

La metáfora como evidencia de la autopoiesis de *lo real*

Alejandra Rey

Universidad Nacional del Comahue

Resumen: El presente trabajo intenta un análisis metafísico de la metáfora; es decir, girará en torno a la relación entre metáfora y realidad. ¿Es realidad lo metafórico? Este tropo, que despertó un creciente interés a partir de la segunda mitad del siglo XX, ha sido abordado desde diversos enfoques, que se enmarcan en la filosofía del lenguaje, y en estrecha vinculación con el problema del significado. Sin embargo, los debates sobre el lugar que ocupa la metáfora en nuestros procesos epistemológicos y cognoscitivos en general, exigen pensar, no sólo la naturaleza de nuestro lenguaje, su relación con el mundo, el problema de las posibilidades y límites de nuestro conocimiento, sino, sobre todo, la pregunta ontológica. La metáfora aparece, así, como evidencia de la autopoiesis de lo real, como constatación de una ontología en constante devenir.

Palabras clave: Metáfora – Interacción - Metafísica

Summary: This paper attempts a metaphysical analysis of metaphor; that is, it will focus on the relationship between metaphor and reality. Is metaphor reality? This trope, which aroused a growing interest from the second half of the twentieth century, has been approached from different approaches, which are framed in the philosophy of language, and in close connection with the problem of meaning. However, the debates on the place of metaphor in our epistemological and cognitive processes in general, require thinking not only about the nature of our language, its relationship with the world, the problem of the possibilities and limits of our knowledge, but, above all, the ontological question. Metaphor appears, thus, as evidence of the autopoiesis of the real, as a acknowledgement of an ontology in constant becoming.

Keywords: Metaphor - Interaction - Metaphysics

Introducción

La *téchne* es, según Aristóteles, una de las cinco disposiciones del alma racional, una de las cinco virtudes dianoéticas (EN, 1139b 17). Es un modo de ser racional productivo, diferente del práctico, ya que, en tanto actividad *poiética*, en ella la acción y el producto se diferencian. La *téchne* no es cualquier hacer, sino un saber hacer, que implica *logos*, la *poiesis* es el acto propio de la *téchne*.

Los griegos, en general, entienden como *poiética* toda actividad cuyo objetivo fuese el pasaje de la no-existencia hacia la presencia. Este es el sentido que recupera Heidegger, al analizar el concepto de *téchne* desde la teoría de las cuatro causas. La causa eficiente trae ahí adelante y lleva a la presencia. La labor de quien produce hace advenir a la presencia, produciendo un ser ante los ojos, un hacer salir del oculto. Esto es lo que Heidegger considera *poiesis*. Es decir, toda acción de generar aquello que desde lo no presente pasa a la presencia es *poiesis*. En esta *poiesis* se produce un desvelamiento, un desocultamiento de lo verdadero.

Como desocultar, no como confeccionar, es la *téchne* un producir (...) La técnica es un modo del desocultar. La técnica presencia en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento, *aletheia*, verdad (Heidegger, 1997: 122).

Ciertamente, la *téchne*, que es imitación de la naturaleza (Fís. 199a 16), incluye tanto la materia como la forma (cfr. Fís. 194a 23). En tanto disposición estable del alma de aquel que tiene el *logos poiético*, implica que quien tiene *téchne* es causa eficiente de lo producido, y esa disposición, en sí misma, es causa formal. Para Aristóteles, la esencia o forma sustancial es lo que hace que algo llegue a ser lo que es, el principio *a quo* y *ad quem* de una cosa. En Met. 983a27 en lugar de causa formal se habla de *ousía kaí to ti en éinai* (sustancia, es decir esencia), pues para Aristóteles la ousía (o, si se quiere, la esencia de la ousía) es propiamente el fundamento del devenir, del llegar a ser. (Cf Met 983a-27). La esencia entonces se identifica con el fin: “puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final” (Fís, 199a-30). En consecuencia, la *téchne* es entonces también causa final. Del mismo modo, puede ser entendida como causa material, tal como versa en Fís. 149a 34, donde afirma que también las artes producen la materia, algunas absolutamente, otras para hacerla operativa.

Pero esta última afirmación merece una salvedad: de la nada nada proviene. Esta concepción inmanentista podemos encontrarla en diferentes pasajes aristotélicos, en obras como *Metafísica*, *Física*, etc.; y particularmente en *Acerca de la generación y la corrupción*, obra en la que, analizando la generación absoluta, llega a la conclusión de la necesidad de la existencia de un sustrato imperceptible e inseparable: la materia.

El sustrato es causa material de la generación continua, a saber, porque es capaz de transformarse en los contrarios y, en las sustancias, la generación de una cosa es siempre corrupción de otra, así como la corrupción de una es generación de otra. La materia es, ante todo y en sentido propio, el sustrato capaz de recibir la generación y la corrupción, pero en cierto modo también es el sustrato de los otros tipos de cambio, porque todos los sustratos son capaces de recibir ciertas clases de contrariedad (GYC 319b-20 a 320a).

