

METÁFORA Y FILOSOFÍA EN ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET ON METAPHOR AND PHILOSOPHY

EDUARDO FERMANDOIS
Dr. en Filosofía
efermano2@yahoo.de
Pontificia Universidad Católica de Chile

Cómo citar este artículo:

FERMANDOIS, E. “Metáfora y filosofía en Ortega y Gasset” en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 20 DICIEMBRE 2021, pp. 99-112 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.99>

RESUMEN

A la luz de textos del filósofo José Ortega y Gasset —en particular, de su ensayo “Las dos grandes metáforas”—, se indaga aquí en la mutua relación entre las ideas de metáfora y filosofía. La tesis ortegueana de que “la metáfora es una verdad, es un conocimiento de realidades” motiva tanto consideraciones metodológicas como una elaboración de la noción de verdad metafórica, todo esto en diálogo con desarrollos contemporáneos pertinentes. Según el planteamiento de fondo, mientras que el discurso filosófico nos permite caracterizar y valorar un interesante uso cognoscitivo de la metáfora, esta última nos hace darnos cuenta de que, finalmente, la filosofía depende mucho más radicalmente de perspectivas, encarnadas en cierto tipo de metáforas, que de creencias particulares o hasta grupos de creencias.

Palabras claves: metáfora / filosofía / vocabulario filosófico / perspectiva / verdad metafórica / Ortega / Haack

ABSTRACT

In the light of texts written by the philosopher José Ortega y Gasset —in particular, of his essay “The two great metaphors”— this work investigates the mutual relationship between the ideas of metaphor and philosophy. Ortega’s thesis that “metaphor is a truth, a knowledge of realities” motivates both methodological considerations and an elaboration of the notion of metaphorical truth, all this in dialogue with pertinent contemporary developments. According to the underlying approach, while philosophical discourse allows us to characterize and assess an interesting cognitive use of metaphor, the latter makes us realize that, finally, philosophy depends much more radically on perspectives, embodied in certain types of metaphors, that on particular beliefs or even groups of beliefs

Keywords: metaphor / philosophy / philosophical vocabulary / perspective / metaphorical truth / Ortega / Haack

I

“Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora”: así reza la primera afirmación, seguramente la más conocida, de “Las dos grandes metáforas”, texto de José Ortega y Gasset publicado en 1924¹. Una afirmación que es un programa. O incluso dos: “lo que es filosofía” y “lo que es metáfora”. Pero acaso se trate a fin de cuentas solo de un gran proyecto, si resulta ser cierto, como piensa el filósofo español, que metáfora y filosofía pueden y hasta deben interpelarse una a otra. Esa mutua interpelación representa el marco más general en que se inscriben las consideraciones que siguen.

La reflexión ortegueana abarca tanto el uso de metáforas asociable, de un modo general, a un interés o una pretensión de orden cognoscitivo (“la metáfora en el conocimiento”²), como su cometido y lucimiento eminentemente poéticos. En todo lo que sigue me ocuparé solo de aquel primer uso. Abordar además las observaciones de Ortega en torno a la metáfora específicamente poética permitiría prestar atención a nada menos que la relación entre filosofía y poesía, pero implicaría también proponerse demasiado³. El foco estará dirigido entonces a la metáfora como “una forma del pensamiento científico” (ibíd.), en ese sentido amplísimo en que nuestro autor suele hablar de “científico” (o “ciencia”), sentido cercano al de “cognoscitivo” (o “conocimiento”) y que ciertamente incluye a la indagación filosófica⁴.

II

El lenguaje de la filosofía debe ser siempre, o al menos en primer lugar, un lenguaje literal —aunque raramente vertida en una afirmación tan

1 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas” en *Obras completas* II. Revista de Occidente/ Alianza Editorial: Madrid, 1983, p. 387.

2 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 390.

3 Lo anterior no implica desconocer el hecho de que ambos usos de la metáfora, el cognoscitivo y el poético, deban ser puestos en relación. Pero hacerlo también excedería el marco de este breve escrito. Me centraré en “Las dos grandes metáforas”, ensayo en el que predomina la metáfora cognoscitiva. Un importante texto atinente a la metáfora poética es J. ORTEGA Y GASSET. “Ensayo de estética a manera de prólogo” en *Obras completas* VI. Revista de Occidente/ Alianza Editorial: Madrid, 1983, pp. 247-264 (especialmente: pp. 256-261).

