

Cara a cara con la palabra. Poesía como metáfora de la relación del ser humano al lenguaje

FACE TO FACE WITH THE WORD. POETRY AS A METAPHOR FOR THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN BEINGS AND LANGUAGE

Raimundo López
Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile
raimundolopez@uc.cl

RESUMEN: En este artículo se argumenta que el lenguaje ‘literal’ es producto de una operación metafórica y que la poesía es un quehacer lingüístico privilegiado para revelar esta relación. Se sostiene, mediante un recorrido por la adquisición del lenguaje, la idea de sujeto como ficción de unidad que escapa a la palabra y la experiencia de no poder decir plenamente. El lenguaje se revela como metáfora que traslada y muestra algo del trasfondo vital –apuntalado en la falta y el deseo– de la palabra, mientras la poesía nos permite vislumbrar lo que en la palabra cotidiana solo se presenta de manera vaga e incierta.

PALABRAS CLAVE: trasfondo vital, juego del lenguaje, poema, fisionomía, metafórico.

ABSTRACT: This article argues that ‘literal’ language is the product of a metaphorical operation and that poetry is a privileged linguistic endeavor



for revealing this relationship. Through a review of language acquisition, it support the idea of the subject as a fiction of unity that eludes words and the experience of not being able to fully say. Language is revealed as a metaphor that moves and reveal something of the vital background –underpinned by lack and desire– of the word, while poetry allows us to glimpse what is only vaguely and uncertainly presented in everyday words.

KEYWORDS: vital background, language-game, poem, physiognomy, metaphorical.

En la comprensión común de la noción de metáfora nos encontramos con que esta ha sido entendida como una figura retórico-poética asociada al embellecimiento del discurso, como si fuese mera decoración de lo dicho. En esta línea, el sentido común la piensa como una forma de añadir una dimensión estética-ornamental a los dichos que introduce imágenes y comparaciones ingeniosas que permiten una expresión más poética, apreciada por los receptores del mensaje dado que facilita la comprensión en cuanto hace que las ideas sean más accesibles y memorables. Ricoeur (citado en Foulkes, 2013), en concordancia con esto, realiza una síntesis de la concepción tradicional de la metáfora: esta no proporciona información alguna sobre la realidad sino que debe situarse entre las funciones emocionales del discurso, siendo una desviación del sentido literal de las palabras por lo que no comporta ninguna innovación semántica.

Mario Montalbetti (2018) afirma que “la metáfora traslada / –etimológicamente traslada– / lleva a otro lugar, / dice que las cosas son otras cosas” (p. 17), mostrando el origen etimológico del concepto para facilitar su comprensión: *metáfora* proviene del griego *metapherein*, está formada por *meta* (fuera o más allá) y *pherein* (trasladar) y consiste en trasladar el sentido de una palabra o frase a otra. Así, la metáfora es concebida como una conexión entre significados enlazados

por una simpatía oculta que modifica los sentidos entre los cuales se produce el traslado.

Sin embargo, cabe preguntarnos: ¿por qué es tan difícil hacer teoría sobre la metáfora? La respuesta parece simple, pero implica una complejidad basada en algo similar a lo que sucede cuando se intenta explicar un chiste, un poema o se parafrasea una metáfora: se pierde lo esencial de ella, deteriorando el efecto de lo dicho y se instala una obstrucción a su comprensión. En otras palabras, ocurre algo análogo a lo que afirma Mannoni (1980 como se citó en García, 2011), a saber, que “la paráfrasis destruye la poesía” (p. 123).

La metáfora, por lo tanto, crea una tensión al contraponer la interpretación literal, que puede parecer absurda, con una interpretación metafórica que ofrece un significado más profundo al ir más allá de lo literal. Así pues, a pesar de esta concepción común y ordinaria, el denominar *metáfora* a una oración en particular no quiere decir algo sobre su ortografía, forma gramatical, estética-poética o estructura fonética, sino más bien algo acerca de su significado en una acción o contexto determinado. Es decir, que algo sea metafórico refiere a que su significado va más allá de lo dicho en cuanto transmite una imagen particular y muestra algo de lo inefable. Sucede, por lo tanto, que “la forma generalmente concisa de la metáfora contrasta fuertemente con la intensidad de las ideas que puede suscitar. Una yuxtaposición aparentemente sencilla de palabras corrientes da lugar a una nueva perspectiva del mundo” (Cornejo et al., 2013, p. 485; traducción propia). Entonces, existiría una asimetría entre lo dicho tácitamente y lo que dirían aquellas palabras en otro contexto, en cuanto traslado de sentido que trasciende el sentido convencional y revela nuevas facetas de la realidad.

Por lo anterior es que, en el intento de enunciar el significado de una metáfora en un supuesto lenguaje directo, la traducción se considera carente de la fuerza esclarecedora que tiene el original: lo literal a veces acentúa indebidamente algunas cuestiones, dice demasiado y, a la vez, dice muy poco. Existe, por tanto, una autonomía e irre-

ductibilidad del sentido metafórico de una oración o palabra en el respectivo contexto. Es por ello que la metáfora se constituye como un desafío a la filosofía del significado; introduce una dinámica particular en la que se establece una relación inusual entre los términos utilizados, generando un traslado de significado no convencional.

De esta manera, entenderemos que la metáfora trasciende la decoración-embellecimiento de los dichos y apunta a algo más profundo: etiquetar una oración como metáfora es reconocer que su significado va más allá de lo que se aprecia a simple vista. Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿ocurre lo mismo con el lenguaje *literal*? ¿Podría ser que incluso nuestras palabras más directas y descriptivas, y aparentemente objetivas en cuanto referirían a una realidad, estén imbuidas de algo más allá de sí mismas?

Es debido a estas interrogantes que en el presente escrito se buscará sostener que: 1) la metáfora no es un recurso lingüístico para embellecer o para decir-referir cuestiones específicas, sino que el lenguaje que ha sido conceptualizado como *literal* es en sí mismo un depósito de metáforas y esta, por lo tanto, es una operación necesaria para hablar; y 2) la poesía nos muestra, en su funcionamiento y en sus efectos, la relación estrictamente humana que se establece con las palabras y el lenguaje, dado que esta se nos presenta como una forma de expresión que permite experimentar la riqueza metafórica del lenguaje, deviniendo en una exhibición de sí misma que invita a bordear el trasfondo vital de la palabra. Es desde este trasfondo que se desplaza el significado de las palabras, siendo un elemento que a menudo se nos oculta en la cotidianidad del uso lingüístico.

Para responder estas interrogantes, este trabajo parte de una decisión metodológica fundamental: no reducir el análisis a su dimensión semántica formal, sino considerar la metáfora en su capacidad de afectar y constituir la subjetividad, entendiendo que el lenguaje no es un sistema de signos con correspondencias fijas, sino un espacio donde el sujeto se juega a sí mismo, donde la experiencia humana se articula, se vela y se revela. En este sentido, la palabra no se limita

a comunicar significados, sino que resuena en la constitución del deseo, en los vacíos que estructuran el decir. Es en esta tensión entre lo dicho y lo que resiste ser dicho donde la poesía se sitúa como un campo privilegiado que bordea lo que escapa al sentido. Así, el análisis que sigue no buscará estabilizar un significado último de la poesía sino más bien indagar en los modos en que la palabra poética abre una brecha en el lenguaje, haciendo posible otra relación con el ser.

El lenguaje propiamente humano

La adquisición del lenguaje en el calor de la vida

En primer lugar, se hace pertinente introducirnos en ciertas ideas en torno al lenguaje en el inicio de la vida humana en un sentido ontogenético, en cuanto contextualiza su adquisición, uso y efectos, y cómo es que el ser humano se encuentra inscrito —y excedido— en este juego de metáforas que es el lenguaje.

En una experiencia común, es posible observar que un bebé humano de seis o siete meses difícilmente expresa una palabra reconocible sino que más bien emite meros sonidos vocales; pero si interrogamos a sus padres —o a quienes desempeñen este rol cercano al bebé en sus primeros pasos en el lenguaje—, sin duda se nos dirá que el bebé se comunica con ellos (Mariscal Altares, 2008). Esta percepción de comunicación temprana está ligada al hecho de que la adquisición y desarrollo del lenguaje no tiene un inicio claramente identificable. Los bebés, incluso desde su vida intrauterina, están expuestos a sonidos fisiológicos de su madre, como el bombeo del corazón que contrasta con los sonidos exteriores como la música y la voz humana (Mariscal Altares, 2008).

Además, existe una orientación innata hacia la voz humana, lo que se evidencia en la preferencia de los bebés por escuchar voces, especialmente la de su madre, por sobre otros sonidos. Esta tendencia a enfocar la atención en las voces y las caras ‘parlantes’ sobre las ‘silen-

ciosas' sugiere una predisposición hacia un contexto sociointeractivo que facilita el desarrollo lingüístico (Mariscal Altares, 2008). En esta misma línea, Meltzoff y Moore (1977 como se citó en Mariscal Altares, 2008) demuestran que los bebés recién nacidos son capaces de imitar gestos de un adulto, mostrándonos cómo la imitación temprana puede ser la base de la interacción lingüístico-comunicativa, donde imitar a otro sería como afirmar "soy capaz de estar en lo mismo que tú" (p. 137).