Es la materia potencia pura, en tanto que posibilidad del acto o forma como realización de un determinado ente. Y “la forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia” (Fís., 193b-5). La *hilé*, es decir, lo que permanece (el sustrato), es lo determinado por la forma. Pero este es un concepto analítico, no tiene existencia real como algo distinto, sino que sólo existe real lo compuesto de materia y forma, las cosas sensibles. Entonces, la materia es entendida como mera potencialidad de la que algo se genera a partir de una forma que se actualiza. En este sentido, la naturaleza de algo, desde la perspectiva de la generación, es un proceso hacia la naturaleza, y la naturaleza entonces es forma. La generación y transformación de las cosas están determinadas por el *eidos* en función de sus peculiares fines. El sustrato no nace ni muere. Si fuera engendrado, implicaría un sustrato permanente a partir del cual fue engendrado, pero esa es precisamente su propia naturaleza; si fuera destruido, algún otro sustrato persistiría. Así, tendría que ser antes de llegar a ser, y ser destruido antes de poder ser destruido. ¿No encierra esto una contrariedad? ¿Cómo convive esta afirmación con aquella otra de que el arte produce la materia, en ocasiones absolutamente?

Creación, individuación y singularidad

En Met. 1029a 25 Aristóteles dice:

llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predicán (las demás, en efecto, se predicán de la entidad y ésta, a su vez, de la materia), de modo que el (sujeto) último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni ninguna otra cosa. Ni tampoco es las negaciones de éstas, puesto que las negaciones se dan también accidentalmente (en el sujeto).

Es decir, la materia no es un *esto*, ya que le falta delimitación, determinación. Es, a lo sumo, un *esto* en potencia, que se determinará una vez que adquiera una forma.

Esta explicación hilemórfica se opone a otra de las clásicas explicaciones que han intentado responder a la pregunta ontogénica, la explicación sustancialista. Desde esta última perspectiva, el ser es una unidad que se da a sí misma, que se funda a sí misma, e implica una visión de una realidad inengendrada, estática. Una realidad idéntica a sí misma e incompatible con el cambio. Por el contrario, el hilemorfismo propuesto por Aristóteles entiende que el ser no puede limitarse a designar lo actual, lo presente, la pura presencialidad, puesto que eso conllevaría a sostener que el movimiento habría de ser una mera ilusión sensible. Es decir, que lo virtual de algún modo también es. (cfr. Met. 1048a25-b4). De esta manera, Aristóteles piensa lo potencial en el ente, ente que será entonces una estructura compuesta por principios que lo articulan. En las tesis metafísicas de Aristóteles el problema del ser y del movimiento son indisolubles, ya que es el movimiento el tema fundamental de la filosofía aristotélica, y es desde su reflexión acerca del movimiento desde donde se desprenden sus doctrinas ontológicas. El movimiento no es algo que le suceda ocasionalmente al ente, sino que no tenemos otra experiencia más que de los entes en movimiento.

Simondon señala entre ambas concepciones un punto central en común: tanto el monismo sustancialista como la bipolaridad hilemórfica parten de un principio de individuación anterior a la individuación misma. Ese principio, en tanto que ya está individuado (el propio ser desde la perspectiva sustancialista

o la forma en el caso aristotélico⁷⁶), está supuesto en lo mismo que se pretende explicar, pues ya son de igual modo de ser que el individuo. Este autor entiende la individuación como una operación, que permitiría captar al individuo como una realidad relativa, una cierta fase del ser, que supone una realidad anterior preindividual, pero que tampoco existe completamente sola y aislada luego de tal proceso, ya que la individuación hace aparecer la pareja individuo-medio (cfr. Simondon, 2014, 10). Es decir, que la individuación es siempre una resolución parcial, que escapa a las tradicionales concepciones sustancialistas en la que devenir y ser se oponen. Desde esta perspectiva, por el contrario, el devenir es una dimensión del propio ser,

que corresponde a una capacidad que tiene el ser de desfasarse en relación consigo mismo, de resolverse al desfasarse; el ser preindividual es el ser en el cual no existe fase; el ser en el seno del cual se consume una individuación es aquel en el cual aparece una resolución por repartición del ser en fases, que es devenir; el devenir no es un marco en el cual existe el ser; es dimensión del ser, modo de resolución de una incompatibilidad inicial rica en potenciales (Simondon, 2014: 10).

De manera que la preindividualidad implica una carga de indeterminación. No estamos entonces concibiendo al ser ni como sustancia, ni como forma, ni como materia, sino como un sistema tenso, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad, que consiste no sólo en sí mismo. Y una de las consecuencias principales de esta forma de entender la ontogénesis es que deja fuera de juego el principio del tercero excluso. El ser no tiene unidad de identidad sino unidad transductiva, esto es, procesual, susceptible de transformación. De manera que, la realidad no estaría constituida por objetos individuados, sino que se realizaría en una suerte de trama de procesos en la que las estructuras individuadas serían configuradas y configurantes de las condiciones relacionales e individualizantes que permitirían explicar su génesis y las fases del devenir.

⁷⁶ Al respecto me gustaría proponer otra interpretación de la propuesta hilemórfica de Aristóteles, en tanto que para él los principios del cambio (y recordemos que uno de los tipos de cambio es la generación) no son dos, sino tres: forma, materia y privación. De esa interpretación podríamos sostener que el esquema del Estagirita no corresponde con la tradicional lectura crítica que lo ubica en una concepción sustancialista, sino por el contrario, en plena asunción del devenir como constituyente del ser de lo real; lectura que, a mi entender, guía la interpretación hegeliana del filósofo. Pero ello es asunto de otro trabajo.

Esta tesis, apoyada en nociones de la física cuántica, está centrada en la mediación como principio de individuación, en la suposición de una dualidad original de órdenes de magnitud, y el paso de una situación A de incomunicación entre esos órdenes, a un estado metaestable de comunicación B entre ellos, gracias a una energía potencial que se actualiza, una materia que se ordena y reparte en individuos estructurados con un orden de magnitud *medio*, que es desarrollado gracias a un proceso mediato de *amplificación* (cfr. Simondon, 2014: 13).

