
APUNTES PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DEL ANÁLISIS SOCIOMETAFÓRICO

José Carlos FERNÁNDEZ RAMOS

Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

jcframos@telefonica.net

Resumen: Aunque entre las intenciones que animan esta investigación no se encuentra el que estos someros apuntes se tomen por la fundamentación definitiva, única y excluyente del análisis sociometafórico, sí intentaremos, al menos, proponer un terreno firme —entre otros posibles— para la construcción de futuros desarrollos, que soporte y cimente teórica y prácticamente la actividad investigadora en un área de la sociología cuyos frutos explicativos ya han alcanzado una dimensión suficientemente significativa, y cuyos hitos han contribuido de forma substancial e incuestionable al esclarecimiento crítico de los imaginarios sociales pasados y actuales.

Articularemos este ensayo en dos secciones claramente diferenciadas: en la primera parte emprenderemos una narración de la historia del concepto de imaginario, atendiendo a su génesis, desarrollo y significación actual. Después centraremos la atención en los ámbitos en que dicho concepto actúa, haciendo ver al lector cómo la acción social puede ser considerada como un tipo especial de texto y cómo el texto puede tomarse por un tipo peculiar de acción social; en la segunda parte, presentaremos y desarrollaremos una posición acerca de la metáfora y el fenómeno metafórico, repasaremos sucintamente las principales posturas teóricas respecto a la metáfora que se han mantenido a lo largo de la ya dilatada existencia de este concepto y los últimos desarrollos teóricos del fenómeno metafórico, para concluir con la que, en nuestra modesta opinión, es la propuesta teórica de mayor alcance y proyección de las realizadas hasta el día de hoy en el ámbito de la Sociología del Conocimiento, nos referimos al análisis sociometafórico propuesto por el profesor Emmánuel Lizcano.

Palabras clave: metáfora viva, muerta y zombi; imaginario social; texto y concepto

Abstract: Whilst between the intentions that encourage this investigation is not that these succinct notes should be taken by the definitive, unique and excluding fundamentation of the socio-metaphorical analysis, we will try, at least, to propose a firm ground —amongst other possible— for the construction of future developments, that supports and sustains theoretically and practically the research activity within a Sociology area which its explanatory fruits have already reached a sufficient significant dimension, and whose milestones have contributed in a substantial and unquestionable way to the critical clarification of the past and actual social imagery.

We will articulate this essay into two distinct sections: in the first part we will undertake the narration of the history of the concept of imagery, in the light of its genesis, development and actual significance. Afterwards we will focus our attention in the fields in which such a concept acts, allowing the reader to see how the social action can be considered as a specific type of text and how the text can be taken by a peculiar type of social action; in the second part, we will present and develop a position about the metaphor and the metaphorical phenomenon, we will review succinctly the main theoretical trends regarding metaphor that have been maintained throughout the already long-lasting existence of this

concept and the latest theoretical developments of the metaphorical analysis, to conclude with the theoretical proposal that is, according to our humble opinion, the one of greater scope and outreach of the ones conducted until today in the field of Sociology of Knowledge, that is the socio-metaphorical analysis proposed by professor Emmánuel Lizcano.

Keywords: live, dead and zombie metaphor; social imagery; text and concept

I. Primera parte. Imaginando el imaginario

Dedicaremos la primera parte de esta investigación a concretar un concepto clave sobre el que se construye el análisis socio-metafórico: el *imaginario social* o *colectivo*. El imaginario, como veremos más abajo, está constituido por un sustrato de metáforas que informan toda su actividad y es en el esclarecimiento de esas metáforas donde llega a vislumbrarse su acción. Pero las metáforas se inscriben en discursos, en consecuencia su estudio tendrá que venir en alguna medida inserto en un análisis de textos, y habrá que conocer cómo un texto puede ser considerado una acción social y como la acción social puede ser tomada por un texto, de modo que la sociología tenga algo que decir, en este terreno.

A partir del llamado *giro lingüístico*, el análisis de textos, entendido como exploración de cualquier *cosa* que signifique algo para alguien, se ha convertido en inevitable encrucijada de todas las ciencias humanas. Desde la psicología, la filosofía o la semiótica, pasando por la etnología la antropología o la historia, hasta la sociología, la ciencia política o la económica, todas las ramas del saber humanístico transitan en algún momento por el *análisis de textos*.

En el siglo XX se vivió la consolidación definitiva de la hermenéutica, primero en la interpretación poética y, después, apuntaló su pertinencia en sectores del conocimiento cada vez más amplios. Esta dilatación de su ámbito de aplicación fue acompañada de un trabajo teórico paralelo hasta culminar en una capacidad de mayor alcance aplicable a todas las ciencias humanas¹. Seleccionamos esta perspectiva *hermenéutica* porque, a nuestro entender, ha sido la más consistente y exitosa, tanto por

¹ Fueron algunos filósofos-historiadores alemanes como Friedrich E. D. Scheiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Edmund Husserl (1859-1938) los pioneros en la aplicación sistemática del método hermenéutico de la tradicional exégesis bíblica para el análisis e interpretación de cualquier manifestación humana. Algo que ya probó el jesuita español Baltasar Gracián, en la primera mitad del siglo XVII.

la cantidad y calidad de las investigaciones, como por la toma en consideración de la vertiente social del texto. Empleada desde hace algo más de dos siglos principalmente por historiadores, la hermenéutica hoy debe algunos de sus más significativos avances a los trabajos de Gadamer, Ricœur o Blumenberg, entre otros muchos.

1.1 Imaginario Colectivo

Como indicábamos más arriba, antes de ocuparnos de las teorías socio-lingüísticas, se hace imprescindible formular un concepto de *imaginario social*, pues es en él donde las determinaciones sociales se atrincheran y pasan por ser nuestra propia y personal manera de pensar. Y de las diferentes propuestas teóricas que lo toman en consideración, elegimos la de Cornelius Castoriadis (1922-1997), matizada por las significativas aportaciones de Emmánuel Lizcano, por ser la que más se aproxima a nuestras pretensiones. Comenzamos, pues, por la constitución de dicho concepto.

La idea de *imaginario* es heredera de algunas intuiciones previas que sentaron las bases de su posterior configuración. Nos referimos, en primer lugar, a la noción de *conciencia colectiva* elaborada por Émile Durkheim (1858-1917). Durkheim nombra por primera vez la *conciencia colectiva* o *común*, en su tesis y primer gran trabajo de investigación, *De la Division du Travail Social* (1893). En él, la *conciencia colectiva* es entendida como “el conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad”, cuya característica más destacada consiste en que “constituye un sistema determinado que tiene su vida propia”².

El concepto de *conciencia colectiva*, así definido, sirve a Durkheim para exponer una teoría que dé cuenta de las razones por las que los colectivos humanos se mantienen unidos a pesar de las evidentes fuerzas centrífugas que tienden a dispersarlos. Las sociedades, según Durkheim, preservan su unión porque su *conciencia colectiva* está condicionada por alguno de los dos tipos de solidaridad que pueden desarrollarse en su seno: a una la llamó *solidaridad mecánica* y, a la otra, *orgánica*. La primera se da en aquellas sociedades igualitarias en las que es prácticamente nula cualquier diferenciación entre sus integrantes. La similitud entre sus miembros produce, no sólo una *unión general indeterminada*, mecánica, sino que hace también que esa

² DURKHEIM, Émile: *La División del Trabajo Social*, Madrid, Ediciones Akal, 1995, p. 94.

unión sea armónica en sus movimientos por nacer de la semejanza. La *solidaridad orgánica*, en cambio, es fruto de un consenso consciente entre individuos que se saben diferentes, siendo precisamente la diferencia entre ellos lo que posibilita la constitución de tal consenso. Este tipo de solidaridad se considera implícita en cualquier teoría que proponga el *contrato social* como génesis de la sociedad.

Más tarde, en *Les Formes Élémentaires de la Vie Religiuese* (1912), Durkheim desplegó otra hipótesis, respecto de la *conciencia*, según la cual en el ser humano coexisten una dualidad de conciencias: la *individual* y la *colectiva*. Durkheim identificaba, por un lado, estados personales que se explican enteramente por la naturaleza psíquica del individuo y, por otro, categorías de representaciones que son esencialmente colectivas y vehiculan e interpretan, ante todo, estados colectivos de conciencia que dependen de cómo está constituido y organizado el grupo, atendiendo a su morfología, instituciones religiosas, políticas y económicas. Entre estas dos especies de conciencia se ubica la brecha que existe entre lo individual y lo social. Durkheim concluye que, de la misma forma que no podemos deducir la sociedad del individuo, tampoco se puede hacer derivar la *conciencia colectiva* de la individual: a la inversa, en cambio, las representaciones colectivas impregnan las conciencias de los individuos y añaden contenidos conscientes o inconscientes que moldean y matizan todas sus representaciones y actos individuales.

El concepto de *imaginario* recoge, asimismo, las influencias teóricas de la caracterización del inconsciente colectivo elaborada por Carl Gustav Jung (1875-1961). Característica distintiva de la psicología psicoanalítica de Jung³ fue su creencia en la existencia de un *inconsciente colectivo* deducido del incansable análisis de cientos, incluso miles, de sueños, y del estudio comparativo de las creaciones colectivas —mitos, leyendas y religiones— de diversas culturas.

Estos análisis lo condujeron a plantear una hipótesis sobre la existencia de contenidos psíquicos inconscientes comunes a toda la humanidad que no tienen su origen en las mentes individuales. La fundamentación de estos elementos inconscientes la situó Jung en la experiencia acumulada de nuestros antepasados: una suerte de *tradicón* inconsciente y unas prácticas que, en lo fundamental, se transmiten hereditariamente. Sin embargo, es preciso no confundir estos contenidos

³ JUNG, Carl Gustav: *Psicología y Simbólica del Arquetipo*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona, 1992; *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona, 2009.

subconscientes comunes a toda la especie con predisposiciones conductuales específicas como pudieran ser los reflejos o instintos innatos. No se trata de disposiciones conductuales, sino de contenidos mentales, entre los cuales los más importantes son los que él llamó *arquetipos*. Jung trató los arquetipos como supuestas vivencias ancestrales, experiencias telúricas de la especie, ancladas en el inconsciente colectivo, transmitidas hereditariamente y referidas a los grandes enigmas y problemas a los que debe enfrentarse todo ser humano: vida, muerte, sentido de la existencia, etc., que tienen un carácter performativo y constituyen el terreno sobre el que se edifican las conciencias, tanto la individual como la colectiva.

Las últimas corrientes teóricas en torno al *imaginario* se fueron separando de la tradición freudiana del psicoanálisis y, en Francia especialmente, a partir de la obra de Bachelard⁴ y Dürand⁵, han enfatizado el carácter de lo imaginario en tanto que fuente de creación de realidades alternativas que facilitan la fractura y transformación de la realidad establecida. Edgard Morin, por su parte, aportó una fundamentación antropológica de lo imaginario en la necesidad que tiene el ser humano de construir un recurso imaginario —de carácter colectivo y cultural— para afrontar su destino natural, su finitud. El reconocimiento de la propia transitoriedad del ser humano abre una *brecha antropológica* que activa la emergencia de un *mundo imaginario*⁶ que se expresa en nuestro decir y en nuestro hacer.

Antropólogos como Roger Bastide, estudiando a las llamadas *sociedades primitivas*⁷, han constatado que mientras que en éstas lo imaginario —el mundo mítico y onírico— está consustancialmente entretejido con el mundo real, en Occidente, con la Modernidad y sus efectos sociales, se rompe el cordón umbilical que ligaba lo real y lo imaginario. Romanticismo o Surrealismo, según Bastide, han sido las dos últimas propuestas, llegadas desde el campo estético, encaminadas a la restauración de aquella unión y representaron, cada una en su ámbito y momento, dos intentos conscientes por incorporar el mundo mítico y onírico a la vida del hombre moderno.

⁴ BACHELARD, Gaston: *Poética de la ensoñación*, Editorial FCE, México, 1997.

⁵ DÜRAND, Gilbert: *La imaginación simbólica*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1971; *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Editorial Taurus, Madrid, 1981.

⁶ MORIN, Edgard: *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Editorial Kairós, 2000, pp. 113-173.

⁷ BASTIDE, George: *El sueño, el trance y la locura*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1972, pp. 48-62.

Avanzando en la misma dirección, Cornelius Castoriadis (1922-1997) incorporó a su concepto de *imaginario* la naturaleza *colectiva* de la conciencia, sugerido por Durkheim, y el carácter *inconsciente* de ésta, que apuntaba Jung. Contra la simplificadora visión de lo imaginario que se fraguó desde perspectivas marxistas o del psicoanálisis freudiano, que consideraron la imaginación como *síntoma* de una carencia o *déficit* que se encubre o sublima con sus creaciones, Castoriadis afirmó que lo imaginario es consecuencia del despliegue de una fantasía que intenta restaurar la unidad entre el hombre y el mundo, de la que hablaban Dürand, Morin o Bastide. Unidad fracturada en las sociedades occidentales desde la instauración de la moderna Razón, en virtud de la cual se conformó en el hombre occidental una *identidad racional*, institucionalizada y socializada por la Ilustración, que excluyó todo lo pulsional del ámbito humano⁸.

La teoría del *imaginario social* de Castoriadis partió del estudio y análisis de la aparición y posterior marginación de la imaginación en la filosofía occidental, desde Heráclito hasta Kant. El ocultamiento en que yacía la imaginación en la filosofía occidental se debía, según él, a que su reconocimiento y toma en consideración debería haber ido acompañado de la aceptación de otra dimensión de lo imaginario, la que propicia todo tipo de rupturas y discontinuidades que no encajaban en el esquema determinista predominante, la *imaginación histórico-social*: “la sociedad instituyente como fuente de creación ontológica que se despliega como historia”⁹. El recorrido histórico por la filosofía occidental lo condujo a dos conclusiones: la primera, que la imaginación es la fuente de lo que puede ser representado y pensado y, por tanto, también está en el origen de lo que denominamos *racional*. La segunda conclusión puede ser resumida en una sola frase: la más preciada joya del entendimiento humano no debe ser la razón, sino “una imaginación libre y desfuncionalizada”. Una imaginación libre que no responda a requerimientos de ninguna autoridad; y desfuncionalizada, esto es, que no se trate de una respuesta a necesidades de ningún tipo.

Al igual que Durkheim, la cuestión fundamental a la que intentó contestar Castoriadis fue: ¿qué mantiene unida a una sociedad? Y la respuesta que ofreció fue que lo que liga, da coherencia y cohesión a las sociedades es su «institución», entendida

⁸ CASTORIADIS, Cornelius: *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del Laberinto IV*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1988, p. 67.

⁹ CASTORIADIS, Cornelius: *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Colección Acracia, Barcelona, 1975, p. 175.

como “el conjunto de normas, valores, lenguaje, procedimientos y métodos de afrontar las cosas y de hacer cosas”¹⁰. La *institución* convierte a los seres humanos en individuos sociales, “fragmentos ambulantes de la institución de su sociedad”¹¹. La *institución* funciona como un todo coherente poniendo a disposición de sus miembros un *magma de significaciones imaginarias*.

Castoriadis sostiene que la historia no puede ser pensada desde un esquema determinista, porque en ella nos encontramos en el terreno de la creación, no en el de la determinación. La creatividad humana emerge desde un *imaginario social* y cuenta con un *poder instituyente* que es posible contrastar con *lo instituido*. La forma instituida de pensar no indica, sin embargo, la imposición de un cierre social absoluto, impenetrable a cualquier cambio, sino que también incluye la posibilidad individual y colectiva de transformación mediante una praxis creativa, ya que “hay un uso inmediato de lo simbólico, en que el sujeto puede dejarse dominar por éste, pero también un uso lúcido y reflexivo de él”¹² que propicia el cambio y la transformación.

Las sociedades pueden existir porque construyen un cerco o frontera cognitiva que les otorga una identidad y las separa de otras identidades. Históricamente, esas identidades se reafirmaron casi siempre “contra los otros”. Ya fuera Dios, la Naturaleza o la Tradición, la idea de una fuente o fundamento extrasocial de las sociedades, como señalara Durkheim¹³, es una ilusión: *la ilusión*, porque siempre se trata de una creación de las mismas sociedades en su momento instituyente. Las sociedades los crean y se olvidan de ese acto creativo con lo que el mito se *reifica* y regresa a ellas imponiendo su ley. En consecuencia, se socializa a todos sus miembros en esa creencia, ocultando el origen humano del mito fundacional, deviniendo heterónomas, es decir, dependientes de aquella fuente original de la que se suponen brotaron. En contraste, señala Castoriadis, cabría concebir sociedades *autónomas* en las que se llegara a una negación consciente y explícita de la existencia de tal origen extrasocial.

