

Historia y metáfora

Marcos Aguirre

Introducción

Una pregunta es como una mujer. Se la encuentra siempre de improviso... y nada vuelve a ser igual. Se puede tratar de explicar un encuentro como esos, pero carece de sentido. Si los problemas filosóficos son como las preguntas, habría que decir que comparten este origen súbito y una violencia muy parecida a la de esos encuentros. Responder a la provocación de tales preguntas es inevitable.

¿Cómo llegó a suceder que nos cruzáramos, en “la hora más tardía” de la civilización occidental con estas preguntas? ¿Cómo en particular la filosofía, la más obsesiva enemiga del mito —esa forma primera de lo metafórico—, pudo terminar haciéndose estas preguntas? ¿No resulta paradójico que en el extremo más exquisitamente refinado del pensamiento occidental, este se vuelva, y con tanto interés, hacia lo que, diríamos, pertenece a un orden inverso, mítico, no conceptual?

La metáfora ocupa, en efecto, un extraño lugar de pasadizo y umbral entre registros discursivos heterogéneos, la historia y la literatura, por ejemplo, pero también la filosofía y el mito, la teoría y el sentido común. En todos estos casos, ella es la que señala el lugar más allá del cual, como en las puertas de una ciudad amurallada, se pasa a otra cosa, a otro territorio donde las leyes de la ciudad ya no rigen, o rigen de otra manera. Es posible ver así las metáforas y la metaforicidad en general como un nombre para la alteración, para el simulacro y la parodia, la enajenación y la burla. Lo que se dice metafóricamente sólo superficialmente se asemeja a una legalidad y a un orden, pero secretamente los elude: cuando buscamos extraer las consecuencias de esa ley un poco más allá de la superficie visible encontramos resistencia e insubordinación, las cosas no calzan, nuestras previsiones se vienen abajo. Su *lógica* es otra¹.

Mantenida a distancia prudente por Occidente, tolerada sólo en la literatura de ficción y en la literatura religiosa, neutralizada como figura meramente ornamental fuera de ellas, la filosofía y más tarde las ciencias “positivas” sólo la aceptaron fuera de sus dominios. Su irrupción debió ser por ello tanto más sorprendente cuanto que su fuerza parecía ya definitivamente dominada. Es probablemente la filosofía de Nietzsche la que abrió la puerta. Aunque, para seguir con la imagen del

¹ Si lo que decimos es correcto, esta expresión es cuando menos problemática. Si el *lógos* filosófico de Occidente se alzó desde un comienzo contra el *mythos* metafórico, entonces ¿cómo no sorprenderse de una *lógica* de la metáfora? ¿O bien se expresa aquí el sojuzgamiento sobre una materia que aguardaba el momento de la vuelta de mano?

sacco, hemos de suponer que las infiltraciones ya se estaban volviendo perceptibles en más de un lugar. Como fuere, la filosofía nietzscheana inyectó con vehemencia y escándalo el fluido disolvente de esta problemática anegando prácticamente el conjunto de la alta cultura europea hasta alcanzar al conjunto de lo que una vez fue Occidente. Hoy, a tientas hacia un futuro cuyas estructuras desconocemos, lo que fuera escándalo se enseña en la escuela y es alimento pedagógico. Pero sus consecuencias siguen sorprendiéndonos, y no sabemos hasta cuándo, y no sabemos cuánto.

El propósito del presente escrito es explorar esta cuestión en dirección hacia uno de los tantos territorios afectados por el *sacco*, la historia. Ciertamente que la historia no es un territorio menor y que hasta podría ser presentada como territorio de todos los otros territorios, pero esa es otra discusión. Aquí hemos de contentarnos con la constatación de que esta pretensión ha sido elevada por otros *subjects* igualmente celosos de su importancia. Como sea, estamos hablando de la historia. ¿Podemos estar seguros de lo que estamos hablando cuando la mencionamos? Es muy posible que en esta vacilación esté involucrado precisamente nuestro problema, el de la metáfora. Tratando de no precipitarnos, pues, vamos a exponer primero algunas líneas generales, muy generales, del asunto. No se trata de líneas estructurales, constitutivas, que atiendan al todo del que estamos hablando —y suponiendo que lo fuera, lo que en sí mismo sería ya una tesis considerable, la tesis del idealismo—, sino sólo eso, líneas generales que sugieren algo así como el contorno de unas problemáticas vinculadas entre sí. Sea el diestro lector quien decida si lo así presentado son *fata morgana* o hechos de una causa posible.

Voy a elegir, como punto de partida, un hecho circunscrito a mi propia experiencia. Un hecho mínimo del que, lo reconozco, podría cuestionarse incluso el derecho a llamarlo un hecho. Voy a partir, esto es, de mi asombro. En alguna parte Wittgenstein se refiere a lo que sucedería si los objetos desaparecieran arbitrariamente, digamos una mesa, o un cenicero. Lo que Wittgenstein nos proponía era un experimento mental: pensar cómo sería el mundo si la condición normal de los objetos fuera este aparecer y desaparecer intermitente y arbitrario. Está claro que, en ese caso, *todo* sería distinto. Nuestros juegos de lenguaje tendrían que cambiar de raíz. Pues, el hecho del que propongo partir, mi asombro —si es que puede denominarse, reitero, el asombro como un hecho— está emparentado con este “experimento mental”. Ante mis ojos y precisamente durante el acto de examinar con detención el territorio a que me refería como historia, esto es, esto que consideraba como el mismísimo lugar de los acontecimientos y los objetos humanos, por lo tanto eso que podríamos denominar el más *denso* de los “objetos”, la historia, algo que me parecía *más real que yo mismo* —ese yo vano, efímero, reflejo de incontables casualidades— comenzó a desvanecerse, a hacerse humo, a irrealizarse.

La ocasión de este curioso evento es una conversación. Le daba yo vueltas a la problemática del realismo en la historia. Ciertamente, estaba consciente de que el realismo en general no es un punto de vista representativo de la autoconciencia teórica contemporánea. Pero, no obstante, me parecía difícil negarle toda validez en este ámbito, por cuanto hay “sujetos” de la historia que no le deben su existencia al acto historiográfico de recortar una historia a su medida. Pensaba, por ejemplo, en instituciones como las iglesias o los partidos políticos, o pueblos como el judío o el mapuche. ¿Podría sostenerse seriamente que estos no tienen una existencia “para sí”? A diferencia de otros objetos, donde podemos, e incluso debemos

suponer que su entidad depende de los actos constitutivos de un sujeto –o, para usar un lenguaje menos fenomenológico, de las prácticas discursivas de una comunidad de investigadores–, en el caso de los “objetos” sociales, por el contrario, hay que reconocerles una autoconstitución que no depende inmediatamente de nuestra apreciación sino de la suya propia. Soy judío o comunista no porque otro me lo dice, sino porque yo lo entiendo así. Es lo que Fernando García, siguiendo la pista de P. Winch entre otros, defiende con el argumento de la preestructura simbólica del universo social: a diferencia de lo extrasocial, lo social implica procesos simbólicos de primer nivel que preceden a la práctica teórica y con los cuales ésta no tiene otra alternativa que entrar en relación². En estos procesos de autocomprensión se conforman las identidades colectivas e individuales que posibilitan los objetos a los que me estoy refiriendo. Pero entonces, y sin pretender agotar en estos objetos el dominio de la historia, nos encontramos en ella con unas “realidades” que son refractarias a los intentos por superar el realismo. De un modo impreciso pero pertinaz tendemos a considerar el objeto de la historia como el entrelazamiento y acción recíproca entre esas realidades, de sus transformaciones e influencias mutuas, del efecto de las mutaciones que ellas provocan a lo largo del tiempo. Pensamos entonces que la reflexión teórica sobre la historia versa sobre las modalidades y la necesidad de unos “procesos” efectivos o efectivamente acontecidos –por lo menos hasta donde nuestras fuentes nos permiten suponer. El objeto de la historia, entonces, este es el punto decisivo, es un objeto *real*– o que al menos lo ha sido, o que, en todo caso, tenemos motivos fundados para suponerlo realmente *sido*.

