

<http://doi.org/10.21555/top.v700.2785>

Metaphor, Ideology and Fundamental Metaphysical Positions: An Ontological-Discursive Approach from Hermeneutic Phenomenology

Metáfora, ideología y posiciones metafísicas
fundamentales. Un abordaje ontológico-discursivo
desde la fenomenología hermenéutica

Santiago Bellocq

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Universidad de Buenos Aires
Argentina

École Normale Supérieure/Université Paris Sciences et Lettres
Francia

santiago.bellocq@ens.psl.eu

Recibido: 21 - 03 - 2023.

Aceptado: 20 - 06 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Bellocq, S. (2024). Metáfora, ideología y posiciones metafísicas fundamentales. Un abordaje ontológico-discursivo desde la fenomenología hermenéutica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 70, 193-220. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2785>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper establishes a dialogue between hermeneutic phenomenology—specifically that of Heideggerian inspiration—and discourse studies to reflect on the phenomenon of metaphor and its essential functioning in the production of meaning and truth, as well as in its conceptual/discursive (re)production of ideologies. There is a relative isomorphism between the operational and structural modalities of what Heidegger calls “fundamental metaphysical positions” and ideology understood according to Althusser and Van Dijk. Between the two lies the metaphor as a way of accessing the dynamics of these heterogeneous but complementary dimensions. Understanding its systematic and significant character will allow us to better understand the way in which the truth grounds our world and our factual life.

Keywords: metaphor; ideology; ontology; phenomenology.

Resumen

El presente artículo entabla un diálogo entre la fenomenología hermenéutica —particularmente aquella de cuño heideggeriano— y los estudios del discurso para reflexionar sobre el fenómeno de la metáfora y su funcionamiento esencial en la producción de sentido y verdad, así como en la (re)producción conceptual/discursiva de ideologías. Existe un relativo isomorfismo entre las modalidades operativas y estructurantes de lo que Heidegger llama “posiciones metafísicas fundamentales” y la ideología entendida de acuerdo con los trabajos de Althusser y Van Dijk. Entre ambas se ubica la metáfora como vía de acceso a las dinámicas propias de estas dimensiones heterogéneas pero complementarias. Comprender su carácter sistemático y significativo nos permitirá entender mejor la manera que tiene la verdad de fundamentar nuestro mundo y nuestra vida fáctica.

Palabras clave: metáfora; ideología; ontología; fenomenología.

1. Introducción

Uno de los temas más estudiados por la teoría y análisis del discurso ha sido, ciertamente, el problema de la metáfora y su función no solo discursiva sino sobre todo (re)productora de ideología. Sus injerencias cognitivas y pragmáticas hacen que diste de ser un fenómeno meramente “retórico”, un adorno accesorio del discurso, sino que más bien la metáfora se presenta como una *condición de posibilidad estructural* para la elaboración y diseminación de conceptos en un entramado de formaciones ideológico-discursivas. Si bien hay muchas y excelentes obras consagradas a la metáfora desde este primer punto (cfr. Lakoff y Johnson, 1999 y 2017; Ortony, 1993; Le Guern, 1981; Villa, 2018; Di Stéfano, 2006; Kövecses, 2010), menos son los trabajos que encaran la metáfora desde una puesta-en-diálogo filosófico-discursiva. Más allá de algunos textos como los de Ricoeur (1975), Derrida (1972 y 1987) o Rorty (1979), aún no termina de efectuarse un análisis serio de la relación entre metáfora, ideología y ontología; y es que, si observamos atentamente la manera en que funciona la ideología, podemos ver que esta encuentra su “origen” en una forma histórica particular de comprender y relacionarnos con el *ser*.¹ Un cruce híbrido (cfr. Bertorello, 2022) entre estudios del discurso, estudios cognitivos, teoría de la ideología y fenomenología hermenéutica —sobre todo heideggeriana— puede, a pesar de la aparente inverosimilitud de tal empresa, producir un enhebramiento teórico muy provechoso para profundizar en las injerencias ontológicas e ideológicas de la metáfora en la apertura y proyección de la verdad. Una vez que hayamos establecido el carácter fundamental de estas en nuestra vida fáctica cotidiana y que hayamos comprendido cómo operan en esta apertura y proyección veritativa, veremos cómo su fuerza icónica nos conduce al ámbito de las *Weltanschauungen* (“concepciones/imagen del mundo”), cuya crítica nos permitirá afrontar el fenómeno

¹ Entendido en términos heideggerianos como “aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello ‘sobre lo cual’ [*woraufrhin*] los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos” (Heidegger, 2014, p. 8): es decir, el ser como fundamento y horizonte de inteligibilidad, como espacio de sentido, como esencia de una “verdad” histórica. Nótese el carácter apriorístico de este, fenoménicamente aprehensible en la precomprensión de todo ente.

de las posiciones metafísicas fundamentales tal como Heidegger (2011) las expone y que serán la clave para reformular (apoyándonos también en Althusser y Van Dijk) el problema de la ideología en términos ontológicos.

2. Una cartografía metafórica. Aspectos cognitivos, estructurales, pragmáticos y veritativo-funcionales

Como bien señalan Lakoff y Johnson (2017), y contra la concepción vulgar de las metáforas —pensadas como manifestaciones de la imaginación poética y del “florecimiento retórico”, algo extraordinario y sin lo cual se puede perfectamente vivir en la normalidad cotidiana—, “la metáfora impregna nuestra vida diaria, no solo en el lenguaje sino en el pensamiento y la acción” (p. 12).² Desarmar esta concepción vulgar y reduccionista es el primer paso esencial para avanzar en una comprensión cabal e integral de la performatividad metafórica; y no porque de hecho las metáforas no funcionen como un “adorno estilístico”, sino porque lo que se esconde en ellas es toda una constitución de nuestra esfera semántico-pragmática, todo un surgimiento de *mundo* —en sentido heideggeriano, esto es, como una totalidad significativa, como un plexo de referencias (Heidegger, 2014)—, la posibilidad de una realidad-otra y de la articulación efectiva de nuestros sistemas conceptuales (noción que ulteriormente deberemos revisar y ampliar).

Si bien la reflexión teórica sobre las metáforas data de hace algunos miles de años —su primer abordaje sistemático aparece en Aristóteles—, es posible hacer una reconstrucción más o menos sistemática desde varios trabajos fundamentales aparecidos en las últimas décadas. En particular, se ha puesto el foco en los aspectos cognitivos³ y conceptuales de la operatividad metafórica, más allá de su registro en la retórica clásica y contemporánea —dimensión que, por motivos de extensión y pertinencia, no vamos a desarrollar—. Deberemos ver primero cómo se conciben estas dimensiones antes de abordar a la metáfora desde un punto de vista ontológico.

² Todas las traducciones son mías, a menos que la bibliografía final indique lo contrario.

³ Un buen estudio introductorio a la *neural theory of language* y su aplicación al campo de la metáfora se encuentra en Lakoff (2008).

En su *Poética*, Aristóteles define la metáfora como “transferencia del nombre de una cosa a otra” (*Poet.* 21, 1457b.6-7). Aun cuando en principio la metáfora afectaría “solo” al nombre —y desde ahí a la significación general del enunciado—, este carácter de la “transferencia” fue de algún modo dejado de lado al hacer la retórica clásica hincapié en la fuerza argumentativa.⁴ Más adelante analizaremos en profundidad este carácter transferencial; por el momento, veremos que esto de alguna manera es replanteado en trabajos contemporáneos en términos de *mapping* (es decir, un mapeo, un “cartografiar” terrenos/regiones conceptuales diversos).

