



Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad
del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte
Colombia

Correa Iglesias, Antonio

La metáfora en las fronteras filosóficas

Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 3, julio, 2005, pp. 104-129

Universidad del Norte

Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400305>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA METÁFORA EN LAS FRONTERAS FILOSÓFICAS

RESUMEN

La relación que siempre ha existido entre la filosofía y el lenguaje es una zona que nos interesa explorar. La imagen de la metáfora como figura que se contextualiza en este ensayo, tiene como presupuesto el origen occidental del acto especular y la concurrencia que lo metafórico ha tenido en este tan particular período del pensamiento.

Lo metafórico, entonces, se convierte en el nudo gordiano que se comienza a develar en tanto esta problematización hace aparición en el texto poético como fuente generatriz de lo que posteriormente será el discurso filosófico occidental, que en su lectura fundacional atisba el caos pero cae con posterioridad en un irreversible proceso de secularización en el cual la metáfora también jugó y juega hasta hoy un muy importante desempeño.

PALABRAS CLAVE

Discurso filosófico, filosofía, mito, metáfora.

ABSTRACT

The relationships that there has always been between philosophy and language is a zone we are interested in exploring from the image of the metaphor as a figure which it is contextualized in this essay having its basis on the western origin of the speculative act and the repetitiveness that the metaphoric has had in that particular period of thought.

The metaphoric then become the gorgian node which start to reveal as this puzzle appears in the poetic text as a generative source of the following philosophical western discourse which in its foundational reading views the chaos but it falls later in a irreversible process of secularization in which the metaphor also played and play until today an important execution.

KEY WORDS

Philosophical, philosophical discourse, philosophy, myth, metaphor.

LA METÁFORA EN LAS FRONTERAS FILOSÓFICAS

Antonio Correa Iglesias*

*...Metaphora circula en la ciudad,
nos transporta como a sus habitantes,
en todo tipo de trayectos, con encrucijadas,
semáforos, direcciones prohibidas,
intersecciones o cruces, limitaciones
y prescripciones de velocidad. De
una cierta forma –metafórica, claro
está, y como en modo de habitar–
somos el contenido y la materia de ese
vehículo: pasajeros, comprendidos y
transportados por metáforas.*

J. Derrida

¿Qué sucede con la metáfora? Pues bien, más allá de los prejuicios y determinaciones preestablecidas, el problema de la metáfora es su condena a desplegarse por la trayectoria de la historia, por los espacios ocultos y sombríos del laberinto del conocimiento. Pues en ella el tiempo ha sembrado sedimentaciones que se concretan con capas y máscaras, que cada vez le distancian más de sí misma. Si bien por una parte se le adjunta como célula a la palabra del poeta, por otra, con posterioridad a que se sustituyera a esta primera, se le ata a los márgenes de la literalidad. O sea que sólo era comprendida en los espacios en los que se hablara de recursos o figuras verbales de un texto, no científico ni filosófico, sino únicamente literario.

Los elementos distanciadores, que imposibilitarán su presencia en un texto científico, han estado aparejados a la apreciación gene-

* Universidad de La Habana, Cuba.

realizada por la solidez y precisión del concepto. De manera que hace explícito la adjudicación de un mayor grado de confianza en el concepto y una primacía de este respecto a la metáfora. Todo lo cual se va desarrollando, por el no querer detenerse a realizar una revisión minuciosa. Pues el concepto es en sí una metáfora develada. Ya que sus orígenes, su esplendor y su riqueza significativa están dados en ella, en su capacidad de diluirse y expandirse entre múltiples contextos. Lo que ha sucedido entonces es que en el concepto se ha comprimido esta variedad semántica en aras de incrementar los universales y la estandarización del lenguaje y su uso.

Indagar sobre la metáfora para anclarnos en la percepción y comprensión de sus principios, conlleva a la limpieza de un árido camino de regreso a los orígenes, a los momentos prematuros de su presencia. Mas esta vuelta, lejos de suponer la demostración de su carácter, con el propósito de alcanzar los hitos de veracidad que satisfacen el análisis racional –privilegiado entre las prácticas cotidianas–, pretende presentarse como una especie de rescate de la metáfora de entre los escombros de múltiples derrumbes. Puesto que la historia, la literatura, la psicología y la filosofía fundamentalmente –entre otras ciencias–, fluctuando en los avances investigativos que llevan aparejados la variedad y ampliación de puntos de mira, más allá de su intención, cualquiera que haya sido, han propiciado su mutación.

La tendencia a modificar su estructura en referencia directa a sus orígenes hereditarios, admite el establecimiento de una serie de interrogantes con el objetivo de ganar claridad sobre lo que ha sucedido con la metáfora a lo largo de la historia –y con especificidad– de la filosofía. Sería fabuloso conocer qué es lo que permite obviar a la metáfora, para poder rehacer las huellas que nos den alguna explicación respecto a su retirada de los senderos de la filosofía.

Según nos dice Derrida, “en su retirada (*retrait*), habría que decir en sus retiradas, la metáfora, quizá se retira, se retira de la escena mundial, y se retira en el momento de su más invasora extensión, en el instante en que desborda todo límite. Su retirada tendría entonces la forma paradójica de una insistencia indiscreta y desbordante, de una repetición instructiva, dejando siempre la señal de un trazo

suplementario de un giro más, de un re-torno y de un re-tazo (*re-trait*) en el trazo (*trait*) que habrá dejado en el mismo texto”.¹

Remontarse al punto cero del que derivan nuestros conocimientos, al punto en que éste comenzó a desprenderse de la infertilidad cognoscitiva-comunicativa, a las primeras señales de un quehacer –ingenuo– que diera nombre a la filosofía, presupone adentrarse en el campo de batalla en que la metáfora sembrara con profundidad sus primeras raíces.

Es allí, en esa antigüedad en la que hombre y lenguaje conformaran una misma cosa y el pensamiento transitara entre lo puro y lo abstracto, entre lo sagrado y lo profano sin más gradación ni limitaciones que las palabras mismas, donde cobran fuerza las incógnitas. Ya que éste fue un período que se impregnó la particularidad de erigirse como la Gran Ciudad, diseñada para que la metáfora transitara sin obstáculos entre los eslabones del conocimiento, y en la que, a su vez, se vio en el despertar de un brusco amanecer desterrada de sus fronteras.

Tradicionalmente la metáfora ha sido analizada desde una perspectiva puramente poética, o sea, inmersa en los terrenos de una teoría de la poesía y lo literario, lo cual ha conllevado a una estricta limitación de sus cualidades y de su comprensión como tal.

Aunque parezca más que evidente, es necesario hacer una pausa para señalar que es una cierta concepción de la metáfora la que ha conllevado a generalizar su asociación como pertenencia natural al campo de lo poético –literario– o artístico. Con mayor precisión, esta forma de concebirla se encuentra estrechamente vinculada con una manifestación del pensamiento que atraviesa toda la historia de la filosofía, desde Platón hasta nuestros días. La afirmación que sostiene

¹ Derrida, J. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1989, pp37-38. En este texto, Derrida parte de la imposibilidad de hablar sobre la metáfora desde otra perspectiva que no sea en sí metafórica. Su trabajo se centra en la desaparición de la metáfora de los márgenes de los usos comunes, retomando los planteamientos nietzscheanos, de la “metáfora como manifestación del desgaste” debido al uso inadecuado a las aspiraciones de reflejar la realidad con una connotación veritativa de la filosofía.

este supuesto corriente –inculcado tanto en los autores de la filosofía del lenguaje como plasmado en el sentido común– radica en que el lenguaje cotidiano carece de metáforas, o sólo de manera infrecuente y en casos aislados se percibe su presencia².