¹⁰ CASTORIADIS, Cornelius: *La institución imaginaria de la sociedad.*, p. 67.

¹¹ CASTORIADIS, Cornelius: *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 99.

¹² CASTORIADIS, Cornelius: *Los dominios del hombre. Encrucijadas del Laberinto*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988, p. 271.

¹³ DURKHEIM, Emile: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Madrid, Ediciones Akal, 2007, p. 42.

De todo ello extrae el filósofo dos consecuencias. La principal es que el *imaginario social*, como ya indicamos, puede entenderse como un “magma de significaciones sociales” encarnadas por *instituciones* que regulan el decir y orientan el hacer, determinando tanto las maneras de sentir y desear como las de pensar y actuar. La segunda, que el *imaginario social* opera a dos aguas: por una *lo instituido* estabiliza —más o menos— un conjunto de instituciones sociales; por la otra vertiente, *lo instituyente* impulsa una dinámica de transformaciones y cambios posibles.

En la “institución imaginaria de la sociedad” intervienen y se articulan tres elementos: uno es la *institución*, que no es algo que se dé de forma natural, sino que es resultado de la acción humana, involucrando una intención, un proyecto. Otro elemento es *lo imaginario*, fenómeno del espíritu, lo cual implica que las significaciones, valores y creencias, en tanto que invenciones humanas, no pueden considerarse *naturales* ni tampoco —totalmente— *racionales*. Y, por último, el carácter *social* del imaginario, elemento que expresa su irreductibilidad a la psique individual. Al contrario, se trata de la obra de un colectivo que trasciende al individuo y se le impone de la misma forma que la conciencia colectiva de Durkheim. En conclusión, la sociedad puede ser definida como conjunto de *significaciones imaginarias sociales* encarnadas en las *instituciones* que la animan.

En consecuencia, el *imaginario social* estructura un conjunto homogéneo de creencias y valores que permiten a un colectivo enfrentar su mundo y constituye tanto una apertura como un cierre a la *otredad* y a campos de conocimiento ajenos. Un cierre, porque tiende a estabilizar y blindar la propia identidad frente al exterior y contra el cambio interno de las relaciones sociales. Ese es el papel positivo, entendido como integración o conservación de la identidad, que el antropólogo Clifford Geertz (1926-2006) atribuyó a las *culturas* en general y a las ideologías en particular¹⁴. El *imaginario* establece una frontera que no puede ser franqueada sin transgredir el orden social. Pero, al imponer a una sociedad un conjunto de valores y puntos de vista comunes, también posibilita la unión de sus miembros y la emergencia de mutaciones como consecuencia de la praxis común. Incluso en las sociedades más refractarias al cambio, la simple vida en común hace que las *instituciones sociales* se encuentren siempre sometidas a un devenir

¹⁴ GEERTZ, Clifford: *Conocimiento local*, Barcelona, Editorial Paidós Ibérica, 1994, p. 88.

que posibilita la acción creativa colectiva, abriéndose a posibles cambios o transformaciones.

Las *significaciones sociales* no son representaciones del mundo, sino que son parte del ser mismo de la sociedad y de su historia. El *imaginario social*, siendo anterior a cualesquiera creencias y valores, pues él los determina, también es previo a todo decir y hacer de los hombres en sociedad. Este lugar antepuesto al pensamiento y al lenguaje lo hace ambiguo, de modo que su presencia sólo puede ser rastreada en sus efectos sobre las palabras y las obras de los hombres, sólo así se podrá intuir.

Para completar y concluir el análisis del concepto de *imaginario* trazaremos un esbozo somero de las debilidades, señaladas por Emmánuel Lizcano, que aquejan a la formulación de Castoriadis. El *imaginario social* no debe ser tomado por un mundo de imágenes. En una *cultura del ojo* como la occidental, el *imaginario* se sitúa *un paso antes* de la mirada, “ya que de él emana tanto la posibilidad de construir cierto tipo de imágenes como la imposibilidad de construir otras”¹⁵. Antes de producirse la argumentación racional, antes de llevarse a cabo un experimento, existe un territorio socialmente determinado que instituye lo pensable o experimentable y excluye todo lo que queda más allá de esa institución: el *imaginario colectivo*.

A ese sustancial matiz añade Lizcano otra puntualización: el *imaginario* carece por completo de definición pues es él quien las posibilita todas, por ser anterior a cualquier enunciación. Sin embargo, esta *indefinición* no implica ningún *defecto* o *carencia* sino, al contrario, es su *exceso* o *riqueza*. Los intentos por caracterizarlo mediante las metáforas que lo naturalizan, como *magma* o *cauce*, prescinden del fundamento *colectivo* que le es característico, primando una visión naturalista que tampoco señala su evidente perfil psíquico, ya que moldea las conciencias individuales. Por eso sería preferible referirse a él como el “murmullo” o “susurro” subterráneo de nuestras culturas, que habla en y por nosotros.

Siendo plenamente conscientes de que estas denominaciones suponen otro tipo de naturalización del imaginario, pues no murmuran o susurran sino las personas, estas

¹⁵ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *Imaginario colectivo y análisis metafórico*, Cuernavaca (México), Ediciones Oro de la Noche, Universidad Autónoma Metropolitana de México D.F. y Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2003, p. 6.

personificaciones al menos acercan el *imaginario* a lo humano y consiguen, por tanto, un grado mayor de adecuación y pertinencia¹⁶.

1.2 La acción social como texto; el texto como acción social

Esclarecido el doble cometido, de cerco y apertura, que lo *imaginario* juega en las colectividades humanas, abordaremos el papel que la Hermenéutica puede desempeñar en el desentrañamiento del texto social como expresión de ese *imaginario colectivo*. Para ello nos apoyaremos en dos de los filósofos que mejor lo comprendieron: Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y Paul Ricœur (1913-2005), cuyos criterios filosóficos coincidieron y confrontaron enriqueciendo, en cualquier caso, el debate hermenéutico. Con su concurso pretendemos mostrar cómo y por qué la acción social puede ser tomada por texto y el análisis social como interpretación de textos. Más adelante abordaremos la cuestión de cómo desentrañar ese texto mediante el análisis socio-metafórico, intentando exponer el camino de acceso a los *imaginarios sociales* a través de los discursos o textos que, como tales, puedan ser analizados.

La *acción social*, considerada por Ricœur —y otros muchos— *acción simbólica*, implica *significatividad*. Al igual que la condición de los textos es su lectura, la condición de las acciones sociales es su *interacción relacional*¹⁷: el ser humano existe en virtud de la interacción con sus semejantes y con el mundo. Incluso la acción en soledad cuenta con ese carácter social ya que su interacción, en ese caso, es diferida, anterior o posterior al actuar: anterior si es un *actuar por* y posterior si se trata de un *actuar para*.

Fruto de la *socialización* y del aprendizaje, la *acción social* se realiza en el seno de un paradigma social, conciencia colectiva, o *cultura*, tal como la define Geertz, que podemos asimilar al concepto de *imaginario colectivo* y que ofrece un conjunto de posibilidades de actuación a la vez que una retirada, un retraimiento ante eventos que se encuentran fuera de su ámbito. Tomando sus elementos de ese imaginario, la *acción social* se hace simbólica porque es *relacionalmente interactiva* y esta interactividad supone al *otro* distinto —el *lector*— para el cual aquélla significa.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 6-9.

¹⁷ Llamamos “interacción relacional” al conjunto de interacciones que, además de ser producto en última instancia de la subjetividad, considera ésta determinada en parte por la posición social del agente, es decir, estructuralmente determinada.

El lenguaje del *symbolon* no opera igual que el lenguaje articulado en palabras. Se trata más bien de una *copertinencia distanciada* que se da en el fondo de toda figura, incluida la figura lingüística: aquello por lo cual el *ser-en-el-mundo* es un constante *figurarse* el mundo y en el mundo¹⁸. O en palabras del propio Geertz, los símbolos o mejor dicho, las operaciones simbólicas “son formulaciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de juicios, de anhelos o de creencias”¹⁹, que indican al ser humano los límites del hacer y del decir.

La acción se hace simbólica en tanto que hay otro —distinto y distante del que actúa— que la esclarece, para el que la acción simboliza y, por ser símbolo, la interpreta. La pregunta sería si esta interpretación puede ser hermenéutica. El llamado *giro lingüístico* hizo que la Hermenéutica adquiriera una posición central en todos los procesos relacionados con el *sentido*, lo que provocó la reorientación de las ciencias humanas desde la *facticidad* de los hechos hacia la interpretación hermenéutica de los discursos.

Gadamer postula una hermenéutica de la solidaridad y el consenso, en la que se contemple, sobre todo, la “intención de comprender” al otro. Si la relación entre el que actúa y el que interpreta la acción no es jerárquica, sino entre iguales, implicará proximidad. Esa cercanía conlleva la emergencia de una “responsabilidad por el otro”: el *alter* que se hace familiar, de modo que todo lo que pueda acontecerle nos concierne en cierta medida. El otro ya no es alguien que viene a usurpar o negar nuestros derechos — como ocurre en el *estado de naturaleza* hobbesiano—, sino alguien en quien nos reconocemos a nosotros mismos —el maestro, el guía, el compañero, el amigo— y cuyos derechos debemos defender, por asegurar los nuestros, ya que su violación supondría el quebrantamiento de los propios. Se produce así lo que él denomina una *fusión de horizontes*: “comprender es siempre un proceso de fusión”, un hacerse familiar lo extraño, sin que esta fusión se convierta en con-fusión, o indistinción, ya que la *comprensión* es nuestro auténtico modo de *ser-en-el-mundo* y en la historia: “la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí”, el

¹⁸ LORENA, Petra [comp.]: *Pensar imaginando*, incluido en la recopilación de ensayos *Imágenes y Metáforas de la Ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

¹⁹ GEERTZ, Cliford: *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona, Editorial Paidós Ibérica, 1996, p. 91.

*Dasein*²⁰, que unido al carácter irreductiblemente lingüístico de nuestra relación con el mundo y con los demás, posibilita y hace pertinente, el análisis hermenéutico de las relaciones sociales.

Para Gadamer la interpretación es un universal, porque el lenguaje y su comprensión lo son. Pero que el lenguaje sea un universal no significa para él que todo sea lenguaje, es decir, no absolutizó el lenguaje pues su hermenéutica no es fruto de ningún *idealismo lingüístico*. Tampoco se le debe considerar un *realista lingüístico*, en el sentido de admitir la existencia de una realidad que está *ahí fuera* y que dota de validez a la palabra. Lo que se da es una dinámica dialéctica entre la universalidad del proceso interpretativo y la realidad que nos permite conocer la subjetividad mediante la *lingüisticidad* que despliega cualquier interacción.

Por ser seres lingüísticos puede haber intersubjetividad entre los hombres: en las relaciones humanas lo que predomina es el lenguaje, entendido como un *intento mutuo de comprenderse*²¹. Si el texto no es algo que está ahí fuera, sino que es soporte de una *práctica*; si no se trata de sujeto frente a objeto, sino de nuestro propio modo de ser-en-el-mundo, entonces toda nuestra práctica humana puede —y debería— ser tratada como texto. Ya que sólo los textos son susceptibles de interpretación hermenéutica, toda práctica humana, por ser texto, es susceptible de tal interpretación.

*La comprensión y la interpretación no aparecen sólo, como dijera Dilthey, en manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo [...] La capacidad de comprensión es así una facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y el diálogo.*²²

Gadamer piensa en el “texto eminente” como el más adecuado y sensible a dicha interpretación. Ricœur, sin embargo, considera que la *acción* —simbólica— es perfectamente adaptable al análisis hermenéutico. La acción “eminente” o, como él la llama, “acción importante” puede pensarse como acción históricamente significativa.

Para el sociólogo, la *acción macro*, eminente o importante, que afecta a todo un colectivo, puede ser portadora de una significatividad mayor y posiblemente preferencial, podría decirse *histórica*, ya que ejerce como marco de acción *transtemporal*, al

²⁰ GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, Volumen I, Salamanca, Editorial Sígueme, 1992, p. 12.

²¹ GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, Volumen I, pp. 376-377.

²² GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, Volumen II, p. 119.

producir efectos sincrónicos y diacrónicos sobre las sociedades. Pero una parte importante del interés de la sociología actual está centrado en la *acción micro*: el lugar donde las determinaciones pasan por *ser nuestra propia naturaleza*, allí donde la violencia de la *dominación simbólica* del imaginario se disfraza de naturalidad y pasa desapercibida para los que directamente la padecen.

En *Ideología y Utopía*, Ricœur hizo un repaso por algunas de las consideraciones históricas relacionadas con ambos conceptos. Para el filósofo francés ideología y utopía corresponden a lo que Castoriadis llamó imaginario instituido, a la primera, y al imaginario instituyente, a la segunda. La ideología tendería a la permanencia de lo dado y la utopía al cambio, como veremos más abajo. Sin embargo, otras concepciones históricas y filosóficas, como la *marxiana*, entienden la ideología como *deformación* de la realidad: la superestructura, es decir, el mundo de las *ideas rectoras* de una sociedad, está siempre dominada por quienes detentan el poder, imponiendo coercitivamente al resto de la sociedad una visión deformada de la realidad que favorezca sus intereses.

Pero, como demuestra toda la historiografía occidental, ninguna tiranía por férrea que fuere puede mantenerse en el poder si no obtiene una mínima aquiescencia de los dominados. De la Boétie (1530-1563), en su *Discours de la Servitude Volontaire ou Contr'Un*²³ de 1549, apuntaba ya la necesidad de algún tipo de connivencia, forzada por la dominación simbólica del *imaginario social*, de los sometidos, para que Uno solo o unos pocos pudieran ejercer su poder sobre una gran mayoría. Esto no podría ocurrir sin persuadir y *con-vencer* de algún modo a los dominados de la justicia y necesidad de su dominación. Dicho más sociológicamente, siglos más tarde, Max Weber (1864-1920) señaló que ningún tipo de autoridad podría imponerse a una sociedad por mucho tiempo, sin buscar y valerse de algún tipo de *legitimación* que justifique las relaciones de poder que se dan en su seno. En esa justificación entran en juego los llamados *tipos de legitimación* weberianos: el modo *carismático*, el *tradicional-patrimonialista* y el *racional-burocrático*. Cada uno de los cuales da lugar a un prototipo de dominación, y es sostenido por una argumentación persuasiva que le es propia: carismática, tradicional y racionalista. El poder, según Weber, se justifica a sí mismo por discursos carismáticos

²³ DE LA BOÉTIE, Étienne: *Discurso de la Servidumbre Voluntaria o el Contra Uno*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986.

basados en la exaltación del líder; o bien mediante discursos tradicionalistas que consideran el pasado como referente sagrado y fuente del presente y del futuro; o, en último lugar, por discursos racionalistas, contruidos con argumentos lógicos, argumentos sobre lo que conviene o no a la sociedad, anclados en la razón calculante. Cualquier intento de legitimación pasa, necesariamente, por alguno de estos tres *tipos ideales* —o la mezcla de algunos de ellos— implantando en la conciencia de los sometidos la creencia en la legitimidad de sus pretensiones.

Estos planteamientos, sin embargo, no agotan el fenómeno del discurso ideológico. Ricœur citando al antropólogo Clifford Geertz, supo ver que las ideologías que dominan los *imaginarios sociales* ejercían también otro papel crucial, más allá de la simple legitimación del poder establecido. La nueva función que Geertz asignó al concepto de ideología fue la de contribuir a la *integración* del grupo, la creación de *identidades* sociales que mantienen unidas a las sociedades o a grupos dentro de ellas. La ideología funciona también como un conjunto de valores, ideas, concepciones y prejuicios que unen a los miembros de una colectividad y excluye al extraño, creando un sentimiento de unidad grupal. Y su análisis tiene un carácter hermenéutico, más relacionado con su expresión e interpretación, que con sus contenidos concretos: “La sociología del conocimiento debería llamarse la sociología de la significación pues lo que está socialmente determinado es, no la naturaleza de la concepción, sino sus vehículos”²⁴.