Toda esta descripción que Simondon realiza sobre la individuación en el ámbito físico, necesita, para poder ser aplicada al mundo de lo viviente, de un ingrediente no menor, ya que en lo viviente este proceso se duplica con una individuación perpetuada, que es la propia vida, “lo viviente conserva en sí una actividad de individuación permanente; no es sólo el resultado de individuación, como el cristal o la molécula, sino también teatro de individuación” (Simondon, 2014, 14). Esto significa que en lo viviente la individuación procede a través del individuo, en donde este no sólo modifica su relación con el medio, sino que también se modifica a sí mismo, inventa nuevas estructuras internas. “El individuo viviente es sistema de individuación, sistema individuante y sistema individuándose” (Simondon, 2014, 14). Una suerte de relación dialéctica entre lo instituido y lo instituyente.

A la luz de la teoría simondoniana, la realidad se nos aparece no ya como un conjunto de objetos acabados, sino como proceso, como multidimensional, pero sobre todas las cosas como inventiva y ontogenética. Lo real se inventa y se manifiesta cuando se inventa. Es autopoietica. La realidad es una red de transformaciones, constituida por polaridades, discontinuidades, que se resuelven inventando formas que comportan nuevas dimensiones. Una forma es una invención que supera la tensión en la pluralidad, es la invención de nuevas dimensiones.

Forma como actualidad

“El universo dura (...) Duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo” (Bergson, 2007, 21). Una duración que Whitehead interpretará como un conjunto completo de ocasiones actuales. Desde aquellas formas pensadas por Aristóteles, determinantes de un estado final, las cosas realmente-reales ahora son concebidas como entidades *actuales*, cuya actualidad no está nunca definitivamente delimitada por una forma.

La realidad, entonces, no estaría conformada por cuerpos o fragmentos de materia delimitados, autoidénticos, vinculados entre sí por una relación meramente espacial, dentro de una concepción geométrica del espacio “*homogéneo de infinito a infinito*” (cfr. Whitehead, 2004: 259).

A la luz de la física einsteniana, energía y materia se identifican, se entienden como dos de los distintos estados de la realidad. De manera que también nos alejamos del esquema hilemórfico y su postulado de una *hylé* pasiva, sustrato necesario para pensar la generación y el cambio, y nos enfrentamos a una realidad concebida como pura actividad. La realidad consiste en acontecimientos.

Pero para comprender esa actividad y no resignarla a una realidad meramente ininteligible, es necesario, a decir de Whitehead, pensar la Naturaleza en términos de *vida*. No es que la realidad sea una mera sucesión caprichosa y sinsentido de acontecimientos, para lo cual es imprescindible abandonar la clásica concepción dualista, expresada por antonomasia en la filosofía cartesiana, que distingue una sustancia pensante de una materia inorgánica reducida a mera extensión.

Ni la Naturaleza física ni la vida pueden ser comprendidas, a menos que sean fundidas como factores esenciales en la composición de las cosas realmente-reales, cuyas interconexiones y caracteres individuales constituyen el universo” (Whitehead, 2014, 274).

De esta fusión entre materia y espíritu surge su concepción de la Naturaleza como un proceso de creación continua.

Para esclarecer mejor esta última afirmación es central el concepto de actualidad, puesto que si las cosas realmente-reales son entidades *actuales*, precisamente por ser acto, y tras haber transmutado la noción aristotélica de forma esencialista a una forma *ocasional*, como modos de darse dentro de un proceso, es que suponen la posibilidad de que dicho proceso sea infinito. Y en tanto ocasionales cada entidad actual podría ser, en principio, cualquier otra cosa, es decir, se asume la posibilidad real de novedad. Por eso mismo es que hablamos de poiesis y no de praxis; porque la realización es de una ocasión nueva, y no se consume en la acción misma.

También he denominado *ocasión de experiencia* a cada acto individual de autosatisfacción inmediata. Mantengo que estas unidades de existencia, estas ocasiones de experiencia, son las cosas realmente reales que en su unidad colectiva componen el universo en evolución,

siempre lanzándose hacia un avance creador (Whitehead, 2014, 275).

Entonces, esta *actualidad* supone una decisión entre potencialidades. A esto refiere Whitehead cuando habla de autosatisfacción, aspiración y prehensión. La propia marcha del universo suministra datos de los que la vida se apropia.

El proceso de auto-creación es la transformación de lo potencial en lo actual; y el hecho de semejante transformación incluye la inmediatez de la autosatisfacción” (Whitehead, 2014, 275).

Eso supone un avance de la Naturaleza, siempre más allá de ella misma.

El ser, que puede ser dicho, es lenguaje

La relación entre el mundo y el lenguaje ha sido objeto de debate desde los inicios de la filosofía occidental. Quizás por la profunda convicción característica en Occidente de que toda pretensión de acercamiento a la verdad tiene como único camino a la razón. Pero este acceso estaba garantido en tanto se observasen ciertos requisitos:

los de la lógica, el pensamiento secular y el análisis causal. Su discurso debía revestir los rasgos de la teoría, es decir, sus proposiciones debían aparecer en forma de conjeturas e hipótesis, y propuestas plausibles. Se debía añadir a ello, a ser posible, la comprobación empírica, la confrontación de las conjeturas con los hechos o los datos disponibles (Giner, 1994: 9).