En este sentido es que podemos comprender que en la relación madre-bebé se configura una matriz co-fenomenológica fundamental para la adquisición del lenguaje, la cual se caracteriza por la capacidad de adaptación sintáctica y semántica a la capacidad e intereses del niño en cuestión, modificando su habla de acuerdo a la madurez lingüística manifestada. Por lo tanto, las palabras no aparecen por sí mismas en el niño sino que son utilizadas y adquiridas en un contexto determinado: el lenguaje es, esencialmente, acción situada vitalmente; las palabras acarician la experiencia de ser un ser humano lanzado a la vida.

Siguiendo esta idea, Stern (1977) sostiene que la comunicación madre-bebé puede ser comparable con un baile, donde ambos conocen la música, van al mismo ritmo y se mueven en armonía. Este ritmo corresponde a las diferentes reacciones, gestos y tonos que ambos entienden, y que son fundamentales para que el bebé pueda diferenciarse y aceptarse en un contexto interaccional, en un espacio donde existe un otro, preparándose para la significación verbal. En palabras de Wittgenstein (1997), "en el lenguaje verbal, hay un fuerte elemento musical. (Un suspiro, la entonación de una pregunta, del anuncio, de la añoranza, todos los incontables *gestos* de la entonación)" (§161). Esta observación sugiere que el lenguaje no es un conjunto de palabras con significados fijos, sino una expresión configurada a partir de matices emocionales y gestuales. Por lo tanto, cuando somos pequeños, nuestra experiencia del lenguaje es más que la comprensión de palabras; es una experiencia sensorial y emocional. Las palabras se perciben a través de su entonación y ritmo, casi como gestos que

comunican sentimientos, lo que nos lleva a percibir las como bocas que se comen las palabras.

De lo anterior se desprende que los bebés no comprenden lo que dicen los adultos, sino que captan sus gestos y el componente pragmático del lenguaje, el uso de las palabras y expresiones en función del contexto y del interlocutor (Mariscal Altares 2008). Diremos, por tanto, que la noción de *lenguaje humano* no existiría si es que no tuviéramos el concepto de lengua *materna* (Fernandois, 2011), donde existe una vida sentimental de las palabras que se experimenta, en primer lugar, en su gestualidad.

La gestualidad del bebé es ya simbólica para el adulto, en la medida en que este le atribuye un sentido, inscribiéndolo en la matriz del lenguaje. Sin embargo, esta atribución no es inmediata ni unívoca: en la semiótica aparece un vacío, un corte en lo simbólico que da lugar a la emergencia de la palabra como manifestación del deseo. No hay una traducción directa entre el gesto y el significado, sino una distancia que exige interpretación, un desfase que introduce al bebé en la falta estructural del lenguaje. Es en este contexto en el cual se promueve la inscripción del bebé en el lenguaje propiamente humano, y es que para la simbolización y significación hay que hablar, siendo la relación madre-bebé un proceso que moviliza la capacidad semiótica; es decir, existe una representación indirecta de sentidos y sinsentidos, entendidos y malentendidos (García, 2011, p. 115).

De esta manera, debido a que el lenguaje es adquirido en una matriz relacional-accional, se hace posible comprender que el lenguaje humano significa como acción situada vitalmente. Del mismo modo, la palabra tiene una eficacia simbólica debido a su articulación como lenguaje en tanto praxis, susceptible de hacer y mutar un estado dado (García, 2011, p. 108) que permite y autoriza una constante construcción del sujeto hablante, quien ingresa en una estructura que lo preexiste y, a la vez, en cuanto locutor, le entrega a la estructura del lenguaje el soporte de su discurso (Foulkes, 2013), dado que actúa –con su voz y palabras– como medio a través del cual la estructura

del lenguaje cobra vida. Es decir, la palabra “implica necesariamente un sujeto (...) para testimoniar su historia” (Kristeva, 1981a, p. 251).

El sujeto de la palabra

De acuerdo a Lacan (2009), el estadio del espejo es un momento del desarrollo que ocurre aproximadamente entre los 6 y 18 meses de edad, y es crucial para la formación identitaria del niño. En este, el niño reconoce su propia imagen en el espejo y experimenta una sensación de unidad entre su cuerpo y su imagen reflejada, lo que le permite percibirse como un todo coherente y completo, como un ser separado de los demás, desarrollando un sentido de autonomía. En otras palabras, Lacan (2009) describe la formación del yo a través del proceso de la identificación: el yo es el resultado de identificarse con la propia imagen especular.

Junto con lo anterior, este momento, en el que el sujeto asume su imagen como propia, es descrito por Lacan (2009) como un momento de júbilo porque conduce a una sensación imaginaria de dominio al anticipar un grado de coordinación muscular que aún no se ha logrado. En este sentido, el proceso es vivido como una dialéctica temporal, siendo un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación, configurándose un sujeto preso de la ilusión de la identificación espacial (Lacan, 2009, p. 102). Es esta ilusión de completitud —o la inalcanzable realización— a la que refiere Lacan (2009) cuando nos dice que “sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto *yo* [*je*] su discordancia con respecto a su propia realidad” (p. 100).

En otras palabras, la unidad e identidad no son más que una ficción que encubre una pluralidad de fuerzas. Una descripción literal de la identidad del sujeto necesariamente fracasará (Foulkes, 2013); el sujeto es permanente devenir, no es estático. Este último se ubica esencialmente en una dialéctica entre ocultamiento y desocultamiento,

entre el ser y el no ser; y se manifiesta a través del habla. El lenguaje solo es posible porque cada hablante se posiciona como sujeto y remite a sí mismo como 'yo' en su discurso. Esto implica que la subjetividad tiene su fundamento en el lenguaje, ya que es a través de la lengua que esta se constituye y expresa.

Como el sujeto aparece mediante el discurso, es fundamental comprender que el enunciado es lo que aparece en la sucesión de oraciones emitidas entre dos blancos semánticos (Foulkes, 2013). Esto quiere decir que existen espacios vacíos o ausencias en el discurso que habilitan la aparición del sujeto y la estructuración del sentido, implicando que el enunciado no es solo una cadena continua de palabras sino que está compuesto por estos 'blancos' que estructuran la forma en que el sujeto se revela y el sentido se construye. De esta manera, al no haber palabra alguna para significar el no-ser, la noción de sujeto aparece como metáfora de sí misma que configura una ilusión de completitud. Hay algo que no se puede poner en palabras –el no-ser–, pudiendo entender al sujeto como el cambio de algo que apareció antes, una constante repetición de algo incompleto que se modifica en su devenir y, asimismo, como un autoengaño en no asumir la propia ficcionalidad.

Por lo tanto, el sujeto escapa de los límites de la palabra y se le encierra en una noción ficcional que implica una identidad y unidad que esconde lo asintótico en permanente devenir. Y es que cae dentro de lo inefable –de lo escondido que no se puede poner en palabras. Sin embargo, ¿qué es lo que hace que no podamos decir algo? ¿Cuándo es que este no-poder-decir se nos presenta? ¿Existe algo en la palabra que sea esencialmente inefable?

La dimensión trágica de la palabra

En sus *Observaciones*, Wittgenstein (1989) sostuvo que “expreso lo que quiero expresar sólo ‘a medias’. Y quizá ni siquiera eso, tal vez sólo en una décima parte. Esto significa algo. Mis escritos son con

frecuencia sólo un ‘balbucoo’” (p. 42); un balbucoo caracterizable como expresión de una capacidad limitada de conocer y enunciar íntegramente lo que se desea manifestar, una imposibilidad del lenguaje de llegar a la esencia de las cosas y de formularlas.

En el lenguaje existe una dimensión esencialmente –no accidentalmente– trágica, en cuanto no se puede decir *precisamente* todo lo que se querría realmente decir. En el fondo, hablar es siempre para el sujeto algo similar a morir, es siempre una experiencia de pérdida en cuanto no puede decir todo lo que subyace a las palabras (Recalcati, 2021). El decir ‘real’ es aquí un mero espejismo que permite que se haga el intento de decir todo, una utopía que ignoramos, el reino de la falsa unidad de la palabra. En otras palabras, no sabemos que no podemos decir todo, motivo por el cual vale la pena –en cuanto vale el esfuerzo y sacrificio– el decir (Montalbetti, 2018).

Aquí se hace pertinente que distingamos entre lo dicho y el decir. Jaques-Alain Miller (1997) afirma:

puede ser el mismo dicho, pero hay una distancia entre el dicho y el decir. Alguien puede decir alguna cosa sin creer completamente lo que dice. De esta forma tratase de una cuestión entre lo dicho y el decir. (...). Alguien puede decir alguna cosa sin creer en lo que dice. (pp. 39-40)

Esta distinción refiere a una diferencia entre el contenido explícito de lo que se dice y la intención, creencia o acto subyacente que impulsa ese discurso. Miller (1997) sostiene que, aunque el contenido de lo que se dice pueda ser el mismo, existe una distancia o separación entre lo que se afirma externamente y la verdadera posición de quien lo dice. Esto implica que la comunicación verbal va más allá de las meras palabras que se pronuncian, donde el ‘decir’ es la forma en que se comunica el mensaje, actitud o postura subyacente, mientras que ‘lo dicho’ son las palabras en sí mismas. En lo dicho no está contenido –en cuanto no es posible– todo el decir que se anhela, existiendo una pérdida del decir en los dichos.