4 Cualquier lectura relativamente atenta de “Las dos grandes metáforas” permite apreciar que el empleo de la palabra “ciencia” abarca ahí también al discurso filosófico. Sería, por decir lo menos, muy extraño que en un texto cuyo título apunta a dos grandes metáforas *filosóficas*, expresiones frecuentes como “la metáfora científica”, “en la ciencia”, “el hombre de ciencia” y otras parecidas excluyesen dicho discurso.

desembozada, es esta una convicción metafilosófica de antigua data y enorme influencia—. Ortega parece equivocarse al afirmar que a ningún filósofo se le ocurriría censurar la metáfora en un texto filosófico⁵, puesto que Locke y otros empiristas formularon verdaderas diatribas contra el discurso metafórico y el discurso figurado en general⁶. Es cierto que, como observan de Man y Haack, la severa censura de los empiristas incurre en una permanente contradicción performativa, al servirse, y nada mal, de una metáfora tras otra⁷. Pero la curiosa contradicción no la hace menos censura.

Ahora bien, la exigencia de literalidad en filosofía contrasta, y aquí nuestro autor sí lleva razón, con el hecho de que los conceptos filosóficos son inevitablemente metáforas desgastadas, residuos metafóricos. Un somero escarceo del léxico filosófico permite demostrar el punto⁸. Así, cuando Platón incorpora al lenguaje filosófico las nociones que hoy traducimos por “alma” e “idea”, lo hace en virtud de metáforas: *psyché* significaba originalmente ‘el hálito que exhalan los moribundos’ y *eidos* —nos lo recuerda también Ortega— ‘la forma, imagen o modelo que un artesano tiene en mente al comenzar su obra’. Sabido es también que “materia” viene de *hyle*: ‘madera’. No tan conocida es la biografía de *kategoria*; el término se refería en griego a la declaración que se hace contra un inculpado ante los tribunales; en el texto de Aristóteles, en cambio, pasó a significar algo así como ‘predicado’, y fue por obra de una analogía: así como una acusación transmite al acusado aquello que se le imputa, lo que de alguna manera le corresponde, así también el predicado transmite al sujeto una característica que le es propia. Pero la lista de conceptos filosóficos de raigambre metafórica es aún mucho más larga: la voz griega *enérgeia* (actualidad, realidad) alude al adjetivo *energós*: ‘ocupado’, ‘laborioso’, y *ratio* (razón) deriva del verbo *reor* que significa en latín ‘contar’ o ‘calcular’; el concepto de concepto remite, en latín no menos que en alemán, a la acción de tomar algo con la mano, el de aporía, a un callejón sin salida, y el de pensar, al acto de poner algo sobre la balanza. No olvidemos, en fin, la infinidad de metáforas

5 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 387.

6 El pasaje pertinente más célebre, que no el único, de Locke se encuentra en J. LOCKE. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica: México D. F., 1956, III, X, § 34.

7 P. DE MAN, “The Epistemology of Metaphor”, en *Critical Inquiry*, 5 (1978), pp. 12-30. S. HAACK. “Dry Truth and Real Knowledge: Epistemologies of Metaphor and Metaphors of Epistemology” en *Manifiesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*. The University of Chicago Press: Chicago, 1998, pp. 69-89. Haack muestra que la contradicción performativa en cuestión se registra también en textos de Hobbes y Mill.

8 En lo que resta del párrafo tomo algunas formulaciones de mi siguiente texto: E. FERNANDOIS, “Metáforas en filosofía”, en O. NUDLER (ed.), *Filosofía de la filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta: Madrid, 2010, pp. 315-348.

espaciales que pueblan nuestros textos: razonamientos profundos o circulares, líneas de argumentación, esferas del saber, la extensión de los conceptos y los límites de la razón, grandes ideas o ideas retorcidas, el paso del tiempo o aquel que se tiene por delante... Es un hecho: nuestro vocabulario filosófico, y el vocabulario abstracto en general, se halla atiborrado de metáforas arquitectónicas, botánicas, económicas, judiciales, mecánicas, teatrales, entre otras.