En ese sentido, los conceptos o tropos que usamos cotidianamente forman parte de una *narración del mundo* y nos ayudan a entender contextos que están más allá de su singularidad. No otra cosa, sino esa narración subyacente, formada tanto por aquello que puede ser dicho como por aquellos vacíos abiertos por lo que debe de ser callado, es lo que el sociólogo busca tras los *decires* del “grupo de discusión”, la “entrevista en profundidad” o la “historia de vida”. Detrás de lo dicho hay una *narración que nos dice*²⁵. Delante no hay inmediatez en la interpretación, sino un *comprender algo como algo*.

²⁴ GEERTZ, Clifford: “Ideología como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992, p. 185.

²⁵ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *Las metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid, Ediciones Bajo Cero, 2006.

La *narración que nos dice* puede entenderse en sentido ideológico —en el doble aspecto, deformador e integrador, que analizó Geertz [1992— indagando en los *recursos retóricos* del discurso en que se expresa. La interpretación hermenéutica de esos recursos puede desvelar la ideología subyacente de dicha *narración*:

Lo que resulta especialmente singular aquí [piensa Ricœur] es el intento que hace Geertz de relacionar el análisis (social) no sólo con la semiología en el sentido amplio de este vocablo, sino con la parte de la semiología que trata las figuras de dicción, la tropología, los recursos retóricos que no tienen necesariamente la finalidad de engañarnos o de engañar a los demás. La posibilidad de que la retórica pueda ser integradora y no necesariamente deformadora nos lleva a un concepto de ideología no despectivo²⁶.

Que la acción humana, acción simbólica, lingüística, orientada hacia la comprensión, es interpretable hermenéuticamente, no parece pues admitir objeción. Pero Gadamer parece tomar la forma *interpretación hermenéutica* como si siempre fuera actualizadora y aplicable, en el sentido de *intento mutuo de comprensión*, sin tener en cuenta que no todo *texto* —en sentido amplio— es inmediatamente aplicable a una situación dada. El diálogo busca el *consenso*, la solidaridad orgánica durkheimiana, pero éste siempre implica y debe incluir la capacidad del sujeto para no estar de acuerdo. El *disenso* parece no tener cabida en su hermenéutica, sin embargo, es algo que está ahí. Al no tener en consideración el disenso, el momento aplicativo de la hermenéutica de Gadamer podría devenir en búsqueda de un hipotético “sentido verdadero” y, por tanto, dogmático, como poco académico, fijado por la *autoridad legítima* en materia de interpretación. Sin embargo, el desacuerdo también debe considerarse una forma de ser-en-el-mundo.

No siempre es necesario o posible el acuerdo, la incorporación del otro, para alcanzar la comprensión. Se puede llegar a comprender la lógica —perversa— que está detrás de los actos de un tirano cuando intenta hacer desaparecer a cualquiera que se oponga a sus designios, pero eso no significa que estemos de acuerdo con él. No es la misma comprensión la que alcanza el que es cómplice del poder, que la del que se le opone. Tampoco es la misma comprensión la del sociólogo que sirve a los poderes sociales hegemónicos en sus ejercicios de “física social” para la reforma que garantice la permanencia de lo dado, que la comprensión [de los mismos hechos] por parte del

²⁶ RICŒUR, Paul: *Ideología y Utopía*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1989, p. 278.

sociólogo que critica al poder desvelando sus mecanismos de dominación. El primero se integra en el aparato de la dominación ofreciendo fotografías estadísticas de la situación que faciliten la intervención. El segundo proporciona la condición de posibilidad del cambio, partiendo de la comprensión de lo dado.

Como dijera Habermas²⁷, no todo *texto* implica necesariamente una comprensión actualizadora. Gadamer, por tanto, minimizó todos los fenómenos de incomprensión o distorsión comunicativa, en especial la comunicación con y desde el poder establecido. La *incomprensión* se da en la medida en que no existe un referente común, un *imaginario colectivo* único y, en consecuencia, la *distorsión comunicativa* aparece siempre que el *texto* se instrumentaliza para con-*vencer* al otro, otro al que se pretende imponer —a veces mediante violencia simbólica o física— una definición grupal, étnica o nacional.

Con Habermas, Ricœur²⁸ también reconoce e incluye en sus análisis los fenómenos de distorsión comunicativa e incomprensión. Aunque en su caso, además de la comprensión, le interesa especialmente la auto-comprensión, primando el análisis *intragrupo* de los aspectos integradores de los fenómenos ideológicos del disenso —esto es de la utopía—, procedentes de los aspirantes al cambio y no tanto los discursos ideológicos emitidos por los que detentan el poder —es decir, la propaganda legitimadora.

Los discrepantes y disidentes, sostiene Ricœur, inventan el territorio de la utopía —el milenario— y, desde esa “ninguna parte”, vuelven la mirada a la realidad y la critican desde afuera, cuestionando sus mismas bases, ya que *hay verdad en la ficción*²⁹ que proponen y nos dan con ella lecciones morales sobre lo que podría llegar a ser. Los textos utópicos rompen con la referencia ostensiva —reflejo del mundo— y abren la referencia a mundos posibles, apertura que supone una referencialidad de segundo grado. Las potencialidades utópicas suponen una crítica de la realidad existente y pueden, por tanto, llegar a ser un fanal en los comportamientos del día a día, de ahí su revolucionario potencial.

La corrección que el filósofo francés introduce en la teoría del consenso de Gadamer puede ser rastreada hasta el supuesto origen de las sociedades. El mítico pacto

²⁷ HABERMAS, Junger: *Conocimiento e interés*, Madrid, Editorial Taurus, 1989.

²⁸ RICŒUR, Paul: *Ideología y Utopía*, Capítulos 13 y 14.

²⁹ RICŒUR, Paul: *Ideología y Utopía*, Capítulos 15 a 18.

social que el *contractualismo* invoca no pudo ser obra del consenso y la comprensión. Más bien, se materializó un compromiso y una transacción en la que el más fuerte ejerció su dominio e impuso sus condiciones, contrariamente a lo que sostienen los contractualistas, cuyo *pacto*, supuestamente, se realiza entre iguales, algo inadmisibles si se confronta con los conocimientos históricos disponibles. El poder así constituido, desde entonces, determina qué es —y qué no— la Verdad y la tradición que la respalda, lo que en cada lugar, tiempo y cultura se asuma como tal, es fijada en su mayor parte desde esa instancia. La tradición puede considerarse como el mecanismo de transmisión de lo transmisible, pero la autoridad, ya sea religiosa, política o cultural, es quien establece lo que debe de ser transmitido, el “texto eminente” de la tradición. En este sentido, no es creíble una “voluntad buena de poder” que implique el intento mutuo de comprensión como argumenta Gadamer y, por tanto, no se puede sostener desde el punto de vista sociológico.

Además, Ricœur, entendió el texto como *mediación*. Mediación por la que no sólo comprendemos mejor a los otros, sino también a nosotros mismos. *Comprender* a otros conlleva *auto-comprenderse*, como última etapa del camino hermenéutico. Fin que está presente desde el principio actuando sobre la propia comprensión que se está gestando. La auto-comprensión se da de modo simultáneo a la comprensión interpretativa y supone la aplicación de lo comprendido al presente, al *hic et nunc*, como momento final del proceso interpretativo que cierra el *círculo hermenéutico*.

Para analizar explicativamente el texto, Ricœur incorporó el estructuralismo. Así, mediante la semiótica y el análisis estructural del lenguaje, rechazando la dicotomía entre el plano semiótico y el semántico —ya que entiende que ambos caminan cogidos de la mano—, obvió la referencia del significado a los signos, y en consecuencia, su *unidad de análisis* ya no podía ser sólo la *palabra*, sino la *frase*, lo que en Bajtín equivale al *enunciado*: enunciado que ya viene apuntando desde el principio a un sentido y a una referencia.

El *tema* de un enunciado se determina “no solamente por las formas lingüísticas que participan en él —palabras, formas morfológicas y sintácticas, sonidos, entonación— sino también por los aspectos extra-verbales de la situación”³⁰. Además

³⁰ RICŒUR, Paul: *Del Texto a la Acción*, México, Editorial FCE, 2002, p. 133.

de ser siempre concreto, el *tema* pertenece a un instante histórico, que también lo es, por ello sólo el enunciado, en su plenitud, como fenómeno histórico, posee un tema. No obstante junto al *tema* o, más exactamente, dentro del tema, todo enunciado posee también un *significado*.

Ricœur entiende el discurso como entidad temporal que se realiza en el *aquí* y *ahora* cuando es oral, diálogo, y hace referencia al sujeto. Pero también es intersubjetivo con los otros y con el mundo. Si para Gadamer la *apropiación* del texto —la conversión de lo extraño en familiar, de Heidegger— es importante, para Ricœur, también lo es la *distanciación* que el texto procura, una distancia que permite y facilita la comprensión, pero también la *crítica*.

La hermenéutica, por la *distanciación* necesaria que el texto incorpora, es susceptible de convertirse en paradigma para comprender el discurso social, según el esquema:

HABLANTE ↔ ESCRITOR → TEXTO ← LECTOR ↔ OYENTE

Ya que el “lector tiene el lugar del interlocutor, como simétricamente la escritura tiene el lugar de la locución y del hablante”³¹.

Ricœur matiza y completa así la hermenéutica de Gadamer con la *distanciación hermenéutica*. *Distanciación* que implica en primer lugar, no un alejamiento del texto, sino una ayuda a la comprensión, porque se trata de una distancia *perspectivística* que posibilita la mirada de conjunto que reclama el texto. En segundo lugar, la dialéctica que se da entre explicación/comprensión nos abre a un mundo propio del texto que es segunda referencia respecto al mundo y supone una realidad —utópica— alternativa. Por último, esa distancia nos ayuda a comprender por la mediación, vía larga hermenéutica, frente a la vía corta del análisis estructural.

El texto tiene una función o *relación referencial* de modo que, al dirigirse al lector, el escritor-sujeto del discurso dice “algo sobre algo”, lo que Bajtín denomina *tema* del enunciado. Aquello sobre lo que se habla es el *referente* del discurso³². Tarea de la *lectura*, entendida como interpretación, es efectuar dicha referencia. En el habla, la referencia es

³¹ RICŒUR, Paul: *Del Texto a la Acción*, p. 128.

³² BAJTÍN/VOLOSHINOV: *Marxismo y la filosofía del lenguaje (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, donde puede encontrarse una ampliación de las relaciones materiales entre signo, enunciado, tema y referente, capítulo segundo, “Problema de la relación entre las bases y las superestructuras”, pp. 41-50.

el mundo circundante, las circunstancias, la situación, el medio ambiente. En el texto, la referencia está diferida, mediatizada por otros textos que se convierten en referencia al mundo sobre el cual versa el discurso. Cada texto entra *libremente* en relación con otros textos formando el *cuasimundo* de los textos, en la desaparición del mundo. La referencia se dirige a este mundo imaginario, en el sentido de que está *presentificado* por el texto, en el lugar mismo donde el mundo era *presentado* por el habla. Los textos dialogan entre sí en los procesos interpretativos³³.

La acción humana, al ser considerada como texto, procura la misma y necesaria *distanciación* que el texto incorporaba, mejorando su comprensión. Se podría objetar, sin embargo, que el texto, *ergon*, deja de lado la acción, *energeia*, y que además, a veces, hablamos para transmitir sentimientos, gestos o emociones y no textos. Otras veces lo dicho se ve mediatizado por elementos expresivos que marcan el significado hasta el punto de invertirlo, expresando lo contrario de lo que literalmente se dice, como en la ironía y el sarcasmo, y eso únicamente por *cómo se dice lo dicho*.

Estos cambios de *acento valorativo* de la palabra en los distintos contextos, tampoco fueron tomados en consideración por Gadamer, o no han quedado reflejados en su doctrina acerca de la unidad del significado. Desde luego, este acento axiológico es lo que menos se somete a la sustancialización —objetivación, reificación—, a pesar de ser justamente la *pluriacentalidad* de la palabra lo que le insufla vida.

En las líneas precedentes hemos visto las matizaciones que Ricœur realiza a Gadamer, veamos a continuación cómo complementa Bajtín la teoría del consenso, incorporando las determinaciones estructurales de la palabra.

1.3 Mijaíl Bajtín (1895-1975) y la filosofía del lenguaje

Bajtín considera *significado* todos aquellos aspectos repetibles e idénticos a sí mismos que aparecen en las distintas versiones en que puede realizarse un mismo enunciado, y a diferencia del *tema* que es realmente indivisible, la significación es desintegrable en la serie de significados lingüísticos que la conforman. El *tema* constituye un sistema complejo y dinámico de signos que busca adecuarse a un determinado momento generativo. Reacción de una conciencia en proceso de

³³ BAJTÍN/VOLOSHINOV: *Marxismo y la filosofía del lenguaje*, p. 131.

generación. El *significado* es el *aparato técnico* de la realización del *tema*. Sólo el *tema* intenta decir algo concreto, “algo sobre algo”, por eso constituye el límite superior y real de la significación lingüística, siendo la *significación* el inferior. La investigación hermenéutica debe tender hacia uno de estos dos límites. Hacia el *tema* tiende la investigación contextual y hacia el *significado* la investigación léxica.

Pero los textos, como decíamos más arriba, no sólo significan, también *valoran*. La comprensión debe ligarse a una *revaloración del qué del texto*, de su referente. No se puede construir un enunciado exento de valoración. Cada enunciado es, ante todo, una *orientación axiológica*. Solamente el elemento abstracto tomado en el sistema de la lengua —no en la estructura de un enunciado—, aparece libre de valoraciones. La *lucha por el signo*, que Bajtín/Voloshinov analizan en diferentes territorios sociales, produce cambios de significación que siempre consisten en revaluaciones, es decir, transferencia de una palabra determinada de un contexto valorativo a otro, operaciones metafóricas en definitiva, que subvierten el significado oficial.

La generación de sentido en el lenguaje siempre está relacionada con la existencia de un horizonte valorativo, entendido como conjunto de todo cuanto tiene importancia para el grupo. En esta línea, Bajtín fue pionero en considerar la lengua como sistema *dialogico* además de dialogal y, en oposición a la fusión e identificación con el substrato común, consideró que lo que cada uno dice es una variante legítima del texto-discurso-habla, ya que lo sistemático en la comunicación no es la unidad discursiva, sino una diversidad que no precisa subordinarse a un canon paradigmático: “Nadie puede negar que los textos están abiertos a significar aquello que la clase social en cuyo seno se producen expresa en general de manera más o menos consciente”³⁴.

Esto implica que las significaciones en una sociedad se pueden configurar en diversos discursos socioculturales que luchan entre sí por la definición de cada signo. Por tanto, el uso de la *frase* o *enunciado* por sí solo como unidad y última instancia interpretativa, como pretende Ricœur, fue cuestionada, reclamando, además, una ampliación de perspectiva hacia las determinaciones estructurales en el sentido marxista de fuerzas y relaciones productivas. La *dialogía* y “lucha por el signo” son metáforas epistemológicas que muestran la naturaleza creadora de la propia existencia

³⁴ BAJTÍN/VOLOSHINOV: *Marxismo y la filosofía del lenguaje*, pp. 49-50.

y de aquello que llamamos realidad, en contacto *dialógico* con los otros: la vida discursiva no existe sin la palabra del otro.

Entre el perfil de la comunicación, la forma del enunciado y su tema, existe una indisoluble unidad orgánica³⁵. La conciencia subjetiva del hablante no maneja la lengua como un sistema de formas normativamente idénticas. Tal sistema es una abstracción elaborada por el pensamiento filosófico mediante un arduo trabajo y con determinados propósitos cognoscitivos y prácticos. Sin embargo, “al hablante no le importa la forma lingüística como una señal estable y siempre igual a sí misma, sino como un signo siempre cambiante y elástico”³⁶, que puede ser adaptado a sus particulares necesidades comunicativas. Sólo la ciencia y los discursos científicos buscan hoy la estabilidad de ese sistema.

La elasticidad y plasticidad del signo, permite adaptar su significado a los intereses comunicativos del hablante. En ese sentido, “la operación de lectura dialógica será fecunda cuando logremos escuchar la dinámica propia de cada lengua de clase, de cada discurso social, en el horizonte de sus antagonismos, en el diálogo donde los discursos opuestos luchan dentro de la unidad de un código compartido”³⁷.

Ese territorio compartido no puede describirse como un terreno natural —a pesar de que las sociedades forman parte de la naturaleza—, siendo esencial para su materialización que dos o más individuos estén de alguna manera *organizados socialmente*, sólo entonces puede tomar cuerpo el signo. La lengua, como interpretaron Bajtín/Voloshinov, es el *campo de batalla* en el que la lucha por el signo se hace presente. Los signos sólo pueden aparecer en el *territorio de la inter-individualidad*.