Nuestra cultura reposa sobre el supuesto de que es la ciencia la que describe y explica la realidad. Su precisión y eficacia en tal asunto se debería, en parte, al uso de un lenguaje científico, caracterizado por ser objetivo, no ambiguo, es decir, literal. Pues el lenguaje literal, se ha sostenido, es el más apropiado para la caracterización objetiva de la realidad. Darle sentido al mundo que nos rodea está asociado a la clasificación como herramienta, a ordenar y categorizar la realidad que percibimos; y la clasificación ha estado siempre asociada a la lógica, a nuestro ser racional lógico. Los conceptos lógicos y científicos son los que representan la verdad y no admiten oscilación de interpretación ni aplicación. La ciencia moderna intentó ser la abanderada del pensamiento objetivo, mientras que la subjetividad quedó relegada al campo de las artes; entre los conceptos de la ciencia y el discurso poético

existía una brecha infranqueable, división que llegó a su máxima expresión en el siglo XIX, con el auge del positivismo.

Las tesis del empirismo y el positivismo que afirma que la ciencia se deriva de los hechos, se asienta sobre el presupuesto de una observación desprejuiciada y de una realidad independiente y anterior a toda teorización. Es conocido el derrotero de las críticas que se han realizado a los supuestos de esta posición: Kuhn, Quine, Hanson, y tantos otros cuestionan los cimientos de la epistemología clásica tales como la observación, la base empírica, poniendo en duda la imagen de la ciencia como una pirámide construida por bloques (teorías) de lenguaje literal (cfr. Pérez Ransanz, 1999: 15-33). Marie Hesse, en *La construcción de la realidad*, evidencia la conexión entre la teoría positivista, el realismo científico, que piensa al mundo constituido por esencias o universales existentes realizados en cada objeto, y la visión literalista del lenguaje, que supone significados fijos y estables. La autora sostiene que en el surgimiento de la ciencia moderna está enraizada una concepción del lenguaje ideal que “nos permitiría leer en el libro de la naturaleza la verdadera ciencia que expresa verdaderamente la realidad”. Un lenguaje idóneo para los fines de la ciencia sería aquel constituido por significados unívocos, y una gramática capaz de captar las relaciones causales, la estructura de lo real.

Este programa para el lenguaje y la ciencia era el sueño del siglo XVII, y aún mantiene su influencia bajo la guisa de la teoría de la correspondencia de la verdad, a pesar de estar socavada por el rechazo general de la ontología realista aristotélica de las clases naturales fijas (Hesse, 1986: 200).

El discurso ideológico de la Modernidad ha propuesto la actuación discursiva siempre atada a la idea de una relación de referencialidad entre el enunciado y un estado de cosas, a una función de designación, representativa e indicativa de la realidad, pensando el lenguaje como un complejo de signos que están por aquello que existe. Esta lógica se sustenta sobre la base de asumir ciertas condiciones de verdad reguladoras, confundiendo significación con designación lingüística.

La lógica tradicional reposa sobre tres principios fundamentales: el principio de no contradicción, el principio de identidad y el principio del tercero excluido. Esto sintetiza una ontología particular en donde todo es idéntico a sí mismo. A su vez, ello explica la urgencia y la necesidad de aferrarse a una concepción sustancialista, a una ousía que permanezca como lo más real de todo frente a la vorágine del devenir. El dualismo

instaurado en Occidente, cuyas raíces más profundas podemos encontrar ya vuelto sistema en la doctrina platónica, y que a simple vista entendemos como una ruptura entre lo sensible y lo inteligible, entre las ideas y los cuerpos sensibles, es, en realidad, una dualidad aún más profunda. No es una dualidad entre una cosa y su otro, sino inherente, interna a los cuerpos sensibles mismos; una dualidad entre lo que recibe la acción de la idea y lo que se sustrae a esa acción, entre lo limitado, lo delimitado y determinado, y lo que no se deja asir. (*Cfr.* Deleuze, 2007: 7).

La expresión que significa “palabra” en griego es *onoma*, nombre.

El nombre propio o singular está garantizado por la permanencia de un saber. Este saber se encarna en nombres generales que designan paradas y descansos, sustantivos y adjetivos, con los cuales el propio mantiene una relación constante. Así, el yo personal tiene necesidad de Dios y del mundo en general. Pero cuando los sustantivos y adjetivos comienzan a diluirse, cuando los nombres de parada y descanso son arrastrados por los verbos de puro devenir y se deslizan en el lenguaje de los acontecimientos, se pierde toda identidad para el yo, el mundo y Dios (Deleuze, 2007: 7).

Y en el principio era el verbo. Así lo afirma el Evangelio de Juan. “En virtud de nosotros se hizo hombre” (Justino, 13.4.1-5). En esta imagen de *encarnación* de la doctrina cristiana es donde Gadamer encuentra la idea que mejor le hace justicia al lenguaje, que se aleja de la concepción instrumentalista que lo degrada a mera estructura semiótica.

Pensar el lenguaje desde el misterio de la Trinidad permite pensar de otra manera la relación entre materia y espíritu.

Cuando el verbo se hace carne, y sólo en esta encarnación se cumple la realidad del espíritu, el logos se libera con ello al mismo tiempo de una espiritualidad que significa simultáneamente su potencialidad cósmica. El carácter único del suceso de la redención introduce en el pensamiento occidental la incorporación de la esencia histórica y permite también que el fenómeno del lenguaje emerja de su inmersión en la idealidad del sentido y se ofrezca a la reflexión filosófica. Pues a diferencia del *logos* griego la palabra es ahora puro suceder” (Gadamer, 1999, 503).

