

EL CONCEPTO Y LA METÁFORA

DENNIS ALICEA RODRÍGUEZ

Decir que los conceptos son invenciones de la imaginación y las metáforas agudas percepciones de la realidad parecería un retante juego de paradojas. Para las interpretaciones convencionales, empiristas o racionalistas, los conceptos o los discursos conceptuales —llámese científico, filosófico, sociológico, historiográfico— son como grandes armazones representacionales de una realidad que se reputa dada. Son pesadas estructuras intelectuales —sean de la razón o de la experiencia— que pretenden capturar lo que la tradición metafísica designa como “esencias”: que se revelan y se esconden tras los fenómenos. Son, como los denominó el provocativo Richard Rorty, “espejos de la naturaleza”, de lo que está allá afuera.¹

Las metáforas, metonimias y sinécdoques del lenguaje figurativo y literaturizado, se interpretan, por el contrario, como verdaderas ejecuciones de la imaginación productiva, que desafían por su color, sutileza y lúdicos montajes al mal nombrado lenguaje literal. Son figuras del lenguaje impermeables, que pueden tocar casualmente la configuración de la realidad externa; imágenes que priorizan el estilo, la prosodia y las formas de la enunciación estética. Concebidas como retórica que dan la espalda a lo real y al contenido, las metáforas se miran con recelo, ensombrecidas por la imposibilidad de capturar cabalmente la realidad externa.

Uno y el otro, el concepto y la metáfora, parecen ser, según la interpretación clásica, los elementos de dos discursos contrapuestos —incluso adversativos, como tristemente lo ha adjudicado buena parte de la filosofía académica— rígidamente diferenciados por su intencionalidad, alcance de su función descriptiva y explicativa, así como su diferente estilo expositivo. Contra esta interpretación sostengo que uno de los resultados más dramáticos y significativos que se galvanizan en la actividad intelectual del último siglo fue la identificación progresiva del concepto y la metáfora. Creo que sus entrecruces—asumiendo propiedades consignadas al

¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). Princeton: Princeton University Press.

otro, proyectándose uno en el otro y enriqueciéndose ambos—forman lo que, a mi modo de ver, es una fructífera síntesis estético—gnoseológica.

Sobre los conceptos

Precisamente Einstein, el paradigma por antonomasia de la racionalidad científica, afirmó sorprendentemente que los conceptos de la ciencia son “libres invenciones de la mente humana”,² magníficas creaciones de la imaginación. Los conceptos, las ideas, los universales o, si se prefiere, las construcciones teóricas de la mente no surgen por meras abstracciones de la experiencia, en sí misma ciega, caótica y amorfa; tampoco emergen como chispazos de la razón, pura o impura. Sin llegar a ser invenciones poéticas, son genuinas creaciones de la imaginación; magníficos testimonios del pensamiento libre. ¿Cuán retante resulta esta afirmación para nuestros acendrados convencionalismos? ¿Cuántas interrogantes surgen sobre respuestas que ya se sabían completadas?

Desde Sócrates, quien vapuleaba a sus interlocutores en la búsqueda de conceptos cada vez más precisos, hasta las más recientes tradiciones filosóficas occidentales, todos han privilegiado al concepto y al acto de conceptualizar en el proceso epistémico (mediante ideas, leyes, teorías, esquemas). Sean simples representaciones mentales, sean estados del cerebro con función clasificatoria o categorías “deducidas”, a la kantiana, que subsumen, clasifican u organizan la experiencia sensible, lo cierto es que la conceptualización y la determinación de conceptos parece haber sido la gran tarea filosófica, desde Sócrates y Platón hasta la modernidad ilustrada. Sin embargo, si son auténticas creaciones de la facultad mental, de la imaginación, muchas y serias interrogantes emergen de la convocatoria a la conceptualización. No estaría tal creacionismo conceptual subestimando el rol crucial de captar la “estructura” de la realidad; rol que muchos le han asignado históricamente a los conceptos, sean científicos, filosóficos u otros cualesquiera. No estaría, acaso, obviando los fundamentales problemas gnoseológicos de justificación y evidencia del conocimiento. Más aún, no estaría redefiniendo la naturaleza del conocimiento mismo, a contrapelo de la más renombrada tradición epistemológica, mediante la subjetivización radical. ¿Cuál sería, entonces, el estatus ontológico de lo imaginado, de ese “no-ser” que deviene ser y que Sartre lo de-

² Tomado de Roberto Torretti en *Creative Understanding. Philosophical Reflections on Physics* (1990). Chicago: The University of Chicago Press, p. ix. Curiosamente, Deleuze sostiene una tesis similar en relación con los conceptos filosóficos: i.e. producciones de la imaginación. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991). Paris: Les Editions de Minuit. (Trad. al castellano Ed. Anagrama, 1993).

signó como el producto de la imaginación?³ Como diría Ernest Sosa, “hagamos filosofía en serio”, sin atril.

