



Tener un mundo, hacer un mundo...

El Mundo según lo conceptualizamos:  
Nietzsche en "*Verdad y Mentira en sentido extramoral*"

**Carlos Muñoz Gutiérrez**

En un momento de la exposición que hace el joven Nietzsche (1873) en el opúsculo dictado a su amigo Gersdoff, "*Verdad y Mentira en sentido extramoral*", nos encontramos con uno de los fragmentos más citados en la historia de la filosofía. Es el siguiente:

*"¿Qué es entonces la verdad? Una Hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal".<sup>1</sup>*

A pesar de la juventud de este trabajo de Nietzsche, encontramos en él, creo, uno de los pilares fundamentales de su filosofía: *El análisis genealógico*. Comprender de dónde vienen nuestros conceptos mejor asentados, nuestras creencias más firmes y nuestros valores le servirá a Nietzsche, y a toda la filosofía posterior, para sospechar de la idea de mundo, y de todo lo contenido o realizado en él, que desde los griegos se había difundido entre las sociedades occidentales determinándolas por completo. Porque es indudable que de cómo conceptualicemos el mundo y nuestra relación con él, dependerán todas nuestras relaciones sociales, productivas, económicas, científicas y vitales. Aunque este convencimiento es, sin duda, fruto de la reflexión nietzscheana, entre otras. Ahora, iniciado el siglo XXI, y a los cien años de su muerte, creo que todavía no hemos alcanzado a ver toda la fuerza de su pensamiento, la clarividencia de sus análisis y la importancia de sus conclusiones. Sin duda su lenguaje épico, su arrogancia y la necesidad permanente de interpretación han dificultado esta tarea de valoración y reivindicación de su filosofía que se ha iniciado en los últimos años.

Nietzsche es un maestro de la sospecha, y como tal nos alertó de que todo cuanto consideramos, por muy firme que sea, puede analizarse, reconsiderarse, y finalmente transformarse. Por supuesto, este principio general, que si pudiera aceptarse debería denominarse *principio de la sospecha de Nietzsche*, entraña profundos peligros, pero no es menos cierto que contiene también elevadas esperanzas. Nihilismo y transvaloración de los valores son los polos que ya el mismo Nietzsche recorriera en su pensamiento, quizá también en su vida. Olvidando tal vez su enseñanza, la filosofía occidental contemporánea se ha lanzado por el mismo

---

<sup>1</sup> Cfr. F. Nietzsche. *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid, Tecnos, 1990, pág. 25

camino, y tras permanecer en un oscuro nihilismo, parece que saliera más firme y decidida hacia una comprometida labor de reconstrucción de la vida humana, que es también lo que Nietzsche se propuso.

Pero volvamos a nuestro fragmento. ¿Qué significa? ¿Es una provocación retórica más de nuestro pensador alemán o, por el contrario, aloja una idea poderosa y productiva?

La intención de este trabajo es, a la vez que rastreamos *Verdad y Mentira en sentido extramoral*, ofrecer una tesis elaborada de cómo conceptualizamos el mundo y de cómo el mundo depende de nuestras categorías y conceptos. Si se quiere, de cómo tenemos un mundo. Para ello, en un paso intermedio, después de detenernos en la propia noción de metáfora, apelaré a trabajos recientes en semántica cognitiva, para depurar y extender las intuiciones que contienen el opúsculo de Nietzsche.

## 1.- Metáfora y concepto en Nietzsche

En el fondo de la definición de verdad, que nos ofrece Nietzsche como *un móvil ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos*, encontramos otra idea más general que nos presenta a la historia intelectual de la humanidad como una historia de la metáfora, de la ilusión y, por ende, de la mentira. Esta visión la volveremos a encontrar posteriormente en autores como Derrida o incluso Rorty; aceptarla en estos términos conlleva la paradoja que el propio Derrida nos advertía en la *Mythologie Blanche*<sup>2</sup>, según la cual no hay lugar no metafórico desde donde se pudiera considerar a la metáfora. Esta paradójica situación, que supongo que Nietzsche también viera, es lo que difunde en su escrito el uso de la palabra mentira y la actitud de desconfianza y rechazo hacia el género humano, al que califica de fingidor, adulador, engañador, mentiroso, fraudulento, murmurador, farsante, en una palabra: "*un revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad*" es la regla de conducta del ser humano. Considerar esto así no es especialmente grave, la lectura del escrito de Nietzsche termina consolándonos, pero personalmente quisiera reinterpretar lentamente el razonamiento nietzscheano para, salvando sus tesis fundamentales, ofrecer una versión distinta.

El punto de partida de Nietzsche es considerar la capacidad intelectual del ser humano, es decir, su inteligencia, como una herramienta adaptativa. Esta idea es hoy la base de la ciencia cognitiva contemporánea, que después de haber tratado con distintos modelos de inteligencia, ha llegado a esta consideración por ser la única actualmente productiva.

*"Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing."* (pág. 18)

Efectivamente, sólo desde una posición evolucionista, en la que la inteligencia humana ha llegado a ser la principal herramienta para la supervivencia del ser humano, podemos analizar el conocimiento, y su objetivo la verdad, sin caer en pretensiones ontológicas que no han podido escapar a la duda y al escepticismo. El conocimiento es el medio del que dispone la especie humana para representarse el mundo en el que vive,

---

<sup>2</sup>J. Derrida. *Mythologie Blanche, Poétique 5* (1971). Traducción al castellano en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

como bien ve Nietzsche. Resulta extrapolable, pero bien fundado, pensar que toda entidad existente necesita alguna representación del mundo o de aquello que le resulta de interés para su supervivencia en el mundo; pero, en el caso del ser humano, que no tiene *cuernos, o afilada dentadura*, que posee un repertorio de instintos limitado, porque para el hombre el mundo es cambiante y requiere un aprendizaje continuo, el conocimiento inteligente es su único recurso para atrapar en símbolos un mundo variado y cambiante que le permitan predecir el futuro, recordar las experiencias pasadas y colocarse ante el acontecer de las cosas en una posición ventajosa.

Según Nietzsche esto lo consigue fingiendo, pero ¿por qué fingiendo? Sin duda el fingimiento lo detecta en esa tendencia que encuentra Nietzsche en el hombre hacia la verdad. En este sentido, la crítica nietzscheana se dirige a todo un planteamiento objetivista y representacionista heredado de Descartes, pero no ausente tampoco en la filosofía anterior. El hombre finge al creer que hay un mundo dado independiente del sujeto, que puede lograr una descripción correcta del mismo y que la corrección de esa descripción del mundo pasa por la correspondencia entre pensamiento y realidad. El hombre se engaña en el punto en que considera que existe una verdad que la propia realidad valida. Y fingirá también cuando, una vez construida la verdadera descripción del mundo, olvide que es una mera construcción.

