

EL USO DE LA METAFORA EN EL CRATILO

Raúl Gil Pérez
Dpt. de Filosofía. UNED

Sobre la importancia del lenguaje como instrumento de conocimiento se han vertido ríos de tinta. El lenguaje constituye el medio de apertura del ser humano hacia su entorno físico y social, a la vez que posibilita al individuo su relación con los otros y la categorización de la realidad, lo que implica la transformación de ésta mediante la interpretación lingüística de los fenómenos. Traducir la pluralidad de lo real al orden del discurso, dar cuenta de los hechos mediante una narración coherente y explicativa de los mismos es una empresa que hunde sus raíces en las más antiguas narraciones mitológicas de la humanidad. Al fin y al cabo la necesidad que tenemos de construirnos una realidad a nuestro gusto y medida, un mundo en el que poder habitar sin sobresaltos, es uno de los rasgos definitorios de la especie humana. Pronto surgen, sin embargo, los distintos problemas que van dando paso a la reflexión filosófica sobre el lenguaje. Entre ellos cabe destacar por su complejidad y sus implicaciones el de la relación existente entre el lenguaje y la realidad comenzando por el acto en apariencia tan simple de nombrar cosas mediante palabras. Tan sólo considérese que de una determinada concepción sobre la naturaleza del lenguaje habrá de surgir una específica teoría sobre la verdad.

Entre los diversos recursos expresivos de que se vale el lenguaje ocupa un lugar primordial la metáfora, por lo que importa mucho dilucidar qué papel le cabe a ésta en el proceso de conocer. ¿Hasta dónde llegan los usos metafóricos en la elaboración de nuestros conocimientos? ¿Qué importancia posee la metáfora en el acto mismo de nombrar? Vamos a considerar estas cuestiones a la luz de una de las obras más sugestivas que pueden encontrarse sobre la naturaleza del lenguaje: el *Cratilo*, de Platón, diálogo que nos

Éndoxa: Series Filosóficas, n° 4, 1994, UNED, Madrid:

Raúl Gil Pérez: El uso de la metáfora en el Cratilo.

pp. 169-178.

esconde no pocas sorpresas, abriéndonos interesantes vías para la reflexión.

Las cosas no son todas de la misma manera a la vez, pero tampoco son lo que le parecen a cada cual sin más. Esta sentencia le da lugar a Platón a afirmar en el *Cratilo* que los seres poseen una esencia fija que no varía al capricho de nuestra manera de ver. Con las acciones ocurre otro tanto: no transcurren a tontas ni a locas, sino merced a unas reglas en vista de la consecución de algún determinado fin. Así, no se puede, por ejemplo, construir un barco como a uno le parezca bien sino siguiendo unas reglas firmemente establecidas para la construcción de barcos.

Hablar constituye una acción como regar un jardín, o construir un barco y, como tal, está sujeta a reglas y no a capricho. Hablar incluye nombrar. El nombre es, pues, un acto de habla sujeto a unas reglas que se lleva a cabo mediante un instrumento adecuado, el nombre, cuya función consiste en presentar los seres y distinguirlos adecuadamente unos de otros. Ahora bien; Platón opina que al igual que a la hora de diseñar un instrumento nos guiamos por la idea del instrumento en sí, el que instituye un nombre debe guiarse por la naturaleza del objeto al que tal nombre se va a referir. El nombre, pues, ha de representar la esencia del objeto designado, de modo que no importa si los nombres varían con los distintos idiomas con tal de que todos ellos sean capaces de designar la esencia del objeto al que se aplican. Esto probaría que el lenguaje no es materia de convención en su totalidad, aunque la convención tome ciertamente parte en él, puesto que los nombres poseen significados fijos, instituidos por los legisladores, quienes, al igual que un constructor de liras sigue en la construcción de este instrumento los consejos del experto tocador de liras, siguen para la institución de un nombre los consejos del experto en nombres, que es el dialéctico.

