

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales



Metáforas del sentido de la vida.

**Una exploración desde la perspectiva
antropológica**

TESIS que para obtener **GRADO** de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: **ÁLVARO ZÚÑIGA BARBA**

Directora: **DRA. BRENDA MARIANA MÉNDEZ GALLARDO**

Tlaquepaque, Jalisco. 21 de noviembre de 2024.

Agarrándonos a la verdad, a la verdad nuestra, asociándonos a su descubrimiento por haberla acogido en nuestro interior, por haber conformado nuestra vida a ella, arraigándola en nuestro ser, sentimos que nuestro tiempo no pasa, al menos en balde. Algo de su pasar queda, como en el fluir del agua en el río, que pasa y queda. «Todo pasa», corre el agua del río, pero el cauce y el río mismo permanecen. Mas, es menester que haya cauce, y el cauce de la vida, es la verdad.

Y el cauce es tan necesario al río, que sin él no habría río, sino pantano. Las aguas al evadirse tendrían un instante de ilusión de haber alcanzado libertad, de haber recobrado la integridad de su potencia. Mas, la potencia se iría agotando ante la falta de límites, aun sin más obstáculos que la extensión ilimitada, la furia del agua encauzada descendería vencida sobre el plano ilimitado. El cauce hace al río tanto como la furia de la corriente del agua que por él pasa. Y bien está que la vida se nos precipite corriendo, la huida del simple permanecer físico cayendo en los senos del tiempo, la angustia de pasar se transforma en gozo de caminante.

María Zambrano¹

*Para quienes buscan el sentido
Un sentido para dirigir sus pasos
Un sentido para sus sentidos*

*Para quienes buscan la verdad
Una verdad suya
Una verdad que puedan habitar*

¹ María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 22-23.

RESUMEN

Este ensayo explora, desde una perspectiva antropológica, la pertinencia y ventajas de abordar el problema del sentido de la vida a través de metáforas fuertes, siguiendo la propuesta hermenéutica de Jean Grondin sobre el sentido de la vida y las reflexiones sobre la naturaleza y función de las metáforas según Eduardo Ferandois. Se argumenta que las metáforas fuertes ofrecen un camino privilegiado para acceder a la comprensión del sentido de la vida, destacando cómo estas metáforas, lejos de ser meros recursos literarios, permiten superar limitaciones del lenguaje literal, construir nuevo lenguaje e incluso nuevas formas de vida. El ensayo concluye que el tratamiento metafórico del sentido de la vida, aunque no agota el problema, ofrece un camino prometedor para explorar esta cuestión fundamental y se invita a que futuras investigaciones profundicen en metáforas específicas del sentido de la vida.

Palabras clave: metáfora, sentido de la vida, interpretación, diálogo interior, verdad metafórica.

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	4
<i>Algunas objeciones y críticas al sentido de la vida</i>	8
<u>APARTADO I: EXPERIENCIAS DEL SENTIDO Y SENTIDO DE LA VIDA</u>	11
<i>Sentidos en los que se discute el sentido de la vida</i>	12
<i>Cada acepción es una experiencia de vida y una clave de interpretación</i>	17
<i>Fuentes del sentido</i>	20
<i>Hacerse consciente</i>	24
<i>Un sujeto y un lugar para la pregunta por el sentido</i>	27
<i>Diálogo interior. El modo para tratar con el sentido</i>	29
<u>APARTADO II: METÁFORA E INTERPRETACIÓN</u>	34
<i>Tipificación de las metáforas</i>	34
<i>Fuertes</i>	36
<i>Convencionales</i>	38
<i>Dormidas</i>	39
<i>Extintas</i>	40
<i>Comprensión intercultural, metáfora y sentidos de la sorpresa</i>	41
<i>Rodeo por la traducción</i>	44
<i>Recontextualizar</i>	45
<i>La descripción densa, las redes metafóricas y la profundidad</i>	48
<i>Todo por hacerse. Metáforas como modos de vida</i>	53
<u>APARTADO III: METÁFORAS DEL SENTIDO DE LA VIDA Y VERDAD</u>	57
<i>En pos de un bien verdadero</i>	58
<i>Verdad</i>	59
<i>Marco amplio de la verdad</i>	61
<i>Verdad literal indirecta</i>	62
<i>Rightness o corrección pragmática</i>	64
<i>Crear contextos</i>	68
<i>Primado de la verdad metafórica</i>	72
<i>Dinámica de la verdad metafórica</i>	74
REFLEXIONES FINALES.....	77
FUENTES DOCUMENTALES.....	82

INTRODUCCIÓN

En este ensayo me propongo explorar la *metáfora* desde una *perspectiva antropológica*² para abordar el *problema, pregunta o tarea del sentido de la vida* a partir del pensamiento de Jean Grondin y Eduardo Fernandois. Más allá de dar una “única respuesta” sobre el sentido de la vida, se buscará ganar una perspectiva profunda sobre la diversidad de respuestas ya existentes a partir de metáforas, lo característico de optar por esta vía y reconocer las ventajas e inconvenientes de hacerlo así. En lo personal, me siento fuertemente intrigado cuando me salen al encuentro expresiones metafóricas relacionadas con el sentido de la vida como: “al nacer *se nos da una misión*”, “esas son *páginas borrosas y tachonadas* de mi vida”, “la vida es un *maratón* no una *carrera de velocidad*”³ o con metáforas que, por trilladas, ya nos resultan invisibles, como la vida es “un viaje”, “un carnaval” o “una montaña rusa”.

Estas expresiones metafóricas, posiblemente interesantes para algunos y aparentemente insustanciales para otros, resultarán ser un problema filosófico de forma reiterada. En primer lugar, por el tema sobre el que tratan, pues el *sentido de la vida* es uno de los temas centrales de la filosofía. Aunque no siempre se ha formulado explícitamente así, autores como

² Este ensayo parte del presupuesto de que la *metáfora* pertenece a la dimensión *antropológica*, como argumenta Hans Blumenberg, por lo que pretende explorar si el *sentido de la vida*, por su carácter de “extraño” o “enigmático” puede tratarse de manera fecunda por vía de la *metáfora*.

“La carencia humana de disposiciones específicas necesarias para un comportamiento reactivo frente a la realidad, en definitiva, su pobreza instintiva, representa el punto de partida para la cuestión antropológica central, a saber, cómo ese ser, pese a su falta de disposición biológica, es capaz de existir. La respuesta se puede resumir en la siguiente fórmula: no entablando relaciones inmediatas con esa realidad. La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y ante todo «metafórica». [...] comprender algo *como* algo concreto es radicalmente distinto del procedimiento de comprender algo *mediante* algo distinto. El rodeo metafórico de mirar, a partir de un objeto temático, a otro distinto, suponiéndolo, de antemano, interesante, trata a lo dado como algo extraño y a lo otro como lo disponible más familiar y manejable. Si el valor límite del juicio es la identidad, el de la metáfora es el símbolo; aquí, lo otro es lo completamente otro, que da poco de sí: nada más que la mera reemplazabilidad de lo no disponible por lo disponible. El *animal symbolicum* domina una realidad genuinamente mortífera para él haciéndola reemplazar, representar; aparta la mirada de lo que le resulta inhóspito y la pone en lo que le es familiar”.

Hans Blumenberg, “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica” en *Las realidades en que vivimos*, Paidós – I. C. E. de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1999, pp.115-142, p. 125

³ A lo largo de este ensayo frecuentemente resaltaré con *itálicas* las unidades léxicas metafóricas que están dentro de expresiones metafóricas entrecomilladas, en otros casos también conservaré los subrayados en *itálicas* que haya hecho el autor de una cita textual. Advierto esto para que no se malinterprete el uso de dobles marcas.

Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant han abordado el tema desde diferentes perspectivas.⁴ No fue sino hasta el siglo XIX, que se formuló expresamente como *sentido de la vida*, por un joven Nietzsche preocupado por “el sentido de la vida terrestre”.⁵ Sin embargo, es en las últimas décadas del siglo XX y hasta la contemporaneidad cuando el *sentido de la vida* ha tenido un resurgimiento a nivel de publicaciones, por ejemplo, en la filosofía anglosajona.⁶

En segundo lugar, se mostrará también como un problema filosófico por el tratamiento metafórico del mismo. La *metáfora* es la figura retórica que más ha llamado la atención de la filosofía y que ha provocado mayores controversias⁷. Existen posturas radicales en estas controversias que alcanzan la osadía de señalarla como “omnipresente en el uso del lenguaje”,⁸ con un lugar indisputado, aún por encima del supuesto modo “literal” del lenguaje.⁹ La metáfora no es del dominio de un solo campo, por lo que no posee una clara delimitación conceptual ni tampoco un consenso respecto a cómo se comprende. Debido a esta misma “amplitud” de la metáfora es que se entrecruza con el problema del sentido de la vida, que ha dado pistas de tener algo de metafórico. Sin embargo, ¿es justo y pertinente tratar por medio de metáforas con el problema del *sentido de la vida*? Yo pienso que sí, y de ser así, ¿cómo debería hacerse?, y por último ¿qué ventajas traería? Estas son las preguntas que se pretenderán abordar a lo largo de este ensayo filosófico.

⁴ Por ejemplo, Aristóteles señala que el fin de la vida humana es la *felicidad*, Tomás de Aquino lo nombra la *visión beatífica*, que será la unión de la esencia divina con el intelecto humano, por otra parte, Kant lo plantea como el *sumo bien* al que aspiraría todo ser humano. Thaddeus Metz, "The Meaning of Life" en Edward N. Zalta y Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Otoño, 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/life-meaning/> Consultado 12/XII/2023.

⁵ Jean Grondin, *Del sentido de la vida, Un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 27-34. Otro autor, Iddo Landau, atribuye este inicio de la preocupación por el *sentido de la vida* mucho tiempo antes, con Novalis, cuando se queja acerca de la pérdida de sentido en el mundo. Ver Iddo Landau, “Why has the question of the meaning of life arisen in the last two and a half centuries?” en *Philosophy Today*, Philosophy Documentation Center - DePaul University, Chicago, N° 2, Vol. 41, Verano, 1997, pp. 263-269, p. 263.

⁶ Eduardo Fernandois, “Ambigüedad, disolución y latencia: sobre el sentido de la vida” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, CSIC, Madrid, N° 53, julio-diciembre, 2015, pp. 515-536.

⁷ David Hills, "Metaphor" en Edward N. Zalta y Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Otoño, 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/metaphor/> Consultado 12/XII/2023.

⁸ Ivor Armstrong Richards, *The philosophy of rhetoric*, Oxford University Press, New York, 1965.

⁹ Además, en este momento se reconoce su presencia e importancia en gran variedad de ámbitos del conocimiento humano, estudiándola en una amplia diversidad de campos, “no solo en la lingüística, la ciencia cognitiva y la filosofía, sino también en los estudios literarios, la política, el derecho, la psicología clínica, la religión e incluso en las matemáticas y la filosofía de la ciencia”. George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, p. 244. Traducción propia de la versión en inglés.

Por su parte, en la psicología hay quienes ya han mirado a esta misma relación entre *metáfora* y *sentido de la vida*,¹⁰ pero, a mi parecer, la filosofía todavía tiene una deuda con esta propuesta. Anteriormente ha habido diversos esfuerzos a lo largo de la historia para reivindicar el lugar de la *metáfora*. Por ejemplo, en los siglos XVII y XVIII, los humanistas italianos Giambattista Vico y Cesare Beccaria abogaron por su revalorización. Vico, en su obra *Principios de una ciencia nueva*,¹¹ defendió a la metáfora, pues había sido relegada al ámbito de la retórica como perteneciente a un catálogo de lugares comunes y la valoró como un "auténtico instrumento cognoscitivo".¹² Bajo el concepto de *razón poética*, argumentó que "el pensamiento poético permea todos los ámbitos del saber, dado que la poesía va más allá de ser una simple narración de ficción, un artilugio para producir sensaciones inútiles para la economía de la vida: es, más bien, el lugar originario de formación de la comunidad y un instrumento invaluable para conocer el origen de la mente".¹³ Estas ideas surgieron en respuesta a la filosofía racionalista de la época, que buscaba excluir las letras del ámbito del saber.

Ya en el siglo XX, el crítico literario, Ivor Armstrong Richards y el filósofo analítico, Max Black, rescataron también el valor de la metáfora. Armstrong Richards en *The Philosophy of Rhetoric*, "eleva la *metáfora* a una operación general del pensamiento y del lenguaje, porque ésta constituye una sinergia de dos pensamientos expresados con una única fórmula".¹⁴ Por su parte, la teoría de Max Black sobre la metáfora indica en sentido general la defensa de la autonomía e irreductibilidad del sentido metafórico, así como su capacidad para ser depositaria de conocimiento.¹⁵ A partir del trabajo de Black se ha ido realizando una *rehabilitación cognoscitiva* de la metáfora que, hasta nuestros días, ha hecho que se revalore la metáfora por sus virtudes heurísticas, por ser capaz de transformar nuestro pensamiento,

¹⁰ Ver Matthew Baldwin, Mark J. Landau y Trevor J. Swanson, "Metaphors can give life meaning" en *Self and Identity*, Taylor & Francis - International Society for Self and Identity (ISSI), Londres, Vol. 17, N° 2, 2018, pp. 163-193. O bien Mark J. Landau, "Using Metaphor to Find Meaning in Life" en *Review of General Psychology*, American Psychological Association Division - SAGE, Washington, DC, Vol. 22, No° 1, Marzo, 2018, pp. 62-72.

¹¹ Giambattista Vico, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Primera edición electrónica, FCE, México, 2012.

¹² Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 2016, p. 716.

¹³ Anna María Brigante Rovida, "La razón poética de Giambattista Vico" en *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, año 25, N° 51, diciembre de 2008, pp. 181-193, p. 186.

¹⁴ Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, p. 716.

¹⁵ Eduardo de Bustos, *La metáfora: Ensayos transdisciplinarios*, FCE, México, 2000, p. 8.

como *herramientas* o como *rectoras*, porque nos ayudan a concebir “algo en términos de otra cosa”, etcétera.¹⁶

Dada la vasta literatura sobre la *metáfora*, para este ensayo me centraré en la propuesta de Eduardo Ferandois, filósofo chileno que ha sintetizado de manera original diversas perspectivas sobre el tema, logrando así, un corpus ensayístico que resultará útil para explorar las *metáforas del sentido de la vida*. Ferandois, ofrecerá observaciones que serán relevantes para conocer los distintos tipos de metáforas partiendo de la *experiencia* que tenemos de las mismas. También, nos ayudará a trazar un itinerario para saber cómo es que se puede indagar con las metáforas, reconociendo sus características de interés para la reflexión filosófica, por medio de una sugestiva analogía entre la *interpretación de metáforas* y la *interpretación antropológica de culturas lejanas*. Por último, también mediante los argumentos del filósofo chileno, examinaré la capacidad que tiene la *metáfora* para abordar el problema del *sentido de la vida* que, como se verá más adelante, también podría plantearse como “la pregunta por un bien verdadero”.

Además, he decidido, como señalo en el primer párrafo de este ensayo, tratar al *sentido de la vida* como un *problema filosófico*, una *pregunta* y una *tarea*. A lo largo del ensayo se irá haciendo patente que se podría tratar con el sentido de la vida como una *cuestión práctica* o una cuestión “a hacerse”, por lo que podría llamársele *tarea*. O bien, podrá percibirse como una “investigación en la que se busca comprender algo de fondo”, por lo que podría atender a la noción de *pregunta*. Por otra parte, aparecerá, quizá con mayor frecuencia, por cierta preferencia personal, la noción de *problema*; etimológicamente, *problema* significa poner delante o presentar, y de alguna manera, integra las cuestiones prácticas y teóricas, y lo que es más importante, al tratarse de un problema filosófico, no exige respuestas definitivas, sino que continuamente replantea y pone en discusión los términos del mismo problema.

Sin embargo, también resultará necesario delimitar la perspectiva para abordar el problema del sentido de la vida, por lo que elegí la propuesta de Jean Grondin en el ensayo filosófico *Del sentido de la vida*. Su enfoque, principalmente hermenéutico, pero también

¹⁶ Para ahondar en una exposición de lo que ha significado la *metáfora* para la filosofía ver Eduardo Ferandois, “Metáforas en la filosofía” en *Ocho ensayos sobre la metáfora*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2022, pp. 249-285.

fenomenológico, a través de nociones como el *diálogo interior* y las *fuentes del sentido*, se corresponderán con un tratamiento metafórico sobre el *sentido de la vida*. No realizaré aquí un extenso análisis de las propuestas de distintos autores sobre el tema con el propósito de ponerlas en relación, porque me parece que hay literatura suficiente que hace eso y con muy buenos resultados.¹⁷ Reconozco la amplitud del problema del sentido de la vida, pero me limitaré a analizar la propuesta de Grondin por lo valioso de su enfoque. No obstante, con esto tampoco pretendo ofrecer una “respuesta definitiva” al problema del sentido de la vida, sino explorar la multiplicidad de respuestas a través de metáforas, partiendo de la perspectiva particular acerca del *sentido de la vida* del autor canadiense.

Algunas objeciones y críticas al sentido de la vida

Antes de comenzar la exploración de este ensayo, conviene asumir la polémica acerca de lo que para algunos “debería considerarse como el *problema fundamental en la vida*”.¹⁸ ¿Es o no un verdadero problema? El positivismo lógico lo descarta como una cuestión *subjetiva*, reducida a enunciados *evaluativos* y no *descriptivos*.¹⁹ Sin embargo, esta posición puede recibir objeciones tanto subjetivistas como objetivistas. Además, algunos filósofos, como Ayer, niegan que el problema tenga sentido lógico.²⁰ Wittgenstein, por su parte, sostiene que la solución al problema del *sentido de la vida* radica en su desvanecimiento.²¹ Según él, es

¹⁷ Para conocer un trabajo que reúne en una sola visión distintas perspectivas sobre el *sentido de la vida* ver Thaddeus Metz, *Meaning in Life, An Analytic Study*, Oxford University Press, Nueva York, 2013. Para conocer en un compendio diversas perspectivas de distintos autores sobre el *sentido de la vida* ver Elmer Daniel Klemke y Steven M. Cahn (Eds.), *The meaning of Life, A reader*, Oxford University Press, Nueva York, 2017. Para conocer un trabajo breve y conciso que resume muy bien buena parte de la discusión sobre el *sentido de la vida* ver Terry Eagleton, *The Meaning of Life, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, 2007.

¹⁸ Alejandro Tomasini Bassols, “El sentido de la vida: Problema existencial y confusión conceptual” en *Revista Mexicana de Análisis de la conducta*, UNAM, México, Vol. 18, N° Monográfico, 1992, pp. 5-23, p. 6.

¹⁹ Los enunciados *evaluativos* tratarían sobre actitudes, recomendaciones, apreciaciones, etc., y los *descriptivos*, sobre lo que realmente hay en el mundo, que son las propiedades de los objetos, predicciones, análisis, etc. *Idem*.