Para desmontar la visión objetivista imperante en la historia del pensamiento, Nietzsche revisa el lenguaje porque es en él donde reside la construcción del mundo. "*¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?*", se pregunta el autor. El lenguaje, aunque más bien deberíamos matizar y ampliarlo a toda nuestra actividad conceptual, que efectivamente se funda en un mecanismo de olvido - pensar es olvidar las diferencias, decía Borges<sup>3</sup>- organiza el mundo en géneros, categoriza los objetos en función de las necesidades humanas y construye un mundo agrupando y ordenando su contenido en función de preferencias humanas encontradas en ciertas propiedades de las cosas.

Una breve reflexión de lingüística comparada sirve a Nietzsche para apoyar esta idea: "*Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes*"<sup>4</sup>

Naturalmente aquí Nietzsche no puede escapar *al impulso esencialista* que desde Aristóteles a Kant pensara una realidad en sí, accesible o no al intelecto humano, pero constituyente y determinante de las cosas que componen el mundo. De algún modo, aunque recorre comparativamente los diversos universos que otros seres podrían crear, Nietzsche sigue manejando la idea de que la realidad es, de algún modo, independiente del ser que la conceptualiza y la nombra. El realismo, que nos vuelve mentirosos o fingidores, resulta ser el cristal con el que una y otra vez, incluso el propio Nietzsche, el pensamiento filosófico se topa en busca de una salida de la botella.

Nietzsche comprende la necesidad humana de construir conceptos mediante el agrupamiento esquematizado de experiencias similares, pero muy distintas, equiparando casos, olvidando diferencias, porque necesitamos representarnos el mundo para pensar sobre él. Para cuando la representación ha sido creada, el proceso ya se ha invertido y

<sup>3</sup> Cfr. J.L. Borges. Funes el Memorioso en *Artificios*, 1944

<sup>4</sup> *ibid.* Pág. 22. Sería interesante aquí dirigir al lector a trabajos contemporáneos en los que análisis comparados sobre los sistemas categoriales de distintos lenguajes ponen más que en evidencia incluso las especies naturales. Por ejemplo, en G. Lakoff. *Women, Fire, and Dangerous Things*, especialmente el apartado del capítulo 6 que da título al libro y también el capítulo 8 y el 12. The University of Chicago Press, Chicago, 1987. Aunque con distinta intención puede consultarse también S. Pinker *El Instinto del Lenguaje*, cap.5. Alianza, Madrid, 1995

ahora es la realidad a lo que vemos ajustándose a nuestras representaciones. La idea platónica, como arquetipo, legisla y justifica nuestro conocer.

Llegamos así a la definición de verdad con la que empezábamos nuestra reflexión. Es indudable entonces que nuestro conocimiento consiste en poner en movimiento un ejército de metáfora, metonimias, antropomorfismos. Pero entonces, ¿qué es una metáfora? ¿Por qué tenemos necesidad de ellas?

## 2.- La Metáfora.

Desde que Aristóteles definiera la metáfora como:

*"La metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, en una translación de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o según una analogía".<sup>5</sup>*

Y la adjudicara al ámbito de la *lexis*, es decir la palabra, la elocución, el discurso, la dicción o como creamos más conveniente traducir este término, la tarea quedaba abierta: Construir una teoría del lenguaje coherente con las translaciones, proyecciones o desplazamientos que las metáforas producían en el significado de las expresiones lingüísticas. Sobre todo si queríamos mantener nuestra manera convencional de pensar el significado como lo que portan las expresiones lingüísticas que configuran un lenguaje como medio de expresión o representación de una realidad eternamente reproducible por dicho lenguaje.

Así, las fuentes de reflexión originales sobre las metáforas han girado alrededor del propósito de contextualizarlas adecuadamente: ¿Es un asunto de palabras, de enunciados, de discursos? En segundo lugar, ¿cómo captamos y explicamos el significado de las expresiones metafóricas? ¿Interpretamos, reducimos a un significado literal, comparamos significados, relacionamos dos focos? y, si es así, ¿de qué forma?; al contrario, ¿carecen de significado?

Paralelo al análisis del significado de las metáforas, además de una teoría coherente del lenguaje, se plantea naturalmente la cuestión de la verdad de los enunciados metafóricos: ¿Son verdaderos, falsos, carecen de contenido de verdad?

Finalmente, la cuestión que ha permitido llevar más allá del mero ámbito lingüístico-literario a la metáfora: ¿Portan o no un contenido cognitivo? Si lo portan, la psicología tendrá algo que decir respecto a su comprensión/creación, respecto a si son razones para la creencia, justificaciones para la creencia o causas de ella. Tampoco los lógicos ni los filósofos de la ciencia pueden evitar el placer de entrar en la discusión, por cuanto las pruebas de la creencia exigen una lógica, y por cuanto las creencias configuran imágenes del mundo certificadas por teorías científicas.

Nietzsche suscita ya estas preguntas cuando nos hemos puesto a la tarea de comprender su definición de verdad. Ya hemos dicho que para dar alguna respuesta tenemos que pensar la historia intelectual como una historia de la metáfora. Esta idea nietzscheana, que coloca el énfasis en el paso de la metáfora viva a la metáfora muerta, se repite en cierto número de análisis, por ejemplo Derrida la califica de *gastada* y Le Guern<sup>6</sup> de *lexicalizada*. De esta manera, la inteligencia sería la capacidad de crear nuevas metáforas y de convertirlas, al tiempo, en significaciones literales. Este punto de vista contiene la distinción entre un significado literal y otro metafórico,

<sup>5</sup> Aristóteles, *Poética*, 1457b

<sup>6</sup> M. Le Guern. *La Metáfora y la Metonimia*, originalmente del año 1973, la traducción está en Cátedra, Madrid, 1990.

entre un uso del lenguaje literal y otro metafórico, y también una concepción de la verdad que pasa a través del significado. Así un significado metafórico sería claramente falso, aunque el proceso de muerte de la metáfora, en la medida en que recompone la realidad conceptualizada, puede hacer verdaderos, en su uso no metafórico, a los enunciados en donde aparecieran metáforas muertas.

Esta idea se ha extendido desde Nietzsche; Lakoff<sup>7</sup> califica este punto de vista de *Teoría de la Interacción*, y engloba a autores como Max Black y I.A. Richards. Al igual que Lakoff, no creemos que las metáforas terminen muriendo o lexicalizándose en los idiomas; por el contrario, siguen siendo metáforas y como tales nos exigen la comprensión de sus significados y sus valoraciones veritativas.

Manteniendo la idea nietzscheana de la historia intelectual como una constante creación de metáforas, pero invirtiendo la idea de la muerte de la metáfora, encontramos la posición de Ricoeur, que recoge la tradición aristotélica más fielmente.