La realidad, el mundo, la naturaleza, los sistemas sociales y políticos no son creaciones *ex nihilo*. Tampoco son las estrellas, los árboles, las pasiones... invenciones puras de una imaginación fértil. Los conceptos o esquemas conceptuales le proveen, sí, identidad y determinación a las cosas; señalan o apuntan a los objetos y le imprimen significado a la multiplicidad sensible. Hilary Putnam lo expresó de manera singular en su discutida propuesta del “realismo interno”: “algunos hechos están ahí para ser descubiertos y no legislados por nosotros”, pero para ello se necesita, dice, “un lenguaje, un esquema conceptual”.⁴ Si los conceptos permiten decodificar esa amalgama sensible, articular ese referente, organizar de manera distinta la experiencia humana, entonces parecen ser auténticas creaciones del espíritu, que no producen el mundo, pero lo hacen inteligible. Es el pensamiento con todo su andamiaje conceptual, teórico e ideológico, el que descifra nuevas conexiones y relaciones que no estaban ahí antes de su invención, y se apropia intelectualmente de eso que llamamos realidad. Así, expresiones acuñadas, tan en boga, como “nuevas miradas” para entender el mundo, la realidad o las cosas, serían, sin duda, bellas metáforas con similares connotaciones a los anchos esquemas conceptuales de la tradición filosófica y, también, de las tradiciones literarias, como veremos más adelante.

No obstante, reza el canon filosófico, los esquemas conceptuales creados tienen que justificarse o validarse, de alguna manera, para ser conocimiento: creencias que no sean febriles y arbitrarias elucubraciones, sino “creencias justificadas y verdaderas”.⁵ Mas si no hay acceso directo a esa realidad metafísica para contrastar nuestros conceptos y creencias, excepto por el mítico “Ojo de Dios” del que habló Putnam, parece que estamos condenados a justificar unas creencias con otras creencias y éstas con otras... en un regreso infinito, sin anclaje. El edificio del conocimiento, junto a sus sistemas conceptuales, del que tanto nos hemospreciado como si fueran verdades incommovibles, comienza a mostrar sus paradojas, sus límites. “Nuestro cuerpo de conocimiento es una balsa que flota libre sin ancla o atadura”, decía el positivista lógico Otto Neurath, haciendo gala de una aguda metáfora para destacar la ausencia de un punto de Arquímedes. Así surge la respuesta coherentista, que coexiste como exigencia epistémica con la justificación fundacionalista. Las creencias y conceptos tendrían que ser coherentes con el sistema de creencias ya establecido: esto es, un cuerpo de ideas que se justifican en-

³ Jean Paul Sartre, *La Imaginación* (1936). España: Edhasa.

⁴ Hilary Putnam, *Representation and Reality* (1988). Cambridge: MIT Press, p. 114.

⁵ Roderick M Chisholm, *The Foundations of Knowing* (1982). Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 43-49.

tre sí, formando un entramado circular con consistencia interna; una compleja red de enunciados, sin proposiciones privilegiadas.

La pura invención conceptual es pues atacada en dos frentes epistemológicos: tanto por fundacionalistas, como por coherentistas. Los primeros exigen fundamentos últimos e irreductibles del conocimiento de la realidad; lugares firmes donde detener las justificaciones—sea la memoria, los datos sensoriales, la percepción, las proposiciones autojustificadas o algún *a priori* racional. Los segundos coinciden, *ab initio*, que nada asegura que el estado de cosas y la realidad sean efectivamente como se dice que son. La idea misma de confrontar directamente las creencias con la realidad es absurda, a menos que haya un “Ojo de Dios” que adjudique. De este modo, van a sostener la presunción de verdad de una idea, esquema conceptual o creencia, sólo si es “coherente con una masa significativa de otras creencias” establecidas.⁶