III

En todos los ejemplos anteriores se toma prestada una palabra proveniente del mundo o la experiencia sensible, para ser utilizada *more metaphoric* en referencia a una realidad no sensible. Ya Kant había detectado en este punto una exigencia epistemológica vinculada con la noción de símbolo o hipotiposis simbólica en el §59 de su *Crítica del juicio*⁹. Los lenguajes naturales no disponen de un vocabulario que designe directamente las actividades mentales y lo abstracto en general, por lo que echamos mano del repertorio de palabras que articulan nuestra experiencia sensible. La metáfora pasa a ser el nombre de lo que carece de nombre. “De aquí que su uso —escribe Ortega— sea tanto más ineludible cuando más nos alejemos de las cosas que manejamos en el ordinario tráfico de la vida”¹⁰.

Obsérvese que esta relación entre lo sensible y lo no sensible, presente en todas aquellas metáforas a las que el vocabulario filosófico debe su origen, es de carácter unidireccional: se avanza siempre de lo sensible a lo inteligible, de lo conocido a lo desconocido, nunca al revés. Ortega: “la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco”¹¹. Así, el pensamiento inferencial es comparable con la unión de eslabones en una cadena, pero la comparación es irreversible. En su libro *La vida del espíritu*, Hannah Arendt expresa bellamente que “[l]a metáfora, al salvar el abismo entre las actividades mentales interiores e invisibles

9 Junto con proveer una lúcida explicación del planteamiento kantiano, Lázaro Carreter se refiere a la siguiente peculiaridad: a pesar de que “Las dos grandes metáforas” se publica en el segundo centenario del nacimiento de Kant, es decir, como una suerte de homenaje al filósofo alemán, este último apenas es aludido, y solo tangencialmente, a lo largo del texto. Según Lázaro Carreter, ello no quita que, leído atentamente, el texto ortegueano se revele como una suerte de glosa al parágrafo 59 de la *Crítica del juicio*: “La estirpe kantiana de estos argumentos de Ortega no puede pasar inadvertida”, sentencia correctamente (F. LÁZARO CARRETER. “Ortega y la metáfora” en *De poética y poéticas*. Cátedra: Madrid, 1990, pp. 112-128, p. 114).

10 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 394.

11 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 391.

y el mundo de las apariencias, fue sin duda el mejor regalo que le pudo hacer el lenguaje al pensamiento y, por lo tanto, a la filosofía¹². Lo que pone de manifiesto la irreversibilidad de la relación sensible-no sensible, propia de la metáfora filosófica, es que por más abstractos que sean los temas en que pensamos, nunca abandonamos del todo el ámbito de lo sensible. Sostiene Arendt que “[e]l lenguaje, al servirse del uso metafórico, permite pensar, mantener intercambios con lo que no es sensible, porque posibilita la transferencia, *metapherein*, de las experiencias sensibles”; para finalmente concluir: “No hay dos mundos porque la metáfora los une”¹³.

IV

En el carácter inevitablemente metafórico del léxico filosófico cabe distinguir, en opinión de Ortega, dos funciones propias de la metáfora empleada en disciplinas cognitivas en general. Por un lado, cuando la persona que investiga (sea en ciencia o filosofía) da con algo nuevo y debe nombrarlo, recurre a menudo a un vocablo conocido, cuyo significado muestra alguna semejanza con aquello nuevo que dicha persona nos quiere hacer ver. Ello le permite hacerse entender mejor, como sugiere Ortega. Piénsese en nociones filosóficas más o menos recientes como “modernidad líquida” (Bauman), “rizoma” (Deleuze y Guattari), “esferas” (Sloterdijk) o “sociedad de la transparencia” (Han). Esta primera función *nominativa* de la metáfora obedece más a una conveniencia que a una necesidad. Mal que mal, un filósofo puede a veces acuñar un término nuevo en el que no se perciba metaforicidad alguna; piénsese ahora, por dar solo dos ejemplos cualesquiera, en la noción de “acción comunicativa” (Habermas) y la de “necesidades volitivas” (Frankfurt). La segunda función, en cambio, de índole *intelectiva*, sí conlleva la envergadura de lo indispensable. Cito a Ortega: “no sólo la necesitamos [la metáfora] para hacer, mediante un nombre, comprensible a los demás nuestro pensamiento, sino que la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles. Además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección”¹⁴.

Debido a su convicción respecto de lo último, nuestro autor difícilmente podría hallarse de acuerdo con la visión “moderada” del rol de la metáfora en el discurso filosófico, y científico en general, defendida

¹² H. ARENDT. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 128.

¹³ H. ARENDT. *La vida del espíritu*, p. 131.