Lo que Gadamer recupera de la doctrina trinitaria es ese sentido *creador* que da a la palabra. El volverse sonido de la

palabra encierra el mismo misterio que el volverse carne de Dios. Pero ese *volverse* no significa transformarse en algo distinto, no hay ni separación ni disminución en el hecho del Dios encarnado. “El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra” (Gadamer, 1999, 504). Es decir, que la palabra no se forma reflexivamente. No podemos pensarlas como meros signos que utilizamos para designar *lo objetivo*.

La peculiar disposición de la palabra a mantenerse en el orden de lo espiritual, a diferencia de otras producciones del pensamiento que logran tomar distancia como producto, inhibe el reconocimiento de este carácter irreflexivo; sin embargo, [Gadamer] sostiene: “el punto de partida de la formación de la palabra es el contenido objetivo mismo”, pues en su formación no opera ninguna reflexión.” (Gende, 2007, 113).

La lingüisticidad es inherente a pensar las cosas. No es posible separar los significados de las cosas sino alterando la relación natural, la unidad íntima entre pensar y hablar. La palabra *emana*, idea que implica un surgir a la vez que un permanecer perfectamente en sí.

El proceso y surgimiento del pensar no es, pues, un proceso de transformación (*motus*), no es una transición de la potencia al acto, sino un surgir *ut actus ex actu*; la palabra no se forma una vez que se ha concluido el conocimiento, hablando en términos escolásticos, una vez que la información del intelecto es cerrada por las *species*, sino una realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación (*formatio*) del intelecto” (Gadamer, 1999, 508).

Gadamer alude a las tesis de Tomás de Aquino y muestra la palabra como un espejo que refiere a la cosa misma. De alguna manera, entonces, la palabra copia la cosa. La idea de Tomás de la palabra que ve la cosa, pero que no va más allá de la imagen de la cosa, implica que la palabra es expresión y reflejo perfecto de la cosa misma. “El lenguaje no es una convencionalidad reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material” (Gadamer, 1998, 201). La generación de la palabra, entonces, tiene un carácter *poiético*.

Metaforismo fundamental

La palabra, más que signo, es significado. Por fuera de la concepción instrumentalista, cuyas discusiones siempre han rondado en torno a la posibilidad de objetividad del lenguaje, en la hermenéutica gadameriana se pensará en términos de condiciones de posibilidad para el entendimiento.

Para ello, Gadamer aborda la problemática de la formación conceptual, en línea con lo propuesto al respecto por Aristóteles, y enfatizando en la sentencia del estagirita presente en *Política*, definiendo al hombre como poseedor de *logos*. A diferencia de los animales, la palabra humana comporta la posesión de un sentido de lo justo y lo injusto. De manera que la formación de conceptos, dado que la base sobre la que Gadamer piensa el lenguaje es el mutuo entendimiento, está vinculada a la pertenencia a una comunidad, al carácter del ser humano como animal político.

La conceptualización no seguirá el orden de la subsunción de categorías lógicas, sino que, por el contrario, estará guiada por los accidentes más que por las esencias. De allí se sigue la infinita libertad para conceptualizar característica del hombre y que Gadamer lee como una progresiva penetración en los objetos de referencia.

La generalidad de la especie y la conceptualización clasificatoria son muy lejanas a la conciencia lingüística. Incluso si prescindimos de todas las generalidades formales que no tienen que ver con el concepto de la especie, sigue siendo cierto que cuando alguien realiza la trasposición de una expresión de algo a otra cosa está considerando, sin duda, algo común, pero esto no necesita ser en ningún caso una generalidad específica. Por el contrario, en tal caso uno se guía por la propia experiencia en expansión, que le lleva a percibir semejanzas tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que éstas puedan tener para nosotros. En esto consiste precisamente la genialidad de la conciencia lingüística, en que está para dar expresión a estas semejanzas. Esto puede denominarse su *metaforismo fundamental*, e importa reconocer que no es sino el prejuicio de una lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso traspositivo o figurado de una palabra como un uso inauténtico (Gadamer, 1999: 515).

Interaccionismo semántico

Una de las obras seminales que recupera el valor filosófico de la metáfora es el artículo *Metáfora* de Max Black, y cuya tesis se enfrenta a los postulados positivistas. Retomando las ideas de Richards, nos convida a una lista de ejemplos que, a su parecer, son “casos claros” de metáfora. Su intención es mostrar que, en cada

ejemplo, se ve con nitidez que hay términos utilizados metafóricamente y otros no. Al diferenciar entre *foco* (el término usado metafóricamente) y *marco* (el restante que se usa con valor literal), Black distingue la metáfora de alegorías o proverbios.

Resumiendo su análisis, paradigma de la concepción interaccionista, se pueden distinguir las siguientes tesis (E.F. Kittay, 1987) : 1) las unidades metafóricas son las oraciones, no las palabras, 2) en esas unidades metafóricas existen dos polos, 3) existe una tensión entre esos dos polos, 4) los dos polos han de ser concebidos como sistemas, 5) el significado de la metáfora es un producto de la interrelación de los polos, 6) el significado metafórico es irreductible y tiene contenido cognitivo (Bustos, 2000: 16).

Max Black dedica buena parte de su artículo a discutir lo que él denomina el enfoque sustitutivo de la metáfora.

De acuerdo con el enfoque sustitutivo, el foco de la metáfora – la palabra o expresión que se use de modo señaladamente metafórico dentro del marco literal – vale para la comunicación de un significado que podría haberse expresado de modo literal: el autor sustituye L por M, y la tarea del lector consiste en invertir la sustitución, sirviéndose para ello del significado literal de M como indicio y también del literal de L. Comprender la metáfora sería como descifrar un código o desenmarañar un acertijo (Black, 1982, 43).

