sentidos nuevos a expresiones conocidas, de jugar frívolamente, de no seguir las reglas, de utilizar la retórica en vez de la lógica, la imaginación en lugar de la argumentación»⁵⁴. He ahí la centralidad de la retórica, más en particular, de la trópica en la Filosofía de Rorty. Desechado el único lenguaje «natural», el lenguaje, la lógica, se hace plural y a la base inaugural de esa pluralidad se encuentran las metáforas.

En efecto, si sólo hubiese un lenguaje, éste sería fijo y estable, estaría dado del todo, con un orden transcendental, su malla *a priori* se rellenaría mediante la intuición empírica o racional, con lo que la metáfora quedaría devaluada a ornamentación; por el contrario, todo el valor racional residiría en el argumento. Pero Rorty está haciendo funcional la racionalidad a la metáfora, pues ella escapa al argumento. El argumento extiende su validez a partir de la intangibilidad del lenguaje. Y justo la metáfora acaba con esa intangibilidad como son ampliador de la posibilidad y con ello extiende los límites del mundo, en tanto que precursora de nuevos juegos del lenguaje que eclipsan a los antiguos. Su rol es radical:

la metáfora es, por así decir, una voz desde fuera del espacio lógico, en vez de un relleno empírico de una parte de ese espacio, o de una clarificación lógico-filosófica de la estructura de ese espacio. Es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta de sistematización de ambos⁵⁵.

Así lo que Nietzsche denominara *die längste Lüge* aparece, a su vez, como metáfora. El discurso de la tradición⁵⁶ no es menos metafórico que los discursos retóricos repudiados por «metafóricos». «No sólo no existe un consenso universal sobre las condiciones de inteligibilidad o los criterios de racionalidad, sino que ninguno pretende siquiera que los haya, salvo como recurso retórico ocasional y bastante poco eficaz»⁵⁷. Y es que «nuestra cultura no sólo se ha elevado merced a un manantial burbujeante de juegos de palabras y metáforas; ha sido cada vez más consciente de no descansar sobre nada más sólido que semejante géiser»⁵⁸. La

⁵³ Ivi, p. 89.

⁵⁴ Ivi, p. 98.

⁵⁵ Ivi, p. 13.

⁵⁶ J.A. Marín-Casanova, *Arreglándoselas con la tradición. Rorty y los usos del legado filosófico*, en «Contrastes. Revista internacional de Filosofía», XVI, 2011.

⁵⁷ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, cit. p. 100.

⁵⁸ Ivi, p. 103.

opción ya no es, como comprobamos, entre filosofía y retórica, sino entre tipos de retórica filosófica, toda vez que los problemas filosóficos quedan reducidos a tropos, «sólo como algunos tropos más»⁵⁹, los argumentos «parasitan» los tropos⁶⁰: la invención de argumentos requiere antes de la invención, siempre trópica, de nuevos lenguajes. La filosofía es un tipo de retórica. Al menos, la de Rorty⁶¹.

4. Mis músculos son ratoncillos

Este «giro diafórico», cuya consumación comprobamos en Rorty, que termina viendo el «proceso metafórico»⁶² como una actividad explosiva que afecta a los dos términos en él intervinientes y no como mero resultado de uno en otro, del real «tenor» literal en el virtual «vehículo» literario, que hace de la metáfora lugar de dilatación de la misma lógica y que afirma que el lenguaje de la mente es metafórico en su origen, no es algo privativo de filósofos osados, más o menos embelesados bajo la sugestión del Nietzsche que veía en las verdades puras catacresis, ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas, sino que también se va manifestando con aval empírico dentro de destacados cultivadores de las ciencias cognitivas.

En efecto, en el campo de la psicolingüística A.T. Johnson hace tambalearse la comprensión de la metáfora como comparación *contracta et astricta* al descubrir que se tarda menos tiempo en entender las metáforas de inclusión en clases como «Mi abogado es un tiburón» que los símiles como «Mi abogado es como un tiburón»⁶³. Así, Sam Glucksberg argumenta que este hecho de la más fácil comprensión de la metáfora que el símil demuestra que las metáforas son justo lo que parecen ser: «aserciones de inclusión en clases»⁶⁴. El que las metáforas *prima facie* novedosas luego se fosilicen y se conviertan en entradas del diccionario indica que, aun cuando puedan incluir una comparación implícita, las metáforas son aserciones inclusivas y no simples símiles. Otros investigadores,

⁵⁹ Ivi, p. 105.

⁶⁰ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1988, p. 9, p. 41, p. 86, p. 154, pp. 167-168.

⁶¹ J.A. Marín-Casanova, *La filosofía de Rorty y el 'espejo' de la retórica*, en «Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica», LXX/262, 2014.

⁶² G. Corradi Fiumara, *The Metaphoric Process*, Londres 1995.

⁶³ A.T. Johnson, *Comprehension of metaphor and similes: A reaction time study*, en «Journal of Psycholinguistic Research», XI, 1996.