Siguiendo a Kövecses (2010), una primera distinción a la cual debemos prestar atención es la referente a metáforas conceptuales y lingüísticas:

Desde el punto de vista cognitivo, la metáfora se define como el comprender un dominio conceptual en términos de otro dominio conceptual [...]. Ejemplos de esto incluyen cuando hablamos y pensamos sobre la vida en términos de viaje, sobre teorías en términos de edificios, sobre ideas en términos de comida, sobre la organización social en términos de plantas, etc. [...] Una metáfora conceptual consiste en dos dominios

⁴ El término griego es ἐπιφορά, que denota la acción de “llevar algo” como un “agregar” o “acumular”, pero sobre todo implica una traslación locativa, pues lo que cambia es también el *lugar* de origen y destino (algo que será importante a la hora de pensar las metáforas estructurales/conceptuales/ontológicas). Ricoeur dirá por esto que la definición aristotélica de metáfora ya es en sí misma una metáfora, lo que significaría que, en sus palabras, resulta “imposible hablar de la metáfora si no es metafóricamente” (1975, p. 27). Esta recursividad que señala el autor francés es contrariada por D. Vázquez (2010), quien sostiene dos argumentos: “1) la palabra *phorá* y *epiphorá* provienen de la misma raíz. Sin embargo, considerar que la segunda conserva el significado original (o el argumentado en *Physica*) sería [...] una argumentación por el origen de los nombres, método abandonado al final del *Crátilo* de Platón y no considerado por Aristóteles, quien lleva su análisis hacia un enfoque descriptivo-funcional. 2) El término *epiphorá* es utilizado desde antes de Aristóteles con un sentido más general que el de ‘transponer’, como ‘aplicar’” (2010, p. 89). Si bien Vázquez apunta a arrancar a la metáfora de una forma de recursividad cuasi-mística, vemos que es muy poco probable (si posible) desprender de metáforas cualquier secuencia explicativa —no digamos discursiva en general.

conceptuales,⁵ en el que uno es entendido en términos de otro (p. 4)

Estas metáforas conceptuales funcionan de manera diferente a las *expresiones lingüísticas metafóricas*, palabras u otras expresiones de diversa índole que remiten a estos dominios de manera más concreta; siguiendo su ejemplo, las diferentes expresiones que refieren a los viajes corresponden a *una* metáfora conceptual que puede ser sintetizada como “la vida es un viaje”.⁶ Las metáforas conceptuales no expresan entonces “conceptos” por medio de metáforas (o no inicialmente), sino que lo esbozado por estos autores, especialmente por Lakoff y Johnson, es que las metáforas dan cuenta de *sistemas conceptuales* que regulan la totalidad de nuestra comprensión y experiencia: o, para decirlo en términos de la fenomenología hermenéutica de Heidegger, las metáforas estructuran nuestra precomprensión del mundo, y en ese sentido afectan existencialmente nuestra relación ontológica con el ser en general.⁷ Lakoff y Johnson detectan este carácter pragmático y no teórico de la conceptualidad:

⁵ Estos dominios serán definidos como “cualquier organización coherente de experiencia” (Kövecses, 2010, p. 4). Esta impronta de un esquematismo cuasi-kantiano muestra hasta qué punto hay preguntas aún por hacerse en los mismos presupuestos epistemológicos de este tipo de abordajes.

⁶ Esta definición, expresada en términos de aseveración, será el modelo canónico para pensar las metáforas conceptuales. Por el momento cabe señalar el problema no planteado que constituye el empleo de ese verbo “ser” como cópula, algo que el análisis de Ricoeur detecta y despliega hasta sus alcances fundamentales —desde una perspectiva eminentemente heideggeriana—.

⁷ Es necesario subrayar que, más allá de las aproximaciones que realizamos a lo largo de este trabajo, no pueden amalgamarse sin más las dimensiones cognitivas y hermenéuticas, al menos en su acepción heideggeriana. Como bien despliega en los acápites 13, 31 y 32 de *Ser y tiempo*, Heidegger problematiza la cuestión de la fundamentación de los modos de ser del “ser en el mundo”, estructura constitutiva del Dasein enmarcada en la comprensión, la disposición afectiva y el lenguaje como existenciales co-origenarios. El autor planteará que “el conocimiento es un modo de ser del ‘ser ahí’ como ‘ser en el mundo’, que tiene su fundamento óntico en esta ‘estructura de ser’” (Heidegger, 2014, p. 74); en otras palabras, afirma que el ámbito cognitivo —instancia *óntica*— encuentra su fundamentación en el ámbito más originario de la comprensión, en tanto estructura *ontológica* del Dasein. En ese sentido, parte del objetivo de este trabajo es destacar que el valor cognitivo que posee la metáfora deriva de su relación

Los conceptos que gobiernan nuestro pensamiento no solo son cuestión del intelecto. También gobiernan nuestro funcionamiento cotidiano, hasta lo detalles más mundanos. Nuestros conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos desenvolvemos en el mundo y cómo nos relacionamos con otras personas.⁸ Nuestros sistemas conceptuales juegan así un rol central en la definición de nuestras realidades cotidianas [...]. Pero nuestro sistema conceptual no es algo de lo que normalmente nos percatemos (2017, p. 12).

Hay un “actuar automático”, obvio, natural en nuestra conducta óntica que solo puede ser percibido por una suerte de *epojé* fenomenológica en la que se manifiesta el carácter de pre-dado de ese plexo de referencias, de esa totalidad significativa llamada “mundo”. Heidegger (2014) muestra en su analítica existencial cómo la relación originaria con los entes mundanos se da como ser-a-la-mano (*Zuhandensein*) y cómo solo mediante un esfuerzo teórico/ontológico se relaciona uno con los entes como ser-ante-los-ojos (*Vorhandensein*). En un ejemplo concreto, el ser de un martillo se manifiesta primariamente de manera más “original” en tanto se lo *usa*, y no en tanto se lo constituye como “objeto” para una razón analítica. Ese uso, el mismo que se le puede dar, por ejemplo, a las diversas expresiones lingüísticas metafóricas, apunta al carácter significativo del mundo en el que somos arrojados. La comprensión de este mundo se ve así fundada en una serie de niveles semióticos que despliegan el carácter apriorístico de una situación hermenéutica estructurada en tres momentos: el haber-previo (*Vorhabe*), el ver-previo (*Vorsicht*) y el concebir-previo (*Vorgriff*) (cfr. Heidegger, 2014, pp. 168 y ss.). Como bien sintetiza Mascaró:

Estas tres dimensiones cumplen la función de horizonte desde el cual se parcializan los aspectos que incumben a la existencia que comprende. La *Vorhabe* nombra la

con un modo de ser fundamental de la existencia, es decir, posee un fundamento ontológico que debe ser esclarecido para una comprensión cabal del fenómeno.

⁸ Es notorio cómo se puede establecer una correlación casi perfecta entre estas tres modalidades y los existenciaros del Dasein que Heidegger desarrolla en la primera parte de *Ser y tiempo*, particularmente con el comprender (*Verstehen*) y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*).

disponibilidad previa de la totalidad respeccional como trasfondo para cualquier modo del comprender; la *Vorsicht* nombra la orientación previa desde donde se incorpora lo comprendido, un cierto punto de vista que recorta lo pre-comprendido, destacando en ello tales o cuales aspectos; la *Vorgriff* hace referencia al aparato conceptual, operativo de antemano por medio del cual ocurre toda apropiación interpretativa de lo comprendido. Estas tres dimensiones representan un depósito permanente y operante, un trasfondo que subyace a cualquier modalidad de la comprensión que se dirige al mundo. Esta serie de adquisiciones previas e implícitas, surgidas del habitual estar-en-el-mundo y del estar-con-otros (*Mitsein*) conforman la estructura total del horizonte de comprensibilidad. Es desde esta estructura de donde serán tomados los sentidos adecuados a través de los cuales se comprende lo que viene a la presencia (2016, p. 129).

