

Verdad y Método: Gadamer, Heidegger, Ricoeur

Resumen: El propósito del presente trabajo es exponer y desarrollar ulteriormente, recurriendo a reflexiones de M. Heidegger y P. Ricoeur, algunos puntos centrales del pensamiento de Gadamer, en particular en relación al lenguaje, tal como se encuentran expuestos en primer lugar en *Verdad y Método I* y luego en otros textos.

Palabras clave: hermenéutica, lenguaje, Verdad y método, Gadamer, Heidegger, Ricoeur.

Abstract: The object of this research is to present and then develop, resorting to the reflections of M. Heidegger and P. Ricoeur, some central points of Gadamer's thought as found first in *Truth and Method I* and then in other texts, particularly in relation to language.

Keywords: hermeneutics, language, Truth and Method, Gadamer, Heidegger, Ricoeur.

El propósito del presente trabajo es exponer y desarrollar ulteriormente, recurriendo a reflexiones de M. Heidegger y P. Ricoeur, algunos puntos centrales del pensamiento de Gadamer, en particular en relación al lenguaje, tal como se encuentran expuestos, en primer lugar, en *Verdad y Método I* y luego en otros textos.

I

Gadamer sintetiza magistralmente su pensamiento acerca de la cuestión del lenguaje¹:

“El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra sólo es

¹ Los textos citados de *Verdad y Método* corresponden a: Hans-Georg GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977; entre paréntesis se señalarán las páginas de esta edición, entre corchetes las de la edición alemana: H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (2. Auflage), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Se citará VM. Otras referencias a escritos de Gadamer presentes en el texto provienen de H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Unveränderte Taschenbuchausgabe, 1999. Se citarán los títulos de los escritos, seguidos de: GW y el tomo correspondiente.

palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Sólo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación.” (VM, 568) [450]

Conviene analizar esta “fórmula” detenidamente, pues ella casi dice “todo Gadamer”.

a. “El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal”.

Aquí, a partir en especial del juego especular de cosa², pensamiento y palabra, se afirma el carácter ontológico del proceder hermenéutico y su carácter universal. De ello corresponderá ocuparse en un paso ulterior.

b. “Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma”.

La cosa no se identifica sin más con la palabra.

c. “Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje”.

La palabra es palabra gracias a la cosa que ella dice.

d. “Sólo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho”.

La palabra, siendo tal con su sentido, ha de autosuprimirse en la cosa (experimentada) que ella dice; y se debe agregar, por lo que se verá luego: con la excepción de la palabra poética.

e. “Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación”.

Pero, a la vez, dialécticamente, en su copertenencia, la cosa que viene a la palabra pide ya desde sí, y así adelanta, la palabra, donde alcanza su determinación. La cosa es ya adelanto de palabra, es pre-lingüística; y esto significa que no puede ser concebida como a-lingüística.

² Cosa, *Sache*, no es, naturalmente –y esto vale para todo lo que sigue– la cosa individual, sino un *Sachverhalt* (estado, contexto de cosas) y, por tanto, palabra (*Wort*, *Sprache*) no alude a la palabra individual, sino a palabras en discurso. Sobre lo especular se hablará enseguida. En adelante, se debe entender: cosa = *Sache* = *Sachverhalt*; pensamiento = lo pensado-experimentado (que originariamente incluye al “sujeto” mismo, como se verá) = sentido, significación = *Bedeutung*; palabra = sonido = *Wort*, *Laut*, *Klang*. En términos de la lingüística: pensamiento, sentido, significación = significado; palabra, sonido = significante.

El núcleo del pensamiento de Gadamer podría aún formularse como sigue. No hay cosa que no sea del pensamiento (cosa pensada, cosa experimentada, finalmente “cosa humana”); y no hay, por cierto, pensamiento que no sea de la cosa. Además, no hay pensamiento que, desde sí, no pida palabra (sonido), aunque su densidad (de cosa experimentada, humana) desborde la palabra³. Así, es arbitrario tal o cual signo, pero no es arbitrario que haya signo (sonido, palabra). “Los tres”, cosa, pensamiento, palabra, constituyen un único acontecimiento.

Una fórmula posible para lo anterior: “experiencia-hablada-de-la cosa”, donde el *de* indica un genitivo subjetivo y objetivo a la vez. Pero, precisamente, una diversa progresiva distancia entre “los tres” –que es el cada vez mayor protagonismo de la palabra como mero signo (*Zeichen*) externo– es lo que da los diferentes lenguajes, desde el originario de la poesía, hasta el objetivo de las ciencias y el formal matemático. Que la cosa no sea sin la palabra no implica que su ser con la palabra –su mutuo pertenecerse– acontezca siempre del mismo modo. El “ser con” se da, en efecto, con distancia (*Zeichen, Zeigen*) o, en la poesía, sin ella.

La poesía es el lugar del cumplimiento máximo de la copertenencia de los tres –en sus diferencias–, en cuanto ella, esto es, en su palabra (sonido) insustituible (ella sí no arbitraria) se da la cosa misma humana⁴ –donde no habría entonces, en principio, el desborde recién señalado, aunque, como se dirá, un poema no es *el* poema–.

Si en ese ámbito de la poesía se da tal mutua e íntima pertenencia (*Zusammengehörigkeit*), si allí, así, han de sonar palabra, pensamiento y cosa, si la cosa y el pensamiento son sonoros⁵, allí ha de haber un comprender-interpretar que es también un especial oír que ha de ser también, como necesario

³ En Heidegger se encuentra la frase “En la palabra, en el lenguaje recién llegan a ser y son las cosas” (“Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge”, M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1958, p. 11). Y también: “Das Sein von jeglichem, was ist, wohnt im Wort. Daher gilt der Satz: Die Sprache ist das Haus des Seins” (M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979, p. 166): “El ser de cualquier cosa que sea habita en la palabra. De allí la frase: el lenguaje es la casa del ser”. Véase también “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *Gesamtausgabe*, t. 5, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977. La cosa no es sin su *en donde*.

⁴ Sobre esta cuestión véase H.-G. GADAMER, “Philosophie und Poesie”, *GW*, VIII, ss. 233-257.

⁵ *Este* sentido (*Bedeutung*) sí, pero con *este* sonido. Por otra parte, cabe pensar si con otro sonido se mantiene siempre exactamente el mismo sentido (sinonimia).

comprender–interpretar, un decir al menos “interior” –precisamente, si es un leer en silencio, será un decir interior, a partir de aquel “oído interior”.

II

En general, prescindiendo de la distinción de diversos lenguajes, se puede ya decir que de la copertenencia de “los tres”, que es el juego especular de cosa, pensamiento y palabra⁶, se sigue el alcance ontológico del ejercicio hermenéutico.

Pero se puede aún precisar, en la compañía de Heidegger. Desde el descubrimiento del círculo hermenéutico de la comprensión –que es el hombre– y su constitutiva historicidad –y ello es el acontecer de la *Wirkungsgeschichte*, ahora vuelta consciente–, la hermenéutica se muestra, como *Verstehen-Auslegung*, esto es, como comprensión anticipante y explicitación, desde la fusión del horizonte actual con el del pasado, como el despliegue del acontecer uno, que es la copertenencia de “los tres” –cosa, pensamiento, lenguaje– como acontecimiento de todo cuanto es –en diversos niveles–, cada vez históricamente *anders*, precisamente desde y por la inevitable fusión de horizontes.

Ese despliegue siempre *anders* del sentido se presenta, al menos en semejanza estructural, en primer lugar en el diálogo presencial, en el que son “incluidas” las personas, y luego en los textos, donde, gracias a la idealidad del sentido, por estar dado en la palabra escrita, permite un despliegue –interpretación– interminable, a partir y en la fusión de horizontes, en última instancia lingüísticos (otros elementos fácticos de los horizontes sólo actúan en cuanto son perfilados por y comprendidos en la palabra), esto es, a partir de la constelación de palabras que ayer y hoy a la vez (fusión) nos hablan. La desnudez de la palabra en la escritura –ausencia del autor y circunstancias particulares– da lugar a la multiplicidad de posibles sucesivas interpretaciones, según los horizontes en fusión.

⁶ “Lo uno es lo uno de lo otro y lo otro es lo otro de lo uno” (*VM*, 558). “Wie das Eine das Eine des Andern und das Andere des Einen ist” [442]. Esa “relación” especular es perfecta en la poesía. Piénsese en la “desesperación” del poeta en la búsqueda de esa perfección, esto es, la búsqueda de la palabra que *es* la cosa. (¿Quién busca a quién? ¿“Die Sprache Spricht”? [por cierto que *Sprache* a una con *Sache* y pensamiento y en la más íntima copertenencia]). Pero alcanzado ello, no cesa la *Sprachnot* del poeta, pues en lo ya dicho entrevé lo aún por decir en la historia posterior: en su *Sprachnot*, el poeta es un adelantado. Cuando la palabra se vuelve signo –en cualquier medida–, el espejo que es esa palabra se ha empañado.

Las palabras en las que somos y que hoy se adelantan a hablarnos, nuestros pre-juicios (cf. Heidegger: *Befindlichkeit, Geworfenheit, Faktizität, das Gewesende*), nuestro horizonte-guía que anticipa todo comprender-interpretar (cf. Heidegger: *Verstehen, Entwurf-Auslegung*) esto o aquello, esto es, nuestra precomprensión, son en verdad constelaciones de palabras que, a su vez, se han constituido a partir de interpretaciones de otros textos anteriores (o acontecimientos fácticos “hechos palabra”, como se dijo). Nuestros prejuicios, deviniendo así como resultado de interpretaciones anteriores, constituyen la tradición, esto es, en su raíz, la movilidad horizónica en la que aparece todo sentido en la palabra, y en la que “nos movemos, vivimos y existimos” como comprensiones, como *In-der-Welt-sein*. No nos es posible encarar las cosas “directamente” fuera de lo ya dicho de ellas: ya hemos oído siempre “antes” palabras (prejuicios): “Sein, das verstanden werden kann ist Sprache”, “Kein Ding sei, wo das Wort gebriecht” (St. George). Así, la hermenéutica como tarea del despliegue del sentido histórico desde la idealidad de la palabra escrita, se muestra en su alcance ontológico y universal.

A la luz de lo que se acaba de exponer, se pueden advertir los dos polos entre los que se forma el arco que despliega el pensamiento de Gadamer; concretamente: el texto de *Ser y Tiempo* sobre el círculo hermenéutico –o, lo que es lo mismo, la historicidad del ser del hombre que es comprender-interpretar-; y su concepción del lenguaje –la copertenencia de “los tres”– que en verdad también se halla presente en Heidegger, en particular en *Unterwegs zur Sprache*.

La ontología de Heidegger comienza, en los escritos anteriores a *Ser y Tiempo*, como una hermenéutica que consiste en llevar al “concepto” la movilidad de la vida, sin traicionar precisamente esa movilidad con el concepto general de la ontología tradicional.

El paso siguiente aparece en *Ser y Tiempo* en la *Daseinsanalytik*, con la historicidad implicada en el círculo hermenéutico (*Zeitlichkeit des Daseins*), historicidad cuya radicalidad final ya se hace entrever desde el comienzo con la incertidumbre acerca del sentido del ser como horizonte; lo cual adelanta la sospecha de una constitutiva variación de tal sentido, conforme con la dimensión temporal que lo determina (*Temporalität des Seins*) en su *Seinsgeschichte*.