¹⁴ J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 390.

por Susan Haack¹⁵. Recurriendo a la distinción entre dos fases presentes en toda investigación, el *desarrollo* de las teorías y su *presentación*, Haack sostiene que el genuino papel cognoscitivo de la metáfora se registra —principal, sino exclusivamente— en la primera de ellas. Quien investiga cuenta al inicio solo con un par de ideas vagas que, de un modo progresivo, irá articulando y precisando, probando y rectificando, en una exploración que no contempla un orden fijado de antemano. Pues bien, dicha exploración se ve beneficiada en extremo por una metáfora que oriente las cosas en una dirección determinada, que invite a comparar el fenómeno de estudio con fenómenos muy diferentes, que dirija la atención y las decisiones hacia zonas inexploradas. En la presentación de los resultados, sin embargo, el uso de metáforas, según Haack, si bien puede resultar en ocasiones útil en un sentido pedagógico, suele también encubrir, o bien la incapacidad de ser más preciso, o bien la desidia de emprender el hegeliano esfuerzo por el concepto, o bien el deseo de ganarse al lector mediante un lenguaje cercano y emotivo —todas formas de abuso—. En consecuencia, las teorías mismas, por contraste con el sondeo a tuestas que en algún momento acaba conduciendo a ellas, han de ser presentadas esencialmente en un lenguaje claro, exacto y explícito, es decir, literal. Haack circunscribe, pues, el rol de la metáfora en el discurso filosófico a una función meramente heurística¹⁶.

Más allá de que Ortega no opera con el distingo entre dos fases investigativas —el desarrollo y la presentación de contenidos—, pienso que la concepción de la metáfora como una herramienta que tras ser utilizada deba ser guardada no le resultaría convincente. Para él, ya está dicho, la metáfora es “un medio esencial de intelección”; su prosa filosófica, rica y abundante en metáforas, quedaría por lo demás muy mal parada, de ser correcta la tesis de Haack. En definitiva: si ciertos contenidos ni siquiera logran ser pensados sin el concurso de una metáfora, mucho menos podrán expresarse prescindiendo de ella. Así, la visión moderada, la de las metáforas como meros instrumentos de escudriñamiento, le habría parecido a Ortega *demasiado* moderada. Más adelante añadiré razones adicionales que llevan a pensar que efectivamente lo es.

V

Yendo ahora a otro asunto, ¿es el propio concepto de metáfora un concepto *filosófico*? Hasta donde sé, Ortega no se formuló esta pregunta;

¹⁵ Véase S. HAACK. “Dry Truth...”.

¹⁶ S. HAACK. “Dry Truth...”, especialmente pp. 81-83.

pero quiero abordarla, un poco a modo de excursión, porque ofrece ocasión para reflexionar sobre el lugar distinto, por así decir, que pueden ocupar los conceptos filosóficos en general. Se recordará la frase de San Agustín: “Cuando no me preguntan qué es el tiempo, lo sé, cuando me lo preguntan, ya no lo sé”¹⁷. Tiendo a creer que el concepto de metáfora *no* genera la célebre perplejidad agustiniana, esa que Wittgenstein, Tugendhat y otros han vinculado con lo más distintivo del repertorio conceptual propiamente filosófico¹⁸. O bien una persona ignora de plano qué sea una metáfora, o bien, de saberlo, también es capaz de explicarlo, así sea muy elementalmente —diciendo, por ejemplo, que se trata de comparar dos cosas muy diferentes, de ponerle a una el nombre de la otra, o de afirmar algo dando a entender algo distinto—. ¿Significa entonces que el concepto de metáfora carece de relevancia filosófica? No es lo que pensaría Ortega, por cierto, pero sí muchos otros; hoy en día, muchos recomendarían dejarlo, por ejemplo, en manos de la lingüística cognitiva. Pero es posible ver el asunto de otro modo. En mi opinión, cabe distinguir entre conceptos filosóficos centrales, ante los cuales la perplejidad agustiniana brota de un modo espontáneo, y conceptos *periféricos* que justamente no la suscitan (centralidad y periferia que, desde luego, vuelven a confirmar la inescapable metafóricidad del lenguaje filosófico). Solo que lo periférico no tendría por qué ser en este caso sinónimo de lo secundario, lo dispensable, lo menos importante. En cierto sentido, podría tratarse precisamente de lo contrario; en efecto, hay veces en que solo resulta posible aproximarse de un modo renovado y fecundo a los llamados temas centrales de la filosofía *a partir de uno periférico*. Libros como *La metáfora viva* de Paul Ricoeur, *Paradigmas para una metaforología* de Hans Blumenberg, *Models and metaphors* de Max Black o *Metáforas de la vida cotidiana* de Lakoff y Johnson, que a propósito de la metáfora prestan atención a cuestiones filosóficas tan nucleares como el conocimiento, la comprensión, la verdad y la filosofía misma, pueden ser interpretados como grandes *plaidoyers* por la periferia, esto es, por una vía indirecta, pero a veces casi imprescindible, de acercarse a los temas centrales de siempre. Aunque también convenga acotar que la distinción misma entre centralidad y periferia semeja una escalera que más vale tirar, una vez que hemos accedido gracias a ella a un lugar desde donde se ven mejor las cosas. Si un concepto acaba siendo tan crucial para el acceso indirecto a una temática considerada como central, es que él mismo se ha vuelto central.

