

## La palabra como analogía

NUESTRA pregunta se encamina a desentrañar lo que es la *palabra*. Palabra es aquello por lo cual el hombre se distingue de los animales; palabra es aquello gracias a lo cual se comunican los hombres entre sí; palabra es aquello en lo cual se da el espíritu.

Pero ¿qué *es* ella? ¿*El flatus vocis*? ¿El pensamiento? ¿Las dos cosas a la vez?

Cuando yo digo o escribo “caballo” indudablemente estamos ante una palabra. Pero también se llama “palabra” a un conjunto de palabras, así cuando decimos que acabamos de escuchar la autorizada palabra del diputado X, que nos ha brindado un discurso. Palabra es, también, lo que hay de común en todas las palabras, es decir la esencia de la palabra, así cuando ingenuamente definimos “palabra” mediante los términos de un diccionario. Por fin decimos que “el diputado X tiene la palabra”, y entonces nos referimos a la aptitud a la palabra, es decir afirmamos que está apto para hablar.

Palabra nos dirá un aristotélico no es pues un término unívoco, sino tiene diversos parónimos, y quizás nos haría concretamente la pregunta: ¿Cuál de las cuatro acepciones es la fundamental? ¿Por qué esta paronimia de la palabra “palabra”?

Cuando pensamos filosóficamente en palabra se nos viene a la mente el término griego *λογος*, y pensamos que “palabra” es una traducción al castellano. Cuando intentamos un poco de etimología nos damos con otro término griego: *παραβολή* parábola. Quizá viendo entrambos más de cerca nos acerquemos a la respuesta a nuestra pregunta.

*λογος*, como es notorio, está estrechamente emparentado con *λέγειν*, que, como el alemán *lesen* y el *legere* latino, significa primariamente *recoger* y *juntar lo recogido* (como el español co-legir y colección), y por esto *ordenar*. Y no falta quien modernamente interprete que para los presocráticos el *logos* es fundamentalmente recogimiento del ser (Heidegger, *Einfuehrung in die Metaphysik*, Tuebingen 1953), es decir la vuelta del ser hacia sí mismo, y por lo tanto, la mismidad del ser.

Pero esta recolección del ser hacia sí mismo, este retorno implica una alienación previa, un abrirse y salirse de sí, y por esto un expresarse. El *logos* es recogimiento que se manifiesta, un decir, que como tal es com-

prendido, pues si no no sería tal. Logos es pues palabra, en el sentido de esencia del habla y del pensar.

Pero eso sólo puede haber porque hay seres esencialmente lógicos — ζῷα λόγον ἔχοντα —, es decir que tienen la aptitud a la palabra: sólo hay logos como discurso porque hay logos como aptitud. De este modo tendríamos que la palabra como aptitud es la condición de la palabra como recolección expresiva del ser, es decir de la esencia del discurso, de la esencia del pensar y hablar: pero tal condición es condición únicamente porque hay esa recolección expresiva del ser que condiciona, porque hay palabra como esencia de las palabras sueltas o discursos que *hic et nunc* se *producen*. Pero, a esto se añade que la palabra, como esencia de palabras sueltas y discursos, nos ocurre porque existen esas palabras sueltas y discursos. Mas, inversamente, es verdad que ellos sólo puede producirse porque en la apertura del ser se produce su recogimiento expresivo, es decir porque hay palabra como esencia de ellos, esencia que es su posibilidad. Ordenando ontológicamente estos dos puntos, tendríamos que la palabra como aptitud es la condición de la posibilidad de las diversas palabras o *logoi* que decimos, oímos, leemos o pensamos.

¿Hemos ganado algo con esto? Sólo se ha enhebrado en una secuencia lógica las cuatro acepciones de la palabra “palabra” que hemos recordado; las hemos vinculado entre ellas, para los efectos de aclarar su paronimia; pero nada se ha dicho de lo que *es* la palabra.

Sin embargo, debemos retener el carácter de recolección que es propia del logos, de *captura*, que lo vincula al verbo defectivo λάω y a λάος (lo que a uno corresponde en el botín).