Los límites establecidos por fundacionalistas y coherentistas para la creación de conceptos, esquemas conceptuales, teorías, creencias u otras creaciones del poder del pensamiento pueden ser muy relativos y opacos. Las piedras de toque fundacionales, sean los datos sensoriales, la percepción, la memoria, o cualquier otro referente empírico, no son dadas, sino tomadas, como advirtió correctamente el pragmatismo. Son teóricamente dependientes y relativos, precisamente, a esquemas conceptuales y, en definitiva, a un lenguaje. Pero, más aún, si fuera pensable alcanzar y definir esos irreductibles básicos e inamovibles, sería arduo erigir un edificio cognitivo sobre tales bases, firmes, pero empobrecidas. Por otro lado, los límites impuestos por el coherentista a la creación conceptual libre parecen ser opacos y ambiguos. Asumiendo la perfecta coherencia con el cuerpo de creencias establecido—en cuyo caso cabe siempre preguntar, qué añade el “nuevo” concepto que no sea redundante—es difícil imaginar el progreso del conocimiento humano con tan formidable atadura. Las revoluciones científicas, de las que habló Kuhn y sus seguidores, así como los cambios dramáticos en cosmovisiones filosóficas, tales como la Ilustración, son contraejemplos difíciles de digerir por estos límites. Coherencia y progreso parecen tener, ciertamente, una dialéctica ambigua.

Ambos, coherentistas y fundacionalistas, han articulado en la historia de la filosofía sutiles y serios argumentos para determinar qué conocemos, cómo conocemos lo que conocemos y cómo justificamos lo que conocemos. Han producido, sin duda, fructíferos reguladores y criterios para asegurar que nos mantenemos sintonizados al referirnos a la realidad, al mundo, a lo otro, o a lo que se quiera. Sin embargo, no cabe duda que han sido una fuerza conservadora, incluso retar-

⁶ Donald Davidson, “A Coherence Theory of Truth & Knowledge” en *The Essential Davidson* (2006). Oxford: Oxford University Press.

dataria, para el pensamiento creativo. Han minado, en buena medida, la creación del pensamiento en aras de la precisión, la justificación y la certeza.

Si los límites de justificación y veracidad para la creación conceptual no son tan transparentes, ni absolutos, no por ello se puede eludir las exigencias epistémicas de justificar, razonablemente, tales creaciones conceptuales: dar cuenta de su poder cognitivo, explicativo o predictivo, así como de su capacidad para guiar la acción inteligente. En realidad, la justificación y la verdad no deben ser, *sensu stricto*, límites para la creación de conceptos o esquemas conceptuales. Más bien, figuran como su culminación o coronación, su prueba. Es preciso, primero, lanzarse a proponer nuevas perspectivas, visiones arrojadas que atrapen conceptualmente relaciones insospechadas; crear enriquecedoras propuestas que capten interconexiones no perceptibles, en fin, arrojarse a un pensamiento iluminador, en una palabra, creativo. Pero, coronado este esfuerzo, siempre dialéctico, siempre reticente, es imprescindible carear las propuestas conceptuales, tentativas, con otras propuestas y visiones: argumentar, dar razones. La certeza absoluta no es alcanzable. Es la ingenua utopía y sueño del racionalismo. Pero la incerteza o ambigüedad irrestricta no debe ser la consecuencia necesaria al despertar. No hay sustituto para la “razonabilidad” defendida por Toulmin con elegancia, a la que hay que retornar.⁷

La actividad creativa se da en y por el lenguaje. El lenguaje es la condición de posibilidad de esa efervescente imaginación que juega con los conceptos. Los esquemas conceptuales, precisamente, se constituyen y se crean dentro de un lenguaje, sea natural o matemático. En la dimensión semántica del lenguaje se constituyen nuevos significados, se juega con la polisemia de los términos. Siempre con un trasfondo o contexto que transmite, decía Roland Barthes, “vibraciones semánticas”, el lenguaje es constitutivo del pensamiento reflexivo, crítico y creativo. No es pues, el lenguaje un instrumento externo, algo que usamos y de lo que podemos disponer voluntariamente, sino una red tupida, que todo lo contiene.