El círculo hermenéutico sólo pudo aparecer a partir de la atención a “las cosas mismas”, esto es, a la vida con su facticidad concreta, y esto quiere decir, el descubrimiento de la originaria no oposición sujeto-objeto en la comprensión constitutiva de la vida cotidiana, en su lenguaje. La tarea ontológica será aquí, pasar del decir de lo existencial (*existenziell*) al decir de lo existencial (*existenzial*). Y ello implica ya una secundarización del lenguaje objeti-

vante de las ciencias y de la ontología de la substancia. El lenguaje de la “ocupación cotidiana” y su lectura en el lenguaje ontológico existencial toman ahora así, en principio, el primer lugar. Y aquí una cuestión: si los conceptos de lo existencial no han de ser, como en la objetividad generalizadora de la metafísica, signos externos alejados de la experiencia (se ha de tener en cuenta la separación progresiva palabra [signo] pensamiento-cosa señalada con Gadamer, que culmina en las ciencias y en el simbolismo matemático, todo lo cual es, con su objetividad, un apartamiento de la *Erfahrung* integral originaria, anterior a toda distinción “metafísica” sensible-inteligible, sujeto-objeto, conocimiento-afectividad), sin ser aún palabra poética ni interpretación de la misma –cuestión ésta que se verá–, ¿qué clase de palabra han de ser estos conceptos de lo existencial y cuál sería el modo de su “funcionamiento”? A esto parece responder Heidegger con la presentación de sus “conceptos”, ya antes de *Ser y Tiempo*, como “*formale Anzeige*”⁷. Pero no es posible entrar aquí en esta particular cuestión. Sin embargo, la vida ocupada en el quehacer cotidiano es amenazada por la angustia y, finalmente puede ser transfigurada por el reconocimiento de la presencia adviniente de la muerte, lo que da lugar a una “existencia auténtica”, es decir propia, y su propio lenguaje.

Por último, y superando la lectura hermenéutica en lenguaje ontológico-existencial –en búsqueda, a través de la *Daseinsanalytik*, del sentido del ser “*überhaupt*”– del lenguaje espontáneo (existencial) de la existencia auténtica, tal como aparece en *Ser y Tiempo*, según Heidegger (el llamado Heidegger II), el lenguaje primero, o mejor, la vida-lenguaje radical que aparece es la poesía, en particular para Heidegger, la de Hölderlin.

El lenguaje que surge espontáneamente en la experiencia de la cercanía de la muerte –y no sólo frente a ella– aparece, en nuestra época de la objetividad científica erigida en absoluto, como “subjetivo”, y esto significa carente de verdad. En la perspectiva de Heidegger, tal nuevo lenguaje no objetivante puede ser entendido como un adelanto de lo poético. Pero en verdad sería huella del pasado, originario “habitar poético” del hombre.

⁷ Los conceptos objetivos de la metafísica y de las ciencias, al igual que los conceptos existenciales (*formale Anzeige*), que intentan decir a la vez, mostrando, “sujeto” y “objeto” en su mutuo haberse uno a otro –en cada caso en dependencia de distintos sentidos del ser– son *Zeichen*, palabras-signos, y así “separados” de algún modo de la cosa. Ambos señalan hacia (*zeigen*), hacia una experiencia, esto es, hacia una cosa experimentada, en la que deben morir; pero se trata de diferentes experiencias: parcial objetiva una; total humana la otra, esto es, con mutua inclusión de “sujeto” y “objeto”.

Aquella poesía permite el habitar humano del hombre (*Wohnen*) cabe las auténticas cosas (*Ding*), que son en un *Gegenüber*, en el *Geviert*, frente al *Vorhandenes-Gegenstand* de las ciencias: la existencia definitivamente auténtica señalada en *Ser y Tiempo*. Con ello nos hallaríamos en el suelo originario de lo propiamente humano, que es a una las auténticas cosas y el mundo como Cuarteto (*Geviert*)⁸. Allí se daría la comunidad propiamente humana, frente a la existencia inauténtica, en la uniformidad anónima de los hombres generada por la ciencia. En la línea de lo pensado por Gadamer, se puede decir, acompañando a Heidegger, que a medida que avanza la palabra como signo, se empobrece la cosa en su ser entre los hombres; y se empobrece el mismo ser entre sí de los hombres –inautenticidad–.

Ahora bien, ¿en qué se han de convertir ahora la tarea y el lenguaje hermenéutico que antes interpretaban la vida y el lenguaje cotidiano, y la vida y el lenguaje existencial de la existencia radicalmente auténtica recién señalada? Se trata, ni más ni menos, que de interpretar el texto de la palabra poética.

Esta tarea es, se puede decir, de alcance ontológico, porque se extiende a todo lo que es. Pero no sería una tarea ontológica, al menos en principio, si por tal se entiende la elaboración de una conceptualidad simplemente filosófica (sobre esto se volverá más adelante siguiendo a Ricoeur). Cabe en realidad preguntarse: ¿se puede llegar a tal interpretación ontológica?; y si se puede, ¿de dónde provendría ese poder?, ¿de qué horizonte?

Si en la poesía –se puede arriesgar con Gadamer– lo que ella dice simplemente allí *es*, si en su decir se dan las cosas mismas, si allí sonido –insustituible como tal sonido– y sentido y cosa son, con sus diferencias, un acontecer íntimamente uno –contra la separación de “los tres” en el progresivo devenir *Zeichen* de la palabra–⁹ ¿qué significa interpretarla? ¿Cualquier lenguaje otro no la traicionaría?; ¿y en particular y más el “abstracto” lenguaje (cualquiera) filosófico?

Para interpretar la poesía en la época actual de la manifestación y lenguaje correspondiente de los objetos de las ciencias, ¿cómo se ha de dar la fusión de horizontes? ¿El horizonte de la poesía no debería “convertir” –esa sería la “fusión”; en verdad una desabsolutización del horizonte de la objetividad– el horizonte epocal de hoy hasta hacerlo hablar también poéticamente

⁸ Cf. M. HEIDEGGER, “Bauen Wohnen Denken”, “Das Ding”, “dichterisch wohnt der Mensch...”, en *Vorträge und Aufsätze*, II, Pfullingen, Neske, 1967. Se puede arriesgar: a quien ha atravesado el umbral de la muerte, se le abre (“resucita en”) un nuevo mundo-lenguaje: habita poéticamente.

⁹ Cf. nota 3.

te, esto es, llevarlo a sus orígenes –aunque aquí y ahora: hoy–? ¿Podemos nosotros hacer algo en esto, o es cuestión de “destino” (Heidegger)?

Ahora bien, así y dejando de lado la cuestión del destino, la auténtica interpretación –que presupone que la poesía esté “fijada” en texto– sería poética: un nuevo poema, que supondría nuevas insustituíbles palabras (sonidos), donde el sentido *se oiría anders*: ningún poema es *el poema*¹⁰, a pesar de su perfecta coincidencia de sonido y sentido. La inseparabilidad de sentido y sonido en un poema no clausura el movimiento del sentido hacia un nuevo poema interpretante¹¹.

¹⁰ Lo que queda dicho es aún muy general. Como ante cualquier texto, habría que distinguir entre una lectura-interpretación “ingenua” y una lectura-interpretación “adulta”. La segunda lectura viene posibilitada, como quiere Gadamer, por la determinación de los horizontes del texto y del lector –siempre necesaria, imperfecta fusión de horizontes–. Tal segunda lectura puede ser entendida como propia de una cierta “segunda ingenuidad” (diversa de la que se mencionará más adelante a propósito de la visión ricoeuriana de lo metafórico-mítico). En la primera ingenuidad, en la lectura de un poema se produciría una fusión inevitable de horizontes, pero con el riesgo del error; y se ha de entender esto último como producto de la presencia –oculta para el lector– en ambos horizontes, de elementos particulares, “simples ocurrencias y opiniones populares”, no constitutivos de los sentidos propios del texto. La segunda ingenuidad es ingenuidad porque en ella se trata ahora, en un poema interpretante, según se ha dicho, de una entrega, de un dejarse decir que es un dejar advenir la cosa misma en una nueva modalidad de sentido. Pero es una segunda ingenuidad porque la lectura-comprensión-interpretación poética ha pasado por el “filtro” de la determinación de los horizontes del texto y del lector y su fusión así consciente y, hasta donde es posible, controlada, capaz de hacer surgir *anders* el sentido. Cabe agregar que en ambas lecturas opera, según una menor o mayor medida, menos o más deliberadamente, también, dentro de los límites del texto poético mismo, una comprensión-interpretación que va de las partes al todo (horizonte) y del todo a las partes del poema, en un proceso de progresiva corrección, en el que en cada palabra y en cada frase el lector va anticipando el todo –y desde allí, como horizonte, va comprendiendo-interpretando cada palabra, cada frase–, todo-horizonte que se presentará, al final de la lectura, en su faz definitiva y que, en la segunda lectura, quedará integrado en la fusión “controlada” de horizontes. Así se posibilitará la comprensión-interpretación final de cada palabra y cada frase, la interpretación articulada del poema. Todo este proceso es movido por lo que Gadamer llama la “presuposición de la perfección de sentido” (VM, 363-364) [277-278]. Ambas lecturas engendrarían un nuevo poema; “fallido” (quizás) como interpretación en el caso de la primera; con verdadero sentido (desarrollo de sentido: propiamente interpretación), en el caso de la segunda. En ambos casos en palabras “interiores” o “exteriores”, escritas o no. Corresponde recordar finalmente, que Gadamer nota que entre los sucesivos horizontes y lo que en ellos se halla cobijado hay también una relación especular (Cf. VM, 561-562) [444-445].

¹¹ A la poesía escrita –“solo en el papel”– le falta el sonido, *su* sonido emitido y oído exterior, o interior en la lectura silenciosa. Sólo en el sonido, y ello significa en el hablar-oír que es la vida, tiene “sentido” la palabra poética: el texto, el papel escrito es un resto

Y si la interpretación avanza (¿o retrocede?) más allá, hasta el lenguaje filosófico –algo al parecer inevitable, según Ricoeur, como se verá–, ¿cuál sería ese lenguaje interpretativo? Sería un lenguaje de conceptos existenciaristas –el a una de sujeto y objeto, conforme con la no objetivación de la poesía–; pero ello supondría que ese lenguaje provendría de un horizonte de ser de sentido diverso del de la substancia, y con cierta homogeneidad, en su intención, a pesar de su distancia, con el horizonte poético (según Hölderlin, citado por Heidegger, el poeta y el pensador “habitan cercanos en las más separadas cumbres”)¹², homogeneidad de horizontes (¿o conversión?) que es la del “desde-sí-a-mí”: el *Geviert* para la poesía y el ser aconteciendo como *gegen-über* para la filosofía.¹³

Quizás corresponda pensar que el lenguaje interpretante del poema sería más bien una cierta oscilación entre los dos lenguajes. ¿No es ese el lenguaje “indeciso” de la interpretación heideggeriana de Hölderlin?

En cualquier caso, habrá que volver siempre a leer y oír el poema interpretado, dado que la interpretación es diálogo con él; es en el vaivén donde se gesta la nueva lectura (*anders*) del sentido. Ese vaivén será, para la conceptualidad filosófica su invitación a superarse en la interpretación poética que es el nuevo poema –y así, a superar su distanciamiento de “los tres”–; y para la palabra interpretante poética la conciencia de su superioridad, pero a la vez la de su necesaria cercanía con la filosofía.

Donde prevalezca la conceptualidad existenciarista filosófica habría que hablar propiamente de una filosofía hermenéutica o de una hermenéutica filosófica, que reconocería la prioridad del discurso poético sobre su propia palabra. Se podrá hablar aquí de la hermenéutica como tarea práctica (junto a otras tareas hermenéuticas aplicadas a “objetos particulares”).¹⁴

significativo de la vida auténtica, que por cierto posibilita, no hace, la interpretación. En la lectura “interior” o en voz alta, inevitablemente interpretativa, la entonación, la acentuación, etc. –y hasta quizás el gesto– son parte de la interpretación, o mejor, la anticipación prelingüística (no *no lingüística*) del señalado nuevo poema interpretativo. Y todo ello es, precisamente, la interpretación como diálogo.