⁶⁴ S. Glucksberg y B. Keysar, *Understanding metaphorical comparisons: Beyond similarity*, en «Psychological Review», III/1, 1989 y S. Glucksberg, P. Gildea, H.A. Bookin, *On understanding non literal speech: Can people ignore metaphors?*, en «Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour», XXI/1, 1982.

como McGlone⁶⁵, Manfredi⁶⁶, Ortony⁶⁷, Murphy⁶⁸ o Miller⁶⁹, sin olvidar a los ya clásicos G. Lakoff y M. Johnson⁷⁰, también se encaminan en sus trabajos más allá de la similitud literal. Incluso hay estudios de Psicología infantil, como los de Starkey, Spelke y Gelman, que muestran lo pronto que aparecen el pensamiento y el lenguaje metafórico en los niños⁷¹. Ya a los dos meses los bebés pueden detectar correspondencias intermodales que, para Marks, representan una forma rudimentaria de «conceptualización metafórica»⁷².

Estos resultados empíricos en favor de la metáfora expandida no nos sorprenden. Lo harían tal vez si siguiésemos engolfados en la tradición platónico-cartesiana, que siempre ha juzgado al cuerpo en oposición al pensamiento, haciendo de lo somático el límite negativo de lo consciente. Pero no cuando se concibe nietzscheanamente al humano como «el animal aun no estabilizado», como un ser que vive dramáticamente su heterogeneidad respecto del mundo, para el que la técnica es constitutivo pacto entre su cuerpo y el mundo, «gigantesca ortopedia», como decía Ortega y Gasset. Cuando se concibe que la realidad humana siempre es virtual, no se ve en el cuerpo el límite negativo, sino lugar de la intencionalidad de la conciencia, un continuo tender hacia lo otro, constante ir más allá de uno mismo por carencia de lo propio. Para un cuerpo que es «plexo perceptivo-fantástico-simbólico»⁷³, un ser que a la vez está en sí y fuera de sí, que es espacio de apertura al mundo y espacio en el que el mundo se abre, el pensar no está prisionero solipsistamente dentro del cuerpo de uno, sino abierto a todo lo que se ofrece a la mirada del cuerpo.

Y para un pensar que nunca está completamente dentro de sí, sino expuesto al ofrecimiento del mundo (de un mundo no recortado por un sentido dado de antemano) al que corresponde la originaria exposición del cuerpo, la metáfora es justo la membrana intelectual, la «interficie» con que la inteligencia, que es el éxtasis de la memoria de las operaciones técnicas ejecutadas por el cuerpo, media con el mundo. La metáfora es así trámite, la mediación que nos permite hacer experiencia de lo otro del lenguaje mostrándonos que lo otro desde siempre está conectado con lo mismo. Con la metáfora se suspende la lógica de la identidad (la identidad siempre es llegada nunca origen) y se les confiere a las diferencias el protagonismo. Con la metáfora se evita que el pensamiento se pare en la letra, se

⁶⁵ M.S. McGlone, *Conceptual metaphors and figurative language interpretation: Food for thought*, en «Journal of Memory and Language», XXXV/4, 1996.

⁶⁶ S. Glucksberg, M.S. McGlone, D.A. Manfredi, *Property attribution in metaphor comprehension*, en «Journal of Memory and Language», XXXVI, 1997.

⁶⁷ A. Ortony, *Beyond literal similarity*, en «Psychological Review», LXXXVI/3, 1979.

⁶⁸ G.L. Murphy, *On metaphoric representation*, en «Cognition», LX, 1996.

⁶⁹ G.A. Miller, *Images and models: Similes and metaphors*, en A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge 1979.

⁷⁰ G. Lakoff y M. Johnson. *Metaphors we live by*, Chicago 1980.

⁷¹ P. Starkey, E. Spelke, R. Gelman, *Detection of intermodal correspondences by human infants*, en «Science», CCXXII, 1988.

⁷² L.E. Marks, *Bright sneezes and dark coughs, loud sunlight and soft moonlight*, en «Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance», VIII/2, 1982.

⁷³ G. Patella, *Dell'Altro. Il frammezzo. Il corpo*, en «Anterem. Rivista di Ricerca Letteraria», XXIII/56, 1988.

quede en la palabra, permitiendo que ésta muestre su aspecto oculto, su misma alteridad (la palabra no puede ser menos que polisémica y la comunicación – con Bajtin y Serna – no puede ser menos que polifónica⁷⁴). Con la metáfora el otro (sin)sentido contamina al mismo sentido. Con la metáfora el exterior obra en el interior. Con la metáfora lo virtual excede a lo real.

Tal vez sea por eso por lo que en el fondo lleven razón los que no ven en la metáfora una forma «propia» del decir.

⁷⁴J. Serna Arango, *Finitud y sentido*, Pereira 2002.