Ricoeur afirma, tomando de Gadamer la idea de la posibilidad de una metafórica: *"La idea de una metafórica inicial destruye toda clase de oposición entre lenguaje propio y lenguaje figurado, entre ordinario y extraño, entre el orden y su transgresión; y sugiere la idea de que el orden mismo procede de la constitución metafórica de campos que son los que dan origen a los géneros y a las especies."*<sup>8</sup>

Para complicar un poco más las cosas, podemos añadir el punto de vista de Rorty<sup>9</sup>, quien aceptando esta explicación de la historia intelectual que - para él - incluye todo el aspecto de la actividad mental dirigida a una redescrición constante en busca del *mejor yo que podamos*, parece exigir una explicación de la metáfora y, en consecuencia, del lenguaje en los términos en los que lo hace Davidson. Fundamentalmente negando la posibilidad de una verdad metafórica y de que las expresiones metafóricas porten un contenido cognitivo.

Por último, tenemos el importante trabajo en semántica cognitiva que Lakoff y Johnson vienen realizando desde los años 80. Para estos autores, la metáfora es fundamentalmente conceptual, y primariamente se produce en la necesidad que tiene el ser humano de comprender el mundo mediante un proceso de representación que de alguna manera lo constituye. Para ellos, más bien tenemos un mundo gracias a un proceso de categorización mediante esquemas de imágenes y proyecciones metafóricas; más adelante nos ocuparemos más extensamente de esta posición. Para Lakoff y Johnson, las metáforas son proyecciones de un dominio conceptual origen, bien entendido por su cercanía a nuestras experiencias corporales en el mundo, a un dominio conceptual destino que queremos comprender. De esta manera, el significado no viene dado tarskianamente<sup>10</sup> por una referencia a los objetos, sino por el acto cognitivo de comprensión. El significado dependerá de la comprensión que hagamos

<sup>7</sup> Cfr. G. Lakoff y Mark Turner. *More than Cool Reason*. The Chicago University Press, Chicago, 1989, pág. 218

<sup>8</sup> P. Ricoeur. *La Métafore Vive*. Editions Du Seuil, Paris, 1975. Edición castellana en ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, por la que cito, pág. 38.

<sup>9</sup> Las referencias a Rorty en este momento se concretan principalmente en el capítulo I *"La Contingencia del Lenguaje"* de su *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, op. cit. y en *Unfamiliar Noise: Hesse and Davidson on Metaphor* en *Philosophical Papers I*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp 162-174

<sup>10</sup> Me estoy refiriendo a la definición de verdad que Tarski elaboró sistemáticamente para los lenguajes formales aceptando el realismo aristotélico, y que Davidson adopta también como programa para los lenguajes naturales. El trabajo clásico de Tarski puede encontrarse en: *Logic, Semantics, Metamathematics*, Hackett Indianapolis, 1983. Una traducción del inglés de *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics* puede encontrarse en la revista electrónica de Filosofía *A Parte Rei*, 7, Diciembre de 1999, en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>

de las metáforas y naturalmente no cabe pensar en un proceso de literalización o de muerte; funcionan como metáforas, porque el mundo funciona en nuestra posesión de él metafóricamente. Es en este punto en el que quiero hacer avanzar las intuiciones iniciales de Nietzsche. Ahora bien, iniciando así un nuevo ciclo.

Tampoco resulta inaceptable la idea de Ricoeur de que la metáfora viva, en tanto que es capaz de redescibir la realidad, deba poseer una verdad metafórica fundada en una referencialidad mimética -como afirma Ricoeur en los términos aristotélicos.

Por otro lado, si la metáfora produce una comprensión categorial, y si lo hace principalmente por ejemplificación, como afirma Goodman<sup>11</sup>, entonces la metáfora puede extenderse hasta la noción de arquetipo o modelo, igual a como lo expresa M. Black<sup>12</sup> y que ha descrito admirablemente M. Hesse<sup>13</sup> en su obra. La posición de Black respecto a la posesión de la metáfora de un contenido cognitivo coincide con las tesis de Lakoff y Johnson y sin embargo, la otra afirmación de Black respecto a la irreductibilidad del significado metafórico le aproxima a las tesis de Davidson-Rorty.

¿Cómo puede ser esto tan complejo? ¿Podemos sintetizar todas estas posturas tan distintas, pero que, a la vez, comparten rasgos comunes? ¿A cuáles de ellos tendremos que renunciar para unificar posiciones? La respuesta a esta pregunta espero que pueda explicar esta presentación abrupta de los estudios sobre la metáfora, que ha tenido la intención de ofrecer la profundidad del problema, por un lado, pero también la de poner en diálogo la posición de Nietzsche con la de otros autores contemporáneos.

El conflicto es denso (*y esto mismo es una metáfora*) pues ha de articularse por un lado la concepción del lenguaje de Davidson, la idea de verdad de Nietzsche y las descripciones de la historia contingente de la humanidad y de los sujetos de Rorty, con la exposición de Lakoff y Johnson sobre la actividad cognitiva y con la idea de narración como el medio o producto de esta actividad que han constituido las descripciones de cómo se produce el proceso de *tener un mundo*. Respecto a la posesión o no de un contenido cognitivo, hay que poner en diálogo la carencia que afirma Davidson con la presencia que encontramos en Ricoeur, Black y Lakoff y Johnson. Y también evaluar la irreductibilidad del significado que aceptan Davidson y Black, la interpretación del mismo que hace Ricoeur admitiendo una referencia mimética, o la que realizan Lakoff y Johnson mediante la comprensión conceptual de las metáforas.

Pensamos que este conflicto sólo se podrá suavizar en alguna medida, si encontramos una respuesta interesante a: ¿se lexicaliza, se gasta o se muere una metáfora viva?

Esta dinámica por la que los ruidos no familiares se integran en nuestras prácticas comunes es la puerta que permite pasar de la comprensión de nuestra experiencia en el mundo a nuestra constante redescipción del mundo y de nosotros mismos. Un análisis de esta cuestión mostrará -espero- que Rorty-Davidson no están tan alejados de Johnson y Lakoff, por un lado, ni de Black-Hesse por otro. Y a la vez, que la insistencia de Ricoeur en trasladar la metáfora del plano del significado al de la referencia tiene sentido, precisamente el de redescibir el mundo, el de tenerlo.

Davidson, particularmente en *A Nice Derangement of Epitaphs*<sup>14</sup>, intenta romper la idea del lenguaje como un medio, ya sea de expresión o de representación, como algo

<sup>11</sup> N. Goodman. *Los Lenguajes del Arte*. Seix Barral, Barcelona, 1976

<sup>12</sup> M. Black. *Models and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press, 1962. Traducción en Tecnos, Madrid.

<sup>13</sup> M.B. Hesse. *The Explanatory Function of Metaphor on Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Amsterdam. North-Holland, 1965.