El fenómeno comunicativo no se produce entre dos conciencias individuales que se ponen en contacto mediante signos. Sólo si se define la conciencia individual como *hecho ideológico y social*³⁸ se puede dar la comunicación. Esto es así porque el signo necesita, inexcusablemente, ser compartido para poder ser: “la conciencia toma forma y vida en la materia de los signos creados por un grupo organizado en el proceso de su intercambio social”³⁹. El signo se crea en el proceso de interacción socialmente

³⁵ BAJTÍN/VOLOSHINOV: *Marxismo y la filosofía del lenguaje*, p. 98.

³⁶ BAJTÍN/VOLOSHINOV: *Marxismo y la filosofía del lenguaje*, p. 139.

³⁷ ZAVALA, Iris M.: *Introducción a El marxismo y la filosofía del lenguaje*, p. 18.

³⁸ BAJTÍN/VOLOSHINOV: *Marxismo y la filosofía del lenguaje*, p. 23.

³⁹ BAJTÍN/VOLOSHINOV: *Marxismo y la filosofía del lenguaje*, p. 24.

organizado, por tanto, lo que podemos llamar *forma del signo* está siempre condicionada por la organización social de los interlocutores y por las condiciones materiales de su interacción⁴⁰.

Sumergido en la literatura, Bajtín interpretó a autores, como Rabelais [1974] o Dostoievsky [1986], bajo cuyos textos sintió el latido del corazón de otra cultura, paralela y con significaciones, a veces, opuestas a las de la “gran cultura”. La *cultura popular*, un *segundo mundo* y una *segunda cultura*, al lado del mundo oficial, crean una suerte de dualidad del mundo, sin cuyo conocimiento difícilmente podrán comprenderse las sociedades. Esa segunda cultura tuvo en el *sermo comunis* el vivero de sus significaciones.

Como momento aplicativo de su interpretación, Bajtín trasladó sus conclusiones a la sociedad de su tiempo. Y observó que, como consecuencia inmediata de la revolución industrial, la brecha que separaba ambas lenguas/culturas se había profundizado dramáticamente. Las relaciones estatuarias entre ambos mundos habían desaparecido sin encontrar un sustituto adecuado. La sociedad estamental, a pesar de las increíbles servidumbres que comportaba, al menos, garantizaba siquiera de forma mínima ciertos privilegios a sus miembros. El siervo tenía derecho como poco a ser protegido, incluso alimentado, por su señor en caso de necesidad. Pero la revolución burguesa y la caída del Antiguo Régimen inauguraron un *periodo anómico* en el que las nuevas relaciones sociales, aún por definir, se fueron forjando bajo la “mano invisible del mercado” hasta desembocar en las *enclasantes* relaciones de producción.

A cada género discursivo corresponde un conjunto de *temas*, por ello Bajtín estableció unas mínimas exigencias metodológicas para el análisis: primero, no se deben disociar ideología y realidad material del signo; segundo, no se puede separar el signo de las formas concretas de comunicación social; y tercero, no se pueden aislar las formas de comunicación social de sus bases materiales⁴¹.

Con estas premisas, ¿cómo puede justificarse la investigación hermenéutica de la diversidad de los *decires*? Pues creando conceptos o herramientas que permitan hacer crítica desde la *diversidad*. Fomentando la denuncia de la homogeneidad y la exclusión de lo diverso que trata de imponerse en la sociedad global. Describiendo y comprendiendo de forma *densa* el complejo conjunto de lo particular, ya que la simplificación y

⁴⁰ BAJTÍN/VOLOSHINOV: *Marxismo y la filosofía del lenguaje*, p. 34.

⁴¹ BAJTÍN/VOLOSHINOV: *Marxismo y la filosofía del lenguaje*, p. 47.

comprensión tenue tiende al estereotipo y trata de borrar las diferencias. Considerando que cada ser es uno, único e irremplazable para los otros. Y por último, rechazando el canon que conlleva la minoración de nuestra propia *diferencia* que conduce a la *indeferencia* de nuestra particular lectura, convirtiéndola en coartada para los excesos de la sociedad de masas.

2. Segunda parte. Metáfora y sociedad

A partir de las anteriores consideraciones sobre los imaginarios colectivos y su construcción social, y tomando en cuenta la naturaleza lingüística de sus expresiones, a continuación trataremos de presentar y desarrollar una posición respecto al fenómeno metafórico, que nos oriente hacia el socio-análisis de las metáforas que parte, precisamente, de la presunción de validez de aquellas teorías del conocimiento que incluyen a la metáfora como elemento generativo de primer orden en el plano gnoseológico.

Los sistemas lingüísticos que se utilizan en la construcción de los discursos están modulados por metáforas. Las metáforas articulan las estructuras de representación por medio de las cuales son revestidas de evidencias las aseveraciones o argumentos expresados en los discursos, evidencias que son congruentes con aquellas estructuras, determinando no sólo la afirmación o negación de algo, sino, incluso, estipulando sobre qué objetos se puede afirmar o negar alguna cosa⁴².

En la propia arquitectura del lenguaje está impreso el indeleble sello de lo social. Siendo el lenguaje el principal vehículo del conocimiento, el conocimiento mismo resulta ser la “actividad más condicionada socialmente y la creación social por excelencia”⁴³.

Con la fenomenología hermenéutica de Gadamer hemos justificado la naturaleza discursiva de la acción social y el carácter social de la acción discursiva. Ahora, después de un breve repaso por la azarosa historia de la metáfora, nos ocuparemos de Koselleck quien, por su parte, nos exigirá una historia de los conceptos, basada en la mutación de las significaciones, en el tiempo y en el espacio que nos servirá para comprender el modo en que los conceptos, y por tanto, las metáforas, se generan, crecen y se adaptan a

⁴² GEERTZ, Clifford: *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona, Editorial Paidós Ibérica, 1996, p. 29.

⁴³ DOUGLAS, Mary: *Cómo piensan las Instituciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 31.

diferentes contextos. Continuaremos con una sucinta visita a los planteamientos de Perelman y la llamada ‘Nueva Retórica’, que desveló la intención persuasiva de cualquier discurso. Después repasaremos el análisis de Ricœur sobre la metáfora “viva”, para fijar una evaluación general del fenómeno metafórico acorde con el horizonte de esta investigación. Más abajo, desde la lingüística cognitiva, presentaremos los análisis metaforológicos de Lakoff, Johnson y Turner de sobre la estructura profunda de la mente humana. Por último, haremos un recorrido por las últimas aportaciones al tema de la Sociología del Conocimiento, en especial, el uso que Lizcano asigna a la metáfora como analizador social.

2.1 Breve historia⁴⁴ de la metáfora

El debate en torno al fenómeno metafórico se ha concentrado desde siempre en la capacidad de este tropo para generar o no conocimientos, prevaleciendo uno u otro extremo según el espíritu de la época, pero sin que la opción prevalente lograra nunca anular la concepción contraria, que ha resurgido periódicamente.

La reflexión cuenta con un rico bagaje teórico que se mueve entre esos dos polos opuestos de un *continuum*. Por un lado existe la postura teórica que considera a la metáfora como sinónimo de artificio e insinceridad, de decadencia, es decir, se la valora negativamente y se condena su uso, dogmáticamente. En el otro extremo está —muy especialmente desde el romanticismo, aunque presente desde el humanismo renacentista— la perspectiva teórica contraria que estima que se trata de una herramienta apta para la obtención de conocimiento. Entre ambos polos se encuentran quienes juzgan que no es más que hinchazón verbal y vacuidad conceptual, una sugestión engañosa más o menos asociada con lo ilusorio o falso. Más benévolamente otros la pensaron como redundante ornamento que no añade saber alguno, si bien la apreciaron como artificio literario legítimo y capaz de provocar la emoción poética, pero no producir ciencia.

Los primeros análisis sobre el fenómeno metafórico en occidente se remontan al siglo IV [a. de C.]. Sócrates y Platón trataron profusamente el tema. En los diálogos socráticos, recogidos por Platón y otros discípulos, se trasluce la opinión del maestro, que la percibía como una parte de la retórica, útil para *con-vencer*, razonar y *ganar* en las

⁴⁴ Narraremos una sucinta *historia* de la metáfora en la que sólo destacaremos aquellos rasgos y valoraciones pertinentes en función de los objetivos del presente estudio.

discusiones, valorándola como elemento persuasivo del discurso⁴⁵. El propio Platón, sin embargo, admitiendo y reconociendo el poder de la metáfora para la persuasión, la denuncia como *juego de palabras* sin razones que la respalden, por lo tanto, dice, aleja de la verdad⁴⁶. En la crítica de Platón prevaleció, y condicionó su juicio, la lucha encarnizada que sostuvo contra la sofística y los demagogos que dominaban el gobierno de la Polis, más que la favorable opinión de su maestro.

No obstante, el primer análisis riguroso sobre esta figura retórica fue el realizado por Aristóteles. Históricamente fue el estagirita quien nos proporcionó la primera definición exhaustiva de la *metaphora*, como el “traslado de un nombre de una cosa a otra cosa, o del género a la especie, o de la especie al género, o de la especie a otra especie o por analogía”⁴⁷. Aunque Aristóteles incluye el pensamiento metafórico junto al lógico en su *Retórica*, a la lógica la tuvo por ontológicamente verdadera, mientras que la verdad metafórica queda en entredicho por su proximidad a la sofística, a la que el estagirita también quiso combatir⁴⁸. En la épica y en la tragedia, Aristóteles considera que las metáforas cumplen una “función poética” que enaltece el lenguaje, pero en el discurso político se trata de una “función retórica” que pretende la persuasión y el sometimiento del auditorio. A pesar de esta distinción, como señaló Lizcano⁴⁹, es de justicia reconocer en el estagirita un cierto matiz *sociologizante* pues, junto a la división entre lenguaje propio/impropio, colocó otra distinción más sutil entre lenguaje corriente/insólito, aclarando que entendía por «corriente» el lenguaje que “todos utilizan” y por «insólito» el que “utilizan los otros”, de tal forma que un mismo discurso puede resultar a la vez corriente e insólito para sujetos diferentes: lo que es corriente para una cultura puede ser insólito para otra y viceversa. Esta concepción *relativista* se aproxima a la que proponemos en esta investigación, aunque en sus consecuencias no fuera desarrollada ni por Aristóteles y sus seguidores, ni por la tradición occidental dominante⁵⁰.

⁴⁵ DI STEFANO, Mariana (coord.): *Metáforas en uso*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006, p. 9.

⁴⁶ SAMANIEGO, Eva: *Estudios sobre la Metáfora*, Espéculo: Revista de Estudios Literarios, Nº 8, 1998, Universidad Complutense de Madrid, formando parte del texto: *La traducción de la metáfora*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1996, pp. 1-3.

⁴⁷ Aristóteles: *Poética*, 1457b.

⁴⁸ DI STEFANO, Mariana (coord.): *Metáforas en uso*, p. 10.

⁴⁹ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *La metáfora como analizador social*, Madrid, en *Empiria*, Revista de Metodología de las Ciencias Sociales, Nº 2, 1999, p. 34.

⁵⁰ *Ibid.*: pp. 34-35.

Los autores latinos sostuvieron posturas equivalentes a las de sus maestros griegos. Cicerón en *De Oratoria* consideró que la metáfora es una *herramienta* que debe ser usada para producir un *efecto decoroso* en el habla, insistiendo a la vez en la adecuación y congruencia de su uso en relación con las intenciones del discurso. Horacio en *Ars Poetica* la ensalzó como medio conveniente de presentar *relaciones armoniosas* entre elementos dispersos; y Longino, por su parte, se mostró más preocupado por los posibles *abusos* metafóricos que por los usos positivos de esta figura retórica. Quintiliano en *De Institutio Oratoria* la valoró positivamente, al menos en su capacidad de embellecer los discursos, e insistió y reafirmó la identidad metáfora/*traslatio*, ya que se trata de la *alteración artística* de una palabra o frase cuyo sentido se *mueve* desde su propio significado hacia otro⁵¹.

La Edad Media efectuó un *giro religioso* en la valoración y uso de la metáfora. En general, en el occidente cristiano se consideró el mundo como un *libro de metáforas*⁵² creadas por Dios para que el hombre —o, mejor dicho, la *casta* de intérpretes legítimos— las interpretara: exégesis de la Creación. Se impuso, en consecuencia, un criterio didáctico y hermenéutico de su uso e interpretación. El libro como metáfora de la naturaleza tuvo su antecedente en la Biblia, donde está registrada la providencia divina⁵³. Esta tradición será la línea de pensamiento que adaptará el Humanismo a otros ámbitos diferentes, desprendiéndose del tinte religioso que la impregnaba. La exégesis abrió la puerta a otras interpretaciones del mundo que se plasmaron en la Modernidad.

En el Renacimiento, Dante Aligheri intentó establecer una categorización entre los significados “literal”, “alegórico”, “analógico” y “tropológico”, refiriéndose siempre a su propia obra⁵⁴. Otros humanistas italianos —como Valla, Poliziano o Brunni— habían advertido y señalado la impotencia del frío lenguaje racional y del pensamiento metafísico heredado de la escolástica. En sus escritos tuvieron en cuenta y defendieron la capacidad especulativa y el sentido histórico [y sociológico] del *sermo comunis*, así como se percataron también de las enormes posibilidades de la expresión metafórica,

⁵¹ SAMANIEGO, Eva: *Estudios sobre la Metáfora*, p. 4.

⁵² BLUMENBERG, Hans: *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Editorial Paidós Ibérica, 2000, p. 56.

⁵³ BLUMENBERG, Hans: *La legibilidad del mundo*, p. 26.

⁵⁴ SAMANIEGO, Eva: *Estudios sobre la Metáfora*, p. 4.

anteponiendo la primacía de la lengua, del lenguaje y de la palabra, al *ens*, a la *res*, a la *ratio* y al conocimiento racional⁵⁵.

En el ámbito hispano, el humanista valenciano Juan Luis Vives ya sostenía en 1531 que, aunque las palabras normalmente significan aquello para lo cual fueron inventadas, nada podía impedir a los seres humanos, al advertir las semejanzas, es decir, la esencia de la metáfora, llegar a una segunda creación, obra del *ingenio*, que trastocaba los significados literales para ampliar el conocimiento del mundo⁵⁶. En este sentido escribía Vives: “La semejanza fue inventada para explicar una cosa menos conocida por otra más conocida”⁵⁷. A esta tradición pertenecían desde Cervantes a Calderón, pasando por el resto de conceptistas y culteranos del Siglo de Oro español.

Gracián formaba parte de la tradición exegética del humanismo⁵⁸ que rescató a la metáfora del terreno de lo superfluo u ornamental insertándola en un lugar preminente en el plano gnoseológico. Generalmente el jesuita español no usó el término metáfora, sino para aludir a extensos textos alegóricos, y la causa de esto puede estribar en un intento graciano por evitar a sus lectores la confusión de su concepto de metáfora con el significado decorativo, superfluo o trivial que habitualmente se le atribuía. Habló, normalmente, de *semejanza* para referirse a la metáfora, salvo en el estreno del discurso LIII de la *Agudeza*, donde manifiesta de modo contundente su concepción de la metáfora, con una conocida y afortunada fórmula:

La semejanza o metáfora, ya sea por lo gustoso de su artificio, ya por lo fácil de la acomodación, por lo sublime a veces del término a quien se transfiere o asemeja el sujeto, suele ser la ordinaria oficina de los discursos, y aunque tan común, se hallan en ella compuestos extraordinarios, por lo prodigioso de la correspondencia y careo⁵⁹.

Discurrir sobre cualquier tema implica movilizar metáforas. El hombre ingenioso expresa en conceptos nuevos aquellas significaciones que le urgen, crea una

⁵⁵ HIDALGO-SERNA, Emilio: *Introducción a El Criticón*, ed. E. Cantarino, Buenos Aires, Editorial Espasa-Calpe, 1998, p. 18.

⁵⁶ HIDALGO-SERNA, Emilio: *Introducción a El Criticón*, p. 23.

⁵⁷ “Similitudo ad explicationem inventa est rei minus notae per magis notam”. VIVES, Joan Lluís: *De Ratione dicendi, II Opera Omnia*, Valencia, Edición de G. Mayans y Siscar, 1785, p. 99. Nos permitimos hacer una llamada a la atención del lector sobre la similitud que esta definición guarda con las que actualmente se elaboran desde la hermenéutica [Ricœur: 2001].