²⁰ Alfred Jules Ayer considera al problema del *sentido de la vida* un *sinsentido*, para él, simplemente por la *imposibilidad lógica* que porta el “problema” resulta imposible abordarlo. Asimismo, a pesar de que el problema sobre el *sentido de la vida* es una proposición perfectamente inteligible, por lo menos gramáticamente, ha habido otros autores que de manera similar han considerado imposible o vano, tanto afirmar como negar cualquier tipo de *sentido*, colocándolo así en el puesto de las *pseudoproposiciones*. Alfred Jules Ayer, “The Claims of Philosophy” en Elmer Daniel Klemke y Steven M. Cahn (Eds.), *The meaning of life: a reader*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, pp. 199-202.

²¹ “La solución del problema de la vida se trasluce en la desaparición de este problema.

(¿No es ésta acaso la razón por la que los hombres a los que, después de intensas dudas, les resulta claro el sentido de la vida, no pudieran decir, en ese momento, en qué consistía tal sentido?)” Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 275, 6.521.

imposible expresar el sentido de la vida en palabras.²² Tomasini Bassols interpreta esta posición como una afirmación de que el sentido de la vida, aunque real, trasciende el lenguaje y pertenece al ámbito de lo místico.²³ La naturaleza del sentido como algo que “rebaso al lenguaje” será una posición que se corresponderá de buena manera con la propuesta de Jean Grondin acerca del *sentido*, como se verá más adelante.

Algunos críticos argumentan que cualquier respuesta al problema del *sentido de la vida* es una *construcción* con el propósito de dar algo de calma a un problema existencial.²⁴ Esta visión influenciada por el *estructuralismo* y el *deconstructivismo*, sugiere que el *mundo del sentido* estaría gobernado por *estructuras*, que este mundo estaría construido en cada una de sus partes, y, por ende, no habría nada *natural*, sino que la *naturaleza* misma sería una construcción.²⁵ Bajo esta perspectiva, todas las propuestas de *sentido de la vida* serían construcciones subjetivas, carentes de *verdad universal* y susceptibles de ser deconstruidas. Es de suponer que lo mismo sucede con los *valores*, la *ética*, y cualquier posible relación con el mundo, que bajo esta perspectiva se construirían como lecturas simbólicas de lo real.²⁶ Sin embargo, Grondin disiente, pues no cree que las *estructuras* sean el único *sentido* existente, y argumenta que el *orden del sentido* no es una “construcción arbitraria”, sino algo que nos arrastra y conduce, al igual que el viento o la corriente.²⁷

En suma, en este ensayo crítico filosófico exploraré el fenómeno de las *metáforas del sentido de la vida*, para saber si es justo y pertinente, o no, desde la perspectiva antropológica, abordar el *problema, pregunta o tarea del sentido de la vida* mediante el análisis de metáforas.

²² Cabe destacar que esta opinión corresponde al “primer” Wittgenstein y no al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, para quien el *sentido de la vida* no es un asunto para dirimir en la distinción *hecho-valor*, sino que se aborda por la vía filosófica de un “método antropológico”. Ver Reza Hosseini, *Wittgenstein and Meaning in Life, In Search of the Human Voice*, Palgrave Macmillan, Londres, 2015.

²³ Según Tomasini Bassols, la posición de Wittgenstein consiste en “el reconocimiento simultáneo de dos afirmaciones que, a primera vista por lo menos, no resultan conciliables: la afirmación de que la cuestión del sentido de la vida no cae dentro del ámbito de lo *decible*, esto es, el ámbito de todo aquello que pertenece o conforma al mundo, y la afirmación de que *a pesar de ello* hay algo real e importante conectado con el mundo y que puede llamarse precisamente su ‘sentido’”. Alejandro Tomasini Bassols, “El sentido de la vida: Problema existencial y confusión conceptual”, p. 9.

²⁴ Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 35.

²⁵ Esta es una manera muy limitada de retratar al *estructuralismo* y al *deconstructivismo*, pero funciona para ilustrar ideas muy difundidas que impiden apuntar a la noción de *sentido* como se busca plantear para este ensayo. *Ibidem*, p. 46.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 53.

También pretendo conocer cómo es que debería hacerse este tratamiento metafórico y qué ventajas traería para la reflexión filosófica. El enfoque de Grondin basado en la hermenéutica y la fenomenología, centrado en el *diálogo interior* y las *fuentes del sentido* constituirá un elemento fundamental de esta investigación sobre las *metáforas del sentido de la vida*. Además, exploraré la teoría de la *metáfora* a través de los ensayos de Eduardo Fernandois, para reconocer las propiedades que tiene para abordar el problema del *sentido de la vida* y la forma tan peculiar que tiene de decir algo verdadero al respecto. Todo lo anterior, para poder conocer y arrojar algo de luz sobre este fenómeno de las *metáforas del sentido de la vida* en aras de comprenderlo mejor.

EXPERIENCIAS DEL SENTIDO Y SENTIDO DE LA VIDA

La búsqueda del sentido de la vida
es la balbuciente búsqueda de un lenguaje
susceptible de reconocer una dirección
para la inquietud que desgarrar
el diálogo interior de cada cual.

Jean Grondin²⁸

¿De qué se habla cuando se habla de *sentido de la vida*? ¿Qué nos dicen las distintas acepciones sobre el *sentido*? ¿Cómo podríamos partir de ahí para buscar el *sentido de la vida* y no un *sentido* construido o inventado? ¿Cómo o dónde es que se experimenta el *sentido de la vida* y cómo habría que indagar sobre este? Para comenzar este apartado revisaré distintas acepciones sobre la palabra *sentido* y algunas de las consecuencias que se desprenden de ellas al considerarlas para el problema del *sentido de la vida*, basándome principalmente en los trabajos de Eduardo Ferrandois y Jean Grondin. Después, abordaré la manera en que dichas acepciones del *sentido* podrían ser reflejo de una *experiencia* sobre el sentido de la vida. Luego, seguiré la propuesta de Grondin en el ensayo filosófico *Del sentido de la vida*, para revisar el modo en que discierne las distintas acepciones de *sentido* y analizaré las consecuencias de considerar como acepción principal el *sentido* como *dirección*.

A partir de esta consecuencia principal —el sentido como dirección— argumentaré cómo al concebir la vida como una *trama* o *historia*, la hermenéutica se propondrá como una perspectiva capaz de articular el sentido de la vida, y por el otro lado, la fenomenología se mostrará como candidata para conocer el *sentido* sin que este sea algo construido. También exploraré lo que Grondin denomina *las fuentes del sentido*, y cómo es que la pregunta por el *sentido* desemboca en la tarea de *hacernos conscientes* de sus *fuentes*. Por último, la propuesta retoma la tesis de que, para atender a esas *fuentes*, se debe tratar al sentido como un asunto de índole muy personal, una pregunta dirigida a nosotros mismos y que cada cual debe responder.²⁹ Para lo cual, hará falta investigar lo que hay detrás de un concepto que

²⁸ *Ibidem*, p. 67.

²⁹ “Y como la vida es una interrogación acerca de sí misma, cada cual debe responder al menos una vez en la vida (la única que se nos concede y sin posibilidad de apelación) a la pregunta por el sentido de la existencia en el tiempo. Como se trata de una respuesta que debo darme a mí mismo, a la pregunta que yo soy para mí mismo (Agustín) no deja de tener importancia consagrarse a un santo más que a otro”. *Ibidem*, p. 36.

define una experiencia que ha ocupado a muchos filósofos, el *dialogo interior*, y que será clave para aspirar a un tratamiento metafórico del *sentido de la vida*.

Sentidos en los que se discute el sentido de la vida.

Reconociendo que hay posturas que no consideran el problema del *sentido de la vida* como una pregunta ociosa, un *sinsentido* o una *pseudoproposición*, sino que sostienen la pertinencia del problema, o bien, que no lo pueden descartar del todo, habría que comenzar por conocer las distintas acepciones en las que se discute el término de *sentido*. Al mismo tiempo habría que entrever las distintas *dinámicas* que dichas acepciones producen con el problema del *sentido de la vida*. Las primeras cuatro acepciones que aquí expongo las distingue el filósofo chileno Eduardo Ferandois en “Ambigüedad, disolución y latencia sobre el sentido de la vida”.³⁰ Es fundamental para la distinción de este problema la discusión que ha habido sobre el concepto de *sentido* y su ambigüedad, porque cuando hablamos de *sentido* podemos estar queriendo decir cosas diversas.

De las cuatro acepciones que plantea Ferandois, la primera que expone es la del *sentido* como *finalidad externa* y argumenta que “Bajo esta primera acepción, el que una persona viva una vida con sentido significa que cumple, o intenta al menos cumplir, con un cierto fin u objetivo que su existencia posee en general, esto es, tomada como un todo”.³¹ Esta acepción nos remite de manera evidente a las *teorías sobrenaturales* pues el sentido es “conferido desde afuera de la vida misma”, por lo que una esfera espiritual o un ser superior podrían ser aquellos quienes dotan de sentido a la existencia humana. Por ejemplo, esta *dotación de sentido* puede ser caracterizada como designio divino tal como sucede en las religiones abrahámicas.

Sin embargo, esta posición no está exenta de debate dentro de sí misma, pues hay posturas sobrenaturales que difieren en los matices del *teísmo* y *deísmo*. La primera posición sostiene que ese Dios trascendente se ha revelado a través de una relación personal y se puede conocer, por ejemplo, a partir de la razón, lo que posibilitaría que se conozcan sus designios

³⁰ Evidentemente hay otros autores que han distinguido estas mismas acepciones; el mismo Grondin distingue algunas, pero en estas primeras cuatro acepciones sigo principalmente la argumentación de Eduardo Ferandois.

³¹ Eduardo Ferandois, “Ambigüedad, disolución y latencia...”, p. 520.

con un alto grado de certeza. Por el contrario, una posición deísta descarta las enseñanzas de la revelación y aunque niega lo sobrenatural no termina por caer en el ateísmo. En esta última posición más que “alcanzar el conocimiento” de Dios, ello se postula como algo deseable, algo que podría dar *sentido*. Por consiguiente, ambas posiciones obtienen el *sentido de la vida* a partir de un “agente externo”, pero con sus matices.

Otro modo de dotar de sentido a la existencia desde fuera es a través de alguna utopía social, ya que esta se funda en un ideal que es alternativo a la realidad. Plantear un modelo de mundo con determinadas características que por su idealidad no sea realizable a lo largo de una vida humana, sino que lo exceda, podría dotar de un sentido a la vida misma. Toda alegría, fracaso, dolor, duda, afán, etcétera. estará puesto en relación o en función de este *sentido utópico*. De la utopía social “emanará” el sentido para toda acción humana, y este será entonces el criterio con el que se podría medir qué tanto sentido guarda la vida en su totalidad, dependiendo de qué tanto se conforme, colabore o vaya en *sentido* de la utopía propuesta.

La segunda acepción que propone el filósofo chileno es la del *sentido como coherencia interna* y la describe de la siguiente manera: “A diferencia de la primera acepción de “sentido”, se trata ahora de un sentido interno o inmanente: el de una vida (u obra) susceptible de ser narrada de manera que “haga sentido”, es decir, como consecuencia coherente de acciones y etapas”.³² En comparación con la acepción anterior, se podría decir que esta segunda “goza de mejor salud” pues está más difundida en el mundo contemporáneo. Después de la Ilustración, en las corrientes del pensamiento modernista y post-modernista pareciese que la gente es más proclive a considerar que el *sentido*, en el caso de existir, se debería “resolver” en el mundo y la historia, pero no viniendo de fuera.³³

Esta acepción de *sentido* es acorde con las posiciones *naturalistas* que no consideran que haya nada más que la *naturaleza*, y que no es necesaria ninguna “entidad superior” o

³² *Ibidem*, p. 521.

³³ Para caracterizarlo, Fermandois también aprovecha de la analogía que hace el filósofo británico John Wisdom de la búsqueda de sentido, como si se entrara a una obra de teatro que ya hubiese comenzado y de la que se tuviera que salir antes de que terminara. Así con la vida, donde, a partir de nuestra “perplejidad” ante su enigmático orden, estructura, relaciones, etcétera. se buscaría encontrarle algún *sentido* como *coherencia interna*. John Wisdom, "The meanings of the questions of life" en Elmer Daniel Klemke y Steven M. Cahn (Eds.), *The meaning of life: a reader*, Nueva York, Oxford University Press, 2018, pp. 193-196.

sobrenatural. Esto ayuda a aclarar que el *sentido* como *coherencia interna* se resuelve en la naturaleza, en ella están inscritos todos los “datos” para *crear* el sentido de la vida y no hace falta buscar nada por fuera. Dependerá de la acción humana el modo en que se haga de estos “datos”, de su modo de preguntar, de recabar e interpretar la información que necesita para crear sentido. En la *dimensión ética*, una posición de esta índole no da espacio a otro enunciado ético o juicio de valor que no sea un enunciado *de hecho* o *empírico*, lo que resulta importante pues el problema sobre el *sentido de la vida* en buena parte es un problema ético.

Eduardo Fermeandois rescata otra observación que ayuda a comprender la diferencia entre estas primeras dos acepciones de la palabra *sentido*, esta es la distinción entre los términos del inglés *meaning* y *meaningful*. El primer término podría traducirse como sentido o significado y nos remite a la acepción de *sentido* como *finalidad externa*, pues parece que hay un fin o una meta, y que esta es única, o bien, si no única, sí con un origen único como podrían ser Dios o una utopía común. Por su parte, el término *meaningful* podría traducirse como significativo y es así como nos remite, con poca dificultad, a pensar en un *sentido* como *coherencia interna* que se resolverá dentro del marco de la *naturaleza* y que también podría estar de alguna manera abierto a más de un único significado.

Como tercer acepción se consigna el *sentido* como *importancia*, que está muy bien sintetizada al expresarla como “una vida que vale la pena vivirla”. En esta acepción el *sentido* está en la sensación de *importancia* o *valor* en “lo que se hace” o “se deja de hacer”. Esta acepción conduciría a la discusión entre *objetivismo* y *subjetivismo*, pues los objetivistas estarían de acuerdo en que el *sentido de la vida* estaría constituido, al menos en parte, por algo del mundo material, más allá de lo que uno piense. En cambio, los subjetivistas sostendrían que la *importancia* o el *valor* de la vida son establecidos por cada persona en concreto, lo que daría como resultado una pluralidad de sentidos. Ninguna de las dos posiciones es fácil de rebatir y cualquiera de ellas tendría consecuencias éticas significativas.

En varios casos bajo esta acepción, resulta evidente que el término *sentido* puede equipararse a *importancia* o *valor*. Sin embargo, las formulaciones negativas resaltan la conexión entre *sentido* e *importancia*. Decir que “la vida se experimenta sin sentido” o que “se siente que se ha perdido el sentido” indica que las acciones carecen de importancia o se perciben como triviales. No obstante, atribuir esta “falta de sentido” a la vida de otros implica muchos

problemas. Además de la dificultad de discernir entre una importancia objetiva o subjetiva, surge el dilema de considerar si algunas vidas carecen de una “dimensión positiva” mínima, “con un valor muy cercano al cero”, vidas casi “insignificantes”, o si se acepta un correlato negativo de la *importancia* habría entonces vidas vergonzosas que no valen la pena ser vividas.³⁴

Como cuarta y última acepción, Ferandois, propone el *sentido* como *dirección*. Según el *Diccionario de uso del español* la palabra *sentido* se puede entender como “cada una de las dos maneras opuestas de recorrer una línea o camino, según que el movimiento aproxime a uno u otro de sus extremos”³⁵, lo que en lenguaje corriente llamaríamos dirección. Esta acepción es compartida con otros idiomas como el alemán (*sinn*), el francés (*sens*) o el italiano (*senso*), en todos los anteriores se utiliza como dirección y también para referirse al *sentido de la vida*. De tal manera que experimentar una vida “carente de sentido” es lo mismo que experimentarse “perdido” o “sin dirección”, dicho de otra manera, sería tener la sensación de una “desorientación vital”.

A esas cuatro acepciones se podría añadir lo que consigna acerca del *sentido* como novena acepción el *Diccionario de la lengua española* y como octava el *Diccionario de uso del español*, el *sentido* como *significado*. Este *sentido* “significante” o “significativo”, como lo llama Grondin, es el que usamos, por ejemplo, para “circunscribir la significación, la acepción o el alcance de una palabra”.³⁶ Grondin, continúa su argumento diciendo que al consultar una palabra extranjera en el diccionario la podríamos hacer más familiar y sería aún más familiar cuando podemos emplearla como si fuera propia, lo que terminaría por dejar de plantear la pregunta por el sentido de dicha palabra. En cambio, ¿cuáles serían las consecuencias de una paráfrasis de nuestro problema del *sentido* como “el *significado* de la vida”?

La pregunta en sí ya presupone la extrañeza, pero esto se da de manera chocante si se trata de examinar la propia vida, porque en ese caso la vida es “—la que vivo, la que soy, la que

³⁴ Thaddeus Metz, “Recent work on the meaning of life” en *Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago, Vol. 112, N° 4, julio, 2002, pp. 781-814

³⁵ María Moliner, “sentido”, *Diccionario de uso del español. Edición electrónica*, Versión 3.0, Gredos, Madrid, 2008.

³⁶ Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 38.

me tiene— que resulta ser entonces extranjera con relación a ella misma”.³⁷ A pesar de su constante intimidad, el *significado* de nuestra propia vida se nos presenta como extraño o misterioso. Por lo tanto, esta acepción del *sentido* puede corresponderse tanto con la idea de un *sentido* “que se puede *descubrir*”, como sucede con el *sentido* como *finalidad externa*, o bien, “que se puede *construir*”, como sucede en el *sentido* como *coherencia interna*. No obstante, esta disyuntiva tendrá implicaciones importantes que veremos más adelante y que no podemos ignorar.

Asimismo, Jean Grondin recupera otras dos acepciones de la palabra *sentido* que podrían resultar muy fecundas para una reflexión filosófica. La primera, consiste en el *sentido* como *capacidad sensitiva* como en el sentido del olfato, del tacto o de la vista, y en nuestro caso sería un cierto *sentido de*, o mejor, *para*, la vida.³⁸ Incluiría, según propone Grondin, la capacidad también de *disfrutar la vida*, de reconocer su *sabor*, lo cual lo conecta con la idea también antigua de un *sabor de la vida*.³⁹ Así, como responde el filósofo canadiense bien podrían darse otras respuestas y caracterizaciones para ese “apetito” por el *sabor* que da *sentido a la vida*.⁴⁰ También surge, junto a la incógnita sobre cuál es ese sabor propio de la vida, la incógnita sobre su origen. Por lo que, en este caso, no resulta tan claro si se tratase de un sabor *inmanente* a la vida misma o algo construido, algo que se “elabora” con los “ingredientes” de la *vida*, lo que por lo menos daría pie para una “sabrosa” reflexión.