<sup>14</sup> D. Davidson. *A Nice Derangement of Epitaphs* en Lepore (comp.). *Truth and Interpretation*.

que media entre pensamiento y realidad. Para Davidson, el lenguaje no es el medio de expresión del pensamiento, ni tampoco el medio de representación de la realidad. El lenguaje no es algo ni aprendible, ni enseñable, y, en consecuencia, no permite adquirir una maestría sobre él. Davidson incluso quiere deshacerse de la idea del lenguaje como una convención. Por el contrario, muestra el lenguaje exclusivamente dentro de teorías momentáneas que se inscriben en teorías momentáneas más amplias, es decir, conjuntos de conjeturas acerca de lo que las personas harán en cada momento. Es momentánea porque debe corregirse constantemente, precisamente para poder asumir desatinos, impropiedades, metáforas, paradojas, golpes de genio o de estupidez. Para Davidson, hablar el mismo lenguaje es semejante a coincidir en teorías momentáneas.

Pero esta posición sobre el lenguaje, especialmente la renuncia a la idea de que existe una estructura definida, poseída en común, que los usuarios de un lenguaje dominan y después aplican a situaciones<sup>15</sup>, significa únicamente que el lenguaje no es algo establecido de una vez por todas, posiblemente a la luz referencial que ofrece una realidad externa y dada. Y esta es precisamente la tesis filosófica básica con la que arranca el estudio de Nietzsche y con la que trabajan también Lakoff y Johnson. Pero, mientras que para éstos el lenguaje está atravesado por metáforas, creado y desarrollado conforme creamos proyecciones metafóricas, Davidson no acepta este punto, por lo que pierde la tensión dinámica que el hombre establece en su acción entre lenguaje y realidad. Al final, la crítica de Johnson a Davidson puede ser pertinente. Davidson apuesta, a pesar de todo, por la literalidad del lenguaje que la teoría tarskiana exigía. Por eso, Davidson niega la existencia de un significado metafórico al estilo del que reclamaba M. Black, y esto resulta admisible. Efectivamente, ¿qué significado puede tener una metáfora? Sólo el que aportan las expresiones que la conforman. Y el valor de verdad de la oración que contiene la metáfora -como advertían los positivistas- o es claramente falso o, a lo sumo, porque su emisión se ha producido en el juego del lenguaje en el que no tiene cabida, carece de valor de verdad. Es posible que los autores de metáforas vivas no pretendan transmitir un contenido cognitivo porque verdaderamente no hay paráfrasis posible, ni interpretación adecuada; hay, como dice Rorty, un ruido no familiar por medio del cual se evoca una nueva relación, una nueva teoría. Para Davidson, las metáforas son como fotografías, que según la frase de Diane Arbus:

*"Una fotografía es un secreto sobre un secreto, lo más que te dice es lo menos que tú sabes."*

Son las metáforas las que crean las semejanzas -como advertieran Johnson y Lakoff- y ante estas nuevas relaciones desde la impertinencia semántica<sup>16</sup>, como dice Rorty, sólo es posible saborearlas o escupirlas. Y aquí es donde interviene el gusto, que es analizable recurriendo a las historias de aquellos que se enfrentan a las metáforas, como el que se enfrenta a una fotografía que conoce el secreto incluido en ese instante. Historias que a pesar de todo resultan ser historias compartidas, por cuanto parece aceptable la existencia de un nivel básico de producción metafórica que tiene su origen en nuestras formas de sentir el cuerpo en su relación con el mundo.

Davidson<sup>17</sup> se pregunta cómo funcionan las metáforas, y responde, como vemos, que de ninguna forma en particular, porque para ofrecer una teoría satisfactoria habría que matar, desgastar o lexicalizar a la metáfora viva. Y para

---

Oxford. Backwell, 1984.

<sup>15</sup> *ibid.* pág. 446.

<sup>16</sup> La expresión es de Ricoeur.

<sup>17</sup> D. Davidson. *What Metaphor Means. op. cit.*

Davidson las metáforas muertas no son ya metáforas. En esto coincidiría con la teoría de Lakoff y Johnson. Y éste es el punto clave: mientras que para Nietzsche o Derrida las metáforas siguen el proceso de creación y muerte y como muertas configuran principalmente nuestra comprensión del mundo, para Davidson la metáfora termina allí donde se produce como un ruido extraño, como esa evocación original que exige una corrección a nuestra *teoría momentánea*.

Según Davidson, *"El error común -[que cometen aquellos que creen ver en las metáforas un contenido cognitivo; un mensaje o un significado metafórico]-, consiste en aferrarse a los contenidos de los pensamientos que provoca una metáfora y en leer estos contenidos dentro de la propia metáfora."*<sup>18</sup>

El comentario que hace Rorty de esta situación ha de bastarnos para comprender lo que estoy intentando expresar. Efectivamente, las metáforas no tendrán contenido cognitivo, pero son responsables de una gran cantidad de cogniciones:

*"Cuando las metáforas empiezan a captarse, extenderse como rumores, y empiezan a morir, e igual a como las paradojas empiezan a funcionar como conclusiones, y finalmente como premisas, de argumentos, ambos tipos de ruidos empiezan a transmitir información. El proceso de quedarse articulado, familiar, no paradójico y lleno de lugares comunes es el proceso por el que tales ruidos cruzan la línea desde la mera causa de creencias a razones para la creencia."*<sup>19</sup>

Es en este momento cuando nuestro mundo ha cambiado, cuando ya tengo una razón para creer algo distinto, para modificar, aumentar o cambiar mi sistema de creencias. Si la metáfora me gusta porque la narración de mi historia advierte que la historia evocada por la metáfora es semejante, encontraremos ese lugar común y es por esto, por lo que puedo integrar esa nueva metáfora en mi narración.

Rorty prosigue a continuación:

*"Cruzar esta línea no es la adquisición de un nuevo carácter metafísico sino simplemente el proceso de hacerse, mediante el incremento de la predecibilidad de la preferencia, describable completamente en un lenguaje intencional -describable como una expresión de creencia-. Para que un ruido llegue a describirse así es porque asume un lugar en un modelo de justificación de la creencia."*

Esto debe resultarnos ya muy familiar, familiar a Johnson y Lakoff y familiar a la idea de Hesse de que las metáforas son instrumentos indispensables del progreso moral e intelectual, y de esto no difiere tanto la idea que tiene Rorty de la filosofía como metáfora, tal y como la ha recogido de Nietzsche.

Quizá el error principal de Davidson-Rorty haya sido no ponderar lo suficiente el hecho de que el valor de la metáfora reside precisamente en la cantidad de cogniciones que produce o, como muy bien ha advertido Ricoeur utilizando un término kantiano, el valor de la metáfora viva es el de hacernos *pensar más*:

<sup>18</sup> Davidson. op. cit. pág. 260 de la edición castellana.

