

La filosofía en forma: el fondo metafórico

José A. MARÍN-CASANOVA

Literalness is desirable but...

Th. S. Kuhn

A modo de exergo de esta reflexión, quisiera hacer un doble recordatorio de la antigüedad clásica. Por un lado, se ha de recordar que Platón, después de haber “demostrado” que la verdad no puede ser aprehendida por medio de los sentidos corporales, sino mediante el empleo de la mente en la forma del “pensamiento puro e inadulterado”, deja decir a su alter-ego socrático que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir, mientras que lo mortal lo es para ser mandado y servir¹. Por otro lado, hay que acordarse de que para Aristóteles la cosa más grande con diferencia era ser dueño o maestro de la metáfora, pues ésta ni se puede enseñar ni aprender, siendo, como es, señal distintiva, auténtica divisa, del genio, por lo que los esclavos no pueden permitirse su empleo².

Rorty³ piensa que preguntarse por cómo funciona la metáfora es preguntarse por cómo opera el genio, añadiendo que si esta pregunta fuera susceptible de respuesta, entonces el genio sería superfluo. Sin embargo, la filosofía en su ilusión de transparencia, en su fototropismo, también pretendió iluminar la metáfora. Pero, antes al contrario, el resultado del baño de luz fue la oscuridad. La metáfora era algo opaco que sólo veladamente designaba a la realidad. Aclarada la oscuridad de la metáfora, la filosofía podía ofrecerse ella misma como la luminosa alternativa a la metáfora. Lo dicho por la metáfora no era más que algo oblicuo que para alcanzar un sentido recto requería

¹ Cfr. *Fedón*, 66a.

² Cfr. *Poética*, 1459a 5-8, y *Retórica*, III, 10-15.

³ Cfr. Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 236.

de traducción. Esa necesaria traducción la ofrecía la filosofía, que así se podía presentar como el decir propio. Concibiéndose como el decir propio la filosofía se apropiaba del decir. Sólo la filosofía podía expresar la cosa misma. Sólo la filosofía era “ortodoxa”. Sólo la filosofía podía redimir la heterodoxia discursiva de la metáfora. Así se explica que la “maldición platónica” de la metáfora haya sido dominante en nuestra tradición científica occidental.

El afán de transparencia conseguía con ello su máxima distancia respecto de la metáfora. Se pensaba que lo metafórico jamás actúa sobre el conocimiento: la metáfora nunca *efficit* un pensamiento, todo lo más, llegado el caso, *afficit* un pensamiento. Y es que la metáfora no era condición necesaria de la filosofía, sino sólo una *qualitas* contingente. La filosofía alcanzaba su *quidditas* en el intento de negación y superación de la metáfora. Ese intento ha corrido paralelo al sueño del lenguaje perfecto. La filosofía encarnaba ciertamente la repetición del gesto adánico, la *onomathesis*, que atribuía a cada cosa el nombre que el hombre le diera según su propia naturaleza. La *mathesis* filosófica era el antídoto contra la *confusio linguarum*. El filósofo era el nomoteta, el primer creador del lenguaje, del lenguaje natural –“natural” en el sentido no físico, sino metafísico del término–. El filósofo nos retrotraía a esa situación prebabélica, en la que tras el Diluvio, como nos relata el Génesis, “toda la tierra tenía un solo lenguaje y unas mismas palabras”. El filósofo era el *medium* que sobreponía al hombre del “castigo” divino de la diferenciación del lenguaje, de la “desgracia” de la multiplicidad de las lenguas⁴. La *confusio* venía entonces a entenderse como una suerte de *felix culpa*, más *felix*, desde luego, que culpa, casi sólo *felix*, pues, habiendo recibido el don de Adán, no es que disfrutara el filósofo del poliglotismo, de una *xenoglosia*, de la facultad mística de hablar muchas lenguas distintas, sino de algo aún mucho mejor, de una auténtica *glosolalia*, de la “locura divina” de hablar una lengua extática, comprensible de modo evidente (para el iniciado, para el poseedor de la mirada adecuada) en tanto que expresaba la realidad en su transparencia: la cosa misma. Ésa es la soberbia con la que el filósofo ha ejercido de redentor de la humana soberbia.

Lo curioso de este avatar intelectual de la metáfora es que la propia retó-

⁴ El autor de *Le forme del contenuto* (1969) y de “The Scandal of Metaphor” (1983) ha llamado todavía recientemente la atención sobre el hecho de que la tradición haya seguido la maldición babélica y no haya tenido en cuenta el capítulo anterior del Génesis, el décimo, cuyas virtualidades son explosivas, pues ahí se sugiere la división de las lenguas no como castigo, sino como una tendencia natural, de modo que la lengua madre no habría que entenderla como la lengua única, sino como el conjunto de todas las lenguas (cfr. Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1994, pp. 19-21).

rica clásica –fiel a su laya *restreinte*, 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 a la soberbia filosófica reconociéndole 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 Vico es epígono y más alto exponente, la metáfora ha sido entendida al modo intelectualista. Así, 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 aceptaba su papel subordinado respecto de la ciencia, como simple instancia estilística destinada al adorno, en tanto que embellecimiento extrínseco, de la expresión. El maximalismo antimetafórico de la *mathesis* imperaba en el seno de la propia retórica. De modo que la tropología aceptaba y hacía suya 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 oblicua e impropia, allí donde el pensamiento no se expresaba con la rectitud 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 ingenio.