¹² M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1969¹⁰, p. 51.

¹³ “El que el ser sea un presentarse (Sichdarstellen), y el que todo comprender sea un acontecer, esta primera y última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica.” (VM, 578) [459]

¹⁴ Dice Ricoeur, refiriéndose a un cuadro de Rembrandt, cuyo título es “Aristóteles contemplando un busto de Homero”: “Para mí simboliza la tarea filosófica tal como

Esa filosofía hermenéutica se diferenciaría de lo que Gadamer llama una “consideración filosófica de la hermenéutica”, que sería el anoticiarse de la naturaleza del comprender humano aconteciendo como *Erfahrung*, permanente apertura horizontal, así como histórico –sentidos comprendidos siempre *anders* (interpretados)–, lo cual es tanto como tener conciencia de la eficacia de la historia y del pertenecer a ella del propio conocimiento (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Se podrá hablar aquí de la hermenéutica como tarea teórica: una teoría del acontecer hermenéutico de la existencia y la explicitación de la comprensión propia de tal acontecer, esto es, advertido el mismo como lo propio originario de todo saber.

Pero queda una cuestión. ¿Qué pensar de la interpretación filosófica de textos filosóficos, en primer lugar la de los del lenguaje objetivo de la metafísica de la substancia?¹⁵

En tal tarea, según parece, habría que comenzar por hacer manifiesto el horizonte de prejuicios que como tal se oculta a esa objetividad, lo cual implicaría descubrir, retrocediendo, las palabras-cosas no objetivas de las que proviene su propio lenguaje y que se hallan ocultas tanto en su horizonte como en las frases que se hallan bajo el cobijo del mismo –también aquí, la mencionada “conversión” que es desabsolutización de la objetividad–.

yo la comprendo. Aristóteles, es *el* filósofo, como se lo llamaba en la edad media; pero el filósofo no comienza a partir de nada. Y aún, no comienza a partir de la filosofía, comienza a partir de la poesía. Es importante hacer notar, por otra parte, que la poesía sea representada por *el* poeta, así como la filosofía es representada por *el* filósofo, pero es el poeta el que aparece como estatua, mientras que el filósofo se halla viviente, es decir, que continúa siempre interpretando. El poeta, en cierta manera, se halla recogido en su obra escrita, que esta representada por un busto. Quisiera subrayar dos o tres detalles que no aparecen a primera vista. Contrariamente al título, Aristóteles no contempla el busto de Homero; de hecho lo toca. Es decir que está en contacto con la poesía. La prosa conceptual del filósofo se halla en contacto con la lengua rítmica del poema [...]. Hemos comenzado por el problema de la hermenéutica, definiéndola como una interpretación continua de los textos. Los textos poéticos tienen ciertamente un lugar preponderante, un lugar regio entre los textos, porque son los textos que producen sentido. Entiendo la palabra ‘poético’, más allá de la poesía en el sentido de lo que tiene rima y ritmo, en el sentido de producción de sentido. Es decir que es necesario en el comienzo una energía creadora de innovación para que haya luego un discurso de segundo grado. No pongo la filosofía en el lugar de lo poético: la filosofía es reflexiva. Es siempre un trabajo de segundo grado, por otra parte no únicamente sobre la poesía, sino también sobre el lenguaje ordinario, sobre el lenguaje de las ciencias, sobre el lenguaje del psicoanálisis y sobre el discurso poético” (P. RICOEUR, *L’unique et le singulier*, Liège, Alice Editions, 1999).

¹⁵ A esta cuestión se refiere Gadamer en “Vom Anfang des Denkens”, *GW*, III, pp. 382-384 y 390.

Por otra parte, y esto vale también para la interpretación de textos filosóficos “no objetivos”, habría que proceder, también en el horizonte y en lo que se halla enmarcado y cualificado por él, a descubrir el lenguaje literario, poético, del que proviene el texto, pues, según el descubrimiento de Heidegger, es en la poesía donde acontece originariamente lo propiamente humano. Algo que, por otra parte, viene atestiguado por el originario “habitar humano” en el medio de la palabra poética de los mitos. Palabra donde ya todo habría acontecido como dicho... y que sería la fuente insuperable de toda literatura, aunque ésta no deba necesariamente reconocerlo así, esto es, no deba necesariamente reconocer que se nutre, como interpretación, en la tradición de aquella palabra inicial¹⁶.

III

Se puede seguir en compañía de Heidegger para entender y prolongar el sentido de un tema central que afecta toda la obra de Gadamer.

¿La concepción hermenéutica de lo que es (pensamiento-lenguaje-cosa como historia) no es ella misma el resultado de una interpretación y así algo histórico destinado a quedar atrás? ¿La hermenéutica, si es así resultado de una interpretación, y como tal histórica, no se anula a sí misma, o mejor, no ha de integrarse a una visión posterior, dando lugar así a una visión nueva?

Y si, por el contrario, no es esto así, ¿la afirmación hermenéutica de la historicidad de todo sentido no pasa a ser una verdad absoluta, ahistórica, con lo cual la hermenéutica se contradice a sí misma? ¿Hay un camino medio entre estas dos posibilidades extremas?

Se puede ir perfilando una respuesta. Con la hermenéutica se trata, en rigor, de una *Erfahrung*, esto es, en cada paso del saber, de un saber del no saber; el saber así de una permanente apertura hacia un saber de ulteriores contenidos; lo cual es tanto como una reflexión en la que el saber, gracias a lo aún no dado, pero esperado en su saber positivo actual, sabe así, por su espera, de su precariedad, provisoriedad, de su ser un momento de un caminar. Y todo ello es, como queda dicho, tanto como una reflexión en la que el saber se va

¹⁶ Este proceder sería lo más propio de lo que Heidegger llama el *Sprung*, el *Schritt zurück* que respecto de la metafísica sería su *Destruktio-Abbau* como *Überwindung-Verwindung*. Pero se recurrirá al lenguaje no poético de las experiencias humanas, sea en los “orígenes” premetafísicos, sea, a pesar de todo, en el lenguaje ordinario, cotidiano, en medio de la época de las ciencias. P. Ricoeur ha llamado la atención sobre la riqueza de sentido originario que se halla en el lenguaje ordinario, cotidiano, aún en la época de las ciencias.

acompañando a sí mismo en su movimiento –que es, a la vez, el movimiento del sentido conocido–; es el saber de su movimiento *en* su movimiento.

Con todo, el decir de la concepción hermenéutica, su nombrarse, como tal decir, parecería detener el movimiento de que se trata. Pero también, como todo decir, con la excepción de la poesía, debe morir en el pensamiento-cosa de que se trata: siempre hay más en la cosa experimentada que en la palabra que la dice; el pensamiento queda manifiesto y a la vez oculto tras la palabra que lo dice. Pero aquí, con el nombre hermenéutica y con las frases que desde y con él se puedan componer, no se trata, en primer lugar, de poesía; y sí se trata de un decir que ha de morir no en una cosa sino en un movimiento, en un ir aconteciendo en el cual y por el cual hay cosas. Se trata de un movimiento “absoluto”, esto es, de un movimiento como movimiento, que puede quedar oculto cuando la experiencia queda olvidada en el pensamiento-lenguaje, en el que la palabra se vuelve signo separado de la *Sache* experimentada –como sucede con la objetividad en las ciencias y en la filosofía–.

Con las frases sobre la hermenéutica como tal y la historicidad de su saber se trata de una lógica que no es la lógica de las frases *sobre cosas*, sino de una lógica perteneciente a otro plano, al plano del *acontecer* de las cosas experimentadas. Y si, como se dijo, el nombre hermenéutica y las frases compuestas con él han de morir en lo experimentado que los desborda – pues no es poesía–, habría que concluir que, entonces, todo termina sin sonido, sin palabra, en el original silencio de la experiencia... que exige palabras, sonidos insuficientes, inadecuados, necesarios¹⁷.

“La conciencia del condicionamiento no cancela éste en modo alguno. Es uno de los prejuicios de la filosofía de la reflexión el considerar como una relación entre frases cosas que realmente no están en el mismo nivel lógico. Por eso el argumento de la reflexión está aquí fuera de lugar. No se trata de relaciones entre juicios que deban mantenerse libres de toda contradicción, sino de relaciones vitales.” (VM, 538) [424-425].

No se trata simplemente de cosas, no se trata de un *qué* de cada caso, sino, en general, de un *que* –movimiento, proceso, historia– que “es” dando, en histórico despliegue, la riqueza de los *qué* que cada vez son-en-la-com-

¹⁷ A esta instancia “silenciosa” parece referirse Gadamer en “Kant und die hermeneutische Wendung”, *GW*, III, pp. 220–221.

preensión lingüística. Se habló del silencio pre-lingüístico (no *no-lingüístico*) de la experiencia hermenéutica. Y se puede dar un paso más.

El movimiento del que se habló es el movimiento de tres: cosa, pensamiento (*Erfahrung*) y palabra en su copertenencia. Lo decisivo allí es esa copertenencia; desde ella “son” los tres. Al hablar de pensamiento y ser, dice Gadamer “Das Verhältnis ist das Primäre” (*VM*, 435). En seguimiento de su pensamiento, a ese *Verhältnis* debe pertenecer también la *Sprache*.

Así, el centro es el mutuo pertenecerse. Y antes se dijo que *en* su movimiento, por su movimiento –en y por el *que*– se manifiestan las cosas y se manifiestan al pensamiento lingüístico (la copertenencia de “los tres”). A eso alude el nombre hermenéutica... para finalmente callar, según se dijo: alude al moverse de aquella copertenencia.

Ahora bien, Heidegger ha nombrado la móvil copertenencia de pensamiento y ser (y con este último sus entes) y de lenguaje (corresponde incluir el lenguaje, si se tiene en cuenta el texto de Heidegger *Unterwegs zur Sprache*) como *das Ereignis* ¿No coinciden aquí Gadamer y Heidegger?

Pero, más radicalmente, *Ereignis* “es” –en verdad *ereignet*– el acontecer que daría, apropiándose los –no los deja “fuera” de él– “los tres”, y apropiándose entre sí. Así, el movimiento del que se ha hablado sería en verdad un dar, cuyo don sería la copertenencia de “los tres”. Y lo *Ereignis*, según Heidegger, es un dar “tras” el cual sólo habría un innominable (el *Es* del *Es gibt*) que, como tal, sumiría en el silencio¹⁸. Aquí el silencio parece “irrumper” –si todo lo dicho es correcto– en un “lugar” más “anterior” que en Gadamer¹⁹.

Quedaría aún por pensar, en la línea de Heidegger, lo que él llama la *übermenschliches Wort*, respecto de la cual la palabra humana como *Verlautba-*

¹⁸ La *Wirkungsgeschichte* y su *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* son “los tres”, cosa-pensamiento-palabra, pero allí “*das Wirkende*” radical sería el dar (*Geben*). Gadamer se pregunta: “*Wer gibt da was?*” (el subrayado no es de Gadamer), en “*Vom Anfang des Denkens*”, *GW*, III, p. 392. Ese dar da, según Heidegger, tiempo y ser (*Temporalität des Seins*) – en la *Seinsgeschichte*– y es así de donde proviene que el ser se manifieste como presencia constante (*stete Anwesenheit*), y de allí se de la metafísica de la substancia con su objetivismo. Y entonces también de allí, conforme con la *Zusammengehörigkeit* de cosa-pensamiento-lenguaje, el lenguaje objetivo de las ciencias (ente como *Vorhandenes, Gegenstand*). Pero de allí también proviene el ser del ente según el triple éxtasis temporal y como *Gegenüber*, de donde proviene la manifestación de la *Zeitlichkeit des Daseins*, que da lugar al círculo hermenéutico y a la patencia de la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, y al consecuente proceder hermenéutico; pero también a un lenguaje no objetivante (*Gegenüber* = ente como *Ding*) que tiene su expresión máxima en la poesía.