⁵⁸ FERNÁNDEZ RAMOS, José C.: “Hobbes, Gracián, y la Razón de Estado”, *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 6, (2), 2012, pp. 309-321. www.intersticios.es/article/download/10614/7350

⁵⁹ GRACIÁN, Baltasar: *Obras Completas*, en dos volúmenes, Madrid, Editorial Turner, 1993, p. 692.

nueva realidad por medio del traslado de imágenes, metáforas que únicamente serán eficaces si “actúan dentro de la realidad en la que radica el soporte existencial del hombre, su experiencia y sus sentimientos”⁶⁰.

Aunque contemporáneos del barroco meridional, los empiristas y racionalistas abogaban por un ideal “*plain style*” que reclamaba ante todo⁶¹ claridad y simplicidad, repudiando todo lo que consideraban como ornamento baldío en los discursos que pretendían acceder a la verdad científica. Responsables en parte de ese rechazo podrían ser tanto la repulsa racionalista de la abstracción escolástica, como la condena protestante a todo aderezo religioso en los templos —en marcado contraste con la exuberancia del barroco católico—, rechazo trasladado desde la pintura, escultura y arquitectura religiosas, a los textos. En el entorno de la Iglesia reformada, la metáfora es tenida por *decoración superflua*.

Hobbes, en tanto que racionalista, excluyó la metáfora del discurso de la ciencia⁶² y sólo valoró su aspecto decorativo, en la poesía. Como instancia de la retórica, la metáfora compartió la suerte y el desprestigio que la Modernidad anglosajona asignó a todo lo *retórico*, en manifiesta contradicción con el lenguaje directo, tácito y conciso que se supone expresa el pensamiento analítico. De hecho, fue el espíritu racionalista quién convirtió ese sustantivo en adjetivo peyorativo aplicable a todo aquello que, bajo una brillante superficie externa, carecía de la enjundia lógica que ellos propugnaban. *Retóricos* fueron calificados, desde entonces, aquellos discursos que, como los fuegos artificiales, tras el estallido sólo dejan en el aire humo, sin rastro alguno de la brillantez de su fogonazo o, dicho de otro modo, son considerados como formas sin sustancia que

⁶⁰ HIDALGO-SERNA, Emilio: *Introducción a El Criticón*, p. 24.

⁶¹ ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Román: *Los preceptos de la Royal Society y su incidencia en la lengua de Henry Fielding*, Salamanca, Revista de Estudios Ingleses, Nº 2, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 157-171. Los impulsores de la claridad y la sencillez en la expresión, del *plain style*, eran conscientes de que el poder de la lengua iba más allá de la correspondencia de las palabras con los objetos a los que designaban. Bajo el concepto *plain style* se esconden actitudes políticas, filosóficas y religiosas de marcado carácter doctrinal. Roger Pooley, miembro de la Royal Society, en un artículo titulado “Language and Royalty: Plain Style at the Restoration” define los ideales del lenguaje de los filósofos experimentales: “Decorum, Englishness, Honesty, and Simplicity in the use of Imagery”. De modo que: “Plain style is equivalent to the classical «sermo» or «genus humile», the level of diction appropriate for teaching or popularising”.

⁶² FERNÁNDEZ RAMOS, José C.: “Hobbes y Gracián: El Estado de Naturaleza en Leviatán y El Criticón”, *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 7, 2010, pp. 85-112. <https://josecarlosfernandez56.wordpress.com/.../hobbes-y-gracian-el-esta...>

las soporte, al estilo platónico. En concordancia con estas ideas, Hobbes, colocó a la metáfora en su listado de causas por las cuales se llega a conclusiones absurdas, que él atribuye,

*al uso de metáforas, tropos y otras figuras retóricas, en lugar de las palabras propias. Pues aunque es legítimo decir (por ejemplo) en lenguaje común que el camino va o lleva a tal o cual parte [cuando los caminos no pueden ir] a la hora de calcular y buscar la verdad tales modos de hablar no deben admitirse*⁶³.

Otra posible fuente del desinterés y condena en que yació la metáfora en la Era Moderna radicó en la estructura dogmática, autoritaria y coercitiva que va cuajando en los Estados absolutistas de los siglos XVII y XVIII⁶⁴. Allí la razón burguesa se iba imponiendo, rápida, y a veces, violentamente, sobre los usos tradicionales. Esto significó que un punto de vista —el racional— se consagró y mitificó como foco verdadero y único desde el que todo debía ser mirado⁶⁵. La ambigüedad que la metáfora introduce en los discursos, que la razón y los poderes político y religioso exigen unívocos y su capacidad de fundamentar discursos alternativos, se contraponen a la unidad impuesta o pretendida desde el Estado totalitario ilustrado, de ahí su rechazo inexorable.

Saltando abruptamente al siglo XIX, Shelley, Coleridge y Wordsworth negaron rotundamente el carácter puramente ornamental atribuido a la metáfora y reivindicaron su *poder generador*. La metáfora ya no fue considerada por los románticos un simple atavío decorativo, al contrario, en sus discursos se convertirá en la *proyección de la verdad* a través de la imaginación. Así, los románticos denominarán *metáfora* al proceso por el que las palabras se constituyen en una realidad en sí misma, realidad que se superpone al mundo real e interactúa con él a través de la imaginación, anticipándose en más de un siglo al llamado *giro lingüístico*. De ahí se deduce un uso y consideración de la metáfora

⁶³ HOBBS, Thomas: *Leviatán: Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 70. Para su contraste y por su interés reproducimos a continuación el mismo texto en la versión original inglesa: “[The sixth], to the use of Metaphors, Tropes, and other Rhetorical figures, in stead of words proper. For though it be lawfull to say, [for example], in common speech, *the way goeth, or leadeth hither, or thither; The Proverb sayes this or that* [whereas wayes cannot go, nor Proverbs speak]; yet in reckoning, and seeking of truth, such speeches are not to be admitted”. *Leviathan, Edited with an introduction by C. B. MacPherson*, Londres, Penguin Books, 1985, pp. 114-115.

⁶⁴ PERELMAN, Chaïm, et Al.: *Tratado de la Argumentación, la nueva retórica*, Madrid, Editorial Gredos, 2000, p. 9.

⁶⁵ Moya Valgañón, Carlos: *Thomas Hobbes o la invención de la moderna razón*, Introducción a la edición española de *Leviatán* de Hobbes, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 29.

que va más allá del mero envoltorio, fasto o aderezo trivial de un pensamiento preexistente, sino que ella sería el *pensamiento propiamente dicho*⁶⁶.

En los inicios del siglo XX, el positivismo lógico se encontraba en su apogeo apropiándose del territorio teórico sobre la metáfora y recuperando los viejos prejuicios racionalistas. Las expresiones lingüísticas poseerían significado sólo en tanto en cuanto fueran verificables y se ajustasen a una supuesta realidad, pudiendo ser sometidas a *contraste*. Según esta corriente filosófica a la metáfora vendría a corresponderle un estatuto *extra-lógico* por presentar referentes ambiguos y valor real dudoso. Se retomó, en consecuencia, la tradición clásica de ver en la metáfora un vehículo adecuado para la *representación de emociones* al tiempo que se le negó cualquier representatividad de la *verdad objetiva*.

En el periodo de entreguerras, sin embargo, se abrieron camino una vertiginosa serie de estudios fenomenológicos sobre los mecanismos cognitivos que la metáfora induce en el *receptor*. Se elaboraron entonces teorías de carácter *monista* según las cuales las palabras usadas en la expresión de metáforas pierden su referencia normal y adquieren otra, de modo que semánticamente se trata únicamente de un significado que muta de sentido con su concurso. También surgieron teorías *dualistas* que consideraron que la metáfora se realiza sin pérdida semántica del referente al que, por contra, añaden una segunda referencia, la metafórica, que se suma a la literal.

Eolleen Cornell Way⁶⁷ enumera en un exhaustivo estudio las diferentes escuelas y teorías vigentes sobre la metáfora. Según esta autora, las principales corrientes teóricas del siglo XX se podrían clasificar en ocho tendencias principales:

1.- *Emotive and Tension Theories*, que niegan el contenido cognitivo de la metáfora, relegándola a una función exclusivamente estética. Estas teorías analizan el *uso desviado* del lenguaje, la anomalía y tensión cognitiva que producen las metáforas en el receptor y los cambios de sentido que provocan en su interpretación.

2.- *The Substitution Approach*, corriente que sostiene que la metáfora puede ser sustituida por su significado literal o paráfrasis, aunque —desde Aristóteles— es bien sabido que procediendo a esa sustitución el resultado jamás lograría el mismo efecto. En

⁶⁶ SAMANIEGO, Eva: *Estudios sobre la Metáfora*, p. 3.

⁶⁷ CORNELL WAY, Eolleen: *Knowledge, Representation and Metaphor*, Norwell (Massachusetts), Kluwer Academic Publishers, 1991, en SAMANIEGO, Eva: *Estudios sobre la Metáfora*, pp. 4-6.

definitiva, consideran su función como puro *embellecimiento* de los modos de decir, sin aportación semántica alguna.

3.- *The Comparison Theories*, para las cuales la metáfora sería la forma elíptica de presentar un símil o analogía, de manera que su resolución consistiría en la actualización la elipsis, sustituyendo el término metafórico por su referente.

4.- *The Controversion Theory*, corriente teórica que centra su investigación en la contradicción lógica entre los términos —*self-controverting*— que el fenómeno metafórico aporta a los enunciados, de modo que, al fallar su interpretación literal, el receptor acudiría a un segundo nivel de significación, metafórico, para poder alcanzar una interpretación que sea pertinente al contexto.

5.- *The Anomaly Theory* defiende que la anomalía o conflicto inherente a la metáfora son esenciales para posibilitar su identificación y comprensión. La violencia semántica que la metáfora ejerce sobre la significación ortodoxa y convencional, inmediatamente dispararía una reinterpretación de segundo grado, la metafórica.

6.- *The Interaction View* patrocinada, entre otros, por Max Black. Esta línea de análisis divide a la metáfora en dos segmentos semánticos: uno primario o literal, y otro secundario o metafórico. Ambos transportan consigo una serie de ideas asociadas o *topics* de la comunidad a los que Black denominó *systems of commonplaces*⁶⁸. Yendo más allá de las palabras, la metáfora traslada un *hábeas* asociativo de *lugares comunes* que resaltaría unos aspectos del significado y restaría importancia a otros. Esta escuela, cuyas tesis compartimos, es la única que añade a los componentes psicológicos, que sin duda alberga la metáfora, otros de carácter social que, a nuestro juicio, también están presentes.

7.- *Two-stage Hypothesis and Reaction time Studies*, basados en los tiempos de reacción en que se logra el nivel metafórico de comprensión, respecto a los enunciados literales. En dichos estudios se ha constatado que no se dan sucesivamente dos interpretaciones —una literal y, después, otra metafórica disparada por el conflicto semántico—, sino que la interpretación literal no llega siquiera a producirse, ni a tenerse en cuenta. Para explicar esto, los seguidores de esta corriente sugieren que los elementos metafóricos se

⁶⁸ BLACK, Max: *Models and Metaphors*, Nueva York, Cornell University Press de Ithaca, 1962. Existe una edición en castellano a cargo de Víctor Sánchez de Zavala, *Modelos y Metáforas*, Madrid, Editorial Tecnos, 1966, pp. 49-50.

almacenan en la memoria del hablante como unidades semánticas de rápido acceso y comprensión que no necesitan una previa interpretación literal para dar a conocer el sentido metafórico.

8.- Por último, los *pragmatistas* sostienen que la Semántica no debería entrar en el estudio de estas expresiones ya que sólo podría aportar la interpretación literal. La metáfora se incluiría en los actos del *habla indirecto* y de la *ironía*. Lo cual parece indicar que no admiten el cambio semántico, sino un simple *cambio de intención* del emisor, cambio que se delataría por el contexto.

Por nuestra parte, en principio, rechazamos cualquier acercamiento al fenómeno metafórico cuya consecuencia final sea la remisión de la metáfora a lo puramente estético y, por el contrario, nos hacemos solidarios con aquellos otros planteamientos cuyas consecuencias sean la elevación de la operación metafórica a la categoría de fenómeno cognitivo de primer orden.

De todas estas corrientes teóricas actuales, podríamos asumir que las metáforas provocan en el receptor una cierta *tensión emocional*, *contradicción* o *anomalía* que dispara, más o menos inmediatamente, la interpretación metafórica. Pero la cualidad fundamental de este tropo, a nuestro juicio, es su valor cognitivo, pues se usa para iluminar oscuridades con destellos que sorprenden al entendimiento y rinden su admiración.

Rechazamos asimismo aquellas otras teorías que abogan por la *sustitución* de la metáfora por su perífrasis pues no toman en consideración que tal operación nunca restituye, sin pérdida de significado, las resonancias y connotaciones que inducen las metáforas, enriqueciendo el discurso y el pensamiento.

La aproximación a lo social de algunas teorías *interaccionistas*, al concebir que el fenómeno metafórico se erige sobre un sistema inconsciente de *lugares comunes* o *tópicos*, están a un paso del concepto de *imaginario social* que venimos desarrollando. Los tópicos y lugares comunes de una cultura son quizás la manifestación más *típica* de ese imaginario.

Finalmente, complementaremos nuestro acercamiento al fenómeno metafórico con algunas teorías, a las que nos sumamos con matices, que en el último tercio del siglo pasado y herederas del rescate y revaluación de la trópica por parte de la *Nueva Retórica* de Perelman, fueron presentadas por George Lakoff [1981, 1998], Mark Johnson [1981,

1987, 1991] y Bryan S. Turner [1996], en sucesivos estudios donde trataron de mostrarnos que nuestro *sistema conceptual* está construido sobre un *sistema de metáforas* básicas o estructurales que se proyectan sobre el *sistema lingüístico*.

Son estas aportaciones teóricas más recientes, en nuestra opinión, las que han entendido y destacado con mayor acierto la estructura metafórica profunda que informa todo conocimiento y las determinaciones sociales que soporta. Comprendemos la metáfora como una forma válida y común de generar conocimiento y de modelar las conductas, y esto no sólo en el plano artístico, sino asimismo en el político, filosófico o científico.

2.2 Historia de los conceptos: Koselleck

Reinhart Koselleck (1923-2006) entendió que los conceptos —residuos de metáforas— son necesarios para la acumulación y transmisión de las prácticas individuales y sociales, “para integrarlas en la vida de cada uno se necesitan conceptos, pues los conceptos permiten guardar y retener las experiencias incluso cuando estas ya se han desvanecido”⁶⁹.

En su ensayo acerca de la *historia de los conceptos*, Koselleck expuso y dividió su estatuto teórico y metodológico en tres momentos. Originariamente, la *historia conceptual* puede servir como instrumento hermenéutico implacable en el análisis de las fuentes históricas, asumiendo un papel de auxiliar de la historia social. En un segundo momento, la *historia de los conceptos* es útil para evitar la aplicación inadecuada y equívoca de conceptos y expresiones de la vida presente al pasado, proyectando significados actuales que falsean y ocultan lo que antes se entendía al usar el mismo concepto o expresión. Finalmente, se debe recurrir a la *historia conceptual* para poder realizar una crítica fundamentada a la *historia de las ideas*, que ya no podrán ser tenidas por entes intemporales desplegados en la historia con diversos ropajes bajo los cuales permanecían básicamente inalterables, “baremos constantes que sólo se articulaban en diferentes configuraciones históricas sin modificarse esencialmente”⁷⁰.

⁶⁹ KOSELLECK, Reinhart: “Historia de los Conceptos y Conceptos de Historia”, *Ayer*, Nº 53, 2004, p. 28.

⁷⁰ KOSELLECK, Reinhart: *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Editorial Paidós, 1993, p. 113.

Koselleck parte de un supuesto preliminar que le permite diferenciar entre la *historia* y la *histórica*. La primera, la ciencia histórica o historiografía empírica, se ocuparía de “realidades pasadas, presentes, o quizás futuras”, mediante la elaboración de un inventario de datos entresacados de los testimonios históricos accesibles. La segunda, la *histórica* o ciencia histórico-reflexiva, se debe entender como la reconstrucción cuasi trascendental de aquellos “criterios formales del actuar y del padecer histórico”, que la convierten en una “teoría de las condiciones de posibilidad de toda historia”⁷¹.