<sup>19</sup> R. Rorty. op. cit. pág. 171. (la traducción es mía).



*"La metáfora viva no es viva sólo en cuanto vivifica un lenguaje constituido. Sí lo es en cuanto inscribe el impulso de la imaginación en un "pensar más" a nivel del concepto. Esta lucha por el "pensar más", bajo la dirección del "principio vivificante", es el "alma" de la interpretación."<sup>20</sup>*

De ahí la necesidad que encuentra Ricoeur de prolongar a la metáfora viva desde el ámbito del significado hasta el de la referencia. No a la referencia en sentido fregeano, que ya desde Nietzsche resulta inadmisibile, sino en el sentido goodmaniano, según el cual la referencia adquiere ese doble papel de denotación y ejemplificación. Y en ese segundo papel, el mundo cambia según se expresa. Nuestra capacidad de crear mundos a partir de la redescipción de otros antiguos exige que la metáfora tenga una referencia mimética, *poiética* quizá. La metáfora configura una nueva narración que cuenta de otra manera la historia pasada. Esto se produce cuando la metáfora viva comienza a morir, según Nietzsche. Evidentemente, ni Davidson, ni Lakoff y Johnson, ni Ricoeur aceptan esta distinción, pues en muchos casos la metáfora viva es la interpretación metafórica. Está viva porque exige ser interpretada:

"¿No podemos decir que la interpretación metafórica, al hacer surgir una nueva pertinencia semántica sobre las ruinas del sentido literal, suscita también un objetivo referencial, en favor de la abolición de la referencia correspondiente a la interpretación literal del enunciado?.

*... Al sentido metafórico correspondería una referencia metafórica, de igual manera que al sentido literal imposible corresponde una referencia literal imposible."<sup>21</sup>*

Por eso podemos hablar de verdad metafórica, porque si es capaz de crear creencias, éstas deben mantener alguna relación con la realidad. ¿Cuál es esa relación? Sin duda la posibilidad de tener un mundo conforme nuestras proyecciones metafóricas nos lo hacen accesible a nuestra comprensión. Pero esto exige también derribar la división entre un significado literal y otro metafórico, que francamente resulta del todo incomprensible. Comprender que no hay un significado literal en nuestras oraciones o en nuestras palabras, porque no hay una realidad objetiva a la que se corresponda, es la tesis clara que se desprende del trabajo de Nietzsche. Éste es igualmente el punto de partida de la semántica cognitiva, la afirmación de que el significado viene mediado por el acto de comprensión en el que usamos los conceptos con los cuales nos representamos el mundo. Para responder a la pregunta de qué significan las palabras o las expresiones del lenguaje, tenemos que atender mejor que a las cosas a nuestro entendimiento. El significado de las oraciones viene dado por nuestros actos de comprensión de las mismas, por los cuales, a su vez, comprendemos el mundo que nos rodea.

Éste es el fondo nietzscheano que la filosofía contemporánea ha recuperado y en el que he profundizado por medio de su análisis genealógico, y esto es lo que nos permite sospechar de la idea realista y objetivista de que el mundo es ahora y para siempre de una determinada manera.

Éste es el sentido que subyace al pasaje con el que Nietzsche termina la primera parte de su trabajo:

<sup>20</sup> P. Ricoeur. op. cit. pág. 409. La referencia kantiana se encuentra en el párrafo 49 de la *Crítica del juicio*, A 190-193.

<sup>21</sup> P. Ricoeur. op. cit. pág. 310.

"Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizarán en ellas; sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número."

En el mismo sentido podemos citar a Paul Valery:

*¿Qué podemos hacer con esos términos que no podemos precisar sin recrearlos? **Pensamiento**, la propia **mente**, **razón**, **inteligencia**, **compreensión**, **intuición** o **inspiración**?... Cada uno de estos nombres es a un tiempo un medio y un fin, un problema y una solución, un estado y una idea; y cada uno de ellos es, en cada uno de nosotros, suficiente o insuficiente, según la función que le otorgue la circunstancia. Ustedes saben que entonces el filósofo se hace poeta, a menudo gran poeta; recurre a la metáfora y, mediante imágenes magníficas que hemos de envidiarle, convoca a toda la naturaleza para la expresión de su profundo pensamiento."*

Tanto Nietzsche como Valery plantean entonces la nueva cuestión que debemos preguntarnos ahora, ¿cómo llegamos a hacernos poetas?, ¿cómo producimos metáforas en nuestro intento por comprender lo que nos rodea, por representarnos el mundo que habitamos?

Para responder a esta pregunta vamos a utilizar, como anunciábamos, las teorías de la semántica cognitiva, que conscientemente o no, son herederas al menos de la sospecha que Nietzsche levantara en el pensamiento occidental.

### 3.- Significado y Verdad en la Semántica Cognitiva

Resumamos entonces la tesis fuerte que he querido rescatar del pensamiento nietszscheano: El hombre para comprender su mundo tiene necesidad de crear conceptos en los que asentar el propio mundo. Esto es lo que Nietzsche denomina *el impulso hacia la construcción de metáforas*, estas metáforas quedan recogidas en el lenguaje y en este proceso quedan asumidas, gastadas, como la verdadera realidad bajo el supuesto de que el significado de nuestras expresiones, y de la ciencia, como edificio de palabras, denota literalmente una realidad independiente de nosotros.

Éste es el pasaje:

*"Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza." (pág.34).*

Lo que Nietzsche no se atreve a declarar, si es que no queda patente, es que no cabe hablar de significado literal, pues no hay entonces un mundo que lo verifique

objetivamente, como Frege o Tarski propusieran. Pero si es así, no cabe tampoco hablar de muerte de la metáfora. Las metáforas lo son una vez emitidas y producen la red del lenguaje que nos permite hablar del mundo que hemos comprendido en función de ellas.

Lo que subyace al pensamiento de Nietzsche lo expresan perfectamente Lakoff y Johnson en el conjunto de su obra.<sup>22</sup>, a saber:

1. La metáfora es primariamente una cuestión de pensamiento y acción y sólo derivadamente de lenguaje.
2. Las metáforas se pueden basar en semejanzas, aunque más frecuentemente estas semejanzas se basan a su vez en metáforas convencionales, mejor que gastadas o muertas o lexicalizadas, que no están fundamentadas en ninguna semejanza. Sin embargo, estas semejanzas se aceptan socialmente como reales, pues efectivamente, las metáforas convencionales definen parcialmente lo que consideramos real.
3. Es aceptable que ciertas semejanzas reales construyen metáforas, lo que ha provocado el desplazamiento de la metáfora al campo exclusivo del lenguaje, y la distinción entre significado literal y metafórico, pero la importancia de estas metáforas para el proceso cognitivo de comprensión de la realidad que nos rodea es en gran medida marginal.
4. La función primordial de la metáfora es proporcionar una comprensión parcial de un tipo de experiencia en términos de otro tipo de experiencia, que normalmente por su cercanía con el cuerpo y por la interacción de éste con los objetos, comprendemos mejor.