Esto, aunque aparenta girar el orden del discurso, y a su vez en una rápida observación parezca irrevocablemente cierto, responde a dos enfoques subyacentes. Por una parte: a que las metáforas se presentan como recursos poéticos, herramientas del poeta, del escritor, del dramaturgo; en esencia, como recurso que sustenta y pertenece a la labor del artista. Por otra parte, ello implicaría de manera interrelacionada un refinamiento del lenguaje cotidiano, un tallar bellezas sobre éste para dar origen a otro lenguaje algo más refinado, diferente, irreal en su construcción.

En términos generales, las reflexiones que aúnan a los retóricos y filósofos del lenguaje se han encaminado sobre estos planteamientos tomándolos como intuiciones de partida. Sin embargo, desde este punto de análisis se derivan el establecimiento y la aceptación de al menos dos tipos de lenguaje claramente distinguibles entre sí: el literal y el figurativo. Lo cual de manera inmediata reúne a la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y otros tropos, en los segmentos que forman parte de este último tipo de lenguaje.

Partiendo de estas hipótesis contestatarias que no distan mucho de las que se presentan hoy día, después de los intentos de abrirse paso

2 En distintas investigaciones se ha abordado el problema de la metáfora desde una posición comparativa en la que el lenguaje corriente o cotidiano pasa a constituir su rival o contrapartida. Los planteamientos van dirigidos a la determinación de autenticidad y primacía, y se sustenta sobre el planteamiento deductivo de que: si en el lenguaje ordinario el empleo de las metáforas es nulo, entonces, las metáforas no son más que una derivación reconstruida y enreversada del lenguaje corriente. Esta aunque en función de intereses diferentes, en función del origen del conocimiento con especificidad, es la misma disyuntiva en la que se ven envueltos diferentes teóricos del conocimiento. Sin embargo, revisando las primeras manifestaciones filosóficas y artísticas, se hace notar que el lenguaje del que se valieron los filósofos, además de ser el mismo que se insertara en sus charlas cotidianas y manifestaciones artísticas y mitológicas, no se hallaba exento de su carga metafórica. Más adelante, en el epígrafe en que se alude a Nietzsche y sus consideraciones respecto a la metáfora, quedará más clara esta problemática encaminada a discutir sus orígenes.

en este laberíntico entramado del devenir histórico, entre espinas, fronteras y desérticas condenas, no más queda preguntar. ¿Por qué –a pesar de las múltiples trabas– se hace necesario enmascaramos el rostro sumergidos en el lodo añejado de la filosofía, en el afán de reencontrar las raíces de la metáfora? ¿Por qué se presenta la asfixiante emergencia de re-pensar sus orígenes desde una perspectiva histórico-filosófica? ¿Por qué se crece la importancia de desempolvar su trayectoria en tanto que noción de “figura de lenguaje?”

Y por otra parte, ¿por qué se ha resistido la filosofía a incorporar el lenguaje metafórico en su elaboración discursiva? ¿Por qué la insistencia en ver siempre al lenguaje poético como instrumento de belleza verbal y sinónimo de lo intelectualmente débil? ¿Qué imposibilita la aprehensión del lenguaje poético-metafórico como herramienta cognitiva en la discursividad filosófica?

Nacimiento gemelar: la metáfora y el discurso filosófico de la Antigüedad

Y es que el lenguaje es como el del oráculo, que no expresa con entera claridad ni tampoco tiene expresa voluntad de ocultar, sino que da pistas o señales del profundo contenido, cuya comprensión depende del esfuerzo de los demás por interpretarlas.

Heráclito

No es secreto ni revelación alguna plantear que los primeros momentos de lo que hoy día se comprende como filosofía, se dieron inmersos en el amplio terreno de la mística. Primero, durante largos siglos, ésta fue la explicación rectora del mundo y se proyectaba a través de la narración de disímiles acontecimientos concretos, los cuales supuestamente transcurrieron en un tiempo también místico en el que ya tuvieron lugar todas las cosas. La manera de explicarse el mundo, en aquel entonces se hacía por medio de la poesía –del empleo de términos con tendencia a la expresión, a la sugerencia y a la facilitación de múltiples lecturas– y a su vez, se limitaba a narrar

ahistóricamente sucesos que apelan a nuestra fantasía y a nuestra imaginación. Todo ello constituía una defensa del orden establecido –el único de los posibles– y un conservador intento de demostrar que éste es como es porque debe ser así.

La especulación mítica fue comprendida fundamentalmente de dos maneras: la espiritual y la mundana; a partir de las cuales –con los primeros pensadores– se trata de comprender la infinita diversidad en la que se presentaba el mundo, o sea, se procura desentrañar el problema de la no dualidad para propiciar un giro hacia un algo que esté más allá de sí mismo. De este modo, la mística era materializada y comprendida como una especie de realidad sin modelos interpuestos.

Con posterioridad, a modo de reemplazo y en un determinado momento, se presentaron los griegos con el objetivo de desprenderse de la especulación mítica que agrupaba en su caracterización a los demás pueblos de la Antigüedad –precedente en la historia. Su finalidad se dirigía a establecer la organización de un pensamiento asentado sobre la base de la razón. Este desprendimiento se evidencia en la paulatina evolución de su modo de pensar, cuando se atiende al interés que mostraron en darle un orden a los mitos, lo cual encubre un pensar que a poco va salvando las distancias de lo racional.³

La revocación del pensamiento mítico por un pensamiento racional no se logró de manera absoluta ni inmediata. El leve distanciamiento de lo mítico, entendido como la apertura hacia la filosofía, se produce en los instantes en que la razón se postula asumiendo su incompletitud –captada como rasgos de insatisfacción e insuficiencia. No obstante estos esfuerzos iniciales, los primeros filósofos no alcanzaron a abandonarse de una serie de elementos característicos que constituían los motivos y razones de ser de la especulación mítica, y con los cuales ésta, en su necesidad de patrocinar respuestas, se aferraba y solidificaba como única explicación –reproducción– del

³ Y expone: Detrás de sus catálogos de dioses y mitos se halla ya un esfuerzo por especular sobre los orígenes del mundo. Por su parte, los líricos investigan sobre la naturaleza del hombre y se plantean poéticamente profundos problemas. Bernabé, A., *De Tales a Mileto. Fragmentos presocráticos*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 14.

mundo; que, por lo demás, los hacía andarse bien atados paralelamente.

Así, filosofía y mística transitan a la par la intención de reducir a un esquema ordenado los acontecimientos del mundo; ambas se lanzan en la búsqueda de su total conocimiento como objeto de consideración, trascendiendo las limitaciones del aquí, del ahora y de la experiencia personal, e insertando el pasado con el presente. Por último, en estas dos prácticas se da el incesante cuestionarse sobre los orígenes: del mundo, de los dioses y del hombre.

El místico no siente la realidad como problemática, puesto que al no haber dualidad –disociación entre Sujeto y Objeto– tampoco hay una realidad frente a uno. Debido a que la realidad, según como la percibían, se encuentra allí, en los momentos previos a la fragmentación del lenguaje, y se constituye y se muestra como un antes o un después del lenguaje, se presenta la emergencia de un cambio.