El radicalismo antimetafórico no se daba cuenta de que lo “propio”, en último término, era a su vez algo derivado, de que la distinción entre recto y trópico, en vez de ser natural o genuina o evidente, era fruto ella misma de una interpretación, de que la noción de significado literal era una noción híbrida, de que un significado, de entrada, no era ni literal ni no literal. Se hacía caso omiso de que –digámoslo con Michele Prandi⁵–: “El concepto de literalidad supone la relación entre un significado y un mensaje; por lo tanto, no se aplica más que a una interpretación”. Se ignoraba que la autenticidad, aun cuando no lo parezca, 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.

Y es que la base nuclear de la tropología clásica, la noción de sustitución, gracias a la cual la filosofía se presentaba como el grado cero de la metáfora, como la transparencia discursiva por antonomasia, dista de ser ella misma transparente. La presunta distinción entre decir filosófico y decir metafórico era a su vez una distinción metafórica. Ésa era la opacidad de la transparen-

⁵ M. Prandi, *Gramática filosófica de los tropos*, Madrid, Visor, 1995, p. 162.

cia filosófica. En efecto, si la iluminamos, lo que encontramos es que la filosofía pretendía no estar por nada, no sustituir nada, sino exhibir la cosa misma, pues era el lenguaje que había eliminado toda forma para expresar el contenido auténtico o el fondo propio del ser, su fundamento. Pero si esta operación no era transparente, si la propia literalidad aparece como literaria, estamos –si lo juzgamos con las categorías literalistas de la filosofía– ante una metáfora, la metáfora inaugural de la filosofía.

En efecto, la filosofía, que se presentaba desde sus orígenes como el lenguaje que se correspondía o adecuaba a la naturaleza de las cosas, sometiendo cualquier otro lenguaje, a la fuerza más impropio, a su imperio, condenándolo a la condición de artificio, procedimiento o forma, introdujo el artificio, procedimiento o forma de distinguir la forma del contenido. Ella venía a ser la forma no formal, la forma que tenía hilo directo con lo que las cosas son, contacto inmediato con el fondo de la realidad. Ella proporcionaba el fondo de lo real. Ese fondo era para la filosofía un fondo independiente de la forma. Era ésta, tal y como nos recordó Perelman⁶, la forma, propia de la filosofía, de disociar ciertos elementos irrefragables del conjunto de nuestras creencias, éstas imperfectas y perfectibles (las simples opiniones), aquéllos perfectos e imperfectibles (las opiniones que no son opiniones porque son ciencia). Todo lo que no llevase a la transparencia era recusado como forma o procedimiento. Era el caso del matemático que tras asistir a la representación de una tragedia preguntó por lo que eso probaba. De esta injustificada disociación para presentar como cosas distintas y así privilegiar el fondo sobre la forma, haciendo caso omiso de las condiciones de percepción y de expresión lingüística del conocimiento, arrancaba la vieja acusación de rai-gambre platónica –que ella misma interiorizó– de la retórica como procedimiento, relegándola a la mera forma, al lugar de lo que no sólo no proporciona ningún conocimiento, sino que, antes al contrario, lo entorpece u obstaculiza.

En efecto, el mito de la caverna fue el mito auroral de la filosofía, el mito que se alzó contra los mitos. Platón excavó el procedimiento retórico con el que acabar con todo procedimiento retórico. La astucia platónica, su oculta metáfora, consistió en sustituir los mitos mediante un único mito: el mito que no era mito, porque era filosofía. La pluralidad, es decir, lo propio de los relatos, era errónea, la unicidad o universalidad, es decir, lo propio de la filosofía, era verdadera. Así, se impuso el gran relato, el metarelato filosófico como

⁶ Cfr. Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, cit., III, chapitre IV; C. Perelman, *L'empire rhétorique*, cit., chapitre XI; y L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1974, VIII.

cantar de los cantares, cuya misión era acabar con las sombras de la cueva, con las opiniones y creencias transmutando la conciencia en ciencia, la metáfora en idea. La sombría retórica se hizo luminosa filosofía y se pasó de la heterodoxia a la ortodoxia. Desde entonces el estilo filosófico consistió en carecer de estilo, en negar no ya que pudiera haber estilos en filosofía, sino en afirmar la filosofía como decir sin estilo. Ahí ciertamente residía la falta de estilo de la filosofía, su estilo dogmático, el oscurantismo de la filosofía como iluminismo. Ya lo dijo Adorno precaviéndonos del *Jargon der Eigentlichkeit des Reinlichen und Säuberlichen*, el cual porta la huella de un orden represivo: “para el instinto del purismo científico cualquier emoción de la expresión en la exposición amenaza una objetividad que, previa deducción del sujeto, saltaría afuera, y con ello la pureza de la cosa, la cual probaría su eficacia cuanto menos confiase en el soporte de la forma, aun cuando ésta tiene precisamente su propia norma en ofrecer la cosa pura y sin forro. En la alergia frente a las formas como meros accidentes, el espíritu científico se aproxima al intransigente dogmático”⁷.