¹⁷ SAN AGUSTÍN. *Las confesiones*. Tecnos: Madrid, 2012, XI / 14.

¹⁸ Véase, por ejemplo: L. WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*. UNAM/Crítica: México, D.F., 1984, §89; E. TUGENDHAT. “Reflexiones sobre el método de la filosofía desde el punto de vista analítico” en *Ser - Verdad - Acción. Ensayos filosóficos*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 179s.

VI

Declara Ortega en tono contundente: “la metáfora es una verdad, es un conocimiento de realidades”¹⁹. La pregunta que suscita esta declaración es: *¿en qué consiste que una metáfora sea verdadera?* En lo que sigue ensayaré una respuesta por mi cuenta. Y si hasta ahora me he venido refiriendo al ensayo “Las dos grandes metáforas”, en lo que sigue apuntaré más allá de él, en un intento de ligar, sin identificar, la noción de verdad filosófica y la de verdad metafórica, articulando esta última a la luz de una idea especialmente cara al pensamiento ortegueano en general, a saber, la idea de perspectiva.

La tesis es más o menos esta: quien se vale de una metáfora con un propósito cognoscitivo propone una nueva perspectiva que considera adecuada para hablar sobre —o mejor: para relacionarse con— un cierto tema. La predicación metafórica es la predicación de una perspectiva. El autor o la autora sitúa un tema dado bajo un nuevo punto de vista, en un nuevo contexto; es más, él o ella *forja* un punto de vista o un contexto que permite relacionarse con el tema —y no solo hablar sobre este— de un modo distinto al habitual. Cuando en una conferencia titulada *The Crime of Poverty*, el economista norteamericano Henry George afirmó en 1885 que la pobreza es un delito (apurándose en puntualizar que este no era precisamente imputable a los pobres), lo que hizo fue proponer una perspectiva de índole legal y ética para un tema abordado hasta ese momento exclusivamente desde un punto de vista económico. De pasó afirmó que se trataba de una perspectiva adecuada con relación a ese tema. Ahora bien, aquello que podríamos denominar la perspectiva del delito no solo está formado por todas las *informaciones*, sino también por las *valoraciones, disposiciones de conducta, emociones, imágenes, estados de ánimo*, etc. que típicamente asociamos al fenómeno delictual. Metaforizar es entonces situar un tema bajo una nueva perspectiva, en un sentido particularmente rico de este último término. La metáfora de George debe su enorme potencial crítico al hecho de que ella no solo busca formar opiniones o creencias correctas acerca de la pobreza, sino configurar una *actitud* correcta frente a dicho fenómeno, parte de la cual es seguramente la indignación ante diferencias económicas inaceptables y la adopción de medidas y estrategias concretas que permitan su superación. Desde una metáfora como esta emana, al mismo tiempo, una apelación a instancias cognitivas, emocionales y volitivas. La imbricación de esas tres dimensiones es su poder y su riqueza.

19 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 391.