Veamos algunos ejemplos antes de continuar nuestra indagación de cómo construimos el mundo. La concepción tradicional de la metáfora como una comparación encubierta o una igualación funciona efectivamente. Decir de alguien que es un león es decir que *A es B respecto de la propiedad X* que encontramos en B semejante a como la encontramos en A. Pero decir, por ejemplo, que *'más es arriba'* es crear una semejanza, que no existía, pero, que a partir de la consolidación de esta metáfora convencional, creemos encontrarla ya en el mundo. Sin duda, la convencionalidad de la metáfora reside en su carácter encarnado, (in-corporado), es decir, en nuestra experiencia al tratar con objetos. Cuando amontonamos objetos en una pila, la pila crece; podemos agrupar los objetos que nos rodean creando grupos que se harán mayores conforme incorporemos más elementos. Igualmente, sentimos que los acontecimientos o situaciones poseen cualitativamente grados de intensidad. A partir de esta semejanza, creada en la producción metafórica a la que concedemos realidad, proyectamos esa situación a otras peor comprendidas para asegurar nuestra comprensión. Así producimos toda una serie de nuevas metáforas como *'Feliz es arriba'*, *'lo consciente es arriba'*, *'salud es arriba'*, *'tener control o fuerza es arriba'*, en general *'lo bueno es arriba'*.

Tenemos ya la clave para ver cómo generamos conceptos, conceptos que posiblemente reúnan proyecciones desde diversos ámbitos, los cuales no tienen por

---

<sup>22</sup> Es fundamental aquí seguir de cerca el trabajo de autores como G. Lakoff y M. Johnson, especialmente cfr. *Metáforas de la Vida Cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1980, y también *Philosophy in the Flesh*. The Chicago University Press, Chicago, 1999. De Lakoff resulta fundamental, *Women, Fire and Dangerous Things*, The Chicago University Press, 1987 y de M. Johnson, *El Cuerpo en la Mente*, Debate, Madrid, 1991. También resultará interesante el trabajo sobre espacios mentales que viene desarrollando, entre otros, Gilles Fauconnier. *Mental Spaces*, 1994 y *Mappings in Thought and Language*, 1997 ambos en Cambridge University Press.

qué se compatibles u homogéneos. De ahí que nosotros mismos no seamos consistentes pues nuestros conceptos tampoco lo son; de ahí que no seamos racionales como la lógica deductiva exige, pues nuestros conceptos portan una lógica interna que incluso determina nuestra lógica formal, deductiva y exteriorizada del concepto. Así por ejemplo, podemos comprender el amor en términos de guerra o de fuerza física y obrar, a menudo, agresivamente en nuestras relaciones más queridas, lo que evidentemente parece inconsistente. En realidad, lo que debemos asumir en nuestra idea de racionalidad es su compleja producción, en la que creaciones exteriorizadas y formalizadas se mezclan con los conceptos de nuestras emociones y de nuestros valores, de los que normalmente no somos conscientes, y mucho menos de su proceso de construcción; pertenecen, como muchas de nuestras tareas cognitivas, a lo que Lakoff denomina, *la inconciencia cognitiva*. A menudo, lo que denominamos irracionalidad no es más que la oposición de diversos ámbitos distintos y opuestos desde los que proyectamos metáforas conjuntamente para comprender ciertas situaciones a las que nos enfrentamos. Pero es más bien que nuestra noción de razón (una metáfora más) es reduccionista, no hemos integrado la complejidad con la que nos comportamos en nuestras vidas, quizá porque no hemos comprendido hasta ahora nuestro propio proceso cognitivo de comprensión, de posesión de un mundo.

Creo que ésta es la gran enseñanza de Nietzsche que no sólo se muestra en *Verdad y Mentira...*, sino en toda su obra y es lo que le confiere un carácter revolucionario o transgresor. Porque lo que resulta obvio es que para transformar hay que conocer qué transformación hay que hacer. Si nuestro mundo depende en gran medida de la comprensión que tenemos de él, transformar el mundo debe iniciarse en la transformación de nuestros conceptos y en la creación de mejores metáforas, mejores en el sentido que nos aporten lógicas y conductas que nos lleven hacia la dirección deseada. *Transvalorar los valores, la voluntad de poder o el propio superhombre*, creo, deben interpretarse en este tipo de discurso. En el discurso que ha comprendido que, en gran medida, lo que tiene que ver con el hombre es producto suyo, y en consecuencia puede cambiarse con mucha más naturalidad y facilidad de lo que pensamos o nos han hecho pensar.

Lo importante aquí es darse cuenta de que 'comprender' no es sólo una cuestión de reflexión, del uso de proposiciones finitas que expresen experiencias preexistentes y ya determinadas precisamente mediante estas proposiciones. Al contrario, y en esto radica la novedad nietzscheana, *la comprensión es el modo en que "tenemos un mundo"*<sup>23</sup>. Este es el punto de partida del programa de la semántica cognitiva que encabezan Mark Johnson y George Lakoff. La comprensión es el modo en que experimentamos nuestro mundo como una realidad comprensible. Esta comprensión incluye la totalidad de nuestro ser. A la hora de hacer comprensible y por tanto real, con sentido, cualquiera de nuestras experiencias, ponemos en funcionamiento nuestras aptitudes y actitudes, nuestros estados de ánimo, nuestro modo de sentir el cuerpo, nuestros valores y tradición cultural, la manera en la que pertenecemos a una comunidad lingüística, nuestro gusto estético... Nuestra comprensión no sólo nos aporta el mundo, sino también nuestro modo de *"estar en él"*. Tener experiencias, vivir, es comprender esas mismas experiencias, lo que nos pasa. De esta manera, el mundo se presenta ante nosotros como una fusión de nuestra experiencia corporal, nuestra cultura, lengua, historia, etc. Nuestra comprensión es el acontecimiento.

La hipótesis que se propone, entonces, siguiendo a diversos autores que integran lo que se ha denominado *semántica cognitiva*, G. Lakoff, M. Johnson, G.

---

<sup>23</sup> Cfr. especialmente M. Johnson, op. cit. pág.174.

Fauconnier, etc., consiste en que nos representamos, construimos o tenemos un mundo mediante modelos cognitivos (Lakoff), esquemas cognitivos (Johnson) o espacios mentales (Fauconnier).