El recelo frente a la ambigüedad constitutiva de las palabras es el síntoma de la alergia a la pluralidad, a la diversidad. El ideal filosófico aspiraba a la descripción única del mundo, pues si era verdadera, la descripción sólo podía ser una. Una expresión sólo podía tener un solo sentido verdadero. Y eso era lo importante, el sentido y no las palabras. Es el pensamiento lo que cuenta, lo que dura y da poder, las palabras pasan y no dejan huella. La impronta exclusiva lo es de la Palabra en superlativo singular. De Platón a los primeros Wittgenstein y Heidegger o el mismo Ortega y Gasset se repite el mismo afán de pureza, de distinción entre verdad e influencia, entre el “decir” y el “hablar”, entre la Palabra y las palabras. El propio Nietzsche huía del “parloteo”, del *Geschwätz*, y todavía Barthes ansiaba una *écriture sans style*, y Habermas y Apel siguen anhelando una comunidad ideal de diálogo en la que el *speech act* encuentre una transparencia sin obstáculo. En todos ellos encontramos el mismo afán de ir más allá del lenguaje, de las palabras, de escapar de las debilidades humanas de las que, según decía Kant⁸ con des-

⁷ Theodor W. Adorno, “Der Essay als Form”, en *Noten zur Literatur (Gesammelte Schriften, Bd. II)*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, pp.11-12. Ya en 1939 el editor parisino Alcan publicó *Esquisse d'une Philosophie des valeurs* donde el gran valedor del pluralismo Eugène Dupréel denunciaba la remisión filosófica a la necesidad, a lo que puede ser sólo de una manera, como ejercicio de humillación (cfr. p. 24).

⁸ Para Kant la retórica –según advierte en la primera nota infrapaginal del § 53 de su *Kritik der Urtheilskraft*– se eleva en tiempos en que el Estado corre a la ruina y se pierde la “verdadera manera patriótica de pensar”, pues es el arte de emplear las debilidades de los hombres al servicio de las propias intenciones. Ello hace que no sea digna de ningún respeto.

precio, se sirve arteralmente la retórica. Pero esta es una retórica muy bonita, la retórica de la antirretórica, que quizá no pretenda otra cosa que hacer callar, que impedir la conversación, que ponernos en contacto con aquello ante lo que no cabe la discusión, con la cosa inhumana y absoluta que está allende la humana contingencia y relatividad. El *ad res* antimetafórico tiene visos de imperativo militar que uniforma a los interlocutores forzándolos a abandonar su vestidura particular: el encuentro propicio con la verdad desnuda exige la humillación de la propia desnudez. El panóptico totalitario no ande tal vez muy lejos de esa pretensión uni-dimensional, uni-versalizadora, de la caída en la tentación arquimédica de encontrar un punto de fuga absoluto, de abandonarse a algo definitivo que nos dirija desde arriba.

Ésa es *la tache aveugle* de la que habla Derrida⁹, que hace que la filosofía haya ignorado su propia metafórica, que hace que en su deseo de transparencia haya tenido que presuponer algo no transparente; a saber: que la realidad es una estructura unificada, atemporal e inmutable, eterna, de la cual una lógica perfecta pudiera dar una descripción perfecta, inmediata y directa, no influida por la propia circunstancia de tiempo y espacio del descriptor. Era presuponer el dogma de lo que Parry llamó la *immaculate perception*¹⁰. Éste parecía ser ciertamente el requisito inexcusable para establecer una correspondencia no mancillada entre lo dicho y lo “real”, un dogma sin el cual no era posible lograr una mirada no interpretativa del referente. En efecto, para sostener que la verdad es anterior y exterior a su expresión lingüística era necesario, aunque no transparente, presuponer una correspondencia no problemática entre la interpretación y su referente, entre la proposición y la “realidad”, y así poder comprobar esa correspondencia. Con lo que, de un lado, la realidad tendría que ser estable y autosubsistente, auto idéntica, habría un referente único y unívoco, y, de otro lado, la percepción de ese referente sería directa y neutra, “objetiva”, pues accedería neutralmente al propio referente. La interpretación permanecería entonces separada de lo interpretado y, por consiguiente, al no ser parte significativa del referente interpretado, no sería propiamente interpretación, sino contemplación en su extática transparencia de la cosa misma. Ésa era la metáfora del conocimiento como sola clase unificada y limitada a subsumir en progreso indefinido los resultados objetivos

⁹ A la ignorancia filosófica de su propia mitología Derrida la denomina *mythologie blanche* (cfr. J. Derrida, “La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique”, *Poétique*, 2, 1971, pp. 1-52, recogido posteriormente como capítulo de su libro *Marges de la philosophie*, Paris, Seuil, 1972, pp. 247-342). Esa retirada filosófica de la metáfora es tematizada años después en “Le retrait de la métaphore”, *Poésie*, 7, 1978, pp. 103-126.

¹⁰ Cfr. David M. Parry, “The Aesthetic in Vico and Nietzsche”, *New Vico Studies*, 9, 1991, pp. 29-42.

que neutralmente se fueran ganando. Ésa era la lógica trascendental propia de la filosofía como *mathesis*¹¹ antirretórica.