VII

Para dar más forma a la propuesta esbozada examinemos brevemente sus dos conceptos claves: perspectiva y perspectiva adecuada. Al hablar de “perspectiva”, un poco ya está dicho, quiero llamar la atención sobre algo que puede ser igualmente descrito mediante otras nociones. Podemos decir, por ejemplo, que el enunciado “Las palabras son las flores de la boca” sirve para crear y proponer un nuevo *modo de ver* el tema del lenguaje. O decir que la oración “La arquitectura es música petrificada” brinda un nuevo *acceso* a la arquitectura. Reuniendo estos conceptos —“perspectiva”, “modo de ver”, “acceso”, y antes también “contexto”, — quiero recalcar lo que cada uno de ellos sugiere: a saber, el hecho de que una perspectiva, un modo de ver o un contexto no se agotan en un conjunto de enunciados o pensamientos, esto es, de estructuras proposicionales, sino que abarca también —como ya lo demostrara el ejemplo del delito— formas de actuar y reaccionar, actitudes, imágenes, sentimientos, etc. Una perspectiva sobre algo no constituye simplemente un conjunto de opiniones más o menos bien conectadas lógicamente y temáticamente. Una perspectiva sobre algo, si bien incluye enunciados particulares, no se agota en ninguno de ellos, escapando siempre a su reproducción en un listado de verdades.

Ahora bien, ¿qué significa hablar de una “perspectiva adecuada”? Hablamos aquí, nótese, de una perspectiva que puede ser adecuada o correcta *con relación a un tema*. Pues bien, creo que resulta imposible concebir una perspectiva adecuada (o un contexto correcto, o un modo de ver acertado, etc.) prescindiendo de la noción habitual de verdad, *i.e.*, de verdad literal. Una perspectiva, un contexto o un modo de ver no pueden ser considerados correctos si los enunciados a los que dan lugar no son verdaderos. Que una perspectiva sea la adecuada para situar un tema, para hablar de él y relacionarse con él, significa, entre otras cosas, que da pie a la elaboración y el reconocimiento de verdades literales. Esta consideración conecta con una observación de Ortega a la que, según pienso, ha de asignarse la mayor importancia: “El pensamiento filosófico, más que ningún otro, tiene que cambiar constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo, en vez de anquilosarse en uno de los otros dos”²⁰. Se trata del mismo planteamiento que subyace a esta bella cita de Merleau-Ponty: “El filósofo se reconoce en que tiene inseparablemente el gusto por la evidencia y el sentido de la ambigüedad”²¹. El gusto por la evidencia ha de ser remitido a la verdad

20 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 388.

21 M. MERLEAU-PONTY. Elogio de la filosofía. Nueva Visión: Buenos Aires, 2006, p. 8.

literal; el sentido de la ambigüedad, a la verdad metafórica. El lenguaje filosófico se caracteriza, o se puede caracterizar al menos, por “combinar sin solución de continuidad el ‘modo recto’ y el ‘modo oblicuo’”²². Y no cabe duda de que la prosa ensayística del propio Ortega representa una inmejorable muestra de aquello.

VIII

Son muchas las metáforas eminentemente filosóficas que es posible examinar en los mismos términos que he comentado antes el ejemplo georgeano de la pobreza. Se trata al mismo tiempo de metáforas que, debido a su carácter fundamental en el ejercicio filosófico, cabría calificar como *rectoras*: entre otras, el lenguaje como espejo de la realidad, la mente como un programa computacional, el hombre como lobo del hombre, la verdad como una mujer, las palabras como herramientas, el lenguaje como juego y, por cierto, las dos grandes metáforas que, como nos recuerda Ortega, inspiran sendos paradigmas acerca de la mente humana en la historia del pensamiento occidental: la imagen realista del sello imprimiendo su impronta en una tabla de cera, imagen cara a la filosofía antigua y medieval, y la figura idealista de un recipiente y su contenido, sin la cual no se entiende buena parte de la filosofía moderna²³. Cabe preguntar entonces: ¿son todas esas metáforas rectoras meros dispositivos heurísticos y, en cuanto tales, finalmente prescindibles, o no se trata más bien de modos profundos de concebir realidades? ¿Sería posible eliminar, por ejemplo, la noción de *juego de lenguaje* de la concepción wittgensteineana del lenguaje, aduciendo que la comparación metafórica entre hablar y jugar ya cumplió su rol heurístico? ¿O podría tolerarse su presencia en el texto apelando únicamente a un supuesto fin didáctico? ¿Por qué nada de eso suena plausible? ¿Por qué que nunca nadie ha puesto seriamente en duda la relevancia filosófica de dicha noción, apuntando a su indiscutible estirpe metafórica? ¿No será que la idea de los juegos de lenguaje, idea metafórica de principio a fin, simplemente *constituye* una visión sobre el lenguaje humano? Mucho indica que nos encontramos ante una función de la metáfora en filosofía, y en la actividad teórica en general, que simplemente trasciende a su ya concedido empleo heurístico.