Además, es fundamental que tomemos en consideración que aquello que la palabra significa no es el mundo en sí mismo, no es un significado que exista previo a la enunciación, que el ser humano deba aprehender y que se pueda comunicar en su plenitud. Por el contrario, el significado se construye en la interacción de los sujetos implicados que, a la vez, no permite decir del todo. En este sentido es que Rorty (1991) afirma que “el mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no (...) [y e]l mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos” (pp. 25-26), negando, así, la existencia de una entidad más allá de la práctica lingüística que le dé sentido a la palabra.

En la misma línea, profundizando la relación de la palabra con el mundo, Montalbetti (2018) afirma que

Decimos la nube es blanca, el río fluye. / Hablamos sobre las cosas / pero las cosas son indiferentes a lo que decimos sobre ellas / (...) siguen su curso de ser, de estar, de moverse / perfectamente indiferente a lo que decimos sobre ellas. / Hay un verso muy preciso de Aníbal Núñez que dice / «para ser río al río le sobra el nombre». (p. 12)

En este sentido es que reconocemos el des-cubrimiento del desfase radical entre palabra y cosa, y lo que hacemos es tomarlo como una bendición donde el lenguaje se transforma en el lugar en que las cosas pueden ser otras (Montalbetti, 2018) porque no pueden ser sí mismas. No podemos soportar el peso de la angustia que produce lo que no dice la palabra, por lo que esto se traslada a una metáfora que permite mostrar no exhaustivamente lo que se desea decir. Nos encantaría decir, pero ignoramos que no podemos hacerlo:

Nos quejamos / porque «faltan palabras», / porque nuestro lenguaje no puede expresar realmente / todo lo que queremos decir. // Queremos decir que el río fluye y... todo fluye. / Queremos decirle a alguien que la amamos / y decimos «te amo» / y no es suficiente. (Montalbetti, 2018, p. 19)

Por ejemplo, Aby Warburg (2004) afirma que aquellos llenos de temor por los rayos intentan darle sentido a la apariencia fugaz del

destello mediante la comparación con la serpiente, que es algo tangible. En este contexto, Saxl (1957) afirma que “un símbolo sirve para poner límites a un terror sin forma” (p. 594). Esto nos muestra cómo lo simbólico actúa como un intento metafórico de imponer orden a un caos constante, haciendo un intento de atrapar lo ininteligible.

Al hablar, cada individuo realiza un intento simultáneo de expresar, representar la realidad y dirigirse a otros, ya sea a uno solo –incluyendo la posibilidad de a sí mismo– o a muchos. El lenguaje aquí desempeña un papel fundamental al permitir que el pensamiento y el sentimiento adquieran corporeidad y expresión, permite que lo abstracto se vuelva concreto, da forma al pensamiento y expresa.

Dada esta imposibilidad del poder decir todo, de esta dimensión trágica inherente a la palabra, es que el lenguaje es inevitablemente metafórico, permitiendo eludir algo de esa pérdida. Es metafórico en cuanto busca establecer una conexión entre lo conocido y lo desconocido, haciendo el intento de acercarse a –pero no decir– la esencia de lo que se intenta comunicar, convirtiéndose en un modo de hacer con la palabra que permite abordar y expresar la complejidad del mundo, aunque de forma imperfecta. Lo metafórico es lo que permite que la palabra alcance algo y sortear, así, esta inevitable pérdida que surge de la imposibilidad de decirlo todo con precisión absoluta. Es pertinente que afirmemos, por lo tanto, que las palabras no dicen del todo, pero sí muestran.

Las palabras no dicen, sino muestran

Según Ricoeur (2001), “Heidegger observa que se puede ver (*sehen*) una situación claramente y sin embargo no captar (*er-blicken*) lo que está en juego: «Vemos mucho y captamos poco»” (p. 373). A partir de esta observación, podemos subrayar que el lenguaje va más allá de simple transmisión de información; las palabras tienen la capacidad de revelar y mostrar aspectos que no se captan a simple vista (o a simple escucha). En este sentido, surgen diversas preguntas: ¿de qué manera las palabras

muestran algo de lo que se quiere decir?; ¿cómo las palabras expresan algo más allá de sí mismas?; ¿qué es lo que se muestra en los dichos?

Para responder a estas interrogantes consideraremos el trabajo de Heinz Werner, quien desarrolló el concepto *percepción fisionómica*. Esta se refiere a una modalidad ontológicamente humana de la percepción que caracteriza a los objetos como poseedores de propiedades expresivas tal como los rostros humanos (Cornejo et al., 2013). En otras palabras, las cosas no tendrían propiedades objetivas sino fisionómicas. Sin embargo, esto no refiere únicamente a las cosas, sino también a las palabras, lo que Werner (1927/1978 como se citó en Cornejo et al., 2013) ejemplifica diciendo que la palabra *suave* se percibe directamente en su suavidad.

Es decir, existe un trasfondo que juega un papel fundamental en la dotación de significado a las palabras, que no es transmitido en su completitud, pero sí forma parte de su constitución como lenguaje. Así, podemos comprender el lenguaje humano como un traslado –como metáfora– del significado vital a lo propiamente dicho, existiendo una experiencia de pérdida en este proceso metafórico, dado que “ni las cosas ni nosotros mismos encontramos plena expresión en nuestras palabras” (Goethe, 1810/1988, p. 26 como se citó en Cornejo et al. 2013, p. 489; traducción propia). Por lo tanto, la fisonomía de un vocablo particular no implica únicamente su sonoridad, sino también su luminosidad, cromatismo, tonalidad; incluso su sabor o su aspecto táctil.

El punto fundamental aquí es que, aunque las palabras de nuestro lenguaje parecen tener significados incorporados en sí mismas, estos no son absolutos ni fijos, sino que están en constante relación con el contexto sociolingüístico en el que se inscriben. En este contexto, la palabra posee una ‘fisionomía’ que refleja su significado en un contexto particular. Wittgenstein (1997, §178) se refiere a esto como ‘la vida sentimental de las palabras’. Así, lo que la palabra nos muestra es este trasfondo vital, el cual está metafóricamente desplazado y que remite a una falta estructural.

El trasfondo vital: falta, deseo y palabra

El trasfondo vital corresponde a lo que subyace al discurso y que no se limita a la reflexión consciente sobre el significado de las palabras. En lugar de ser una justificación externa al lenguaje, este trasfondo es una dimensión inherente que influye en cómo las palabras se cargan de sentido dentro de un contexto accional determinado. Es una capa primordial y pre-reflexiva de significado, arraigada en nuestra experiencia vital y corporal, que se origina en nuestra conexión orgánica con el mundo y se expresa a través de nuestras impresiones fisionómicas y experiencias sensoriales. Es el tejido vivencial y corporal de nuestro lenguaje y se manifiesta en la forma en que percibimos e interactuamos con el entorno; es la base desde la cual surgimos al asignar significado simbólico al lenguaje y que nos conecta de manera íntima con nuestras vivencias, razón por la cual no experimentamos el lenguaje como una cuestión meramente externa, sino que este nos acaricia constantemente y nos da forma –aunque sea asintóticamente– como sujetos.

A pesar de lo anterior, los seres humanos no experimentamos conscientemente el trasfondo de nuestras palabras durante los intercambios lingüísticos cotidianos. Las impresiones fisionómicas son percibidas de manera inmediata (pre-reflexiva) y sin mediación intelectual. Y es mediante esta percepción que podemos establecer una relación íntima entre la habilidad de crear metáforas, y el poder captar y expresar experiencias psíquicas que, de otro modo, serían inexpresables. Así pues, la palabra adquiere un papel fundamental, configurándose como un retrato vivo de su propio significado en cuanto apuntalado por este trasfondo vital.

Sin embargo, surge la interrogante sobre qué es o qué hay en este trasfondo vital. Este no es un lugar ni una sustancia, sino un vacío, una falta que implica deseo –en un intento infructuoso de colmar ese vacío–, y con ello, una vitalidad. La palabra no se agota en su contenido semántico: emerge como respuesta a lo que falta, como un intento de capturar lo que se escapa, ya que, si la palabra

se completara, si lograra cerrar el sentido y clausurar la ausencia, no habría deseo, solo muerte. En otras palabras, el lenguaje se inaugura frente a la falta, se sostiene en ella. Es, ontológicamente, un instrumento ante lo que no podemos abarcar, un intento siempre fallido de simbolizar lo real.