Por último, Grondin recupera la acepción de *sentido* como tener *capacidad para juzgar* o *apreciar las cosas*, que implica tener cierta *apreciación reflexiva*, como cuando usamos expresiones del tipo: “tiene un *sentido* muy seguro para distinguir lo bueno de lo malo” o “es una persona muy *sensata*”. “El sentido se encuentra en este caso acoplado con una cierta

³⁷ *Ibidem*, p. 39.

³⁸ *Ibidem*, p. 40.

³⁹ Como ejemplo de esta idea, Grondin cita a Agustín, cuando escribe que “el alma tiene que existir siempre, ella vive “más” si es “sentida” y menos cuando es “no sentida” (*sed quia magis vivit cum sapit, minusque cum desipit*),” aludiendo a la acepción de *sapere* como verbo transitivo, como algo que “tiene gusto” (*sapit*). (Agustín de Hipona, *De trinitate*, 5.4.5) La traducción que hace Grondin del verbo *sapere* se apega a la acepción de “tener gusto o sabor”, que es más antigua que la acepción que la BAC utiliza para su traducción, y que se distancia de la noción de “sabor” para corresponderse con la acepción de “sabiduría,” pues aparece de la siguiente manera el mismo pasaje: “pero su vida es más intensa cuando su ciencia es más sensata, y menos cuando entontece”.

⁴⁰ Sin embargo, Agustín no sólo apela a que la vida pueda tener “sabor” (*sapit*), o en algunos casos resultar “insípida” (*desipit*), sino que deja la puerta abierta para que pudiera ser más “sabrosa”, con “más” *sentido*, algo a lo que Grondin denominará como *sobre-vida* y lo asociará con el concepto de Bien.

sabiduría en la que se conjugan, la experiencia, la razón e incluso una cierta simplicidad natural”.⁴¹ Es posible verificar este *sentido* respecto del *sentido de la vida*, al reconocer en otros ese “sentido particular que tienen para vivir bien”, que es un modo peculiar de entender o apreciar la vida, o bien cuando no tienen esa aptitud para *vivir*, cuando decimos “no tiene ningún sentido para la vida” como si se tratara de no tener sentido del ritmo o de la orientación.

Resulta patente con esta segunda acepción la relación entre *sapere* como verbo intransitivo, *sapit* (“tiene gusto”) y como verbo transitivo, “saber”, yo “sé” algo, cuando le encuentro algún “sabor”.⁴² Por otro lado, para esta acepción, el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, recoge que se le podrían aplicar adjetivos laudatorios, tales como *agudo*, *bueno*, *certero* o *seguro*, por lo que sería similar a tener *criterio*, *discernimiento* o *juicio*.⁴³ “Tener un sentido agudo para la vida” o “un juicio certero para vivir bien” serían valoraciones deseables para abordar el problema del *sentido de la vida*, pero igualmente la aspiración a tal sabiduría sería, según Grondin, “la esperanza de toda filosofía”,⁴⁴ y en esto último estoy plenamente de acuerdo.

Cada acepción es una experiencia de vida y una clave de interpretación

No traté, al enumerar las distintas acepciones del *sentido*, de hacer una distinción puramente semántica o conceptual; como aclaré antes, eso ya lo han hecho otros autores y con muy buenos resultados. La intención de esta dilucidación es dar cuenta de las posibles *experiencias de vida* que se desprenderían de dichas acepciones, a través del lenguaje con el que se expresan. Fermeadois sostiene al respecto:

“[I]maginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein 1988, § 19)⁴⁵ y en esa medida nuestros modos de hablar reflejan modos de vivir y, hasta cierto punto al menos, de experimentar. La expresión “sentido de la vida” se dice en varios sentidos, pero estos se hallan *entretnejidos*, para ocupar otro término wittgensteineano, con las situaciones en que de diversas maneras

⁴¹ Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 42

⁴² *Ibidem*, p. 41.

⁴³ María Moliner, “sentido”, *Diccionario de uso del español. Edición electrónica*, Versión 3.0, Gredos, Madrid, 2008.

⁴⁴ Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 42.

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Barcelona, 1999, p.13.

experimentamos el sentido de nuestra existencia o la ausencia del mismo.⁴⁶

Así, podemos ir tras las pistas de cómo es que cada acepción brota de una experiencia de vida, y a la vez, puede ir construyendo nuestro modo de vida. Ya se han consignado algunas experiencias, por ejemplo, hay quienes pueden experimentar el *sentido de la vida* como un “diseño divino” y otros que perciben la vida como algo “sabroso” o “gustoso”. Hay quien está convencido de tener una vida “llena de sentido” porque ha encontrado plena coherencia en lo que experimenta, o quien se percibe “completamente desorientado” en su vida, o en otro extremo, habrá quien considere su vida como algo “insignificante”. Ninguna de estas alternativas debería ser considerada a la ligera.

Un aspecto importante a considerar es que las acepciones podrían combinarse, dando matices especiales a las posibles experiencias de vida. Fernandois señala, por ejemplo, que, el *sentido* como *importancia* y como *dirección* podrían combinarse perfectamente: “una vida que se experimenta como provista de cierta orientación suele ser a la vez una vida de la que se halla ausente la sensación de lo vano o fútil”.⁴⁷ Sin embargo, también podría darse de manera totalmente opuesta, por ejemplo, alguna persona que tenga un trabajo monótono y una “línea de vida perfectamente proyectada”, sin espacio para la novedad, podría tener la experiencia de una vida poco importante. En ambos casos las acepciones se combinan brotando de experiencias de vida muy diversas.

No obstante, el *sentido* como *finalidad externa* y el *sentido* como *coherencia interna* se excluirían. Aun cuando estas dos acepciones en la vida de uno se pueden experimentar de manera alternada, como el filósofo chileno argumenta; a veces *descubrimos* el sentido de la vida y en otros momentos *creamos* el sentido, si se toma el *sentido de la vida* como *totalidad*, parece imposible evitar optar exclusivamente por alguna de las dos acepciones. En lo personal me cuesta trabajo aceptar esta argumentación, pues creo que muchos podemos verificar que a lo largo de nuestras vidas pasamos de una de estas acepciones a la otra, y pareciera que no son propiamente excluyentes, pero todo apunta a que, “en el lecho de muerte”, habría que optar por “el polo” que tensa nuestra *esperanza* de manera definitiva.

⁴⁶ Eduardo Fernandois, “Ambigüedad, disolución y latencia...”, p. 523.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 522.

El autor chileno también indica que el *sentido* como *importancia* y como *dirección* pueden combinarse con las dos primeras acepciones. Por ejemplo, al considerar que los momentos de dolor o frustración, en pos de la construcción de una utopía social, se combinan el *sentido* como *finalidad externa* y como *dirección*. Del mismo modo, al orientar la vida según un “designio divino”, se mezclan el *sentido* como *finalidad externa* y como *dirección*. O bien, el *sentido* como *coherencia interna* puede combinarse con *sentido* como *importancia* al considerar coherente y significativa la propia vida o a la de otros, o combinaría con la *dirección* al “darle norte” hacia lo que se considera “coherente” para uno. Es sumamente importante notar que estas combinaciones no reducen una acepción a la otra.

Considerar la irreductibilidad de las distintas acepciones cuando se combinan es, a mi juicio, una manera clara de aceptar la diversidad de experiencias del *sentido de la vida*. Además, da cuenta de la complejidad propia de las experiencias, pues no podemos decir que el *sentido de la vida* es únicamente “de este modo” o “de este otro”, porque caeríamos en la trampa de la univocidad y esto nos podría llevar a imponer un sentido como el “verdadero”. La complejidad de las experiencias también es tomada en cuenta por la conjugación que pueda darse entre dos acepciones diversas y el modo en que resultan. Volviendo a uno de los ejemplos anteriores que me parece realmente significativo, una vida con un *sentido* como *dirección* puede, o no, sentirse con *sentido* como *importancia*, lo cual brotaría de una experiencia de vida muy distinta.

Entre las distintas acepciones del *sentido*, Grondin considera al *sentido* como *dirección* la principal acepción. La vida, desde su perspectiva, puede reconocerse como un *cursus*, “un recorrido con sentido” o direccionado; incluso antes de cualquier esfuerzo por significarla por parte de los humanos. Y en principio, podemos constatar que toda la vida, no sólo la humana, está ya direccionada hacia la muerte, una dirección virtualmente imposible de impugnar. Pareciera también que esta acepción no entra en conflicto irresoluble con diversas corrientes del pensamiento, porque tiene la posibilidad de penetrar tanto en las perspectivas *naturalista* y *sobrenatural* como en el pensamiento *objetivista* y el *subjetivista*. Asimismo, se acopla muy bien con el *sentido* como *importancia*, y, por último, no se contrapone con el *sentido* como *capacidad sensitiva* o como *sabiduría*.

Debido a esta preponderancia de la *direccionalidad de la vida* es que la vida, según Grondin, puede ser “leída” como una *trama* o un *texto*⁴⁸, por lo que presenta a la hermenéutica como buena candidata para ser una *filosofía del sentido de la vida*. Considerada desde siempre como “el arte de comprender”, la hermenéutica, resultaría capaz de descubrir a través de la *interpretación* el modo en que está siendo articulado el *sentido* a través de la vida, y escribo “siendo”, porque al tratar al *sentido* como una *dirección* se incluye la posibilidad de “ir haciéndose” y no únicamente ser algo terminado. Debido a lo expuesto anteriormente, echar mano de las distintas acepciones del sentido como *claves de interpretación* podría resultar una decisión atinada. Conociendo diversas acepciones del *sentido*, podríamos ir haciendo preguntas sobre cada una de ellas, sobre sus posibles combinaciones y así intentar reconocer el sentido en nuestras vidas, lo que sin duda sería de utilidad para el análisis.

Fuentes del sentido

En este punto, conviene precisar que se pretende tratar de manera universal las *fuentes del sentido*, trascendiendo las restricciones de una investigación de corte histórico o cultural. Jean Grondin plantea, a través del ensayo filosófico *Del sentido de la vida*, abordar el problema de las *fuentes del sentido*. Busca así desmarcarse de considerar el problema como un asunto de identidad cultural, como si fuese algo construido o heredado, producto de nuestras biografías, las latitudes que habitamos, nuestra educación, etcétera. Debido a esto utiliza el concepto de la *fuerza* y no de la *fundamentación*, porque este último, coincidiría más con la “exigencia cartesiana”, que vanamente busca “fundamentar ese fondo que desde siempre nos fundamenta”⁴⁹ y que rebasa cualquier formulación, por más razonable que sea o por más refinada que esté por tal o cual cultura.

El *sentido de la vida*, según Grondin, “es en primer lugar, un sentido direccional, investido de una significación susceptible de ser llevada a la conciencia”.⁵⁰ De manera que el *sentido*

⁴⁸ En el contexto de un tratamiento metafórico sobre el *sentido de la vida* resaltan la *trama*, el *texto* o la *historia* como *metáforas*. Resulta evidente que la *vida* no es en sí ninguna de estas cosas, pero estas metáforas ayudan a enfocar al *sentido de la vida* y hacen de su tratamiento algo muy particular.

⁴⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 20.

⁵⁰ Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 43.

está contenido en la vida y en la orientación que ya tiene, no es algo que se “agrega”.⁵¹ Grondin, lo justifica también con la postura que Heidegger tiene sobre el *sentido* como “aquello en lo que me sostengo”⁵² y en lo que estoy comprometido; por lo que el *sentido* sería algo que está *tras* de los entes y que posibilita que puedan ser *comprendidos*, una especie de “condición de posibilidad” y no algo adherido, y evidentemente tampoco se trataría de algo construido. Con esta postura, Grondin pretende alejarse de la perspectiva modernista que considera que nuestro entendimiento es el que le “impone” a la naturaleza sus categorías y representaciones, o bien, evita así caer en una especie de *nominalismo*. Como veremos, el *sentido* excede la pretensión del humano de ser “autor del mundo”, y más bien, lo pondrá en una posición de *interprete*, una posición más humilde, pero no menos fecunda. Así, vale la pena traer también a colación las dos últimas acepciones de *sentido*.

El *sentido* como *capacidad sensitiva* y el *sentido* como *sabiduría* concuerdan con el *sentido de la vida* como un *sentido* que nos *lleva* o que nos *arrastra*, y, en el que ya estamos. Debido a que, sentimos lo que “se nos muestra” o podemos juzgar “lo que nos aparece” se recalca la oposición de la propuesta de Grondin con la idea de un *orden del sentido* construido. Además, la perspectiva del *sentido* como *arrastré* abona a la propuesta de Grondin de una *filosofía del sentido de la vida* fincada en la hermenéutica, porque el *sentido* hay que trasegarlo⁵³ de la vida misma.⁵⁴ También se relaciona estrechamente con la fenomenología, porque implica que el *sentido* brota de atender a las cosas mismas, de escuchar lo que tienen que decirnos. El *sentido* es pues, *inmanente* a las cosas, incluso *inmanente* a la vida misma, por lo que el *sentido de la vida* trasciende cualquier posible construcción o formulación.⁵⁵

⁵¹ Grondin, menciona dos ejemplos que me parecen muy ilustrativos acerca del modo en que se está ya en el *sentido*: “la dirección «a» la que me dirijo es ya la de mis pasos, y como el sentido de las palabras es el de la evidencia de las cosas que las llenan: un deseo, un suspiro, una frase o un insulto no poseen un sentido que se *agrega* a su expresión. La ex-presión ya se adelanta en el sentido que hace la cosa presente”. Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 43.

⁵² Martin Heidegger, “El comprender y la interpretación”, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1993, pp. 166-172, § 32.

⁵³ El término “trasegar” lo utiliza Jorge Dávila, el traductor en *Del sentido de la vida*, y no he podido revisar el texto original de Grondin en francés, sin embargo, me parece que es muy apropiado, pues como segunda acepción consiste en “Trasladar cosas de un sitio a otro; particularmente, trasvasar un líquido”. De modo que resulta muy ilustrativo para considerar que el *sentido* no se construye, sino que, de la *vida misma*, mediante alguna operación podemos buscar verterlo en otro recipiente, en este caso en palabras y desde la propuesta específica de este trabajo esto sería posible mediante la *metáfora fuerte*.

⁵⁴ Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 65.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 60-61

Grondin caracteriza esta *inmanencia* del *sentido de la vida* de distintas formas, por ejemplo, siguiendo otras argumentaciones que coinciden con que no es que se añada algo a la vida. Una de esas argumentaciones es la de los antiguos filósofos griegos, pues para ellos la *vida* tiene ya una *finalidad última*. Para Aristóteles era el *telos*, y para Platón el concepto que la definía era *Bien* (*agathon*); este segundo término es el que preferirá Grondin en su ensayo.⁵⁶ Ese *sentido* ya le es propio a la *naturaleza*, digamos que es esa aspiración de la *vida* a la vida y a “algo más”, a una *sobre-vida*, y hasta “la mejor vida”, la “buena vida” y acaso la “bella vida”.⁵⁷ Un argumento de este tipo podría fácilmente desestimarse diciendo que *lo bueno* no es lo mismo para todos, por lo tanto, no sería universal, sin embargo, lo que sí parece serlo es ese anhelo o tendencia de la vida misma a alcanzar esa *sobre-vida* o el *Bien*.

Esto último, a mi juicio, sirve para argumentar que el *sentido de la vida* como *Bien* o como *sobre-vida*, no se contrapone con ninguna de las dos primeras acepciones del *sentido*, que son el *sentido* como *finalidad externa* o como *coherencia interna*. Esto se debe a que en ambas acepciones se busca el *Bien*, ya sea de manera *trascendente* o más allá de la existencia humana, como “dotado” a la existencia, o de manera *inmanente* y circunscrito a la *naturaleza*. Por el contrario, Grondin no considera necesario que el *sentido* se encuentre más allá de la vida o en un orden de «valores» asignado desde el exterior.⁵⁸ Él articula un matiz diferente de *trascendente*, cuando se refiere al *sentido* o al *Bien* con esta carácter es porque “trasciende todas las formulaciones”,⁵⁹ lo que reitera su universalidad.⁶⁰

Como antes se había señalado, la acepción de *sentido* como *dirección* es la que Grondin, identifica como la más elemental. Sostiene que no se podría hablar de sentido en ninguna otra acepción si no existiera el *sentido* como *dirección*, porque esta supone la extensión en el tiempo, por lo que también será esencial para comprender la *vida* como un “hacia” o como una trama.⁶¹ Sabemos de manera anticipada que la muerte será el final de esta trama y esto abona a concebir la vida como una *historia* dirigida, cuando menos, hacia ese final. Por mi

⁵⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 76.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 23.

⁶⁰ Grondin retoma como caso límite el suicidio, argumentando que la no-vida se juzga en ese caso como algo mejor, o menos mal, que la vida. Por lo que la aspiración al *Bien* cabría incluso en la formulación de un suicida. *Ibidem*, p. 78.

⁶¹ *Ibidem*, p. 67.

parte, las acepciones del *sentido* como *capacidad sensitiva* y como *sabiduría*, me parece que podrían también combinarse con las *fuentes del sentido* ya que no presentan un *sentido* construido y además porque anteceden cualquier formulación o significación.

No obstante, coincido con Grondin en reconocer la primacía del *sentido* como *dirección*. Él argumenta que, “el mundo del sentido, en el sentido direccional del término, excede el mundo humano al tiempo que lo abarca; es decir, abarca el conjunto de la naturaleza, que es de una efervescencia infinita tanto en el orden ínfimo de las células y los microorganismos como en el orden de lo infinitamente grande, si acaso es verdad que el universo mismo está en extensión y hasta en «inflación»”.⁶² Según la propuesta de Grondin, le corresponde a la filosofía articular ese *sentido* como *dirección* omnímodo que comprende lo humano, lo natural, lo cósmico, etcétera. Para esto, la *vida* como *trama* resulta una figura admisible y se ajusta muy bien con su propuesta hermenéutica. Dicha perspectiva de trama promete ya cierta inteligibilidad de la vida misma, sin presuponer que esto sea algo impuesto.

En suma, Grondin, reconoce como primordial el *sentido* como *dirección*, que nos *arrastra* o *empuja*, que puede constituirse como historia o trama, pero que excede al lenguaje y a cualquier formulación humana. De modo que distingue lo que para él son las dos *fuentes del sentido de la vida*. “La primera radica en la comunidad de nuestra fragilidad: nos encontramos todos en la misma situación de precariedad esencial frente a lo ineluctable”.⁶³ Aquello con lo que no se puede luchar consiste en nuestra condición de seres finitos, la cual nos une con todos los *vivientes*, no sólo entre humanos, por lo que no se puede ignorar como *fuentes del sentido*. Todo lo que se diga respecto al *sentido*, siempre se estará “jugando en el campo” de nuestra *fragilidad común*. Con anterioridad se había ya subrayado, en particular, ese “final anticipado” de la trama que devendrá en la muerte de todo viviente.