Pero veamos el otro término griego: parábola. Es el sustantivo de παραβάλλειν es decir “lanzar al lado de”; ἐξάλλειν es arrojar, lanzar, *jácere* (part. act.: *jectio*). La preposición παρά indica “hacia”, “al lado”, “a través”, y corresponde al *per* y *pro* latinos. Parábola significa *proyección*.

El logos es una proyección, un lanzarse *hacia* y *a través* de aquello que se quiere entender, de lo que se quiere colegir, de lo que se proyecta capturar. En la proyección (*parábola* - *activ. actionis*) se da el *proyecto* (*problema* - sust. en sentido pasivo) aquello que es proyectado en la proyección, y que es lo que logra el *logos*. Su misma caracterización como “proyecto” implica que es esencialmente un empeño, un empeño que, como tal, nunca logra lo buscado, un empeño no fracasado pero sí frustrado. Y esto se debe a que la proyección es un lanzarse *al lado* — παρα *pro*—

de lo que se recoge y al lado de lo que se quiere recoger. Este malograrse parcialmente está implícito en el proyecto y por lo tanto también en la proyección. La marginalidad se expresa, en griego, también con la preposición *ἀνά*. De allí que “palabra” no sea simplemente *logos* sino *ἀναλογία* analogía.

¿A dónde nos ha llevado esta disquisición? ¿Qué significa más exactamente “analogía”? Según Kant, “Aehnlichkeit zweier Verhaeltnisse zwischen ganz unaehnlichen Dingen”. Es decir que supone: a) dos relaciones; b) que cada una de ellas sea en dos cosas desemejantes; y c) que haya semejanza entre las dos relaciones. El botín del proyecto no es la cosa misma sino algo —que es el proyecto mismo en cuanto vuelve— que siendo diferente de la cosa “captada” tenga una conformación, estructura o relación en sí semejante a ella.

La ec-sistencia en cuanto es ser en proyecto, y que se proyecta, es frustrada en su empeño de ser aquello a lo cual se proyecta, y de captarlo en sí, pero logra que su proyección tenga una estructura, proporción o relación en ella misma semejante a aquella de la cosa que le escapa, de modo que así la capta, estableciendo una relación entre las dos relaciones, incluyendo lo captado en las mallas o líneas que le impone, pero que siempre quedan al lado de la cosa captada. No son otra cosa las redes del pescador, los números del físico, los paralelos y meridianos del geógrafo, las categorías del filósofo, las imágenes del poeta, los nombres del místico, y los *logoi* de cada cual.

Pero observemos de qué modo la palabra es analógica. Cuando digo “El hombre está en una caverna, y toma a las sombras por personas” sin duda hay analogía, pues gracias a una metáfora tengo la relación que hay entre la ec-sistencia y su mundo. Pero cuando digo “los puntos de la circunferencia equidistan del centro” expreso precisamente la relación que existe en dicha figura geométrica. De acuerdo, el concepto de circunferencia y circunferencia no son lo mismo, pero la relación en uno y otra es la misma, pues como tal sólo se da en el campo ontológico.

Es pues importante ver: a) en qué consiste la analogía en las proposiciones metafóricas; b) si hay analogía en las proposiciones científicas (es decir de *επιτηρησιμη* y *δοξα*); y c) en caso que la respuesta a esta pregunta sea afirmativa qué parentesco hay entre ambas.

Por lo pronto parece que hay dos clases de proposiciones: unas son metafóricas, y otras, científicas, que parecen irreductibles.

¿En qué radica su carácter metafórico o científico? ¿En la relación entre los términos? ¿En el carácter de ellos? ¿O en el modo en que se realiza su significación?

Cuando digo “Pegaso vuela” y “El caballo corre” tenemos dos proposiciones de la misma estructura, y la una es metafórica y la otra científica. No es pues la relación entre los términos un criterio seguro. Pero, “Pegaso” es sin duda un término de diferente carácter que “caballo”, de modo que la diferencia entre el carácter metafórico y científico habría que buscarse en los términos mismos. Sin embargo cuando digo “Juan está en la cuerda floja” y “Juan está en la cuerda floja”, y en un caso me refiero a un acróbata y en otro a un amigo en apuros, tengo la misma estructura en las proposiciones e identidad de términos, pero las proposiciones son de diferente carácter.