Joël Dor (1994) comenta que el deseo está siempre insatisfecho “porque tuvo la necesidad de hacerse lenguaje (...) se vuelve cautivo del lenguaje en el que se pierde como tal, para ser representado solamente por significantes sustitutos que imponen al objeto del deseo la calidad de *objeto metonímico*” (p. 109). Es decir, la palabra es metonimia del deseo y por eso vitalidad, siendo el deseo lo que apunta el poder decir algo acerca de algo. Por ello es que el trasfondo vital no es una esencia oculta en el lenguaje, sino la tensión entre el significante y su incapacidad estructural de cerrarse en un significado pleno, configurando un posicionamiento frente a lo indecible y a cómo habitamos la falla del lenguaje sin pretender –o poder– suturarla.

Y es que el deseo no es la superación de la falta, sino su efecto: surge en el vacío que lo real impone, en lo que nunca puede ser plenamente alcanzado o comprendido. Dado que lo real es lo imposible, aquello que resiste ser simbolizado, el deseo queda atrapado en una insatisfacción estructural. Siempre falta algo y es precisamente esa falta lo que mantiene al deseo en movimiento. El deseo no es la expectativa de una plenitud futura, sino la insistencia en torno a lo que no se puede poseer ni nombrar del todo.

Ahora bien, retomando lo desarrollado en el apartado ‘La adquisición del lenguaje en el calor de la vida’, podemos afirmar que es en el ingreso a la matriz simbólica donde el deseo se convierte en lenguaje, pero un lenguaje constitutivamente marcado por la imposibilidad de colmar la falta que lo funda. Por ellos es que el trasfondo vital es el vacío en el centro del orden simbólico, el espacio donde el deseo se articula en la falta, donde los significantes operan como intentos de capturar lo real sin lograrlo nunca, siendo aquello que insiste en el fracaso mismo de la representación.

Por lo tanto, el lenguaje no consistiría meramente en asignar a ciertos sonidos o marcas escritas un significado arbitrario para transformarlos en palabras habladas o escritas. Por el contrario, y en concordancia con Wittgenstein, nos encontramos desde siempre inmersos en el ámbito de las palabras, más que en el de los sonidos, por lo que plantear el problema del significado como un mero tránsito de sonidos a palabras es desvirtuar la propia experiencia del lenguaje humano. En cambio, la experiencia primordial se revela a través de la palabra, no del sonido, dado que desde un principio coexistimos en un entorno impregnado de palabras, y considerarlas meros sonidos o trazos obedece a una abstracción posterior. Durante nuestros intercambios lingüísticos cotidianos, no experimentamos los significados inmersos en nuestras palabras, sino que establecemos relaciones de referencia vital con los símbolos y signos lingüísticos. Es decir, hay una conexión intrínseca entre los símbolos y nuestra experiencia vital de la falta, que va más allá de la conceptualización abstracta, entendiendo que existe una dimensión de intimidad y subjetividad al punto que pasa a convertirse en –y formar parte de– la textura y subjetividad del pensamiento humano.

En otras palabras, existe una experiencia vital de cada sujeto que sirve de puntal para que el lenguaje y los dichos sean posibles, entendiendo esta experiencia como atravesada por una dimensión inefable. La palabra funcionaría como una manera de expresión de algo que pareciera intentar escapar constantemente, que intenta no ser atrapado en un concepto.

Pero el lenguaje nos muestra algo en su uso. Muestra su propia fisionomía ligada a un trasfondo que implica la presencia de movimiento y disposiciones internas que se conectan con la vitalidad percibida en organismos y objetos, y con el propio deseo, por lo que nuestra experiencia nos permite sentir y captarla, manifestada en forma de energía, dinamismo y la sensación de vida que percibimos en los seres vivos, en los objetos que nos rodean y en la palabra.

Además, el mundo en su totalidad, como mencionamos anteriormente, expresa de manera inmediata y permanente cualidades

fisonómicas. Esto significa que lo que nos rodea posee características expresivas, similares a los rasgos faciales en los rostros humanos. Cada objeto, cada organismo, tiene una fisonomía propia que comunica algo de su esencia o naturaleza, cualidades que incluyen aspectos como la forma, el color, la textura, el movimiento y otros atributos que revelan una presencia viva y expresiva en el mundo que nos rodea. La metáfora se concibe como un proceso dentro de la experiencia de un sujeto en cuanto yuxtaposición de expresiones que crean nuevos significados, los cuales no están predeterminados en la gramática misma de la oración, sino que emergen en el contexto de su uso (Cornejo, 2011). Es decir, existe una yuxtaposición entre palabra y trasfondo vital que permite que el lenguaje tenga una fisonomía propia que nos da ese calor vivo como algo propiamente interno y humano.

En resumen, el trasfondo vital refiere al vacío, la falta, la imposibilidad de decir –esa dimensión trágica–, lo inefable, lo real y lo que está más allá de la connotación: “fluye a través del sentido esa «*emoción*» (...) –la pulsión no semantizada que precede y excede al sentido” (Kristeva, 1981a, p. 269). Y cada sujeto hace algo con su falta: la tramita, la inscribe en su decir. Por eso, el deseo es propio, no porque tenga un origen interior o esencial, sino porque cada sujeto se constituye en su relación singular con la falta que lo habita. La palabra se siente como propia precisamente porque emerge en ese punto de imposibilidad, en lo que Lacan llamará lo *éxtimo*: lo más íntimo es, a la vez, lo más externo, lo que nos constituye desde afuera, desde el orden simbólico que nos precede.

Lo desarrollado anteriormente puede reconstruirse de la siguiente manera:

- a. El sujeto es inaugurado por una falta estructural.
- b. La falta se estructura como deseo que moviliza al sujeto.
- c. El deseo es metonímico y, en búsqueda del objeto perdido, se convierte en lenguaje.
- d. La palabra es apuntalada por una falta estructural, si atendemos a (b) y (c).

- e. La palabra emerge del deseo-vacío, por tanto, es expresión de la vitalidad movilizada del sujeto.

Así pues, si pudiésemos decir todo, no habría lenguaje posible ni deseo que movilice al sujeto, pues el lenguaje se construye precisamente a partir de lo que no se puede decir, de la falta que impulsa al sujeto a desear y a expresar lo inefable. Y es que “lo que solamente se puede decir / es aquello que no se puede ver en sentido absoluto. / Y lo que solamente se puede ver / es aquello que no se puede decir en sentido absoluto” (Montalbetti, 2018, p. 52).

El lenguaje como metáfora

Ahora bien, puesto que “lo dicho y lo no dicho se sitúan en una especie de relación figura/fondo, alternando posiciones a lo largo del proceso de formación de la metáfora” (Cornejo et al. 2013, p. 502; traducción propia), es posible entender el lenguaje humano como permanente metáfora, lo que tiene su sustento último en un trasfondo vital desde el cual emerge el significado. Para ilustrar esto, consideremos un ejemplo de metáfora –en esta ocasión, visual– entregado por Fermeandois (2009):

La figura del pato-conejo se halla inerte delante nuestro y somos nosotros los que la *activamos*, bien como pato, bien como conejo; así también, en cierto sentido un enunciado metafórico ha sido simplemente *dejado ahí* por su autor y es el intérprete quien forjará, o no, algo a partir de él. Como intérpretes debemos *transformar* lo insólito en interesante, porque tal como nos llega la metáfora, ésta nada nos dice, nos deja perplejos. Por cierto que toda metáfora es una generosa promesa, pero es el intérprete quien, más o menos generosamente, se encarga de cumplirla. (p. 17)

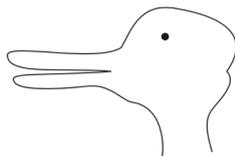


FIGURA 1.
El pato-conejo.

En otras palabras, nuestro vocabulario, el lenguaje propiamente humano, apunta a un componente vivencial, una experiencia o actividad metafórica. De esta manera, la metáfora nos ayuda a entender un aspecto de nuestra experiencia a través de otro, proporcionando una comprensión integrada que considera cómo diferentes experiencias se relacionan entre sí, en lugar de tratarlas como elementos aislados.

El lenguaje, entonces, aparece como una metáfora en sí mismo debido a la dimensión trágica de la palabra, permitiéndonos proyectar algo anclado a nuestra *experiencia* concreta del mundo hacia otro dominio; en síntesis, “nuestro lenguaje literal es un verdadero depósito de ‘metáforas marchitas’” (Langer, 1942/1958, p. 165), lo cual se entiende en tanto lo fisonómico se encontraría apagado o sería de mayor dificultad de acceder o sentir. Esto se ilustra claramente si tomamos en consideración que la catacresis, un tipo de metáfora muerta,

[no] permite expresar lo que se quiere decir sin usar precisamente la palabra en cuestión. La pata de la mesa no tiene otro nombre que el de “pata”. (...) para dar nombre a las cosas que no lo tienen parimos muerta una metáfora. (Ferro 2009, pp. 19-20)

De acuerdo a Borges (2006), “más importante que las palabras es lo que está detrás de las palabras, o lo que se dice por medio de las palabras o, quizás, a través de las palabras” (p. 548). Esta idea resuena con la noción del lenguaje como metáfora muerta, donde el trasfondo organísmico que inicialmente daba una cierta vitalidad a las palabras se ha marchitado. Así, el lenguaje se configura, desde sus inicios, como una construcción que continúa proyectando nuestra experiencia a través de formas que, a pesar de su ‘muerte’ (aparente desvinculamiento del sostén vivencial), aún cargan significados que resuenan en el contexto comunicativo.