¹⁹ Sobre *Ereignis* y *Es gibt* cf. N. A. CORONA, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, Biblos, 2002, cap. IV.

rung es *Antwort* (en *Unterwegs zur Sprache*). ¿Es esa *übermenschliches Wort* el dar antes mencionado (el *gibt* del *Es gibt*), que daría que hablar poéticamente? ¿O es un don del dar, una palabra silenciosa anterior al don de la palabra humana? Pero aquí se detiene esta reflexión.

IV²⁰

Es el momento ahora de aplicarse al estudio de la cuestión de la formación de los conceptos “científicos” en el lenguaje y atendiendo en particular a lo que Gadamer llama la *grundsätzliche Metaphorik* del lenguaje. Aquí se podrá encontrar en Paul Ricoeur, en su obra *La Metáfora viva* y algunos artículos, la prolongación–interpretación de lo pensado por Gadamer.

Corresponde comenzar con una aclaración. Gadamer se preocupa en especial por remarcar la progresiva constitución de los conceptos a partir de la metáfora como lenguaje, esto es, partiendo del trasfondo de todo lo ya dicho hasta aquí acerca de la palabra como tal. Por su parte, Ricoeur, sin descuidar ese aspecto, se aplica en especial a analizar, en la metáfora, la arquitectura de su doble sentido y la referencia de la misma –su verdad–, para analizar luego la cuestión del nacimiento –desde allí– del concepto, y culminar con el develamiento del lugar de origen del dinamismo de la formación de los conceptos y el lugar de la interpretación filosófica.

La principal afirmación de Gadamer se refiere al movimiento natural del lenguaje, que advierte “comunidad” entre las cosas, sin que ello sea aún, en absoluto, un concepto y, así, una subsunción de lo advertido bajo un género. La comunidad que dice la metáfora no es una deficiente formulación conceptual lógica –con lo cual la lógica sería la medida de la rectitud de lo dicho–, sino más bien el principio de donde ha de nacer el concepto y, con él, la ciencia y el orden de su lógica. La metaforicidad originaria del lenguaje es uno de los fundamentos a partir de los cuales el dinamismo del espíritu podrá llegar a formar el concepto y todo el orbe conceptual “científico”. “El que el lenguaje someta la conceptualización natural a la estructura esencial de la lógica, como enseña Aristóteles y también Tomás, sólo posee, pues, una verdad relativa.” (VM, 513) [405]

²⁰ Los textos de Ricoeur que con preferencia aparecerán citados son: Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 (se citará MV); los textos han sido traducidos al español de esta edición; P. RICOEUR, *Hermenéutica y Acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985 (se citará HA).

El transferir a una palabra, junto al suyo, un nuevo sentido –lo que generalmente se entiende por metaforizar– no es un acto de mera imprecisión cognoscitiva o una necesidad ante la falta de palabra (catacresis) o un modo lingüístico ornamental estético (“retórica”). Más bien se trata de la natural visión de una cierta natural comunidad o semejanza entre cosas, una visión oscilante²¹ que es el modo originario de desarrollo del lenguaje, anterior a toda precisa comunidad genérica. Esta comunidad metafórica no deja afuera los diferentes, cuya comunidad advierte, sino que ve su comunidad en o junto con su diferencia, esto es, ve identidad y diferencia. El proceso culminará en la percepción precisa de la diferencia y la formación de conceptos. Se puede decir, en principio, que el concepto con su univocidad ya viene apuntado, de algún modo, en la metáfora.

“La transposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica, sino que se corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la ampliación retórica de este principio general de la formación, que es al mismo tiempo lingüístico y lógico.” (VM, 516) [407].

El proceso de formación de conceptos puede llegar hasta la aparición del discurso filosófico. Si se asume el carácter fundamental que tiene el oscilante discurso metafórico –lo propio de la poesía–, y la continuidad con él –en sus diferencias– del discurso conceptual, como se acaba de señalar, aparece aquí nuevamente la cuestión ya planteada anteriormente acerca de la posible función interpretante de la conceptualidad filosófica respecto de la poesía. Esta cuestión merecerá una reflexión especial más adelante. “La conceptualización que realiza el lenguaje no sólo es empleada por el pensamiento filosófico, sino que éste la continúa en determinadas direcciones.” (VM, 517) [408]

Corresponde meditar dos fragmentos decisivos de *Verdad y Método*, en los que Gadamer sintetiza lo hasta aquí expuesto y a la vez hace ver cómo la aparición del lenguaje del concepto científico resulta, frente a la metáfora

²¹ Aquí una cuestión que tendrá su lugar de tratamiento luego: “Es cierto que la expresión poética lleva en sí una cierta ambigüedad, como los oráculos. Pero precisamente en esto estriba su verdad hermenéutica. El que considere que esto es una falta de vinculatividad, debida a una actitud estética que pasaría de largo ante la seriedad de lo existencial, no se da cuenta hasta qué punto la finitud del hombre es fundamental para la experiencia hermenéutica del mundo. La ambigüedad del oráculo no es su punto débil sino justamente su fuerza.” (VM, 582) [463].

-cabe agregar frente a la poesía-, en una separación de cosa, pensamiento (*Erfahrung*) y palabra.

“Sin embargo, la consecuencia de erigir en baremo el ideal lógico de la demostración es que la crítica aristotélica arrebató al rendimiento lógico del lenguaje su legitimación científica. Este ya sólo obtendrá reconocimiento bajo el punto de vista de la retórica, en la que se entenderá como el medio artístico que es la metáfora. El ideal lógico de la subordinación y supraordinación de los conceptos intenta hacerse ahora dueño del metaforismo vivo del lenguaje sobre el que en verdad reposa toda concepción natural. Pues sólo una gramática orientada hacia la lógica podrá distinguir el significado *propio* de la palabra de su sentido *figurado*. Lo que constituye en origen el fundamento de la vida del lenguaje y su productividad lógica, el hallazgo genial e inventivo de las comunidades por las que se ordenan las cosas, todo esto se ve relegado ahora al margen como metáfora e instrumentalizado como figura retórica. La pugna entre filosofía y retórica por hacerse con la formación de los jóvenes en Grecia, que se decidió con el triunfo de la filosofía ética, tiene también este otro aspecto de que el pensamiento sobre el lenguaje se convierte en cosa de la gramática y la retórica, disciplinas que siempre han reconocido como ideal la formación científica de los conceptos. Con ello la esfera de los significados lingüísticos empieza a separarse de las cosas que nos aparecen en la formación lingüística. La lógica estoica habla por primera vez de esos significados incorpóreos por medio de los cuales se realiza el hablar sobre las cosas.” (*VM*, 518-519) [409]

“Fundamentalmente puede decirse que cada vez que la palabra asume la mera función de signo, el nexo originario de lenguaje y pensamiento hacia el que se orienta nuestro interés se transforma en una relación instrumental. Esta relación transformada entre palabra y signo subyace a la formación de los conceptos de la ciencia en su conjunto, y para nosotros se ha vuelto tan natural que tenemos que realizar una intensa rememoración artificial para hacernos a la idea de que junto al ideal científico de las designaciones unívocas la vida del lenguaje mismo sigue su curso sin alterarse.” (*VM*, 519-520) [410]

La transformación de la palabra en mero signo o instrumento conlleva su distanciamiento también respecto de la cosa como cosa experimentada o

como experiencia de la cosa. Se constituye así un cosmos de signos sonoros intercambiables que, en su mutuo referirse en el discurso, *señalan* hacia la cosa en sólo un aspecto de ella, recortado de su todo y del todo de la vida y su lenguaje. Precisamente esto es lo que sucede en el lenguaje de las ciencias. Allí queda oculta la “humanidad” integral del acontecer de todo cuanto es, y sólo permanecen cosas y hombre separados y reducidos a objetos de estudio²².

Por contrapartida, habría que pensar en un ámbito, que no es el de las ciencias, donde se daría la íntima, mutua e irremplazable pertenencia de tal sonido, tal sentido y tal cosa. Tal es, para Gadamer, en modo especial, el ámbito de la poesía lírica. Si en ese ámbito se da tal mutua íntima copertenencia, si allí, así, han de sonar (palabra) pensamiento y cosa, si la cosa y el pensamiento son sonoros, allí ha de haber, como ya se señalara, un comprender-interpretar que es también un especial oír, que ha de ser también, como necesario comprender-interpretar, un decir al menos “interior” –precisamente, si es un leer en silencio, será un decir interior, a partir de aquel “oído interior”–. Aquí, en el ámbito de la poesía correspondería decir, en sentido estricto, con Heidegger, que “el habla habla” (*die Sprache spricht*); pero con Gadamer, a condición de que se advierta allí la triple relación especular.

Habrà que decir que a la mayor (hasta el *Zeichen* y los simbolismos matemáticos y lógicos) o menor, o ninguna distancia (poesía) entre pensamiento y palabra corresponde, respectivamente, la menor o mayor o total manifestación de la cosa misma de la experiencia. En rigor, en esa distancia, en sus estaciones, se habrán de ubicar, por ejemplo, el lenguaje cotidiano, coloquial, personal, íntimo, y todos los géneros literarios productos de la escritura. A menor distancia, más importante la palabra misma: la palabra es “más palabra”, esto es, “dice más”, “acerca más” la cosa, se acerca más a ser la cosa misma. Tanto más valor literario tiene un texto –y ha de permanecer– cuanto más “corta” es la distancia entre “los tres”; cuanto su palabra “más dice”. El poeta no está ubicado frente a la cosa *señalando* hacia ella, a diferencia de todo otro hablante, que se halla a menor o mayor distancia de ella. En el poeta, en su palabra, se halla, es la cosa misma. Se debe agregar, por cierto, que en ciertos textos, la palabra no resulta como tal importante; ellos, una vez tomada noticia de la cosa pueden ser desechados (por ejemplo la información recibida en una carta)²³.

²² Más adelante habrá oportunidad de precisar brevemente la raíz de esta objetividad científica dada, según Gadamer, por la distanciaci3n de la palabra como signo.

²³ Sobre la íntima e insustituible comunidad de sonido y cosa, cita Gadamer a Hölderlin: “Cuando el poeta se siente captado en toda su vida interna y externa por el tono

Una cuestión se hace a esta altura irreprimible. Afirmar el carácter insustituible de la palabra poética no es, por cierto, afirmar que la misma tenga un sólo sentido, o un sentido unívoco. Lo más propio de la palabra poética es la metáfora, esto es, el doble sentido, decir más de una cosa. Pero si cosa-pensamiento-palabra son algo íntimamente uno en la poesía; si en la palabra poética la cosa *es* auténticamente, cabe la pregunta acerca de cuál sea la cosa que *es* en la poesía. Un acercamiento a una respuesta a esta pregunta podrá lograrse hacia el final de los pasos siguientes, con lo aportado por el análisis, precisamente, de la metáfora.

V

Es el momento ahora de dar entrada plena al pensamiento de Paul Ricoeur, para continuar con él lo pensado por Gadamer.