La *historia conceptual* exige prestar atención a la especificidad y autonomía de las palabras y conceptos que se barajan en las fuentes históricas, es decir, intentando recuperar la originalidad de los contextos semánticos y estructurales del tiempo investigado de manera que se evite la proyección sobre el pasado del modo actual de entenderlos. El verdadero problema de esta *historia de los conceptos* consiste en separar el concepto de su contexto original —después de analizado—, y seguir la sucesión de significaciones que ha ido adquiriendo a lo largo del tiempo para poder ligarlos entre sí⁷². Lo cual implica una metodología filológica o arqueológica desde la crítica de las fuentes a la ciencia histórica, siguiendo el conjunto de transformaciones sincrónicas y diacrónicas que han padecido las diversas constelaciones conceptuales analizadas.

La *vida* de los conceptos —de las metáforas—, consiste principalmente en efectuar acciones —función performativa o realizativa del lenguaje en Austin⁷³— o acumular, guardar y retener experiencias⁷⁴. Como las situaciones y las circunstancias cambian, y con ellas, los significados de los conceptos, existe una historia de cada uno de ellos que se ajusta, más o menos aunque nunca exactamente, a los cambios del entorno. La clave de esa historia está en la naturaleza de esa relación entre conceptos y situaciones o circunstancias. Todo lenguaje tiene dos caras. Por una, el lenguaje registra lo que sucede fuera de sí mismo, en el mundo. Pero, por la otra, el lenguaje también asimila contenidos y estados de las cosas: todo cuanto se haya de experimentar, conocer

⁷¹ CHIGNOLA, Sandro: “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno”, en *Res Publica*, Nº 11-12, 2003, pp. 29.

⁷² CHIGNOLA, Sandro: “Historia de los conceptos”, p. 34.

⁷³ AUSTIN, John L.: *Cómo Hacer Cosas con Palabras*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.

⁷⁴ KOSELLECK, Reinhart: *Historia de los Conceptos y Conceptos de Historia*, p. 27.

y comprender necesita antes ser conceptualizado. Por lo tanto, concluye, “sin conceptos no hay experiencia y sin experiencia no hay conceptos”⁷⁵.

El lenguaje representa ese doble papel, es activo y receptivo al mismo tiempo. Toma nota del mundo, y además, es un agente activo en la percepción y el conocimiento de ese mundo. La multiplicidad de significados que las palabras van incorporando forma una *historia de los conceptos*. Conceptos y mundo tienen sus propias historias pero la cadencia de sus cambios son diferentes, de modo que nuestra capacidad de conceptualizar a veces deja atrás al mundo conceptualizable, y otras, es el mundo el que sobrepasa nuestra capacidad de conceptualización. En definitiva, la correspondencia entre los usos y significados de las palabras, y lo que llamamos realidad nunca es del todo exacta⁷⁶.

Si fuera posible, debemos de registrar los significados del concepto que se han ido sedimentando a lo largo del tiempo. Este estudio estratográfico de las significaciones acumuladas en el tiempo constituye su historia.

2.3 Nueva Retórica: Perelman

En el artículo “Naturaleza de la Nueva Retórica” que dedica la Enciclopedia Británica⁷⁷ a este tema, el propio Chaïm Perelman (1912-1984) define la *nueva retórica* como una teoría de la argumentación cuyo objeto de estudio son las técnicas discursivas que tienden a provocar o acrecentar adhesiones y acuerdos. Esto incluye el estudio de las condiciones de posibilidad que hacen factible el inicio y desarrollo de la argumentación.

Perelman reconoció, en principio, la profunda conexión de su teoría con la retórica y dialéctica griegas, a la vez que constató una ruptura con la concepción cartesiana, que sólo admite como racionales aquellas demostraciones que, partiendo de premisas claras y distintas, con la ayuda de argumentos apodícticos, prueban la evidencia de los axiomas contenidos en sus proposiciones. Además, renegó de la tradición *moderna* en torno al fenómeno retórico y, al contrario que ésta, no se ocupó de las formas discursivas por su valor estético o decorativo, sino en su calidad de medios de

⁷⁵ KOSELLECK, Reinhart: *Historia de los Conceptos y Conceptos de Historia*, p. 30.

⁷⁶ KOSELLECK, Reinhart: *Historia de los Conceptos y Conceptos de Historia*, p. 36.

⁷⁷ *Enciclopedia Britannica*, CD 99, Multimedia Edition. Traducido y adaptado por Analía Reale.

persuasión, medios para crear “presencia”, trayendo a la conciencia del oyente o lector cosas que no están inmediatamente presentes en ella.

El propio Perelman admite que lo fundamental de la *nueva retórica* ya fue considerado en la teoría aristotélica⁷⁸, en obras como *Tópicos*, *Retórica* y *Refutaciones Sofísticas*. Su concepto de *auditorio universal* sigue a la retórica aristotélica pues acepta implícitamente que la argumentación se dirige a todo tipo de auditorios. Asimismo, asumió el valor de lo que los presocráticos denominaron *dialéctica*, entendida como técnica de discusión y debate mediante preguntas y respuestas, que el estagirita examinó en *Tópicos*. Finalmente, también incluye en su teoría de la argumentación lo que Aristóteles definió como *razonamiento dialéctico* para distinguirlo del *razonamiento analítico* de la lógica formal.

La Nueva Retórica se percató de que no todos los razonamientos lógicos tienen su punto de partida en axiomas irrefutables, ya que existen algunos juicios basados únicamente en lo plausible o verosímil. Además de la comprobación empírica o de la deducción lógica, hay otras posibilidades argumentativas para la fundamentación racional que han sido —y son— empleadas en todos los campos del saber, que Perelman se propuso analizar, junto a su esposa y secretaria personal L. Olbrechts-Tyteca, en su *Tratado de la argumentación* [1958].

El *Tratado* parte de una constatación previa, los principios generales que soporta cualquier sistema normativo o gnoseológico son arbitrarios, frutos del consenso por el que se logra el acuerdo y se establece la convención (*endoxa*). Desde su punto de vista, salvo en la lógica formal⁷⁹ matemática, toda proposición, enunciado o texto contiene una orientación axiológica que lo convierte en *juicio de valor*. Estos juicios valorativos generalmente no pueden ser justificados ni por comprobaciones empíricas, ni por medio de evidencias de ninguna clase. La nueva retórica sería una aproximación a la resolución de la lógica argumentativa que rodea y fundamenta ese tipo de juicios⁸⁰, siendo imprescindible para cualquier análisis del razonamiento práctico.

⁷⁸ GONZÁLEZ BEDOYA, Jesús: prólogo al *Tratado de la Argumentación* de Ch. Perelman, 2000, p. 24.

⁷⁹ El llamado *último Wittgenstein* y la nueva sociología del conocimiento –Bloor, Woolgar, Latour, Lizcano– asaltarán, a partir de los años ochenta, este último reducto del cartesianismo.

⁸⁰ PERELMAN, Chaïm, et Alt.: *Tratado de la Argumentación, la nueva retórica*, pp. 35-41.

El que toda argumentación intente conseguir adhesiones implica la conformación de los tres elementos que componen la relación retórica: el orador, el auditorio y el elemento que los liga, el discurso. El *orador*, escritor o emisor intenta influir en los demás a través del discurso. El *auditorio*, lector o receptor está constituido por aquellos a quienes llega, por cualquier medio, el discurso. El receptor puede ser el mismo emisor, como en el diálogo interno, incluyendo así en el ámbito de la retórica las racionalizaciones que justifican las decisiones y elecciones individuales. El auditorio también puede ser una segunda instancia, como en el diálogo, y revestir un carácter *particular* o *universal*. El *auditorio universal* se erige en regulador de la racionalidad práctica y teóricamente abarca a *todo* ser humano. El último elemento de la terna, el *discurso*, realiza el *encuentro* entre orador y auditorio.

La argumentación se articula en función del auditorio, y en ese sentido, lo define Perelman como “el conjunto de aquellos en quienes el orador [o el escritor] quiere influir con su argumentación”⁸¹. Para obtener adhesiones, los discursos deben adaptarse al auditorio: “En la argumentación, lo importante no está en saber lo que el mismo orador [o escritor] considera verdadero o convincente, sino cuál es la opinión de aquellos a los que va dirigida”⁸².

Para que exista *contacto intelectual* entre los participantes se requieren una serie de condiciones previas: compartir un lenguaje y unas reglas comunes de conversación, la atribución de valor a la adhesión por parte del orador y la disponibilidad hacia la escucha del lado del receptor [o lector]. Antes todavía, el primer requisito que se precisa es captar la atención de los interlocutores, algo que sólo se consigue en base al conocimiento que se tenga del auditorio. De ese conocimiento dependerá el éxito de la argumentación. El tipo de auditorio determina el orden, calidad, extensión, y en gran medida, el contenido del discurso. Para superar esta parcialidad, Perelman, introduce la noción de *auditorio universal*. Este auditorio es al que se dirige la obra literaria, el género humano en general, sin consideración de circunstancias espacio-temporales:

⁸¹ PERELMAN, Chaïm, et Alt.: *Tratado de la Argumentación, la nueva retórica*, p. 55.

⁸² PERELMAN, Chaïm, et Alt.: *Tratado de la Argumentación, la nueva retórica*, p. 61.

Una argumentación dirigida a un auditorio universal debe convencer al lector del carácter apremiante de las razones aducidas, de su evidencia, de su validez intemporal y absoluta, independientemente de las contingencias locales o históricas⁸³.

De este modo toda demostración, aunque carezca de fundamento en el pensamiento axiomático, puede ser *racionalizable*. La Nueva Retórica intenta ofrecer con ello una alternativa a la racionalidad práctica, constituyéndose en modelo de forma que, por su virtud, el *juicio de valor* pueda ser objetivado. La *nueva retórica* engarza con la sociología a través del fenómeno ideológico, pues en el núcleo de cualquier ideología se encuentra un *juicio de valor* racionalizado.

Visto el marco retórico en que se insertan todos los discursos, vamos ahora a considerar ahora la metáfora como elemento articulador de esos mismos discursos, y comenzaremos con la concepción de Ricœur sobre las metáforas que hacemos nuestra.

2.4 Metáfora viva: Ricœur

La tradición clásica definía el dominio metafórico como la capacidad de *percibir lo semejante*. Esta percepción implicaba que la metáfora era pensada como una estrategia del lenguaje que le otorga la posibilidad de extender su imperio sobre objetos desconocidos o poco visitados por el discurso, merced a la percepción de lo semejante en lo diferente. Esta percepción no es de orden externo al lenguaje, como cabría esperar, pues no se trata de una comparación de referentes, de objetos en definitiva, sino de orden interno. El proceso tampoco debe tenerse por —enteramente— psicológico, sino *fenomenológico*. La comparación de la metáfora se realiza en el *imaginario individual o colectivo*, que moviliza y promueve lo percibido sensorialmente. La percepción de lo semejante concierne a la capacidad de asociación de conceptos, ideas, símbolos, imágenes o palabras y no con lo real, al menos no directamente.

Esta concepción preserva y desarrolla el *poder heurístico*⁸⁴ que la metáfora es capaz de desplegar. Si la metáfora únicamente sustituyera a una palabra ausente, no aportaría nada nuevo y su uso sería irrelevante, artificio espurio: este tipo de argumentación arruinó a la retórica clásica. Cabría distinguir entre una heurística *teórica* —si la metáfora introduce nuevas hipótesis, imprime coherencia a ciertos argumentos

⁸³ PERELMAN, Chaïm, et Alt.: *Tratado de la Argumentación, la nueva retórica*, p. 72.

⁸⁴ RICŒUR, Paul: *La Metáfora Viva*, Madrid, Ediciones Trotta, 2001, p. 35.

problemáticos o bien consigue eliminar algunas contradicciones de resultados experimentales—, y otra heurística empírica o *práctica* —cuando la metáfora sugiere por analogía nuevas preguntas al experimentador⁸⁵.

Aristóteles ya subrayaba que había *algo más* que la metáfora aportaba y se refería a ello con el nombre de *epífora*⁸⁶, no entendida tropológicamente como repetición, sino semánticamente como aportación de sentido a algo que, hasta entonces, carecía de significación, es decir, conocimiento. La metáfora, rompiendo los principios del orden lógico, es también la que lo engendra. La *epífora* —como producción de sentido—, vinculada según el estagirita a la transposición de nombres, engendra una *ganancia* semántica que no es posible lograr con el nombre traspuesto. Aristóteles nos prevenía ya de que la ausencia del término traspuesto no significa que la metáfora sea una comparación abreviada, muy al contrario, insistió, la comparación no representa más que una metáfora desplegada. Y además, le otorgó la capacidad de *instruir* mediante una relación imprevista de conceptos que, en principio, se muestran como absolutamente ajenos. Por ello concluye que la metáfora es necesaria en todos los terrenos del conocimiento humano, incluida la filosofía: “En filosofía hay que tener también agudeza para percibir lo semejante incluso en las cosas más opuestas”⁸⁷.

Porque la metáfora puede definir lo abstracto en términos de lo concreto es útil a cualquier filosofía, cabría decir, a cualquier pensamiento generativo. Cuando se indaga en lo desconocido, a nivel de lenguaje, sólo disponemos del bagaje de lo ya conocido, por tanto cualquier decir sobre lo ignorado se funda en lo sabido, no hay opción.

El uso insólito de una nueva metáfora —metáfora viva— sirve para crear asociaciones de sentido que derraman su propia lógica sobre el objeto estudiado. Ayuda a la generación de nuevos conocimientos partiendo de lo conocido hasta ese momento inaugural y permite que el análisis de un objeto familiar se aplique a otro que no lo es tanto. Podemos aventurar ya una primera conclusión de este concepto: uno de los aspectos más significativos de la metáfora consiste en su capacidad para *acrecentar el conocimiento* del mundo. No es posible escribir un texto filosófico, sociológico o

⁸⁵ DI STEFANO, Mariana (coord.): *Metáforas en uso*, p. 107.

⁸⁶ RICŒUR, Paul: *La Metáfora Viva*, p. 34.

⁸⁷ ARISTÓTELES: *Retórica*, III, II, 1412^a.

científico *sin* metáforas. “La metáfora es esencial al pensamiento, sobre todo cuando se está en un pensamiento que intenta *ir más allá*”⁸⁸.

Sin embargo, la operación metafórica proporciona una guía que puede no estar exenta de errores pues la totalidad de significados del *sujeto* no se acopla al *término*. La transferencia total de predicados de uno a otro supondría la identidad entre ambos.

La metáfora se utiliza también como relleno de los vacíos semánticos que toda lengua presenta. Por muy amplio que sea el vocabulario de una lengua nunca abarcará la totalidad de los referentes posibles, ni los nuevos referentes físicos, ni los conceptuales. No se puede negar que los fenómenos emergentes necesitan un cierto lenguaje para ser *dichos*. Por lo tanto, cuando el ser humano amplía su conocimiento a objetos jamás nombrados se encuentra en la tesitura de designar algo que nunca antes tuvo nombre y el modo en que esto se realiza es mediante metáforas originales que con el tiempo podrían solidificarse e institucionalizarse —metáfora muerta— incrementando nuestro acervo lingüístico. Esto nos permite arriesgar una segunda conclusión: el carácter imprescindible del uso de la metáfora en la generación de los nuevos conceptos, ya nombren ideas u objetos. Esto la convierte en el principal instrumento de *colonización* de inexplorados territorios semánticos. Deducimos de lo anterior lo que podríamos nombrar como el *poder instrumental* de la metáfora: “la metáfora obtura los huecos del lenguaje literal”⁸⁹.

Significativamente, sólo es posible hablar de la metáfora mediante metáforas, como oportunamente señaló Derrida⁹⁰. La filosofía, la lingüística o la sociología entienden la metáfora en términos de *movimiento*, por la *traslación* semántica que conlleva. La metáfora posibilita el *vagabundeo* de las significaciones, el *sentido* de un nombre en lugar de ir hacia la cosa que normalmente designa, se dirige a otro lugar, el *término*, que así adquiere —y delata— las cualidades del *sujeto*. Cualquiera de las definiciones que hasta ahora se han propuesto de esta figura retórica dispusieron de un único modo de hablar sobre ella: mediante el uso de metáforas, y ello a pesar de la aporía que podría suponer incluir el mecanismo definido, en la propia definición. *Movimiento* y

⁸⁸ GONZÁLEZ GARCÍA, José María: “Metáforas de la sociología, sociología de las metáforas. Entrevista a José María González García”. Realizada por Pablo Santoro Domingo para RES, Nº 8, 2007, p. 247.