A raíz de lo anterior es que se sostiene que el lenguaje es un entretretejido de metáforas marchitas, lo cual implica que no podemos

usar una palabra sin usar una metáfora, dado que todas ellas tienen un origen etimológico-metafórico. Como dijo Borges (2006):

Todas esas palabras tuvieron al principio un sentido físico y luego un sentido moral. En inglés tenemos la palabra “time” que, según los etimólogos, no tiene nada en común con la palabra “tempus”. No. Tiene que ver con la palabra “tide”. En anglosajón se dice “morgent” al tiempo de la mañana. Esa palabra a su vez significó “tiempo”, que es abstracta. Porque primero se dijo marea y luego se observó que las mareas son periódicas y se recurrió, se inventó o se descubrió el concepto... la palabra “tiempo”. (p. 5)

Profundizando en esto, es necesario precisar que la metáfora muerta se estandariza y pasa a tener la estabilidad de algo concreto, su uso se hace habitual, por lo que se uniría a la catacrexis, puesto que esta última “en general, consiste en que un signo ya aplicado a una primera idea, lo sea también a una nueva que no tenía o no tiene ya signo propio en la lengua” (Ricoeur, 2001, p. 89). Mientras que, por otro lado, la metáfora viva es aquella que mantiene una pluralidad de sentidos en tensión y en constante coexistencia que recuerdan la relatividad del sentido priorizado (Foulkes, 2013).

En síntesis, así como Nietzsche (1996) afirmó que las verdades son “ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado; son metáforas cuya fuerza ha ido desapareciendo con el uso; monedas que han perdido su troquelado y que ya no son consideradas como tales sino como simples piezas de metal” (p. 25), al lenguaje en su uso cotidiano le correspondería un carácter primordialmente metafórico pero muerto¹, tal como un trozo de metal pudo inicialmente ser moneda.

¹ Sin embargo, es importante reconocer que algunas metáforas conservan su carácter vivo y plural, como se mencionó en el párrafo anterior. Mientras que muchas metáforas se estandarizan y pierden su originalidad, otras siguen activas, desafiando la simplificación y la pérdida de su poder evocador.

Valor cognoscitivo del lenguaje entendido como metáfora

La metáfora —o el lenguaje, desde lo argumentado hasta el momento— “ejerce una función cognoscitiva, en cuanto es vehículo para intercambiar verdades, creencias u opiniones” (Chamizo Domínguez, 1998, como se citó en Fajardo Uribe, 2006, p. 48). Esto se debe a que mediante un ejercicio metafórico hacemos comprensible ciertas cuestiones a los demás y a nosotros mismos, además de organizar y reorganizar la realidad en la que nos situamos: “es el mecanismo a través del cual construimos nuevos conceptos a partir de los ya existentes; construimos sobre lo desconocido a partir de lo conocido” (Fajardo Uribe, 2006, p. 48).

Este mecanismo recién mencionado es el núcleo esencial de la metáfora: su capacidad para desplazar significados le permite actuar como un vehículo que conecta dos términos mediante una afinidad secreta. Este nexo sutil modifica los dos dominios involucrados en la transferencia semántica, es decir, el dominio fuente y el dominio meta. En el lenguaje, esta capacidad se puede apreciar en la conexión entre la experiencia pre-reflexiva vital (inmediata) y la reflexiva del uso del lenguaje (mediada), donde la metáfora es el puente que traduce, el mecanismo que habilita un poder-decir.

Como afirma Johnson (1987), la metáfora es una estructura cognitiva que permite tener experiencias ordenadas sobre las cuales razonar y dar sentido, impregnando el conocimiento humano. Nuevas metáforas tienen el poder de crear una nueva realidad porque entendemos la propia experiencia en términos de alguna metáfora, y se convierte en una realidad más profunda cuando actuamos como consecuencia de ella (Lakoff y Johnson, 1980).

Lo anterior quiere decir que la metáfora sitúa aspectos de lo inefable dentro del campo de lo inteligible, permitiéndonos experimentar ciertos aspectos en función de otros ya conocidos, haciendo parcialmente accesible lo inaccesible. La metáfora pasa a ser el nombre de lo que

carece de nombre, un ejercicio fundamental en la filogenia humana en el intento infructuoso de apresar la realidad en la mirada del lenguaje. De esto se sigue que la metáfora es una herramienta lingüística –o un modo de hacer– esencial para la concepción de un lenguaje humano².

Sin embargo, a pesar de que nos permite esquivar algo de lo inefable, a la vez nos engaña en cuanto nos ilusiona con una ficcionalidad, a saber, que nos podemos relacionar con las cosas de manera directa. “La poesía fue hallada antes que la prosa, como tenía que ser, ya que las pasiones hablaron antes que la razón” (Gadamer, 1986, p. 271), y en ese primer movimiento del lenguaje ya se revela su carácter metafórico: no hay un acceso inmediato a la realidad, sino una mediación simbólica que estructura nuestra relación con el mundo.

Y es que la relación con la cosa implica un desvío que impide el acceso a la sustancia última, de ahí que no se pueda llegar a la esencia, a una verdad. El sujeto se engaña al no asumir su ficcionalidad y se olvida del carácter metafórico de las palabras, lo que lo lleva a confundir las metáforas con las cosas mismas. Es decir, no hay un ‘conocer la verdad’ ajeno a la interpretación: el lenguaje no nos entrega la realidad, sino su construcción simbólica, y en ese juego entre el decir y lo indecible, la poesía es la forma más primitiva y, a la vez, más radical de confrontarnos con nuestra propia falta.

Por ello es que podría pensarse que el conocimiento considerado objetivo poseería un valor de verdad asimilable al de la ficción: aquello que enunciamos lingüísticamente posee naturaleza ficcional, a modo metafórico, en cuanto influenciado por las limitaciones y

² Es importante que notemos que la metáfora cumple una doble función: no solo nos ayuda a hacer comprensible nuestro pensamiento a través de palabras, sino que también es fundamental para nuestra propia comprensión de objetos abstractos o complejos, lo que podemos apreciar en el ejemplo que nos entrega Fermandois (2021): “cuando Platón incorpora al lenguaje filosófico las nociones que hoy traducimos por ‘alma’ e ‘idea’, lo hace en virtud de metáforas: *psyché* significaba originalmente ‘el hálito que exhalan los moribundos’” (p. 102). Es decir, además de ser un medio de expresión, la metáfora se convierte en un medio esencial de comprensión.

mediaciones del lenguaje. De este modo, hablar nos conduce a una realidad fantasmal al descontextualizar el objeto y las relaciones en las que está inserto a través de la plasticidad y eficacia ordenadora de la palabra. El lenguaje no es más que un engaño para la conciencia, en cuanto posee apariencia de realidad.

Valor regulativo y ético del lenguaje entendido como metáfora

Tomando en consideración los puntos desarrollados anteriormente, es posible entender las palabras como residuo de una metáfora originaria, el cual es aceptado socialmente, configurándose como ficcionalidad que no se asume como tal, olvidándose del carácter metafórico (Foulkes, 2013). En este contexto podemos pensar en la noción de sujeto anteriormente estudiada.

Foulkes (2013) sostiene que la noción de sujeto y de 'yo' es considerada una ficción metafórica regulativa necesaria para la logización del mundo. Para Nietzsche (como se citó en Foulkes, 2013) es una construcción conceptual que da coherencia y continuidad a la multiplicidad de fenómenos, permitiendo una organización en términos de antes y después, aquí y ahora, causa y efecto. Esta construcción no sería inherente al mundo mismo, sino una proyección del intelecto humano que busca fijar, jerarquizar y estabilizar lo que en su esencia es caótico y cambiante, es decir, un acto de imposición de estructuras racionales y lingüísticas sobre una realidad que, en sí misma, carece de ellas.

Por consiguiente, podemos afirmar que lo regulativo se origina en la palabra. La palabra surge mediante el mecanismo de la metáfora, lo cual habilita la emergencia de una orientación de la conducta y la comprensión del mundo, es decir, la palabra surge como regulativa en cuanto ficción necesaria para la organización de la experiencia, como categoría que permite la estructuración del pensamiento, la percepción de la realidad y, por lo tanto, del acto.

Desde esta perspectiva, lo ético puede pensarse también como construcción regulativa: no es una verdad absoluta, sino un marco ficcional-metafórico que permite orientarse dentro de determinado orden. Y así como el sujeto es una ficción lógica que da coherencia a la experiencia, la ética puede entenderse como una ficción normativa –que emerge de la palabra– que estructura el campo de lo moral y lo social. En este sentido es que Nietzsche, en sus *Fragmentos póstumos* (2006, como se citó en Foulkes, 2013) muestra precisamente cómo las categorías morales son invenciones que surgen de una necesidad de orden y dominio sobre el caos de la existencia. La ética, en este sentido, es una herramienta que, al igual que la noción de sujeto, regula y organiza, estableciendo jerarquías de valores y modos de conducta que permiten la convivencia y la construcción de sentido. Lo regulativo y lo ético se entrelazan en la medida en que ambos construyen ficciones funcionales para la organización del mundo.