En el siglo VI a.n.e. se originan las primeras manifestaciones de un pensamiento racional, y con la pérdida del sentido místico comienza la filosofía. Los pensadores empiezan entonces a abandonarse progresivamente de las tradicionales soluciones mitológicas con el propósito de penetrar en la investigación de manera racional. Es por ello que la fe religiosa es sustituida por la fe científica, y simultáneamente se reemplaza la búsqueda mitológica de una unidad detrás de la multiplicidad por la búsqueda de una unidad despersonalizada. Por otra parte, la concreción del mito queda relegada por la abstracción, que caracteriza a la especulación racional. Dicha abstracción se construye con la evolutiva confianza que se lega a la capacidad del lenguaje –*logos*– para aproximarse a la comprensión anhelada.⁴

4 Respecto a esta temática el autor plantea en su argumento: Como condiciones básicas existentes en el contexto histórico en el que surgen estas transformaciones, se presenta el hecho de que: “ la religión griega carecía de dogmas y de una casta sacerdotal encargada de mantener la ortodoxia [...]. De ahí que, cualquier novedad que se produjera en el campo del pensamiento no chocaba, en principio, con ninguna ideología religiosa intransigente. Por otra parte, el enorme número de movimientos migratorios [...] traen como consecuencia el desarraigo de las tradiciones locales al fundarse asentamientos humanos de nuevo cuño. No olvidemos que la filosofía surge en tierras de emigrados: las colonias griegas de Asia Menor (Mileto, Efeso, Colofón) y en el Sur de Italia. De la misma manera en que una ciudad tradicional administraba

Ya en este período, el lenguaje comienza a obtener una connotación acelerada. La confianza en el *logos* –que a poco se extendió por toda la cultura griega– implica una cierta enajenación primordial en cuanto a y por parte de estos prematuros pensadores. No obstante, el lenguaje, con el distanciamiento, va introduciéndose en el terreno de lo crítico, y éste hacerse crítico es precisamente la filosofía. Así, con la progresiva sofisticación del *logos*, el carácter concreto de las cosas va muriendo. La especulación racional consigue dominar el mundo en la misma medida en que lo va matando. De manera que el acrecentamiento del lenguaje se va configurando en un intenso forcejeo con el no-ser. Enfrentamiento en el cual se ve inmerso el ser presocrático y que conlleva, a su vez, a un “arrancarse al no-ser”⁵, un nacimiento, un salir a la luz a modo de presencia/ausencia.

Independientemente de la connotación de ruptura que toma el lenguaje, mito y *logos* no fueron la pura sustitución del uno por el otro sino que, más bien, se constituyeron como dos estadios que, a partir de estos primeros pensadores, coexistieron durante siglos sin definir ni delimitar sus fronteras. Con la interrelación establecida entre ambos, el pensamiento filosófico fue adentrándose en el campo del pensamiento mítico –rompiendo y conservando– hasta el punto en que llegaron a ser complementarios.

Así, mientras el *logos* prosigue en estos espacios de esencial ambivalencia de ser a un mismo tiempo discurso y razón, los filósofos presocráticos habían heredado de la poesía una visión del mundo relativamente elaborada. Aun cuando con el tiempo el sentido de la razón concreta su postularse para el dominio de esta nueva concepción del mundo, y queda reservado para el mito el sentido arcaico del *logos*, estos pensadores se ven obligados a arrastrar consigo todo el

justicia sin leyes fijas, siguiendo los moldes de lo que había hecho tradicionalmente, se guiaba asimismo ante los problemas generales por presupuestos míticos. Legisladores y filósofos realizan, pues, actividades paralelas. En ambos casos se intenta hallar nuevas respuestas, ahora sobre bases racionales, a las necesidades de la vida social. Esas mismas migraciones provocan que el mundo griego entre en contacto con otras ideas y enriquezca sus puntos de vista. Bernabé, A. Op. cit., pp. 15-18.

⁵ Pániker, S., *Filosofía y Mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona, Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 18-21.

lenguaje poético y literario de la época. Mas, con el fin de introducir un nuevo racionalismo, no les queda otra opción que contradecir la visión del mundo de la épica.

En la conformación de la novedosa y primitiva discursividad filosófica, la mitología griega, lejos de presentarse como obstáculo para el desprendimiento autónomo del *logos*, constituyó su estímulo. El lenguaje, de este modo, se instaura como eje –como centro– y única vía de expresión de esta prematura concepción racional del mundo y de la naturaleza de las cosas. Y tras la necesidad de comunicar este nuevo orden, los filósofos acuden a lo poético-metafórico.

Cuando se da a conocer el pensamiento socrático por medio de los *Diálogos* de Platón, queda enmarcado el destino de lo poético en la discursividad. Lo cual se logra con mayor detenimiento en el “Crátilo”, donde el tratamiento del lenguaje adquiere un carácter de descubrimiento, centrado en el análisis de la problemática de los nombres en su relación con las cosas.

“.. cada cosa tiene un nombre, que le es naturalmente propio [...] consiste en una cierta articulación de la voz; [...] la naturaleza ha atribuido a los nombres un sentido propio...”⁶

En esta polémica dialogada entre Crátilo y Hermógenes, el lenguaje metafórico queda reducido a la naturaleza y propiedad de los nombres. Éstos dos filósofos buscan como guía para mostrar la verdad de las cosas otros elementos, excepto la palabra, ya que no la consideran apropiada y capacitada para alcanzar este propósito. Sin embargo, reconocen que los “nombres” son malos indicadores para conducir al filósofo al conocimiento de la verdad de las “cosas”, de su naturaleza. La visión negativa que es destinada a los nombres deriva de la consideración de Sócrates según la cual, entre los “nombres” y sus referentes media un cierto grado de convención.⁷ De modo que no puede decirse de éstos que son verdaderos o falsos.

6 Platón: “Crátilo”, en *Diálogos*, tomo III, Universidad Nacional de México, 1922, p. 185

7 En torno a esta problemática el autor plantea: “... no puedo creer que los nombres

En la medida en que el nombrar las cosas se presenta como un convenio tan voluble del hombre, el nombre y la palabra, al igual que el lenguaje en sí, van perdiendo consistencia y devienen en instrumento: ya sea para enseñar, ya para dirigir imprecisamente a los seres y/o las cosas. Siendo el nombre un condicionamiento de consenso social sobre la base de la idea, surge entonces la pregunta respecto a las causas que conllevaron tanto a Platón como a Sócrates a distanciarse y oponerse al uso del lenguaje poético de sus predecesores.

“... a los hombres que en la alta antigüedad han designado, los nombres de las cosas [...] han creído ver todas las cosas moviéndose en torno suyo, huyendo sin cesar [...] prefieren creer que las cosas nacen sin cesar, que no hay una que sea durable y fija, que todo pasa, y que todo está en un movimiento sin fin y en una eterna generación”.⁸

Con la tendencia a la imperdurabilidad, a la mutabilidad de las palabras, a alcanzar por medio de la sabiduría el flujo general de los seres, la palabra simula ser el resumen de una proposición en la que el ser es objeto de examen. De manera que entonces no es posible aceptar que “la propiedad de los nombres [...] nos representa lo que es cada cosa”.⁹

Los estudios y criterios que nos brinda Platón, caracterizados fundamentalmente por el giro gramatical aplicado al lenguaje, no parecen ser suficientes para justificar la aniquilación del lenguaje poético, y menos aun de su carácter metafórico. El análisis racional del lenguaje en el intento lógico de relacionarlo con las cosas, se ve

tengan otra propiedad, que la que deben a la convención y consentimiento de los hombres. Tan pronto como alguno ha dado un nombre a una cosa me parece que tal nombre es la palabra propia; y si, cesando de servirse de ella, la reemplaza con otra, el mismo nombre no me parece menos propio que el primero [...] La naturaleza no ha dado nombre a ninguna cosa: todos los nombres tienen un origen en la ley y el uso; y son obra de los que tienen el hábito de emplearlos”. Platón. Op. cit., p. 187.