Esto es algo que quizás podría aceptarse cuando la metáfora aplica como una especie de catacrexis, pero que no pasaría de lo meramente ornamental en aquellos casos en que la lengua dispone de un término literal.

Un caso especial de teoría sustitutoria es la teoría comparativa, que sostiene que las expresiones metafóricas son una suerte de comparaciones implícitas; la diferencia entre ambos enfoques radica en que, a divergencia de las tesis sustitucionistas, los enfoques comparativistas precisan que la intercambiabilidad entre expresiones esté fundamentada en la similitud de las propiedades de una y otra realidad denotada por cada expresión. De esta manera la metáfora captaría semejanzas preexistentes, objetivamente dadas.

En su propuesta, a la que él denomina *enfoque interaccionista*, la metáfora funciona poniendo en tensión los términos de una oración y creando, así, un significado diferente del significado literal. Un enunciado metafórico tiene dos asuntos: uno principal y otro subsidiario. El término utilizado

metafóricamente (asunto subsidiario), y los demás términos, utilizados literalmente (tema principal), constituyen dos *sistemas de cosas*, de implicaciones asociadas que interaccionan semánticamente. En dicha interacción, un sistema evoca lugares comunes que se aplican al otro sistema: quien interpreta una metáfora selecciona algunas propiedades de un tema secundario y construye implicaciones paralelas para ajustarlo al tema principal.

Las metáforas actuarían sobre la organización del lenguaje y el mundo, poniendo en tensión sistemas semánticos asociados a una información estereotipada común a ambos, que funcionaría como un filtro creando así nuevas similitudes. De esta manera, para Black las metáforas no son meras comparaciones por analogía, que simplemente recojan semejanzas previamente existentes, sino que las crean.

Esta función creadora de la metáfora se explicaba del siguiente modo: las metáforas creativas tienen contenido cognitivo porque constituyen nuevas perspectivas desde las que contemplar el mundo. En la teoría interaccionista de M. Black las metáforas constituyen un filtro que siempre oculta algunos aspectos de la realidad y destaca otros (Bustos, 2000: 141).

Superar el hilemorfismo lingüístico

Las relaciones entre lo metafórico y lo literal han sido pensadas en términos de subordinación.

Las consecuencias sobre el alcance de lo metafórico se evalúan haciendo prevalecer al lenguaje literal como aquel al que debe remitirse para justificar su empleo, en tanto instrumento ilustrativo o preparatorio; o, a la inversa, considerando al procedimiento metafórico como base de sustentación de todo nuestro sistema lingüístico, en tanto este último resultaría de una modalidad básica que consiste en hacernos entender un asunto en términos de otro” (Gende, 2019: 17).

Estas relaciones de subordinación responden a la bipolaridad del esquema explicativo hilemórfico. Revelan los vestigios de la ontología aristotélica que asume la existencia de clases naturales, una estructura estática de lo real cuyas esencias serían captadas por el lenguaje literal. Piensa la lengua como pura forma. De allí los intentos de lograr un lenguaje perfecto, un sistema ideal que permitiese la asignación unívoca de los signos, entendiendo la materialidad de las lenguas históricas como una mera distorsión. Ello explica la reducción, por parte de tantos filósofos del lenguaje, exclusivamente al problema del significado.

En el giro semiológico, que supuso un rescate del significante al postular como unidad el signo lingüístico, es decir, la materialidad, conservan la convicción en la oposición entre ser y devenir al determinar, como hace Saussure, que el lenguaje en su integralidad es un fenómeno heteróclito, y limitar como objeto de estudio el aspecto sincrónico por sobre la diacronía (cfr. Gende, 2019: 31).

Dentro de este esquema de pensamiento, las relaciones entre lo metafórico y la literalidad se piensan como relaciones de subordinación. O bien la supremacía de lo literal actúa como forma esencial de determinación y regulación de los usos metafóricos; o bien lo metafórico aparece como aquel sustrato necesario sin el cual no sería posible ninguna determinación.

Pero si abandonamos la visión dualista y nos movemos en la dirección de una ontología como la propuesta en la tesis de Simondon y Whitehead, si concebimos la realidad en términos de fases, relaciones y procesos, podríamos pensar la relación entre la literalidad y la metáfora con una heurística distinta.

Podemos pensar, mejor, la relación entre la literalidad y la metáfora, extrapolando la tesis simondoniana de la individuación. El metaforismo fundamental no es otra cosa que esa mediación amplificante en la que un concepto, se desfasa de sí mismo. Así, la conceptualización pensada como una operación, permitiría captar al concepto como una realidad relativa, una cierta fase del ser del lenguaje, que supone una realidad anterior preconceptual, pero que tampoco existe completamente sola y aislada luego de tal proceso, ya que la conceptualización es un estado metaestable que siempre está en tensión con el lenguaje vivo que implica la unidad palabra-cosa. Es decir, que la conceptualización es siempre una resolución parcial, que escapa tanto a las tradicionales concepciones literalistas en la que devenir y ser se oponen, como a la negación de objetividad en que caen los metaforicistas. Desde esta perspectiva, por el contrario, el devenir es una dimensión del propio lenguaje, correlativa a esa capacidad de conceptualización infinita que tiene el lenguaje de desfasarse en relación consigo mismo, de resolverse al desfasarse en su función mimético-referencial; y la literalidad es el modo de resolución de una incompatibilidad inicial rica en potenciales. El concepto no tiene unidad de identidad sino unidad transductiva, esto es, procesual, susceptible de transformación. De manera que, nuestros conceptos no pueden pensarse como clases lógicas, individuadas, definidas, que legitimarían el uso de palabras/signos equivalentes a retazos de una realidad compuesta por objetos delimitados a los

que nos permitirían referir, sino que se realizarían en una suerte de trama de procesos en la que la palabra sería configurada y configurante de las condiciones relacionales e individualizantes que permitirían explicar su génesis y las fases de su devenir.