Valor poético del lenguaje entendido como metáfora

A pesar de la relevancia del valor cognoscitivo, epistemológico y ético de la metáfora en el lenguaje humano, no es menester del presente escrito desvalorizar –o separar de manera tajante– lo poético-estético de esta, sino todo lo contrario. La poesía nos muestra ciertos vínculos entre aspectos que aparentemente no estaban en conexión, permitiendo la configuración de nuevas realidades del mundo que nos rodea, una nueva forma de ver mediante el hacernos conscientes –hasta determinado punto– de una otredad que no está desconectada de una realidad configurada socioculturalmente. Es esta capacidad de mostrarnos ciertas relaciones ocultas la que hace de la metáfora y la poesía una precursora de una actitud estética hacia el lenguaje, una actitud que atiende a la fisionomía de la palabra.

Esta atención fisionómica es lo que produce que las palabras de un poeta “nos [atraviesen] de lado a lado” (Wittgenstein, 1997, §155). Experimentar un poema implica poder participar del ‘juego

expresivo' que comúnmente denominamos poesía. Sin embargo, ¿cómo se manifiesta esta poeticidad? Jakobson (1934/1977) sostuvo que en la poesía la palabra es experimentada como palabra y no como simple sustituto del objeto nombrado ni como explosión de emoción, configurándose la poesía como un ejercicio que muestra la esencia del lenguaje, exhibiendo el trasfondo vital que subyace a las palabras y que, por ello, produce una emoción en el lector del poema. Porque si el lenguaje nos permite conocer, no es porque represente fielmente lo que es, sino porque, en su imposibilidad de hacerlo, abre un campo de sentido, siendo la poesía un uso particular del lenguaje que habilita una apertura de la pluralidad del sentido, tensionando la idea ficcional de la unicidad de la palabra. Ciertamente, “comprender una frase musical puede llamarse comprender un *lenguaje*” (Wittgenstein, 1997, §172).

Poesía como ejemplo paradigmático del uso del lenguaje humano

“La poesía, más bien, sube la pendiente por donde baja el lenguaje, cuando la metáfora muerta va a acostarse en el herbolario” (Ricoeur, 2001, p. 377).

La poesía

Comentando a Aristóteles, Foulkes (2013) afirma que la poética no intentaría probar nada, sino que el proyecto poético es mimético en relación a lo esencial de lo humano. Es decir, la capacidad metafórica del lenguaje se manifiesta al situar, de manera imperfectamente mimética, ciertos aspectos de lo inefable dentro del ámbito de la palabra, por lo que la metáfora encuentra su motivación en la percepción de similitudes o correlaciones en nuestras experiencias.

Un poema, entonces, implica una pregunta sobre lo que le subyace, pero a la vez es una respuesta con determinados vacíos. No se trata de buscar una identidad externa del motivo del poema, sino de explorar la variada significación vital y del tono anímico que le subyace, y le entrega el temple de ánimo que surge dentro de nosotros y nos invade inevitablemente. Además, se podría afirmar que la poesía nos afecta por su ritmo y emocionalidad, y es cierto que en este modo de hacer se explicita la musicalidad del lenguaje, pero

basta comparar un poema, por muy musical que sea, por muy empapado en melodía que esté, con una sinfonía, para notar cuán condicionado (...) está el poema por las representaciones significativas del lenguaje; pues las palabras no sólo tienen un sonido, sino a la vez significación. (Pfeiffer, 2018, p. 25)

El poema, entonces, no es mera musicalidad. Junto con esto y, fundamentalmente, la poesía es aquel uso del lenguaje en el cual se vislumbra aquello que en la palabra solo se presenta de modo indeciso y vago, donde “lo esencial es vivir las palabras en toda su virginal plenitud de sentido y plasticidad (...) [motivo por el cual en la poesía] la intuición se eleva sobre la comprensión” (Pfeiffer, 2018, p. 27).

Así pues, existe una corporeidad del poema apuntalada en un trasfondo vital que se transforma en movimiento y acontecer, en vibración repetible por nosotros como lectores: la poesía es una figuración en movimiento, en constante devenir, que quiere decirnos algo que no captamos con la mirada fija en el texto, sino que nos entrega un cierto modo de presentación, una interrogante que debemos responder en nuestra vivencia, liberando el sentido atrapado en el uso cotidiano del lenguaje. El poema permite que la ilusión-apariencia de totalidad se desenmascare como el engaño que es, develándose aquella falta, esa ausencia-vacío, mediante una presencia poética: la poesía es un juego del lenguaje que muestra lo que queda cuando algo se retira.

Ricoeur (2001), por su parte, afirma que “la estrategia de lenguaje propio de la poesía, es decir, de la producción del poema, parece consistir en la constitución de un sentido que intercepta la referencia

y, en definitiva, anula la realidad” (p. 294) y que “contrariamente al objetivo de verdad del discurso descriptivo, debemos decir que «el poeta no afirma nunca». La metafísica y la teología afirman, aseveran; la poesía ignora la realidad, se limita a forjar una «fábula»” (pp. 298-299).

Y es que el poeta no refiere a la realidad en cuanto externa, sino a la vivencia propia de las palabras, pero tomando en cuenta que, una vez producidos los efectos del poema, estos son independientes de las intenciones del autor: “siempre que el poeta habla, habla algo distinto de él, en el que una realidad se asoma al lenguaje sin que el poeta tenga dominio sobre ella” (Ricoeur, 2001, p. 334). Es decir, la poesía implica una lectura que interroga al propio lector sobre sí mismo y sobre el mundo que lo circunda, razón por la cual no habría poema sin lector.

En esta línea, Pfeiffer (2018) sostiene que “la única actitud auténtica ante el arte es y será siempre una participación sentimental y emotiva” (pp. 13-14), es decir: el poema es tal solo si hay una participación de las palabras en el trasfondo vital del cual fueron despojadas a través de la elaboración metafórica que le permitieron significar algo. Esta participación implica que “sintamos y vivamos lo que en ella [el arte y la poesía] se ha sentido y vivido (...) ambiciona hacernos compartir las vibraciones de una disposición interna, de un temple de ánimo humano” (Pfeiffer, 2018, p. 17).

El poema no son instrucciones, sino promesas que dan espacio a una actividad creadora que hace sentido en la dialéctica del sujeto entre una búsqueda de coherencia y la asunción de que hay un sentido cubierto a develar. Esto se debe a que, en la figuración poética, las promesas recién mencionadas se construyen en una sucesión temporal, actualizándose únicamente en virtud de un constante mirar hacia adelante y hacia atrás, e incluso hacia adentro. La poesía, por lo tanto, se erige como vía que posibilita vislumbrar la manifestación de un hilo invisible –o conexión inaprensible– entre el tejido del lenguaje y el trasfondo vital, donde existe un elemento performático en

cuanto tramita una subjetividad en la producción de algo nuevo en cada momento. En este sentido es que Kristeva (1981a) propone que enfrentarse a lo poético implica una “operación difícil que requiere del lector no combinar significaciones, sino hacer estallar su propia conciencia judicativa” (p. 269).

Además, el poema implica un efecto singular en cuanto existe un sumergirse en él sin preguntar por su realidad, o por la realidad en sí, sino que es necesario “cambiar los grandes billetes de la comprensión consagrada por humildes moneditas; sólo así podremos llegar a la esencia de las cosas” (Pfeiffer, 2018, p. 14). Es decir, la poesía no debe medirse con un rasero exterior con el que tuviera que concordar, no es algo pensado que se revela, sino algo que se vive y contempla (no sobre lo cual se medita). No es posible poseer el contenido significativo de la experiencia que nos promete el poema si no es entregándonos a la obra, a la vivencia ofrecida.

En la misma línea, Ricoeur (2001) se interroga diciendo: “¿Qué es, pues, la poesía verdadera? Es —dice Heidegger (207)— la «que despierta la visión más amplia», la que «hace a la palabra remontarse a partir de su origen», la que «hace aparecer el mundo»” (p. 377). De esta manera, considerando el lenguaje como eminentemente metafórico, la poesía se situaría como un modo de hacer con el lenguaje que se configura como una forma de conocimiento acerca de la naturaleza humana y del trasfondo vital que subyace a las palabras. La poesía nos muestra este trasfondo vital que se pierde —a modo de catacresis— en el uso cotidiano del lenguaje; la poesía es el ser de la palabra que nos mira y habla cara a cara, exhibiéndose a sí misma e instalando su sentido en una grieta —el poema no es sobre el sonido, sino sobre el silencio, nos dice Ordóñez García (2015)—, en una falta de posibilidades de hacer con las palabras: una falta del ver cara a cara la palabra que tanto nos da y tanto nos quita.