⁸ Platón. Op. cit., p. 256.

⁹ *Ibíd.*, p. 256.

dificultado por la flexibilidad del discurso, así como por la intención de adecuarlo a un mundo eidético.

Aun cuando nos plantea que “el discurso expresa todo y [...] rueda y circula sin cesar”¹⁰, no alcanza a precisar, este filósofo, cuál es el todo al que hace referencia. La construcción discursiva, como bien se aprecia a través de su diálogo, no da muestra de correspondencia con los planteamientos que manifiesta. Al parecer, la relación entre las palabras y las cosas debe ser definida como imprecisa, y, de igual modo, el lenguaje no tiene para él otro valor que los elementos gramaticales, de los cuales se desprenden sus múltiples funciones.

El lenguaje metafórico queda, por tanto, subsumido en la imitación de las cosas y a la par carente de un contexto histórico que le provea significación. Este ser absorbido del lenguaje por las cosas se debe a la interrelación absoluta que quiso establecerse entre ambos. Según los postulados, el lenguaje debía ser la perfecta definición de las cosas, hasta el punto de llevar adheridas sus cualidades y características.

Por esta razón, Platón nunca reconoció valor alguno en el lenguaje poético, expresado en las distintas manifestaciones del arte de los siglos que le antecedieron. Por ello también, en su obra –de notable elaboración racional–, con el apoyo de la ley para darles orden a los nombres, dicho lenguaje se manifiesta en la ausencia. Sin embargo, este ausentarse del lenguaje se trastoca en presencia, en la medida en que no alcanzó a deshacerse del todo de la herencia.

Su crítica en torno al empleo del lenguaje que hicieron los filósofos precedentes, estos filósofos que no repararon en desprenderse de los rezagos mitológicos, se transforma, según su convención, en un reemplazo. Dicha sustitución está dada por un nuevo mundo de Ideas –un nuevo mito– que intenta ilustrar el camino hacia la razón, la sabiduría y el conocimiento.

De este modo se presencia la inconsciencia del lenguaje poético, a pesar de los reconocidos esfuerzos realizados por expulsar al poe-

¹⁰ *Ibíd.*, p.247.

ta de su ciudad ideal¹¹, inmerso en ella misma. Esta presencia inconsciente viene dada por el intento de introducir el análisis racional, y por el desconocimiento de la poética, puesto que para él la poética no era más que un fenómeno de inspiración.

Como se puede ver, Platón fue el primero en invalidar la metáfora como elemento polémico dentro del despliegue filosófico. Sí, Platón fue quizá uno de los más apasionados detractores del lenguaje figurativo, al mismo tiempo que se destacaba por ser uno de los más prolíficos usuarios de recursos literarios en sus diálogos. Esta paradójica contradicción hallaba sus bases en la necesaria afinidad de hacer real su sueño. Éste, cuya consistencia era la de desterrar a los poetas, estaba basado en la idea de que lo figurativo, en tanto se encuentra vinculado con la práctica del poeta, no favorece en absoluto la búsqueda de la verdad, y, en tal sentido, es ilusorio e inútil. De este modo, en nombre de la verdad, traslada a la metáfora, junto con otros instrumentos poéticos, a la periferia de la práctica filosófica.

Por tanto, la expulsión del poeta, y la consiguiente deportación de la metáfora, son las únicas respuestas posibles –en nombre de la razón y la moral– ante una práctica que según como es captada, no propicia ningún matiz de verdad y solamente consigue promover emociones. Siendo concebidos los poetas como creadores de apariencias, la estructura de la metáfora deviene analógicamente y sin asomo de duda, en una copia degradada, realizada a partir de otra copia, es decir, en una copia de segundo grado. Como puede apreciarse, esta concepción tiende a asociarla con un mero artilugio literario, en un contexto de significación en el que “literario” es comprendido como sinónimo de “engañoso” o “ilusorio”, y por transitividad, también de peligroso.

Es así que estos supuestos y alcances teóricos de enfoques (filosóficos y retóricos) nacidos en la Antigüedad griega han conllevado a una estandarización de la metáfora como figura de lenguaje. Di-

¹¹ Kosik, K., “La Ciudad y lo Poético”, en *Letra Internacional*, N° 51, 1997, Madrid, p. 13.

cha estandarización, a pesar de no ser captada por los teóricos de manera absoluta –aun cuando predomina una mayoría– como un elemento peyorativo, limita su extensión con el levantamiento de la tesis según la cual ésta no posee implicaciones cognitivas.

He aquí el aspecto que en gran medida se ha instituido como centro del recelo filosófico: la metáfora sólo es concebida como figura literaria, como tropo funcional destinada meramente al embellecimiento del discurso, de su despliegue enrevesado carente de contenido, de sentido, de significado, y por tanto prescindible. Partiendo de esta concepción se le ha expulsado de los terrenos de las problemáticas filosóficas, a la vez que se han decantado las supuestas y latentes necesidades de ir más allá de su superficie: manifiesto asirse a las comodidades de un pensamiento heredado.

A pesar de que más adelante Aristóteles brindara una nueva riqueza conceptual y una cierta sistematicidad al problema de la metáfora, ha sido difícil desviar el centro de atención hacia otras consideraciones. Para él, por el contrario, aun siendo el sucesor inmediato de Platón, las reflexiones acerca del lenguaje no podían limitarse a la configuración de un estudio estrictamente gramatical. La capacidad de la palabra para referirse a objetos y la función referente de la lengua son las bases que le permiten conectar el estudio del lenguaje con otras ciencias, afincándose en la especificidad humana de comunicar.

Según plantea en la *Poética*, las palabras tienen un importante significado, puesto que de ellas nace el tratado de la metáfora. En él se plantea que “la metáfora es referencia del nombre de una cosa a otra, del género a la especie, de la especie al género o según la analogía”¹². Siguiendo el hilo de estas consideraciones, la función metafórica del lenguaje, le atribuye significado a la palabra en la medida en que le enriquece, en que le permite ilustrar por medio de imágenes, por medio de esta “transferencia”, una serie ilimitada de elementos con la intención comunicativa y cognitiva. Por ello refiere que el lenguaje es *logos*, es decir, reflejo de la actividad racional.

¹² Aristóteles, *Poética*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1946, p. 33, (1457b).

La diferencia entre las palabras y las cosas, según los planteamientos de Aristóteles, radica en primera instancia en establecer un distanciamiento entre ambas, o sea, en romper esa visión incorporativa de la una sobre la otra, de manera que sólo quede exigir la absoluta correspondencia. Las palabras apuntan hacia su referente: las cosas, a través del pensamiento. De este modo significan y, combinándose, engendran el “discurso verbal”, que es en el fondo el “discurso mental”, ya que las palabras no son más que símbolos de los conceptos y de nuestra mente. Sin embargo, los conceptos a los que las palabras pueden referirse son múltiples y heterogéneos.