Si para Platón los nombres poseen significados fijos, no es de extrañar que opine que alterar un nombre es pervertirlo. Además estima que la adecuación del nombre a la cosa nombrada ha de ser

lo más fidedigna posible ya que el nombre es la parte mínima del discurso y la verdad de un discurso depende de la verdad de sus partes componentes. Ocurre así para Platón que toda adición o sustracción en un nombre puede contribuir a que designe mejor la esencia de la cosa o a que acabe desvirtuándose por completo.

¿Cómo expresa el nombre lo que la cosa es, su esencia? Platón nos dice que imitando su naturaleza. ¿Cómo la imita? No se trata aquí de una mera imitación onomatopéyica (como sería, por ejemplo, llamar al timbre riing o a la oveja beee) sino de la imitación de la naturaleza del objeto mediante las letras que componen el nombre. En el nombre conviven según Platón una o más letras que reflejan adecuadamente la esencia del objeto, junto a otras letras que son simple añadido. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que una letra o letras imiten la naturaleza de un objeto? No es para Platón su configuración, su forma, su trazo, sino su sonido, un sonido que cada letra lleva aparejado de forma natural. Siendo así, las letras silbantes del alfabeto son las más adecuadas para representar de forma natural las cosas de naturaleza silbante, como el viento, mientras que la y, como al parecer posee la virtud de detener el deslizamiento de la lengua, sería la letra más adecuada para nombrar todo lo que es viscoso y áspero.

En opinión de Platón, pues, el nombre encierra las letras adecuadas que son aquellas que tienen una semejanza natural, es decir, fónica, con las cosas. Si no se diese esta natural semejanza -piensa Platón- no podrían construirse nombres adecuados, porque de lo contrario dejaría de haber una diferencia entre la copia y el original, entre el nombre y la cosa nombrada.

Lo primero que se advierte en toda esta teoría de los nombres y su significación es, naturalmente, el total imperio de la foné sobre la escritura; un claro ejemplo de logofonocentrismo. Entramos de lleno en el acto de nombrar como acto puramente fónico, que le sirve a Platón para construir un centro privilegiado desde el cual instaurar todo el proceso de significación. Tal centro es la analogía de sonidos. El sonido y no la escritura daría a las palabras su carácter signifiante. Nos hallamos ante toda una concepción de la

escritura como suplemento del habla puesto que ya que las letras imitan la naturaleza de las cosas mediante su sonido, leer no sería otra cosa que interiorizar la voz de la lectura, pronunciar mentalmente lo leído, traducir el discurso exterior a discurso interior. Partiendo de aquí, autores como E. Lledó pueden afirmar que existe una prerreflexiva distinción conceptual por la que cada palabra significa inmediatamente algo concreto al ser oída o leída y ello es lo que precisamente posibilita el inicio de la actividad de comprender, debido a que el lenguaje que nos llega es ya "sabido" por nosotros. Este lenguaje interior, que es habla y nada más que habla, se activaría con la presencia

Incluimos en este apartado una reseña de los diversos enfoques con los que puede contar el lector en el estudio de la metáfora, en un intento de ofrecer vías alternativas sobre el particular.

ENFOQUE SUSTITUTIVO

Las expresiones metafóricas se utilizan en sustitución de otras expresiones literales equivalentes a ellas. El significado de una expresión metafórica "X" es exactamente el sentido literal de una expresión "Y" a la que sustituye.

ENFOQUE COMPARATIVO

Una metáfora consiste en la presentación de una analogía subyacente.

ENFOQUE INTERACTIVO

Una metáfora trabaja con dos pensamientos de cosas distintas en actividad simultánea y apoyadas en una sola palabra o frase, cuyo significado es una resultante de su interacción. La metáfora tiene dos asuntos distintos (principal y subsidiario) y funciona aplicando al asunto principal un sistema de implicaciones acompañantes características del asunto subsidiario, formado por tópicos de este último.

ENFOQUE OBJETIVISTA

Puesto que el significado es objetivo, descarnado de la comprensión humana, la metáfora no puede ser una cuestión de significado, sino de lenguaje, que nos proporciona un significado indirecto allí donde el significado comunicado puede ser entendido directamente en términos de condiciones de verdad objetivas.

ENFOQUE SUBJETIVISTA

El significado es puramente subjetivo, privado. La experiencia no tiene estructura natural alguna, por lo que no hay límites al significado y la metáfora constituye la forma básica de nuestro conocimiento.