Podríamos entonces agregar que, si estamos de acuerdo con Lakoff y Johnson, las metáforas afectan directamente nuestro “ser-en-el-mundo” en tanto toda nuestra vida fáctica y nuestra praxis se ven “re-organizadas” y concebidas por y *en* ellas. Ahora bien, como ya dijimos, esta “pre-comprensión” se da, en términos cognitivos y no ya ontológicos, por medio de un *mapping*.

Kövecses sostiene que tenemos una metáfora conceptual cuando construimos un dominio o concepto más abstracto a través de un dominio o concepto más “físico”. Siguiendo el ejemplo de la metáfora conceptual “el amor es un viaje”, observa cómo las expresiones “no estamos yendo a ningún lado”, “la relación se va a pique”, “ha sido un camino pedregoso [*bumpy*]”, “tomamos muchos atajos”, “estamos en una encrucijada”, etc., producen un *set* sistemático de correspondencias/mapeos entre los elementos constitutivos de los dominios conceptuales que *imposibilitan* que podamos pensar el amor de otra manera.⁹ Así, el

⁹ Atajando posibles refutaciones, Kövecses recurre a una convincente (aunque científicamente dudosa) argumentación: “Intenta imaginar el aspecto de meta, elección, dificultad o progreso del amor sin hacer uso del dominio ‘viaje’. ¿Puedes pensar la meta de una relación amorosa sin pensar al mismo

dominio-fuente (el viaje, en este caso) funciona como un *a priori*, pues vemos que el dominio-objetivo “no tenía estos elementos *antes de ser estructurado* por el dominio del viaje. Fue la aplicación del dominio del viaje la que proveyó al concepto de amor de esta particular estructura. De alguna manera, fue el concepto de viaje el que ‘creó’ el concepto de amor” (Kövecses, 2010, p. 9). Este carácter apriorístico de dominios que generan y a su vez tensionan el campo discursivo-conceptual-pragmático es crucial, porque es justamente a ese tipo de fenómenos a los que debemos prestar atención para pensar de qué manera la verdad se nos da ya en una forma de pre-comprensión. Análogamente al carácter apriorístico del mundo tal como se muestra en Heidegger, el ser-previo de uno de los dominios —y, por extensión, todo el ser-previo de las metáforas— regulará completamente nuestra existencia teórico-práctica.

Volviendo a lo indicado previamente sobre el carácter “productivo” de las metáforas, debemos hacer otra aclaración: cada metáfora particular produce coherencia y realza ciertos aspectos, sustrayendo otros. Pero quizá su potencia reside en una mayor posibilidad de vinculaciones (*entailments*) con otras expresiones metafóricas, que a su vez remiten (de una manera bastante peirciana) a otras vinculaciones y, así, producen una *network* coherente cuyas reverberaciones realzan (*highlight*) y suprimen (*suppress*), por medio de las vinculaciones, *aspectos* específicos de los conceptos. La semejanza de este dinamismo con el propio proceso de donación/sustracción de la verdad en el sentido de *alétheia* (desocultación) tal como la piensa Heidegger es patente.¹⁰ Los mismos Lakoff y Johnson acuerdan en que “las nuevas metáforas, como las metáforas convencionales, pueden tener el poder de definir la realidad” (2017, p. 145) mediante esta vinculación aclarante/ocultante, es decir, mediante

tiempo en intentar alcanzar un destino al final de un viaje? ¿Puedes pensar el progreso hecho en una relación sin pensar al mismo tiempo en la distancia recorrida en un viaje? [...] La dificultad de proceder de esta manera muestra que el objetivo-amor no está estructurado independientemente de y *a priori* del dominio [fuente] del viaje” (2010, p. 9).

¹⁰ Aunque, naturalmente, no se pueden equiparar metáfora/discurso ideológico con *alétheia*/lenguaje (en Heidegger, al menos), sí es factible pensar la metáfora como una forma de dispositivo *de* la *alétheia*, como una suerte de “ente privilegiado” donde se puede acceder fenoménicamente de modo más patente a la estructura ontológica de la verdad.

esta puesta-en-obra de la verdad: “La aceptación de la metáfora, que nos fuerza a focalizar solamente aquellos aspectos de nuestra experiencia que se realizan, nos conduce a ver estas vinculaciones como siendo *verdad*. Estas ‘verdades’ pueden ser, claramente, verdaderas solo relativamente a la realidad definida por la metáfora” (2017, p. 145).

Los autores revisan críticamente la manera en que tradicionalmente la filosofía tendió a ver las metáforas, como simples expresiones imaginativas o poéticas extraordinarias, despreciando su relación con la verdad. En línea con los postulados de Nietzsche,¹¹ afirman que no

¹¹ Puede resultar útil confrontar estas ideas con el muy agudo texto de Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Allí podemos leer: “¿Qué es verdad, entonces? Un móvil ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en breve, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, trasladadas, adornadas poética y retóricamente, y que tras un uso largo le parecen a un pueblo firmes, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han sido desgastadas por el uso y que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su efigie y sólo pueden ser consideradas como metal y ya no como monedas [...]. Ser verídico, esto quiere decir, utilizar las metáforas en uso; expresado, pues, moralmente: la obligación de mentir de acuerdo a una firme convención, mentir gregariamente en un estilo obligatorio para todos. Pero el hombre olvida, ciertamente, que esto es lo que ocurre con él; miente, pues, inconscientemente en el modo señalado y según habituaciones centenarias —y llega, precisamente a través de esta inconsciencia, precisamente a través de este olvido, al sentimiento de la verdad [...]. Todo lo que distingue al hombre del animal depende de esta capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, de disolver, entonces, una imagen en un concepto [...]. Sólo por el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo por el endurecimiento y petrificación de una masa de imágenes, originaria y brotada en hirviente flujo desde la facultad primigenia de la fantasía humana, sólo por la invencible creencia de que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: sólo porque el hombre se olvida a sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con alguna tranquilidad, seguridad y consecuencia” (Nietzsche, 1996, pp. 25-29). Lakoff y Johnson, por otro lado, retoman estos argumentos, aunque conciben un mayor grado de decisionalidad en la injerencia en la semiosis social, rozando una experiencia orwelliana como en *1984*, donde el *newspeak* condiciona lo real/verdadero: “La mayor parte de nuestras metáforas han evolucionado en nuestra cultura durante un largo período de tiempo, aunque muchas se nos han impuesto por las personas en el poder —líderes políticos y religiosos, dirigentes empresariales, publicistas, los medios, etc.—. En una cultura en la que el mito del objetivismo está muy vivo y en que la verdad siempre es verdad absoluta,

hay una verdad “objetiva”, sino que la verdad “es siempre relativa a un sistema conceptual que es definido en gran parte por la metáfora” (2017, p. 147). Todo el capítulo 24 de *Metaphors We Live By* está dedicado a cuestiones de índole filosófica en que se muestra cómo la proyección y la producción de categorías con que concebimos —y, sobre todo, actuamos en— el mundo dependen de esta idea de verdad y de su relación con la esfera metafórica. Esto no significa, sin embargo, que el mundo de la metáfora sea puramente arbitrario y caótico: de hecho, como bien vimos, no existe metáfora sin correlación coherente entre dominios, vinculación que depende en última instancia de lo que Lakoff (1993) llama *principio de invariancia* y que afecta la manera en que las imágenes esquemáticas (aquellas que caracterizan los dominios-fuente) son cartografiadas (*mapped*) en el dominio-objetivo. La hipótesis de Lakoff reza así: “el mapeo metafórico preserva la topología cognitiva (es decir, la estructura de la imagen esquemática) del dominio-fuente, de manera consistente con la estructura inherente al dominio-objetivo” (1993, p. 215). Más adelante aclara: “la generalización sería que todas las metáforas son invariantes respecto de su topología cognitiva, es decir, cada mapeo metafórico preserva la estructura de su imagen esquemática” (1993, p. 243). Aparece así la necesidad de revisar este orden estructural, ponerlo en relación con la propia fuerza icónica de las metáforas y pensarlo en su —*de facto*— relación con el campo ideológico. Si la verdad se da en relación con sistemas conceptuales, debemos pensar cuál es el componente tensivo de estos, tanto desde un punto de vista “materialista” como desde otro semiótico-ontológico. Así, lo que pudo parecer una dimensión meramente teórica o lingüística posee alcances ontológicos, éticos (y políticos) insospechados. Es lo que plantearemos a continuación.