Todo lo contiene, pero, paradójicamente, no todo es lenguaje. Es “nuestro modo de representación”, decía Wittgenstein, pero no es *lo representado*; la “casa del ser”, decía Heidegger, pero no es *el ser*. La realidad autosuficiente de los objetos del mundo, de las cosas con que convivimos, no son productos ontológicos del lenguaje, ni productos de nadie: sencillamente son “facts of life”, como decía Putnam. Es la realidad radical, irreductible, de un mundo externo e independiente que sólo una imaginación filosófica con cierta afectación, sobre intelectualizada, puede cuestionar. Ya Hegel en los inicios de su espectacular *Fenomenología del Espíritu* sostenía que el lenguaje era condición de posibilidad gnoseológica de los

⁷ Stephen Toulmin, *Return to Reason* (2001). Cambridge: Harvard University Press.

objetos —no ontológica— adscribiéndole un sentido constitutivo: es decir, el contenido y la riqueza de las determinaciones de los objetos son para un sujeto que piensa, única y exclusivamente, a través del lenguaje que se comparte. Esa identidad del pensamiento y el lenguaje, que excluye contenidos mentales pre-lingüísticos y reconoce que no es posible pensar sin un lenguaje compartido, dio base al genio de Wittgenstein a su tesis de los múltiples “juegos de lenguaje” y a la imposibilidad del “lenguaje privado”. Asimismo, fue precursor de la apertura a la diversidad de esquemas conceptuales, visiones de mundo alternas, paradigmas, *Weltanschauung* y otras exquisiteces resemantizadas.

La dimensión lúdica del lenguaje y el pensamiento, que Wittgenstein rescató como nadie y que aún le causa cierta incomodidad a las posturas más convencionales, abre la puerta al pluralismo filosófico y a la necesidad de reconocer la validez relativa de perspectivas alternas. Ese componente lúdico efervesce la imaginación: “pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación”.⁸ Sin duda, libera múltiples propuestas y creaciones de nuevos lenguajes conceptuales que colindan con lo literario y el lenguaje figurado. Sin duda, legitima al discurso metafórico, a los tropos y a la retórica estilizada dentro de los andamiajes conceptuales—otrora fríos, rígidos e incoloros.

Pensadores o, más propiamente, creadores de vastas corrientes filosóficas, totalmente heterogéneas fueron articulando una tradición: desde racionalistas e irracionales, analíticos y continentales hasta modernos y postmodernos. Pensadores como Nietzsche, Heidegger, Sartre, Adorno, Barthes, Foucault, Deleuze, Ricoeur, Derrida (el críptico), Wittgenstein, Goodman, Toulmin, todos fueron construyendo modelos alternos en que los entrecruces de la filosofía con las formas figurativas del lenguaje, no eran anatemas; no eran discursos necesariamente excluyentes, sospechosos, sino imbricados, lógicamente entrelazados, dignos.

Todos se transformaron en la resistencia a la filosofía académica. Todos fueron marginales y marginados por el “establishment” filosófico dominado por la filosofía analítica, embebida en sutilezas técnicas y alejada de los problemas humanos más apremiantes; por la filosofía continental “epistemologizada” y por las “filosofías de” segundo orden: “filosofía de” la ciencia, de la matemática, del lenguaje y otras filosofías de disciplinas particulares. Estos han creado, sin la menor duda, portentosos aparatos conceptuales de extraordinario valor intelectual y cultural, pero sin retorno a los problemas radicales de nuestra convivencia práctica; sin retorno a las reflexiones sobre el ser humano, su mundo interior y exterior, su vida social y existencial; en fin, sin retorno a los problemas fundamentales que,

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation* (1953, 2001). German-English Commemorative ed. Oxford: Blackwell, §.6.

paradójicamente, fueron los que provocaron en su origen la trayectoria reflexiva. Marx, por cierto, ahora desterrado de los anaqueles de las librerías, fue una excepción. Mantuvo el rigor, la sistematicidad y el canon del idealismo alemán, pero retornó a la consideración de problemas reales de vida. Su reflexión filosófica e histórica no se focalizó en problemas humanos genéricos, transhistóricos, existenciales o de otro tipo, sino en las condiciones materiales, dentro de un sistema específico, que creaban los problemas fundamentales de subsistencia y desigualdad. La filosofía de Marx fue, así, otro modo distinto de resistencia a la filosofía académica.

El progresivo distanciamiento de la filosofía profesional de los intereses humanos más básicos se tradujo en un lenguaje igualmente distante. Su discurso filosófico, su andamiaje conceptual y su lenguaje, cada vez más inexcusable y técnico, fueron creando un aura de inaccesibilidad y falta de terrenalidad. Ese espacio lo fueron ocupando los poetas, narradores y ensayistas.