Toda esta tranquilizadora perspectiva, no obstante, es remecida de raíz cuando se considera la historia como una disciplina que toma a su cargo la organización de una masa documental –escrita y no escrita. Y este efecto es aún más potente cuando se considera el factor narrativo y retórico implícito en la escritura de la historia. El efecto de sentido que estos factores producen en ella los pone de tal modo en conexión con los principios de la poética que – casi inevitablemente– se desencadena un proceso de desrealización que se contradice de lleno con la pretensión canónica de la historia como lo opuesto a la ficción.

Lo que sigue son algunas reflexiones en las que intento explorar estas cuestiones en algunas direcciones que me parece van configurando una problemática pertinente para la dilucidación del estatuto filosófico de la discusión sobre la historia hoy.

La historia y la filosofía de la historia

Lo primero, naturalmente, es recorrer hasta donde sea posible lo que dejó de estar ahí. La sola mención de esta posibilidad, sin embargo, es a todas luces un despropósito. Pues ya no está ahí, ¡no habría nada que recorrer! Y sin embargo, como suele ocurrir con los despropósitos, el empeño es completamente factible y hasta trivial. No es ni siquiera necesario llevarlo a cabo tan detenidamente cuanto que es de todos conocida la textura en que se apoyan la certeza y convicción con que nos

2 Cf. José Fernando. García, *Ciencias humanas, Post-fundacionalismo y Post-representacionalismo*, Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 2004. El libro de P. Winch al que hace referencia García es *Ciencia Social y Filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

referimos a la historia hasta bien adentrado el siglo XX. Bastaría señalar algunos títulos de libros en cuyo lomo iban montadas. O de autores. Una lista de corrientes, movimientos, estilos, todos presuponiendo y promoviendo una visión "histórica" de las cosas. En su extracto más esencial, como filosofía de la historia, creo no equivocarme al reconocer en el idealismo absoluto de Hegel la versión filosófica más completa -y compleja- de esa extensa red de presupuestos. Hegel, a la vez pensador de la historia y pensador del fin de la historia, logró producir el concepto que permitía dar razón de los distintos presupuestos de las concepciones tanto ilustradas como románticas de la historia, tanto de las historias de los antiguos como de la historia singular de la especie humana en su conjunto, concebida como una laboriosa marcha hacia la realización de la *idea* en el elemento del Espíritu. El peso central de su argumentación lo llevaba precisamente la tesis, con la que tendremos que habérmola probablemente más de una vez, acerca de la realidad de eso que él denominó Espíritu. Ciertamente, dicha de esta manera, la tesis no adquiere toda la gravedad que quiere comunicar. Pongámoslo así: la medida de esta tesis es todo lo humano, lo humano concebido como totalidad que es para sí. La historia, entonces, como el proceso de un largo despertar del espíritu no es aquí tan sólo un aspecto entre otros de lo humano, un territorio circunscrito, sino propiamente la realidad misma de todos los territorios, su puesta en *acto* podríamos decir. De este modo, la experiencia de una desrealización de la historia queda "puesta en su lugar": lo que está en juego es propiamente el lugar mismo de la experiencia que denominamos *humanidad*.

Una pregunta que parece imponerse en este contexto puede ayudar a percibir nuestro asunto, el alcance, la profundidad del corte que éste implica en el tejido de autoevidencias en que Occidente se contemplaba a sí mismo, lo que podríamos llamar su *tejido especulativo*³. En efecto, una pregunta de apariencia inocente nos pone sobre la pista. Supongamos que hemos hecho el recorrido de esa parte del tejido en que se trama la historia como progreso ilustrado o como despliegue de la libertad humana. Supongamos que hemos puesto esa trama en contacto con una ingeniosa red de correspondencias con hechos establecidos por la historiografía, hechos "objetivos". Supongamos todavía que hemos hecho esto de tal manera que el poder de sugerencia de esta correspondencia es tan intenso que no podemos sino abandonarnos a la seducción de su propuesta: vemos a uno y otro como "lo mismo". Sólo entonces dejemos interponerse la frecuencia textual que rompe el hechizo: toda esa serie de premisas a la que todavía habremos de referirnos y en la que el soberbio auto-dominio intelectual de Occidente comienza a mostrarse exactamente como eso, como pura soberbia intelectual. Entonces la pregunta: ¿acaso no se trata sino de que una cierta manera de entender la historia, una cierta *filosofía* de la historia, se ha venido abajo? Una respuesta afirmativa -¿y cómo evitarla?- llevaría de vuelta, de esa manera, a la restauración de la normalidad. Todo calzaría de nuevo. La historia *está ahí*, se nos diría, y se acompañaría esta constatación con una recomendación: sólo tendríamos que entenderla de otra forma.

3 En un seminario organizado por E. Fink sobre Heráclito, el que contó con la participación de M. Heidegger, llama este último la atención sobre el origen del término "especulativo" utilizado por uno de los asistentes al seminario. En efecto, contrariamente a lo supuesto por el seminarista -supuesto que compartíamos hasta la lectura de dicha aclaración- sostiene Heidegger que "especulativo" no viene de *speculum* ("espejo" en latín), sino de *species*, traducción latina del *eidōs* griego. Creo que la ambivalencia de resonancias semánticas se ajusta perfectamente a lo que quiero decir. Cf. M. Heidegger y E. Fink, *Heráclito*, Ed. Ariel, S. A. Barcelona, 1970, Pág. 67.