No es posible exponer aquí toda la infinita gama de finísimas precisiones que aporta Ricoeur sobre el tema, principalmente en su obra *La metáfora viva*, en fructífero diálogo con los más destacados filósofos y lingüistas que se han preocupado por el tema de la metáfora. Sólo se tratará de presentar las notas principales de la metáfora y del tránsito de la misma hacia el concepto; y desde allí será posible acceder a la visión ricoeuriana de la interpretación filosófica de la poesía y a la vez, naturalmente, a su visión de la diferencia entre el discurso poético y el discurso filosófico.

Habrà que analizar cuatro momentos: la arquitectura del sentido de la "metáfora viva"; lo que acontece con la "metáfora muerta" en el tránsito hacia el concepto; las fuerzas que confluyen para la génesis del concepto; y el lugar de nacimiento de la interpretación filosófica.

puro de su sensibilidad originaria y mira entonces a su alrededor, a su mundo, éste se le vuelve también nuevo y desconocido; la suma de todas sus experiencias, de su saber, de su contemplar, de su reflexión, arte y naturaleza como se le representan con él y fuera de él, todo aparece como si fuera la primera vez, sin determinación, resuelto en pura materia y vida, presente. Y es importantísimo que en este momento no tome nada como dado, no parta de nada positivo, y las ve ahora, no *hablen* antes de que para *él* exista un lenguaje..." (VM, 562-563 [445-446]). En ciertos relatos de sucesos humanos puestos por escrito, sin tener ellos la objetividad de las ciencias, puede darse también una neutra objetividad, aún en su lectura en voz alta; como lo hace notar Gadamer, tal es el caso de los protocolos judiciales. En el diálogo presencial, los gestos, la modulación, las acentuaciones del discurso pueden agregar a la palabra-signo algo de lo que le falta para que se haga presente la cosa misma.

A. En primer lugar y en general, corresponde señalar que para Ricoeur, en consonancia con Aristóteles, la metáfora no es una especie del género tropo de la retórica tradicional, sino un género en el que sus especies son: la enunciación por proporción (la metáfora para la retórica posterior), la sinécdoque y la metonimia.

En cuanto a la arquitectura y material propios de la metáfora, en lo que sigue se exponen casi textualmente palabras de Ricoeur, la metáfora no es simplemente dar a una cosa el nombre de otra; no es un medio para llenar lagunas en la denominación (catacrexis: hay más ideas que palabras); no es un adorno del lenguaje para hacerlo más persuasivo (aunque pueda lograr también tal fin). La metáfora es una innovación, una invención de sentido, en el cuadro de la atribución; así, la frase entera constituye la metáfora y consiste, precisamente, en una predicación extravagante. Por ello, debe ubicarse la metáfora en una semántica de la frase.

La impertinencia literal entre sujeto y predicado es percibida como tal en las metáforas vivas. Así entonces, la metáfora viva procede de la tensión entre todos los términos de un enunciado; es la emergencia de una nueva pertinencia sobre las ruinas de la predicación impertinente. La metáfora existe en una nueva interpretación que emerge de una interpretación literal que se destruye.

“La interpretación metafórica consiste en transformar una contradicción que se destruye a sí misma en una contradicción significativa” (HA, 11); o “consiste en reducir el choque entre dos ideas incompatibles” (HA, 12). La metáfora “hace aparecer un parentesco allí donde la visión ordinaria no percibe ninguna conveniencia mutua” (HA, 12). Según Aristóteles, “hacer buenas metáforas es percibir la semejanza” (Poética). Con Gilbert Ryle puede hablar Ricoeur de *category mistake*, como un “error calculado”, en el que despunta un nuevo sentido, o se halla un sentido *in statu nascendi*.

Así entonces, en síntesis, con la metáfora se trata, en principio, de una cierta impertinencia literal que da lugar a una nueva pertinencia significativa o una innovación semántica. Según Ricoeur –y esto es decisivo– “la metáfora es una creación instantánea [...] que existe sólo en la atribución de predicados inusitados”; ella “se asemeja a la resolución de un enigma que consiste en la resolución de una disonancia semántica” (HA, 12).

Por todo ello, la metáfora no es una sustitución de palabras. Para Ricoeur las metáforas verdaderas son metáforas vivas, esto es, metáforas de invención de sentido. A la teoría de la sustitución ha de oponerse una teoría de la tensión metafórica. En la metáfora se da, como ya se dijo, una nueva categorización en estado naciente; este estado naciente del sentido es lo que hace que las au-

ténticas metáforas sean intraducibles conceptualmente y sólo parafraseables en una exégesis interminable²⁴. Aquí, una precisión que irá cobrando todo su sentido con el progreso de la exposición. Aunque el sentido naciente pueda volverse concepto unívoco, el poeta “se detiene” en el momento del nacimiento del sentido. Allí hay algo que se manifiesta, que no aparece en el concepto: el movimiento, el tránsito, la continuidad, la familiaridad “en acto” de todo cuanto es, esto es, de todas las cosas y el hombre.

Para Ricoeur, por otra parte –y se trata de algo decisivo que tiene consonancia con lo que se acaba de decir–, la metáfora, con su extraña arquitectura y sobre todo su carga de afectividad, no por ello es una mera resonancia y expresión de la subjetividad: la metáfora dice algo nuevo sobre la realidad; en la metáfora acontece verdad.

En continuidad con lo dicho hasta aquí, Ricoeur afirma que la nueva pertinencia semántica, que en estado inaugural aparece en la metáfora viva, suscita, por cierto, la extensión del sentido de las palabras aisladas; pero ello es un inicio de desplazamiento de sentido que acontece en la frase, en el habla y que luego, en un proceso que, se verá, puede registrarse finalmente en la lengua como polisemia. Por esto último es que la retórica tradicional puede entender el metaforizar como el traer a la frase una palabra con un sentido “figurado” –así, la metáfora estaría en la palabra–; esto significaría un sentido ya dado en el léxico en otro lugar del mismo; sentido que de suyo, en principio, podría haberse traído con su significante propio; así, metaforizar sería sustituir una palabra propia por otra impropia –teoría de la sustitución–, que así tendría un significado “extendido” (en rigor doble) y contribuiría, con sus elementos imaginativos y emocionales, a la ornamentación y persuasión.

De acuerdo con lo expuesto, se puede adelantar que en la lengua no hay metáforas vivas; sólo hay metáforas muertas. Pero antes de tratar de estas últimas, es preciso detenerse en otros elementos de la constitución del sentido metafórico. Se trata de las cuestiones recién mencionadas de la imaginación, de lo emocional y de la semejanza. Un fragmento de *La metáfora viva* puede sintetizar de algún modo todo lo dicho:

“¿No se puede decir que la estrategia del lenguaje que opera en la metáfora consiste en obliterar las fronteras lógicas y establecidas, en vistas de hacer aparecer nuevas semejanzas que la clasificación ante-

²⁴ Téngase en cuenta esto último para lo que luego se dirá sobre la diferencia entre discurso poético y discurso filosófico y sobre la interpretación filosófica de la poesía.

rior impedía percibir? Dicho de otra manera, el poder de la metáfora sería romper una categorización anterior, a fin de establecer nuevas fronteras lógicas sobre las ruinas de las precedentes". (MV, 251)

Conviene comenzar por recordar que, en la metáfora viva, "verdadera metáfora" que acontece en la frase del habla, la palabra *empieza* a tener un *nuevo* sentido que se viene desplegando desde el anterior. Y ello acontece en virtud de la percepción de una semejanza. Esta semejanza es, en el predicado, entre el sentido primero y el sentido segundo emergente; pero hay semejanza también entre el sujeto de la frase y el sentido nuevo emergente, ya que este segundo sentido "se acerca" al sujeto en virtud de su semejanza con el primer sentido -literal- del predicado, que es "propio" del sujeto, esto es, que le pertenece como un momento suyo de cierta igualdad, o mejor, de su identidad.

En todo caso, dice Ricoeur de estas semejanzas (en primer lugar de la de los sentidos primero y segundo del predicado): "opone y une identidad y diferencia" (MV, 249); "ver lo mismo en lo diferente es ver lo semejante" (MV, 249); "la metáfora muestra el trabajo de la semejanza" (MV, 250); "lo mismo opera a pesar de lo diferente" (MV, 250); "la metáfora consiste en hablar de una cosa en los términos de otra que se le parece" (MV, 250). Y según Aristóteles, "hacer buenas metáforas es percibir las relaciones de semejanza" (*Poética*, 1459, a 7-8; p. 13).

Ahora bien, esta semejanza es percibida con la imaginación, vale decir, en imágenes. Así, el poder de la metáfora es poner ante los ojos, según afirma Ricoeur siguiendo a Aristóteles (*Retórica*, 1411, b 26; p. 201). La metáfora viva, entonces, tal como la entiende Aristóteles, hace imagen, da coloración concreta a lo que presenta, muestra lo abstracto bajo los rasgos de lo concreto. Además, con ella se tiene claridad, calidez, amplitud (*Retórica*). Con la semejanza, se trata de una "semejanza de familia de carácter preconceptual" (MV, 247).

Pero la imaginación de la que aquí se trata no es la imaginación reproductiva sino la productiva, que corresponde al esquema kantiano que, como "esquema de la síntesis de lo idéntico y lo diferente" (MV, 254), es precisamente el lugar de significaciones nacientes. Es la imaginación como momento ya semántico. Algunas felices expresiones de Ricoeur:

"[la imaginación es el] lugar de emergencia del sentido figurativo en el juego de la identidad y la diferencia". (MV, 253)

"[en la metáfora] se opera de manera singular [...] el vínculo entre un momento lógico y un momento sensible o, si se prefiere, un momento *verbal* y un momento *no verbal*; a este vínculo debe la metáfora la concretez que parece corresponderle de manera esencial" (MV, 264)

“[la metáfora es] el punto de inserción de lo psicológico en lo semántico, el punto donde, en el lenguaje mismo, sentido y sensible se articulan”. (MV, 264)

“[la metáfora se halla así] en la frontera de la semántica y la psicología” (MV, 264)

“[la metáfora] descansa [...] en la semejanza, pero en el nivel de los sentimientos...” (MV, 241)

Entonces, acerca de la semejanza que se muestra imaginativamente, cabe decir que no se trata de ideas que se recubren de imágenes, sino imágenes grávidas de ideas; imágenes en estado de gravidez de ideas; imágenes en proceso de estar dando a luz ideas.

Antes de avanzar, corresponde hacer aún algunas precisiones en punto a la imaginación. La imagen de la que habla Ricoeur, esto es, el momento semántico preconceptual, es entonces constituyente del orden de la significación; es aquello donde se va alzando el concepto con su intención de univocidad; es lo preconceptual casi conceptual –el esquema kantiano–. Y tal imagen no puede ser la mera reproducción, precisamente, de la imagen que corresponde a lo literal, pues de ser así no estaría dando algo nuevo significativo; sólo sería eventualmente una libre “variación” a partir de eso inicial literal²⁵. Se trata entonces aquí de la imaginación productiva.

Frente a ello, la imagen reproductiva presenta lo sensible como tal; y se trata, en todo caso, de la imagen como lo que “acompaña” al sentido conceptual sin constituirlo como tal; y, para el caso presente, acompañaría al sentido conceptual ya dado.

B. Con la noticia de lo propio de la metáfora viva como innovación de sentido en la frase, en la percepción imaginativo-concreta de la semejanza, se está en condiciones de avanzar hacia la cuestión del nacimiento del concepto, esto es, de la intención unívoca del pensamiento. Para ello será necesario pasar por la muerte de la metáfora –aunque no se trate sólo de ello–.