Esta condición *esencial* de existir exclusivamente por un tiempo, luchando sin cesar desesperadamente contra ese tiempo contado, Grondin lo nombra un *ethos esencial*, y asegura, o podemos cada cual verificar, que lo compartimos todos los *vivientes*.⁶⁴ Esto resultará determinante analizar con el *sentido de la vida* y de manera especial cuando sea a

⁶² *Ibidem*, p. 69.

⁶³ *Ibidem*, p. 124.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 124-125.

través de metáforas, como veremos más adelante, pues si estas ignoran o no toman en cuenta este *ethos esencial* difícilmente podrán identificarse con una *experiencia de sentido de la vida* verdaderamente radical. O bien, en caso de tratar el *sentido de la vida* sin tomar en cuenta la finitud de los vivientes, el *ethos esencial* siempre estará presente, aunque sea de manera negativa, de ahí el apelativo de *esencial*, pues resulta constitutivo a la vida misma. De modo que la conciencia o falta de esta respecto del *ethos esencial* para acercarnos al *sentido de la vida* será decisiva para nuestra *experiencia* de vida.

La segunda *f fuente del sentido* para Grondin consiste en ese *estar[ser]-unido* de la conciencia, pero, cuesta tanto ponerlo en palabras que a ello se han dedicado los poetas y los profetas en la religión.⁶⁵ Este *ser-unido* se constata en la acepción de *sentido dirección*, por la unión que tenemos con una meta o un destino, o con el *sentido semántico* pues nos une con el orden inaprensible de la significación, nos une con aquello que la palabra remite a esto o aquello más allá del signo.⁶⁶ Yo agregaría que lo mismo podríamos decir de las acepciones de *sentido* como *capacidad sensitiva* o como *sabiduría*, en ambas estamos unidos a lo que sentimos o aquello que nos “sabe”. Pero también este *lazo* o *unión* es común al *sentido* como *finalidad*, *coherencia* o *importancia*, por lo mismo que es *f fuente del sentido de la vida*.

Hacerse consciente

Ahora bien, si ya nos encontramos en el *sentido*, arrastrados o llevados por él, jalonados por una *esperanza* como horizonte, si estamos inmersos en las *fuentes del sentido* bajo la condición de ser seres vulnerables o finitos, y *estamos[somos]-unidos*, ¿cómo es que no somos conscientes de ello? Lo primero que advierte Grondin es que se corre el riesgo de creer que el *sentido* no existe si no se ha hecho consciente o si no se ha reflexionado acerca de él,⁶⁷ por lo que apela a la precedencia del *sentido* a toda formulación, más aún, afirma la inmanencia de este; este *sentido* es al que aspiramos conocer. Una vez más se pone de manifiesto que el *sentido* no se trata de algo construido, aunque esta creencia sea de las grandes tentaciones del humano moderno y autosuficiente. Pero en este caso ¿cuál sería el modo de *reflexionar* o *hacer consciente* este *sentido* y qué papel jugaría en ello la filosofía?

⁶⁵ *Ibidem*, p. 125.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 129.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 79.

Lo principal es que una *filosofía del sentido de la vida* debe mostrarse “atenta al sentido de la vida; es decir, estar atenta al sentido en el que la vida nos arrastra”⁶⁸ y esto, según Grondin, se da de dos maneras. La primera, consistiría en interrogarse sobre el *fin*, el *término* o el *telos* de ese recorrido que es la *vida* como *dirección*, lo que en otros momentos llama el *Bien* o la *sobre-vida*. La *sobre-vida* no se trata de la tendencia de los organismos a sobrevivir, sino a ser mejor, a un “ser-más” en el que la vida tenga más *sentido* o más *sabor* como decía Agustín.⁶⁹ Esta opción me parece, en lo personal, una especialmente problemática en estos tiempos, pues no parece que se pueda hacer consenso de lo que sea el *fin* de la *vida*, mucho menos convenir qué sea lo que comprenda la idea de *Bien*, ya que equivocadamente se considera que debe ser algo principal o exclusivamente justificado por la Razón.

La segunda manera de atender al *sentido* en el que la vida nos arrastra consistiría en inclinarse hacia la *esperanza*, hacia “el esperar mismo” que anima la vida aquí y ahora.⁷⁰ Acerca del *Bien* se ha dicho algo en este ensayo, no así sobre la *esperanza*, pero me parece esclarecedor el argumento de Grondin respecto a Sócrates, quien fiel a una vida que se interroga por su fin se enfrenta a la muerte con la gran esperanza, de una vida que se confía al *sentido*.⁷¹ Sin embargo, ni el *sentido* ni la *esperanza* caen en la categoría de ser verificables o cuantificables, no pertenecen a esa concepción de un mundo moderno que es “simple «extensión» (*res extensa*) que se ofrece al conocimiento y al dominio de un ser pensante (un *cogito*) que sería el único que habita el universo de sentido”.⁷² por lo que resultan ser una propuesta problemática para el humano contemporáneo. En la postura de Grondin, no es el sujeto quien dotará de *sentido* al universo a través del orden de sus leyes matemáticas, sino que el humano debe hacerse consciente del *sentido* que ya guarda, y esto consistirá en una exigencia como “camino a hacerse”, y en el que la *metáfora*, por sus características, como veremos más adelante, podría jugar un papel importante. Pero ¿cómo podríamos estar seguros de que vivir una vida “como si debiera ser juzgada” y confiada en el *sentido* como lo hizo Sócrates, podría valer la pena?

⁶⁸ *Ibidem*, p. 80.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 77.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 80. La argumentación sobre ambas maneras de “atender a ese sentido en el que la vida nos arrastra” es muy rica y no hay espacio para exponerlo en este texto, aquí sólo se apurarán algunas de las conclusiones. Queda al interés del lector revisarlo directamente.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 147-148.

⁷² *Ibidem*, p. 72.

Tal parece que *hacerse consciente* del *sentido* que pudiera tener la vida y sus *fuentes* podría ser un despropósito actualmente, pues si hay algo que reluce con frecuencia es la sensación del sinsentido. Es posible que la vida, en un nivel epistémico, se experimente sin importancia, en cierto grado incoherente o incomprensible, por lo que no se tenga una sensación de unidad, o bien se piense sin propósito, al grado de no percibir que las actividades cotidianas tengan algún sentido. Pero, la propuesta de Jean Grondin es tajante en esta dirección, pues argumenta que todos podríamos verificar que el *sentido* es ya “nuestra condición insuperable”.⁷³ Además de poder reconocer de nuestro *sentido de vida* el ser finitos; por más oscuro o ausente que parezca, también podríamos reconocer que ya tiende hacia el *Bien*, dado que aún antes de cualquier formulación ya busca el *máximo sentido* o la *sobre-vida*.

Podríamos tomar en cuenta que “un mundo de sinsentido presupone un mundo consagrado al sentido y al Bien, que funda la conciencia que tengo de mí mismo. Ese sentido es ya el de nuestras vidas, no tenemos que inventarlo; más bien tenemos que reencontrarlo, sentirlo, hacérselo sentir al otro”.⁷⁴ Y es en estos tres últimos verbos en los que me gustaría recalcar, pues *hacerse consciente* por la vía de *reencontrar*, *sentir* y *hacérselo sentir al otro* no son las vías típicas del conocimiento, o por lo menos no las más apreciadas por el pensamiento moderno o postmoderno. Debido a esto, *hacerse consciente* estará más por la línea del *saber* cómo *gustar* el *sabor*, el *ser llevado*; y de una *verdad* no “justificada por la razón”, como veremos más adelante, sino *habitada* con una convicción profunda, porque nace de la *experiencia* y que puede ser *interpretada* creativamente a partir de *metáforas*.

Por otro lado, también resulta necesario *hacernos conscientes* de nuestro *estar[ser]-unido*. “Vivir en el sentido, y esa es nuestra condición, es estar unido. Nadie vive sin lazos que lo unan a otros (la felicidad de los otros), a uno mismo (sin diálogo interior), a algún Bien, a alguna dirección que de-termina el sentido de su vida”.⁷⁵ Este *lazo* o *unión* entre individuos y de todos con la *fuentes*, es a lo que la filosofía, o la reflexión sobre el *sentido de la vida*, está llamado a hacer consciente, pues el tejido de ese *lazo* es lo que teje y sostiene la trama de nuestra vida.⁷⁶ Una vez más se subraya el *hacer consciente*, como *reencontrar*, *sentir* y

⁷³ *Ibidem*, p. 140.

⁷⁴ *Idem*, p. 140.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 129.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 136.

hacérselo sentir al otro porque ya estamos unidos por esos *lazos*; unidos con el otro, con el *sentido*, con el Bien, y sólo en un segundo tiempo nosotros podríamos establecer lazos por convención, por conveniencia o por razones utilitarias,⁷⁷ pero estos no pertenecerían al *sentido* como *fuerza*, los primeros se descubren y los segundos se construyen.

Este *hacerse consciente* del *Bien* de nuestras vidas y del *lazo* que nos une con los otros se presenta como una vía para lograr gustar que, efectivamente, la vida vale la pena vivirla, incluso que “merece la pena vivirla para otro, porque el otro algo espera de mí y yo puedo responder a esa espera o, mejor aún, rebasarla”.⁷⁸ Así, Grondin, argumenta que en sentido último. lo que se pretende es vivir una vida como si debiese ser *juzgada* o *examinada*.⁷⁹ Sin embargo, ¿quién?, ¿cómo?, o ¿dónde se realiza este juicio? Queda claro que Grondin no es partidario del *sentido* como *finalidad externa*, por lo que no considera que ningún ser superior llegará en algún punto a juzgar nuestras vidas. ¿Entonces quién podrá juzgar o examinar aquello que hemos *sabido* o *gustado* del *sentido* de nuestras vidas?

Un sujeto y un lugar para la pregunta por el sentido

La pregunta por el *Bien* y por el *sentido de la vida*, que para Grondin lo mismo que para mí, es el interrogante por excelencia de la filosofía, y hasta de la condición humana, cuando esta “se eleva a su más alta posibilidad, a saber, la de la trascendencia de sí y de la universalidad del pensamiento”,⁸⁰ siempre debe ser reemprendido por un *yo*. A pesar de que aquí ya se han presentado algunas sugerencias u observaciones acerca de lo que toca al *sentido*, con la intención de que se reconozcan como universales, es importante aclarar por qué el humano, único ser que puede ir más allá de sí mismo, que puede fijarse algún ideal y por lo tanto reconocer un sentido a su existencia, debe atender a esto por sí mismo.

La respuesta puede resultar escueta y a la vez inobjetable. “Como la vida es una interrogación acerca de sí misma, cada cual debe responder al menos una vez en la vida (la única que se nos concede sin posibilidad de apelación) a la pregunta por el sentido de la existencia en el

⁷⁷ *Idem*, p. 136.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 144.

⁷⁹ Para argumentar acerca de esto volverá sobre los orígenes religiosos de esta idea, pero, sobre todo, volverá a la idea de Platón y a la figura de Sócrates, como alguien que vivió de acuerdo con este precepto. *Ibidem*, “Vivir como si la vida debiera ser juzgada”, pp. 143-149.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 23.

tiempo”.⁸¹ Claro que hay posiciones que desestiman la pregunta, otras como la de Eduardo Ferrandois en “Ambigüedad, disolución y latencia sobre el sentido de la vida”, se decantan por un corrimiento hacia una pregunta por la *vida buena* y no por su *sentido*. En cambio, volviendo a la primacía de la acepción del *sentido* como *dirección* y a la *experiencia* de la que trata, ¿quién no podría experimentar que su vida es llevada o jalonada de algún modo? Incluso si no fuera así, de manera negativa experimentaría la *dirección* al sentir que “su vida no va a ninguna parte” y esa ya sería una manera de tratar con la pregunta del *sentido* como *dirección*.

Tal como están formuladas, las *experiencias* del ser llevado o no ir a ninguna parte no pueden ser respondidas por la *Inteligencia Artificial*, o por un comité de expertos, por lo que resulta ser un asunto personalísimo. Volviendo a esas otras dos acepciones del *sentido* que encuentro también muy iluminadoras, como *capacidad sensitiva* y como *sabiduría*, nadie puede decir por mí el *sabor* que gusto de mi propia vida, ni puede *saber* lo que yo *sé* sobre lo que es vivir, a lo sumo, podrán hacer algunas consideraciones sobre lo que notan, lo más externo o superficial, pero no parece ser la totalidad. La insistencia en considerar la *vida* desde el *interior* se debe a que, desde una perspectiva *exterior*, la *vida* no parece más que “la adhesión a un código o a un régimen de discurso que se alimenta de exclusiones”,⁸² por lo mismo, resulta muy conveniente la aguda y meticulosa aproximación hermenéutica.

Debido a que conviene considerar que la *vida* no se vive desde el *exterior*, el *sentido de la vida* del que se pretende tratar en este ensayo, no es el de esa *perspectiva objetivante* propia de la ciencia, que busca códigos, donde hay, para los mismos participantes, o mejor dicho para los *vivientes*, horizontes de vida.⁸³ Por lo mismo, esta interrogación por el *sentido* no es una pregunta por algún sistema de valores que mejor convenga para vivir, sino una pregunta por el *sentido* de la *vida* misma. Por esto, el lugar que resulta más justificado para realizar este *examen* resulta ser nuestra propia vida, la vida en que ya estamos y gustamos, ya que las explicaciones mecanicistas o causales, no parecen atendibles como sí lo es una hermenéutica que pretenda *comprender* trasegando el *sentido* de la propia *vida*.

⁸¹ *Ibidem*, p. 36.

⁸² *Ibidem*, p. 66.

⁸³ *Idem*.

No estamos tras la pregunta del *sentido* que podríamos *dar* a nuestras vidas, porque eso implicaría que nuestras vidas fueran una especie de materia bruta desprovista de significación antes de esa inyección de sentido, claramente ese sentido construido que tanto hemos buscado evitar.

La «puesta en sentido» de la vida, calcada según el modelo del intervencionismo de la ciencia y de la conciencia moderna, aparece entonces como una operación exterior a la vida (¿de dónde procedería?) que vendría a ordenar su curso. Ahora bien, jamás nos encontramos frente a nuestra propia vida del modo en que un panadero se encuentra frente a la masa. No, nosotros somos y estamos «ahí», en esta vida que nos lleva y nos porta en su seno. Y eso quiere decir que no podemos adoptar frente a ella la posición de simples espectadores o de organizadores, por no decir ordenadores.⁸⁴

De manera que, la pregunta por el *sentido de nuestra vida*, la que vivimos aquí y ahora; si es que nos decidimos a hacerla mediante un examen lo bastante serio, nos llevaría necesariamente a tratar sobre las *fuentes del sentido* y, por un carácter universal nos conduciría a tratar con el *sentido de la vida*, como si las dos preguntas, la del *sentido de “mi” vida* y el *sentido de “la” vida*, en el fondo fueran la misma.⁸⁵ En cambio, esto, que pudiera parecer una fórmula o receta, no deja del todo claro cómo es que se da ese *hacernos conscientes*, cómo *reconoceremos el sabor de la vida* o cómo nos reencontraríamos con la existencia. Además, si el aspecto más apremiante de la pregunta por el *sentido de la vida* es que debe ser tratado de manera personal, ¿cómo es que puede ser abordada?

Diálogo interior. El modo para indagar sobre el sentido.

Para Jean Grondin, al igual que para otros autores, el *diálogo interior* es ese lugar; o bien ese modo, en donde se plantea la pregunta sobre la existencia. El *diálogo interior* supone aquello que gustamos en lo más hondo de nuestro ser, que terminarán por ser palabras no dichas, o al menos, no traducibles del todo a palabras pronunciadas o externalizadas, pero que, en sí, anteceden y son fuente de todo lo que será dicho. De este modo el *diálogo interior* se plantea como constitutivo del humano y, por tanto, Grondin afirma que ahí recalca la pregunta por la

⁸⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁸⁵ “Reconocerle un sentido a la vida es reconocerse en las esperanzas que nos hacen vivir y que son más universales de lo que solemos creer [...]” *Ibidem*, p. 149.

existencia, pues está dirigida a nosotros, y somos nosotros quienes tenemos que responderla, en, o a través, del *diálogo interior*.⁸⁶

La noción del *diálogo interior* es de por sí muy antigua, los estoicos hacían ya una distinción entre el *verbo exterior* y el *verbo interior*.⁸⁷ Para Sócrates la filosofía tenía que atender a la consigna de “conócete a ti mismo”, y para Grondin esta consigna también es muestra de cómo el *diálogo interior* está en el principio de las indagaciones de la filosofía y por tanto también de aquellas sobre el *sentido de la vida*.⁸⁸ Agustín de Hipona, retomando a los estoicos, plantea con todas sus letras que en el *verbum interius*, modo en que Agustín llama al *diálogo interior*, permanecen cosas en nuestro corazón que no pueden ser completamente expresadas por el *verbo exterior*, y sostiene que esa contradicción, o diferencia entre lo dicho y lo no dicho, nos constituye.⁸⁹ Por último está Descartes, que con la frase seminal de la filosofía moderna “pienso, luego existo”, hereda como verdad primera e indudable el *diálogo interior*, pero bajo el término de *cogitatio*.⁹⁰

Además, la noción moderna del *yo*, a partir de Descartes, depende casi exclusivamente de aquello que pensamos, reforzando la idea, tan difundida en la modernidad, de que el *diálogo interior* es aquello que somos, “es lo que somos en la medida en que somos sujetos pensantes”.⁹¹ Ese *diálogo interior* no se interrumpe jamás, o bien, sólo se interrumpe con la muerte, cuando dejamos de ser, por lo que “constituye el fondo, el subsuelo de nuestra

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁸⁷ Para los estoicos, “todo *logos prophorikos*, todo lenguaje exteriorizado en palabras se pondría en relación con un *logos endiathetos*, un *logos* interior del que procede y que soporta el esfuerzo de sentido de la *elocutio*, de la palabra pronunciada, de la declaración, en resumen, de la *ermeneia*”. Luc Langlois “L’universalité du *verbum interius*, Jean Grondin, *L’universalité de l’herméneutique*” en *Philosophiques*, Société de philosophie du Québec, Montreal, Vol. 22, N° 1, primavera, 1995, pp. 137-157, p. 139. Traducción propia.

⁸⁸ “Una cosa es segura, en todo caso, para la filosofía. A saber: sólo la vía de Sócrates está abierta, la vía del conocimiento de sí mismo o del diálogo interior”. Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 36.

⁸⁹ “[...] es verbo lo que decimos en nuestro corazón, verbo que no es griego, ni latino, ni pertenece a idioma alguno; pero siendo preciso hacerlo llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese”. Agustín de Hipona, *Tratado de la Santísima Trinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, p. 869, 15.10.19.