Efectivamente, un concepto es algo mucho más rico que la palabra que lo nombra, pero más pobre que la imagen que puede generar. Sin duda resulta confuso, un concepto no es la palabra, tampoco la imagen que frecuentemente provoca y que extrañamente es previa. Como vemos, un concepto o modelo cognitivo reúne una gran cantidad de elementos dispersos. Pensemos, por ejemplo, en una taza de café; su aroma, sabor o color, los movimientos que realizamos con ella o las sensaciones que hemos asociado a tomar una taza de café se incluyen en nuestro concepto.

Además hay diversos tipos de conceptos y se producen también diversas formas de agruparlos. Por ejemplo, el café puede integrarse en la categoría de bebidas, para la que puede establecerse una estructura de atributos (color, sabor, tipo, efectos, etc...) con los que, según varíen los valores que damos a esos atributos, obtendríamos los distintos miembros de la categoría. Pero pensemos en otros conceptos como el del amor o el tiempo: ¿qué podemos decir de ellos? Prácticamente todo lo que puede decirse para definir estos conceptos serán metáforas que nos permiten comprenderlos en función de la comprensión previa de otras experiencias. Lakoff y Johnson reúnen nuestros esfuerzos por comprender la realidad que nos rodea en lo que denominan *modelo cognitivo* y lo define así: "*Un modelo cognitivo es un patrón recurrente, una forma y una regularidad en o de las actividades de ordenamiento de las experiencias. Estos patrones surgen como estructuras significativas principalmente a partir de nuestros movimientos corporales en el espacio, nuestras manipulaciones de objetos y nuestras interacciones perceptivas*".<sup>24</sup>

Su proceso de construcción, como vemos, procede de una estructura preconceptual que está eminentemente encarnada (in-corporada), en el sentido de que parte del cuerpo y es éste el que determina nuestros productos. Esta estructura preconceptual es de dos tipos:

1. Estructuras de nivel básico: que son categorías definidas por la convergencia de nuestra percepción gestáltica, nuestra capacidad para el movimiento corporal y nuestra capacidad para formar ricas imágenes.
2. Estructuras esquemáticas de imágenes cinestésicas: esquemas de imágenes que constantemente aparecen en nuestra experiencia corporal cotidiana: continentes y relaciones, arriba-abajo, parte-todo, centro-periferia, etc.

El resto de nuestro sistema conceptual y categorial, eso que Aristóteles denominó abstracción, se forma mediante proyecciones metafóricas que toman como dominio de origen alguna de estas imágenes esquemáticas o categorías básicas, un dominio físico, para conformar un dominio destino, que es lo que quiere conceptualizarse, un dominio de lo *abstracto*. También mediante proyecciones metonímicas desde categorías de nivel básico a otras subordinadas o superordinadas.

¿No es esto lo que quiso decir Nietzsche en esta obra? ¿No combatió con fuerza las pretensiones racionalistas y realista del ser humano, porque ocultaban una forma de dominación? Observemos el siguiente pasaje:

*"En este instante el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas*

---

<sup>24</sup> ibid. Pág.85

*esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción." (pág. 26)*

Pero, y aquí la fuerza de su palabra nos puede confundir, no hay nada de malo en esto si comprendemos su proceso, porque, y continúa Nietzsche:

*"Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa."*

Éste es el mecanismo de nuestra posesión de un mundo y éste es su riesgo. Nuestros valores y normas, nuestras instituciones y leyes, nuestra ciencia y sus principios, nuestras creencias y conductas proceden de nuestro esfuerzo por comprender lo que nos rodea y por comprendernos a nosotros mismos. Pensar que hay algo independiente de este proceso por el cual "tenemos un mundo", que lo fundamente y lo valide, tiene como consecuencia preservar privilegios y ubicaciones, generar órdenes y reglas inamovibles, en general, pensar un mundo estático y dado de una vez para siempre. Pero si debemos aprender es porque el mundo no está etiquetado ni dado de una vez por todas, o, si se prefiere, porque el mundo se nos presenta de esta manera debemos aprender, es decir, usar nuestra inteligencia para adaptarnos a la novedad y al cambio, para producir nuevas conductas, para revisar nuestro propio proceso de comprensión, es decir, para dudar.

¿Acaso toda transformación científica o política, económica o educativa, social o personal, no se ha iniciado en una recategorización de las cosas? ¿Acaso cuando nos vemos sometidos no decimos: 'yo no soy de esos', o 'nosotros no somos así', o tal vez 'ellos son como nosotros'? Por eso Nietzsche se identifica con el niño que tiene que iniciar su proceso de tener un mundo, de crear valores y normas, aun a costa de derribar lo existente.

¿Significa esta posición un puro nihilismo, un quebrantamiento de la posibilidad de acceder a la verdad, o de distinguir lo verdadero de lo falso? ¿Es una consecuencia inevitable de esta postura la igualación de los discursos, el relativismo, el escepticismo radical?

Sin duda no, la filosofía nietzscheana o la posición experiencialista de la semántica cognitiva no termina en la medianoche cuando el hombre quiere perecer ante el vacío abierto en la aceptación de la 'muerte de Dios', o lo que es lo mismo, ante 'el impulso hacia la construcción de metáforas'. Al contrario, sólo desde el nihilismo puede salirse de él, transvalorar todos los valores. Tenemos que reconsiderar nuestros conceptos de razón, de verdad, de significado y ampliarlos para que puedan acoger la complejidad que contienen, los procesos que los elaboran y las relaciones entre hombre y mundo que encierran. Abandonar el realismo, el representacionalismo ingenuo y el objetivismo no conlleva necesariamente el relativismo radical. Solamente nos alerta de que nuestros conceptos exteriorizados para definir ciencia, verdad, significado o conocimiento deben sufrir una modificación para ajustarlos mejor a los propósitos que contienen y que no desaparecen en ningún caso.

Ésta es la estrategia experiencialista de la semántica cognitiva:

- El pensamiento significativo no es meramente la manipulación de símbolos abstractos que no tienen significados en ellos mismos y que los toman sólo en virtud de su correspondencia con las cosas del mundo.
- La razón no es abstracta y descarnada, una instancia de alguna racionalidad transcendental, sino que:
  - La razón surge de la naturaleza de nuestro cerebro, del cuerpo y de la experiencia corporal. Los mismos mecanismos neurales y cognitivos que nos permiten percibir y movernos, también crean nuestro sistema conceptual y nuestros métodos racionales.
  - La razón es evolutiva, en el sentido de que la razón abstracta se construye sobre y hace uso de las formas de la percepción y de la inferencia motora que están presentes también en los animales "inferiores". Así la razón no es una esencia que nos separa del resto de los seres vivos, sino que, al contrario, nos sitúa en un *continuum* con ellos.
  - La razón no es universal en el sentido transcendente, no es parte de la estructura del universo. Es universal, a lo sumo, en tanto que es una capacidad que comparten todos los seres humanos, porque disponemos de cuerpos que se sitúan, perciben, se mueven y tratan de forma parecida el medio que habitan, y, en consecuencia, desarrollamos nuestras mentes encarnadas usando recursos comunes.
  - La razón no es completamente consciente, sino principalmente inconsciente. El pensamiento es fundamentalmente inconsciente, no en el sentido freudiano, sino en el sentido de que opera detrás del nivel consciente, inaccesible a él y tan rápido que no podemos contemplarlo de un modo directo.
  - La razón no es literal, sino metafórica e imaginativa.
  - La razón no es desapasionada, sino enlazada emocionalmente.
- La mente no es simplemente un "espejo de la naturaleza", y los conceptos no son meramente "representaciones internas de la realidad externa". Como hemos visto, los conceptos reflejan la naturaleza corporal de la gente que los elabora, ya que dependen de la percepción gestáltica y de los movimientos motores y, en gran medida, son el resultado de un proceso de la imaginación humana que depende de nuestra capacidad de formar imágenes mentales, de organizar nuestro conocimiento en categorías de nivel básico y de comunicarnos.
- El significado no es una cosa, un algo, sino un resultado para nosotros. Nada tiene significado en sí mismo, sino que el significado se deriva de la experiencia del funcionamiento de un determinado ser en un medio determinado. Nuestros conceptos de nivel básico son significativos para nosotros porque son caracterizados en función de nuestro modo de percibir las cosas que nos rodean en términos de ciertos esquemas de imágenes y de cómo los objetos se relacionan e interactúan con nuestros cuerpos. Los esquemas de imágenes son significativos para nosotros porque estructuran nuestra percepción y nuestros movimientos corporales. Nuestros conceptos generados por proyecciones metafóricas y metonímicas son significativos para nosotros, porque se fundan bien en conceptos que son directamente significativos, o bien en correlaciones de nuestra experiencia en el mundo.

- El significado funda la comprensión. Una oración se comprende si los conceptos asociados con ella son directamente significativos. Igualmente los aspectos de una determinada situación son directamente *experimentados*<sup>25</sup> si desempeñan un papel causal en la experiencia. Por ejemplo, comprendo el papel que representa en mi experiencia el ordenador en el que escribo, pero para ello no necesito llegar hasta sus entresijos electrónicos, no los necesito para comprender el hecho de escribir este artículo, aunque pueda necesitar comprenderlos en otra situación. En general, un aspecto de una situación directamente *experimentada* se comprende directamente si está estructurada preconceptualmente.
- La verdad, entonces, es relativa a la comprensión directa y puede caracterizarse como una correspondencia entre la comprensión de la oración y la comprensión de la situación, según nuestros propósitos. Estrictamente nuestras oraciones, o los modelos cognitivos asociados que nos permiten comprenderlas, no se refieren directamente a algo, sino que son recursos que podemos usar para referirnos a lo real. En estos modelos cognitivos o espacios mentales existen elementos que no pueden tener una referencia directa en el mundo y tampoco la forma lingüística los especifica con claridad. De alguna manera el significado se negocia.  
Nuestra teoría popular sobre la verdad contiene la idea de que la verdad es una y absoluta. En gran medida esto puede ser así mientras no surja ningún conflicto. Una oración como *'el florero está sobre la mesa'* puede ser o verdadera o falsa, pero, ¿qué valor podemos dar a una afirmación como *'los empleados roban a las empresas cuando malgastan el tiempo tomando café'*? Su verdad o falsedad parece fundarse en la posibilidad de que el tiempo pueda ser robado, pero esto es una metáfora y desde el punto de vista objetivista, una metáfora es o carente de valor de verdad o simplemente falsa. Pero, en la medida en que entendemos esta oración podemos concederle algún valor, luego para decidir sobre su valor veritativo necesitamos acudir a nuestro modo de comprensión de la oración.
- Tenemos un mundo. La postura objetivista y realista presenta un mundo independiente del sujeto, dado de una vez por todas y que posee una estructura que puede o no conocerse. Pero, por ejemplo, ¿en qué medida es parte de ese mundo objetivista un *tiempo perdido o robado*? Muchas de nuestras más profundas verdades, que conforman nuestros sistemas de creencias, que determinan nuestras conductas, que afectan al mundo, no son verdades físicas o sobre realidades físicas, sino verdades que resultan de la actuación de los seres humanos de acuerdo con un sistema conceptual del que no podemos decir que fije una realidad aparte de la experiencia humana. Lo real queda filtrado por la experiencia humana, que también es real. Así pues no es nihilista ni relativista decir que el mundo es nuestra posesión o que el mundo es nuestro estar en él.
- ¿Es el conocimiento posible? A Partir de lo visto hasta el momento, descubrimos que la verdad es un concepto metonímico que contiene efectos prototípicos. Si partimos de una idea objetivista de conocimiento debemos entender que conocer algo es saber que eso es verdadero. Efectivamente, tenemos conocimientos, aquéllos que se fundan en el nivel básico, en nuestra experiencia corporal inmediata, que son mejores ejemplos de

---

<sup>25</sup> Me permito aquí usar este anglicismo por pensar que *experimentados* posee en castellano un significado que no es el que se quiere expresar aquí.



conocimiento verdadero que aquéllos en los que las proyecciones metafóricas o metonímicas se incluyen inevitablemente.

No es extraño que nuestra tecnología haya consistido fundamentalmente en ampliar nuestra experiencia corporal inmediata. Telescopios, microscopios, etc. nos han acercado a nuestra percepción directa ámbitos de la realidad de los que inicialmente sólo podíamos tener experiencias derivadas. Dado que la ciencia se ha fundado en la tecnología para producir nuevos conocimientos verdaderos, hemos confiado en ella y hemos aceptado sus teorías y leyes como buenos representantes de conocimiento verdadero, pero tampoco podemos deducir de ello que "descubran" una estructura o realidad objetiva del mundo. A lo sumo, lo que podemos afirmar es que el conocimiento y el conocimiento verdadero es lo que resulta coherente con nuestra experiencia corporal inmediata, y es lo único que nos provee una comprensión socialmente aceptable de lo que sea el mundo y nosotros mismos.

El conocimiento es siempre conocimiento humano basado en nuestra manera de comprender lo que nos rodea.

¿Es todo esto desesperanzador? ¿Es esto puro nihilismo? ¿Es la posmodernidad que inauguró la filosofía de Nietzsche una renuncia a los valores de la Ilustración? No lo parece; al contrario, parece más una base firme en la que fundar una nueva relación con el mundo y con nosotros mismos. Una relación enriquecida merced a nuestra mejor comprensión de nuestro propio proceso de comprensión. Y es esto lo que me parece el mejor legado de Nietzsche. Su reivindicación de una *gaya ciencia*, de una vida en toda su complejidad, con todos sus peligros, pero también con su plena alegría.