La aparente serenidad de esta manera de enfrentar las cosas choca, sin embargo, con el giro que adoptó la reflexión sobre la historia en las últimas décadas. En el curso de éstas, la discusión epistemológica fue volviéndonos cada vez más sensibles a las dificultades inherentes de un proyecto teórico cuyas premisas quisieran apoyarse en la solidez de lo que “está ahí”. La fascinación positivista con los hechos y su traducción a un lenguaje “protocolar” finalmente derivó, en la propia tradición de la filosofía analítica, hacia la decepcionante experiencia de la imposibilidad de distinguir con claridad entre un lenguaje empírico desprovisto de teorías y un lenguaje teórico. Esta dificultad se contagió rápidamente hacia la relación hechos/teorías. Si no hay lenguaje teóricamente neutro, si todo lenguaje está teóricamente contaminado, entonces no se ve claro qué puede significar la apelación a los hechos tomados en su pureza pre-lingüística. Si esta discusión tuvo un efecto devastador en la autopercepción de las ciencias duras —la devastación puede medirse con el efecto de incredulidad que nos causan los intentos del positivismo lógico por saltarse el problema del significado, entre otras medidas posibles— puede sospecharse que en la comunidad de quienes practican las ciencias sociales el asunto no podía pasar desapercibido. Por lo que respecta a la pregunta que nos hacíamos recién, “la cosa se pone mala”. En efecto, tal serenidad se apoyaba, sin decirlo, en el mismo tejido especulativo cuya crisis se trataba de resolver. No es sino por recurso a un tal tejido que podía afirmarse que la historia “está ahí”. Porque, como sabemos, los hechos históricos carecen de una propiedad característica de los hechos observables en otros dominios: son irrepetibles, singulares⁴. Aún dejando de lado la dificultad para determinar el grado en que los hechos están contaminados de lenguaje, quienes trabajan en ciencias duras siempre pueden apelar a estos mismos hechos en su recurrencia efectiva. Dicho de otra manera, los hechos en ese campo no se confunden con su ocurrencia, lo que en ellos interesa es precisamente la universalidad que los habita, la legalidad que los rige y los reitera en cada ocasión que concurren las mismas condiciones. La irrepetibilidad de la historia, en cambio, si se quisiera apelar al “hecho duro” de lo efectivamente ocurrido (Ranke), nos pone así ante la desagradable experiencia de tener que reconocer que, en el campo histórico, ese hecho duro precisamente *no está ahí*, sólo ha dejado unas huellas, unas marcas cuyo *sentido histórico* se trata de recuperar. Pero el sentido no es algo que pudiera presentarse como un hecho. Depende de unos discursos y unos lenguajes a cuyos lomos solamente debe su espesor. De modo que la reconfortante idea de que pudiéramos deshacernos de la filosofía de la historia y conservar la historia misma en estado puro para, por así decirlo, volverla a verter en categorías más adecuadas, no pasa de ser un consuelo engañoso.

Las tesis sobre el fin de la historia

Mencioné recién el giro que ha tomado la discusión sobre la historia en las últimas décadas. Veamos a qué nos estamos refiriendo. Aclaremos primero que ésta no es exclusivamente una discusión de historiadores. La producción historiográfica conlleva dentro de sus márgenes una discusión metodológica y epistemológica permanente además de las innumerables discusiones “de contenido” para llamarlas de alguna manera, esto es, lo que podríamos entender como “distintas interpre-

4 *Stricto sensu* “observable” sólo puede ser lo repetible. De otro modo, “observable” sería lo mismo que “observado”.

taciones” de los acontecimientos históricos. Pero en la medida que la filosofía de la historia logró traspasar, en el siglo XIX, los límites tranquilos del academicismo para penetrar como bandera de lucha o como *credo* historicista –en los variados sentidos del término– hacia el abigarrado y tormentoso entorno social, la historia dejó de ser simplemente asunto de historiadores. Así, pues, la discusión sobre la historia no es sorprendente que haya tomado un tono y un volumen particulares en las afueras de la ciudadela historiográfica. Lo que no impide que posteriormente haya entrado en la ciudad, como en el poema de Kavafis. Para ilustrar esto, señalo un par de hitos que me parecen relevantes.

Un punto de partida obvio parece ser la tesis del fin de la historia proclamada por Francis Fukuyama. Es innegable que el ensayo en el que esta tesis fue proclamada tuvo un efecto catalizador de algo que venía discutiéndose ya desde tiempo. El principal mérito de Fukuyama fue declarar el problema de un modo lo suficientemente polémico como para generar un debate. Como lo ha recordado Perry Anderson,⁵ la tesis tuvo como primer defensor al propio Hegel, quien anunció la culminación de la historia en la sociedad moderna, entendida como *Aufhebung* de todas las formas espirituales habidas hasta entonces –y con el agregado de que en ella el concepto y la realidad finalmente se correspondían. A partir de ahí, según Hegel, sólo le cabía al espíritu desplegar internamente en todos sus detalles aquello que ya había despuntado como totalidad en el horizonte de la modernidad. La historia quedaba, de este modo, relegada al pasado como forma fenoménica del advenir a sí del espíritu enajenado⁶. Así, la tesis de Fukuyama no sería sino el eco lejano de una noticia proclamada ya con siglo y medio de anterioridad.

Pero estas tesis acerca del fin de la historia sólo representan el débil resplandor de una posibilidad más radical. Ellas suponen el fin de un proceso, la interrupción definitiva de la deriva histórica, su detención en un presente insuperable. Pero ellas no ponen en cuestión la realidad de ese mismo proceso. La experiencia a la que aludíamos en un comienzo pertenece a esa constelación pero sólo superficialmente. El fin de la historia no es la desaparición de la misma. Casi podría decirse que es lo contrario, el fin de la historia es la afirmación de la historia, el reconocimiento de su realidad y potencia. En ella predomina una estrategia de totalización que permitiría reconocer estratos y dependencias estructurales de manera de poder anunciar el fin de la historia como consecuencia necesaria de los mismos. La historia, como referente de la historiografía, como su “objeto”, no es puesta en cuestión sino para enunciar una tesis acerca de ella, precisamente la tesis de la actualización acabada de su potencia.

Tendencias en la teoría de la historia

Un enfoque diferente lo representa R. Koselleck. Desde la perspectiva de la “historia conceptual”, corriente historiográfica que él mismo colabora a fundar, Koselleck investiga la historia del concepto “historia”⁷. El seguimiento de este concepto,

5 Perry Anderson: *Los fines de la historia*, Tercer Mundo, Bogotá, 1992.

6 Una línea argumentativa simétrica a la de Hegel que también puede leerse como fin de la historia es la de Marx. Pero en su caso no se trata del fin de la historia, sino de su comienzo. En efecto, lo que tiene fin, con el advenimiento del comunismo, es la historia natural de las sociedades humanas, por eso mismo renombrada como pre-historia, pero sólo para inaugurar el comienzo de la historia “propriadamente tal”.

básico para una historia conceptual, sin representar una sorpresa, llega no obstante a un resultado notable. En tanto que singular colectivo, *historia* no hace su aparición sino en el Siglo XVIII. Hasta entonces, sólo se conoce el plural "historias". El análisis de Koselleck muestra que "la historia" corresponde a una experiencia específica de la temporalidad que aparece sólo muy tardíamente en conexión con la Ilustración. No se trata entonces sólo de que la Ilustración trajera consigo una determinada *concepción* de la historia: la *historia misma* parece resultar de ella, retraerse a las operaciones constitutivas de una filosofía. Esta constatación tiene su peculiar efecto disolvente. ¿En qué situación queda el referente de estas operaciones? Esta pregunta de resonancia kantiana es inevitable no bien se detiene uno un momento en la cuestión. Por otra parte, Koselleck relaciona este aspecto de la historia del concepto con otra peculiaridad lexical. *Historia* significa tanto la disciplina misma, la historiografía, como el objeto de la misma. Pues bien, esta coincidencia de significados, que hoy no nos llama la atención, también tuvo lugar en el Siglo XVIII. Ella remite, según Koselleck, a ese proceso en el que quedó articulada la historia con el saber de sí misma, esto es, la historia como historia absoluta, la historia "en sí y para-sí".