⁹⁰ “Descartes hubo de partir del diálogo interior del *ego* para lanzar su filosofía. Si bien Descartes tenía toda la razón al afirmar que se trataba de la única manera verdadera de filosofar, conducía sin embargo esta reflexión con el fin de «deshacerse de todas las opiniones que había recibido hasta entonces» y con el fin, también, de «comenzar de nuevo desde los fundamentos» si quería «establecer algo firme y constante en las ciencias». Es un texto formidable y justamente célebre, pero asocia la idea de ciencia (y de verdad) a la de una fundamentación perfectamente transparente, que Descartes encontraba en la certidumbre absolutamente indudable del *cogito* que se piensa a sí mismo”. Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 108

⁹¹ *Ibidem*, p. 21

comprensión de nosotros mismos y es presa de un cuestionamiento constante y enloquecedor”.⁹² A partir de esto resulta evidente que el otro no puede pensar por mí, por lo menos en este sentido profundo, como tampoco puede comer, amar, o vivir por mí.

No obstante, el que tenga que probar en mi interior la pregunta por el *sentido de la vida*, lo que la hace un problema del *yo*, no excluye la posibilidad de que sea un problema potencialmente comunicable, ya que cada uno tiene capacidad para atender a dicho problema, por lo que inevitablemente también remite a un *nosotros*. Del *diálogo interior* existe la promesa de que brotará un *empalabramiento*, quizá incompleto, pero con el ofrecimiento de tratar con el *sentido* en su carácter de universalidad. Por lo tanto, sería comunicable a ese *nosotros* que compone a todos los vivientes y en especial a los humanos, quienes nos preguntamos tan radicalmente por el *sentido*. Aunado a que la pregunta sobre el *sentido de la vida* deba ser respondida por cada uno, pero remitiendo a un *nosotros*, lo que la hace de índole acentuadamente personal, pero no con un carácter solipsista, “la pregunta que yo soy para mí mismo”⁹³ no es una cuestión cerrada a todos los demás.

Igualmente, no deja de tener importancia el *mundo*, por lo que resultará relevante discernir a qué fin dedicarse, qué es lo que se considera importante, o en cuál dirección orientar la vida, esto, en consonancia con la *experiencia* que tengamos del *sentido* de entre las acepciones dilucidadas o, dicho con otras palabras, no deja de tener importancia a qué santo nos consagramos.⁹⁴ Así, también lo de fuera está actuando como insumo del *diálogo interior*. Cada uno podemos verificar cómo ese constante diálogo enloquecedor, nos mantiene en una tenaz probación de lo que consideramos que tiene *sentido* para nuestra *vida*. Esto será siempre de una manera incompleta, o balbuciente, como lo señala Grondin en el epígrafe de este apartado, pero intentando hacer eco de la complejidad y diversidad de *experiencias* que hay en el *diálogo interior* de cada cual.

Esa inquietud que desgarrar al diálogo interior de cada cual, según mi punto de vista, trata del desgarramiento no sólo como una agonía, causa de pena o de despertar mucha compasión, además, Grondin, rescata el aspecto de *novedad*. Pongamos por caso, un papel o una tela que

⁹² *Idem*, p. 21

⁹³ *Ibidem*, p. 37

⁹⁴ *Ibidem*, p. 36.

se desgarran tirando de lados opuestos no vuelve a quedar igual, se transforma y de alguna manera irrumpe ahí la *novedad*, lo mismo ocurre con nuestro *diálogo interior*. Quedarse únicamente con un aspecto deficitario del *diálogo interior*, como si no se alcanzara a decir todo lo que se experimenta o siente, no le hace justicia a lo dicho que, a fin de cuentas, surge de ahí. El *diálogo interior* es *fuerza* de todo lo dicho y por lo tanto también es *fuerza* de todo *lenguaje*. Inclusive, la inquietud da cuenta de esa *continua novedad* que significa el *diálogo interior*, siempre cambiando, transformándose. En este aspecto, como veremos más adelante, la *metáfora* jugará un papel fundamental.

Hasta aquí, convendría retomar algunos puntos acerca de lo que hemos entendido por *sentido* por ahora, ya que este se dice de muchas maneras, es decir, es un elemento polisémico, lo cual es de interés porque da cuenta de distintas *experiencias* del *sentido de la vida*. Sin embargo, podríamos convenir en la primacía de la acepción del *sentido* como *dirección*, porque abarca a las otras acepciones, y porque antecede a toda formulación. Parece que la *vida* ya nos *jala* o *empuja* en alguna *dirección*, que de por sí ya somos *llevados* en ella, mucho antes de que podamos preguntarnos o decir algo al respecto. Yo, además agrego a la primacía de la *dirección* las acepciones del *sentido* como *capacidad sensitiva* y como *sabiduría*, porque me parece que también anteceden a toda formulación; el *sabor* y el *saber* exceden cualquier cosa que podamos poner en palabras.

Sin embargo, de la preponderancia del *sentido* como *dirección* se desprenderán implicaciones importantes. Por ejemplo, que la *vida* pueda ser “leída” como una *trama* o *historia*, por lo que la hermenéutica resulta muy buena candidata, para que, como *filosofía del sentido de la vida*, sea capaz de articular su *sentido*. Por otro lado, también la fenomenología resulta relevante, ya que lo que se pretende es trasegar el *sentido inmanente* en la vida, y no caer en el error de considerar el *sentido* como algo añadido o construido. Para, atender al *sentido* en el que la vida nos *arrastra* hay que dirigirnos a las *fuentes del sentido* que son dos, nuestra *fragilidad común* y el *estar[ser]-unidos* a la felicidad de los otros, a nosotros mismos, al *Bien* y a la *dirección* que determinará nuestras vidas. La pregunta por el *sentido de la vida* es el intento de *hacernos conscientes* de sus *fuentes*.

Asimismo, esta pregunta por el *sentido* no puede contestarla nadie por nosotros, está dirigida a nosotros y nosotros debemos responderla. No obstante, este problema, experimentado como

algo personalísimo, no está constreñido en un carácter solipsista, sino que pretende ser universal y comunicable a los otros, ya que también los otros son capaces de hacerse la pregunta radical por el *sentido de la vida*. Para ello hará falta atender al *diálogo interior* que nos constituye, es el modo en que estamos hechos, pues es ahí donde gustamos, probamos o sentimos el *sentido* en nuestras vidas. Pero el *diálogo interior* resulta ser paradójico, porque no alcanza a poner completamente en palabras lo que gusta, sin embargo, toda palabra dicha, surge a la vez de ahí. Debido a esto, estamos exigidos por la diferencia entre el *diálogo interior* y la palabra externada, pero a su vez somos potenciados para poder abordar el *sentido* a partir del lenguaje que brota de ahí. Ahora toca conocer qué tanto la *metáfora* puede ajustarse al problema del *sentido de la vida*.

METÁFORA E INTERPRETACIÓN

Metáfora es, por así decirlo,
una voz desde fuera del espacio lógico,
en vez de un relleno empírico de una parte de ese espacio,
o una clarificación lógico-filosófica de la estructura de ese espacio.
Es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida,
en vez de una propuesta de sistematización de ambos.

Richard Rorty⁹⁵

A lo largo de este apartado me propongo tratar acerca de la metáfora, pero avanzando grandes tramos respecto a la teoría de la *metáfora* que es muy extensa y diversa. Para ello he decidido tomar ejemplos de expresiones metafóricas del cotidiano, algunas otras sintetizadas a manera de *metáforas conceptuales* y unas pocas de origen más poético o literario, todas ellas respecto al *sentido de la vida*. Sin embargo, en la misma recolección y en pasos previos de la investigación caí en la cuenta de que no todas eran iguales, sobre todo, que no se podía sacar de todas el mismo provecho para una reflexión filosófica acerca del *sentido de la vida*. Lo primero es que explicitaré la diferencia a partir de una tipificación que elegí para ello. Hay muchas tipologías, pero la de Eduardo Ferrandois, me parece que cumple con el objetivo de este ensayo.

Por otra parte, después de haber reconocido los diferentes tipos de metáforas y de haber optado por las que se denominan *metáforas fuertes* para esta reflexión, toca estudiar con mayor detalle sus características y la experiencia que tenemos de ellas. Para esto sigo la argumentación de Eduardo Ferrandois en el ensayo “Comprender metáforas (y culturas lejanas)”, donde hace una comparación entre lo que implica *interpretar* y *comprender* una *cultura lejana* y una *metáfora fuerte*. Para ello se traerán a cuento algunos términos de Ludwig Wittgenstein como *entretrejimiento*, *juegos del lenguaje* y *formas de vida*, y del antropólogo Clifford Geertz lo relacionado con la *descripción densa*.

Tipificación de las metáforas

Existen distintas tipologías de la *metáfora*. Una celebre tipificación es la planteada por Aristóteles, para quien la *metáfora* consistía en un desplazamiento, desviación o traslación

⁹⁵ Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 29-30.

de un nombre ajeno,⁹⁶ por lo que distingue cuatro tipos de estas traslaciones. La primera es del género a la especie (*genere ad speciem*), la segunda es de la especie al género (*specie ad genus*), la tercera de especie a especie (*specie ad speciem*) y por último según la analogía.⁹⁷ Haciendo un salto en el espacio y el tiempo, otra tipología que está especialmente enfocada en el modo en que está construida la *metáfora* y sus funciones cognitivas es la de la *Teoría de la Metáfora Conceptual* de George Lakoff y Mark Johnson que las clasifica en orientativas, ontológicas y estructurales o procesuales.⁹⁸

Sin embargo, hay otras tipificaciones que están mayormente enfocadas en la hermenéutica o la interpretación de las metáforas, me atrevería a decir que atienden más a los efectos que causan en los interlocutores y no tanto al modo en el que están construidas. Entre esas clasificaciones se encuentra la de Max Black, quien distingue, a través de la gradación de los conceptos de *énfasis* y *resonancia*, entre metáforas muertas, débiles y fuertes.⁹⁹ Una clasificación similar adoptó Paul Ricoeur al distinguir entre metáforas muertas y vivas¹⁰⁰ o James Geary haciendo una simpática y fecunda analogía con los volcanes, al distinguirlas como activas, dormidas y extintas.¹⁰¹

En esta última línea se encuentra la tipología de Eduardo Ferrandois con sus cuatro distinciones de las *metáforas* en *fuertes*, *convencionales*, *dormidas* y *extintas*,¹⁰² y que es la tipología que se seguirá en este texto. Del mismo modo no se trata de una clasificación definitiva o *la* clasificación. En esto consiste la primera de dos advertencias que Ferrandois hace de su clasificación cuatripartita. Su segunda advertencia busca subrayar el carácter *gradual* de las distinciones pues pueden llegar a traslaparse las *metáforas* en uno u otro de

⁹⁶ Aristóteles, *Poética, Edición trilingüe*, Gredos, Madrid, 1999, XXI, p. 204, 1457 b7.

⁹⁷ Resulta interesante en cuanto a esta tipificación, la crítica respecto del carácter ontológico de los primeros tres tipos de *metáfora* y epistemológico del cuarto, con lo que se podría vislumbrar a Aristóteles como precursor de teorías modernas en las que se reconoce la metáfora como recurso semántico y cognitivo. Además, los ejemplos de Aristóteles acerca de su tipificación más adelante se reconocerán como sinécdoques o metonimias, por lo que se trataría de un uso genérico del término *metáfora* que abarca otros tropos, o el lenguaje figurado y no únicamente a la *metáfora*. Eduardo De Bustos, *La metáfora...*, pp. 39-44.

⁹⁸ George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1998.

⁹⁹ Max Black, "More about Metaphor" en *Dialectica, International Journal of Philosophy*, European Society of Analytic Philosophy (ESAP) – Blackwell Publishing, Oxford, Vol. 31, N° 3-4, 1977, pp. 431-457.

¹⁰⁰ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Cristiandad - Trotta, Madrid, 2001.

¹⁰¹ James Geary, *I is an other*, HarperCollins e-books, Nueva York, 2011.

¹⁰² Eduardo Ferrandois, "Habitaciones de la metáfora" en *Ocho ensayos sobre la metáfora*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2022, pp. 13-44.

los tipos propuestos. Pero el distinguir las *metáforas* en comparaciones como “más”, “mejor”, “peor”, “en cierto grado”, “relativamente”, etcétera, no le resta el hecho de que se esté haciendo una distinción.

Fuertes

Las *metáforas fuertes* son el primer tipo de metáfora en la clasificación. Se trata de aquellas metáforas que nos causan *sorpresa* y que poseen una *apertura* a distintas interpretaciones pues nos han dado mucho que pensar.¹⁰³ No todas las metáforas cumplen con la característica de sorprendernos. Expresiones metafóricas como: “Somos *notas fugaces* que contribuyen a la *grandiosa sinfonía* del universo”, “Esas son *páginas borrosas y tachonadas* de mi vida” o “La diferencia entre vivir *tu sueño* o vivir el *sueño de Dios* en tu vida” son expresiones que presentan cierto grado de *sorpresa*.¹⁰⁴ Sin embargo, el aspecto de la *gradualidad* es lo fundamental a explorar en esta tipología, ya que no toda *sorpresa* es igual.¹⁰⁵

Las *metáforas fuertes* se distinguen por causar *sorpresa* no solo por tratarse de expresiones inauditas, sino porque rayan en el atrevimiento lingüístico.¹⁰⁶ No es un lugar común expresarse de la *vida* como si fuese una “sinfonía”, “un libro en blanco” o un “sueño”, aun cuando estas expresiones hayan sido sacadas del lenguaje cotidiano. Al mismo tiempo, podría haber expresiones más atrevidas, como decir que “La vida es *ciervo herido* que *las flechas* le

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 13-44.

¹⁰⁴ En la mayoría de los ejemplos aparecerán construcciones como “la vida es...”, pero si las contrastáramos con la dilucidación del *sentido* como aparece en el apartado anterior, notaríamos que se adscriben ya en alguna de las acepciones del *sentido*. Por lo tanto, el concepto *sentido de la vida* está presente de manera implícita en los ejemplos.

¹⁰⁵ Es muy atinada y productiva la distinción que hace Fernandois acerca de los distintos tipos de *sorpresa*, comenzando por lo que sería la *sorpresa* de la “primera vez”, como cuando recibimos una noticia inesperada. Un segundo tipo de *sorpresa* es aquella que puede “sorprendernos una y otra vez”, como lo que experimentamos al volver a escuchar una melodía que continúa perturbándonos o al mirar esa extraña escena de cine que no ha dejado de impresionarnos. En este segundo tipo de *sorpresa* puede o no *comprenderse* aquello que nos está provocando, pero siempre nos causara *impresión*. Y un tercer tipo sería una *sorpresa* que nos deja *perplejos*, y en ese sentido habría experiencias, entre ellas podría haber metáforas, que se presentan como acertijos o enigmas. Un último tipo serían las metáforas que nos *sorprenden* porque nos permiten ver las cosas de un modo *radicalmente distinto*, tienen un poder para cambiar nuestra perspectiva. Eduardo Fernandois, “Habitaciones de la metáfora”, pp. 31 -35.

¹⁰⁶ Otras maneras de referirse a las *metáforas fuertes* son: *metáforas* “activas”, “creativas”, “refrescantes” u “osadas”, lo que ayuda a completar la idea de lo que son en realidad.

dan alas”¹⁰⁷ o “La vida es un arco iris que incluye el negro”¹⁰⁸ o la pregunta que se plantea Borges:

“¿Qué arco habrá arrojado esta saeta
que soy? ¿Qué cumbre puede ser la meta?”¹⁰⁹

La diferencia entre tipos de *sorpresas* queda de manifiesto con las expresiones metafóricas que se han expuesto aquí.¹¹⁰ Podrían considerarse como ejemplos de la *sorpresade la primera vez* las metáforas que tratan a la vida como una “sinfonía” o un “sueño”, porque aun siendo sacadas del habla cotidiano, en realidad irrumpen en el contexto en el que son proferidas causando sorpresa. Sin embargo, un ejemplo de la *sorpresaque se repite una y otra vez*, no porque sea algo inhabitual, sino por la fuerza con que *impresiona* pueden ser las metáforas de la vida como¹¹¹ “libro en blanco”, o la vida como “un viaje”, incluso en frases *cliché* como son “la vida es un carnaval” o “la vida es un camino”. Podemos aprehender estas metáforas una y otra vez y siempre lograrán *sorprendernos*.

Por otro lado, las *metáforas* como *enigmas* no las podemos aprehender de buenas a primeras, más bien, nos dejan con la incógnita de no saber por dónde seguir. La vida como un “ciervo herido” o como “arco iris que incluye el negro” no sólo nos *sorprenden* por resultar inauditas, sino porque nos dejan *perplejos*, sin mucha claridad sobre qué pensar, cómo interpretar o comprender a lo que estas metáforas nos invitan. Por último, la *sorpresade las metáforas* que nos permiten ver las cosas de un modo radicalmente distinto sirve también de ejemplo para mostrar como en la tipología a veces pueden traslaparse las distinciones, pues las metáforas de la vida como un “teatro” o un “libro en blanco” seguramente nos *sorprendieron* en algún momento con la fuerza de la *primera vez*, pero por múltiples relaciones que entrañan, continúan haciéndolo.

¹⁰⁷ Luis de Góngora y Argote, “Romances 51 ¡Oh cuán bien que acusa Alcino...!” en Juan Millé y Giménez y Isabel Millé y Giménez (Eds.), *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1933, p. 126.

¹⁰⁸ Yevgeny Yevtushenko en Elizabeth Knowles (Ed.), *The Oxford dictionary of quotations*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 838.

¹⁰⁹ Jorge Luis Borges, “De que nada se sabe” en *Obra poética 1923 -1977*, Alianza Tres/Emecé, Madrid, 1981, p. 447.

¹¹⁰ Ver *supra*, nota al pie número 105.

¹¹¹ Utilizo la palabra “como” con fines únicamente comunicativos y quisiera evitar que se relacione a la metáfora, que es nuestro tema en cuestión con la *analogía*, por ser el segundo un tropo estrechamente relacionado con el adverbio relativo “como”.

El otro rasgo que distingue a las *metáforas fuertes* es la *apertura*.¹¹² Su posible interpretación no presenta un claro final, porque podría seguirse interpretando a partir de la invitación que surge de una única metáfora. Un ejemplo puede ser todo lo que se puede comentar de las metáforas del *sentido de la vida* como “un viaje”, pues parece que tienen una multiplicidad de interpretaciones que le dan cierto carácter de indeterminación, desde mi opinión, muy acorde con la efervescencia e inquietud de la vida misma. Sin embargo, Eduardo Ferrandois subraya que esta imposibilidad de parafrasearla por completo, primero, no debería ser motivo para lamentarse, y tampoco justificación para cualquier tipo de comentario o interpretación. Que no se pueda agotar la interpretación de una *metáfora fuerte* no excluye que haya mejores o peores interpretaciones, aunque permanezcan abiertas o indeterminadas.