El carácter de metafórico o científico trasciende la diferencia lógica entre término y proposición, entre lo dicho y lo pensado, como acontece precisamente con la palabra, y estriba en la manera en que realiza la palabra su significación. Lo metafórico y lo científico son dos modos de la significación de la palabra. Veamos más de cerca cada uno:

En el primer caso la palabra encarna un símbolo. Un símbolo está siempre *en vez de* algo diferente, generalmente en vez de muchas cosas que le son diferentes, pero de las cuales tiene el rasgo, o los rasgos fundamentales, de modo más acusado, por lo menos de modo más acusado para nosotros. Si pensamos en Aquiles como símbolo de los atletas —como acontece de hecho en el mito— es porque en él están más acusadas, por así decir reunidas en uno, aquellas características que son propias de los atletas. *Proyectamos* en Aquiles las virtudes que suponemos en los atletas, que adquieren en él una individualidad independiente. Sin embargo, en ellos hay rasgos que no se encuentran en Aquiles; y en éste, otros que no convienen a todos los atletas. Aquiles es uno de tantos atletas, pero el más eminente en su carácter atlético, de suerte que los representa. La palabra Aquiles capta simbólicamente a los atletas, nunca del todo, dejando de lado trazos individuales, pero patentizando lo que es un atleta.

Cuando en cambio digo la palabra “caballo” ¿qué acontece? La significación se realiza aquí por abstracción. “Caballo” no tiene en modo alguno *de manera más acusada* los rasgos fundamentales de Bucéfalo y Babieca. Todo lo contrario, deja “de lado” precisamente esos rasgos y retiene sólo aquellos que tienen en común con todos los rocines y jamelgos

que andan por el mundo. Por la abstracción —después de la inducción selectiva de rasgos comunes que nos lleva a formular el concepto— *proyectamos* el concepto sobre los diversos individuos. Y según tengan ellos o no los rasgos seleccionados por la abstracción e incluidos en el concepto en su máxima generalización posible, los subsumimos o no bajo él.

Para decirlo en síntesis: en el símbolo proyectamos los rasgos fundamentales en un individuo representativo que así los contiene en forma eminente. Por el concepto proyectamos una generalidad sobre los individuos que quedan subsumidos bajo ella.

Ambos modos de significación tienen a su base una concepción filosófica: el primero la teoría de la μέτεσις el segundo, la de materia y forma.

Dentro de los estrechos límites de que disponemos aquí, y huyendo de la impertinencia de explayarnos sobre cosas sabidas, séanos permitida una explicación sobre esto. Alguien es atleta en cuanto *participa* de aquello que en modo inminente es Aquiles, de ahí que se hable de “acercarse a un ideal” en la medida que aumenta esta participación. Dentro de este punto de vista platónico, lo real —la cosa— es Aquiles, lo ideal, la idea. Por ello el mito, que se mueve en la significación metafórica se refiere a *esa* realidad; e interpretarlo como ficción es burdo error que estriba en querer medir uno de los modos de la significación con la medida del otro.

La abstracción supone materia y forma; y dentro de la forma a su vez esta distinción. Consiste la abstracción en retener con mayor o menor generalidad la forma frente a lo material, para después proyectar la forma, como concepto, en la subsunción. Como el pensar moderno se vale de la significación científica (en especial en vista de la importancia de las matemáticas), este modo de captar las cosas nos parece sobrentendido, y el único cierto y valedero.

Sin embargo, y ello es el punto central de esta comunicación, los modos metafórico y científico son ambos analógicos, y su separación absoluta es válida sólo en casos extremos. Queremos aquí referirnos a dos puntos de esta vinculación:

- a) La significación científica se vale a cada paso de la metáfora.
- b) La significación científica se basa en una concepción filosófica que en sus últimas y decisivas consecuencias es metafórica.

El primer punto no requiere mayor comentario. Sin darnos cuenta hacemos múltiples metáforas cuando pretendemos hablar en sentido direc-

to y estilo riguroso. Gran parte de los términos “científicos” y filosóficos son en su origen metafóricos, desde  $\psi\chi\eta$  hasta *anima*, desde  $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  hasta “antipirético”; y muchos giros usuales tienen el mismo carácter, como “sostener una conversación” o “perder los estribos”. El modo metafórico se dirige pues en estos casos a través del científico a su objeto intencional; la pérdida de la conciencia de este fenómeno trae consigo el empobrecimiento significativo del idioma. La recuperación de la metáfora, gracias a la etimología o recurriendo a giros emparentados en que aún sea visible la simbolización, es por ello un medio apropiado para volver a la apertura del ser.