Sobre las metáforas

La reflexión sobre la condición humana, la individualidad, el mundo de la cotidianidad y tantas otras interrogantes radicales del ser humano, y su entorno social y político, fue crecientemente ocupado por figuras del mundo literario a lo largo del siglo XX. De la misma manera que la filosofía de la resistencia cruzó fronteras hacia la adopción de ciertas formas del lenguaje figurado, la literatura cruzó fronteras en la dirección contraria. Los cruces entre el lenguaje metaforizado y el conceptual fueron numerosos y prolíficos.

Testimonios monumentales, exquisitos, de perspectivas combinadas que pasaron la frontera de la ficción, o que, a través de la ficción, enlazaron profundas visiones e intuiciones de la realidad de los seres humanos, su mente, su mundo, su vida social y política, sus valores. No sólo las narrativas del pasado siglo ejemplificaron magistralmente estas inflexiones y reflexiones filosóficas, sino también otras formas del lenguaje figurado como la poesía, el ensayo y la crítica literaria.

Ya en las postrimerías del siglo XIX, pero sobre todo a lo largo del siglo XX, grandes maestros de la literatura universal conformaron proyectos creativos magistrales, mostrando perceptivas y agudas indagaciones filosóficas. Dostoevsky, Tolstoy y Kafka, por ejemplo, crearon reflexiones ejemplares sobre la subjetividad, la individualidad irrepetible, las tensiones sociales y el poder político avasallador, el absurdo como categoría, la angustia existencial y tantas otras zonas exploradas hasta ese momento. Creaciones inolvidables y emblemáticas, como Gregorio Samsa, Joseph K o Raskolnikov, permitieron y ampliaron el entendimiento con certeras y novedosas descripciones de vivencias imaginadas que, a la

postre y desafortunadamente, parecieron concretizarse en regímenes y ordenamientos sociales históricos. Fueron autores universales que enriquecieron los significados de temas sobre la condición humana que, luego, a mitad de siglo, se explorarían ampliamente por la tradición existencialista, tanto francesa como alemana.

Marcel Proust o Samuel Beckett también rompieron filas y crearon grandes obras de la literatura como verdaderas ficciones filosóficas. *La búsqueda del tiempo perdido*⁹ es una penetrante reflexión ficcionalizada, donde la subjetividad y la temporalidad, la intuición y el razonamiento, la filosofía de la mente y la moralidad, y otros tantos binomios interpretativos son explorados. El personaje de Marcel, que no es necesariamente Proust, los indaga desde una perspectiva mediada por los “intereses, valores y necesidades”—siguiendo a Nietzsche—que organizan su experiencia individual. Los cruces, influencias y enriquecimientos de la obra de Proust y la llamada tradición irracionalista de la filosofía continental, que viene de Bergson, Schopenhauer y Nietzsche fueron hondos e incuestionables. Lo mismo se puede afirmar, a la inversa, de figuras filosóficas centrales como el Foucault de *Las palabras y las cosas*, quien taxativamente comienza reconociendo que su texto nació de Borges.¹⁰

Similar juicio podemos atisbar de la obscura obra de Samuel Beckett. Todo un mundo imaginario construido por personajes inadaptados, en conflicto perpetuo con la exterioridad, tratando de transar con el mundo externo. Un dualismo cartesiano novelado, que acentúa la separación radical de alma y cuerpo, la *res cogitans* y la *res extensa*, y que extrae las consecuencias lógicas de ese *parti pris* metafísico. Si Dios no existe, parecería decir Beckett, entonces el absurdo existencial y el caos son la consecuencia: seres anónimos, sin identidad y sufriendo la desintegración trágica del yo, como bien se describe en *El Innombrable*. Beckett, como pocos, se acercó literaria y profundamente a interrogantes metafísicas fundamentales y describió magistralmente la impotencia humana y los límites ante ellas.

Walter Benjamin cabe mencionarlo como una de las figuras más emblemáticas, para quien las formas literarias—como el aforismo, el anagrama y la alegoría—estaban estructuralmente enraizadas en el pensamiento filosófico y conceptual. El pensamiento de Benjamin, bien lo describió Adorno, “irradia un color que raramente ocurre en el espectro de los conceptos...”; “bajo su mirada, como para Baudelaire, todo deviene alegoría.”¹¹ Su acercamiento “micrológico”, fragmenta-

⁹ Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu* (1987-88). Paris: Gallimard

¹⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (1966). Paris: Gallimard (Trad. al castellano, Siglo XXI, 1968).