Convencionales

“La interpretación de metáforas convencionales es relativamente determinada, conoce límites mucho más precisos que la de las fuertes”,¹¹³ sobre todo cuando se pretende dar cuenta del significado *literal* de una metáfora. Por ejemplo, en la expresión metafórica, “la vida es una *tómbola*”¹¹⁴ se interpreta sencillamente de manera literal que en la vida uno no puede saber qué es lo que va a obtener, o bien, si siquiera va a obtener algo, ya que está sujeto al azar. Allende esta interpretación no hay muchas más, quizá algún intérprete creativo pueda decir que “en la vida se está colaborando con una obra de beneficencia”, como sucede comúnmente en las tómbolas, pero esto no la convertiría en una *metáfora fuerte*, sino que se trataría más bien de que un intérprete activo hace este esfuerzo ulterior.

Ninguna acepción literal de “tómbola” está directamente relacionadas con el *sentido de la vida*, de ahí que esta metáfora pueda causar cierta *sorpresa* o tener efectos levemente diferentes; el adverbio “levemente”, que simplemente quiere decir que el sentido de la vida es algo azaroso o casual. Si se busca “tómbola” en el diccionario no se encontrará ninguna definición que tenga que ver con la vida misma o su *sentido*. Sin embargo, esta metáfora es aprehensible desde el principio en buena parte de su significado, al contrario de lo que sucede con las *metáforas fuertes*, y a su vez, presenta un límite a las posibles interpretaciones.

¹¹² Eduardo Ferrandois, “Habitaciones de la metáfora...”, pp. 35-36.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ Es una buena fuente de metáforas convencionales la música popular, como lo demuestra esta *metáfora* sacada de la canción con el mismo nombre que fue un éxito del año 1962 cantado por Marisol en la película también llamada *La vida es una tómbola*.

Conviene también tener en cuenta que esta distinción remite a una cuestión de grados, pero no por ello deja de ser una distinción relativamente clara.

Ayudan a ilustrar acerca de la convencionalidad de este tipo de metáforas ejemplos como: “Álvaro es un *burro*” o “María es una *lumbrera*” ya que ambos términos incluso aparecen en el diccionario como parte del habla coloquial. Al nombrar a alguien como “burro” se espera que se interprete como “persona bruta e incivil”, o al adjetivarla como “lumbrera” se espera que se interprete como una “persona que brilla por su inteligencia y conocimientos excepcionales”.¹¹⁵ Interpretaciones que sobreabunden en encontrar otro tipo de relaciones se deberán a la participación activa de los intérpretes y no a las metáforas mismas. En resumen, las *metáforas convencionales* son aquellas que causan una *sorpresa moderada* y pueden ser comprendidas, en buena medida, desde el principio.

Dormidas

Con estas metáforas surge la pregunta de si se trataría siquiera de metáforas. Las *metáforas dormidas* son aquellas que han perdido su carácter metafórico y se toman en cierta medida de manera literal. Una de las pistas para identificar a estas metáforas puede ser el haber sido integradas al diccionario bajo la abreviatura de *coloq.* (coloquial) o *fig.* (figurado, figurada), en eso se podría demostrar su letargo. Por ejemplo, en la expresión metafórica “estaba perdido en mi propio *rompecabezas*, luchando por encontrar mi propio *lugar y propósito* en la vida”, en ese caso “rompecabezas” haría que el *sentido de la vida* se interprete como “algo problemático y de difícil solución”. El anterior es un significado ya consignado como literal en el diccionario para la palabra “rompecabezas”.

Sin embargo, en este tipo de metáforas se conserva un resto de *metaforicidad* que podría ser despertado por medio de componer o abundar en otras metáforas a partir de la misma. A partir del ejemplo anterior alguien podría agregar “pero me hacía falta *una pieza* para *completarlo*” o bien “pero fue viendo *la imagen de la caja del rompecabezas* que encontré el sentido de mi vida”. Con esto se puede reactivar el sustrato metafórico que estaba latente en el “rompecabezas” y darle un nuevo aire para sacarle provecho. Esta misma dinámica de “animación” o “desperezar” puede darse también en las *metáforas convencionales* y

¹¹⁵ Ambas definiciones aquí puesta son extraídas del *Diccionario de la lengua española* por considerarlo autoridad actualizada en el uso corriente del español. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, versión 23.7 en línea, <https://dle.rae.es>, Consultado 18/III/24.

depende directamente de la creatividad de quién produce la metáfora o de quien la comenta o interpreta. Innumerables *metáforas cotidianas* podrían caer en esta categoría.

Extintas

Estas definitivamente ya no son expresiones metafóricas sino que son expresiones literales. El único rasgo que conservan de *metaforicidad* es la posible interpretación etimológica que se haga de ellas. Muchas de las metáforas que componen el cuerpo de la *Teoría de la Metáfora Conceptual* se ajustan a este tipo y son el preciado descubrimiento que se consigna en libros como *Metáforas de la vida cotidiana* de Lakoff y Johnson.¹¹⁶ Algunos ejemplos son: “*destruí* su argumento”, “*me levantó* el ánimo”, “*perdí* el tiempo”, etc. Todas estas metáforas están construidas con palabras que en un diccionario aparecen consignadas como literales en relación con lo que refieren. En estos casos son relaciones materiales como “destruir”, “levantar” o “perder” con objetos no materiales como un argumento, el ánimo o el tiempo.

Al hacer el análisis puede saltar a la vista la metáfora que existe en estas expresiones, pero las usamos todo el tiempo de manera cotidiana y no las registramos de esa manera, sino como literales. Para develar el sentido metafórico de estas palabras hace falta hacer un esfuerzo extra, o bien atender a su etimología, a su origen o a su historia, porque su “*estirpe metafórica*” ha quedado ya en el olvido. Entre los ejemplos de este tipo acerca del *sentido de la vida* podemos identificar: “la vida es una *misión*”, del latín *envío*, “el *proceso* de la vida”, también del latín *marchar hacia adelante*, “*Sacrificarse* por los demás tiene sentido”, del latín *hacer sagrado*. Todas estas *metáforas* exigen recursos adicionales para revelar la *metaforicidad* encubierta en ellas.¹¹⁷

Antes de continuar con la exposición del tema conviene aclarar cómo es que se identifica una *metáfora*. Aun cuando hay meticolosos métodos para identificar *metáforas* como el

¹¹⁶ Este ensayo, en su proceso, comenzó atendiendo únicamente a metáforas cotidianas, con un análisis al estilo de la *Teoría de la Metáfora Conceptual* de Lakoff y Johnson, pero resultó ser un enfoque desacertado e insuficiente en sus alcances para tratar con el *sentido de la vida*. George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*.

¹¹⁷ Eduardo Fermandois señala que se puede hacer uso de recursos gráficos, por ejemplo, *sacri-ficarse*, o gestuales, podríamos mover la mano hacia adelante para sugerir que la palabra *proceso* se trata de una marcha en la que se avanza u otros, incluso el recurrir a diccionarios etimológicos, por ejemplo, para reconocer que la palabra *misión* viene del latín *missio* y que significa acción o efecto de enviar. Ver Eduardo Fermandois, “Habitaciones de la metáfora...”, pp. 39-40.

método del Pragglez Group,¹¹⁸ aquí retomo un par de pistas sencillas y prácticas para la identificación. La primera pista para identificar una metáfora radica en el aspecto de la *obviedad*, una expresión de la que se sospecha que sea una metáfora, en la mayoría de los casos, si se toma de manera literal será *obviamente falsa*. Por ejemplo, en la expresión “La vida es un *maratón* no una *carrera de velocidad*”, los términos *maratón* y *carrera de velocidad* son obviamente falsos, por lo que en sentido literal se le consideraría un *absurdo*. A su vez, la negación del mismo enunciado, “La vida no es un *maratón* ni una *carrera de velocidad*” nos aparecería como una *verdad obvia* y en sentido *literal* como una *trivialidad*, pues resulta obvio que la vida *no es* un maratón ni una carrera.

Estas dos *obviedades* pueden estar sujetas a rebuscados contraargumentos, pero en la mayoría de los casos sirven para identificar una metáfora. La segunda pista serviría para contrarrestar aquellos posibles contraargumentos. Recogiendo un argumento de Donald Davidson, Fernandois expone que “no resulta necesario que el enunciado sea falso; basta con que un auditorio, siempre particular y cambiante, lo considere como tal”,¹¹⁹ por lo que llegamos a considerar la importancia del *contexto*. Emitir el enunciado “la vida es una *misión*” podría ser un enunciado *obviamente falso* en un contexto universitario, de modo que se considerase un enunciado metafórico, pero no sería necesariamente así dentro de una trinchera en un campo de batalla, donde posiblemente la vida, objetivamente, sí consistiese en un *envío* o *misión*. Debido al número infinito de posibles *contextos*, anhelar un criterio en sentido fuerte, aplicable para toda metáfora, resulta un despropósito.¹²⁰

Comprensión intercultural, metáfora y sentidos de la sorpresa

Para estudiar las *metáforas fuertes*, con su carácter *sorpresivo* y *abierto*, conviene echar mano de la comparación de la *comprensión de metáforas* con la *comprensión de culturas lejanas*. Ya que buscar un significado de las metáforas como si tuvieran un enunciado que

¹¹⁸ Pragglez Group, "MIP: A Method for Identifying Metaphorically Used Words in Discourse" en *Metaphor and Symbol*, Routledge, Londres, vol. 22, N° 1, 2007, pp. 1-39.

¹¹⁹ Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas (y culturas lejanas)” en *Ocho ensayos sobre la metáfora*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2022, pp. 79-110, pp. 84-85.

¹²⁰ Fernandois hace en este caso un llamado a una especie de modestia filosófica que no pretenda tener un criterio en sentido fuerte, sino que se mueva en clave de pistas en lugar de señales infalibles y que también acepte la fórmula de “circunstancias normales” con tal de no terminar haciendo un esfuerzo estéril por buscar contraejemplos que terminaran por aniquilar toda posible investigación. En resumen, señala que “en filosofía conviene a ratos *ablandar* más de un concepto”. *Ibidem*, p. 86.

las definiera no parece una empresa correcta,¹²¹ la *comprensión* resulta una vía más justificada. A la luz de algunos conceptos del filósofo Ludwig Wittgenstein y el antropólogo filosófico Clifford Geertz, Eduardo Fernandois hace la apuesta de comparar la *comprensión metafórica* y la *intercultural*. Las fuentes que cita Fernandois son los *Comentarios sobre La rama dorada*, que hace Wittgenstein sobre el texto del antropólogo James George Frazer, y los artículos, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” y “Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico” de Clifford Geertz.¹²²

En esta comparación entre dos procesos de la *comprensión*, el intercultural y el metafórico, Fernandois subraya que ambos tienen una vocación por lo extraño, en el primero por las culturas distintas a la nuestra y en el segundo por metáforas que nos sorprenden.¹²³ Así se recupera la distinción entre los significados de *sorpresa*. La *sorpresa* del *imprevisto* o de la primera vez se podría equiparar a un “antropólogo que, tras un contacto efímero con prácticas culturales desconocidas, emprendiera el viaje de regreso a casa”¹²⁴, lo que estaría en detrimento de su título de antropólogo. En el caso de las *metáforas* del *sentido de la vida* sería el caso de alguien que ante un enunciado como “esas son *páginas borrosas y tachonadas* de mi vida” quedara sorprendido de manera pasajera y no hiciera ningún esfuerzo posterior por comprender de qué se trata esta metáfora en sentido profundo.

Ese modo de *sorprenderse* de *imprevisto* es quizá el menos importante al enfocarse en la *comprensión*, podría decirse que raya más bien en la incompreensión misma. El tercer modo, que trataba de la *sorpresa* como algo *enigmático*, por su misma naturaleza, nos enfrenta ante una cultura o una metáfora que por su extrañeza nos deja perplejos, pasmados o aturridos, sin saber qué hacer o cómo comprender. Aunado a esto se nos presenta la promesa de algún significado incluso en la dificultad. Ante un enunciado como “La vida es *ciervo herido* que *las flechas le dan alas*”, quizá esa sea nuestra experiencia, pues cuesta decidir por dónde

¹²¹ Hay una interesante crítica acerca del significado de la metáfora según Davidson y Searle en Eduardo Fernandois, “Sobre el significado metafórico” en *Ocho ensayos sobre la metáfora*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2022, pp. 45-77. Sin embargo, está fuera de los alcances de extensión de este ensayo el abordarlo.

¹²² Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, pp. 79-110.

¹²³ Esa misma sensación de extrañeza es la que experimentamos respecto al *sentido de la vida*, aún cuando se trate de nuestra propia vida, como señalaba Grondin.

¹²⁴ Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, p. 88

abordar una frase así. La frase en relación con el *sentido de la vida* se podría enfocar en la comparación con la acción de la caza, la persecución, la muerte inminente, etcétera, pero aparentemente, todas estas opciones, anuncian un posible significado.

De manera que el segundo modo de la *sorpresa* que implica el *hallarse impresionado* es el que se presenta como mejor candidato para enfocar el deseo de *comprensión*. La experiencia de asombrarse una y otra vez ante una situación ya conocida ofrece como horizonte la permanencia. Ante una cultura, o en nuestro caso, ante una metáfora que *impresiona* el encuentro reiterado acrecienta el deseo y la posibilidad de ir comprendiendo. Una metáfora como “se necesita una *brújula* para poder *navegar en la vida*”¹²⁵ se nos presenta así, como algo que nos vuelve a *impresionar*, pero no por ser algo inusitado que nos deje perplejos, sino por algo que “tiene que ver más bien con una profundidad y una densidad”.¹²⁶ No se presenta sólo como una promesa de significado, sino que ya se da en cierto grado el fenómeno de la *comprensión*.

Esto último es quizá lo más significativo, la *sorpresa* como *impresión* tiene unida a sí a la *comprensión*. Sin embargo, aun cuando se comprenda ya algo del *sentido de la vida*, por ser algo que se prolonga en el tiempo, un proceso interpretativo que perdura se ajusta mejor a sus necesidades. Asimismo, este vínculo sostenido entre “quien busca comprender” con “aquello que busca comprender” parece más adecuado ya que continuamente está renovando la invitación a la interpretación y sin tener una forma última o definitiva. Con el análisis realizado hasta el momento, parece que se pueden sacar ya un par de conclusiones: que al *sentido de la vida*, en una reflexión filosófica profunda, le conviene concentrarse en *metáforas fuertes* y en segundo término, en aquellas que causen una *impresión sostenida*.

¹²⁵ Como un ejemplo notable con relación a *comprender* metáforas de orden náutico existe la producción de Hans Blumenberg, el padre de la *metaforología*. “El hombre conduce su vida y levanta sus instituciones sobre tierra firme. Sin embargo, prefiere concebir el movimiento de su existencia, en su conjunto, mediante la metafórica de la navegación arriesgada. El repertorio de esta metafórica náutica de la existencia es proteico. Hay costas e islas, puertos y alta mar, arrecifes y tormentas, profundidades y bonanzas, velas y timones, timoneles y tenederos, brújula y navegación astronómica, faros y pilotos. A menudo, la representación de los peligros de alta mar sólo sirve para resaltar la comodidad y la calma, la seguridad y serenidad del puerto en el que ha de concluir la travesía”. Hans Blumenberg, *Nafragio con espectador*, Visor, Madrid, 1995, p. 13.

¹²⁶ Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, p. 90.

Rodeo por la traducción

La *comprensión* de *metáforas* también puede compararse con el modo de acceder al lenguaje de una cultura lejana. En sí, el lenguaje es una de las principales vías de acceso a una cultura y tras la pretensión de comprenderla, resulta evidentemente necesario hacer el esfuerzo por poder traducir lo que en su lenguaje dice. Sin embargo, no todo modo de traducción es igual y para traducir *metáforas fuertes* que nos *impresionan* habrá que encontrar el más adecuado. Eduardo Fermandois, reconoce diversos modos de traducción como las traducciones simples o literales, compuestas; atrevidas, como aquellas que tienen largas notas a pie de página; otras en las que se altera la propia lengua; en las que se hacen explicaciones tan largas como un libro para traducir un término o bien, a través de haber “*aprendido* la voz extranjera de manera directa”.¹²⁷

Sin entrar en los detalles de cada uno de los modos de traducción se puede ir descartando algunos, por ejemplo, la traducción simple o literal. No parece justo considerar que una *metáfora fuerte* como “la vida es un *viaje*” queda traducida al hacer un juego de equivalencias como si se tratara de una superposición de estructuras del tipo: *viviente = viajero*, *meta en la vida = destino del viaje* o *rumbo de la vida = camino trazado por la secuencia de movimiento*.¹²⁸ Resulta demasiado reducido el horizonte que ofrece una traducción literal en el caso de una *metáfora fuerte* y no da cuenta de habernos hecho *comprender*, por lo menos no en sentido profundo. Este tipo de traducciones funciona en el caso de *metáforas convencionales*, como en “la vida es una *tómbola*” por lo que se entiende que uno “no sabe lo que va a obtener al final”, así, en una relación de llana equivalencia.

Por el contrario, sabemos que la *metáfora fuerte* presenta una *interpretación abierta* o *indeterminada*, que más bien no sabemos dónde o cómo termina. Resulta importante recalcar en este caso que la *metáfora fuerte* se presenta como invitación a interpretar. Resulta más claro con la distinción que Fermandois señala entre la *afirmación*, que es propia de la *metáfora convencional* y otras, por ejemplo, cuando se afirma que “la vida es una *tómbola*” y la invitación a interpretar que ofrece una *metáfora fuerte*, como “la vida es *ciervo herido*”

¹²⁷ Una explicación más completa sobre cada uno de estos modos de traducción se puede encontrar en el apartado de “Comprensión enfática”. Eduardo Fermandois, “Comprender metáforas...”, pp. 90-94.

¹²⁸ Algo similar a esto sucede con la *Teoría de la Metáfora Conceptual* y su propuesta de *proyección de dominios* como se expone a lo largo del libro *Metáforas de la vida cotidiana*. George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*.

que *las flechas le dan alas*”. De dicha invitación surgirá una interpretación que bien podría ser buena o mala, pudiendo distinguirse un grado de calidad entre interpretaciones, pero no se aspira a que dicha interpretación tenga el carácter de ser *completa*.

Por lo que se refiere a la *traducción*, que parezca haber quedado atrás y sólo haber servido de pretexto para introducirnos a la *interpretación* no fue casualidad. Aspirar a comprender una *metáfora fuerte* no se ajusta a la forma definitiva de la traducción, sino que es más adecuada la interpretación porque “le es intrínseca una indeterminación”.¹²⁹ Sin embargo, según Eduardo Fernandois, no todo termina aquí, sino que es necesario distinguir entre dos conceptos de *comprensión metafórica*: un concepto *débil* o *básico* y uno *fuerte* o *enfático*. En la *comprensión débil* o *básica* algo se comprende, pero no podríamos decir que está comprendido del todo, podría asemejarse más a la *traducción literal*.