Así era, el lenguaje perfecto se suponía uno y terminado desde el origen, pues representaba todo el entorno lógico posible, el universo de todo lo decible. Era una retícula que de antemano poseía la forma o fórmula de todos sus contenidos, los cuales, rellenando sus celdas existentes *a priori*, no la modificaban en nada. Cambiaban los contenidos del lenguaje, pero éste, como el hamletiano Horacio, mantenía inalterada su pureza: jamás se inmutaba. Esto era lo propio de todo proyecto filosófico en tanto que antimetafórico, puesto que estaba persuadido de que lo lógico no tiene historia, de que es siempre lo mismo, siendo misión de la filosofía hacer explícita esa lógica esquemática, ese núcleo de posibilidades permanente y neutro, trasfondo de toda “auténtica” actividad intelectual. La filosofía tenía como ideal su sedicente realidad de ser un lenguaje perfecto, que reflejaba el orden natural de las cosas, un orden previo a su expresión, el contenido de lo real. Había una realidad que ante la *mathesis* filosófica se imponía evidentemente, tal como era: la transparencia revelaba la cosa misma. Y esto era presuponer que la *mathesis* agotaba la totalidad del ámbito de lo decible, que el espacio lógico estaba dado de antemano y se reducía a la *mathesis*. Conocer era consiguientemente proyectar con una luz anterior al sujeto cognoscente un objeto asimismo anterior al conocimiento: el conocimiento era el término medio, el *medium*, que desaparecía al poner en relación al humano con la verdad extrahumana, con la cosa misma. Si hay progreso en el conocimiento, se pensaba, éste reside meramente en pulir la lente de modo que se pueda ampliar el campo de la transparencia y así lograr nuevas facetas del ser. Jamás se trataba, según esta interpretación, de interpretar: el conocimiento interpretativo se tenía por una contradicción en sí mismo. El conocimiento, si verdadero, si científico, jamás interpretaba, transparentaba. Con lo que quedaba despojado de todo “adorno” trópico; y es que el suyo era un espejo que en su clara luna reflejaba ni más ni menos que la objetividad de la cosa misma, la verdad sin velos, la realidad

¹¹ Se apelará en principio a “lo matemático” en el sentido griego original de “tomar conocimiento de”, que, como recuerda Heidegger, no se limita sólo a lo numérico: lo numérico tiene obviamente que ver con lo matemático, pero no porque lo matemático sea numérico, sino, a la inversa, porque lo numérico es matemático. De modo que sería una sinécdoque de la especie por el género el confundir sin más lo numérico con lo matemático. Otra cosa, aunque nada casual, es que en la modernidad la *mathesis* por antonomasia sea la numérica, es decir, las matemáticas (las observaciones heideggerianas en torno a lo matemático y su origen platónico y aristotélico son hechas con ocasión de aclarar la filiación genética de la *mathesis universalis* kantiana en M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsetzen*, Tübingen, Niemeyer, 1962, Teil I, B).

en toda su desnudez, es decir, aquello que inevitablemente arrebatada al que la veía sin poder ofrecer ante semejantes encantos y embelecios resistencia alguna. Tal era el apremio, la contundencia y necesidad del desnudo integral de lo que es más allá del espacio y del tiempo, de lo que está allende la geografía y la historia, de la verdad eterna y universal¹².

Y, por definición, la verdad sólo podía ser una verdad eterna, si era una verdad preexistente y resistente a los que la conocían, si era una verdad que salía al encuentro, accesible sólo “viéndola”, “teóricamente”, siendo, como era, una verdad que estaba ahí, cuya contemplación dependía exclusivamente de la capacidad del que estuviese dispuesto a verla, pues ella permanecía objetivamente idéntica para todo el mundo, al margen de toda forma¹³. Ese

¹² Eugène Dupréel ha visto como nadie la conexión entre las nociones de “metafísica” y “necesidad”. En un ensayo pionero de hace casi setenta años analiza esta categoría de toda “pensée systématique”, que es la “plus ancienne ou de plus haute noblesse”, toda vez que “la déduction fondée sur la nécessité logique reste l’expression définitive de la vérité possédée”. Y es que “c’est sur la nécessité seule que va reposer la valeur de la connaissance. On décidera en effet qu’une affirmation est l’expression même de la nature de notre pensée dès qu’on aura reconnue comme universelle lorsqu’elle est nécessaire”. De modo que “la philosophie devient l’inventaire des vérités universelles et nécessaires” (cfr. E. Dupréel, “De la nécessité” en *Archives de la Société Belge de Philosophie*, fasc. 1, 1928; retomado en *Essais pluralistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, y reimpresso en en Alain Lempereur (edit.), *L’homme et la rhétorique*, Paris, Librairie des Méridiens Klincksieck et Cie, 1990, pp. 17-53).