El segundo punto se refiere a las consecuencias de la teoría de materia y forma (potencia y acto). Si consideramos una mesa nunca podremos separar en ella materia y forma; sin embargo ambas son discriminables, y por lo tanto captamos la forma de la mesa y en la abstracción dejamos como residuo, su materia. Dentro de este binomio entendemos lo que es “forma” y lo que es “materia”, gracias precisamente a la discriminación de materia y forma, ya que “forma” es lo general en “forma de mesa”, “forma de silla”, etc., y “materia” lo general en “materia de mesa”, “materia de silla”, etc. Concepto de forma y concepto de materia sólo hay porque materia y forma son discriminables, de modo que pueden oponerse “concepto de forma” y “forma de mesa” como forma y materia. Mediante este binomio, es decir mediante la generalización progresiva a base de él, construimos el edificio conceptual de la ciencia.

Pero la distinción de materia y forma como teoría filosófica, culmina —de un lado— en la teoría de la forma absoluta (acto puro), y —del otro— llega a la materia prima.

Observemos primero la  $\psi\lambda\eta$  ἡ πρώτη, la materia prima. No es ella ni qué ni cuánto ni cómo ni ninguna de las otras categorías, en el sentir de Aristóteles, y sin embargo es algo. Esto quiere decir que no es captable en las mallas de las categorías. Y sin embargo es algo, con lo que confesamos que sabemos algo de ella. ¿Cómo ha sido esto posible? No ha sido científicamente, pues nada hay en ella de forma que pueda incluirse en su concepto, y escapa a las categorías. Ha sido posible porque habiendo nosotros entendido lo que es la materia frente a la forma, por analogía con ella (materia informada) captamos lo que es materia prima.

En el caso de la forma absoluta (acto puro) tenemos un fenómeno semejante: hemos entendido la forma como aquello que hace que la ma-

tería sea aquello que actualmente es. Forma es forma de algo. Pero el proceso de generalización nos ha mostrado que la forma a su vez puede servir de materia (lógica) a otra forma, de modo que si tenemos una forma pura, sabemos que en ella hay algo que tiene función material, y por lo tanto quedamos dentro de nuestro binomio conocido.

En la forma absoluta, en el Dios aristotélico, consecuencia última de la teoría de materia y forma, tenemos algo, realidad suprema, en que no hay nada de materia ni con función de materia. Su captura significativa sólo puede hacerse *desde* el binomio —fundamento de nuestra conceptualización— pero no *aplicándolo* a ese ser. Este salto, este proyecto es por analogía. Entendemos la forma absoluta a la manera de las formas que informan materia, pero del concepto que de ella tenemos no podemos realizar una impleción adecuada.

Materia informada y forma materializada realizan la función de símbolos de materia prima y forma absoluta, respectivamente. Es decir los rasgos que en éstas son tan marcados que por absolutos escapan a nuestra captura conceptual se encuentran en aquellas en menor escala, más acusados para nosotros, a nuestro alcance; y de este modo valiéndonos de ellos por significación metafórica, captamos materia prima y forma absoluta. Vemos pues que la completa captura de la fundamentación filosófica de la significación científica requiere a su vez de la significación metafórica, que hace funcionar como símbolo a un concepto.

¿Qué nos muestra todo esto? Por lo pronto que en la práctica ambas significaciones pueden realizarse simultáneamente en la palabra. (Así, al decir “musa”, estoy generalizando conceptualmente un símbolo). Pero más aún: que la significación científica requiere en su fundamentación de la metafórica. Entonces ambos modos de significación no pueden ser opuestos, sino son solamente dos ramas diferenciadas de un tronco común, que es la esencia de la palabra, la analogía; la analogía, cuya más prístina y originaria patencia tenemos en el caso en que el concepto es proyectado como símbolo.

¿Cómo es la analogía en las proposiciones científicas? ¿Cómo, en las metafóricas? Una vez visto esto, podemos responder a la pregunta planteada anteriormente sobre la vinculación de ambas analogías.