Para aspirar a *comprender* tanto una *metáfora fuerte* como una *cultura lejana* es necesario vencerse a uno mismo y no contentarse con la primera paráfrasis que resulta de una *comprensión débil*. En la *comprensión enfática* el intérprete hará una labor en la que ofrezca varias interpretaciones que vaya ensamblando, usando pequeñas metáforas generadas por la metáfora central, iluminando el origen histórico de esta última, contrastándola con otras imágenes sobre el tema, etcétera.¹³⁰ Este modo de interpretar, señala Fernandois, no es exclusivo de los críticos literarios, “la mayoría de nosotros llegaría a muchas interpretaciones de la vida vista como un carnaval si hiciéramos lo que generalmente no hacemos: dedicar un rato a reflexionar sobre el asunto”.¹³¹ La reflexión de la *comprensión enfática* es la que busca proponer una *metáfora fuerte* sobre el *sentido de la vida*.¹³²

Recontextualizar

Eduardo Fernandois en su comparación entre *comprensión intercultural* y *comprensión metafórica* echa mano del término *entretrejimiento* (*Verwobenheit*) de Ludwig Wittgenstein,

¹²⁹ Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, p. 93.

¹³⁰ El *etcétera*, resalta como invitación a la creatividad de quien quiera emprender la labor de interpretar enfáticamente. Para no ser como aquel antropólogo que se retira después de un primer contacto o sorpresa y que ya se había mencionado. *Idem*.

¹³¹ *Idem*.

¹³² Esto nos remite inmediatamente a las nociones de *hacerse consciente* y el *diálogo interior* como las concibe Grondin y la pregunta por el *sentido de la vida*. La *interpretación enfática* no es, por tanto, exclusiva de filósofos expertos o críticos especializados, sino que está al alcance de cualquiera que decida hacer este examen con profundidad.

que supone “el entretnejimiento indisoluble entre el lenguaje y la práctica social, la imbricación entre acciones lingüísticas y no lingüísticas”.¹³³ Este mismo término dará pie a las nociones de *juegos de lenguaje* y eventualmente también se relacionará con la noción de *formas de vida*. En algunos casos la intraducibilidad entre una lengua y otra nos obligaría a aprenderla desde dentro, ya que no se tienen *juegos del lenguaje* compartidos entre las dos lenguas o culturas.¹³⁴ A lo sumo, en dichos casos, se podría pretender dar explicaciones o buscar analogías, pero sólo serían aproximaciones para lograr una vaga comprensión.

Un lenguaje verdaderamente lejano al nuestro sería aquel que no podemos traducir, y que nos obliga a aprenderlo de la misma manera que nuestra lengua materna. El modo en que se realiza ese aprendizaje es a través del *entretnejimiento*, donde el uso de las palabras está incluido en prácticas sociales en cierta medida complejas como pueden ser las transacciones comerciales, ritos, costumbres, etcétera.¹³⁵ Por lo tanto, la *comprensión intercultural*, así como la *comprensión metafórica* necesariamente implican adquirir nuevos *juegos del lenguaje*, lo que resalta el valor del *contexto*. Como se advirtió antes, depende del *contexto* el poder reconocer un enunciado como metafórico, como en el ejemplo anterior, en la diferencia que existe entre tratar la vida como *misión* en un contexto universitario o en una trinchera.

Hay una serie de factores que siempre varían, que están interactuando o *entretnejándose*, y que componen el *contexto* para un *juego del lenguaje* en el que puede darse la *metáfora*, por ejemplo, los factores: “del que está hablando, de su interlocutor, de sus identidades sociales, de los temas de interés en ese momento, de saberes previos compartidos y un largo etcétera”.¹³⁶ Debido a esto, estar tras la pretensión de comprender una *metáfora* de manera

¹³³ Eduardo Fermandois, “Comprender metáforas...”, p. 94.

¹³⁴ “Los significados ya no serán solamente lo que refieren las entradas de los diccionarios, sino las prácticas compartidas y continuadas en grupos humanos. Para acentuar esta comprensión, Wittgenstein acuña el concepto “juego de lenguaje”, cuya primera definición es “el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretnejido” (IF 7) y que, en ocasiones (y con las controversias interpretativas ya mencionadas), [se] identifica con las formas de vida. Lo que destaca de los juegos es que están compuestos por reglas que necesitan seguimiento constante y continuado y grupal”. Isabel G. Gamero Cabrera, “Juegos de lenguaje sociales y palabras que dañan. Un estudio sobre la interpretación aplicada de la obra del segundo Wittgenstein” en *Tópicos*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, N° 33, junio, 2017, pp. 45-76, p. 47.

¹³⁵ La argumentación a esto está más detallada con un versión ilustrativa de un ejemplo del filósofo noruego Jacob Meløe acerca de un intercambio comercial que se da en Hamburgo frente a un indígena mbuti. Ver Eduardo Fermandois, “Comprender metáforas...”, pp. 94-97.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 96.

enfática implicaría para un intérprete activar el *contexto* en el que el autor situó su metáfora. En la *metáfora* “la vida es una *navegación*” quien acuñó esa metáfora puso de realce el *contexto* de lo que implica viajar sobre el agua para abordar el *sentido de la vida humana*.

Esta *recontextualización* del tema del *sentido de la vida* como una *navegación* también *crea un contexto novedoso* para referirse al *sentido de la vida* y ofrece formas también nuevas para enfrentarlo. El *contexto* no sólo incluye “la *información*, sino también *imágenes, sentimientos, modos de conducta y reacción, valoraciones éticas y no éticas, leyendas y tradiciones, etcétera*”.¹³⁷ En consecuencia, dicha *recontextualización* abre posibilidades insólitas para los intérpretes; podrían surgir preguntas como, por ejemplo, si en la vida humana se puede naufragar. Por medio de una metáfora de este tipo, señala Fernandois, no se trata de generar o confirmar creencias sobre el tema, en este caso el *sentido de la vida*, sino que se da paso a *una nueva actitud* sobre el tema.

Esta *nueva actitud* no es el resultado de una simple suma de creencias, sino que es algo más. Para subrayar lo anterior me parece pertinente poner de manera textual las palabras de Eduardo Fernandois al respecto:

Lo que se intuye muchas veces, y tan pocas se torna tema, cómo la riqueza de una metáfora no es sino la imbricación de aspectos cognoscitivos, imaginativos, valorativos y emocionales en un solo enunciado. Dicha imbricación se debe a que la metáfora no solo tiene lugar *en* contextos específicos (la emisión emitida en circunstancias únicas e irrepetibles), sino que lo hace también *con* contextos tipificados (tipificados: como cuando se habla de “en el contexto de una entrevista laboral” o “en un contexto militar”). Lo que expresa este párrafo se resume rápidamente: la metáfora fuerte crea un nuevo juego del lenguaje.¹³⁸

De aquí la riqueza de una metáfora, en específico una *metáfora fuerte*, y su especial adecuación para tratar con el *sentido de la vida*, que por tratarse de algo abstracto o de una forma inespecífica se fundamenta en la noción de *contexto*. Por la importancia de esta característica para la metáfora, se retomará en el siguiente apartado. Quizá diciéndolo mal, rápido y aventurándose a una prematura conclusión, se podría sugerir que nociones como el *amor, la justicia, la paz, la belleza, la ira, el odio* o el *sentido de la vida* se ponen en *contexto*

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 97.

mediante metáforas para poder enfrentarse a ellas. De este modo, las metáforas, aunque dependen de un *contexto*, ofrecen posibilidades para *interpretar* sin estar ceñidos a reglas fijas, pues fungen como invitación a la creatividad del intérprete, a partir de inaugurar un nuevo *juego del lenguaje* apoyado de manera también creativa en otros *juegos y contextos*.¹³⁹

Una característica del *entretrejimiento* que vale la pena rescatar es el hecho de que no estamos muy conscientes de él en nuestro propio lenguaje; nos pasa desapercibido. En primer lugar, esto es relevante por los modos metafóricos de abordar el *sentido de la vida* que están *entretrejidos y entretrejiendo* todo nuestro lenguaje cotidiano y que generalmente no vemos. En segundo lugar, porque aparece como algo necesario la “sacudida impresiva” que ofrecen las *metáforas fuertes* para ayudarnos a reconocer nuevas aristas del *sentido de la vida*, que, como objeto abstracto, no se agota en las *metáforas convencionales, dormidas o extintas* que pueblan el cotidiano. Resulta por tanto en una paradoja o tensión entre lo asumido en el *entretrejimiento* y; el *juego del lenguaje* y la *sorpresa* de la metáfora que irrumpe.

La descripción densa, las redes metafóricas y la profundidad

Siguiendo la línea argumental de la comparación que hace Eduardo Ferandois entre la *comprensión intercultural* y la *comprensión metafórica* vuelve a aparecer la figura de Wittgenstein. Pero en este caso, por el comentario que hace a *La rama dorada* de James George Frazer y la discrepancia que tiene con su postura, pues Frazer considera que no es posible para un occidental comprender verdaderamente los ritos de una cultura lejana, por ejemplo, la brujería o la magia, por resultarles totalmente ajenos. Sin embargo, Wittgenstein señala que una vía para aspirar a la comprensión es la *analogía*.¹⁴⁰ Para comprender los ritos

¹³⁹ “Siguiendo la comprensión amplia del lenguaje que desarrolla en su segunda etapa, Wittgenstein rechaza la posibilidad de dar una definición única o general: no existe un caso único o ejemplo paradigmático de lo que sea un “juego”, sino que son diferentes sistemas, con distintas reglas y distintas finalidades. No parece haber nada en común a todos los juegos que haga que empleemos la misma palabra para nombrarlos así, sino que “están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes” (IF 65), formando “una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan” (IF 66), de la que no podemos decir que haya un rasgo común o propiedad que los defina a todos, sino sólo unos “parecidos de familia” (IF 67), cambiantes y variables. En cualquier caso, si algo hubiera que destacar de las reglas de los juegos es que se relacionan con las prácticas humanas y un cierto dominio de una técnica (IF 199)”. Isabel G. Gamero Cabrera, “Juegos de lenguaje sociales...”, p. 47.

¹⁴⁰ James Geary ve al *simil* como una “metáfora con los andamios aún de pie”. Esa misma comparación se puede aplicar a la figura de la *analogía* como la propone Wittgenstein. Así, a través de estas tres figuras, la *analogía*, el *simil* y la *metáfora*, cada una con sus matices distintos, se podría aspirar a lograr la comprensión de una cultura lejana gracias a las relaciones de comparación y correspondencia que propongan. James Geary, *I is an other*, p. 12.

y costumbres de una cultura lejana es necesario suponer que, en cierta medida, esta cultura se parece a la nuestra, que algo de ellos es como *nosotros*.

Tanto en la comprensión de metáforas como en la de culturas lejanas, como ya se había expuesto, esencialmente se tratará de un movimiento de *recontextualización* para tener beneficios hermenéuticos. En el caso de las culturas lejanas “es trasladar el lenguaje y las acciones que tanto nos impresionan a un contexto análogo, pero esta vez conocido; es ver los usos y acciones que poseen su sentido en un contexto aparentemente lejano a la luz de un contexto cercano”.¹⁴¹ La analogía, se presenta así, como *condición de posibilidad* para el proceso interpretativo. Ante la imposibilidad de explicar una práctica cultural, para Wittgenstein, se presentan dos opciones: describir o poner un símbolo en lugar de otro, porque en realidad el “intento de dar una explicación es desacertado”.¹⁴² Esto da lugar al término que Clifford Geertz lleva a la filosofía de las ciencias sociales, la *descripción densa* (*thick description*)¹⁴³.

Ni Wittgenstein ni Geertz pretenden abandonar el plano de la hermenéutica ni creen que se pueda acceder “a un nivel supuestamente básico de hechos brutos o que resulte pertinente buscar historias causales en vez de interpretativas”.¹⁴⁴ Un énfasis que rescata Fernandois de Wittgenstein en sus comentarios a Frazer es que no debemos perder de vista la *profundidad*

¹⁴¹ Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, p. 98.

¹⁴² Ludwig Wittgenstein, “Comentarios sobre la rama dorada” en *Cuadernos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, N° 43, 1997, p. 11.

¹⁴³ Cabe destacar que el término *descripción densa*, tiene su origen en el pensamiento del filósofo Gilbert Ryle. Hay distintas maneras de describir, según un ejemplo de Gilbert Ryle, describir el guiño de un ojo nos podría llevar a dos posibles interpretaciones, a considerar que fue hecho de manera intencionada, aunque este sería indistinto a una simple contracción nerviosa, por lo menos en una primera descripción. O bien podría describirse que quien lo realiza está haciéndolo de manera deliberada a alguien en particular, para enviarle un mensaje, según un código que comparten, para que no lo noten otros. Pero, si se tratase de un niño, tal vez lo está practicando, lo hace lento porque aún no posee la habilidad y quiere adquirirla, otro niño ahí presente lo parodia haciendo también un guiño, y este tercero podría decirse que está intentado parecerse al primer niño intentando hacer una señal a otro en complicidad cerrando su ojo derecho.

Esta última descripción es más *densa* que las anteriores y se va complejizando en una suerte de “muñecas rusas”. La primera descripción, es una *descripción superficial* (*thin description*) casi vacía de interpretación y sentido; aunque Geertz sostendría que no existen en sí datos no interpretados. La última interpretación, que no es sólo más larga, sino que es más *densa* nos ayudó a *profundizar* y de la misma manera nos ayudó a ir ahondando en la *comprensión* de otras dimensiones del significado. De este modo, queda de manifiesto que *describir* es *interpretar*. En el caso de las culturas los antropólogos hacen descripciones de *segundo* y *tercer orden* al sustituir símbolos por símbolos o unos rituales por otros; sólo los nativos pueden hacer interpretaciones de *primer orden*. Gilbert Ryle, “The thinking of thoughts What is ‘Le penseur’ doing?” en *Collected papers, Volume 2*, Taylor & Francis e-Library, Nueva York, 2009, pp. 494-510.

¹⁴⁴ Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, p. 100.

del fenómeno al hacer nuestra interpretación de una práctica lejana.¹⁴⁵ Tres aspectos, según Fernandois, se pueden rescatar de la *descripción densa* para ahondar en la *comprensión metafórica*. El primer aspecto es la importancia de lo que él llama: *red metafórica*, el segundo es la *profundidad* de ciertas metáforas y, por último, un movimiento interpretativo que va *de lo poco a lo mucho*.¹⁴⁶

La *red metafórica* consiste en el modo en que una *metáfora fuerte* puede ser interpretada no sólo de manera literal, sino, mediante metáforas subsecuentes; pequeñas metáforas unidas y guiadas por una metáfora grande o central. Fernandois señala que se trata de una *red* y no una cadena porque no sigue la lógica de la inferencia, es una cuestión de complejidad. Tanto Wittgenstein como Geertz insisten que el ámbito de la *comprensión intercultural* es necesario mantenerse en el plano simbólico o de las ceremonias. Algo similar es necesario al tratar acerca de la *comprensión de metáforas*, pues la manera más productiva de interpretarlas es permaneciendo en el plano de las mismas metáforas. Esto es relevante, porque no se pasa de la metáfora al significado literal, sino que se permanece en ella, con lo que se profundiza y no se pretende que de la interpretación resulte algo que no es posible obtener.¹⁴⁷

Como ejemplo de una *red metafórica* podríamos tomar la metáfora: “se necesita una *brújula* para poder *navegar en la vida*”, que nos sugiere que el viviente posee un rumbo para su vida y que por medio de un dispositivo lo puede conocer, que es de suma importancia hacerse de una brújula, que el éxito de la navegación reside en la calidad de ese dispositivo, que sin una

¹⁴⁵ Para tratar acerca de la *profundidad* Wittgenstein analiza el festival del fuego de Beltane, por lo ajeno que puede resultar para un occidental y critica la postura de Frazer al respecto. Wittgenstein, busca subrayar que una explicación *causal* o *histórica* no logrará tratar con justeza la *profundidad* de esa práctica social, no podrá dar cuenta de lo lúgubre y lo misterioso de la misma. En cambio, una *descripción* de la gente que participa en el festival, de sus formas de actuar, del carácter de la costumbre y otros juegos ahí practicados podrá acercarse más al verdadero “espíritu” del festival. Geertz, por su parte, sostiene que, aun habiendo una descripción extremadamente densa, siempre quedará un resto de misterio. Esto nos hace volver al tema de la *metáfora* y en especial a la *metáfora fuerte*, que también tiene esta característica de conservar una interpretación siempre abierta. No voy a ahondar mucho en el Festival del fuego de Beltane, simplemente señalaré que se trata de una ceremonia de origen celta en la que una torta o bollo se partía en pedazos, uno de los cuales llevaba una marca, al ser repartidos los pedazos quien recibía el pedazo marcado era sometido violentamente por el resto y se hacía el ademán de tirarlo a una fogata, a partir de ese momento todos hablan de esa persona como si estuviese muerta, incluso durante todo un año. Ver James George Frazer, *La rama dorada*, FCE, México, 1988, pp. 693-699.

¹⁴⁶ Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, p. 101.

¹⁴⁷ Ya se había señalado con anterioridad que el problema al que buscamos atender es el del *sentido de la vida* y no su paráfrasis como el “*significado* de la vida”, así que no estamos tras la búsqueda de una respuesta literal y única, sino que se pretende permanecer en el plano de lo *metafórico* por ser la manera más productiva de interpretar las *metáforas*.

brújula es imposible definir el rumbo de la navegación y todo sería ir al garete, todas estas son metáforas que abundan sobre esa metáfora original.¹⁴⁸ Tomando la última de las interpretaciones y apoyados en su *metaforicidad*, podría seguir *ramificándose* la interpretación. Podría decir sobre esta última que el viviente llevado por vientos y corrientes puede naufragar; que al naufragar se prueban las habilidades del navegante, pero más la suerte; y que el naufragio presenta pocas probabilidades de sobrevivir.

De esta última pequeña interpretación podrían todavía derivarse otras. ¿Qué podría decirse de la probabilidad de sobrevivir al naufragio? Podría decirse que uno está sometido a la inclemencia de los elementos, a la merced de los animales marinos y que los naufragios que terminan en brazos de Calipso son los menos. En pos de la *comprensión enfática* de la *metáfora* que nos ocupa, esta última interpretación introduce un cambio de *registro*. Pareciera que el autor de la metáfora original, ante la improbable resolución de la lírica homérica, se inclinaría más por la solución tecnológica de una brújula. Gracias al cambio de registro de la última interpretación, resulta patente que la estructura *ramificada* de la comprensión metafórica no se ajusta tanto como modelo.