Como se ve, para Aristóteles, el hecho de que el lenguaje refleje nuestra actividad racional no impide que conserve su capacidad poética, y menos aun que sea portador de conocimiento; puesto que la capacidad racional del hombre no es indispensable para que los sonidos aparezcan convertidos en símbolos. Más aun, en el lenguaje es muy frecuente que aparezcan signos, es decir, sombras como asociación de sonidos y significaciones, cuyos referentes son otros símbolos.

El lenguaje poético adquiere amplio espacio en la discursividad según las consideraciones aristotélicas, al igual que la definición, no obstante las notables divergencias que presenta. La “definición” es esencialmente discurso en oposición clara al concepto, mientras que el concepto es la esencia de un objeto en nuestra mente, aprehendida por medio de experiencias sensibles. La definición es una auténtica frase, una fórmula en la que se da explicación a un concepto –si hablamos en términos filosóficos–, o en el contenido de un signo –si preferimos la expresión lingüística.

El espacio obtenido por la metáfora está muy enmarcado, puesto que según el uso que de ella se haga dependerá su validez cognoscitiva. La palabra usada metafóricamente pierde ciertos rasgos semánticos distintivos, por lo cual ha de emplearse cuidadosamente en el lenguaje filosófico. Y a ello se refiere tomando en análisis la expresión platónica: “las ideas son paradigmas”, ya que no hay que dejarse engañar por las palabras considerando real lo que es un símbolo.

La posibilidad de sugerir en el discurso una palabra valiéndose de otra y de otras en virtud de la capacidad que tiene la lengua para

referirse a sus propios elementos, es innegable. En cambio, en las metáforas las palabras pierden poder de significación mientras ganan en poder de simbolización. Por lo que es menester hacer usos correctos de ella, ya que además de ser transferencia, igualmente se refiere a la palabra transferida: de ahí su doble golpe de suerte y de cuidado.

No obstante la solidez de la contraposición que presentara frente a los postulados platónicos, no desdeñando la práctica del poeta sino al contrario, propiciándole una valoración positiva en tanto que le atribuye una función de purificación y purgante de los excesos de las pasiones, los legados platónicos continúan creando ruidos en torno a los estudios interpretativos. Aunque de manera conclusiva, a raíz de los aportes investigativos de Aristóteles acerca del lenguaje se pueda decir que: la metáfora es fundamentalmente inexacta, o no es literalmente verdadera, los cambios en torno a la concepción de la metáfora apenas son notables.

PRESENCIA/AUSENCIA/OCULTAMIENTO DE LA METÁFORA

Escuchando sin entender, a sordos se asemejan.
Les cuadra el testimonio del dicho: “ presentes, están ausentes.”
Heráclito. Fr 2(34).

La verdadera naturaleza gusta de ocultarse.
Heráclito. Fr.8(123)

Con los componentes intrínsecos de su análisis, Aristóteles cede espacios al lenguaje poético y a la metáfora, como elementos que dan riqueza conceptual a sus estudios filosóficos. Haciendo salvedades que incluyen delimitaciones y clasificaciones, resalta el uso, valor y significación de ambos en la discursividad, de modo muy diferente de lo que nos enseñara Platón. El Estagirita igual hace explícita la connotación de los estudios gramaticales, los cuales durante el Medioevo quedaron desplazados a un segundo plano, acompañados de los estudios filológicos.

Los continuadores más inmediatos de este filósofo –Cicerón, Quintiliano, Dionisio de Halicarnaso– en sus inicios prosiguieron

en la misma línea teórica de problemas planteados por él. Las reflexiones sobre el lenguaje surgidas durante la Antigüedad tardía y el comienzo de la Edad Media, están impregnadas de la herencia conceptual del aristotelismo, ya que para ellos constituye la máxima representación del saber humano.

Los filósofos medievales desarrollaron su filosofía en torno a la polémica de los universales, la cual a su vez deviene en una segunda polémica entre los Naturalistas y los Empiristas. Dentro de ella se desplaza la relación palabra-cosa hacia la relación concepto (objeto)-cosa. Si bien en este desplazamiento donde el Objeto se corresponde con una Realidad Trascendental y el Concepto con una Filosofía Pura, el hilo conductor pasa a ser la contraposición entre la razón y la fe, es en él que el lenguaje se transmuta en un tópico netamente filosófico.

La influencia del aristotelismo en este período no se asume como simple elemento aislado y arbitrario, ya que esta manifestación del pensamiento abarca, a modo de invasión, todas las aristas de la cultura, incluidos el arte y la retórica. Concretamente, es a partir de los discípulos que las figuras de la retórica comienzan a desempeñar un papel cada vez más importante, difundiendo en el mundo antiguo la oposición lingüística entre lo propio y lo transpuesto.

Los aristotélicos son quienes fomentan especialmente el término de figura del lenguaje, entendiendo “figura” como sinónimo de *skema, conformatio*, forma. Desde esta perspectiva, la figura se presenta en relación con el discurso, cuya forma es perceptible. Para Quintiliano, de manera amplia, todo discurso es “figurado”, en tanto que posee una determinada conformación y una cierta e ineludible presentación. Sin embargo, cuando se detiene a pensarla en relación a la frecuencia de su uso, la figura pasa a ser “un cambio hecho adrede en el sentido o en las palabras, apartándose del camino corriente y simple”. De modo que, ya desde su mismo origen, la noción de figura se halla asociada con la inhabitualidad del uso, opuesta en tal sentido al lenguaje “corriente y simple”, como lo denomina Quintiliano.¹³

¹³ Parente, D., *La metáfora como instrumento cognitivo. Una Crítica a la concepción experiencialista de G. Lakoff y M. Johnson*. Tesis propuesta para la Licenciatura en Filosofía, Universidad de Mar del Plata, 2000.

Como correspondencia con el contexto, en el Medievo el filósofo, salvo algunas excepciones, era creyente. Esta es la razón que explica que para ellos los problemas estuvieran resueltos con anticipación. Así, mientras Platón y Aristóteles procuraban hacerse libremente de una concepción de Dios, para ellos es una convicción la existencia de un Dios Creador. La vuelta al pasado constituyó, entonces, un método de legitimación, según las tendencias, puesto que frente a la religión su necesidad iba dirigida a justificar su actividad filosófica y frente a la filosofía, la existencia de la religión. Es así como admiten la necesidad de la filosofía sometida a la razón como idea de la revelación de la verdad.

Con el análisis conceptual, consolidado a partir de la introducción del concepto o noción¹⁴, el problema del lenguaje pasa a ser lógico, a diferencia de como se concibiera en la Antigüedad, donde es planteado como un problema gramatical a través de la relación lenguaje-realidad.

Su búsqueda, entonces, va dirigida fundamentalmente a la clarificación de los conceptos. De modo que el punto de partida son los significados usuales de los términos, cuyos usos se insertan en diferentes y variadas situaciones, en aras de extraer de ellos un núcleo de significados que trasciendan todas las variables posibles. Esta clarificación también pretende determinar, a partir del núcleo, los elementos esenciales del Objeto al que se refiere, es decir, las particularidades invariables que permitan la aplicabilidad del término.