El metaforismo como proceso ontológico

Retomando la concepción de Whitehead, que entiende la Naturaleza como vida, podemos ver que este metaforismo no se limita a un proceso lingüístico, sino que, por el contrario, la metaforización es correlato de un proceso óntico, es decir, del carácter constitutivo del universo. El concepto de vida nos ayuda a comprender que los límites entre lo orgánico y lo inerte, entre espíritu y materia, y por qué no, entre lenguaje y ser, no son algo dado, sino producto de abstracciones que devuelven esa imagen científica de la realidad como algo infértil, irracional y asignificativo.

La noción de vida sin la que la Naturaleza se vuelve ininteligible supone, recordemos, la autosatisfacción, la actividad creadora y la aspiración. Pero ese ingrediente, se pregunta Whitehead, ¿corresponde a algo que observemos en la propia naturaleza?

Para poder responder esa pregunta, el autor analiza nuestra percepción sensorial y afirma que “nuestras percepciones sensoriales son modos de experiencia extraordinariamente vagos y confusos. Tenemos toda la evidencia, asimismo, de que su notoria dimensión de referencia externa resulta muy superficial en su apertura al universo. Ello es importante” (Whitehead, 2004, 277). Los sentidos son insuficientes para poder percibir la Naturaleza, de manera que, si la ciencia sólo se apoya en la percepción sensorial sin ninguna otra fuente de observación no llegará nunca a encontrar la aspiración o la creatividad, y caerá en la mera formulación de reglas de sucesión.

El motivo de esta ceguera característica de la Física descansa en el hecho de que tal ciencia sólo trabaja con la mitad de la evidencia ofrecida por la experiencia humana. Rasga la chaqueta descosida o, dando a la metáfora una forma más feliz, examina la chaqueta, que es lo superficial, y olvida el cuerpo, que es lo fundamental (Whitehead, 2014: 278).

Y esto es consecuencia de la *desastrosa* concepción dualista fijada en la cultura occidental por la tajante separación cartesiana entre cuerpo y alma. Lo irónico es que ese hiato entre materia y espíritu,

entre mente y res extensa, no es, en absoluto, la experiencia humana fundamental. Por el contrario, nos descubrimos viviendo *en la Naturaleza*.

Las clasificaciones, afirma Whitehead, aunque útiles para el método científico, son peligrosas para la filosofía.

Tal modo de clasificación oculta el hecho cierto de que las diferentes formas de existencia natural tienen límites difusos. Existe la vida animal, con su regulación central de una sociedad de células; existe la vida vegetal, con su organizada república de células; existe la vida de la célula, con su estructurada república de moléculas; existe la sociedad inorgánica de moléculas a gran escala, con su aceptación pasiva de las necesidades que se derivan de las relaciones espaciales; existe la actividad inframolecular, que ha perdido todo vestigio de la pasividad que manifiesta la Naturaleza inorgánica a una escala mayor (Whitehead, 2014: 280).

Es decir, existen diferentes modos de organización que producen distintas clases de acontecimientos, pero a la vez hay casos que desdibujan los límites. Así como, inspeccionado al detalle, no existe un límite tajante entre nuestra alma y nuestro cuerpo, tampoco la hay entre nuestro cuerpo y la Naturaleza externa; en cierto sentido *el mundo está en el alma*.

De esta manera, la unión de las cosas, según se manifiesta en la esencia fundamental de nuestra experiencia, conduce a la tesis de la mutua inmanencia. En un sentido o en otro, esta comunidad de actualidades del mundo significa que cada acontecimiento es un factor dentro de la naturaleza del resto de los acontecimientos. Después de todo, esta es la única forma en que podemos entender nociones que empleamos habitualmente en la vida diaria. El completo mundo antecedente conspira para producir una nueva ocasión. No obstante, alguna ocasión concreta, de un modo importante, condiciona la formación de otra ocasión sucesora. ¿Cómo podemos entender este proceso de condicionamiento? (Whitehead, 2014: 285).

A la luz del análisis que hace Whitehead sobre ese condicionamiento, y concibiendo el proceso metafórico desde la perspectiva de interacción semántica tal como lo propone Black, es que podemos sostener el metaforismo como un proceso mimético a la instancia de desfasamiento del ser, a esa transgresión de los límites de la individualidad, a ese proceso de creación continua que es la realidad. Las semejanzas creadas por la metáfora suponen una trascendencia del dualismo entre

espíritu y materia, a la vez que nos permite entrar en la configuración procesual y creadora de lo real.

Si consideramos dos acontecimientos aislados, separados de modo tal que uno de ellos pueda ser comprensible sin referencia al otro, la causalidad se vuelve ininteligible. Pues la posesión de determinada cualidad, por sí misma no explicaría cómo podría configurarse cualquier influencia recíproca. La única tesis inteligible alrededor de la causalidad es concebirla dentro de la inmanencia, en la que cada ocasión supone una ocasión anterior, un mundo antecedente activo por su propia naturaleza.