22 M. J. RODRIGO-MORA. “Metáfora y discurso en Ortega y Gasset” en D. A. CUSATO - L. FRATTALE (eds.) *La penna di Venere. Scritture dell'amore nelle culture iberiche* I. Lippolis: Messina, 2002, pp. 265-276, p. 274.

23 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, pp. 397ss. Cabría puntualizar, sin realmente alterar nada importante en Ortega, que el empirismo inglés hunde sus raíces en el paradigma antiguo, pues continúa entendiendo la mente como instancia esencialmente receptiva: una tabla de cera.

Se tiende con frecuencia a pensar que, a fin de cuentas, el cambio filosófico se resuelve o cristaliza en creencias que, a su vez, son expresadas en correspondientes enunciados. Sin embargo, la rectificación de creencias, y por muchas e importantes que sean, no constituye ni la única ni la principal vía en que alguien puede llegar a renovar su modo de concebir algo. Mucho de aquello que se busca en la filosofía, tal como en la literatura, no se mueve tanto en el nivel de opiniones específicas que puedan ser modificadas, y atañe más bien, en palabras del filósofo Richard Moran, a “cambios en las asociaciones y comparaciones que uno hace, diferencias en la apreciación vívida o ‘sentida’ de algo que ya se conoce, o cambios en los hábitos de atención y el sentido de lo que importa y lo que es irrelevante”²⁴. Un modo de concebir un tema no se agota normalmente en un conjunto de creencias pertinentes; no siempre equivale tampoco a una teoría, sino que puede ir más lejos, más abajo. Las diferencias filosóficas de fondo entre dos o más autores parecen ser reflejo de sus preferencias metafóricas en un grado bastante mayor de lo que quizá muchos de ellos mismos estarían dispuestos a conceder. Wittgenstein dijo algo bastante parecido; Ortega estaría muy de acuerdo²⁵.

IX

Examinar con el debido detalle hasta qué punto la propuesta anterior —esto es, que la verdad de una metáfora rectora consiste en crear una perspectiva adecuada para habérselas con un tema determinado— se condice con la noción ortegueana de perspectiva es algo que excede el marco del escrito que aquí termina²⁶. Espero haber delineado en las secciones anteriores, ciertamente de un modo muy somero, en qué sentido metáfora y filosofía se interpelan mutuamente: mientras que el discurso filosófico nos permite caracterizar y valorar un interesante, y por cierto legítimo, uso cognoscitivo de la metáfora, esta última nos hace caer en cuenta de que, a la postre, la filosofía pende mucho más

24 R. MORAN. “Seeing and Believing: Metaphor, Image, and Force” en *Critical Inquiry*. 16 (1989), pp. 87-112, p. 100. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/448527>.

25 La cita textual de Wittgenstein reza así: “Cuando se dice a veces que la filosofía de un hombre es cuestión de temperamento, hay también en ello una verdad. La preferencia por ciertas metáforas es lo que podría llamarse cuestión de temperamento y en esta descansa una parte de las contradicciones mucho mayor de lo que puede parecer”. (L. WITTGENSTEIN. *Aforismos. Cultura y valor*. Espasa Calpe: Madrid, 2007, p. 61, traducción corregida).

26 Un texto muy útil al respecto es J. L. SERRANO SIBEIRO. “Perspectiva, metáfora y hermenéutica” en *Pensamiento*. 72/270 (2016), pp. 179-196. Entre otras cosas, el autor distingue el perspectivismo no ilusivo de Ortega de posiciones perspectivistas planteadas por otros autores, enfatizando que “en Ortega la perspectiva, aparte de ser condición indispensable de la realidad, es la vía de acceso a la realidad” (p. 181). Y muy en la línea de lo enfatizado aquí, Serrano Sibeiro sostiene además que “[s]ensibilidad, percepción, deseo, sentimiento, lenguaje, imaginación, valoración y razón son ingredientes propios de la perspectiva [...]” (p. 187).

radicalmente de perspectivas, encarnadas en metáforas rectoras, que de creencias particulares o hasta grupos de creencias. Y si lo expuesto con relación al carácter inescapablemente metafórico del léxico filosófico y a la verdad filosófica como una mutua interacción entre verdad literal y verdad metafórica, si lo expuesto, digo, se halla más o bien encaminado, se trataría de un apoyo importante a una afirmación que no lo es menos: “Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora”.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.