²⁵ La imagen que no es mera reproducción, esto es, la que corresponde a lo nuevo que nace, ha de estar siempre, en la medida que la metáfora sea viva, *in statu nascendi*. Si lo metafórico llega a establecerse como sentido conceptual, se dan dos posibilidades: a) si lo alcanzado es un concepto físico, la imagen permanecerá *acompañando*, y como *su* imagen; b) si lo alcanzado es un concepto metafísico, la imagen permanecerá *sólo acompañando* como soporte lejano. En ambos casos, se trataría de “acompañamiento”: en a) se trataría *finalmente* de una imaginación reproductiva; en b) se trataría siempre de una imaginación “productiva”.

Si en la metáfora verdadera, la metáfora viva, hay identidad y diferencia, vale decir, propiamente acontece la aurora de un nuevo sentido en medio de la imaginación, sin recortarse tal sentido aún como tal en su diferencia, sino dándose en el vaivén con su semejante literal, el paso siguiente del movimiento del nuevo sentido es, precisamente, destacarse como tal. Ello se da, según Ricoeur, simultáneamente con el debilitamiento de lo imaginativo, de modo que el sentido nuevo queda separado de su inicial materialidad singular. Y si ese significado nuevo queda, no obstante, en el mismo significante, sólo se está ante un caso de polisemia, como se adelantara, o ante un caso de catacrexis, o ante una intención de mera ornamentación o persuasión²⁶. La polisemia, precisamente, implica la posibilidad de destacar los significados contenidos en el significante, con la advertencia, no obstante, por parte del locutor, de advertir allí una cierta identidad.

Cuando se ha dado el proceso señalado, se está ante una metáfora muerta. Esta no verdadera metáfora no inaugura algo, no dice algo nuevo, no agrega nada al léxico vigente: en un significante se hallan dos significados que ya, ahora, pertenecen al léxico. “El efecto de sentido que llamamos metáfora ha alcanzado el cambio de sentido que llamamos polisemia” (HA, 33): “la pata de la mesa”; “el pie de la montaña”. Aquí no se ve el sentido segundo proviniendo del primero.

Es cierto, por otra parte que, por repetición, una “palabra metafórica”, con su sentido segundo aún auroral, puede quedar incorporada a la lengua y se dé un uso habitual de ella; pero, en todo caso, cabe hablar allí de “metáforas triviales” –desde las que se puede pasar, por cierto, a las metáforas muertas–.

²⁶ “La polisemia, llamada también ambigüedad lexical, para distinguirla de la ambigüedad o anfibología, es el fenómeno central de la semántica descriptiva; la teoría de los cambios de sentido, en semántica histórica, se apoyará esencialmente en la descripción de la polisemia. Este fenómeno significa que en las lenguas naturales la identidad de una palabra por referencia a otras admite al mismo tiempo una heterogeneidad interna, una pluralidad, esto es, que la misma palabra puede recibir acepciones diferentes según los contextos. Esta heterogeneidad no destruye la identidad de la palabra (a diferencia de la homonimia) porque 1) estas significaciones pueden ser enumeradas, es decir, identificadas por sinonimia; 2) pueden ser clasificadas, es decir, referidas a clases de empleos contextuales; 3) pueden ser ordenadas, es decir, presentar una cierta jerarquía que establece una proximidad relativa y por lo tanto una distancia relativa de los sentidos más periféricos con relación a los sentidos más centrales; finalmente y sobre todo, la conciencia lingüística de los locutores continua percibiendo una cierta identidad de sentido en la pluralidad de las acepciones. Por todas estas razones, la polisemia no es solamente un caso de *vagueness*, sino el esbozo de un orden, y ya por esto mismo, una contramedida por referencia a la imprecisión”. (MV, 148)

Frente a ello, una metáfora viva –aún conocida– no se halla incorporada a la lengua y produce siempre la “sorpresa” del nuevo sentido *in statu nascendi*.

C. Pero la cuestión decisiva queda pendiente. ¿Cómo se pasa del vaivén de la imaginación metafórica a la unidad del concepto abstracto unívoco? Se anotó ya, en verdad como un hecho comprobable, que, con la aparición del sentido nuevo en el concepto, desde el vaivén metafórico, se produce un empobrecimiento de lo imaginativo. ¿Pero es ese puro empobrecimiento, o mejor, es la imaginación, en su menguar, por sí misma la base suficiente para la aparición del concepto? Varias expresiones breves de Ricoeur ponen en camino hacia una respuesta a la cuestión, al mismo tiempo que, en general, perfilan con precisión el paso de la metáfora al concepto:

[en la metáfora] “la ganancia en significación que resulta no es aún una ganancia conceptual” (MV, 375)

“la enunciación metafórica no constituye sino un esbozo semántico deficiente por referencia a la determinación conceptual” (MV 379)

[la metáfora es una] “indicación de sentido que no es una determinación de sentido” (MV, 379)

“Hay entonces, en el origen del proceso [que va de la metáfora al concepto], lo que yo llamaría la vehemencia ontológica de una percepción semántica, movida por un campo desconocido del cual ella lleva el presentimiento” (MV, 379)

“el concepto, tanto en el lenguaje ordinario como en el lenguaje científico, no puede nunca ser efectivamente derivado de la percepción o de la imagen...” (MV, 380)

“Sí la *imaginatio* es el reino de lo ‘semejante’, la *intellectio* es el reino de lo mismo” (MV, 381)

“la *imaginatio* es un nivel y un régimen de discurso. La *intellectio* es otro nivel y otro régimen. Aquí el discurso metafórico encuentra su límite”. (MV, 382)

[en la metáfora] “la asimilación no alcanza el nivel de la identidad de sentido. Lo ‘semejante’ queda en deuda por relación a lo ‘mismo’”. (MV, 376)

Todo lo dicho significa que en el nacimiento del concepto, con su carácter abstracto y su pretensión de univocidad, a partir de la “*grundsätzliche Metaphorik der Sprache*” (Gadamer), se halla obrando una “fuerza” distinta

de la imaginación. En otros términos, el discurso poético sufre la atracción del discurso especulativo²⁷.

En la génesis del concepto se halla, en la base, la metafóricidad del lenguaje; pero el polo metafórico se encuentra en tensión con el polo abstracto del pensamiento especulativo. En el "horizonte" de la metáfora se ciernen los principios especulativos del puro pensamiento ejerciendo su influencia en el cuerpo total del discurso humano. Ese polo de lo especulativo atrae hacia sí, desnudándolo de su ropaje imaginativo, al discurso poético. Así, con la aparición del concepto "se detiene" el proceso metafórico; y no se trata entonces allí de metáforas que han perdido su relieve, como monedas muy usadas –para Ricoeur serían, en todo caso, metáforas muertas–; se trata ahora de la irrupción de un campo semántico de textura diferente.

"Que el discurso especulativo encuentre en el dinamismo que se acaba de describir algo así como el esbozo de una determinación conceptual no impide que el discurso especulativo comience desde sí y encuentre en sí mismo el principio de su articulación. El toma de sí mismo la fuente de un espacio conceptual que ofrece al despliegue de sentido que se esboza metafóricamente." (MV, 380)

"¿Pero qué es necesario entender por discurso especulativo? ¿Es necesario tenerlo por equivalente de lo que aquí se ha llamado constantemente determinación conceptual, por oposición de los esbozos semánticos de la enunciación metafórica? Diré que el discurso especulativo es el que pone las nociones primeras, los principios que articulan a título primordial el espacio del concepto. Si el concepto, tanto en el lenguaje ordinario como en el lenguaje científico no puede nunca ser efectivamente derivado de la percepción o de la imagen, es porque la discontinuidad de los niveles de discurso se halla instaurada, al menos virtualmente, por la estructura misma del espacio conceptual en el cual se inscriben las significaciones cuando ellas se separan del proceso de naturaleza metafórica, del que se ha podido decir que engendra todos los campos semánticos. Es en este sentido que lo especulativo es la condición de posibilidad de lo conceptual". (MV, 380)

²⁷ "Gewiss ist das Wort, das der Philosoph spricht, nicht in der gleichen Weise das leibhafte Sein des Gedankens, wie das Wort des Gedichts das Gedichtete ist." ("Der Denker Martin Heidegger", *GW*, III, p.227 [el último párrafo de esta página y su finalización en la siguiente merecen ser meditados]).

“Es el poder de lo especulativo lo que aún si no se le reconoce su poder de articularse en un discurso distinto, aporta el horizonte o como se ha dicho, el espacio lógico a partir del cual la elucidación de la visión significativa de todo concepto se distingue radicalmente de toda explicación genética a partir de la percepción o de la imagen”.
(MV, 380)

El polo especulativo, con su cúspide en el ser, no sólo desmaterializa –des-imagina– y así da lugar al concepto, sino que además, hace participar de su absoluta inmaterialidad, elevando significantes y significados ya conceptuales a significados aún más nuevos, a partir de su “novedad” respecto de lo dado desde el fundamento metafórico, para aumentar así, metafísicamente, la polisemia.

Es la “fuerza” de este polo especulativo la que va creando progresivamente los *Zeichen* –la progresiva distanciaci3n de cosa, pensamiento, palabra–, sea como conceptos existenciarior (*formale Anzeige*) o como conceptos objetivos –y ello seg3n el sentido del ser (Heidegger)²⁸–. Ricoeur alude a ambas posibilidades cuando, como se ver3, habla respectivamente de la interpretaci3n que respeta la inagotabilidad de lo metaf3rico y simb3lico y de aquella otra que 3l llama racionalizante.

D. Pues bien, este tr3nsito “natural” de lo po3tico a lo conceptual y radicalmente especulativo es lo que en pasos anteriores se ha presentado como la cuesti3n de la lectura interpretativa filos3fica de la palabra po3tica. Lo que aqu3 diga Ricoeur quedar3 enmarcado y vendr3 a completar lo dicho entonces –aunque quedar3n cuestiones pendientes–.

¿Qu3 piensa Ricoeur de esta cuesti3n en el marco de lo expuesto hasta aqu3 de sus reflexiones? En primer lugar, entiende Ricoeur que entre las dos dimensiones del discurso humano hay un juego mutuo de atracci3n y repulsi3n, con espacios de intersecci3n, que no puede resolverse en un saber absoluto.

²⁸ La distancia de la que aqu3 se trata es, en concreto, la progresiva generalidad y objetividad de lo pensado, que se hace presente en la palabra. La objetividad –separaci3n sujeto–objeto propia de las ciencias– es debida, precisamente, al se3alado abandono, con la aparici3n del concepto, de lo individual sensible que, de suyo, con su inmediatez, incluye, en un 3nico acontecer lo afectivo del objeto y del sujeto. Con lo dicho se responde a la cuesti3n se3alada en nota 20. Los conceptos existenciarior de Heidegger intentan, precisamente, superar esa separaci3n sujeto–objeto. El an3lisis de esos conceptos (*formale Anzeige*), que aqu3 no se puede desarrollar, deber3 mostrar si los mismos alcanzan su objetivo.

“¿Pero esta discontinuidad de las modalidades semánticas implica que el orden conceptual suprime o destruye el orden metafórico? Por mi parte me inclino a ver el universo del discurso como un universo dinamizado por un juego de atracciones y repulsiones que no cesa de poner en posición de interacción y de intersección movimientos cuyos núcleos organizadores se hallan descentrados los unos con relación a los otros, sin que nunca este juego encuentre reposo en un saber absoluto que absorbería las tensiones.” (MV, 382)

Y la atracción que el discurso especulativo ejerce sobre el discurso metafórico es, precisamente, el proceso mismo de interpretación, proceso que podría llegar indebidamente a anular o reabsorber el discurso metafórico.