⁸⁹ BLACK, Max: *Models and Metaphors*, p. 43.

⁹⁰ DERRIDA, Jacques: “La retirada de la metáfora”, incluido en *La Metáfora Blanca, márgenes de la filosofía*, Madrid, Editorial Cátedra, 1989, p. 280.

*traslación*⁹¹ son verbos implícita o explícitamente comprometidos en el proceso metafórico.

Aristóteles usa metáforas para definir el concepto *metaphérein* porque su función es permitir explicar lo no sabido en los términos de lo que conocemos. En este sentido, pragmáticamente, tiene presente el hecho de que todos sus lectores comprendemos lo que es *trasladar* físicamente una cosa y percibiremos así un cuadro figurativo de cómo opera este tropo. Más concretamente, explicó el filósofo griego, la acción de *metaforizar bien, es percibir lo semejante*⁹². Se infiere de esta sentencia que puede no resultar sencilla esa *percepción* de lo similar. La percepción de lo semejante se produce por un proceso análogo al que Charles S. Peirce [1839-1914] nombró como *abducción*⁹³ y definió como un “planteamiento creativo de hipótesis: es la idea de relacionar lo que nunca antes habíamos soñado relacionar lo que ilumina de repente la nueva sugerencia ante nuestra contemplación”. El reconocimiento consciente de las semejanzas que posibilita la *metaforización* es también un momento creativo e intuitivo y no solamente reflexivo⁹⁴.

Como decíamos más arriba, no se trata de plantear una comparación abreviada, al contrario, la metáfora es el *principio dinámico* mediante el cual opera la semejanza. La verdadera creatividad se da en la percepción de semejanzas inusuales, inesperadas y sorprendentes, allí donde el común percibe lo incomparable. Ahí reside la dificultad, la *agudeza* y el *ingenio* requeridos para la creación de metáforas sugerentes de amplio recorrido.

⁹¹ La primera vez que aparece el término metáfora en la historia nos remite a un “traslado”. En un pasaje de Herodoto se cuenta cómo, después de la batalla, los cadáveres que habitualmente eran enterrados frente al templo, ante la gran cantidad que había, fueron “trasladados [metaphóree] a otra parte de Delos”, en RECKERT, Tina: “Metáfora y concepto metafórico en Agudeza y Arte de Ingenio”, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, febrero, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1993, p. 81.

⁹² ARISTÓTELES: *Poética*, 1459^a.

⁷⁷ PEIRCE, Charles Sanders: *Collected Papers*, Harstshorne, Seattle, Weiss and Burks Edts. Harvard University Press, 1963, p. 5181. *Abducción* es un concepto acuñado por el pragmatista norteamericano, y la define como: “...aquella clase de operación que sugiere un enunciado que no está en modo alguno contenido en los datos de los que procede”. Es un tipo especial de inferencia que se caracteriza por su probabilidad: la conclusión es sólo conjetural, probable, pero al investigador le parece del todo plausible. La abducción fue propuesta por Peirce como tercera vía de la inferencia junto a la deducción e inducción.

⁹⁴ NUBIOLA, Jaime: “La abducción o la lógica de la sorpresa”, en *Razón y Palabra*, Nº 21, México, 2001, p. 4.

Aunque en la definición aristotélica el nombre aparece como el portador del sentido que engendra la trasposición, Ricœur y la hermenéutica en general adoptan la *frase* —el *enunciado* en Bajtín— como *unidad semántica mínima* y único medio contextual en que acontece la transposición de sentido: la frase es “la vida misma del lenguaje en acción”⁹⁵. En un diccionario no hay —al menos, no debería haber— metáforas, sólo hay metáforas en el discurso.

La metáfora tiene la virtud de conectar y mantener dos pensamientos diferenciados simultáneamente activos en el seno de una palabra, dentro de un enunciado, cuya significación es la resultante de su interacción⁹⁶. El nombre traspuesto es el indicativo, el núcleo que anuncia la metáfora, pero su significado y el conocimiento que engendra sólo puede ser *contextual*. No se trata pues de un simple desplazamiento de nombres, sino una verdadera *transacción, circulación e intercambio* entre contextos diferentes lo que permite traer al primer plano connotaciones a veces latentes y a menudo osadas y novedosas, poniendo en juego propiedades del objeto metaforizado, hasta entonces, nunca significadas: “El poder de la metáfora consistiría en destruir una categorización anterior, para establecer nuevas fronteras lógicas sobre las ruinas de las precedentes”⁹⁷.

La traslación que verifica el uso de la metáfora no se limita al simple traslado del nombre de una cosa a otra. En esa circulación de significados, son *campos semánticos completos* los que se reubican en otro territorio⁹⁸.

Como dijimos, no todas las parcelas del campo semántico son igualmente pertinentes. Si tomamos la metáfora del *Estado como edificio*, promiscuamente utilizada por políticos y politólogos —lo cual la hace pertinente—, y la analizamos, su sentido simbólico nos habla de la solidez de la construcción, la robustez de pilares, muros o columnas, de la protección que procura, de la confianza e idoneidad del diseño, o bien se elogiará el genio del arquitecto que lo planificó, representado en los míticos padres fundadores. Ofrece un campo de significaciones extraído del léxico constructivo y, en consecuencia, presenta al Estado de un modo positivo y hasta cierto punto naturalista

⁹⁵ RICŒUR, Paul: *La Metáfora Viva*, p. 97.

⁹⁶ BLACK, Max: *Models and Metaphors*, p. 43.

⁹⁷ RICŒUR, Paul: *La Metáfora Viva*, p. 265.

⁹⁸ KITTAIY FEDER, Eva: *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1987, pp. 36-37.

como logro técnico y refugio simbólico ante la intemperie exterior. Se traslada al Estado una imagen de la solidez institucional y constructiva de las catedrales y grandes monumentos, garantía de amparo y trascendencia. El Estado muestra su poder en el símbolo arquitectónico, después este símbolo se aplica al propio Estado que asume sus cualidades como propias, cerrando el círculo.

Un discurso crítico, por el contrario, se fundamentará en las connotaciones no tenidas en cuenta por la versión positiva y oficial de esta metáfora. Destacando, por ejemplo, que son los propios sometidos quienes hacen la labor de canteros o albañiles de la obra que los oprime y quienes aportan su propia persona como material constructivo. Podría hablarse de las cloacas y desagües, de desvanes sórdidos, sótanos y pasadizos que conducen a húmedos reductos, estancias oscuras y faltas de ventilación, del *edificio* del Estado. Una interpretación así propone una imagen lóbrega y tenebrosa, radicalmente contraria al sentido metafórico oficial, acusando al Estado de ser sólo *fachada*.

De esta forma, la metáfora informa sobre la operación de constitución de las significaciones que llevan a nuevas categorizaciones y materializan un respaldo o una crítica a los discursos institucionalizados. Este es el modo habitual de subversión de las metáforas oficiales: baste recordar la que resumió el “mayo del 68” parisino: “bajo los adoquines está la playa”.

2.5 Análisis metaforológico: Lakoff, Johnson y Turner

Otro punto de vista importante, decisivo tal vez, del fenómeno metafórico, aportado por la lingüística cognitiva estadounidense, suma a nuestro concepto de metáfora un componente estructural determinado por las concepciones culturales de lo corporal. Con Lévi-Strauss, debemos entender que entre el discurso y las prácticas sociales siempre “se intercala un mediador, que es el esquema conceptual”⁹⁹, de manera que los cambios en la estructura del discurso repercuten en la estructura de las prácticas y viceversa.

La principal cualidad de la metáfora, más allá de los rasgos estilísticos y formales con que reviste al discurso, es que nos permite estructurar unos conceptos a partir de otros y el modo en que lo hacemos va en función de la experiencia personal de cada uno,

⁹⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude: *El Pensamiento Salvaje*, México, Editorial FCE, 2002, p. 193.

a través de su cuerpo. En el estudio *Las metáforas de la vida cotidiana*¹⁰⁰ [1998], Lakoff y Johnson mantienen que los esquemas conceptuales a los que se refiere Strauss pueden ser rastreados por medio de las metáforas que generan, de ahí que un análisis metaforológico como el que proponen se haga pertinente e imprescindible si se pretende conocer la estructura profunda de las prácticas discursivas. Gracias a este análisis han llegado a identificar y describir una estructura profunda de la mente humana, de carácter permanente, que es indispensable para la comprensión de los discursos y cuya función consiste en entender el mundo en consonancia con ella, captándola de forma imaginativa, mediante las metáforas —de referente corporal, especialmente— que incorpora.

El análisis metaforológico, que ya cuenta con un sólido bagaje investigador, debería lograr arrinconar, y eliminar de una vez por todas, aquella visión ingenua que consideraba que las metáforas se constituyen como adornos del discurso de los que podríamos prescindir sin restarle significación.

David Tarbet [1968] distinguió, en su análisis de las metáforas en la *Crítica de la Razón Pura*, dos tipos de metáforas: unas serían “ilustrativas” —que Ricœur denominó *vivas*—, que intentan explicar y aclarar puntos de vista, intenciones o pensamientos, y otras a las que llamó “estructurales” —a las que, apoyándonos en Lizcano, designamos *muertas* o *zombis*—, que están implícitas en el discurso sin que sus usuarios lleguen a ser conscientes de ellas. Lakoff y Johnson se ocuparon de éstas últimas, las metáforas estructurales, pues son literalmente “metáforas mediante las que vivimos”¹⁰¹, metáforas que determinan el modo en que percibimos y conceptualizamos la realidad.

Para analizar este tipo de metáforas el pragmatismo norteamericano insiste en que hay que prestar atención a las palabras y expresiones que se utilizan para hablar sobre cualquier tema. Normalmente una red conceptual homogénea recubrirá cualquier discurso que esté lo suficientemente acotado. En caso contrario, serán varias las redes conceptuales en función de los temas, los interlocutores, la cultura, el momento histórico, etc.

¹⁰⁰ Existe una edición en castellano bajo el título *Metáforas de la vida cotidiana*, Editorial Cátedra, 2005, Madrid. Pero el título en inglés, *Metaphors we live by*, transmite de forma insuperable el sentido que estos autores quieren dar a su análisis, sentido que no queda reflejado en la traducción habitual, pues literalmente expresa que son *metáforas por las que vivimos*.

¹⁰¹ LAKOFF, George & JOHNSON, Mark: *Metaphors we live by*, Chicago, Ed. University of Chicago, 1981..

Piénsese por ejemplo en la red de metáforas que cubre los discursos relacionados con la delincuencia política. Las palabras y expresiones que se utilizan —corrupto, corrupción, descomposición, putrefacción, hediondez, etc.— todas ellas están relacionadas con circunstancias del cuerpo humano, su enfermedad, muerte y descomposición. El campo semántico de la metáfora del cuerpo, organiza el concepto de “corrupción política” que se comprende en esos términos y determina que el lenguaje siga esa corriente. Se establece un isomorfismo entre el cuerpo humano y la delincuencia de carácter político que las palabras y expresiones usadas no hacen sino poner en evidencia y reforzar. De hecho la determinación de esa metáfora es tal que sin su auxilio sería muy difícil hablar de ese tema. Pero, además, crea un apartado especial, un nicho propio para los políticos que los separa de la delincuencia común y esa exclusión puede servir de coartada para un tratamiento más favorable hacia ese tipo de delitos, al menos induce una perspectiva y un trato diferencial de la corrupción política.

El análisis socio-metafórico recalca la parcialidad de la determinación de esas metáforas sobre nuestro modo de percibir la realidad, en un doble sentido. Por una parte, permiten conocer algunos aspectos de una cosa en los términos de otra, pero también, ocultan algunos rasgos que no podrán ser conocidos sin la mediación de otras metáforas que se sumen a la primera. Por otra parte, no todos los matices significativos de la metáfora son utilizados en el conocimiento de la otra cosa. El isomorfismo completo entre ambas equivaldría a la identidad, como ya explicamos. Los significados desechados de la metáfora constituyen un vivero de resistencia y subversión del sentido convencional y se convierten en un arma contra la institucionalización de las metáforas que respaldan el orden establecido. La lingüística cognitiva llamó estructurales a este tipo de metáforas porque se comprenden y aceptan de manera acrítica por estar enraizadas en la experiencia física y cultural de las personas. Aunque no todas alcanzan a estructurar la percepción y valoración generalizada del mundo.

Sin embargo, esta corriente teórica apenas roza las condiciones que permiten a una metáfora ser sustituida por otra, ni las circunstancias que facilitan o dificultan estos cambios. Cuando la realidad social cambia las metáforas que ayudan a comprenderla cambian con ella. La capacidad de mutación de las metáforas depende de los cambios sociales y éstos se introducen con mayor o menor éxito dependiendo de las posiciones de poder de quienes los inducen.

No obstante, la falla más profunda que presenta este *naturalismo empirista* consiste en fundar, en última instancia, buena parte de la actividad metafórica estructural en la *experiencia corporal*, experiencia que suponen genérica y por tanto a-histórica y a-social, cuando el cuerpo no es en absoluto ninguna *última instancia*, sino que él mismo no es más que otra recreación social, que se transforma con la sociedad¹⁰². Por tanto, habrá que tomar nota de un hecho y extraer las consecuencias que procedan: cuerpo y sociedad no son entes ideales e inmutables, sino que cambian al ritmo de los tiempos, como veremos a continuación. Los conceptos, las ideas y con ellos las metáforas tienen su propia historia, como sostiene Koselleck.

2.6 Sociología del Conocimiento: la metáfora como analizador social¹⁰³

La ciencia moderna en sus orígenes míticos basaba su legitimación en el tipo ideal racional-burocrático, que formulara Weber siglos después, esto es, en la *fe* en la Razón. El Método cartesiano se consideraba suficiente justificación a sus pretensiones de Verdad.

En el siglo XVII ésa fue una afirmación altiva, sostenida por una exigua élite intelectual contra la exuberancia barroca. Más tarde, en la Ilustración, la burguesía triunfante forzó la introducción de esa *fe* en el *imaginario colectivo* europeo, elevando a la Razón al estatus de Diosa. Con ello la nueva *fe* arrinconaría los contenidos del imaginario tradicional y popular. La creencia ciega en la ciencia, paso a paso, se hizo hegemónica, principalmente en el ámbito urbano, extendiéndose a todo el Occidente cristiano. Como sostenía Ortega, “entre las creencias del hombre actual¹⁰⁴ es una de las más importantes su creencia en la «razón»”¹⁰⁵.

Pero la Ciencia, con mayúscula, no obtuvo su estatus actual de la fría demostración matemática que, a partir de cierto grado de complejidad se halla fuera del alcance de la mayoría de las personas, obviamente. No es tanto la ciencia como la “fe en

¹⁰² LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social de número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, p. 31.

¹⁰³ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *La metáfora como analizador social*, pp. 29-60, Madrid.

¹⁰⁴ ORTEGA Y GASSET, José: *Ideas y Creencias*, Madrid, Espasa-Calpe. Series: Colección Austral, nº 151, 1976, p. 65. Aunque Ortega dice ‘actual’, igualmente podría haber dicho ‘moderno’ ya que, unos renglones más abajo, precisa que se refiere a las creencias “sobre la razón desde Descartes a la fecha”, es decir, a las creencias del hombre moderno.

¹⁰⁵ ORTEGA Y GASSET, José: *Ideas y Creencias*, p. 65.

la ciencia” la que insufla prestigio a la razón científica¹⁰⁶. Lo que convence de los argumentos racionales y de las pruebas empíricas son tanto las *razones*, como la *fe* que se ponga en ellas. La creencia en la diosa Razón¹⁰⁷ marcada a hierro en nuestra piel moderna y que al final del proceso se nos antoja como una marca natural. Esa *fe* no es un fruto inesperado del racionalismo, sino que es buscada de forma consciente por los científicos haciendo uso de los mismos mecanismos que el poder utiliza para legitimarse. Aquí entran en juego todos los recursos retóricos cultivados por la totalidad de los discursos persuasivos y en particular por las ideologías políticas o científicas¹⁰⁸.

Hoy, esa *fe* se da por descontada y sólo últimamente viene siendo cuestionada por una minoría de filósofos y sociólogos entre los que destaca quien fuera director de mi tesis doctoral¹⁰⁹, Emmánuel Lizcano, a quien nos remitiremos en este epígrafe.