ENFOQUE EXPERIENCIALISTA

El significado no es totalmente privado. La naturaleza de nuestros cuerpos y nuestro ambiente físico y cultural imponen una estructura sobre nuestra experiencia en forma de gestalts experienciales. De estas gestalts surgen las metáforas orientacionales y sobre ellas se configuran los demás conceptos hasta formar la totalidad de nuestro lenguaje, el cual, en mayor o menor medida es de naturaleza metafórica, no correspondiendo por tanto a propiedades inherentes a las cosas, como quisiera el objetivismo.

inesperada del lenguaje exterior como escritura, gracias a la posibilidad de traducir el significante como trazo o conjunto de trazos a sonido. El sentido ya no vendría dado en modo alguno por ese sistema de diferencias que constituyen el texto, donde cada signo es huella de otro signo, significante de otro significante, sino por analogía de sonidos entre lo pronunciado y lo existente.

No todo el proceso de significación, sin embargo, se resuelve mediante la analogía de sonidos entre el nombre y la cosa nombrada. Claramente existen nombres que no tienen analogía alguna de sonidos con aquello que designan y que sin embargo Platón los considera nombres adecuados ¿Cómo explica Platón esta adecuación? Acudiendo a la metáfora.

Si atendemos al tratamiento que Aristóteles hace de la metáfora en la *Poética* y en la *Retórica*, vemos que el término *metáfora* se descompone en dos términos más simples *meta* y *phora*. El término *phora* aduce al movimiento real de los cuerpos en el espacio. Se trata de un término tomado de la física. Por su parte, el término *meta* es un prefijo que indica dirección, sentido de traslación. *metaphora* significaría, pues, traslado de algo desde (meta) hacia (phora). Lo que se traslada de un lado a otro en este caso es el sentido. La metáfora trasladaría el sentido propio (ya veremos las reservas a propio) de un término al sentido figurado. Lo que posibilitaría este traslado sería la semejanza *homoiosis*. Esta definición de la metáfora nos descubre que el término mismo de metáfora es ya metafórico, pues no puede comprenderse sino a partir de una previa metáfora espacial que considera la mente como un espacio, fondo o lugar por el que corren los pensamientos. Ello nos permite pensar que, al igual que nosotros movemos cosas por el espacio físico, la metáfora traslada significados de un sitio a otro por el espacio mental.

¿Cómo entiende Platón la semejanza u *homoiosis* que permite el traslado metafórico del sentido propio de un término al sentido figurado? Veámoslo en el análisis que hace del término *Poseidón*.

Platón señala ¹ que el término *Poseidón* lo debió inventar alguien que mientras caminaba y caminaba se encontró de frente con el mar y vio que no podía seguir adelante. El mar detuvo sus pasos y es en ese momento preciso cuando el mar se convierte metafóricamente en una cadena que ata los pies por analogía con una verdadera cadena de hierro. Y como, al parecer, el término *Poseidón* deriva etimológicamente de *Posidesmos on*, que justamente significa cadena para los pies, nada más natural para Platón que sea *Poseidón* el nombre más adecuado para designar la naturaleza del dios al que nombra.

Conviene, sin embargo, analizar más detalladamente lo que aquí ha ocurrido. En un primer momento, el término que posibilita la analogía entre la cadena y el mar es una simple imagen de ligadura asociada a una sensación de impedimento de la marcha. Esta imagen es la que permite pasar del sentido propio de cadena al sentido figurado de cadena aplicada al mar. Si además el mar se antropoformiza bajo la figura de un dios, nada más fácil que darle a ese dios el nombre de *Poseidón* alegando que tal nombre lleva asociado de forma natural un significado que es precisamente el de cadena.