3. La fuerza icónica y el ver-como de la metáfora

La relación entre la metáfora y la imagen puede, según Ricoeur, ser rastreada incluso hasta la *Retórica* de Aristóteles, en donde se afirma que la metáfora “pone ante los ojos” en el sentido de “hace imagen” (cfr. *Ret.* III, 10, 1420b33). El filósofo francés reconoce que Aristóteles no utiliza en absoluto la palabra *eikon* en ese sentido post-peirciano que utilizamos actualmente, pero sostiene que ya está ahí la “idea” de que la

la gente que logra imponer sus metáforas en la cultura llega a definir lo que consideramos verdad: absoluta y objetiva” (2017, p. 147).

metáfora describe lo abstracto bajo los rasgos de lo concreto —el mismo planteo desarrollado milenios más tarde por Lakoff y Johnson—. Esta forma icónica del “traer-a-la-presencia” (que podríamos interpretar en el sentido en que Heidegger repensaría un venir-a-la-presencia del ente en el esenciarse del ser como *physis* según la experiencia griega)¹² no es, según Ricoeur, una función accesoria de la metáfora, sino “lo propio de la figura” que da a la metáfora la posibilidad de inscribirse tanto en el plano lógico de la proporcionalidad como en “el momento sensible de la figuratividad” (Ricoeur, 2001, p. 53). La metáfora tendría así el poder de visualizar las relaciones (*¿entailments?*) tanto entre dominios/contextos diversos como de cada aspectualización entre sí y con otras, como apuntamos anteriormente. Aparece aquí una noción de “visualización” que será preciso aclarar luego, pues será la trama articuladora entre metáfora, imagen e ideología.

Ricoeur seguirá aquí los desarrollos de Le Guern, para quien la imagen se define esencialmente por su relación negativa con la isotopía. Esta concepción negativa de la imagen deja en suspenso su iconicidad y su carácter de representación y lexema, así como su estatuto psicológico y semántico. También seguirá el desarrollo de Marcus B. Hester, quien, en un abordaje no negativo y con el foco puesto en lo activo, expone la noción del “ver-como”, definiéndolo como “el lazo positivo entre vehículo y dato” (Ricoeur, 2001, p. 269), donde el vehículo es “visto como” el dato. Así, dirá Ricoeur que este ver-como “es la relación intuitiva que mantiene unidos el sentido y la imagen. Hester tomaría esta idea de Wittgenstein (citado en Ricoeur, 2001, p. 269), para quien el ver-como es un “tener una imagen”, en el sentido de un imaginar: semi-pensamiento y semi-experiencia. Este pensar/experimentar-*otro* es aquel que se manifiesta eminentemente en la poesía, donde se da un *picture thinking* en el que el ver-como mantiene unidos el sentido y la imagen por medio de una selección que elige “dentro del aluvión cuasi-sensorial de lo imaginario [...] los aspectos apropiados de este imaginario” (Hester, 1967, p. 180, citado en Ricoeur, 2001, p. 270). El ver-como será entonces tan pasivo como activo, experiencia y acto a la vez que *regulará* el flujo del despliegue icónico, definiendo con ello la misma semejanza, y no a la inversa. La imagen esquemática de la que habla Lakoff se relaciona con “ese papel del esquema que une el concepto vacío y la impresión ciega”

¹² Sobre la *physis* y su *Anwesenlassen* (“dejar venir a la presencia”), cfr. Heidegger (GA 79, 64-65).

(Ricoeur, 2001, p. 284) del ver-como, uniéndose lo verbal y lo no verbal “en el seno de la función creadora de imágenes propia del lenguaje” (Ricoeur, 2001, p. 284). El lenguaje será tomado aquí en su potencialidad poética, mucho más amplia que el simple “producir poemas”.¹³

El lenguaje poético (pero también el discurso ideológico), con su uso metafórico, produciría la “fusión del sentido con una multitud de imágenes evocadas o provocadas”, fusión que constituiría así “la verdadera ‘iconicidad del sentido’” (Ricoeur, 2001, pp. 279-280): un “juego del lenguaje” cuya finalidad es que las palabras evoquen/produzcan imágenes, abriendo sentidos novedosos por medio de un traer-delante de la figura resaltada a la vez que produce una “neutralización de la realidad natural” (p. 266).¹⁴ Lo que aflora con la metáfora es así un nuevo tipo de materialidad lingüística, una plenitud sensible que es cada vez menos signo y cada vez más ícono.

Teniendo esto presente, y en el contexto del actual *tournant iconique*, puede ser útil extender al campo metafórico lo desarrollado por Bredekamp respecto del acto icónico (*Bildakt*), en la interpretación que Bertorello (2022) hace mediante una puesta en relación de esta filosofía de la imagen con el pensamiento heideggeriano. El acto icónico tiene un alcance cosmológico en tanto no hay ámbito de lo real que no sea su portador¹⁵ (incluso los seres inanimados lo llevarían sobre sí). Bertorello (2002, p. 123) enumera los rasgos ontológicos que son fundamentales a este acto: la materialidad, la fuerza, la vida y la artificialidad. Lo esencial para nuestro estudio reside en la consideración de la *fuerza causal* de las imágenes de que se da cuenta; fuerza que:

¹³ Otra intuición cara a la tradición hermenéutica, que puede encontrarse en el pre-romanticismo alemán (pensemos en Hamann y Herder) y, naturalmente, en los cursos y escritos de Heidegger dedicados a Hölderlin (particularmente los de 1935, 1936 y 1950-1959).

¹⁴ Puede complementarse esta posición con los estudios realizados por J.-P. Sartre en *L'imaginaire* (1940), donde define a la imagen como una conciencia-nada cuyo *analogon* es lo irreal producido por ella misma. La imagen-irreal es una ausencia, porque es en sí misma la conciencia en tanto nihilización/negación.

¹⁵ Más allá de la hiperextensión del acto icónico, Bredekamp piensa siempre en entes concretos en el sentido de materialidades definidas (un cuadro, por ejemplo). Pero esto no podría dejar de lado la “materialidad” propia del lenguaje, donde la metáfora tiene lugar: de ahí que cabe heurísticamente la extrapolación realizada.

[...] expresa, por un lado, una latencia, es decir, una potencialidad de sentido que se actualiza cuando las imágenes o artefactos interactúan con los hombres. Y, por otro, da cuenta de una “causalidad” que sigue el modelo de los actos de habla. La fuerza icónica [...] produce efectos [...] del modo en que un discurso transforma los sentimientos, el pensamiento y el obrar del receptor (Bertorello, 2002, p. 131).

De este modo, lo que antes parecía ser un tipo de actividad propia del hombre en cuanto centro originario se desplaza ahora al ámbito de lo icónico como su fuente primera, *médium* por el que se transforma lo real mediante una mirada (pensable desde el ver-cómo) y donde la obra se trasciende a sí misma. Bertorello relaciona este auto-rebasamiento, esta trasgresión de los límites y esta proyección fuera de sí del acto icónico con el concepto de “trascendencia” de la teoría estética de Genette, que describe el “modo de ser transitivo” de la obra de arte. Por otra parte, piensa además la transformación que se da en la producción icónica como un cambio del lugar subjetivo del “receptor” que *ve*, transformación analogable a la que acontece en la mirada fenomenológica; por eso es que, en relación con los actos de habla de Austin, el foco está en la fuerza perlocutiva del acto.