El lenguaje como metáfora y la poesía como develamiento del trasfondo vital

La poesía nos permite adentrarnos en una dimensión más profunda del lenguaje, donde las palabras adquieren una presencia propia y establecen un diálogo directo con nosotros. A través de esta experiencia, podemos apreciar cómo las palabras nos ofrecen y nos privan de significado, y cómo el encuentro cara a cara revela aspectos esenciales de nuestra existencia.

Lo anterior se aprecia en que diversas metáforas dentro del contexto de la poesía puedan resultar ininteligibles en cuanto nos ubican en un enfrentamiento con el respectivo trasfondo vital, es decir, con un vacío. Esto, considerando que el significado no es una propiedad del poema, sino una significación procesual que se intenta cumplir en el encuentro con el lector, a cuyas sensaciones y sentidos se apela en contraposición a un ejercicio racionalizante-interpretativo. Pero el efecto conmovedor del poema no radica en el trasfondo vital del poeta, su deseo, sino que se fundamenta en la conexión del lector del poema consigo mismo, con su propio deseo, con el mundo y con las palabras. Es decir,

las palabras de un poeta tienen la capacidad de calar en nosotros. Y, desde luego, esto está causalmente relacionado con el uso que aquellas tienen en nuestra vida. Y también está relacionada con el hecho de que, en conformidad con tal uso, permitimos que nuestros pensamientos divaguen en el ámbito familiar de las palabras (Wittgenstein, 1997, §155).

Además, en la lectura de un poema se produce una impresión inefable para el lector, lo que se relaciona directamente con la dimensión trágica de la palabra. Esta dimensión se manifiesta en el hecho de que, aunque las palabras intentan capturar y expresar experiencias, siempre queda algo inasible, algo que trasciende lo que puede ser dicho, algo de esa falta que no se puede sujetar. Como señala Wittgenstein (1997), “durante la lectura evocas sensaciones e imágenes

tales que tienen que ver con el disfrute y con la impresión” (§177). Sin embargo, este disfrute está acompañado por una conciencia de los límites del lenguaje, por la trágica realidad de que las palabras nunca pueden expresar completamente lo que se siente o se imagina. Así, la experiencia poética está impregnada de una dualidad: por un lado, la evocación de sensaciones e imágenes ricas y, por otro, la trágica insuficiencia de la palabra para capturar la totalidad de esas experiencias.

Al enfrentarnos a lo poético, nos encontramos en un proceso en el que percibimos una imagen de una representación viva de la visión del poeta. Este encuentro sensibiliza nuestros sentidos, permitiendo que la metáfora muerta de la palabra cobre nueva vida en relación al propio deseo de colmar la falta. A través de la obra poética, cultivamos una relación íntima y autocrítica con el lenguaje, al experimentar de manera directa las palabras y su significado. En este proceso reflexivo, la sensibilidad poética revela una subjetividad que prevalece, una que otorga sentido y significado a las palabras dentro del poema.

Es decir, la poesía trasciende las limitaciones de la comunicación ordinaria y se adentra en un territorio estético y lingüístico propio. La poesía, por lo tanto, es lo que es y nunca es, lo que existe y, a la vez, no, lo que siempre está transformándose en la reinención de sí misma. Parece palabra sacada de contexto, pero no es más que la palabra en uso-cotidiano, lo que deviene en una conexión con la vitalidad que significa la palabra.

La poesía bordea y hace resonar la falta y lo inefable, lo que escapa del sentido, entendiendo que con el vacío “no puede tenerse trato, para ello ha de dársele una forma, un rostro, es decir, transformarlo en divino, piadosa labor de la poesía” (Ordóñez García, 2015, p. 60). La poesía nos muestra ese límite sin intentar cerrarlo; es asomarse al vacío, y por ello, al enfrentarse a un poema puede surgir una sensación de vértigo. Así, “el poema es tal vez el único uso del lenguaje / que asume la condición radical de su propia ceguera” (Montalbetti, 2018, p. 49), en el que se nos interroga sobre nuestro ser más autén-

tico, sobre ese trasfondo vital que es la verdad interior del poema, este temple que empapa a la obra y que nos permite, por lo tanto, ver y sentir la palabra, como si nos respirase suavemente en la cara.

La poesía como tensión de sentido: implicancias epistemológicas y éticas

Como consecuencia de lo ya dicho, podemos afirmar que la poesía no solo nos enfrenta a la condición metafórica del lenguaje, sino que la lleva al extremo: desestabiliza el sentido, lo pluraliza, lo mantiene en tensión. Y es que una “metáfora muerta” se estandariza y da paso a un intento de estabilidad de la palabra-concepto, pero la poesía subvierte este proceso, impidiendo la clausura del significado y mantiene pluralidad de sentidos coexistiendo permanentemente y manteniendo la relatividad. Como sostiene Kristeva (1981a), el lenguaje poético conmueve la posición del significado, introduciendo lo heterogéneo en la estructura simbólica y desafiando las creencias establecidas.

Esta indeterminación no es un defecto, sino su potencia. La poesía no intenta probar nada, su proyecto es mimético, es representar lo esencial de las acciones humanas (Foulkes, 2013, p. 45). No se somete a un discurso regulado, sino que lo pone en crisis, siendo, en sí misma, un acto de deconstrucción, una herramienta que cuestiona los marcos establecidos de lo decible y pensable. En su exceso de sentido, en su polisemia inagotable, opera una dialéctica entre la búsqueda de coherencia y la asunción de un exceso que resiste toda interpretación definitiva (Foulkes, 2013). En otras palabras, “mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra” (Gadamer, 2012, p. 673, como se citó en Ordóñez García, 2015, p. 58).

Desde esta perspectiva, la poesía es subversión del orden simbólico, un desafío a la normatividad, una apertura a nuevas posibilidades de significación. Como señala Rorty (2006), la poesía es una herramienta que cuestiona nuestras prácticas; por lo que más que transmitir

conocimiento, la poesía lo perturba, lo desacomoda, obligando a reconsiderar los límites de lo decible y lo pensable.

Además, la estructura misma del lenguaje implica un juego de ocultamiento y desocultamiento del sentido; y en su aparente indeterminación, la poesía no oculta: hace visible la falta, la imposibilidad de un significado último. Esto es lo que la distingue de los discursos científicos o unívocos que buscan fijar el sentido y ocultar su propia arbitrariedad. En contraste, el lenguaje poético produce un sin-sentido que destruye no solo las creencias y significaciones recibidas, sino incluso, en experiencias límite, la sintaxis misma (Kristeva, 1981a). Al respecto, Pfeiffer (2018) sostiene:

En este terreno [el de lo poético] no hay conocimiento seguro, ni resultados tranquilizadores que pudiéramos poseer de una vez por todas; aquí todo está eternamente en juego: lo ya aclarado puede volver a oscurecerse, lo comprendido puede una vez más escapárseos. (p. 67)

En este punto, la poesía no solo tiene una dimensión epistemológica en cuanto pone en tensión el saber formulado en lenguaje, sino también ética, dado que “el saber modifica nuestros comportamientos” (Foulkes, 2013, p. 33). Como sostiene Zambrano (como se citó en Ordóñez García, 2015), el poeta bordea el vacío en lo simbólico de una manera distinta al lenguaje cotidiano. No nos dice cuál es la nueva posibilidad de sentido, sino que nos deja entrever sus posibilidades, abriendo la esperanza de lo nuevo. Su no-determinación es, en sí misma, una forma de libertad. En su ética de la subversión, la poesía es resistencia: no se trata de superar la falta, sino de habitarla, sostenerla, permitir que el deseo permanezca en movimiento.

En otras palabras, la función de la poesía, en un horizonte ético y epistemológico, se relaciona con la idea de que el lenguaje poético implica una no-clausura del sentido, ya que el sentido no es una imposición fija, sino un juego de constante resignificación. Esto quiere decir que la poesía permite nuevas interpretaciones y significaciones

más allá de las regulativas establecidas que ejercen un poder sobre las conductas humanas.

La poesía hace resonar esa falta, lo inefable, el deseo que se escapa del sentido inmediato. Y existe el discurso racional que tiende a ocultar esta falta. Encerrarse plenamente en la univocidad del sentido llevaría a la clausura de la palabra –se podría decir todo y por lo tanto no habría más que decir– lo que deviene inevitablemente en la caída del deseo. Lo cual “conduciría al pasmo, a la total inmovilidad, a la imposibilidad misma de vivir, de realizar los actos más simples que componen la existencia” (Ordoñez García, 2015, p. 68). Y aquí es donde la poesía nos salva, introduciendo –mediante sus propios procesos semióticos– lo vago y lo impreciso (Kristeva, 1981a).

Conclusión

Es imposible reducir el lenguaje en todas sus dimensiones y niveles a un objeto de conocimiento, ya que hacerlo implicaría imponerle un cierre artificial a sus límites para poder estudiarlo, a saber, su operacionalización. Esto resulta inviable porque el lenguaje, en su complejidad y dinamismo, no puede ser completamente capturado o reducido a un conjunto de reglas o definiciones fijas. Así, concebir el lenguaje como un objeto totalmente aprehensible y cognoscible ignora la riqueza y variabilidad que lo caracteriza, que escapa a cualquier intento de encasillarlo en un marco de estudio limitado. Al contrario, el lenguaje es un fenómeno ontológicamente cambiante en un constante devenir por lo que no se le puede encerrar conceptualmente, dado que escapa a los límites de lo cognoscible, es decir, el lenguaje escapa de sí mismo constantemente para no atraparse en sus propios términos.