Ya sea acudiendo a la analogía de sonidos entre un nombre y la cosa nombrada, ya sea valiéndose de metáforas, Platón cree instruirnos sobre los significados adscritos de forma natural a los nombres. Nos dice, por ejemplo, que todos los nombres relativos a la virtud² significan movimiento, muda, cambio. *Arete* (virtud) significa lo que corre y marcha sin obstáculo, mientras que *kakía* (maldad) significa moverse con lentitud, marchar mal, desviarse. La metáfora que le hace creer a Platón que nos está presentando significados adscritos de forma natural a unos nombres es, en esta ocasión, una simple metáfora espacial: el conocimiento es un camino, un recorrido. En este caso se trata del conocimiento del

¹ PLATÓN. *Cratilo o del lenguaje*, 402 d - 403 a.

² *Ibidem* 415 a - c.

bien, que lleva a la virtud, pues, está claro que Platón se mueve aquí en la misma órbita de Sócrates, para quien nadie puede ser malo si conoce de verdad el bien. El término que en este caso posibilita la semejanza entre el sentido propio de camino y el sentido figurado de camino aplicado al conocimiento del bien es una imagen de marcha, de movimiento. Por ello se entiende que *kakos* (malo) sea aquel que se detiene en el camino o se desvía del mismo.

Y así va Platón poniendo ejemplos y más ejemplos de nombres cuyos significados pretende naturalmente asociados a los mismos. Cuando no le basta con agarrarse a la analogía de sonidos o a la metáfora apela a la autoridad de aquél que supuestamente sabe. - Así, menciona cierto pájaro que aparece en el canto XIV de la *Iliada* al que los dioses llaman *Calcys* y los hombres *Cymidis*³. Como los dioses son obviamente más sabios que los hombres, *Calcys* será el nombre más adecuado para designar al ave en cuestión. Igualmente, citando a Homero, nos habla de que el hijo de Héctor poseía dos nombres *Astianacte* y *Escamandrió*⁴. Pero resulta que era llamado *Astianacte* por los hombres, mientras que *Escamandrió* se lo llamaban las mujeres. Júzguese a quien se considera más sabio en la Grecia Clásica, si al hombre o a la mujer, y se verá cual de los dos nombres es el más apropiado.

El caso de los dioses nos va a servir para cerrar esta colección de ejemplos. Platón nos dice⁵ que los primeros habitantes de la Helade probablemente no reconocían más dioses que los astros del cielo, a los que veían siempre en continuo movimiento. A causa de esta propiedad de moverse sin parar los denominaron *theoi* (dioses), que significa algo así como los que siempre están corriendo. Con el tiempo todas las nuevas divinidades que fueron concibiendo recibieron el nombre de *theoi*, el cual, al parecer, designa muy bien la naturaleza de los dioses todos.

³ HOMERO. *La Iliada*. C. XIV.

⁴ *Ibidem*, C. XXII.

⁵ PLATÓN, *op. cit.* 397 c - e

¿Qué es lo que hace en definitiva Platón en el *Cratilo*? Nos introduce en la metáfora del nombrar o, si se prefiere, en el nombrar como metáfora, haciéndonos creer que puesto que algunos significantes nos parecen congruentes con aquello que significan (como cuando, por ejemplo, empleamos una mula para significar la terquedad), es decir, puesto que algunos signos ejercen en nosotros la ilusión de la inmanencia de su significado, la única explicación posible de ello será que los signos están ligados a las cosas de forma natural. ¿Qué más natural que la luz signifique el bien y la oscuridad el mal? Desgraciadamente, lo que aquí parece una significación naturalmente asociada a un signo es un simple producto de la experiencia subjetiva del miedo a la oscuridad. Y como bien señalan Dean y Juliet Maccannell⁶: "*Lo que genera la experiencia subjetiva del miedo es la coincidencia cultural de la diferenciación dramática (luz/oscuridad) y de la diferenciación moral (bueno/malo). Nótese que si el hombre invirtiera el procedimiento de aquel que tiene miedo y acelerase el paso al atravesar las zonas iluminadas y lo hiciese más lento o se moviera furtivamente en las sombras, lo que parecería ser la causa del miedo sería el mal*".