¹¹ Theodor W. Adorno, “Introduction to Benjamin’s *Schriften*” in *On Walter Benjamin*, ed. Gary Smith (1988). Cambridge: MIT Press, pp. 3 & 9.

rio, a diversas producciones culturales y espirituales, le permitieron regalar una de las prosas más estilizadas y profundas de todo el siglo XX. El materialismo histórico, la experiencia mística y teológica, la experiencia narcotizada, el surrealismo, Goethe y tantos otros temas fueron explorados por Benjamin, con la rica concreción del que renuncia a la abstracción remota y al impulso sistemático; del que reconoce que hay que traspasar los bordes disciplinarios y se nutre de un lenguaje figurado, poblado de imágenes, intuiciones y agudas percepciones.¹²

Así podríamos seguir explorando figuras decisivas como James Joyce o Thomas Mann. De hecho, el resto del siglo XX fue escenario de una impresionante pléyade de creadores—no sólo narradores, sino ensayistas, poetas y críticos—que fueron apropiándose literaria y conceptualmente de temas filosóficos diversos. Desde Camus y Borges hasta figuras recientes de gran actualidad, cuya actividad creativa más prolífica ha ocurrido en las postrimerías del siglo, tales como García Márquez, Octavio Paz, Milan Kundera, Susan Sontag o Ricardo Piglia, sólo para nombrar algunos de los incuestionables.

Esta nueva tradición creó mundos imaginarios con libertad, pero al hacerlo calaron hondo en la verdadera realidad. Su discurso metaforizado y su lenguaje estilizado permitieron un acceso elíptico, sugiriendo noveles conexiones y sorprendidas analogías entre situaciones, y percepciones que el lenguaje ordinario típicamente no podría registrar por su código convencional de conectar las cosas. Presentaron interpretaciones frescas que dieron en el blanco, en ocasiones gracias a intuiciones especiales y, en otras, gracias al juego de los significados “extendidos” que las palabras permiten. El juego con cierta ambigüedad deliberada le imprimió fuerza a este discurso,¹³ desbrozando una inteligencia práctica que permitió escurrir la incerteza y opacidad propia de los intereses y asuntos humanos serios.

Sería un grave error interpretar las ficciones de estos creadores a la manera de tratados filosóficos clásicos, guiados por el canon ilustrado de la sistematicidad, el rigor lógico y la certeza objetiva. Los mundos ficcionalizados tienen su propia coherencia y lógica inmanente, pero están mediados por la figura del autor, que habita en el mundo real y está expuesto a las reverberaciones de éste. Pensar, digamos, que la experiencia de la ocupación nazi y la condición de prisionero en un campo de concentración no fue decisivo para la actividad creativa de Sartre, tanto en sus obras filosóficas como en sus obras de ficción, sería carecer de tino hermenéutico.

Igualmente desenfocado sería interpretar las metáforas poéticas como aforismos filosóficos o expresiones lacónicas que condensan, de alguna manera, alguna

¹² Gershom Scholem, “Walter Benjamin and His Angel”, *Ibid.* pp. 51-89.

¹³ Nelson Goodman, *Languages of Art* (1976). Indiana: Hackett Publishing Comp, Inc., p.71.

idea filosófica abstracta. Sería empobrecer su poder para expandir el entendimiento y crear novedosas formas de describir y hacer inteligible una situación, evento o experiencia. ¿Para qué reproducir la misma idea poéticamente? ¿Qué es lo que añade una bien lograda metáfora poética? Los versos de Vallejo, por ejemplo, nos pueden dar la clave. Difícilmente “los heraldos negros” podrán ser igualados por lenguaje alguno para describir, tan magníficamente, el dolor y el sufrimiento emocional:

Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé!
 Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos,
 la resaca de todo lo sufrido
 se empozara en el alma... Yo no sé!¹⁴

La interacción, siguiendo a Paul Ricoeur, entre campos semánticos y la figura del odio de Dios, inmenso y contradictorio conforme a su propia definición, permiten al poeta crear un nuevo significado que trasciende el plano léxico literal. Las mismas palabras del lenguaje ordinario se trasponen, formando una nueva metáfora que inventa una certera descripción de la experiencia del dolor humano, desgarrador, que no es físico. Es una innovación semántica que no sólo es mejor instrumento que el lenguaje literal, sino que posee más penetración emotiva y cognitiva.