¿Qué nos queda de todo esto? Fundamentalmente, que la metáfora, en cuanto entidad más-que-verbal, es decir, en cuanto también acto icónico, funciona con la plena fuerza de dos regiones ontológicas diferentes, creando mundo desde lo icónico y lo sígnico. Pero este crear-mundo, este configurar estructuralmente la percepción y la experiencia semántico-pragmática de lo real no puede separarse de las tensiones históricas que sujetan toda instancia semiótica. Toda imagen (*Bild*) remite de modo subterráneo ontológicamente a esa figura que inaugura —según Heidegger— el pensar metafísico: se trata de la conexión esencial entre imagen y *Eidos*, y con ello, de la consolidación de las *posiciones metafísicas fundamentales* de Occidente, posiciones que, en su olvido del ser y su sujetamiento de la existencia humana, dan cuenta de una dimensión que, forzando la intertextualidad, podríamos pensar como la *base* de las ideologías y de toda cosmovisión.

4. La proyección del *Bild* metafórico en la “imagen del mundo” y las posiciones metafísicas fundamentales

Ya vimos cómo Heidegger construye toda su filosofía como una *Destruktion* de la metafísica occidental, pues comprende que en ella ha operado un “olvido del ser” que ha regido la totalidad de nuestras relaciones ontológicas con lo real. Como señala:

La metafísica fundamenta una era desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de verdad, le procura a esta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan esa era, y viceversa. Quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico (Heidegger, 2012, p. 63).

Compárese el primer enunciado con lo planteado por Lakoff y Johnson en el capítulo 24 de *Metaphors We Live By*: detrás del más mínimo acto cotidiano se esconde una interpretación de lo real (generada, en este caso, por la vinculación entre dominios diversos que nos hacen comprender un fenómeno óptico desde regiones ópticas diferentes) así como una relación fundamental, originaria y estructural con una verdad ya no pensada como *adequatio* sino como “horizonte” que da la posibilidad de inteligibilidad a cada ente, horizonte que, para Heidegger (y para tantos otros autores; pensemos en el *a priori* histórico de Foucault), será temporal/histórico. El ser mismo realiza su propia *epojé*, dándose diferentemente según épocas. Esta época moderna actual puede ser definida, según Heidegger, como la “época de la imagen del mundo”.

Entre los fenómenos esenciales que caracterizan a esta época moderna, posiblemente el más relevante sea su ciencia, pensada no como el mero conjunto de teorías, técnicas y métodos científicos sino como una forma ontológica de dar el ente por medio de la representación calculadora. De manera esencialmente diferente a la *episteme* griega,¹⁶ el verdadero

¹⁶ Una de las diferencias más interesantes es aquella que se da entre el “sabio” griego y el actual investigador. Heidegger describe nuestra práctica corriente, ya

sistema de la ciencia residirá, según Heidegger, “en la síntesis del *proceder anticipador* y la *actitud* que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes” (2012, p. 71).¹⁷ Esta síntesis, base de todo conocimiento que calcula, delimita, sujeta, dispone y constituye al ente como objeto, es la representación:

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una representación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación (Heidegger, 2012, p. 72).

Esta conversión se da a nivel ontológico y no meramente epistémico, porque relocaliza el centro-fuente de toda condición de posibilidad de vida, conocimiento y praxis. El hombre se transforma en sujeto, *subjectum* o *hypokéimenon*, “fundamento” que “reúne todo sobre sí”; pero que el hombre se convierta en centro de referencia de lo ente como tal sólo es posible “si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad” (Heidegger, 2012, p. 73). Esta “concepción” (*Anschauung*) corresponde a una forma de *ver* el mundo *como* algo esencialmente determinado (ver-

desde 1938 (época en que se escribió este texto), de manera sumamente irónica y mordaz: “El decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de hombres. Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. El investigador ya no necesita disponer de una biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo. Se vincula a contratos editoriales, pues ahora son los editores los que deciden qué libros hay que escribir” (2012, p. 70). Sin buscar caer en romanticismos sobre la labor intelectual, puede ser provechoso tomar estas instancias como momentos también críticos sobre la propia práctica analítica, porque más allá de ciertas modalidades específicas es cierto que se revela una forma también cosmovisional/ideológica que deberíamos, por lo menos, aclarar.

¹⁷ El subrayado es mío. Remarco con esto la manera en que la “ciencia”, en este sentido amplio y ontológico, constituye el *a priori* de todas nuestras conductas pragmáticas, así como de todas nuestras *Befindlichkeiten* (disposiciones afectivas).

como, una vez más). De aquí se deriva la idea de “imagen del mundo” (*Weltbild*), relacionada con *Weltanschauung* (“cosmovisión”, visión/concepción-de-mundo).¹⁸

Heidegger explica las dos palabras que componen la noción. Por un lado, “mundo” es tomado como “el ente en su totalidad”,¹⁹ lo que implica no solo la naturaleza o la historia, sino además el *fundamento* del mundo sea cual sea el que imaginemos. “Imagen”, por otro lado, hace pensar, según Heidegger, “en la reproducción de algo” (de ahí su relación con la re-presentación): una especie de “cuadro” de lo ente en su totalidad, que en realidad es mucho más que eso: “imagen del mundo” refiere al mundo *en sí mismo* “en tanto nos resulta vinculante y nos impone su medida” (Heidegger, 2012, p. 73). En alemán, la expresión *wir sind über etwas im Bilde* (“estamos, en cuanto a algo, *en la imagen*”) sugiere el carácter de proximidad y de disponibilidad del mundo en cuanto tal: la

¹⁸ Este concepto es ampliamente desarrollado por W. Dilthey en el marco de un vitalismo que será posteriormente muy criticado por la tradición fenomenológica, aun cuando algunas de sus ideas más caras (como *Lebenswelt*, “mundo de la vida”) mantengan una dependencia tensiva de él. Para Dilthey, “la última raíz de la visión del mundo es la vida” (1974, p. 41); las distintas cosmovisiones “intentan dar una solución completa al misterio de la vida” mediante una estructura que es siempre “una complejión o conexión unitaria en la cual, sobre la base de una imagen del mundo, se deciden las cuestiones acerca de la significación y el sentido del mundo, y se deducen de esto el ideal, el sumo bien, los principios supremos de la conducta en la vida. Está determinada por la regularidad psíquica, según la cual la aprehensión de la realidad [...] es el fundamento para la valoración de las situaciones y objetos según el agrado o desagrado, placer y disgusto, aprobación y desaprobación [...]. Así adquieren las situaciones, personas y cosas una significación en su relación con la totalidad de lo real, y esta misma totalidad adquiere un sentido [...]; la imagen del mundo se convierte en fundamento de la apreciación de la vida y de la comprensión del mundo [...]. Lo que está encerrado en el enigma de la vida, confuso [...], se eleva aquí a una conexión consciente y necesaria de problemas y soluciones [...]” (pp. 45-47). Veremos como casi todos estos elementos aparecen en los planteos heideggerianos, aunque con un matiz ontológico claramente diferente. Para ampliar este tema, cfr. Palacio (2005).

¹⁹ Heidegger es crítico de esta concepción vulgar y metafísica, ya que “mundo” será pensado, desde *Ser y tiempo*, como un plexo de referencias, una totalidad significativa, un existenciarío del Dasein que da cuenta de su carácter extático-transcendental (cfr. Heidegger, 2014, pp. 65 y ss.).

totalidad de lo real está dispuesto de manera sistemática²⁰ para que el hombre lo tome de acuerdo con su solicitud. Así, “imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino el concebir el mundo como imagen” (p. 74).²¹ En la época moderna, la “época de la imagen del mundo” o del “mundo-imagen”, el hombre se pone a sí mismo como el “escenario” en el que el ente debe representarse, es decir, devenir imagen. Sin embargo, no podría decirse que esto se da de manera totalmente desligada de la tradición metafísica, sino que en verdad Heidegger (en su concepción totalizante de la metafísica concebida desde su “primer comienzo” griego, y distinta por ello de un eventual “otro comienzo” que plantearía una relación con el ser totalmente diferente) plantea que ya desde Platón, que es cuando propiamente acontece el comienzo del olvido del ser, el ser del ente es pensado desde el *Eidos* (“aspecto”, “visión”): este es el presupuesto oculto que condicionó los siguientes dos mil años de metafísica y por los que el mundo puede convertirse en imagen, pues el *Eidos* posee una correlación esencial con la *Idea*, “aquello que se ha visto”.