¹³ Ahora bien, esa verdad sólo puede ser así, como Rorty ha recordado, si presuponemos, aun cuando ello sea sin saberlo, como era el caso de M. Jourdain, que el mundo está creado por un ser personal y dotado de un lenguaje propio cuya expresión literal es precisamente el mismo mundo, el cual se recorta en hechos autosubsistentes que son expresados por la verdad que los representa en su adecuación a ellos. Y las cosas puede que sean así, lo presupuesto podrá ser cierto, pero, desde luego, no se ampara en ninguna evidencia transparente. Junto a este conocido *Leitmotiv* “contingentista” de Richard Rorty del que aquí me estoy haciendo eco, quisiera que se tuviera en cuenta lo que ya en 1982 había afirmado Leszek Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985, pues persiguiendo un objetivo distinto el polaco anticipa lo dicho por el americano: “No es inconcebible que el universo sea similar a la imagen que nos hacemos de él, ni que el espíritu de Dios flote sobre las aguas. Pero si ése es el caso, no podemos saberlo con ninguna certeza” (p. 67). “Esto significa que sólo es posible el uso legítimo del concepto ‘verdad’, o la creencia de que puede incluso predecirse justificablemente la ‘verdad’ de nuestro conocimiento, si suponemos que existe una Mente absoluta” (p. 83). Y sobre el carácter no simple sino derivado de la *mathesis universalis* valga esta cita: “Los intentos de captar lo Inmutable en el flujo de los cambios se extiende de manera actual sobre el propio lenguaje. De ahí la añoranza de un paraíso lingüístico perdido, la tentación de redescubrir, tras la variedad de los idiomas vernaculares, accidentales, el lenguaje por excelencia, la lengua original que precedió a Babel” (pp. 182-183). La recusación del método cartesiano como “purgatorio”, como perspectiva “teológica”, permite, a su vez, a Perelman el emprender una lúcida defensa del pluralismo (cfr. C. Perelman, “De l’evidence en métaphysique” en A. Lempereur, *op. cit.*, pp. 55-67, pp. 66-67; ver también E. Dupréel, *Essais pluralistes*, cit., *passim*).

lenguaje “mathético” se distinguía así por su máxima potencia traductora, cualquier enunciado natural podía ser transcrito “matemáticamente”: la “matemática” no conocía opacidad expresiva alguna, sus conceptos alcanzaban a transparentar todo. La “Característica Universal”, valga la leibniziana antonomasia¹⁴, era capaz de analizar y reconstruir artificialmente los lenguajes naturales –se suponía que ese artificio era máximamente natural–: cualquier expresión natural había de ser transcribible a la nueva característica, la cual representaría nuestros pensamientos verdadera y distintamente, los cuales a su vez representarían las cosas tal y como son. Lo que no era pensamiento “característico”, lo que no era concepto, era mera figuración. Y, como tal figuración, si quería valer cognoscitivamente, y dejar de atender una función si acaso heurística, si no meramente ornamental o decorativa, cuando no de pura anomalía, había de ser depurada literalmente¹⁵. Lo literario tenía que entregarse incondicionalmente a lo literal para tener sentido, pues, por un lado, tenía un (sin)sentido figurado y, por otro, un sentido propio. De modo que lo “literario”, por una parte, podía ser traducido a lo “matemático” y, por otra, debía ser traducido, pues sólo una vez traducido conseguía lo literario tener significado –significado en términos cognoscitivos, esto es, significado propio–. Con lo que la filosofía pensaba que la verdad de algún modo estaba ya inscrita en nosotros y que los usos literarios del lenguaje tenían, si querían aportar algo al conocimiento, que ser reducidos al uso literal, filtrados por esa verdad, escritos en su nombre, para así reflejar el orden natural de las cosas, auténtico “telos” del lenguaje verdadero, de la rectitud filosófica, de la ortodoxia.

Pero esa luz sólo deja ver a los locos, a los maníacos de lo divino, a los “theóricos”. Erasmo, que escribió el *Elogio de la locura*, ya se dio cuenta de semejante desvarío filosófico, de la locura de perseguir la cosa misma. Y por eso advirtió a su corresponsal Pedro Viterio al remitirle su *Plan de estudios*

¹⁴ Aunque aquí estoy haciendo extensiva la *mathesis universalis* a toda metafísica racionalista incluyendo ya la platónica, fue Leibniz (uno de los “descubridores” del perdido manuscrito cartesiano de las *Regulae*, donde se forjó precisamente el concepto de *mathesis universalis*) obviamente el que como inspirado por Lulio tuvo el sueño ciclópeo de una Característica Universal (Cfr. G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, cit., Bd. 7, p. 204; *Die Mathematischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1966, Bd. 7, pp. 25-26; y *Sämtliche Schriften und Briefwechseln*, ed. Akademie, Berlin, Akademie Verlag, 1923 ss., Bd. 2, 1, p. 437.

¹⁵ Además del conocido *Lector in fabula* de Umberto Eco (Milano, Bompiani, 1979), el estudio más esclarecedor que conozco sobre el carácter metafórico del prejuicio “literalista”, el de Gemma Corradi Fiumara, *The Metaphoric Process*, Connections between Language and Life, London-New York, Routledge, 1995.

que “Como sea que las cosas no se conocen sino por los signos de las voces, el que desconoce la eficacia del lenguaje a cada paso anda a ciegas en el juicio de las cosas y es fuerza que sufra alucinaciones y delirios. Te advierto que verás menos de los que cavilan sobre palabrillas, que de aquellos otros que, con jactancia, pregonan que no les interesan las palabras, sino que van directamente a las cosas”¹⁶.