En el contexto actual, estas dos constataciones, como viajeros que hubieran hecho un largo viaje antes de ser admitidos entre nosotros, parecen traernos noticias de un lejano oriente de la modernidad, en el que esta se dispersa en los abigarrados y contrapuestos movimientos de unas historias particulares. Se le plantea, así, una tarca a la *Historie*: si ella ha de ser posible como disciplina, tiene que ser posible elaborar una teoría en la que quepan tanto "la historia" como esas "historias" previas: "Para preservar la unidad de la *Historie* como ciencia tienen que desarrollarse premisas teóricas que sean capaces de descubrir tanto las experiencias pasadas que pertenecen a un tipo completamente distinto, como también las experiencias propias. Pues, como se sabe, nuestro ámbito de investigación no es solamente aquella historia que parece haberse convertido en su propio sujeto a partir de la modernidad, sino la infinidad de historias, en plural, de las que se contaban antes"⁸. Esa teoría, esas premisas, son lo que Koselleck va a denominar *Historik*.

Siguiendo la sugerente aproximación del Heidegger de *Ser y Tiempo* al problema de la historia, la *Historik* se va a concentrar en los problemas de la temporalidad aceptando, así, la tesis de base de Heidegger a este respecto: el *lugar* del problema de la historia se decide no en la historiografía (*Historie*) como ciencia de la historia (*Geschichte*) sino en la cuestión del modo de ser de lo histórico, la historicidad, y especialmente en el enraizamiento de ésta en la temporalidad.⁹ En efecto, para Heidegger no se puede decidir el problema de la historia al interior de la historiografía misma en la medida que ésta, si bien puede hacerse cargo de problemas de teoría del conocimiento y de la lógica de la construcción de los conceptos historiográficos, no obstante, no puede acceder a la historia sino como *objeto* de

7 Para una revisión sucinta de lo que los alemanes entienden por "historia conceptual" se puede consultar la introducción de Elías José Palti a R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001.

8 Cf. R. Koselleck, *Futuro Pasado*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993. Pág. 128.

9 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1984, pág. 375. Trad. cast. de J. E. Rivera, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, pág. 391 y ss. En adelante se citan las páginas de la edición alemana seguidas de la página de la edición en castellano entre paréntesis.

una ciencia¹⁰. Partiendo de aquí, Koselleck desarrolla una investigación que busca desentrañar en los “conceptos”, entendidos como “condensación de la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico”,¹¹ una teoría del tiempo histórico. Ésta no puede basarse en las fuentes del pasado, porque éstas “nos informan acerca de hechos y pensamientos, planes y resultados, pero no lo hacen de modo inmediato acerca del tiempo histórico”.¹² De allí que Koselleck busque en los “conceptos” esas experiencias del tiempo que dieron origen a la temporalidad moderna. En *Futuro pasado* esta investigación intenta poner de relieve los distintos futuros de unos presentes entretanto ya pasados.

El trabajo de Koselleck es el índice, el síntoma, de una dirección en los estudios históricos que los aleja progresivamente de la ocupación inmediata con los *hechos y acontecimientos*, con los *realia* de la historia, categorías que van a estar más y más en cuestión. Podría hablarse de una paradójica simultaneidad entre la declinación de la filosofía de la historia por una parte y el desconcertante incremento de las preocupaciones “filosóficas” en el campo de la historia. Koselleck es sólo un ejemplo, bien que notable. También se podría mencionar el proyecto de metaforología de H. Blumenberg¹³, concebido al interior de la “historia conceptual”. También aquí se aprecia un giro peculiar en los intereses históricos. “La metáforica no se considera ya prioritariamente como esfera rectora de concepciones teóricas aún provisionales, como ámbito preliminar a la formación de conceptos, como recurso en la situación de un lenguaje especializado aún sin consolidar. Al contrario, se considera una modalidad auténtica de comprensión de conexiones(...) se ha invertido la dirección de la mirada: ésta no se refiere ya ante todo a la constitución de lo conceptual, sino además a las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría...”¹⁴

Otro tanto lo representa H. White y la investigación de la retórica que articula los relatos propiamente históricos. En *Metahistoria* White acomete la impresionante tarea de poner en línea las principales corrientes en la historiografía del siglo XIX con el predominio en ellas de diferentes *tropos* retóricos. Los conceptos propios del análisis literario son puestos así al servicio de una investigación meta-historiográfica que pone en el centro de la atención los efectos de sentido y las connotaciones políticas que acarrearán los distintos *tropos* en la construcción de la narrativa histórica. Un acto poético prefigura, dice, el campo que el historiador se propone estudiar. La meta-historia de White le atribuye, así, a las figuras básicas de la retórica —metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía— un papel comparable al de las categorías en la filosofía de Kant: ellas articulan *a priori* la objetividad histó-

10 En otras palabras, la historiografía no podría evitar entender la historia como ente *vorhanden*, perdiendo así de vista un acceso *original* (esto es: heideggeriano) que permita comprender el estatuto ontológico de la *Geschichtlichkeit*.

11 Cf. R. Koselleck, *Futuro Pasado*, op. cit. Pág. 117.

12 Ibidem. pág. 13.

13 Cf. Hans Blumenberg, “*Paradigmas para una metaforología*”, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

14 Cf. Hans Blumenberg, “Vista panorámica sobre la teoría de la inconceptualidad” en *Naufragio con espectador*, Editorial Visor, Madrid, 1995, págs. 97-98.

rica, estableciendo el tipo básico de las relaciones que se pueden dar entre los objetos que entran en ella y determinando, así, antes de la operatoria narrativa, el tipo de relato histórico que puede resultar. La afinidad entre este enfoque y los enfoques anteriores resulta evidente.

Heidegger, la historia y la temporalidad

Tal como el apartado anterior lo sugiere, Heidegger representa lo que se podría describir como una falla tectónica en estas discusiones. *Ser y Tiempo* la puso al descubierto, la produjo y se sometió a ella simultáneamente. Al centrar la atención en la temporalidad, como veíamos recién, al traer a la discusión los presupuestos ontológicos que operaban en la determinación del tiempo desde Aristóteles, *Ser y Tiempo* permitió ver de otra manera lo que estaba en juego cuando hablamos de historia. Inadvertidamente, nos advierte Heidegger, el concepto del tiempo se había orientado por una representación "vulgar" que entendía el tiempo como una sucesión de horas en analogía con los puntos que por contigüidad constituyen una línea. De esta manera ocurrían varias cosas. Por una parte, como decimos, el tiempo quedaba caracterizado por relación al ahora. Pero, además, este "ahora" aporético, que siempre dejó perplejos a sus examinadores, por más que se declarase que no se trataba de una cosa, de una substancia, se entendió invariablemente desde la perspectiva de la "presencia" (*Vorhandenheit*). El análisis de la *ontología fundamental* reclamó, en cambio, dejar de lado el punto de vista *cadente* de la ocupación con los entes, punto de vista que gobernaba el concepto vulgar del tiempo, para dirigir la mirada hacia un *tiempo originario* inaccesible desde ese parámetro¹⁵. Sólo desde esta aproximación, sostiene Heidegger, el tiempo se muestra en su constitución ontológica.