La metáfora toma una vez más su fuerza de las imágenes y de igualarlas una con otra en el concepto, lo cual ya fue denunciado por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Nietzsche nos dirá que el fundamento del concepto no es otro que ese efecto emocional que produce la palabra al intuir imágenes semejantes para las cuales existe esa palabra. Y la palabra, en definitiva, es la síntesis de varias imágenes bajo algo no intuitivo, sino sonoro. Nuevamente, pues, la erótica del oírse hablar, que funda la analogía de sonidos como pilar de la significación. Pero Nietzsche ya se encargó de mostrarnos que no hay lenguaje que no sea pura metáfora, que no tenga sus raíces no en supuestas analogías naturales, sino en impresiones subjetivas; que no sea, en definitiva, pura *poiesis*, puro instinto creador de imágenes. Ocurre, eso sí y el *Cratilo* es un claro ejemplo al respecto, que ese torrente

⁶ DEAN Y JULIET MacCANNELL. *La era del signo*. Ed Trillas, págs. 82 y ss

de metáforas y metonimias que es el lenguaje, que se halla presente ya desde el mismo acto de nombrar y cuya única virtud radica en construir una relación subjetiva entre los hombres y las cosas, se nos presenta con la máscara de una relación "objetiva" entre los conceptos y las cosas. Ese instinto creador de imágenes, que es el lenguaje, se puede pretender lenguaje objetivo porque se trata de una fuerza inconsciente que, como tal, genera ilusión y se ilusiona ella misma creyendo que alcanza la verdad. Esta consoladora creencia instauro las sucesivas mentiras de las que se nutre el discurso, entre las cuales caben destacar por su especial importancia las siguientes:

Primera: Que una pluralidad de objetos, único cada uno de ellos en su diferencia, alcanzan su unidad (su igualación, su indiferenciación) en el concepto.

Segunda: Que los nombres significan cosas por sí mismos de forma natural.

Tercera: Que sabemos lo que decimos, cosa que el psicoanálisis se ha encargado de poner en duda al analizar los procesos inconscientes como determinantes de nuestro psiquismo.

Cuarta: Que la voz lo es todo y la escritura constituye un mero suplemento de la misma, lo que da lugar al logofonocentrismo, tan criticado por Derrida como un producto de la erótica del oírse hablar por parte del hablante, lo cual lleva a éste a instaurar la voz como garante de la presencia (en el *Cratilo* nombrar es claramente re-presentar el objeto, traerlo a la presencia). Esto posibilita la creencia en un supuesto logos interior, creencia que configura todo el lenguaje como reflejo, como representación de una supuesta vivencia interior que preexiste al acto mismo de decir.

Para finalizar, baste señalar que después de haber definido la metáfora como el paso del sentido propio de un término a su sentido figurado, hay que hacer constar que no existe nada parecido a un sentido propio, que todo significado ligado de forma supuestamente natural a un signo es simplemente un significado que ha emergido del juego de la lengua (juego puramente textual)

ejerciendo una violencia contra la posibilidad de otros significados alternativos.

Si el estructuralismo tiene razón y las regularidades culturales se derivan en gran medida de la estructura del cerebro humano y de la semejanza de los procesos mentales inconscientes; si a ello le añadimos que el surgimiento de las grandes culturas de la humanidad se ha producido de forma un tanto similar (civilizaciones surgidas en las márgenes de los grandes ríos Nilo, Tigris, Eúfrates, Indo; grandes cosmogonías. Teocracias. Mitos similares. Divinización de los procesos naturales, etc.); si finalmente añadimos a todo esto que, como afirma el enfoque experiencialista de la metáfora, la naturaleza de nuestros propios cuerpos, así como nuestro medio físico y cultural, imponen una estructura a nuestra experiencia en forma de Gestalts experienciales de las que surgen las primeras metáforas orientacionales, sobre las que se configuran posteriormente los demás conceptos hasta formar la totalidad de nuestro lenguaje, no es extraño que toda la cultura de la humanidad se base en similares analogías fruto de percepciones recurrentes. Simplemente nos pasamos la vida intentando colonizar el mundo traduciéndolo al orden del discurso y, una vez que nos hemos apoderado de un determinado sector de la realidad mediante signos en apariencia sólidamente establecidos, tratamos de usar esos mismos signos para referirnos a otros ámbitos de la realidad que no tenemos tan bien colonizados. A eso le llamamos pasar del sentido propio de un término a su sentido figurado, y a la figura resultante la denominamos metáfora.