Con Nietzsche podemos decir que toda la trama conceptual que envuelve el saber, incluido el saber científico, se cocina con las metáforas más aventuradas, y su correspondencia con lo que quiera que sea la *realidad* es pura convención o acuerdo social¹¹⁰.

No se puede ignorar el carácter convencional del lenguaje —hoy indiscutible— en la formación de los conceptos que expresan las relaciones de los seres humanos entre sí y con el mundo. Como dijimos antes, el proceso de generación y atribución de los nombres a los fenómenos y a las cosas se realiza siempre apelando a metáforas. Toda palabra nombra en primer lugar un hecho u objeto particular que, inmediatamente, puede transformarse en *concepto* al servir no sólo para la experiencia o cosa singular e individualizada a la que debe su origen, sino para extender su empleo a sucesivos casos similares¹¹¹. Todo *concepto* se forma por *equiparación* de casos no iguales. Equiparación que

¹⁰⁶ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *La metáfora como analizador social*, pp. 4-6.

¹⁰⁷ Tras la Revolución francesa, en el año 1793, la Convención republicana instauró el culto a la Diosa Razón y la religión de la Naturaleza. Algo más tarde, en la catedral de Nôtre Dame de París, se consagró un culto a la nueva diosa.

¹⁰⁸ LIZCANO: *La metáfora como analizador social*, pp. 7-9.

¹⁰⁹ FERNÁNDEZ RAMOS, José C.: *Sociología del Cuerpo Físico y del Cuerpo Político en la Transición a la Modernidad*, Madrid, Repositorio Digital de Tesis Doctorales, 2012, UNED. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=tesisuned:CiencPolSoc-Jcfernandez&dsID=Documento.pdf>

¹¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich: *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, Madrid Editorial Tecnos, 1990, p. 23.

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich: *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, p. 23.

solicita el establecimiento de las semejanzas que movilizan las metáforas. Su institucionalización no se debe de tomar como un aval de verdad: “Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y legitimación exclusiva de esa metáfora”¹¹².

Mientras las *metáforas vivas* disfrutan de un éxito limitado están a salvo de toda clasificación, pero cuando las asume el poder se institucionalizan, se *petrifican* en un esquema, *metáfora muerta*¹¹³, que sirve para múltiples casos similares, haciéndose concepto, *residuo de una metáfora*, y a partir de entonces es posible algo que jamás podría lograrse cuando estaban vivas, esto es: “construir un orden piramidal, por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones”¹¹⁴.

El análisis socio-metafórico empleado por la sociología del conocimiento actual se presenta como un campo propicio para la hermenéutica, porque la metáfora siempre implica *interpretación* por parte del receptor. Su interpretación deberá ser necesariamente *hermenéutica* porque el significado estará forjado con todas aquellas significaciones temporales y culturales que se asignen tanto al *sujeto* como al *término* y deberá contarse, al menos, con estas dos variables para siquiera intentar construir un sentido correcto.

La eventual potencia del empleo de este tipo análisis en la interpretación general de todo tipo de discursos y en el discurso científico en particular, se basa en la asunción de dos hipótesis fundamentales recientemente planteadas: la primera, “que todo concepto es *concepto metafórico*”; y la segunda, “que toda metáfora —y, por tanto, todo concepto— es una *institución social*”¹¹⁵. Así podemos sostener legítimamente que:

A través del análisis de las metáforas, se pueden perforar los estratos más superficiales del discurso y así acceder a lo no dicho en el mismo: sus pre-supuestos culturales e ideológicos, sus

¹¹² NIETZSCHE, Friedrich: *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, p. 25.

¹¹³ Metáforas muertas o *metáforas zombis* como prefiere llamarlas Lizcano, ya que no están muertas pues tienen efectos constatables sobre el pensamiento humano: efectos que, al no percibirse como tales metáforas, son inconscientes y mucho más efectivos. “Cuando usamos este tipo de conceptos, más bien son ellos los que nos usan, imponiendo a nuestro discurso una lógica que nos es ajena y escapa a nuestro control [...] no se trata tanto de metáforas muertas cuanto de *metáforas zombis*”. En LIZCANO: *La Metáfora como analizador social*, p. 65.

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich: *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, p. 26.

¹¹⁵ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *La metáfora como analizador social*, p. 31.

estrategias persuasivas, sus contradicciones o incoherencias, los intereses en juego, las solidaridades y los conflictos latentes¹¹⁶.

En virtud de este análisis podremos encontrar el trasfondo ideológico de toda construcción discursiva, lo cual nos,

Abre una perspectiva (original) distinta de las habituales sobre la vida de los conceptos [científicos]: su génesis, su imposición o rechazo, su elaboración (histórica y social) y articulación interna, su integración coherente en una teoría, sus transformaciones y circulaciones, su desaparición¹¹⁷.

Según esta teoría que asumimos completamente, la metáfora es al *imaginario colectivo* lo que el lapsus o el síntoma son al inconsciente. A través de ellas aflora lo no dicho del decir, lo no sabido del saber, esto es, su anclaje imaginario. Percibir y comprender que el lapsus es un síntoma o que un concepto es una metáfora supone dar el primer paso para desenredar la madeja del imaginario. A partir de ahí podemos observar cómo esa metáfora engarza con otras muchas tejiendo una tupida red en la que termina apresada toda una parcela de la realidad¹¹⁸.

Para nuestros fines, podemos considerar dos tipos de metáforas. Las primeras serían las, llamadas por Ricœur, *metáforas vivas*: aquéllas que conectan de modo inesperado y sorprendente dos significados que, hasta entonces, se percibían del todo desvinculados. La más representativa, no la única, sería la metáfora poética. Cuando el uso colectivo de alguna de estas metáforas se consolida comienza a desdibujarse su origen, hasta olvidar lo que fueron y pasar por *las cosas tal y como son*.

Un ejemplo sencillo e inocente: cuando llamamos a los soportes de una mesa *patas* estamos usando una metáfora, pues sólo tienen patas algunos animales, nunca las cosas. Esta metáfora teje una red con otras para recrear un campo semántico aplicable a todo tipo de soportes del mobiliario corriente en el mundo occidental, así podemos usar expresiones tales como ‘la mesa, la silla o la butaca están *cojas* o *cojean*’. Decimos entonces que nos hallamos ante una metáfora *muerta*. Metáfora elevada al rango de *concepto* que pone al descubierto los estratos más solidificados de nuestro imaginario —

¹¹⁶ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *La metáfora como analizador social*, p. 34.

¹¹⁷ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *La metáfora como analizador social*, p. 31.

¹¹⁸ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *Las metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, p. 67.

en el ejemplo, la procedencia rural del léxico que aplicamos al mobiliario—, aquéllos en cuyo seno la cálida actividad instituyente del imaginario hace tiempo que se extinguió aunque, no por ello, dejen de preformar el mundo en que vivimos. Más aún, cuanto más *frío* es su estado, cuanto *más muertas*, mayor influjo ejercen sobre el mundo. Por eso es preferible llamarlas metáforas *zombis* más que *muertas*, puesto que ponen en nosotros lo que damos por *sentado*, o por *descontado*, aquello con lo que se *cuenta* de partida, y que por tanto no puede *contarse*, la auténtica epistemología de cualquier conocimiento. Son verdaderos *muertos vivientes*, *zombis*¹¹⁹ que viven en nosotros y nos hacen ver por sus ojos, sentir por sus sentidos, idear con sus ideas e imaginar con sus imágenes.

Pero las metáforas no sólo preforman las percepciones, los pensamientos o las palabras, junto a los significados las metáforas arrastran sentimientos y valores. De ahí que la fuerza coercitiva de las ideologías se asiente preferentemente en ellas.

El imaginario no está poblado por ningún conjunto de conceptos, ni de imágenes y mucho menos de ideas. El imaginario es el lugar del que emergen esas representaciones; allí sólo son pre-tensiones que luego se manifestarán en metáforas, pues la metáfora es esa tensión entre dos significados, concebir lo uno como si fuera lo otro, pero sin llegar nunca a serlo plenamente. De ese modo, lo metafórico atenta contra algunos de los principios racionalistas básicos, como el principio de identidad y el de no-contradicción, de ahí que la metáfora repugne a las mentes racionalistas más dogmáticas, desde Platón hasta Hobbes.

Las conexiones y enredos de las significaciones que mediatizan las metáforas no son para nada azarosos, sino que obedecen a una lógica, la *lógica del imaginario*. Lógica que atenta contra los estrictos y temibles principios de la lógica racional y que no es accesible de modo directo. Lógica que sólo podemos vislumbrar, precisamente, por la manera en que unas metáforas se articulan con otras, por la forma en que unas conducen a otras o, por el contrario, bloquean la emergencia de metáforas alternativas, por el modo en que unas entran en conflicto con otras... y se les imponen. Sobre esta *lógica del imaginario* tiene mucho más que decirnos el arte de la Retórica que los métodos de la Epistemología. Para indagar la dimensión instituida del imaginario la Retórica

¹¹⁹ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *Las metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, p. 65.

puede proporcionarnos una metodología empírica y sistemática de investigación que se nos antoja bastante más fructífera que la fría vivisección racionalista del discurso.

El socioanálisis metafórico demuestra su utilidad tanto en la indagación de la dimensión *instituida* de una colectividad, sus pre-su-puestos, pre-concepciones y prejuicios, como en el abordaje de su dimensión *instituyente* de donde brotan la creatividad y el cambio¹²⁰ social. En la emergencia y consolidación colectiva de nuevas metáforas se manifiesta y recrea la autonomía del imaginario para rehacerse a sí mismo, para alterarse bajo nuevas configuraciones.

Aunque no cualquier nueva metáfora expresa o impulsa un cambio en el imaginario. Para que eso ocurra, para que una nueva metáfora o constelación de metáforas suplante o desplace la antigua configuración imaginaria deben confluír tres circunstancias:

1. En principio la nueva metáfora, *metáfora viva*, debe ser imaginable y verosímil desde el imaginario previo, pues cada imaginario perfila una frontera cognitiva más allá de la cual las nuevas metáforas¹²¹ son inconcebibles. Por eso la manera más corriente y segura de generar nuevas metáforas vivas, que no obstante obtengan consenso social, es alterar o invertir una determinada configuración de *metáforas zombis*¹²².
2. Esas metáforas deben encontrar en su medio social un caldo de cultivo propicio a la nueva configuración. Tendrán que venir respaldadas, al menos, por algún grupo que las asuma.
3. No es menos necesario que las metáforas vivas desbanquen a otras metáforas que se le oponen y consigan ocupar su lugar, al menos en espacios sociales lo suficientemente amplios. La lucha por el poder se convierte así, en buena parte, en una contienda por imponer a los demás las metáforas propias. Por ello la alteración o inversión de las metáforas habituales puede promover o señalar cambios que, aunque dentro de las fronteras que impone ese

¹²⁰ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *Las metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, p. 67.

¹²¹ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *Las metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, p. 68.

¹²² LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *Las metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, p. 69.

imaginario podrían llegar, tal vez, a producir un cambio radical en el imaginario¹²³.

Esta perspectiva teórica presenta un doble interés sociológico: primero, ¿cómo se han construido los conceptos, hoy básicos, de las ciencias sociales? y segundo, gracias a ella se podrán indagar ciertos factores sociológicos que —como la legitimación científica— concurrieron en su construcción.

La metáfora es *connotativa* por naturaleza mientras que el lenguaje científico pretende ser *denotativo* por principio. ¿Quiere esto decir que el lenguaje científico prescinde de la metáfora para formular sus conceptos, teorías y demostraciones?, ni mucho menos. Incluso podría asegurarse que, en su labor prospectiva, al científico, que debe *decir* la ciencia, no le queda más remedio que echar mano también de las metáforas más *insólitas* y *audaces*. Cada uno de los *nuevos* conceptos que instituye la Ciencia es propiamente una metáfora, tal y como han mostrado innumerables estudios sociológicos del discurso científico. La ciencia no hace otra cosa cuando investiga, más allá del universo conocido de cualquier *campo*, tanto en física como en matemáticas, tanto en biología como en medicina... el investigador parte de un universo familiar cargado con la mochila de lo que sabe y *traslada* ese conocimiento a *regiones inexploradas*. Si llega a elaborar una teoría, definir un nuevo elemento, establecer una fórmula o desarrollar una demostración siempre, obligatoriamente, opera exactamente igual que la metáfora, trasladando el nombre de una cosa conocida a otra cosa que no conoce. No parece posible ya negar el valor cognitivo de la metáfora, “no sólo en la vida cotidiana, no sólo en la literatura, sino también en la ciencia, porque la ciencia vive en gran medida de las metáforas que utiliza”¹²⁴.

Con estos presupuestos, la sociología del conocimiento iniciaría fructíferas investigaciones que pusieron de manifiesto que la ciencia no se halla libre en absoluto del tinte de lo social. Muy al contrario, allí donde la influencia de lo societario aparece negada con mayor contundencia —y, a veces, histeria— es, precisamente, donde dicho influjo se ha vuelto más efectivo. Los científicos creen expresar en sus conclusiones *verdades objetivas*, libres de cualquier determinación, y en esa misma obstinación

¹²³ LIZCANO FERNÁNDEZ, Emmánuel: *Las metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, p. 70.

¹²⁴ GONZÁLEZ GARCÍA, José María: “Metáforas de la sociología, sociología de las metáforas”, p. 242.

demuestran que la labor de ocultamiento y disimulo de las dependencias, que el imaginario particular de la ciencia impone a sus practicantes, ha sido llevada a cabo de forma impecable¹²⁵.

En las simples designaciones, la ciencia, unas veces crea conceptos que, sin proponérselo siquiera, incluyen un referente más amplio que el acotado por el científico, “qué arbitrariedad en las delimitaciones”¹²⁶. Otras veces los conceptos científicos de nuevo cuño se decantan en géneros que caracterizan, por ejemplo, virus como masculino y bacteria como femenino, “qué extrapolación tan arbitraria, qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra”¹²⁷.

Por mucho que el científico delimite y defina con precisión cada concepto, toda la polisemia y los campos semánticos asociados a la significación siguen ahí, presentes en su mente y en la de cualquier posible receptor, por lo que el resultado metafórico es idéntico e inevitable. No es extraño por ello que muchos científicos opten por una estrategia de invención absoluta de nuevas palabras. Pero ni aun así escapan a resonancias que los propios sonidos transportan en los *semas*¹²⁸ que, sin ser significantes *sensu stricto*, son portadores mínimos de significado. Por no hablar de coincidencias — aunque fueran simplemente silábicas— con la raíz o desinencias de la palabra creada con otras ya existentes que sugieren y orientan la significación que será percibida. Por tanto, nos parece indiscutible el contenido metafórico del discurso científico.

Una, ya larga, serie de investigaciones han analizado el fenómeno persuasivo en los discursos científicos. La llamada nueva Sociología del Conocimiento, partiendo de la Nueva Retórica, ha indagado con éxito en las inevitables incrustaciones sociales que muestra el discurso de la Ciencia. Desde las primeras investigaciones de Merton y la escuela de Columbia en adelante fue creciendo la inquietud y el interés en torno a los estudios sociales de la ciencia. En esa línea se inscribe el *programa fuerte* en sociología del conocimiento científico de Bloor que hizo escuela en la *Science Studies Unit* de la

¹²⁵ Tras la “muerte de Dios”, la orfandad del hombre moderno lo lleva a buscar un terreno firme donde asentar sus pies, y lo encuentra en las *verdades objetivas de la ciencia*. Estas *verdades objetivas* adquieren el estatus y se ponen en el lugar que antes ocupaba la *verdad revelada*.

¹²⁶ NIETZSCHE, Friedrich: *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, p. 22.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Sema*: unidad mínima de significado contenido en una palabra. Los prefijos, sufijos e infijos, la raíz o la desinencia de una palabra son portadores de significados que conforman su significado literal.

Universidad de Edimburgo. Desde esta perspectiva, son modelos destacados de esta línea de investigación los estudios de Barnes, Woolgar, Latour o Shapin, quienes han desarrollado e impulsado diversos estudios históricos con una metodología naturalista e inductivista que pone a prueba una suerte de *teoría de intereses* cuya determinación sobre la investigación científica se ha visto confirmada por multitud de ejemplos. Otros trabajos de indudable interés son los realizados por Pickering en el campo del discurso científico, los de McKenzie en torno al discurso tecnológico o los estudios de Lizcano desvelando los vínculos existentes entre el *imaginario colectivo* y la creación matemática.