Por eso los que nos empeñamos en “cavilar sobre palabrillas” hoy sabemos que, como los humanistas del Renacimiento, tenemos que “adornarnos” con el *ornatus* de las intraducibles metáforas, que no son un maquillaje enmascarador, sino nuestro “personal” principio de razón insuficiente para movernos entre tinieblas, pues siempre la “auténtica” relación con la “realidad” ha sido oblicua, relativa, circunstancial, indirecta y vacilante, “retórica”. Sabemos, por decirlo con Hans Blumenberg¹⁷, que nuestra relación con un mundo *unbegreiflich* es siempre y obligatoriamente “metafórica”, que en la metáfora reside la *Lesbarkeit der Welt*. Sólo desde la razón insuficiente de la metáfora es evitable la razón suficiente del mejor de los mundos posibles, el único mundo perseguido por los partidarios del mayúsculo singular, por los fanáticos del poder.

Y es que los que nos congratulamos con Blumenberg de que la vida en más de un mundo es la gran conquista filosófica del siglo, los que nos regocijamos con Gadamer del mundo pluralista en que vivimos como nueva Babel¹⁸, los que celebramos con Odo Marquard¹⁹ las muchas historias, la

¹⁶ Erasmo, “Plan de estudios”, en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 445.

¹⁷ Cfr. H. Blumenberg, “Licht als Metapher der Wahrheit”, *Studium Generale*, 10, 1957, pp. 432-447; “Paradigmen zu einer Metaphorologie”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6, 1960, pp. 7-142, 301-305; “Betrachtungen an Metaphern”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15, 1971, pp. 161-214; *Wirklichkeiten in denen wir leben* (trad. alemana de su “Approccio antropologico all’attualità della retorica”, *Il Verri- Rivista della letteratura*, 1970), Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 104-136 (V. especialmente las pp. 111-112); *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981.

¹⁸ Gadamer en “La diversidad de las lenguas” (en R. Kosellek & H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1997, p. 123) afirma que “el pluralismo en el que vivimos posee un significado verdaderamente productivo. Esto vale en todos los ámbitos; por ejemplo, en la manera en que surgen estilos arquitectónicos o modas de vestir, o en el mundo de las formas en el que nos movemos permanentemente en la literatura o en el arte o en otros campos Éste es el punto de vista desde el que contemplo la tarea de la filosofía en nuestro tiempo. El mundo pluralista en el que nos encontramos es como la nueva Babel. Pero este mundo pluralista contiene tareas, que consisten no tanto en la programación y planificación racionalizadoras como en la salvaguardia de los espacios libres de la convivencia humana, incluso por encima de lo extraño”.

¹⁹ Casi se podría afirmar que, para Quine, lo que está detrás del lenguaje no es el significado, sino que vendría a ser la metáfora: “besides serving us at the growing edge of science and beyond, metaphor figures even in our first learning of language; or, if not quite metaphor,

apoteosis del plural, sabemos que lo que tenemos son sentidos, no un sentido: el sentido está, valga la paradoja, en la renuncia a un sentido. Nuestra razón insuficiente reside en que no podemos, por mucho que nos queramos retrotraer traduciendo lo literario a lo literal, establecer, a no ser que lo hagamos dogmáticamente, esto es, de modo no transparente, un nivel de literalidad total, un término pertinente por su claridad, un designador conceptualmente transparente, en que encontrar un referente puro sin contaminación figurativa. No hay costas para el océano de las palabras. Confrontado con un designador oscuro, que parece erigirse como un obstáculo entre él y el referente, el intérprete se ve empujado a apoyarse, para realizar la identificación del ansiado referente, sobre un soporte externo. Pero se descubre de la estirpe de Tántalo o de Sísifo o de Ixión, cuando descubre que su ayuda externa es a su vez interna, que no hay solución... de continuidad, que el designador transparente encontrado no agota la sustitución, pues no es más que una renominación con un designador que asimismo presenta vetas oscuras, susceptibles a su vez de sustitución clarificadora... Y así hasta comprender que si las Danaides no llenaban su tonel, era porque el fondo carecía de fondo, esto es, hasta comprender que el designador trópico no es más oscuro en su función identificante que el designador no trópico, que supone una identidad referencial sólida, pues la transparencia no es, como había creído, necesaria: lo genuino flota como una sombra o ausencia.

Por ello, aceptada la no transparencia de que haya algún orden natural que reflejar, de que haya algún referente que separe abisalmente el lenguaje literal del lenguaje figurado, la literalidad de la literatura, aceptada la ausencia de un primer analogado, de la referencia de toda referencia, del referente supremo, se ausenta a la vez toda lógica esquemática, se hace opaca la transparencia del sujeto autoconsciente como garante de la inteligibilidad de los enunciados, y se desvanece el texto real de la metáfora objetualista que sólo admite una interpretación correcta, que hace espurias a las demás, y se presenta, por contra, la metáfora del mundo como inagotable encrucijada de textos, la metáfora del mundo como metáfora, la metáfora de la interpretación. Una metáfora cuya verdad –me atreviera a decir– es que la verdad es múltiple y la mentira consiste en considerarla única y definitiva.

Y es que, desembarazados de lo que Quine llamaba *the myth of meaning*²⁰, podemos reconocer desprejuiciadamente con Davidson, como hace el something akin to it” (W. V. O. Quine, “A postscript on metaphor”, *Critical Inquiry*, 5 (1), 1978, pp. 161-2).