Específicamente, la intención era tomar el significado como hilo conductor que conlleva a la precisión del concepto. Para alcanzarla se incrementa la necesidad de traducir los significados en referencia a hechos observables, los cuales a su vez conforman el elemento

14 La introducción de los términos de “concepto” y “noción”, más allá de haber sido empleados por los griegos como correspondencia a la idea, en término general, también adquirió el significado de “designio”, “imagen en el espíritu” o “pensamiento”. A partir del Medievo se concreta su significación para aludir a los conceptos e ideas. Éstas últimas reflejan la idea que se tiene de algo con una base solidificada por medio de la fundamentación. Es decir, no se trata ya de una anticipación como principio del conocimiento de la realidad, sino como principio de la realidad misma.

distintivo del concepto. Como derivado consecuente se explica que su objeto de estudio fuera los “conceptos epistémicos tal como operan en hombres concretos, reales, determinados por motivos personales, condicionados por circunstancias sociales. Considerados en concreto, creencia y conocimiento no son ajenos a la voluntad, ni al deseo; sólo pueden entenderse en sus relaciones con otros conceptos que atañen a la razón práctica”.¹⁵

El quehacer filosófico en este período consistió, sin más, en el análisis de los conceptos tomando como punto de partida su multiplicidad de usos en el lenguaje corriente. La búsqueda de claridad y distinción, como material de reflexión filosófica, se ancla en el “mundo del pensamiento ordinario”¹⁶, y en la expresión por medio de un lenguaje común. Éstos, al ser considerados como vagos e imprecisos, pasan por el filtro de la razón, que los devuelve convertidos en conceptos.

A partir de estos elementos se alcanza a entender por qué en los filósofos medievales, aun siendo herederos inmediatos de la Antigüedad, el lenguaje adquiere un carácter preciso de instrumento, encaminado a indagar si los actos espirituales –el espíritu– tienen o no ocupación de lugares. Los estudios gramaticales, por su parte, no son más que la vía para hacer del lenguaje una dogmática herramienta religiosa, y con ello se logra desplazar el análisis hacia el ámbito de la lógica; la cual se centra en la definición del creer como la seguridad del pensar y el asentimiento de su expresión.

Acto seguido, el lenguaje poético –la metáfora– no constituye ya ni presencia ni ausencia, sino que queda en el ocultamiento de la verdad, en correspondencia con la fe religiosa y los poderes divinos. Pasa a conformar, por tanto, únicamente la expresión de los conceptos epocales, lo mismo en las universidades como en el resto de las instituciones que se debían de llenar a los mandamientos y normas de la Iglesia.

¹⁵ Villoro, *Creer, Saber, Conocer* (fotocopia).

¹⁶ Idem.

Con posterioridad, dentro de la práctica retórica clásica, los cambios internos desde una primera etapa instrumental –en la que el “hablar bien” cumple una función estrictamente persuasiva– hacia una segunda etapa ornamental –en la que el “hablar bien” vale por sí mismo–, afectaron de manera directa el concepto de figura del lenguaje. Las metáforas de la retórica “instrumental” referidas a una relación del tipo medio-fin son sustituidas, a partir de Quintiliano, por la pareja forma-contenido (o interior-exterior). De manera que, en efecto, se considera que el pensamiento o las cosas están en el interior, recubiertos por una envoltura retórica.

Entrado el Renacimiento, el problema del regreso a los orígenes se presenta con algunos giros en cuanto a las problemáticas que se iban a tratar, aunque se continúa dentro de la concepción y conservación de la religiosidad. Inmersos en la búsqueda de la libertad como concepto, y en el paso de la Industria Artesanal al Capitalismo, los filósofos persiguen alcanzar la unificación nacional, que implica la unificación lingüística. Por estos tiempos, la ciencia y la filosofía adquieren un sentido historicista, en el que el humanismo opta por una posición fundamental.

Con la mencionada unificación lingüística comienzan a desarrollarse las llamadas lenguas modernas, y la relación entre el lenguaje y la filosofía se concentra en la lingüística, que se afana en el estudio de las lenguas conocidas y de las nuevas. En ellas, la preocupación en torno a los problemas fundamentales del lenguaje surge a partir de la investigación científica. La conjunción entre ciencia experimental y lenguaje de las matemáticas implica una seria relación en torno al lenguaje, cuyos problemas son analizados acorde con la *epistème* de la época que rige como matriz del mismo.

Así, entra el discurso en los márgenes de un paradigma científico naturalista que renace y se impone producto del auge y del acelerado desarrollo de las relaciones capitalistas. Así, de igual modo, se presencia la muerte del lenguaje poético, cuyos espacios de posibilidad han sido reducidos hasta la no-existencia, en vista de que el lenguaje y la filosofía se han puesto en función de otras problemáticas. Y no es hasta dos siglos más tarde, en la iniciación

de una polémica, que resurge el lenguaje ocupando una posición central en la búsqueda de un nuevo método científico, liderado, por un lado, por los racionalistas, y por el otro, por los empiristas.

Los empiristas, en su lucha contra la Escolástica, presentan una fuerte crítica, no a la religión sino al método, a la dogmática, y sobre todo, a la depuración de los errores por medio de un lenguaje dogmático. Propugnando frente a la Escolástica el inductivismo en la ciencia y en el conocimiento, prestan una especial atención al lenguaje desde el punto de vista intelectual y comunicativo.

Si bien la *epistémé* del siglo XVII y XVIII se caracteriza fundamentalmente por la realización de estudios del lenguaje vinculado con la filosofía, en el empeño de un lenguaje universal, el de la ciencia. Muy cercana a la matriz del discurso inmerso ya en la época moderna que encamina esta búsqueda a la construcción racional de la ciencia, no constituye un azar que la semiótica y el pragmatismo tengan como fuente fundamental al Empirismo. Producto a la vez de que la ruptura contra el dogmatismo económico y la vinculación de los problemas contra la realidad del hombre estén dirigidos a la ciencia experimental relacionada con la praxis.

Es en este período que Francis Bacon nos presenta en todos los aspectos de su obra la relación entre filosofía y lenguaje, en la que el intelecto constituye el instrumento del pensamiento, y las palabras son signos con capacidad cognoscitiva y comunicativa. La filosofía, encaminada a la realidad concreta apoyándose en la experiencia, se opone al mundo del *eidos* y presta especial atención a los errores de la razón y del lenguaje, centrándose en una fuerte crítica de los ídolos impuestos por el dogmatismo del Medievo.

Existe no pequeña diferencia entre los ídolos de la mente humana y las ideas del divino entendimiento...

Es posible que los principios fundados en meras argumentaciones sirvan para descubrir nada nuevo; porque lo sutil de la naturaleza sobrepuja con mucho la agudeza de los argumentos...¹⁷

¹⁷ Bacon, F., *Nuevo Organon*, en Lourdes Rensoli: *Antología de la Historia de la Filosofía*

Bacon retoma en su obra *Nuevo Organon* el postulado platónico de que el lenguaje es fruto de una convicción, de un acuerdo entre los hombres, haciendo la salvedad en el sentido de que hay errores en su uso que provienen del lenguaje especulativo. De modo que cataloga al lenguaje en vínculo con sus múltiples usos y propone diferentes organizaciones del lenguaje como asunto particular, para posteriormente hacer una generalización. De manera implícita en este generalizar se halla la referencia a la cuestión de elaborar un lenguaje universal racionalmente constituido tanto para la realización científica como para la realización comunicativa.