El concepto —en que reposa la significación científica— capta lo formal. Es decir relaciones y proporciones, dejando de lado —cada vez más a medida que avanza la generalización— los elementos que se hallan en

esa relación o son proporcionales entre sí. Estas relaciones y proporciones descarnadas en el concepto son —de un lado— las “mismas” que hay en la cosa o hecho significado, pero —del otro— “diferentes” pues en la cosa o en el hecho se realizan *entre* las cosas o hechos en que encarnan, y que por lo tanto suponen, mientras en el concepto se dan, por así decir, en el aire. Concepto y cosas son desemejantes, pero las relaciones que se dan en ambos campos son, en la significación científica, semejantes, o como se dice escolásticamente hay *adecuación* entre ellas. Pero si esto vale para la captura de lo dado, en la actualidad parece que no valdría —como ya apuntamos— si nos referimos a una relación en su validez ontológica, en lo trascendental. Sin embargo, consideremos que por la significación científica no se capta la cosa misma, sino los límites de la cosa, su *definición*. La palabra la trasluce y se proyecta hacia sus contornos. La palabra queda así fuera de la cosa misma —sea óptica u ontológica—; su analogía es perifrástica.

El símbolo —en que reposa la significación metafórica— capta un individuo como proto-tipo (y es totalmente indiferente que se dé o no en la realidad actual, pues esta distinción es introducida por la significación científica, e irrelevante para la metafórica). Por él se “tiene” (como se “tiene” a un caballo por la brida) a los individuos que *representa*. Esta función estriba en que la relación que hay entre sus elementos constitutivos y característicos es la “misma” en el símbolo y en los individuos simbolizados, pero “diferente” pues se halla más visible, en grado más eminente en aquel. De nuevo entre elementos desemejantes existe la semejanza de sus relaciones constitutivas. Y nuevamente surge aquí la palabra *adecuación*: se dice que tal cosa es o no un símbolo adecuado de tales otras. El proyecto de la palabra es en vista de los rasgos más saltantes: no se capta la cosa misma sino lo que más la caracteriza. En esta palabra, la analogía es representativa.

La analogía perifrástica y la representativa son dos posibilidades de la analogía. Como vimos, ambas pueden darse juntas y no se excluyen, aunque son claramente distinguibles. En el ejemplo de Dios como forma absoluta (que no está tomado al acaso) tenemos la desemejanza entre concepto y cosa y la semejanza de la relación constitutiva de cada uno de ellos, *semejanza que no es la de concepto y cosa sino la que hay entre el símbolo y lo simbolizado*.

En la forma (materializada) tenemos más acusados para nuestra men-



te los caracteres de Dios como forma; pero expresa os la desemejanza que existe entre ellos con el epíteto “absoluta”. Como “forma” requiere de “materia” en la captación significativa, la expresión “forma absoluta” es aquí tan metafórica como la imagen de Valery “*R cher d’air pur*”.

*La analogía es siempre perifrástica y representativa a la vez*; pero en las diferentes palabras ( en el amplio sentido de *logoi*) predomina una u otra; y sólo en casos extremos —como límites— se dan una u otra en su pureza. Por ello el artificio de los lenguajes llamados ( o diría mal llamados) simbólicos, en que se pretende una conceptualización pura; ya no emplean palabras, parábolas.

En esta duplicidad de la analogía reposa la posibilidad del entenderse y del *no* entenderse por medio de la palabra, el intuir lo que el otro quiere decir y de confundir las ideas, los cambios semánticos que vemos en todas las lenguas, y la repristinación de significados olvidados. En esta duplicidad fundamental de la analogía de la palabra estriba que la lengua sea viva, sea vida del espíritu, y la palabra e atributo de la humanidad.

El siguiente comentario fué formulado por el señor Juan de Dios Larraín en la sesión de la Sociedad Chilena de Filosofía en que el profesor Wagner de Reyna dió lectura al presente trabajo:

Deseo felicitar al profesor Wagner de Reyna y expresa le mi admiración por las ideas que ha desarrollado.