En el contexto de nuestro problema, sólo destaquemos un aspecto del análisis heideggeriano: el vínculo que se establece entre historicidad y temporalidad. Esto se relaciona con algo que ya habíamos mencionado antes. Para Heidegger la historiografía sólo puede acceder a la historia en tanto que *objeto*. Esto la incapacita, según él, para un acceso de otro tipo, uno que sería, entonces, a este respecto, privilegiado. La otra puerta de entrada a la historia, disimulada desde los tiempos antiguos, es el acceso fenomenológico -"la filosofía es una ontología fenomenológica universal"¹⁶ -. ¿Y a qué nos conduce esta entrada? Sin forzar demasiado las cosas, creo que se puede ver el giro que Heidegger le da a la problemática que nos ocupa, en la respuesta a esta última cuestión. Ella, en efecto, va a producir una reorganización completa de los conceptos de historia y de tiempo, poniendo a este último como fundamento de la primera¹⁷.

15 Como se sabe, para Heidegger, no obstante ser la *Zuhandenheit* la forma cotidiana -y, por lo tanto, *caída*- en que nos hacen frente los entes, el *Dasein*, no bien procura hacer una reflexión teórica sobre el ser de estos entes y sobre su propio ser se equivoca sistemáticamente y reinterpreta la *Zuhandenheit* como *Vorhandenheit*. Con ello el *Dasein* cotidianamente encubre su propio ser y el de los entes que lo rodean.

16 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., Pág. 436 (449)

17 Aquí Heidegger sigue una sollicitación del problema que tiene su origen en el proto-romanticismo alemán, particularmente en Herder. Es este, en realidad, el primero que le objeta a Kant haberse guiado por un concepto de tiempo que, a lo más, es válido en las ciencias naturales. A ese tiempo único kantiano, Herder le opone el concepto de un tiempo múltiple. Cada cosa, en definitiva, tiene su propio tiempo, dice Herder. Y esto es particularmente cierto de la historia, la

Lo que Heidegger descubre en el fondo del problema de la historia, en efecto, es que la dependencia en que ésta se encuentra de un concepto "vulgar" del tiempo tiene como resultado que la entendamos análogamente a como entendemos los objetos en el horizonte de este último. Por el contrario, si prescindimos del concepto vulgar de tiempo, entonces la mirada se abre hacia una historia entendida como *acontecer* del *Dasein*. Pero este acontecer es la propia temporalidad del *Dasein*, es el tiempo lo que acontece como *Dasein*, su *temporizar* extático en el que el *Dasein* permanece "fuera de sí".¹⁸ Pensada desde la perspectiva abierta por este enfoque, entonces, la historia, lo histórico, no es primariamente ese conjunto de acontecimientos que nos precede y nos determina —inexorablemente o no— desde el pasado. Es más, en cuanto consideramos la historicidad como rasgo constitutivo del *Dasein*, tendríamos que decir que "pasado" no es una "categoría" adecuada, puesto que el *Dasein* no *es*, sino que *existe*, pero cuando "ha pasado" ya no existe más. De tal forma, se cumple lo que anunciábamos anteriormente —la constelación de historia y tiempo se rearticula de otra manera. El tiempo histórico se desconecta de lo que ahora Heidegger va a llamar el *tiempo del mundo*, versión *caída* respecto de la temporalidad *propriadamente* entendida, y queda vinculado con la *existencia*. De esta manera, habrá que decir que el hombre no es histórico en tanto que es afectado por *acontecimientos* —pasados o presentes— sino que es histórico en cuanto *acontece*. Tanto el saber acerca de la historia —la historiografía— como el objeto mismo de ese saber pasan a ser cuestiones "derivadas". Es así como llegamos a este resultado paradójico: el acceso más directo de la filosofía a la constitución propia de lo histórico finalmente devalúa el *estatuto* de la historia. De una parte *positiva*, de la otra historia fosilizada, objetivada, *vorhanden*.¹⁹

¿En qué medida, como lo sugeríamos al comienzo, es esto resultado de la *temporalización* de lo metafórico en las ciudadelas construidas por el saber, la filosofía y las ciencias para protegerse de la polisemia intrincada de los mitos primero, de la religión, la poesía y las artes más tarde, en la hora más tardía? Heidegger mismo rechaza

que requiere un concepto de temporalidad más complejo que el kantiano. Por otra parte, Heidegger parece estar discutiendo principalmente con Husserl, cuyas investigaciones fenomenológicas acerca del tiempo había editado él mismo y en las cuales Husserl se habría servido, precisamente, del concepto *vulgar* del tiempo. Esta última afirmación, sin embargo, tendría que ser contrastada con la enorme producción husserliana sobre el tema. Producción, por otra parte, que sólo puede ser estudiada en parte puesto que aún no está enteramente publicada. Cfr. Husserliana, Vol. 33, *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* [1917/18], edit. por Bernet, Rudolf, Lohmar, Dieter, prefacio de los editores.

18 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit. pág. 329 (346). El concepto heideggeriano de tiempo, al romper con el concepto vulgar, deja de entenderlo como el "tránsito" en que se suceden los "ahora" y que se extiende infinitamente hacia "atrás" en el pasado y hacia "adelante" en el futuro. La imagen de un camino, de una dirección, de un flujo de acontecimientos, cede al concepto de una temporalización (*Zeitigung*) que articula tres ék-stasis que organizan ontológicamente la existencia. En esta articulación, dice Heidegger, se funda la unidad de las estructuras ontológicas del cuidado: "La totalidad de ser del *Dasein* como cuidado quiere decir anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)" (327/344). En el plano ontológico en que se sitúa el análisis heideggeriano de la temporalidad, futuro, pasado y presente son retrotraídos a la significación que tienen como ék-stasis de la existencia *propia* y queda recogida en las expresiones de proyección, facticidad e instante.

19 Así vistas las cosas, sería posible preguntarse si no se cumple, con Heidegger, *señalando* más en un largo conflicto fronterizo entre la filosofía y la historia. Este conflicto se *manifiesta* por ejemplo, en la actitud de Aristóteles cuando sostiene que la poesía es más *filosofía* que la historia ya que ésta tiene que ver con lo particular.

aparentemente la metáfora, pero si fuese tan sencillo... También Hegel se defiende de ella y se autoarropa el triunfo definitivo del concepto sobre la representación —lo que entre otras cosas resulta en el anuncio de la muerte del arte. Pero una decisión al respecto, si hubiera que tomarla, si se pudiera tomar, no puede detenerse por supuesto en las declaraciones explícitas de los autores mencionados. Más bien habría que penetrar en la cocinería de sus textos y revisar todas las recetas, todos los estantes (¡*Gestell!*). Pudiera ser que, como lo anuncian Nietzsche y tantos otros a continuación, la metáfora fuera el nombre de un trabajo incesante en el seno mismo del sentido, un trabajo multiforme en los *medios de producción* del sentido. Si ese fuera el caso, no sería naturalmente cuestión de un simple rechazo programático o de una toma de partido.²⁰ Y por cierto, del mismo modo que Roma sobrevivió a los sucesivos asaltos de Alarico y Carlos V, ¿podemos tal vez imaginar una convivencia de otro tipo, un “nuevo orden” entre las prácticas simbólicas, que acoja este dato? ¿No podríamos decir que tal formación sería consistente con la reflexividad de la modernidad, la que sabe o no deja de contar con todas sus condiciones, incluidas aquellas que parecen ir a contrapelo de ella misma? Como fuere, Heidegger, en *Ser y Tiempo*, y contrariamente a lo que sostiene explícitamente, no puede aspirar a un ambiente completamente limpio de metáforas, toda vez que el procedimiento escritural característico de su estilo, consistente en partir de los usos aceptados de las palabras, para pasar a entenderlos como casos de otros usos posibles, *ontológicos* (“sí, pero en otro sentido...”), guarda un vínculo estrecho y no aclarado con la clásica caracterización aristotélica de la metáfora como desplazamiento del sentido, entre especie y género, y por analogía.