El ensayo crítico y literario es otra de las formas en que el lenguaje figurado, las imágenes y el discurso conceptual se han unido más consciente y crecientemente. La ensayística se ha ocupado primaria, aunque no exclusivamente, del mundo de las ideas y cómo éstas se plasman en las instituciones políticas, sociales y culturales. Un amplio espectro temático se ha abordado a través de estas formas: desde las situaciones sociales más conflictivas, las contradicciones inherentes del poder político, hasta la más amplia variedad de problemas culturales, nacionales e internacionales. La prosa estilizada de Juan Goytisolo o Susan Sontag, digamos, desmenuza creativa y críticamente los temas más apremiantes: de la guerra, el dolor de los otros, los prejuicios raciales, el Islam y tantos otros.¹⁵ De igual forma, la obra ensayística y crítica de Octavio Paz, Ernesto Sábato o Vargas Llosa satisfacen por su perspicacia, profundidad y riqueza cualitativa los más altos estándares del pensamiento reflexivo, crítico y creativo.

Ese discurso literaturizado, en que la metáfora y el concepto se enriquecen mutuamente, tiene las cualidades de ser accesible, sutil y bellamente argumentado.

¹⁴ César Vallejo, *Poemas en piedra* (2005). Río Piedras: Ediciones Callejón. p. 9.

¹⁵ Juan Goytisolo, *Los Ensayos* (2005). Barcelona: Ediciones Península. Susan Sontag, *Against Interpretation & Other Essays* (1961, 1990), New York: Farrar, Straws and Giroux. Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others* (2003) New York: Farrar, Straws & Giroux.

Explora regiones en que el concepto aislado, por un lado, puede resultar rígido e ineficaz; y la metaforización incualificada, por otro lado, puede acarrear ambigüedad extrema y un nivel de resolución cognitivo sospechoso.

Ambos, sin embargo, se unen fructíferamente en un lenguaje específico y, *a fortiori*, en un pensamiento rico en determinaciones. Un lenguaje que no es ni “anchura vacía”, como llamó Hegel a los conceptos del entendimiento, ni decorado retórico. Un lenguaje que tiene sentido y referencia: a saber, una realidad extra lingüística que necesita describirse, interpretarse y explicarse.

El poder de la metáfora ha sido ampliamente analizado por la tradición filosófica, ya sea en su acepción acotada, como figura del lenguaje o tropo, ya como sinécdoque del lenguaje figurado en general. Diversas han sido las interpretaciones, que parecen oscilar conforme al nivel de reconocimiento que se le dispense a su capacidad cognitiva. Se destacan figuras como Donald Davidson, para quien las metáforas y el lenguaje metaforizado no tienen significado especial, ni cognitivo alguno, sino un significado derivado y dependiente del lenguaje ordinario que es, en efecto, su referente inmediato. En el otro extremo, cabe destacar figuras como Paul Ricoeur para quien las “metáforas vivas”—a diferencia de las “metáforas muertas” o conceptos con significados unívocos—acercan dos campos semánticos heterogéneos y hacen referencia a la realidad, e incluso pueden reflejar su estructura interna. Entremedio hay matices para todas las exigencias: desde Max Black, quien le adscribe a las metáforas “contenidos cognitivos especiales”, cierto “insight”, con poder para informar e ilustrar; George Lakoff, para quien los modelos cognitivos mismos se construyen a partir de procesos imaginativos, tales como las metáforas y metonimias (metáforas como “mapas conceptuales” formados de un dominio conceptual a otro)¹⁶ hasta Israel Scheffler quien le adjudica a las metáforas más bien un rol heurístico y exploratorio que permite mejorar el entendimiento. Todos parecen primar el conocimiento, sobrevalorar la función cognitiva a expensas de la función estética, emotiva o pragmática. Si ya habían epistemologizado la filosofía, parecerían decir, por qué no epistemologizar la metáfora. Roland Barthes y Nelson Goodman atisban, no obstante, lo que es crucial rescatar del discurso metaforizado: a saber, la unidad de lo estético y lo cognoscitivo, y el rol decisivo del contexto en la interpretación metafórica.