²⁰ Cfr. O. Marquard, “Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie”, en *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 81-116; y “Universalgeschichte und Multiversalgeschichte”, en *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam, 1986, pp. 54-75.

propio Rorty, que la metáfora no “significa” nada, nada al margen de su propio significado literal, de su intraducible univocidad. La metáfora, como ya nos vino a enseñar Vico primero y luego Nietzsche, empieza a significar cuando es “literalizada”, es decir, cuando ya no es metáfora, porque ya es “metáfora muerta”, porque haciéndolo crecer se ha hecho ya “lenguaje”. La metáfora no es así símbolo de otra cosa, no es vicaria de una lógica o lenguaje previo, sino un salto fuera del lenguaje, un salto por el que el propio lenguaje se revisa y se amplía, pues no hay nada anterior a la metáfora que permita comprender el significado de ésta... salvo si acaso otra metáfora: el *ingenium* metafórico precede siempre e inevitablemente a la comprensión racional. Y entonces podemos abandonar la metáfora del lenguaje como medio de expresión de algo real preexistente –metáfora que justificaba la consideración de la teoría como la más excelsa actividad humana, pues vinculaba, como su propio nombre, “theoria”, indica, al hombre con algo a la vez ajeno y superior a él, con algo no humano–, para abrazar la metáfora del lenguaje como un instrumento, como la herramienta con que ingeniosamente construimos la realidad. Se trata ciertamente de una metáfora, de una metáfora de escasa luz, de luz muy muy tenue, que no se arroja sino que se entrevé, pero más útil y humana que la de la luz cenital, ésa que dejaba ciegos a los que pretendían abandonar la caverna, pues ya no se trata de transitar de la oscuridad a la epifanía –ya advirtió Goethe que hay que “ver lo iluminado, no la luz”–, sino de orientarnos “caritativamente” –pienso en el *Mitleid* de Schopenhauer, en el *principle of charity* de Davidson o en la *pietà* de Vattimo– en la penumbra al servicio de las debilidades humanas. Y es que si, como atisbaba Jean Paul, “¿no somos más que sombras que tiemblan! ¿Cómo es que una sombra quiere desgarrar a otra?”.

Se trata, por lo tanto, de reconocer el efecto trópico en el lenguaje de la filosofía de la transparencia, consistente en la identificación metonímica de la parte con el todo, en la confusión de su *species* particular de racionalidad con el *genus* de la racionalidad, para así atenuar su luz cegadora eludiendo el desgarrar de nuestra sombra. Se trata de evitar hacer de una particular y personal concepción de la realidad una concepción universal e impersonal, la concepción por antonomasia. Se trata de ver cómo el literalismo filosófico pretendiendo haber encontrado el grado cero de controversia, ignora su propio carácter controvertido. Se trata de comprender que su afán irénico, lograr lo incontrovertible, no es más que un afán –eso sí, pues no podía ser menos, completamente “camuflado”– bélico. La suya es una paz impuesta a la fuerza, que consiste en sofocar toda discusión, en ahogar cualquier discrepancia, es la paz de los uniformes, que nos disciplina en la regla de la evidencia que

indica el sentido único obligándonos a hacer la instrucción, a hacer –traduzcámoslo al griego– la *mathesis*. Amparándose en esa regla se arroga la máxima autoridad discursiva, una autoridad apodíctica que nos da los fundamentos ciertos de toda teoría real, del pensamiento único. Y así, de una específica conceptualización de lo real, de una preferencia por una modalidad determinada, mediante una sinécdoque nada inocente y nada justificada, se arroga todos los derechos sobre el lenguaje, como el solo lenguaje prebabilístico, edénico, como la “inteligencia” que da el nombre exacto de las cosas, el “onomathético” lenguaje de Adán. Y ésa es la forma más retórica de expulsar la retórica del edén, del paraíso terrenal de la realidad “objetiva”.

El gesto trópico del pensamiento científico se puede comprender, por consiguiente, como el olvido del carácter metafórico de toda *Weltanschauung*. La metáfora de la transparencia es una metáfora que pretiriendo su condición se define a sí misma justamente como la no metáfora. En efecto, el literalismo se desmarca de los demás discursos al relegarlos al ostracismo de la no verdad, del sinsentido literario. Y esto no es más que obliterar el carácter suasivo, estético o moral, de la metáfora, y de sí mismo como metáfora, para entonces imponerse como dueño del concepto, como único instrumento racional. Por ello abandona cualquier intento persuasivo –la evidencia no se discute, luego no persuade, sino que convence– para erigirse como baluarte disuasivo de la racionalidad. Su objetivo es tener razón, conquistarla mediante su presunta fuerza no violenta: la fuerza de la razón. Pero no por menos truculenta que se diga –aun cuando los que han llevado razón dejasen atrás regueros de sangre caliente– la fuerza de la razón no cesa en ser fuerza. Es esto último lo que conviene reflexionar, el modelo dinamista de razón. El literalismo en su historia no ha sino hinchado el ideal agonístico de razón que heredara de sus mayores helenos para los que el razonamiento es semejante a un combate en el que el interlocutor es presentado como un adversario al que hay que derrotar con la palabra como arma obteniendo el triunfo el que haga valer la razón más contundente. Todavía hoy el contraste de pareceres se sigue llamando polémica y al debatir se persigue batir como vencer al convencer²¹. “Argument is war”²², he ahí el blasón o escudo de

²¹ “Quand nous sommes convaincus, nous ne sommes vaincus que par nous-même, par nos propres idées” –se afirma en A. E. Chaignet, *La rhétorique et son histoire*, Paris, E. Bouillon & Vieweg, 1888, p. 93 (tomado de C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, op. cit., § 9). Sobre la retórica como “triunfo” de la persuasión sobre la fuerza bruta esos mismos autores envían en § 13 a G. Toffanin, *Storia dell’umanesimo* (dal XIII al XVI), Napoli, 1933, pp. 173-75.