Procesos metafóricos: ¿más allá de lo lingüístico?

Hasta aquí solamente hemos insinuado un punto de partida para abordar una problemática, pero este punto de partida aparenta una respuesta afirmativa a problemas que están lejos de ser siquiera presentados. Llamémoslo el problema de la *referencia* de la historia como disciplina. Pero también se podría abordar el problema de la incidencia de lo metafórico en la historia desde un ángulo que no pone en cuestión tan radicalmente el estatuto del referente histórico sino que se interroga por su *formación*, para llamarlo de alguna manera. Aquí dejamos de lado el problema de si la historia no es más que la construcción de relatos que permiten organizar una masa documental de otro modo inabarcable con el fin de hacer inteligible y/o soportable la existencia. Ahora el interés se desplaza hacia la *referencia*, suspendiendo la duda por un momento. (Suspiro cartesiano).

¿Penetra la metáfora más allá del ámbito del lenguaje y los discursos? ¿Cómo? ¿Tiene ella un peso o una incidencia destacable en el orden social que determine, al menos en parte, la formación o -deformación- de este mismo orden, de tal manera que pudiéramos, como digo, al menos en parte, explicarlo o comprenderlo como una extraña realización metafórica? ¿Qué podría significar esto? Una primera ob-

20 P. Ricoeur, en *La Métaphore Vive*, Ed. du Seuil, París, 1975 (trad. cast. *La Metáfora Viva*, Ed. Europa, Madrid, 1980), señala esta posibilidad para combatirla. Según Ricoeur, es posible establecer una diferencia entre metáfora y concepto que asegura un campo si no libre de metáfora, al menos operando según otros principios no reductibles a ella. Desgraciadamente, la premisa que Ricoeur levanta en la última parte del libro en apoyo de esta tesis contra Derrida, sarcásticamente extraída del propio Derrida, parece hoy día inaceptable: “toda la filosofía depende de una sola tesis, la independencia del sentido respecto de lo que lo transporta”.

servación puede resultar útil. Si lo metafórico pudiera revelarse como el movimiento que constituye desde adentro la producción del sentido, o desde los bordes, cuando pensamos en los procesos significativos que extienden o “enriquecen” un significado dado; si los conceptos mismos son tomados como la sedimentación sincrónica de procesos de esa índole metafórica; si, por lo tanto, la racionalidad misma está sustentada, o al menos en un juego y una tensión constante y no indiferente con el funcionamiento de tales procesos: entonces, *y siguiendo la propia indicación de Hegel*, para quien la historia es el despliegue de la razón, ¿no podrían esperarse, luego de la “metaforización” del concepto, consecuencias *análogas* para la historia? Esta desconcertante consecuencia, que parecería reponer, en el lugar del concepto, a la metáfora como lógica profunda del referente histórico, demanda, de un análisis que se orientara por estas preguntas, ubicar los puntos de conexión, los pasadizos, que permitan establecer el nexo.

En la medida que la razón y el trabajo del concepto operan en un plano siempre conciente y autoconciente -como intención, como meta y objetivo, como estructura de intervención y legitimación- los puentes que la comunican con el orden social, los puntos de contacto, podríamos decir, son perentoriamente visibles. Como irracional, como flujo ardiente de pasiones incontroladas, sin embargo, la carencia de puentes entre la razón y el orden social puede ser tanto o más “orientadora” que su presencia -debimos decir, en realidad, determinante, decisiva, incisiva. Pero ¿cómo entender la operatividad de esos procesos que, en función del argumento, estamos presuponiendo en la base de los conceptos? ¿Existe, como dicen los fenomenólogos, una “base fenoménica” de tal operatividad? ¿No estamos dejando que el lenguaje funcione en el vacío?

Creo que la antropología y el psicoanálisis ofrecen una tal base fenoménica sugerente. El análisis de los rituales y de los mitos, tanto en las sociedades arcaicas como en las neuróticas ciudades modernas, muestra la eficacia de unas operaciones cuya estructura, esta sería la hipótesis, puede retrotraerse a la metáfora. Lo mismo ocurre con la estructura de los síntomas neuróticos, los que son explícitamente entendidos como metáfora por la escuela de Lacan. ¿No podría emprenderse, desde esta base, una indagación que permita comprender la articulación entre lo simbólico y lo social desde la perspectiva abierta por las discusiones sobre los estatutos relativos de la metáfora y lo conceptual, la perspectiva de un “traspaso” entre los dos órdenes?

Indicios tempranos del vínculo entre metáfora y concepto: la Poética de Aristóteles

Como no puede habersele escapado al lector, hasta aquí nos hemos conformado con citar la palabra “metáfora”, sin hacer ningún esfuerzo por explicitar qué entendemos por ella, por dar una “definición” o, al menos, por indicar un “concepto” provisorio²¹.

21 Desde luego, estoy consciente de la advertencia derrideana: si los procesos metafóricos intervienen en la construcción de los conceptos entonces no podría hablarse, en rigor, de un concepto de metáfora. La larga respuesta de P. Ricoeur a esta cuestión es francamente decepcionante: exige creer en la posibilidad de un sentido independiente de las palabras. Sobre la polémica entre Derrida y Ricoeur cfr.: J. Derrida, “La Mithologie Blanche”, en *Marges de la Philosophie*, París, Francia, Minuit, 1972. P. Ricoeur, *La Métaphore Vive*, Ed. du Seuil, París, 1975. La respuesta de Derrida en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997.

En otras palabras, nos hemos contentado con un uso habitual y corriente, esto es, no *filosófico*²². Desde este punto de vista, entonces, cabría una primera incomodidad elemental con la que quisiera terminar la última parte de este artículo: *metáfora* es el nombre de una figura retórica, una entre otras, entre las que se cuentan, por ejemplo, la metonimia, la sinécdoque, el oximorón, la personificación.... la lista es larga. ¿Por qué destacar sólo una de estas figuras o *tropos*? En verdad, esta pregunta es legítima y abre o descubre problemas y dificultades reales.