El significado comprensivo de la metáfora es pues, más que la analogía sorpresiva, la sustitución de términos, la transposición aristotélica, la novedad semántica o el significado extendido. Es más que un recurso decorativo en el lenguaje o en la retórica estilizada; más que un artilugio de la comunicación. Es todo un sis-

¹⁶ George Lakoff, “Cognitive Semantics” en *Meaning and Mental Representations*, ed. Umberto Eco et al. (1988). Bloomington: Indiana University Press, pp. 119-154.

tema de relaciones en el lenguaje que, como decía Borges, “desordenaba el universo rígido”¹⁷ para volver a pensarlo y a organizarlo de manera distinta. No surge por la mera indigencia del idioma –como sugirió también Borges– sino por la indigencia del pensamiento reflexivo: incapaz de trascender la dimensión teórico—cognitiva y manejar las incertezas, dejando escapar lo emotivo, lo sugerente, los matices y la riqueza encerrada en la ambigüedad deliberada. Certeramente argumentativa y prolífica en inferencias, la metáfora incorpora la sabiduría práctica (que los griegos llamaron “phronesis”) y la agudeza o perspicacia (a la que nombraron *metis*), como formas de inteligencia que rescatan los intereses humanos.

La síntesis

El concepto y la metáfora son creaciones, no de la “imaginación reproductiva” a la kantiana, sino de la imaginación productiva que no renuncia, por ello, a describir, explicar, interpretar, analizar críticamente y calar hondo en la realidad. Sus propiedades compartidas han sido el resultado de múltiples transacciones intelectuales a lo largo del siglo XX. Dos tradiciones del pensamiento reflexivo y crítico han galvanizado lo que, a mi modo de ver, es una nueva síntesis, un nuevo modo de acercarse reflexivamente a los asuntos humanos. Acuñando un término con cierto desgaste semántico, sin duda, podríamos decir que se ha forjado, verdaderamente, un nuevo paradigma estético-gnoseológico.

Este paradigma o modelo reflexivo es el resultado histórico de diversas transacciones entre el canon ilustrado y sus concreciones, por un lado, y los desarrollos más espontáneos de la literatura en sus variadas formas, por otro. Ambos, el concepto y la metáfora han tenido su intra historia y propia evolución. La historicidad del concepto fue monumentalmente descrita por Hegel. Igual se podría trazar la fenomenología de la poesía, las narrativas y otras formas literarias: desde el período clásico, romántico, neo-clásico, moderno, socialista, post-moderno... Sus desarrollos históricos se fueron marcando y entrelazando mediante transacciones entre sus valores intelectuales y entre sus matizaciones mutuas. La certeza del rigor lógico y la precisión del lenguaje, tan necesaria en ciertos contextos, fue matizada por la incerteza de la ambigüedad deliberada y el reconocimiento a la sinuosidad y al poder retórico del lenguaje. La coherencia y la sistematicidad férrea fueron suavizados por un estilo expositivo más libre, menos definitivo. La objetividad sin sujeto y la racionalidad como valor absoluto fue mediada por la subjetividad, la intersubjetividad y la razonabilidad como objetivo alcanzable. La justificación fundacionalista y el sesgo empirista del conocimiento fue cualificado y revisado a la luz del rol cognitivo de la imaginación.

¹⁷ Jorge Luis Borges, *Inquisiciones* (1925,1998). Madrid: Alianza Editorial, p.30.

Estas oposiciones y enriquecimientos mutuos fueron creando a lo largo del siglo XX un pensamiento reflexivo, crítico y creativo que, en realidad, no era ni modernista clásico, ni posmodernista. El postmodernismo absolutizó erróneamente muchas de sus posturas de reacción crítica, relativamente válidas en el contexto de un modernismo anquilosado. Lo que era reacción legítima para evitar la esclerosis se convirtió en oposición excluyente. Varias de sus tesis y la forma críptica de exponerlas colindaron con los bordes del irracionalismo. Otras, sin embargo, sirvieron de acicate y se incorporaron a una visión más equilibrada, razonable y racional, sobre la naturaleza e importancia del conocimiento y la inclusión de otras dimensiones más amplias de la vida humana. En consecuencia, la síntesis estético –gnoseológica que se ha fraguado, a partir de los múltiples entrecruces reseñados, ha permitido una visión más comprensiva e integración fructífera del arte y el conocimiento, las emociones y la razón, el conocimiento y el entendimiento, la interpretación y la verdad. Una verdad que reconoce a la coherencia y a la correspondencia como criterios reguladores kantianizados: no absolutos, sí necesarios para que sus discursos tengan sentido. Una verdad que siempre se presupone, pero nunca se prueba contundentemente. El acercamiento a esa “idea reguladora”, a la que llamamos verdad, se da mediante aproximaciones sucesivas y fallibles de la imaginación; la que, precisamente, origina tanto los conceptos como las metáforas.

Universidad del Turabo