En el símbolo, ha dicho, proyectamos los rasgos fundamentales en un individuo representativo que así los contiene en forma eminente. Por el Concepto, proyectamos una generalidad sobre los individuos que quedan su sumidos bajo ella. La palabra en ambos casos es adecuada a la cosa, aunque diversa de ella. La palabra es analógica pero en el símbolo predomina su carácter representativo y en el concepto su carácter perifrástico.

Sin embargo, comúnmente se da como establecido que el conocimiento por excelencia, el único conocimiento propiamente verdadero, sería el que expresan los conceptos científicos. Así, del reino del saber se ven chas veces expulsados

o amenazados de expulsión la poesía, el conocimiento religioso y aún toda filosofía cuyo patrón de medida no esté en la ciencia. De aquí pueden nacer palabras metafóricas que alimentan imágenes, o una fe, o intuiciones libres, pero jamás un verdadero conocimiento que sería privilegio de lo que se expresa en palabras científicas.

¿De dónde proviene esta preeminencia? ¿Es ella legítima?

¿Se reconoce en el saber científico su generalidad, su verificabilidad, su comu-

nicabilidad, caracteres todos de indiscutible valor al menos pragmático? Pero, ¿cabría fundar en ellos o en valores semejantes aquella supremacía?

Pensemos en un saber místico al que pueden atribuirse los caracteres opuestos: ser un conocimiento de lo individual, inverificable e incommunicable. Podríamos apoyarnos en estos mismos caracteres para argumentar a favor de la superioridad del saber místico. En efecto lo que aquí se reconoce es individual porque es lo más alto, el ser supremo; es inverificable porque es irreductible a otra forma por su propia simplicidad y alteza y por lo mismo es incommunicable y sólo puede ser alcanzado por una singular experiencia.

Queremos decir que la preeminencia de un saber no puede fundarse en sus caracteres y formas propias, sino en algo anterior, esto es, en aquello que en el saber *se* sabe.

Ahora bien, ¿qué es lo que en el concepto científico se sabe? Ya dijo Aristóteles que no hay saber de lo individual, de donde el axioma acuñado más tarde, el individuo es inefable; igual principio reconoceremos en el pensamiento de Descartes, Spinoza, Kant etc. El concepto entonces, despoja a las cosas de sus rasgos propios individualizadores para poder constituirse como conocimiento.

¿De dónde proviene esta imposibilidad de decir o conocer lo individual?

En la corriente de pensar que señalábamos la individualidad resulta de la intervención de un principio "inferior". Quién individualiza, en el pensamiento escolástico, es la materia, principio inferior. También para Kant el individuo resulta de una confusión de elementos sensibles de orden inferior respecto a las formas de la racionalidad pura.

Siendo así, el conocimiento del individuo, en cuanto conocimiento de lo inferior, es en sí mismo "inferior". Aristóteles y Kant admitirán como verdadero conocimiento sólo el de lo universal, de las formas generales.

Podemos, sin embargo, pensar que no siempre hay en lo individual esa razón de inferioridad, sino lo contrario. Esto es, que hay seres cuya individualidad no proviene de un principio extraño, que los degrada y hace incognoscibles, sino de una suma de perfecciones tal, que en ellos el límite individualizador es justo, la plenitud de su propia perfección ontológica. Entramos aquí en otra corriente no menos significativa del pensamiento filosófico.

Y nos permitimos creer que sobre este caso ha construido el profesor Wagner de Reyna sus reflexiones y así propone el conocimiento simbólico respecto de un prototipo, Aquiles, en quien las perfecciones del atleta se encuentran reunidas hasta constituir un atleta individual.

Elimina entonces la razón de inferioridad en el individuo prototipo, puede éste ser cognoscible por un conocimiento simbólico que participa de su perfección.

La preeminencia de un tipo de conocimiento sobre otro proviene por lo tanto de un juicio de valor con fundamento ontológico. La gnoseología encuentra su medida de valor fuera de ella, en un saber como el que el profesor Jasinowski ha denominado axio-ontológico.

En otras palabras, la jerarquía del saber se determina en concordancia con una jerarquía cualitativa de los seres, de modo tal que el saber será siempre analógico, en forma simbólica respecto de los prototipos y en forma perifrástica respecto de aquellos seres que se individualizan por un principio inferior a su esencia.