En primer lugar, es efectivo que la metáfora es sólo uno de los innumerables *tropos* puestos a la luz por la retórica moderna que sirvió de base a la crítica literaria. Pero esto no ha sido siempre así. Por otra parte, las discusiones de las últimas décadas en torno a la metáfora se han alejado de una discusión en los límites de la retórica y la crítica literaria hacia una discusión filosófica. Si hubiera que entregar un “concepto” provisional, tendríamos que referirnos más bien a la distinción entre uso literal y figurado del lenguaje. Metafórico significaría entonces el uso indirecto, alusivo, ambiguo, connotativo o “poético” del lenguaje. Los *tropos* retóricos no constituirían, en este contexto, más que una posibilidad entre otras de ordenar un campo que no le pertenece en exclusividad a la retórica. ¿No era eso precisamente lo que afirmamos en un comienzo, que la metáfora excedía los límites que la tradición le había asignado? Así, pues, descartemos por el momento ese sentido retóricamente restringido del término metáfora.²³

Pero, además, el uso —llamémoslo “extendido”— de metáfora ¿no podría sustentarse en un texto clave para la discusión de ésta cuestión en la antigüedad clásica: la *Poética* de Aristóteles? ¿Qué dice esta sobre la metáfora? ¿Da pie ese texto *fundacional* para las discusiones que, dos mil quinientos años más tarde, emprendemos a propósito del mismo asunto? ¿Estamos autorizados para sostener que se trataría del “mismo” asunto?

La metáfora es discutida por Aristóteles principalmente en la *Poética* y la *Retórica*. Parece ser, no obstante, que su lugar *propio* fuera más bien la *Poética*²⁴. Dentro de la estructura de esta, ella queda inscrita en una *parte* de la *lexis*, el nombre (*onoma*). Para saber qué entiende por metáfora, entonces, tenemos que retroceder al “nombre”. Esto no es una tarea demasiado fácil. En el tratado *Sobre la Interpretación* Aristóteles dice que “El nombre es un sonido que posee un significado establecido tan sólo de una manera convencional (*synketes*), pero sin ninguna referencia al tiempo, mientras que ninguna parte de él tiene significado si se la considera separada del todo”²⁵. En la *Poética* esta definición se respeta con una ligera variación: en lugar de “convencional” dice “compuesta”: es un “sonido (*phoné*) compuesto

22 No necesito decir que esta afirmación, si se atiende a la irrupción metafórica de la que estamos hablando, es un *desideratum* ya puramente sintomático. No obstante, y justo por ello, hay que decir que es plenamente atendible.

23 Que no se puede descartar por completo el punto de vista retórico, y menos aún si tenemos a la vista el problema de la historia, lo prueba con generosidad el ensayo de Hayden White — *Metahistoria*.

24 En la *Retórica* la discusión de la metáfora es introducida en el Libro III con la advertencia de que en la *Poética* ya se ha tratado de los componentes del discurso, el nombre y el verbo, y también de las especies del nombre, entre las que, hemos de suponer, está la metáfora.

25 Aristóteles, *De la Interpretación*, 16 a. (Trad. Samaranch).

(*synthetê*) significativo (*semantikê*), sin idea de tiempo (*áneu chronou*)”²⁶. Se trata, pues, de una categoría lingüística que no coincide exactamente con las nuestras²⁷, lo que es sorprendente si se considera que estas últimas parecen proceder claramente de la nomenclatura aristotélica²⁸. Pero lo central parece ser, para nuestro propósito, que se trata de una unidad lingüística caracterizada por la posesión de significado²⁹.

La metáfora es, pues, algo que sucede con la significación de los nombres. En la *Metafísica* defiende Aristóteles la necesidad de que estos signifiquen una cosa, la posibilidad contraria hace imposible, según él, la significación misma. ¿Cumple la metáfora con esta exigencia? ¿Cómo diferencia la metáfora los nombres? ¿Qué diferencia introduce en ellos? La secuencia siguiente debiera contener la respuesta: “Todo nombre es usual, o palabra extraña o metáfora, o adorno, o inventado, o alargado, o abreviado, o alterado”. Extraña lista. Parece anticipar las dificultades asociadas a una clarificación del tipo de relaciones que se pueden entablar en este terreno del signo. En rigor, tendríamos que decir, en conformidad con la ontología aristotélica, que esta enumeración pertenece al campo de lo accidental. Lo esencial ya estaba dicho en la definición del nombre como “sonido compuesto/convenicional significativo”. ¿La metáfora, pertenecería, por lo tanto, a los accidentes del nombre, a las relaciones en las que éste entra con los atributos no esenciales? Y sin embargo, la fórmula parece indicar otra cosa, ella comienza con “Todo...”, lo que más bien sugiere que Aristóteles tiene en mentes una división que no es una mera enumeración aleatoria.

Significar es significar una cosa una. ¿Puede esa significación ser metafórica? Una respuesta negativa sería negarle el carácter de significativa a la metáfora. Pero en ese caso, sería negarle su relación con el nombre. O bien, sería hacerla equivalente a la pérdida de significado del nombre, la muerte del nombre, el punto en el que éste deja de serlo precisamente para pasar a la condición de *asemós*. Así, parece que estas premisas llevan a pensar la posibilidad de la significación metafórica como una significación una. Pero esto nos vuelve al punto del que partimos: ¿cuál es la diferencia en el nombre que se introduce como metáfora? ¿Es ella una diferencia en la significación?

26 Aristóteles, *Poética*, 1457 a 11

27 Aristóteles no distingue una clase especial con la denominación de adjetivo. Habría que decir, si queremos saber dónde quedan estos, que los adjetivos se incluirían en la definición del nombre, en la medida que no hacen referencia al tiempo. En cambio, Aristóteles sí distingue el nombre del verbo por la referencia al tiempo en este último. No se puede, tampoco, entender el nombre como “palabra”, por cuanto Aristóteles distingue explícitamente “nombre” (*ónoma*) del artículo (*arthron*) y la conjunción (*syndesmos*), los que son “sin significado” (*demos*) al igual que las sílabas. Tampoco es sustantivo por la razón antedicha: Aristóteles no distingue el adjetivo. Por cierto, estas categorías lingüísticas se las debemos en definitiva a Aristóteles y traducen el significado de la substancia y el accidente.

28 E. Benveniste es de otra opinión. Para él es la nomenclatura conceptual aristotélica la que proviene de una estructura lingüística.

29 A esto se podría objetar que también los verbos tienen significado, y los casos, pero Aristóteles limita la metáfora al nombre: “Todo nombre es usual (*kurion*), o palabra extraña (*glotta*), o metáfora, o adorno (*kósmos*), o inventado, o alargado, o abreviado, o alterado”. Sin embargo, a esto se podría contestar que entre los ejemplos de metáfora entregados por Aristóteles se encuentra el uso de verbos como “cortar”, “agotar” y “sembrar”. Asimismo, que en *Sobre la interpretación*, Aristóteles sostiene que “Así, pues, los verbos son por sí mismos nombres, y significan algo” (cap 3).