Y es que debajo del mundo lingüístico –o discursivo en cuanto hablado por un sujeto– existe un mundo vital –en cuanto falta y deseo– que apuntala el habla. Este último configura lo dicho como la presentación de algo que evoca otra cosa –en estricto rigor,

metafóricamente–, pudiendo encontrarnos así con la intención y la experiencia-vivencia fenomenológica del hablante: siempre que hablamos se introduce algo de nuestra vivencia (Langer, 1942/1958).

Existe, entonces, una primacía de la metáfora por debajo –en cuanto escondida y muerta– de los significados literales que se construyen en el habla. Es decir, en la base del significado de las palabras hay un significado vital –en relación al deseo– que antecede a lo racionalmente elaborado (Stern, 1977), determinando al lenguaje como una experiencia que se vive y permite dar expresión –dentro de sus límites– al propio pensamiento y sentir; una función íntima del lenguaje en cuanto metáfora.

Como resultado, el significado no sería una idea sino una experiencia (Ferreira, 2011); no sería una cosa sino un proceso (Cornejo, 2011). Por consiguiente, el significado de la palabra sería una “construcción en tiempo real que acontece en nuestra experiencia fenomenológica y que experimentamos en primera persona como comprensión” (Cornejo, 2011, p. 94), momento en el que vemos su fisonomía y su rostro. En la poesía este momento de ver la fisonomía se yuxtapone a un experimentar ese rostro, ver cara a cara la palabra que intenta decir algo, configurándose, así, como un ejercicio subjetivo-sensible que permite reflejar y revelar la naturaleza del lenguaje humano al sujeto-espectador.

Pareciera que, tal como la escalera de Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*, la metáfora es un instrumento que uno puede desechar u olvidar en cuanto haya sido utilizada. La poesía cumple el rol de mostrarnos que a las palabras les subyace un trasfondo vital-organísmico, mostrándonos aquello que no se puede decir en el cotidiano, porque el decir todo lo que se quiere –o un decir completo y *real*– es mero espejismo y utopía que la metáfora esconde en su reino de falsa unicidad de lo real. Así, el lenguaje se comprende como una promesa de sentido incierto que es imposible de cumplir en su totalidad, la cual se nos revela en la poesía a través de una actitud estética que nos invita a prestar sentidos al trasfondo vital

subyacente de la palabra, configurándose como un ejercicio poético que permite la resurrección de tal trasfondo que configura el deseo y de la metáfora muerta.

En conclusión, al explorar la metáfora y la falta como componente inherente al lenguaje, y al reconocer la poesía como un medio privilegiado para revelar la complejidad de nuestra relación con las palabras, evidenciamos que la comunicación humana está intrínsecamente tejida de capas de significado metafórico. La metáfora no embellece la expresión, sino que se erige como vehículo fundamental para la comprensión y la articulación de la experiencia humana (entendiendo que siempre se pierde algo). En este contexto, la poesía nos permite comprender que el lenguaje es metafórico, y en el ejercicio poético es que aparece el ser de las palabras y su relación con nosotros en cuanto trasfondo vital. En palabras de Jakobson (como se citó en Ricoeur, 2001), “la poesía no consiste en añadir al discurso adornos retóricos; implica una revaluación total del discurso y de todos sus componentes cualesquiera que sean” (p. 197). Nos encontramos, por lo tanto, con que la metáfora es valiosa porque no se puede reemplazar por una traducción literal, la cual también sería metafórica en cuanto el significado se ve trasladado desde lo que no puede ser dicho.

Sin embargo, es importante que tengamos en consideración que la poesía es asimilable, pero no pensable ni cognoscible, puesto que su efecto no es el de dar una claridad al entendimiento, sino el mostrar en primera persona los efectos de una verdad interna de sentimiento de iluminación del ser, escapando por lo tanto a toda confección intelectual. Este proceso se experimenta más como una revelación profunda que como un análisis racional; es un acto de intuición y sentimiento que surge de una conexión más que de una elaboración intelectual. Así, la iluminación del ser es algo que se vive y se siente, más que algo que se razona o conceptualiza.

La poesía dice más de lo que enuncia; no nos entrega sino que promete vivencias que muestran. Y es que las palabras revelan el deseo propio del sujeto que se inaugura por una falta estructural, lo cual va,

claramente, más allá de la superficie de la expresión –aparentemente– literal. En última instancia, la metáfora y la poesía nos conectan con lo primordial inalcanzable de un decir propiamente humano.

Referencias bibliográficas

- Borges, J. L. (2006). La metáfora. *Revista de psicoanálisis*, 63(3), 539-548.
- Cornejo, C. (2011). La metáfora de lo literal. En C. Santibañez Yáñez y J. Osorio Baeza (Eds.), *Recorridos de la metáfora: mente, espacio y diálogo* (pp. 75-97). Cosmigonon.
- Cornejo, C., Olivares, H. y Rojas, P. (2013). The physiognomic and the geometrical apprehensions of metaphor. *Culture & Psychology*, 19(4), 484-505. 10.1177/1354067X13500330
- Dor, J. (1994). *Introducción a la lectura de Lacan: El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Gedisa.
- Fajardo Uribe, L. A. (2006). La metáfora como proceso cognitivo. *Forma y Función*, (19), 47-56. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/18115>
- Fernandois, E. (2009). Imagen, aspecto y emoción: apuntes para una fenomenología de la metáfora. *Ideas y Valores* (140), 5-31.
- Fernandois, E. (2011). Vivencia de palabras, significado secundario y poesía. Sobre la idea de un lenguaje propiamente humano en Wittgenstein. *Aisthesis* (49), 217-229.
- Fernandois, E. (2021). Metáfora y filosofía en Ortega y Gasset. *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*, 20, 99-112. <https://doi.org/10.29035/pyr.20.99>
- Foulkes, M. M. (2013). *Metáfora y nuevos posicionamientos subjetivos: el giro metafórico etho-poético*. Prometeo Libros.
- Gadamer, H.-G. (1986). *De la gramatología*. Siglo Veintiuno Editores.
- García, M. (2011). Hacia una teoría pragmática y psicoanalítica de por qué las palabras curan. La literalidad de la palabra y la eficacia simbólica en la metáfora. *Revista de Psicología*, 20(1), 103-126. 10.5354/0719-0581.2011.13728
- Jakobson, R. (1934/1977). Qu'est-ce que la poésie. En R. Jakobson, *Questions de poétique* (pp. 31- 49). Seuil.

- Johnson, M. (1987). *The body in the mind*. University of Chicago Press.
- Kristeva, J. (1981a). *El sujeto en cuestión: El lenguaje poético en C. Lévi-Strauss*. Seminario: La identidad. Petrel.
- Kristeva, J. (1981b). *Semiótica y lingüística*. Espiral.
- Lacan, J. (2009). *Escritos I*. Siglo Veintiuno Editores.
- Lakoff, G.A., y Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Langer, S. (1942/1958). *Nueva clave de la filosofía*. Sur.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología Estructural*. Paidós.
- Mariscal Altares, S. (2008). Los inicios de la comunicación y el lenguaje. En M. Giménez-Dasí y S. Mariscal Altares (Coords.), *Psicología del desarrollo: desde el nacimiento a la primera infancia* (pp. 129- 157). McGraw-Hill España.
- Miller, J-A. (1997). *Introducción al método psicoanalítico*. Paidós.
- Miller, J-A. (2010). *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Paidós.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.
- Montalbetti, M. (2018). *Sentido y ceguera del poema*. Bisturí 10.
- Ordóñez García, J. S. (2015). *Ética y poesía, una lectura de María Zambrano* [Tesis de maestría]. Universidad Autónoma del Estado de México].
- Pfeiffer, J. (2018). *La poesía: hacia la comprensión de lo poético*. Fondo de Cultura Económica.
- Recalcati, M. (2021). *La práctica de la entrevista clínica. Una perspectiva lacaniana*. Pólvora Editorial.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Ediciones Cristiandad, Editorial Trotta.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós.
- Rorty, R. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo Veintiuno Editores.

- Saxl, F. (1957). La visita de Warburg a Nuevo Méjico. En F. Saxl, *La vida de las imágenes: estudios iconográficos sobre el arte occidental* (pp. 591-602). [Título original: *Lectures*] (trad. de Federico Zaragoza). Alianza Editorial].
- Stern, D. (1977). *The First Relationship: Infant and Mother*. Harvard University Press.
- Warbur, A. (2004). *El ritual de la serpiente* (trad. de Joaquín Eorena Hornaeché). Editorial Sexto Piso.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. (trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines). Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.
- Wittgenstein, L. (1989). *Observaciones*. Siglo Veintiuno Editores.
- Wittgenstein, L. (1997). *Zettel*. Universidad Nacional Autónoma de México.