Este es el motivo por el que los hechos poseen un estatuto determinado que los relaciona entre sí. Y es también la razón por la que las energías cualitativas del pasado resultan combinadas en un patrón de energías cualitativas correspondiente a cada ocasión presente. Sólo ésta puede ser la doctrina de la causalidad, y éste es el motivo de que pertenezca a la esencia de cada situación el que se dé donde se da. Es la razón de la transferencia del carácter de una ocasión a otra; es la razón de la relativa estabilidad de las leyes de la Naturaleza –aplicables algunas de ellas en un vasto dominio y otras en un entorno más reducido; es la razón –como ya hemos señalado– por la que, en nuestra aprehensión directa del mundo que nos rodea, aparece ese curioso hábito que nos lleva a reclamar una unidad de doble fisonomía con los datos observados (Whitehead, 2014, 285).

Miméticamente, el lenguaje opera de la misma manera, tal como lo demuestra la tensión entre la metáfora y la literalidad.

La metáfora funciona poniendo en tensión los términos de una oración y creando un significado diferente del literal. Un enunciado metafórico tiene dos asuntos: uno principal y uno subsidiario, cada uno de los cuales constituye un sistema de cosas, de implicaciones, que, en este enunciado interactúan semánticamente. Pero claramente, para que dicha interacción pueda ser posible es necesaria la tensión entre el foco metafórico y un marco literal, que funcionaría como el mundo antecedente *activo por su propia naturaleza*. En dicha interacción, un sistema evoca lugares comunes que se aplican al otro sistema: quien interpreta una metáfora selecciona algunas propiedades de un tema secundario y construye implicaciones paralelas para ajustarlo al tema principal. Ese condicionamiento es el que explica la posibilidad de que la metáfora cree nuevos significados, permitiendo la transferencia de sistemas semánticos asociados a

una información estereotipada común a ambos, de una ocasión anterior a una nueva.

La metáfora es interacción, la interacción es la creación de la novedad, y esta es la manera en la que se despliega la vida en la Naturaleza.

Conclusión

El pensamiento, de la mano de la filosofía occidental, ha sido degradado a una suerte de espejo en que se representa el mundo, un mundo entificado y externo; de allí los problemas por garantizar la legítima referencia, la verdadera conexión entre ese mundo externo a nosotros y nuestro lenguaje/pensamiento. Pero si partimos de una ontología distinta, si asumimos que el cambio es intrínseco a las cosas mismas, que el eidos es movimiento, relación, co-pertenencia, entonces podremos zurcir la herida de la vieja ruptura óptica. Se trataría de pensar lo impensado, como aconseja Deleuze, pensar lo otro; un pensamiento sin imagen, alejado del paradigma de la representación trascendente, que no esté enfrente o fuera del mundo: un pensamiento en el plano de la inmanencia.

Hablamos de un pensamiento que nos fuerce a crear más que a representar, que violente las significaciones existentes, que asuma la dinámica como síntoma de vida, que enfatice la virtud de expresar multiplicidades, que permanezca inmerso en lo real; un pensamiento que implique, en el sentido más fuerte, los modos de existencia posibles, que no se limite a aprehender el sentido expresado en una proposición, sino que integre la acción; ni por encima, ni por fuera, sino en la vida: asumir que el pensamiento es la corriente misma de la vida. O como dice Deleuze, lanzar el pensamiento fuera de sus detenciones, “Todo huye, y se resuelve en diferencias múltiples y variadas que abren otros caminos donde las oposiciones están derrotadas” (Deleuze, 2007, 74).

Y eso, no es otra cosa que metáfora.

Referencias bibliográficas

Aristóteles, (1987) *Acerca de la generación y corrupción*, Madrid: Gredos

Aristóteles, (1998), *Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos

Aristóteles, (1995), *Física*, Madrid: Gredos

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos

Bergson, H. (2007), *La evolución creadora*, Buenos Aires: Cactus

- Black, M. (1892), "Metáfora", en Ortony A, *Metáfora y Pensamiento*, Cambridge: CUP
- Bustos, E. (2000), *Metáfora, ensayos transdisciplinarios*, Madrid: FCE
- Corredor Lanas, C. (1999), *Filosofía del Lenguaje*, Madrid: Visor
- Deleuze, G. (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu
- Deleuze, G. (2007), *La lógica del sentido*, edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS
- Eco, H. (1992) *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen
- Gadamer, H. (1999), *Verdad y método I*, Salamanca: Ediciones Sígueme
- Gadamer, H. (1998), *Verdad y método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme
- Gende, C. (2019), *La interpretación de las metáforas, ensayos filosóficos del lenguaje desde el lenguaje*, Buenos Aires: Prometeo
- Gende, C. (2007), "El giro lingüístico como giro ontológico en la hermenéutica gadameriana", en *Gadamer y las humanidades, vol. I*
- Giner, S. (1994) Introducción, en *Comprender una sociedad primitiva* de Peter Winch, Barcelona: Paidós
- Heidegger, M. (1997), *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- Hesse, M. (1986) *La construcción de la realidad*, Buenos Aires: Almagesto
- Lledó, E., (1962), *El concepto de poiesis en la filosofía griega*, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas Instituto Luis Vives de Filosofía
- Pérez Ransanz, A. (1999), *Kuhn y el cambio científico*, México: FCE
- Simondon, G. (2014), *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires: Cactus
- Whitehead, A., (2004) *Naturaleza y Vida*, en Logos. Anales del Seminario de Metafísica, ISSN: 1575-6866, Vol. 37, 247-288, traducción y notas de Nuño de la Rosa García, L. y González Recio, J.L.