Siguiendo la enumeración aristotélica en cuyo interior hace su aparición la metáfora lo primero que aprendemos es lo que ella no es: no es adorno, no es el uso corriente (*kurión*) ni la introducción de palabras extranjeras (*glotta*), tampoco la transformación de las mismas palabras mediante alargamiento, acortamiento o transformación. Esto tiene un interés cuando se estudia la "historia" de la metáfora, porque la retórica posterior la interpretó de tal manera que ella deviene precisamente eso, algo externo por completo, un adorno, la substitución de una palabra por otra. En el pasaje que estamos examinando, en cambio, la metáfora es explícitamente distinguida del adorno (*kosmos*, que también significa "arreglos", "ata-víos", "ornamentos"). Pero también hay otra cosa. Tanto las palabras usuales (*kurion*, que también podríamos traducir por "corrientes") como las palabras extranjeras (*glotta*), los dos primeros términos de la enumeración aristotélica, parecen referirse a un accidente del sonido. En *Sobre la Interpretación*, Aristóteles distingue, en efecto, entre la "palabra hablada" y su significado, esto es, las "afecciones del alma". Estas últimas, vale decir, los significados "son las mismas para todos los hombres" porque son las "semejanzas" de los mismos objetos. La distinción entre *kurión* y *glotta* parece afectar solamente a la localización geográfica del uso de ciertos sonidos como signos. Los signos son convencionales, y no hay por lo tanto nada extraño en esto. También los otros elementos de la enumeración parecen remitir exclusivamente a artificios utilizados por la poesía sobre la *phoné*, sin que ello afecte a la significación. Las palabras pueden ser acortadas, alargadas, transformadas, incluso pueden ser inventadas por el poeta. Pues bien, Aristóteles parece concederle, en cambio, una importancia especial a la metáfora, y es que, en efecto, ella no remite a un accidente puramente "externo", relativo en exclusiva al sonido, como los antedichos. Dicho de otra manera: ella involucra de manera singular al *significado* de los nombres.

Para caracterizar la metáfora Aristóteles se sirve, él mismo, de una metáfora: "Metáfora es la traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía".³⁰ Digamos, en primer lugar, que esta caracterización busca disponer el significado de "metáfora" en el contexto de una cierta ontología, precisamente la ontología aristotélica. Ella parece presuponer que los significados pueden ser ordenados siguiendo un plano paralelo al plano de los *onta* y dejándose regir precisamente por ellos.

Eidos y *genous* forman una trama categorial elemental sobre la que se distribuiría, entonces, el campo de lo que Aristóteles denomina *metáfora*. Pero al poner dos términos en relación se genera un cruce con cuatro posibilidades. Aristóteles menciona solamente tres. Falta la posibilidad de la traslación desde *genous* a *genous*. Podemos suponer el motivo: esta cuarta posibilidad se confundiría simplemente con la "equivocidad" a la que se refiere el libro de las *Categorías*: "Las cosas se llaman equívocas cuando tan sólo tienen de común el nombre, mientras que la definición de su esencia es distinta. Por ejemplo, un hombre y un retrato pueden llamarse propiamente "animales", aunque equívocamente; porque poseen un mismo nombre, pero la definición de esencia que corresponde al nombre es distinta."³¹ ¿Puede entenderse la metáfora como el uso meramente equívoco del nom-

30 Aristóteles. *Poética*, 1457 b 7.

31 Cf. Aristóteles, *Categorías*, I Aristóteles se refiere a las cosas y no a las palabras, pero no es difícil establecer la equivalencia

bre? Si este fuera el caso, difícilmente se justificaría la simpatía que Aristóteles exhibe por ella. Por cierto, tampoco se justificaría incluirla entre los accidentes del nombre más que a título de exclusión. Si seguimos el texto de las *Categorías*, más bien habría que pensar la metáfora vinculada con la paronimia: “Se llaman derivados o parónimos aquellos objetos cuyos nombres derivan de otros por medio de una nueva forma verbal, como, por ejemplo, de gramática deriva gramático, y de heroísmo, héroe, etcétera.”³²

En lugar de esa cuarta posibilidad exigida por el cruce de dos términos Aristóteles introduce un tercer término: el de analogía (*analogon*). Citemos en toda su extensión el texto donde Aristóteles se explica sobre lo que esta quiere decir.

“Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero; entonces podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto; y a veces se añade aquello a lo que se refiere el término sustituido. Así, por ejemplo, la copa es a Dionisos como el escudo a Ares; el poeta llamará, pues, a la copa “escudo de Dionisos”, y al escudo, “copa de Ares”. O bien, la vejez es a la vida como la tarde al día; llamará, pues a la tarde “vejez del día”, o como Empédocles, a la vejez, “tarde de la vida” u ocaso de la vida”. Pero hay casos de analogía que no tienen nombre, a pesar de lo cual se dirán de modo semejante; por ejemplo, emitir la semilla es “sembrar”, pero la emisión de la luz desde el sol no tiene nombre; sin embargo, esto con relación a la luz del sol es como sembrar con relación a la semilla, por lo cual se ha dicho “sembrando luz de origen divino”. Y todavía se puede usar esta clase de metáfora de otro modo, aplicando el nombre ajeno y negándole alguna de las cosas propias; por ejemplo, llamando al escudo “copa” no “de Ares”, sino “sin vino”.”

La analogía permite establecer algo así como el mínimo de mismidad que requiere la atribución de un predicado a un sujeto al que sin embargo no pertenece. Ese mínimo de mismidad es la semejanza de proporciones entre cuatro términos. El término *analogon* del que se sirve Aristóteles también funciona en otro contexto que me parece interesante traer a colación. En sus *Elementos*, Euclides se refiere en los siguientes términos a lo *análogon*:

“Si cuatro magnitudes son *analogon*, ellas también serán *analogon* alternativamente. Sean A, B, C, D cuatro magnitudes *analogon*, de modo que así como A es a B, así C es a D; yo digo que también lo serán alternativamente, esto es, como A es a C, así B es a D”³³.

La medida común que la metáfora permite mostrar no es ciertamente la proporción matemática, pero la posibilidad de este encuentro terminológico en el corazón de problemáticas aparentemente tan disímiles no puede ser casual o mera coincidencia. ¿No indica la definición aristotélica de la metáfora por analogía hacia una conexión misteriosa entre metáfora y *logos*? Todavía en castellano llamamos *razón* a la proporción, a la conmensurabilidad de un número con otro. La *ratio* latina,

32 Ibidem.

33 Cf. Euclides, *Elements*, Book V, Proposition 16, Ed. Thomas L. Heath, en www.Perseus.com

sin embargo, parece haber perdido la conexión que el *logos* griego, según parece desprenderse de lo anterior, mantenía viva con el ámbito de resonancias semánticas hacia lo metafórico.

De modo que se siente uno tentado de responder afirmativamente a la pregunta de más arriba: desde su origen aristotélico la cuestión de la metáfora parece haber sido siempre algo más que la discusión de una figura “meramente” retórica. Las relaciones del *análogon* con la metáfora poética y la proporción matemática —a las que habría que agregar también, por supuesto, las relaciones con la proporcionalidad de la justicia— parecen apuntar a una trama significativa en la que metáfora y razón no tienen una relación de pura exclusión. Así, tal vez es posible cuestionar desde aquí el *estatuto* de los discursos teóricos, incluyendo al propio discurso (el nuestro) sobre ese estatuto.