“La atracción que el discurso especulativo ejerce sobre el discurso metafórico se expresa en el proceso mismo de la interpretación. La interpretación es la obra del concepto. Ella no puede no ser un trabajo de elucidación, en el sentido husserliano de la palabra, consecuentemente una lucha por la univocidad. Mientras que la enunciación metafórica deja el sentido segundo en suspenso, al mismo tiempo que su referente queda sin presentación directa, la interpretación es, por necesidad, una racionalización que en el límite, suprime la experiencia que, a través del proceso metafórico viene al lenguaje. Sin duda es en las representaciones reductoras donde la racionalización alcanza aquella supresión del soporte simbólico. Estas interpretaciones se enuncian por lo general así: tal o tal símbolo parecía querer decir algo inédito sobre un campo referencial simplemente presentido o anticipado. Finalmente, considerado propiamente, el símbolo no significa más que... tal posición de deseo, tal pertenencia de clase, tal grado de fuerza o de debilidad del querer fundamental. Por referencia a este discurso verdadero, el discurso simbólico deviene sinónimo de discurso ilusorio. Es necesario notar que estas interpretaciones reductoras se hallan en la línea de la concepción semántica característica del orden especulativo. Toda interpretación apunta a reinscribir el esbozo semántico trazado por la enunciación metafórica en un horizonte de comprensión disponible y dominable conceptualmente”. (MV, 382-383)

Pero existe otra posibilidad, en la que, precisamente, se inscribe el pensamiento de Ricoeur. Es la de un discurso mixto de intersección entre las dos líneas de discurso, en respeto recíproco, allí, de sus propios límites.

“Pero la destrucción de lo metafórico por lo conceptual en las interpretaciones racionalizantes no es la única salida de la interacción entre modalidades diferentes de discurso. Se puede concebir un estilo hermenéutico en el cual la interpretación responde a la vez a la noción del concepto y a la de la intención constitutiva de la experiencia que busca decirse en el modo metafórico. La interpretación es entonces una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos movimientos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es entonces un discurso mixto que como tal no puede no sufrir la atracción de dos exigencias opuestas. Por un lado quiere la claridad del concepto, por otro busca preservar el dinamismo de la significación que el concepto detiene y fija”. (MV, 383)²⁹

En todo lo dicho se puede advertir el modo en que Ricoeur continúa por su parte lo pensado por Gadamer acerca de la metaforicidad fundamental del lenguaje y su “prolongación” en el concepto.

Con su concepción de la metáfora viva, de la metáfora muerta y de la génesis de los conceptos, se halla Ricoeur en condiciones de dialogar, precisamente sobre la cuestión de la metáfora y el concepto, con Aristóteles, santo Tomás, Derrida y Heidegger. Aquí no es posible seguir a Ricoeur en tal diálogo.

VI

Para finalizar este trabajo, se formularán ahora algunas consideraciones sobre cuestiones particulares, en un intento de precisar algunos puntos y de extremar otros, en seguimiento de Gadamer, Heidegger y Ricoeur.

a. En primer lugar, algo que se acaba de desarrollar: la cuestión de la metáfora y la poesía, en verdad, dos cuestiones que casi abruptamente –por cierto apuntando a su estrecha cercanía– han sido tratadas como algo uno.

Hablar de la *grundsätzliche Metaphorik der Sprache*, no equivale a afirmar que toda metáfora del lenguaje sea poesía. Sólo se afirma que “en el comienzo” –“hace tiempo” y hoy– se halla obrando una inteligencia imaginativa-afectiva de semejanzas en la que, además, se hallan complicados “sujeto” y “objeto”.

Sólo habría poesía allí donde la palabra (sonido) metafórica, en la que se condensa el efecto de sentido de la frase metafórica, fuera insustituible (Gadamer). La metaforicidad fundamental del lenguaje se halla siempre obrando

²⁹ Cf. lo dicho sobre la interpretación heideggeriana de la poesía de Hölderlin.

-¡y en el lenguaje ordinario!-, y pasa más o menos rápidamente al concepto o bien se detiene en sí misma, en los poetas, resistiendo tal paso, esto es, dándole sí lugar al concepto -interpretación-, pero exigiéndole reconocer su insuficiencia (la del concepto), como indica Ricoeur. Por su parte, el posible poema interpretativo no sustituye sino que despliega *anders* el sentido, y allí él pasa a ser también insustituible.

Con esto no se niega que en el origen, en el habitar en la palabra mítica, no se trate, precisamente, de poesía, esto es, de irremplazables palabras de invención de sentido; y en secuencias interpretativas poéticas.

Con Ricoeur se puede afirmar que un mito es un símbolo desarrollado (aquí, a pesar de la existencia de diferencias, se puede asimilar símbolo a metáfora); así como paralelamente, afirma Ricoeur, con Beardsley (MV 279), que "una metáfora es un poema en miniatura". Y se podría agregar, también con Ricoeur, que un relato mítico -y aún todo relato de ficción- es la continuación, y la extensión -en extensión e intención- de una metáfora/símbolo; esto es, en particular, la invención de un sentido de la existencia.³⁰

Decir que el mito es una metáfora (símbolo) desarrollada quiere significar que ambos "inventan" sentido. El relato mítico -que incluye metáforas- actúa como "detector de realidad": allí no se trata de lo inmediatamente dicho (gestas de los dioses, por ejemplo) sino, en el mismo creyente mítico -como se dirá con Ricoeur-, del permanente "más allá" de la existencia humana y su sentido. Y cada mito puede ser retomado en posteriores desarrollos interpretativos.

b. Aquí es el lugar de atender a la grave cuestión planteada anteriormente, que afecta a todo lo dicho sobre el *ser* de la cosa en la palabra poética -en la íntima correspondencia entre cosa (¿cuál?), pensamiento y palabra-³¹.

³⁰ Sobre la innovación de sentido en la poesía y en la ficción, véase lo que brevemente dice Ricoeur en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Éditions de Seuil, 1986, pp. 20-21. En verdad, convendrá leer todas las partes I y II de *Du texte...* Y antes aún, habrá que tener en cuenta lo expuesto por P. Ricoeur en *Finitude et culpabilité*, II, *la Symbolique du mal*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1960. También son importantes para estas cuestiones distintos textos contenidos en *Le Conflit des Interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

³¹ Lo que sigue tiene sus lugares de "inspiración" en: las reflexiones de P. Ricoeur sobre metáfora, símbolo, mito y sus interpretaciones; M. HEIDEGGER, "Bauen Wohnen Denken", "Das Ding". "... dichterisch wohnet der Mensch..." (*Vorträge und Aufsätze*); y H.-G. GADAMER, "Dichten und Deuten", "Von der Wahrheit des Wortes", "Philosophie und Poesie", en *GW*, VIII, respectivamente en pp. 18-24, 50-51, 232-239.

Que la cosa sea en la palabra poética no significa, por cierto, que allí sea lo que literalmente es dicho, lo dicho inmediatamente. Esa cosa es propiamente en la palabra poética porque ésta, en eso que inmediatamente dice en sus frases metafóricas³² dice a la vez, precisamente, un sentido “indeterminado” (conceptualmente), esto es, allí la cosa se excede a sí misma en “otra cosa”, da un sentido (o sentidos sucesivos) indeterminados; esa otra cosa indeterminada la sobrepasa con su propio ser y la asume en su estar siendo en esa palabra: la cosa es auténticamente, propiamente ella misma en cuanto, sorprendida –metáfora viva– en su palabra “corriente”, le aparece allí otro sentido y cosa, y no es así entonces lo inmediato suyo, sino en cuanto eso inmediato es asumido por lo indeterminado.

La cosa literalmente mostrada (*Zeichen*) es propiamente cuando, en la palabra metafórica, es, extrañamente, más que lo que ella es –se podría decir: casi ya no es ella–, vale decir, se continúa indeterminada, ininterrumpida e incansablemente más allá; o mejor: es eso más allá que en la palabra metafórica poética irrumpe y sobrepasa lo literal: el interminable movimiento de metaforización, en poemas (y mitos) sucesivamente interpretantes (no se da *el* poema). La cosa que es en *este* sonido insustituible de la palabra poética, es la cosa literalmente dicha, pero “transfigurada”, “convertida” por lo nuevo que irrumpe; o más propiamente: lo nuevo que irrumpe produciendo la *Aufhebung* de lo corriente³³.

El sentido nuevo se procura su lugar en la palabra y el sentido corrientes, “rompiendo” armónicamente lo allí dado. Y no hay otro lugar que la palabra en el que eso nuevo e indeterminado pueda ser –como toda cosa, en cada caso, de modo distinto–; sólo que aquí eso nuevo no encuentra otro “lugar” que precisamente *ese* dado; ese lugar-palabra es aquí insustituible, es uno con la cosa nueva misma.

El sentido literal de la palabra queda “extendido” y su sonido transfigurado, todo ello gracias a la frase impertinente, en el ritmo y la rima de todo poema. Rima y ritmo acompañan y colaboran, como un nuevo sonido naciente, con el nuevo sentido naciente.

³² Recuérdese que el sentido metafórico aparece y es tal en la frase, pero se deposita en una palabra de esa frase.

³³ Con Heidegger, aunque con diferencias, se podría decir: *das Ding* sólo *dingt* en la medida en que es el lugar de encuentro de y es así transida por lo que “es más” que ella –y así la hace “más que ser”– y que en ella se presenta. Y ello sólo acontece en la palabra poética.

En la poesía, el carácter de signo (*Zeichen* = distanciamiento cosa-pensamiento-palabra) de la palabra corriente –con su sentido primero literal– es asumido y superado por la cosa misma nueva que ahora ella, en la palabra, es, en perfecta unidad especulativa. Lo “más allá” *viene a ser* en la palabra poética en unión no arbitraria con ella. Respecto de lo inmediato, la palabra es *Zeichen*, es palabra vulgar, prosaica, “de todos los días”; respecto de lo “más allá” –el sentido segundo– la palabra *es* –perteneciente íntima e indisolublemente a– la cosa misma, esto es, se da allí la perfecta unidad de co-pertenencia señalada.

Según parece, Ricoeur afirma lo mismo que se acaba de exponer cuanto entiende (*MV*, 384-390) que en la predicación metafórica, junto con la interpretación literal –sentido primero–, sucumbe la referencia inmediata para dar lugar a una referencia de segundo grado: la verdad metafórica; ahora *es* el sentido segundo, *en su estar viniendo* desde el sentido primero y su ser. Aquí la verdad, si se tiene en cuenta que cae algo así como un velo, para que algo se muestre en sí mismo, es ciertamente des-ocultamiento.

Cabe agregar que esta verdad, dada la co-pertenencia íntima de “los tres”, no es una adecuación, que requeriría demostración o comprobación, pues no hay distancia entre lo pensado experimentado y dicho y la cosa; aquí la verdad del hombre y de las cosas es pura manifestación, presencia. Gadamer habla con precisión de *Selbsterfüllung*³⁴.

Todo lo dicho no equivale a “hacer cosas con palabras”. En lo poético, la palabra no produce la *Sache*; ésta adviene “desde sí a” la palabra, pidiéndola.

Para Gadamer, en cercanía con Ricoeur, la verdad de la poesía está en su *Gesagtsein*, y entiende esto, con Husserl, como una *epojé* “espontánea”. Respecto de ello, con Ricoeur, habría que precisar que esa *epojé* es, en rigor, el fracaso de la referencia inmediata pero, precisamente, así el abrirse paso de la referencia segunda metafórica.