Inmerso en esta polémica, en las consideraciones que al Empirismo respecta, no quedan rasgos del lenguaje poético. En cambio, el estudio y consideración del lenguaje adquiere nuevas aristas y puntos de mira que para nada desacreditan esta labor filosófica, fundamentalmente porque se conserva la intención de defender el carácter cognitivo y comunicativo del lenguaje con una marcada inclinación a vincularlo con la filosofía, con la ciencia experimental y con la praxis.

Por otra parte, encabezando la otra vertiente de la polémica, se encuentra Descartes inmerso en la afinidad de las consideraciones del Racionalismo, el cual apoya su facultad y primado en la razón como condición indispensable del individuo. La cuestión fundamental para él es la Duda Metódica, que busca alcanzar un método de conocimiento por medios estratégicamente lógico-deductivos. Método éste en el que la existencia del Yo, del *cogito* como sustancia material constituya la prueba de la condición racional de los hombres que no necesita de comprobación.

El lenguaje es en esta tendencia búsqueda de la verdad absoluta. Se le da valor a la palabra siempre que esté inmersa en el proceso de enunciación, de modo que el lenguaje sólo es entendido como la coherencia que ha de existir entre los signos lingüísticos. ¿Y qué decir entonces del lenguaje poético?

eurooccidental del siglo XVII, en tres tomos, tomo I, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, La Habana, 1986, p. 184.

“Admiraba la elocuencia y la poesía me encantaba, pero creía que tanto uno como otro eran más bien dones de espíritu que frutos del estudio. Los que tienen vigoroso el razonamiento y digieren bien las ideas, a fin de hacerlas claras e inteligibles, pueden siempre persuadir, aunque no sepan retórica y se expresen en un dialecto de poca importancia y áspero al oído; los que tienen gran fuerza de imaginación y saben expresar sus imágenes con galanura, serán poetas excelentes aunque el arte poético les sea desconocido”¹⁸.

Queda expuesta la poca significación, casi nula, que adquiere el lenguaje en sí, por no hablar del poético –que queda reducido a su forma estilística y preso de la retórica. Aun cuando exista en los hombres diversidad de opinión, variados usos del lenguaje, siempre el objeto será ponerse de acuerdo los unos con sus semejantes, para cambiarles el valor, la referencia, el contenido a los usos del lenguaje de los otros, para cambiar y luego ver si hay consecuencias¹⁹. El problema que prima es el del hombre y el de la recta razón que lo guía a la buena “comunicación”. Todo ello está dentro de los límites del Yo, en el “pienso, luego existo”, donde el existir más tarde se corresponde con el acto comunicativo. Todo es derivado del *cogito*, de la razón.

Por tanto, el uso del lenguaje está dado desde el plano lógico-deductivo del “yo pienso” de la razón, de la figuración abstracta del racionalismo, de esta representatividad del mundo que tanto le criticaron los empiristas. El lenguaje es en esa aspiración latente, el sueño de unificar todas las ciencias bajo un lenguaje universal, general, que es la filosofía, sustentada por el método numérico o matemático.

La postura cartesiana dentro del racionalismo vacila en darle espacios al lenguaje en el sentido comunicativo, de modo que se propone establecer no ya una relación sino la unidad entre éste y el método. Por lo que la búsqueda del lenguaje se encamina

¹⁸ Descartes, R., “Discurso sobre el método que ha de seguir la razón para buscar la verdad en la ciencia”. Tomado de Lourdes Rensoli, *Antología*, tomo I, pp. 206-207.

¹⁹ Descartes, R. Op. cit., p 210.

estrechamente a la universalidad de la razón. Estos son los precedentes que posibilitan a la filosofía erigirse como maestra del conocimiento científico y comienza sus tribulaciones en la época moderna, orientadas exclusivamente hacia dicho conocimiento.

Conclusivamente, mientras que los racionalistas depositan la confianza en el lenguaje y su poder lógico, los empiristas asumen una postura de desconfianza. Para estos últimos, el lenguaje, si bien es un instrumento del pensamiento, resulta indispensable someterlo a la crítica, con el fin de no abusar de él. Los empiristas consideran que a pesar de la presencia de un término, no se puede creer por transitividad en la existencia de una realidad designada por el mismo. Lo cual da cuerpo a su propuesta de tomar la experiencia como límite del conocimiento y, por ende, del lenguaje.

Sin lugar a dudas, a diferencia de la transmisión antigua –en la que el lenguaje toma valor como signo de las cosas, y los discursos se constituyen como imagen de todo lo que enuncian–, en el siglo XVII el lenguaje se torna una masa enigmática que se funde con las figuras del mundo. Para los filósofos, entonces, el lenguaje deja de ser un conjunto de signos independientes, ya que se encuentra depositado en el mundo y formando parte de él. El lenguaje pasa así a transmutarse en parte de un gran núcleo de similitudes inmerso en la naturaleza, y las palabras llegan a los hombres como secretos que deben descifrar.

El lenguaje deja de ser tal por su sentido, mientras cobra importancia la representatividad de su contenido, convirtiéndose en la superficie a develar por los gramáticos de este siglo e incluso del venidero. Al hallarse vinculado a modo de mediador entre las “figuras visibles de la naturaleza y las conveniencias secretas de los discursos”,²⁰ continúa siendo un espacio de enunciación y manifestación de la verdad.

La nueva disposición ante la problemática del lenguaje en las inmediaciones del siglo XVII, se desprende de las indagaciones en

²⁰Foucault, M., *Las Palabras y las Cosas*. México, Siglo XXI Editores, 1968. Capítulo II: “La prosa del mundo”, p. 43.

torno a cómo un signo puede designar lo que significa, para concentrarse en las ligaduras que unen al signo con el significado. Es aquí donde la composición de los signos adquiere un carácter bidimensional a través de la definición que sugiere el enlace del significado y el significante.²¹ Y por consiguiente, al presentarse como problemática la significación de los signos, se separan explícitamente las palabras de las cosas. La existencia del lenguaje, por tanto, se transmuta en el funcionamiento de la representación, constituyendo el sendero por el que la literatura alcanza a manifestar la reaparición de su ser vivo. Mas esta concepción del lenguaje se proyecta bajo la bifurcación de la polémica que domina el período.