Lo que el análisis de Heidegger logra no es simplemente describir meras características accidentales de una época, sino buscar superar²² nuestra condición ontológica fundamental (la metafísica) por medio de un “cuestionamiento originario de la pregunta por el sentido” —es decir, “por el ámbito del proyecto, [...] por la verdad del ser, [...] por el ser de la verdad” (Heidegger, 2012, p. 81)— en una *confrontación* cuestionante/aclarante (*Destruktion*) de las *posiciones metafísicas fundamentales* que subyacen a estas épocas y los pensadores esenciales que en ellas

²⁰ “A la esencia de la imagen corresponde la cohesión, el sistema. Con esto no nos referimos a la simplificación y reunión artificial y externa de lo dado, sino a la unidad de la estructura en lo re-presentado como tal, unidad que se despliega a partir del proyecto de objetividad de lo ente” (Heidegger, 2012, pp. 81-82).

²¹ Es desde aquí que cobrará posteriormente sentido el enunciado que Heidegger hará en *Der Satz vom Grund*: “Lo metafórico no existe más que en el interior de la metafísica” (2003, p. 80). Sumamente interesante podría ser, además, hacer una lectura de la manera en que ciertas redes sociales como Instagram “abren el mundo” pensado desde este *Weltbild*.

²² “En el desarrollo de la pregunta conductora ya no seguimos preguntando esta, sino que entonces preguntamos la pregunta fundamental por la verdad de la diferencia del ser. El desarrollo de la pregunta conductora es, en sí mismo, la superación de ella desde su origen” (Heidegger, 2011, p. 23).

emergen. El mundo no deviene imagen por mero azar historiográfico, sino que responde a la necesidad esencial de una forma determinada de relacionarse con el ser (o, más propiamente, de una forma variable que el ser tiene de relacionarse con lo humano): es esa modalidad del (des)encuentro entre ser y hombre que aparece en la consideración del fundamento; por ello las posiciones son *fundamentales*, pues son también fundacionales de *una* verdad, de *un* sentido del ser. En palabras del autor:

Lo esencial de una posición metafísica fundamental abarca lo siguiente: 1) el modo y la manera en que el hombre es hombre, es decir, en que es él mismo; el tipo de esencia de su mismidad, que no es en absoluto igual al de su Yo, sino que se determina como tal a partir de la relación con el ser. 2) La interpretación de la esencia del ser de lo ente. 3) El proyecto de esencia de la verdad. 4) El sentido según el cual el hombre es medida aquí y allá (Heidegger, 2012, p. 84).

Estos cuatro momentos enumerados “soportan y estructuran por adelantado” (Heidegger, 2012, p. 84), son el *a priori* de toda reflexión ulterior que pretenda dar cuenta del “contexto” ontológico de una época. Las posiciones metafísicas fundamentales son la estructura y el fundamento de absolutamente todas nuestras relaciones con el ente, funcionando —en términos marxistas— como una “infraestructura” ontológico-semiótica sobre la que se apoya la superestructura de la ciencia, los sistemas de creencia, las ideologías, los discursos, etc.²³ No pueden ser tematizadas de cualquier manera, ya que su posibilidad de manifestación fenoménica se da únicamente, según Heidegger, en tanto uno se atiene “al pensar como el hilo conductor de la interpretación de lo ente en cuanto tal” (2011, p. 83), es decir, en tanto seguimos la pregunta fundamental por el sentido del ser. Cualquier desvío de este camino (que nunca podría ser un método en los términos pensados por él) lleva a una descripción historiográfica que no da cuenta de lo esencial que se juega en ellas. El proceder de esta meditación interrogativa es *histórico*, pues funda el tiempo-espacio del Dasein que en cada caso pregunta.

²³ Heidegger diferiría de Marx sosteniendo que las condiciones materiales de producción dependen directamente de una forma previa de concebir el ente en general, por lo que estas serían *un elemento más* de la superestructura.

Por eso Heidegger dirá que “en esta confrontación [con las posiciones metafísicas fundamentales] se lleva a cabo una transformación de nosotros mismos” (2011, p. 20), o mejor, que esa confrontación es el despliegue y la consecuencia de esta transformación.

Aparece aquí la deriva de una idea muy antigua de la fenomenología husserliana que Heidegger adopta: la importancia fundamental del punto de vista y de la actitud interrogativa que desarrolla la reducción (*epoché*). Una investigación, del tipo que sea, tiene como pre-requisito un “ver-como” diferente al de la cotidianidad media. Si de lo que se trata es de “des-naturalizar” el mundo, como diría Roland Barthes, de desmontar sus pequeñas mitologías, esto no se logrará por un mero esfuerzo intelectual de tipo abstracto, sino que (ya que es algo que afecta íntegramente cada dimensión de la existencia histórica humana) requerirá una disposición afectiva, hermenéutica y pragmática (e incluso política) especiales. Porque además de estas consideraciones ontológicas —esenciales, por otro lado, para pensar la performatividad de la metáfora en esta constitución del mundo-imagen—, aparece en Heidegger la advertencia sobre la conflictividad que esta posición metafísica fundamental actual permite con sus “fuerzas esenciales”.

Vimos, siguiendo a Heidegger, que el fenómeno fundamental de la Modernidad es “la conquista del mundo como imagen”: imagen que mienta ahora “la configuración de la producción representadora” en la que el hombre *lucha* por alcanzar aquella posición que le permite dar la medida y las normas a todo lo real. Este poner-normas es, necesariamente, un acto violento, en tanto se ejerce una forma de “violencia” sobre el ente y sobre los otros por medio de la solicitud de procesos de adecuación e identidad. La posición de fundamento absoluto “se asegura, estructura y expresa como visión del mundo”, y “la moderna relación con lo ente [incluidos los otros entes humanos, podríamos aclarar] se convierte, en su despliegue decisivo, en una confrontación de diferentes visiones del mundo muy concretas” (Heidegger, 2012, p. 77). En esta “lucha entre visiones del mundo”, el hombre pone en juego todo su poder de cálculo, de control y de administración; es decir, despliega una suerte de *economía ontológica* que produce órdenes, estratos y roles ónticos y sociales diferentes. La *Idea*, contracara del *Eidos*, en toda su potencia creadora/reguladora/representativa, será arma y campo de lucha. Las posiciones metafísicas fundamentales, como nueva infraestructura, pueden ser ahora pensadas como condición de posibilidad y soporte estructural de las ideologías que condicionan nuestra vida teórico-práctica.

5. Ideología y ontología: el ser como relación significativa

Para ampliar esto, como adelantamos, utilizaremos los aportes de Teun Van Dijk. Su libro *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria* (1998, p. 13) comienza con una aclaración irónicamente ineludible: cualquier estudio sobre la ideología suele comenzar con un comentario sobre lo vago de la noción y las confusiones metodológicas y analíticas a que da lugar; pero esto se debe a su complejidad estructural y la dificultad (o imposibilidad, más bien) de una enunciación no ideológica de la ideología, una dificultad análoga a la de la deconstrucción post-heideggeriana de la metafísica, que busca salir de la metafísica sin *hablar en* ese idioma metafísico. Tradicionalmente, al menos desde Marx y Engels, la ideología se tomaba como aquel *corpus* de ideas dominantes de una época; dominantes porque era la misma clase dominante la que las producía e instauraba como formando la “cosmovisión natural” en un grupo determinado. Luego se diluyó esta unilateralidad, siendo entonces definida como “sistemas políticos o sociales de ideas, valores o preceptos de grupos y otras colectividades” que tienen por función “organizar o legitimar las acciones del grupo” (1998, p. 16). Este último enfoque, desde el que parte Van Dijk, pone el eje en la dimensión más propiamente pragmática, pues la ideología determina un comprender-el-mundo que da lugar a un habitar/actuar-en-el-mundo particular. Entre las prácticas sociales donde se aferran las ideologías, el discurso será, naturalmente, el lugar privilegiado donde estas se expresarán, formularán y reproducirán.