El poeta, en su poetizar, va siempre “más allá” –es llevado más allá– y, en este sentido, ya interpreta, vale decir, advierte más en lo que inmediatamente se le muestra o señala en las palabras que todos decimos. Se podría hablar aquí, con P. Ricoeur, de una “primera ingenuidad” del poeta, a semejanza del hombre que vive en el mundo mítico. En el sentido de la referencia, habla Ricoeur de la “vehemencia ontológica” del poeta. Ricoeur precisa:

³⁴ Cf. H.-G. GADAMER, “Von der Wahrheit des Wortes”, *GW*, VII, pp. 37-57 y “Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit”, *GW*, VIII, pp. 78-79.

“en el simbolismo más arcaico, el penitente advierte espontáneamente el sentido de la impureza en el de la mancha; se puede hablar de ingenuidad simbólica para caracterizar esta manera de vivir en y por la analogía, sin que ésta sea reconocida como estructura semántica distinta; pero esta ingenuidad se halla desde el origen en el camino de la interpretación, en virtud de la trasgresión del sentido por el sentido, en el corazón mismo de la estructura simbólica; yo diría, en términos generales: todo *mythos* comporta un logos latente que exige ser exhibido”³⁵.

Lo indeterminado conceptualmente que *es* en la palabra poética –perfecta co-pertenencia cosa-pensamiento-palabra– genera, en sucesivas lecturas, ulteriores sentidos indeterminados conceptualmente; se trata así de interpretaciones poéticas³⁶ que, en su sucederse, dan lugar a una tradición. Así, P. Ricoeur advierte, por ejemplo, cómo, en el pueblo de Israel, sucesivos relatos míticos se van interpretando progresivamente.

Vendrá luego, exigida, como se vio, la interpretación filosófica. Ella da lugar, como afirma Ricoeur, a una “segunda ingenuidad”: se ha pasado por el concepto, pero se reconoce la inagotabilidad de sentido del discurso poético, y así la imposibilidad de un “saber absoluto”; la segunda ingenuidad sigue siendo ingenuidad, a pesar de y por la mediación de su momento crítico conceptual.

Pero finalmente, ¿qué es lo que, como siempre indeterminado conceptualmente, *es* más allá en la palabra poética? Es, como afirma Gadamer, la *Vieldeutigkeit* del ser del hombre: la inagotabilidad de sentido del ser del hombre, que *es* en la incesante palabra metafórica del poema. Pero hablar de la *Vieldeutigkeit des Seins des Menschen* es hablar no del hombre simplemente, sino de él, que no es sin lo que no es él, es hablar del hombre como *Existenz* o *In-der-Welt-sein*, es hablar de todo cuanto es. Como afirma Ricoeur, los símbolos-metáforas (y los mitos como su desarrollo) son “detectores de realidad”, detectores del sentido de la existencia.

Más precisamente, ese siempre más allá, esa *Vieldeutigkeit* es la inextricable diferencia–continuidad de sentido del ser del hombre como *In-der-Welt-*

³⁵ P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 27. Véase H.-G. GADAMER, “Mythos und Vernunft”, *GW*, VIII, pp. 168-169.

³⁶ Recuérdese lo dicho acerca de que la mejor interpretación de un poema sería un nuevo poema.

sein, justamente lo que los conceptos separan y penosamente unen, en la pérdida de la secreta, armónica melodía.

La permanente, infatigable, en su historia nunca satisfecha invención poética –la *Sprachnot* poética– con su incesante proceso de metaforización, que resiste a todo embate racionalizante, ¿no es la implícita confesión de que el todo –el hombre y lo que no es él– se halla rodeado por algo a lo que no se puede dar nombre alguno? Y así, lo que no puede ser dicho, lo callado-experimentado en el silencio, ¿no es lo que secretamente da que hablar, infructuosamente pero imperiosamente, en ese proceso de metaforización?³⁷

¿Tiene algo que ver ese silencio con el silencio al que remite el extraño “Es” (destacada su mayúscula por Heidegger) del *Es gibt (Ereignis)* señalado por Heidegger en su “Pensamiento del ser” y de lo *Ereignis (Es gibt)*? (En verdad también con el silencio de otros discursos especulativos).

Si se trata del mismo silencio, provocado por el mismo innombrable, habrá que pensar que, además de los atrayentes polos de lo metafórico y de lo especulativo (incluyendo en este último término, aunque impropriamente, el pensamiento del ser y de lo *Ereignis*), se hallaría la atmósfera del silencio que los envolvería a ambos y que, luego de estimular el entrecruzamiento de ambos discursos, sería su lugar final de encuentro y superación de ambos³⁸.

Una aclaración final. Tanto la metáfora de la poesía cuanto el relato mítico y el actual relato de ficción “inventan” sentido, según se dijo. En la poesía se hacen presentes, como dice Ricoeur, los elementos páticos del todo. En los textos de relatos de ficción –que pueden incluir momentos metafóricos– se muestran las acciones posibles, “nuestros posibles más propios”. *Lo que es*, en este último caso, en verdad lo es, finalmente, por la acción efectiva del hombre: ésa es su verdad, allí se halla su verdad. En el primer caso, lo que es se da desde sí en la palabra insustituíble, en tal sonido y no en otro. En el segundo caso, dado que lo que es (o haya de ser) depende de la acción humana, hay

³⁷ “Callar –¿significa esto sólo: no decir nada, permanecer mudo? ¿O recién puede verdaderamente callar quien tiene algo que decir? En este caso, callaría máximamente quien pudiera, en su decir y precisamente sólo por medio de éste, permitir aparecer lo no dicho y por cierto como tal” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981, p. 189).

³⁸ Lo sugerido requeriría, para su justificación, una larga digresión que aquí no puede ser desarrollada. Habría que desplegar la cuestión acerca de en qué diversa “propiedad” *Ereignis* y *Es gibt* corresponden a *Sein-Seiendes-Denken* y a *Geviert-Ding*; lo cual no es sino la secuencia de la relación de diversa “propiedad” entre *Sein-Seiendes-Denken* y *Geviert-Ding* (cf. M. HEIDEGGER, “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’”. En *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976).

distancia entre cosa, pensamiento y palabra (*Zeichen*). Algo semejante a esto último sucede con los textos de leyes que ordenan acciones o textos, por ejemplo, religiosos, que mueven a la acción, al obrar³⁹. También los textos de relatos históricos reales tienen tal característica –y en ellos la verdad, la referencia presentará dificultades propias–.

c. Sobre discurso poético y discurso especulativo. Las metáforas vivas, la poesía, son intraducibles conceptualmente, porque allí no hay aún sentido recortado, sino movimiento, y movimiento como tal, esto es, sin fin previsto. Es el momento de la comunidad en movimiento del todo: hombre como cognoscente afectivo, mundo, cosas del mundo en su concretez de imágenes, sonidos, colores... Comunidad que el razonamiento sólo percibe penosamente, re-uniendo sentidos. En algún caso, se podrá decir que la analogía del ser (*analogia entis*) o simplemente el ser como reunidor dice precisamente eso. Sí, pero lo dice como ya dado y abstractamente, y no siguiendo el movimiento del todo en su concretez; y lo advierte escandiéndolo en el razonamiento causal o en sucesivas, cada vez más radicales, “descripciones”.

Que con la poesía y sus metáforas no haya aún sentido recortado no es una negatividad, un defecto; lo que allí se oye es la plenitud del movimiento del todo. Por el contrario, el sentido conceptual logra “claridad”, al precio de detener o retardar el movimiento en su inmediatez, y así al precio del riesgo de ir olvidando –por el retardo– el todo-comunidad en su movimiento⁴⁰.

En síntesis, poetizar –activa y pasivamente– es acompañar, oyendo, en un principio en un reducido sector de la realidad, concretamente, esto es, imaginativo-afectivamente, el movimiento de lo que es –la existencia auténtica en sus palabras–; algo que el pensamiento especulativo advierte para el todo –trascendentalidad– de modo abstracto y en pasos sucesivos que “conectan” las “partes” de ese todo.

d. Sobre cosa-pensamiento-palabra en el poema como palabra humana originaria. Si las cosas mismas son en la palabra poética, acontecen como palabra poética, ¿no se puede invertir nuestro habitual –metafísico– concebir lo

³⁹ Cf. H.-G. GADAMER, “Von der Wahrheit des Wortes”, en *GW*, VII, pp.42 y ss.

⁴⁰ P. Ricoeur lee este movimiento en Aristóteles, en quien encuentra reflexiones que lo explicitarían. Así las consideraciones que se nombran con los sugerentes términos: “*physis*”, “en acto”, “movimiento”, “acción”, “gesto”, “gesto humano”, “obra de arte”, “eclosión”, “potencia”, “aparecer”, “eclosión del aparecer”. No es éste el lugar para analizar esta meditación de P. Ricoeur (Cf. *MV*, 388–393).

sensible de las cosas y lo inteligible de las mismas –empezando, por cierto, por concebir la experiencia humana como algo más originario y anterior a la distinción sensible-inteligible–?

Así entonces, lo que en el trato con las cosas, en la interpretación metafísica –vivida y pensada–, aparece como “lo sensible”, ¿es algo auténticamente “primero”? ¿No habría que pensar que lo auténticamente sensible –en rigor, experiencial– de las cosas y del hombre es la voz humana poética –las voces humanas de la tradición poética– ... y quizás en rigor el poema en el canto – con sus modulaciones: voz y melodía–? ¿Y qué pensar del canto en la música instrumental?

¿No habrá que pensar que la palabra humana, el sonido, éste inseparable e insustituible en su singularidad en el poema, es el acontecer existencial auténtico, más allá de la distinción metafísica sensible-inteligibile, del ser-en-el-mundo como ser-cabe-las cosas y con los otros como fenómeno-acontecer unitario único?

¿Acaso no es la voz humana, sobre todo en su sonar poético, en cualquier cosa dicha, con su rima y su ritmo, vale decir en su música⁴¹, y todo ello según el sentido que va alumbrando, grave, aguda, cristalina, opaca, suave, áspera, dulce, amarga, cálida, fría, perfumada... con todos los matices posibles? (¿Qué pensar de la música instrumental, sola o con la voz humana?) La cosa es “sensible” cuando es dicha poéticamente: todo es *propriamente* dulce, amargo, cálido... en la palabra poética ¿Es esto hablar metafóricamente? ¿O más bien no será que todos los sensibles descienden de y vuelven a su autenticidad en la voz humana poética, luego de pasar por “los sentidos” y los otros lenguajes? En el sonido de la insustituible palabra poética se reúnen y vuelven auténticos todos los sensibles: ellos se vuelven existenciales⁴².

Con Heidegger se debe entender, por ejemplo, que la piedra es auténticamente, en verdad piedra cuando aparece en el templo; los sonidos son en verdad sonidos cuando se hallan en la composición musical; los colores son

⁴¹ Cf. H.-G. GADAMER, “Von der Wahrheit des Wortes”, en *GW*, VIII, ss.52–57.

⁴² Si en el decir poético *es* finalmente el sentido del ser del hombre, y en ello queda comprendido, como se dijo, el todo y así lo espiritual del hombre y, eventualmente, de Dios, se podría pensar que, “poner en el sonido poético” tales contenidos sería materializarlos. Pero, precisamente, eso “material” es existencial, como se acaba de decir, y ello significa más que material y más que espiritual, esto es, más y anterior que lo que la visión metafísica conceptualiza como espiritual, opuesto a lo material..

colores cuando se hallan en el cuadro... Y a ello se debe agregar que para Heidegger la poesía tiene la primacía en el ámbito del arte⁴³.

Néstor A. CORONA

⁴³ Cf. M. HEIDEGGER, "Der Ursprung des Kunstwerkes", *Gesamtausgabe*, Band 5, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977; cf. H.-G. GADAMER, "Die Wahrheit des Kunstwerks", en *GW*, III, pp. 249-261; cf. M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.