²² G. Lakoff y M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1980, p. 4. En el mismo lugar se afirma a su vez que “language is fight”.

armas de la metáfora de la razón predominante en nuestra cultura. Es sólo una metáfora²³ y, como tal, contingente, mas autoimbuída de necesidad: una metáfora empeñada en reducir toda otra metáfora a su poderío “monárquico”, a su solo “arché”. Una metáfora predatoria. Y es que no en balde el mito de la “partenogénesis” del lógos-padre, para simbolizar su jaez compulsivo, hace nacer a Atenea del cerebro de Zeus completamente armada. La razón occidental en tanto que literal surge así con un tropismo neto hacia el poder, el dominio y la violencia²⁴.

Ya algo semejante nos tiene contado el leñador de la Selva Negra. No se trata de reivindicar ahora que su metáfora forestal tenga más razón que la del cazador de la verdad, que la predatoria, pues ésta siempre tendrá la razón,

²³ Lo que no resiste la teoría es justamente que a ella, que persigue con ardor guerrero a la metáfora, para recluir en el calabozo conceptual lo figurado, se le acuse de metafórica, esto es, que sus argumentos sean sometidos a “retorsión”. Sin embargo, “metaphor is an essential tool at the embryonic stage of theory, and is therefore sustained by whatever sustains theorizing about the world and ourselves” –se afirma en D. E. Cooper, *Metaphor, Aristotelian Society Series*, vol. 5, Oxford, 1986, p.145. Por lo que se refiere no ya a la teoría como ciencia, sino directamente a la ciencia en el sentido moderno de “ciencia” son sobradamente conocidos los trabajos, a los que remito, de Mary B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, London, Sheed and Ward, 1963, y en colaboración con M. Arbib, *The Construction of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (en la p. 156 se encuentra lo que podría considerarse el *élan* de la postura que ambos sostienen: “scientific revolutions are, in fact, metaphorical revolutions”).

²⁴ Dupréel afirma: “De quelque manière qu’on le présente, *l’idéal de la philosophie classique est un idéal de force*. Il ne présente la réalisation de l’unité, l’accord et la paix que comme l’heureux effet d’une contrainte définitivement victorieuse de toutes les autres contraintes, et il ne laisse à l’individu d’autre liberté que celle d’en découvrir l’évidence. Selon lui l’ordre universel impose à tout son unité, mais malgré sa puissance il reste aimable, parce que l’unité qu’il impose, c’est la paix assuré. Nous touchons ici à la déception décisive qui n’a pas manqué d’accompagner les succès pratiques du rationalisme classique. Ce n’est pas la paix qu’apportent au monde les efforts dirigés par l’idéal d’unité et d’ordonnance intégrale, c’est au contraire un redoublement d’antagonisme.” (E. Dupréel, *De la nécessité*, cit, p. 51). Si alguien no se conforma con esas palabras ni con las casi tan añejas meditaciones heideggerianas ni con las más recientes investigaciones foucaultianas, considerando hiperbólica esta afirmación, que, de hecho, subtiende el presente trabajo, contraste su legítimo parecer con estos ejemplos extraídos de la muy racional tradición del Derecho romano: 1) Ulpiano escribe que “por tortura tenemos que entender el tormento y el sufrimiento del cuerpo con el fin de son-sacar la verdad”; 2) Bocer casi en los mismos términos entiende que “tortura es el interrogatorio mediante el tormento del cuerpo con el propósito de obtener la verdad”, y en el siglo XIII Azo sostiene que “tortura es la inquisición de la verdad mediante el tormento”. Estas muestras admisoras de medios abominables para la determinación jurídica de la verdad son excerpta de: Barry Allen, *Truth in Philosophy*, Cambridge, Massachusetts-London, Harvard University Press, 1993, p. 21, quien a su vez remite como fuente a E. Peters, *Torture*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 1.

será la más fuerte. Más bien se tratará quizá de meditar acerca de si una racionalidad que tenga presente sus orígenes metafóricos no es acaso más conveniente que la afirmación de una razón autónoma para la salvaguardia de una razonabilidad general. ¿No será preferible una razón que no nos obligue al sacrificio de la identidad personal, una razón que no haga de nosotros meros vehículos para la transmisión de una verdad impersonal, una razón que no quiera un mundo de dominio, control o administración, sino habitar “metafóricamente” y así, asumiendo su precariedad, su contingencia y su historicidad, evitar el suicidio de una razón que por haber querido estar en todas partes más pronto que tarde ya no estará en ninguna? Pero ésta es, con toda “transparencia”, una pregunta *retórica*.