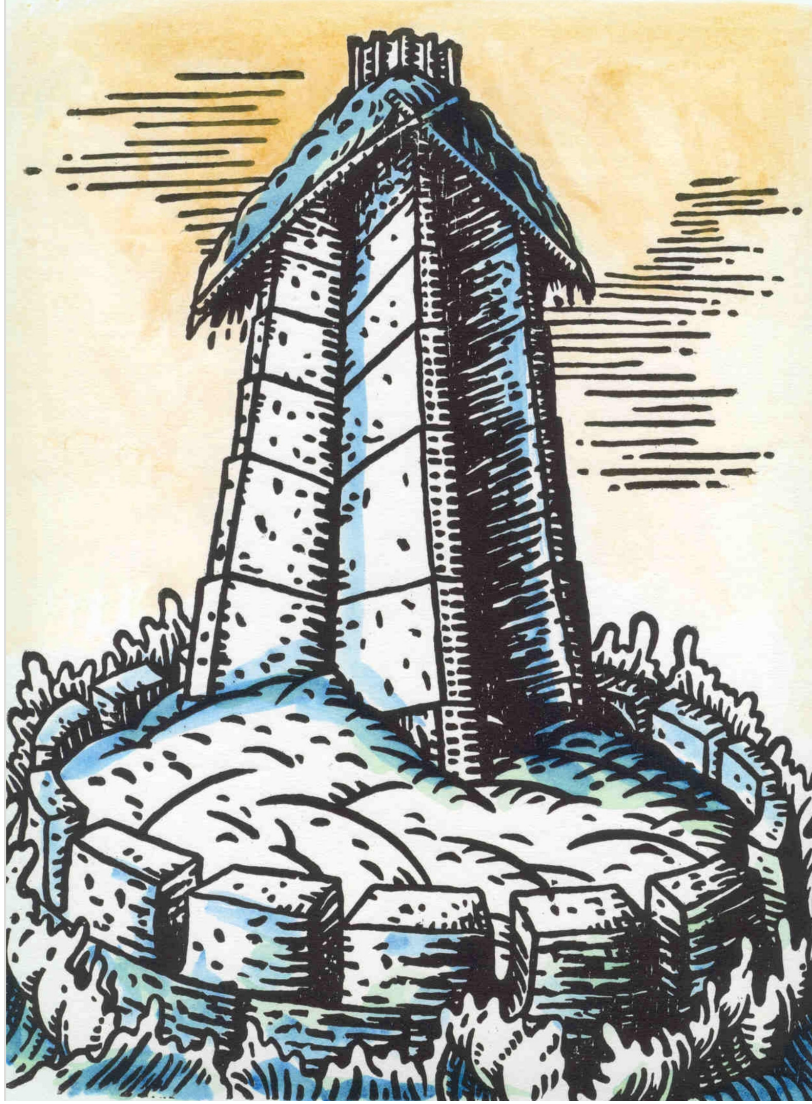
Hasta este momento de la historia de la filosofía, el lenguaje –ya sea poético o no– se ha presentado envuelto en un constante cambio de máscaras. Siendo puesto en relación con la verdad, las cosas, la búsqueda del conocimiento o de un método que propicie arribar a él, se ha mantenido en planos ocultos que no permiten destacarlo como problemática filosófica. Sin embargo, no es menos cierto que este ocultamiento no se metamorfosea en olvido u obiedad, ya que de una manera u otra, las inquietudes y referencias al lenguaje subyacen, como acápite indispensable, dentro de los aspectos que impulsan a la indagación filosófica.

La trayectoria filosófica, sin permitirse olvidar en su periodicidad el problema de los signos tal como la presentó Platón en el *Crátilo*, al menos no ha impedido que se procure abrirle espacios a la temática del lenguaje en su interior. A pesar de que en la jerarquización de las urgencias que responden a los intereses investigativos, la cuestión del lenguaje es hasta este período un asunto puramente secundario, cubierto bajo la relación de múltiples formas, donde sufre una transposición epistemológica y es tratado indirectamente bajo la composición y enfrentamiento de polaridades contrarias: Verdad- Mentira, Nominalismo-Realismo, Palabra-Objeto.

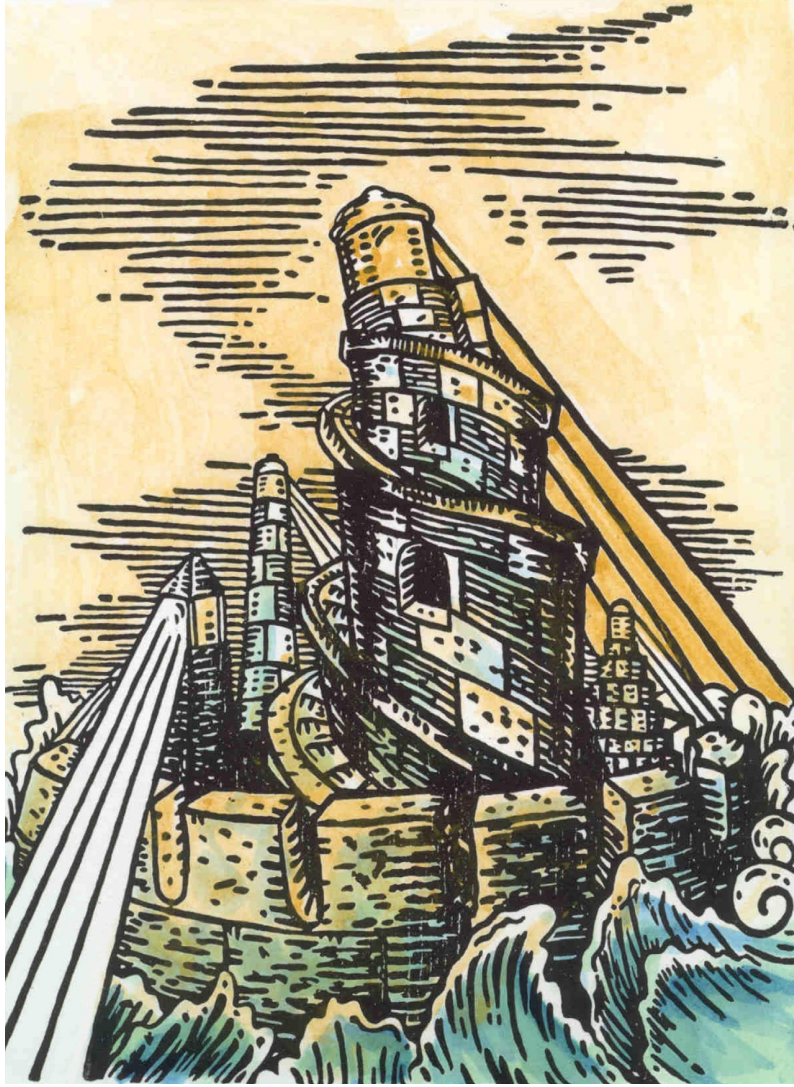
21 Saussure, Ferdinand de, *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires, Losada, 1965. Capítulo I: “Signo, Significado y Significante”, pp. 127-129.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles: *Poética*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1946
- Bernabé, A.: *De Tales a Mileto. Fragmentos Presocráticos*. Alianza Editorial, Madrid, 1988
- Descartes, R. “Discurso sobre el método que ha de seguir la razón para buscar la verdad en la ciencia”. Tomado de: *Lourdes Rensoli, Antología*. Tomo I
- Diego Parente: *La metáfora como instrumento cognitivo. Una Crítica a la concepción experiencialista* de G. Lakoff y M. Johnson. Tesina propuesta para la Licenciatura en Filosofía, Universidad de Mar del Plata, 2000.
- Ferdinand de Saussure. *Curso de Lingüística General*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1965
- Francis Bacon: *Nuevo Organon*, en *Lourdes Rensoli: Antología de la Historia de la Filosofía eurooccidental del siglo XVII*, en tres tomos. Tomo I, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de la Habana, La Habana, 1986
- Jacques Derrida: *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1989
- Kosik, Karel: “La Ciudad y lo Poético”, en *Letra Internacional*, N° 51, 1997, Madrid
- Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Siglo XXI Editores, México, 1968.
- Pániker, S.: *Filosofía y Mística. Una lectura de los griegos*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1992
- Platón: “Crátilo”, en *Diálogos* en tres tomos, tomo III, Universidad Nacional de México, 1922.



JUAN CARLOS RIVERA CINTRA
Serie *La vuelta al mundo*, *La Chozo solitaria* (xilografía), 39 x 27 cm, 1995.



JUAN CARLOS RIVERA CINTRA
Serie La vuelta al mundo, La Ciudad de las luces (xilografía), 39 x 27 cm, 1995.