Van Dijk dirá que “las ideologías se pueden definir sucintamente como la base de *las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo*. Esto significa que las ideologías les permiten a las personas, como miembros de un grupo, organizar la multitud de creencias sociales acerca de lo que sucede, bueno o malo, correcto o incorrecto, *según ellos*, y actuar en consecuencia” (1998, p. 21). Ya nos puede ir resonando la noción de “representación”, desde la perspectiva previamente analizada. Van Dijk sostiene que las ideologías pueden influir también “en lo que se acepta como verdadero o falso” en la medida en que esas creencias son consideradas importantes para el grupo, marcando el acento en el carácter axiológico general de las mismas. Ahora bien, aunque las ideologías influyen efectivamente en “una comprensión particular del mundo en general”, no deberían confundirse con una “visión del

mundo” de un grupo “sino más bien de los principios que forman la base²⁴ de tales creencias” (1998, p. 21). En *Ideología y análisis del discurso* (2005), Van Dijk elabora una suerte de *F. A. Q.* en el que establece un gran número de precisiones sobre lo que las ideologías son y no son.²⁵ La primera suposición que señala es que efectivamente son *sistemas de creencia*, lo que por otra parte resulta ciertamente vago en tanto no se lo conecta con un abordaje cognoscitivo. Esta sistematicidad hará que no sean cualquier tipo de creencias socialmente compartidas, sino que las hará “más fundamentales o axiomáticas” (2005, p. 2): controlarán y organizarán otras creencias, y poseerán la función cognoscitiva de proporcionar coherencia ideo(-)lógica.

Van Dijk retoma la definición de “ideología” de Stuart Hall, que reza lo siguiente:

Entiendo por ideología las estructuras mentales —los lenguajes, los conceptos, las categorías, imágenes del pensamiento y los sistemas de representación— que diferentes clases y grupos sociales despliegan para encontrarle sentido a la forma en que la sociedad funciona, explicarla y hacerla inteligible (Hall, citado en Van Dijk, 1998, p. 22).

Esta enunciación, a la que Van Dijk agrega simplemente la función de regular las prácticas sociales, es ciertamente sugerente en lo que respecta a nuestro estudio general sobre las metáforas: ¿no resulta evidente la potencial injerencia de la metáfora en estas “estructuras mentales” (pensemos en el *mapping* y las metáforas conceptuales/estructurales), su

²⁴ Podemos pensar que las ideologías, en este sentido, funcionan también como un fundamento a su manera. Si queremos hibridar lo expuesto anteriormente desde el pensamiento heideggeriano con esta interpretación de lo ideológico, habría que precisar entonces en qué niveles y en qué compartimentos ontológicos se encuentran los estratos implicados.

²⁵ Sobre lo que no son, Van Dijk dirá: “Así, las ideologías no son creencias personales de personas individuales; ellas no son necesariamente ‘negativas’ (hay ideologías racistas así como las hay antirracistas, comunista y anticomunistas); no son algún tipo de ‘falsa conciencia’ (lo que sea que eso signifique); no son necesariamente dominantes, pues también pueden definir resistencia y oposición; no son iguales a discursos u otras prácticas sociales que las expresan, reproducen o promulgan; y no son iguales como cualquier otra creencia o sistemas de creencias socialmente compartidos” (2005, p. 3).

fuerza icónica capaz de evocar “imágenes del pensamiento”, la apertura de sentidos novedosos y de nuevos horizontes hermenéuticos, es decir, campos de inteligibilidad (piénsese en las nociones de “mundo” y “verdad” en Heidegger), etc.? ¿No serán las metáforas, no solo en tanto expresiones lingüísticas, sino en tanto estructuras cognoscitivas, el vehículo primario que nos permite un acceso fenomenológico privilegiado al ámbito de la producción y reproducción de ideologías —e incluso más allá: al ámbito de las posiciones metafísicas fundamentales y las cosmovisiones que ambas soportan—?

Respecto de esto último cabe hacer una precisión: Van Dijk sostiene que las ideologías “pueden influenciar sólo las estructuras del discurso contextualmente variables” (2005, p. 12), ya que las estructuras gramaticales obligatorias no pueden marcarse ideológicamente.²⁶ Así, hay estructuras variables que son ideológicamente “más sensibles” que otras, sobre todo en el plano del significado, ya que las creencias tienden a ser formuladas como significados en el discurso. Luego dirá: “las estructuras sintácticas y las figuras retóricas²⁷ tales como las metáforas, las hipérboles o los eufemismos se usan para dar o restar énfasis a los significados ideológicos, pero, como estructuras formales, ellos no tienen ningún significado ideológico” (2005, p. 12). En ese sentido, resulta obvio pensar que la estructura metafórica clásica “A es B” planteada en los puntos anteriores no es en sí misma ideológica; sin embargo, sí puede pensarse que esa estructura formal es condición de posibilidad de lo ideológico, no solo por su posibilidad de ser “rellenada” por contenidos significativos retóricamente pasibles de constituir ideología (es decir, las metáforas en cuanto expresiones lingüísticas), sino además porque la estructura *a priori* de la metáfora postula implícitamente un modelo

²⁶ Algo análogo a lo que sucede con el signo en Voloshinov (2009).

²⁷ “Estas estructuras [las estructuras retóricas] aparecen en todos los niveles del discurso descriptos antes, y les asignan una organización especial [...]. La retórica, definida en este sentido, está esencialmente orientada hacia la comunicación persuasiva de modelos preferidos de acontecimientos sociales y, así, maneja cómo los receptores comprenderán y, especialmente, cómo evaluarán esos acontecimientos, por ejemplo, como una función de los intereses de los participantes. No sorprende, por lo tanto, que las estructuras retóricas desempeñen un papel tan importante en la manipulación ideológica” (Van Dijk, 1998, pp. 262-263).

de producción del sentido en general, sentido que en última instancia constituye la materialidad ideológica.

Por otra parte, la fuerza semiótico-icónica e imaginaria de la metáfora afecta a la misma *relación* (ideológica, por cierto, pero que nosotros también comprenderemos como ontológica) entre hombre y mundo. Pensemos en el desarrollo de Althusser en su emblemático texto *Ideología y aparatos ideológicos del estado* (1970). La tesis principal, desarrollada luego de manera positiva y negativa, reza así: “La ideología es una ‘representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 2003, p. 43). El filósofo francés se pregunta: ¿por qué los hombres “necesitan” esta transposición²⁸ imaginaria de sus condiciones reales de existencia para “representarse” sus condiciones de existencia reales? Este pasaje por la representación, que resulta ciertamente especular —en el fondo, se trata de la representación de una representación, pues es una “concepción de mundo” (que por definición, en cuanto representación, nunca podría corresponder plena e idénticamente con lo real; toda cosmovisión es entonces una ilusión, una interpretación deformante y, por ello mismo, “formante” de lo real)— debe dar cuenta de la relación imaginaria misma, pues hay algo en ese irreal que resulta sumamente efectivo:

Toda ideología, en su deformación necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven (Althusser, 2003, p. 46).

²⁸ ¿Acaso esta transposición no funciona de la misma manera que la transferencia metafórica? ¿Qué implicancias tendría esto? ¿Puede la ideología ser una metáfora de la metáfora? Podríamos aventurarnos en esta línea, pero sabiendo que su complicación puede proseguir hasta el infinito; como dirá Derrida, “la metaforización de la metáfora, su sobredeterminabilidad sin fondo, parece inscribirse en la estructura de la metáfora, pero como su negatividad” (1994, p. 283). El camino aparentemente lineal que abre Aristóteles y en el que nos encontramos caminando parece volverse un laberinto borgeano.

Aquello a lo que el investigador debe prestar atención, lo esencial para una cabal comprensión de la sujeción ideológica²⁹ de un grupo determinado, *es esa relación irreal con la relación misma*. Esa relación es la trama articuladora que distribuye, ordena y emplaza a todos los entes intramundanos y a todos los sujetos en un horizonte determinado. Se realiza materialmente en los aparatos ideológicos del Estado y en sus prácticas, pero en sí misma no se identifica con estos dispositivos o prácticas; tampoco es material, o no lo es de la misma manera. Cuando Althusser dice que la ideología “tiene una existencia material” (2003, p. 47), al mismo tiempo afirma que:

[...] la existencia material de la ideología en un aparato y sus prácticas no posee la misma modalidad que la existencia material de una baldosa o un fusil. Pero aún con riesgo de que se nos tilde de neoaristotélicos (señalemos que Marx sentía gran estima por Aristóteles) diremos que “la materia se dice en varios sentidos” o más bien que existe bajo diferentes modalidades, todas en última instancia arraigadas en la materia “física” (2003, p. 48).

De esta manera, tenemos un fenómeno relacional que impregna virtualmente todas las prácticas materiales e históricas sin confundirse con ellas, que les brinda cohesión sin ser él mismo un elemento cohesionado; no está en ningún lado, sino *entre* los individuos de un colectivo y sus condiciones de producción y vida en general. ¿No es esto acaso una cuasi-definición del ser entendido en términos heideggerianos? Al menos, su cercanía operativa es total. Habrá que pensar qué tipo de (no) lugar habita esta relación, pues si es pensado como horizonte habrá que realizar una *meditación fronteriza* entre múltiples heterogeneidades, tal como venimos lentamente haciendo. En relación con lo visto anteriormente, tenemos una experiencia de representación/reproducción del mundo que requiere una transformación del sujeto que ahí (se) representa; si recordamos que la esencia del Dasein se encuentra en su “relación significativa” consigo mismo y con los entes de un mundo, es evidente que la comprensión del ser juega un rol fundamental *en cuanto relación*. Así como en Heidegger son las posiciones metafísicas

²⁹ Sobre la producción de sujetamiento por medio de la ideología y el doble-olvido, cfr. Pêcheux (2016).

fundamentales —es decir, las modalidades en que un Dasein histórico abre y se relaciona con el ser— las que determinan toda conducta óntica, en Althusser (y en Van Dijk) serán las ideologías las que determinarán cómo “el individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico [...], participa de ciertas prácticas reguladas” (Althusser, 2003, p. 48). De la misma manera en que no hay verdad del ser sin Dasein, tampoco hay aquí ideología sin sujeto:

Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos en seguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la “constitución” de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento (Althusser, 2003, p. 52).

De este modo, vemos que puede establecerse una relativa isotopía entre diversos registros: por un lado, entre el vínculo sujeto-ideología y Dasein-posiciones metafísicas fundamentales (con lo que estas implican desde lo mundano y veritativo); por otro, entre el orden metafórico y el orden ideológico —aun cuando ambos campos semánticos no puedan (ni deban) amalgamarse sin más —aquí, la definición de Barei del orden metafórico entendido como “orden cognitivo-ideológico que permite entender modos de comprensión de la realidad, tanto en el lenguaje y las prácticas de la vida cotidiana, como en la literatura y los medios de comunicación” (Barei y Pérez, 2005, p. 10) puede resultarnos particularmente útil—. La afección plástica dada en el nivel cognitivo-ontológico se encuentra a la base de la determinación apriorística que las formaciones ideológico-discursivas establecen en nuestra cotidianidad. Es preciso, entonces, profundizar analítica y críticamente en las diversas metáforas que pueblan nuestras representaciones del ser y su “verdad” para una mejor comprensión (y potencial transformación) de nuestras relacionales estructuras existenciales.

Bibliografía

Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Freud y Lacan. J. Sazbón y A. J. Pla (trads.). Nueva Visión.

- Aristóteles. (1999). *Retórica*. Q. Racionero. (trad.). Gredos.
- Barei, S. y Pérez, E. (2005). *El orden de la cultura y las formas de la metáfora*. Editorial de la Facultad de Lenguas de la UNC.
- Bertorello, A. (2022). *Espacio de juego, explosión del sentido e iconicidad: un comentario híbrido al curso de Heidegger "Preguntas fundamentales de la filosofía" (1937-1938)*. Teseo.
- Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. P. Peñalver (trad.). Paidós
- ____ (1994). *Márgenes de la filosofía*. C. González Marín (trad.). Cátedra.
- Di Stéfano, M. (2006). *Metáforas en uso*. Biblos.
- Dilthey, W. (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. J. Marías (trad.). Revista de Occidente.
- Heidegger, M. (1994). [GA 79]. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge*. Vittorio Klostermann.
- ____ (2003). *La proposición del fundamento*. F. Duque y J. Pérez de Tudela (trad.). Ediciones del Serbal.
- ____ (2011). *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios del semestre de invierno 1938-1938*. A. Ciria (trad.). Herder.
- ____ (2012). *Caminos de bosque*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza.
- ____ (2014). *El ser y el tiempo*. J. Gaos (trad.). FCE.
- Hester, M. (1967). *The Meaning of Poetic Metaphor*. Mouton.
- Kövecses, Z. (2010). *Metaphor: A practical introduction*. Oxford University Press.
- Lakoff, G. (1993). The Contemporary Theory of Metaphor. En A. Ortony, (ed.), *Metaphor and Thought*. (pp. 202-251). Cambridge University Press.
- ____ (2008). The Neural Theory of Metaphor. En E. Gibbs (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge University Press.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books.
- ____ (2017). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Le Guern, M. (1981). Metáfora y argumentación. L. Vélez Serrano (trad.). *Semiosis*, 9, 27-38. URL: <http://hdl.handle.net/123456789/6253>.
- Mascaró, L. (2016). Las implicancias de la circularidad de la comprensión en el desarrollo del discurso científico: un estudio acerca de la concepción heideggeriana de los tres niveles de la precomprensión. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 21(2), 127-144.

- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. L. M. Valdés y T. Orduña (trads.). Tecnos.
- Ortony, A. (1993). *Metaphor and Thought*. Cambridge University Press.
- Palacio, M. (2005). Vida y mundo. Reflexión a partir de Dilthey y Husserl. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 26(92), 139-153. DOI: <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2005.0092.11>.
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. M. Glzman (trad.). CCC.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. A. Neira (trad.). Trotta.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Sartre, J.-P. (1940). *L'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*. Gallimard.
- Van Dijk, T. (1998). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. L. Berrone de Blanco, L. (trad.). Gedisa.
- ____ (2005). Ideología y análisis del discurso. A. I. Méndez (trad.). *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10(29), 9-36.
- Villa, E. M. (2018). Las metáforas en la lingüística. Análisis de algunas conceptualizaciones metafóricas de los fenómenos lingüísticos. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, 73, 303-314. DOI: <https://doi.org/10.5209/CLAC.59071>.
- Vázquez, D. (2010). Metáfora y analogía en Aristóteles. Su distinción y uso en la ciencia y la filosofía. *Tópicos (México)*, 38, 85-116. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v38i1.107>.
- Voloshinov, V. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Ediciones Godot.