No obstante, la interpretación sería, más que una cadena o una serie de ramificaciones, algo con un arreglo complejo y menos estructurado, más parecido a una *red*, pero una red de varias redes o de materiales distintos. Por tanto, resulta más fructífero pensarlo como una *historia*. Esta idea de la *interpretación* como *historia* es de Geertz y supone los varios niveles en que se cuenta la misma, las remisiones directas e insinuaciones veladas, una historia de nunca acabar.¹⁴⁹ Subrayo que con el salto de la última interpretación de corte homérico se sigue más bien la idea de una *cohesión interna*, producto de la fantasía del intérprete a partir de la invitación de la metáfora que se interpreta. Se trata entonces de una cuestión de *viabilidad*, de que se pueda contar esa historia a partir de la provocación que hace una metáfora.

¹⁴⁸ Este ejercicio está basado en la interpretación de la metáfora a través de la construcción de una *red metafórica* “el poema es un estrechón de manos” de Paul Celan que Eduardo Fernandois presenta en el texto del cual hemos seguido la línea argumental. Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, pp. 101-103.

¹⁴⁹ Esto remite también al carácter del *sentido de la vida* como un *cursus* o una *historia* como Grondin ya señalaba. *Ibidem*, p. 102.

El segundo aspecto por rescatar es la *profundidad* de ciertas metáfora; para ello resulta fundamental seguir las distinciones del artículo de Fernandois. Antes de nada, hay que señalar que la *profundidad* no es algo inherente al enunciado metafórico, sino que corresponde a la “extensión, complejidad y proyección indefinida de su interpretación”. Después, es necesario rescatar que aquellas *metáforas* que Hans Blumenberg denominó como *absolutas*, metáforas con imágenes filosóficas acerca de temas como la vida, el mundo, el ser humano u otras totalidades, no son necesariamente profundas¹⁵⁰ ya que el tema no garantiza la *profundidad*.¹⁵¹ Lo anterior, al estar investigando acerca del *sentido de la vida* podría parecer preocupante, sin embargo, se ha ido reconociendo a lo largo del ensayo que no todas las metáforas sobre este tópico tienen el mismo *grado de profundidad*.

Por último, como tercer aspecto nos aparece que tanto en la *descripción etnográfica* como en la *interpretación metafórica* hay que ir “de lo poco a lo mucho”.¹⁵² Como señala Fernandois, en esta coincidencia entre ambas maneras de interpretar se pretende ir de lo intenso a lo extenso. O en palabras aún más evocadoras “La metáfora es un texto sucinto que leemos como si fuera uno extremadamente largo”¹⁵³. De este modo se recupera la necesidad de que la interpretación de *metáforas fuertes* sea un *hecho progresivo* y no cuestión de equivalencias literales. Además, la interpretación tanto en la etnografía como en las *metáforas fuertes* siempre permanecerá *abierta* o *incompleta*. Por todo esto, la *metáfora* se muestra como una *experiencia* por la que no conviene pasar sin esfuerzo ni vacilación.

¹⁵⁰ Entre los ejemplos de Hans Blumenberg que retoma Fernandois de *metáforas absolutas* están “la luz de la verdad” y “la verdad desnuda”; “la vida que se concibe como una travesía en altamar”; “la remisión al reloj para dar una explicación del mundo”; “el Estado como un organismo” y “el libro de la naturaleza “. Para conocer más la propuesta de Hans Blumenberg al respecto ver Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003.

¹⁵¹ Para “rescatar” la *profundidad* que puede haber en metáforas que parecen no ser profundas, Eduardo Fernandois, retoma el trabajo de Geertz respecto a las peleas de gallos en Bali¹⁵¹ y lo aparentemente irrelevante o superficial que podrían resultar para los nativos o los antropólogos “que no hacen suya la descripción densa”. Al interpretar esa práctica cultural supuestamente irrelevante, Geertz, la pudo equiparar con una forma de arte, en la que se involucraban nociones como la muerte, la masculinidad, el furor, el orgullo, pérdidas, ganancias y el azar. Este punto es especialmente relevante al notar que algunas de esas *metáforas del sentido de la vida* recopiladas del cotidiano, tras su aspecto trillado e irrelevante, podrían demandar un esfuerzo interpretativo. Clifford Geertz, “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali” en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 339-373

¹⁵² “La meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños pero de contextura muy densa, prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándolas exactamente con hechos específicos y complejos”. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 38.

¹⁵³ Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, p. 105.

Todo por hacerse. Metáforas como modos de vida

Ya ha quedado de manifiesto que el carácter de *profundidad* de una metáfora reside principalmente en la *interpretación*, pero de esto, resulta fundamental subrayar la participación *activa* del intérprete. La *metáfora* está incompleta sin la actividad de quien la interpreta.¹⁵⁴ Para ilustrar esto, Fernandois rescata el ejemplo de Max Black de una metáfora malograda, “Esta silla es un *silogismo*”, del cual señala que no resulta imposible interpretar o poder crear una *historia* de esa metáfora. Sin embargo, sólo resultaría metáfora constreñida a un contexto muy específico, lo que la privaría de cualquier *interés* mayor. Además, “casi nadie vería sus experiencias reflejadas en la correspondiente perífrasis”,¹⁵⁵ y esto es lo más importante tratando acerca de *metáforas del sentido de la vida*.

Por ejemplo, metáforas que relacionen la vida humana con la “espeleología”, la “física de partículas” o “el doce de mayo de 1986” tendrán un contexto muy reducido para ser interpretadas y no producirán gran interés para su interpretación. Pero lo anterior no es consecuencia únicamente de no haber pronunciado dichas metáforas en el contexto de una convención de espeleólogos, físicos o ante personas nacidas en o antes de 1986, sino porque difícilmente van a poder verter su experiencia del *sentido de la vida* en dichas metáforas. Por el contrario, resaltan de manera evidente, como ejemplos de *metáforas fuertes* y su *profundidad*, aquellos que tratan el *sentido de la vida* como un “libro en blanco” o “un viaje”, porque pueden impresionar dentro de múltiples contextos, invitan a la interpretación y se amoldan a muy diversos tipos de experiencias sobre el sentido de la vida.

Del autor de una *metáfora*, se sobreentiende que tiene algo que ofrecer a nosotros como sus destinatarios, pero esto no nos eximirá de tener que interpretar aquello que se nos presenta como invitación. De modo que, ante metáforas que calificamos de *enigmáticas* como: “La vida es *ciervo herido* que *las flechas le dan alas*”, quedaríamos perplejos hasta que podamos develar su significado. Pero ante *metáforas del sentido de la vida no enigmáticas*, que caigan en cualquier otra de las clasificaciones revisadas anteriormente, corremos el riesgo de dejarlas pasar sin interpretar, por el mero hecho de haberlas comprendido al menos

¹⁵⁴ En el ensayo de Eduardo Fernandois en cuestión, el autor presenta dos sentencias lapidarias que sintetizan con justeza la importancia de la participación *activa* del *intérprete*: “Ante un enunciado metafórico todo está por hacerse” y “la metáfora y la indolencia se oponen mutuamente”. Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, p. 105.

¹⁵⁵ *Idem*.

básicamente. Es el riesgo de quedar inactivos al experimentar ese encuentro con este tipo de *metáforas*.

Como ejemplos de lo anterior se ajustan muy bien: “la vida es un *libro en blanco*” o “la vida es un *viaje*” porque “podrían generar algo parecido al tedio: las conocemos de sobra y por sí solas dicen poco”.¹⁵⁶ Sin embargo, como señala Fermeandois, ante esa supuesta garantía de haber comprendido al menos básicamente esas metáforas, quedamos inactivos como intérpretes y dejándolas pasar perdemos la oportunidad de producir una nueva lectura de ellas. No se trata por lo tanto de descifrar un mensaje encriptado, sino de producir esas interpretaciones de segundo o tercer orden que también Geertz señalaba como de esperarse por un antropólogo que desea comprender una cultura distinta. En el caso de la metáfora se trataría de un intérprete productivo que “arma lecturas, compone historias”.¹⁵⁷

En cuanto a la diferenciación¹⁵⁸ que hace Fermeandois entre ser *activo* o *productivo* frente a una metáfora conviene aclarar que la productividad se relaciona con la vida propia de la metáfora. Dicha vida es aquella que adquiere la metáfora cuando el autor la ha puesto en uso y queda a merced de posibles interpretaciones por otras personas, incluido el mismo autor que podría producir novedosas lecturas. En la *concepción estándar de la metáfora* de Paul Grice¹⁵⁹ y John Searle,¹⁶⁰ donde el autor de una metáfora diría *p* aunque quiere decir *q*, o bien *q*, *r*, y *s* –y punto–, no hay lugar para la *novedad* que pueden traer las *metáforas fuertes* al pensamiento sobre algún tema. Dicha concepción quizá se ajuste mejor con *metáforas convencionales*, pero ni siquiera, si buscamos hacer una *comprensión enfática*.

Como acento para la *novedad* en la *metáfora*, Fermeandois rescata una cita de Rorty donde señala que sólo hay tres vías para “modificar nuestras creencias en general: por la

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 106.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ En este texto constantemente subrayo esta misma diferencia al escribir la expresión aparentemente redundante de “participación activa” pues, aunque participar implica cierto grado de actividad, mediante el adjetivo “activo” se intensifica la noción de que el participante, en este caso el intérprete, no sólo se limita a figurar estando presente ante la *metáfora*. La noción de producción lleva esta distinción aún más lejos porque “se puede ser activo sin ser productivo”.

¹⁵⁹ Ver Herbert Paul Grice, “Logic and conversation” en *Studies in the way of words*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, pp. 22-40.

¹⁶⁰ Ver John Rogers Searle, “Metaphor” en *Expression and Meaning, Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005, pp. 76-116.

percepción, la inferencia y la metáfora”.¹⁶¹ Las primeras dos no modifican nuestro lenguaje, sino sólo el valor de verdad de ciertos enunciados, pero la metáfora sí puede llegar a producir cambios semánticos, puede producir nuevos enunciados y modificar el lenguaje.¹⁶² Y lo que resulta aún más notable es que Rorty, también sostiene que estos cambios en el lenguaje provocados por las metáforas pasan a construir nuevas creencias, pueden llegar a convertirse en lenguaje literal y en consecuencia a modificar nuestra propia vida. Esta misma dinámica es la que se esperaría de la interacción al intentar comprender una cultura lejana.

“Las metáforas fuertes y las prácticas culturales lejanas se parecen en que ambas representan posibles modos de vida”.¹⁶³ Cuando *metáforas fuertes* o *costumbres distintas* nos impresionan una y otra vez, en buena parte, según Eduardo Fernandois, se debe a que nos ofrecen la oportunidad de ver ciertos temas de un modo completamente nuevo o distinto. Sin embargo, al realizar el esfuerzo de *comprender*, tanto culturas como metáforas, no sólo comprendemos modos diferentes, sino que también examinamos nuestros propios modos. Si ha habido autores que a través de metáforas han buscado dar algún sentido a lo extraña que pueda ser la vida humana, corresponde a los intérpretes interpretar para escribir la historia de dichas metáforas.

En resumen, en este apartado se investigó sobre una tipología que clasifica a las metáforas según la experiencia que se tiene de ellas. De la clasificación se puede entresacar que las *metáforas fuertes sobre el sentido de la vida* son aquellas que convienen para una reflexión filosófica. Esto se debe a que las *metáforas fuertes* no sólo nos *sorprenden*, sino que pueden *impresionarnos* de manera sostenida captando nuestro interés, haciendo la promesa de mantener una *apertura* a interpretaciones que nos piden nuestra participación activa. Otro tipo de metáforas como las *convencionales*, *dormidas* o *extintas* también pueden estar sujetas a ser interpretadas, pero es con las *metáforas fuertes* que se presenta esto como una necesidad. ¿Pero cómo es que conviene interpretar si nuestra intención última es llegar a comprender una *metáfora fuerte* sobre el *sentido de la vida*?

¹⁶¹ Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, p. 107.

¹⁶² Richard Rorty, “Filosofía como ciencia, como metáfora y como política” en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 25-47.

¹⁶³ Eduardo Fernandois, “Comprender metáforas...”, p. 109.

Es tras esta incógnita que resultó muy pertinente seguir la línea argumental de Eduardo Ferrandois acerca de la comparación entre la *comprensión de culturas lejanas y metáforas fuertes*. En ambos casos la interpretación permanece inacabada y no hay una traducción única y literal, lo cual también hace que la comparación sea adecuada con el problema del *sentido de la vida*. Para reconocer tanto las metáforas como las prácticas culturales lejanas, es necesario aprender del *contexto* los factores que se *entretajan* en ellas como son las “imágenes, sentimientos, modos de conducta y reacción, valoraciones éticas y no éticas, leyendas y tradiciones”,¹⁶⁴ con lo que se puede ir reconociendo su *profundidad* y se abre la posibilidad de que se dé una verdadera *comprensión*.

Además del *contexto* en que el autor produjo su metáfora, es vital valorar la *novedad* que presentan los contextos utilizados en ella para pensar un problema como el del *sentido de la vida*, pues podrían ofrecernos una posible nueva actitud hacia él. Porque no se trata de una acumulación de información sobre el tema como si estuviese ya resuelto, sino una *invitación a interpretar* y esto se hace en ambos casos, en el de la metáfora y en el de las culturas lejanas, *describiendo*. Para ello se debe *describir densamente*, lo que implica describir y describir cambiando unos ritos por otros, o símbolos por símbolos, o en el caso de las *metáforas del sentido de la vida* abundando en las mismas *metáforas* sin querer caer en las explicaciones de corte literal y unívocas. Se trata más bien de ir tejiendo una *historia*.

Sólo un tratamiento de este tipo podrá hacer justicia a la profundidad del problema del *sentido de la vida* y a lo específico que nos ofrece el tratarlo con *metáforas fuertes*. De una reflexión que busca *comprender interpretando* se desprenderá la oportunidad de modificar nuestra propia lengua, nuestra visión de mundo y posiblemente nuestras vidas. Por lo que nada de esto se trata de algo simple o fútil.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 96.

METÁFORAS DEL SENTIDO DE LA VIDA Y VERDAD

¿Hace falta fundamentar
lo que de todos modos
nos está sustentado desde siempre?

Hans-Georg Gadamer¹⁶⁵

La interpretación, a través de una *descripción densa*, tal como se expuso, es la manera en que pueden honrarse la profundidad y fecundidad de una *metáfora fuerte* para buscar comprenderla, por lo que esta aparece como una vía admisible para que la reflexión filosófica sobre el *sentido de la vida* pueda llevarse a cabo a través de metáforas. Incluso, podríamos afirmar en este punto, que esta interpretación se podría dar a través del *diálogo interior*, haciendo consciente el modo en que la invitación propia de una *metáfora fuerte* sobre el *sentido de la vida* se corresponde con nuestra propia experiencia de la vida. Sin embargo, ¿cómo podríamos asegurar que no se trata incorrectamente de un sentido construido, de una especie de ficción o cuento hecho a la medida?¹⁶⁶

Resulta de vital importancia tratar el tema de la *verdad* respecto al *sentido de la vida* y lo es aún más al querer hacerlo mediante *metáforas fuertes*. Lo primero es que la reflexión sobre el *sentido de la vida*, según la propuesta de Grondin, está orientada a “conocer si existe algún *bien verdadero* que pudiera hacer la vida digna de ser vivida”,¹⁶⁷ por lo que el tema de la verdad o lo verdadero resalta inmediatamente. Lo segundo es que las posibilidades de la *metáfora* de decirnos algo como verdad no puede ser ignorado si es que pretendemos hacer una reflexión seria. Además, si seguimos la línea de Grondin de que *ya estamos* en el *sentido* y que en lugar de imponerlo o construirlo, a la filosofía le toca articularlo trasegándolo de la vida misma, resulta, por lo tanto, imprescindible el concepto de *verdad*.

¹⁶⁵ Esta cita de Gadamer atiende a la perspectiva de Jean Grondin de considerar al *sentido* como *fondo* que nos fundamenta, por lo que no es susceptible de ser *fundamentado* y que se relacionará a lo largo de este apartado con una noción de *verdad* que decantará en la propuesta de la *verdad metafórica*. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1999 p. 20.

¹⁶⁶ Sin ánimo de denostar a la *ficción* (lat. *factio*, hechura), pero basándonos en la dificultad que representa en contraposición a lo que comúnmente se considera como *verdadero*. Como se verá más adelante, la *verdad*, se le considera como algo que no está construido, sino que describe lo que las cosas son *de hecho*, por lo que este mismo conflicto se extiende hasta el lenguaje metafórico frente al lenguaje literal.

¹⁶⁷ Esta sería una reformulación a la pregunta por el *sentido de la vida*. Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 23.

Porque ¿qué tipo de verdad podríamos aspirar a obtener de una metáfora? Para responder a esto abordaré el concepto de *verdad* siguiendo la propuesta de Eduardo Fernandois en el ensayo “La verdad de la metáfora: crear contextos”; revisaré las características de lo que denomina *verdad metafórica* y de lo que nombra *verdad literal*. Reconozco que este sería un trabajo estéril si desde un principio considerara a la metáfora incapaz de aportar algún conocimiento verdadero acerca del *sentido de la vida*, pero sería también ingenuo pasar por alto la dificultad y discusión que representa una propuesta de este tipo. De ahí que, pretendo descubrir algunos criterios que ayuden para elegir las *metáforas fuertes* que favorezcan para tratar con mayor grado de verdad sobre el *sentido de la vida*, sin la intención de proponer reglas, sino de ofrecer alguna orientación frente a este problema.

En pos de un bien verdadero

La formulación de la pregunta sobre el *sentido de la vida* como “la búsqueda de un *bien verdadero*” no es una invención de Grondin, sino que pertenece a una estirpe filosófica de escépticos o desconfiados de lo que, en el común, se considera como verdadero. Si nos remontáramos en la historia de la filosofía, podríamos notar que, desde las incisivas preguntas de Sócrates en los diálogos platónicos, pasando por Nietzsche, las corrientes deconstructivistas o el postmodernismo más exacerbado, la indagación, o la franca renuncia a indagar por un bien que pueda ser considerado verdadero ha estado constantemente en juego. No obstante, son dos autores los que rescata Grondin en su ensayo *Del sentido de la vida* que me gustaría también traer a colación.

El primero es René Descartes, quien además de ser, como ya se señaló anteriormente, un claro exponente de la preponderancia del *diálogo interior* como punto de partida, en su caso *cogitatio*, también está en búsqueda de lo *verdadero*. En sus *Meditaciones metafísicas*¹⁶⁸ hace un esfuerzo por deshacerse de las opiniones falsas que tiene, con miras a poder establecer algo firme y constante en las ciencias. Aunque, Grondin no rescata la intención cartesiana con relación a la ciencia, sí que subraya la fuerza misma del preguntarse de Descartes en un

¹⁶⁸ “Hace ya algún tiempo que advertí cómo desde mis primeros años había recibido por verdaderas una cantidad de falsas opiniones, y que aquello que después he fundamentado sobre principios tan mal asegurados no podía ser sino muy dudoso e incierto; de manera que me hacía falta intentar seriamente una vez en mi vida deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”. René Descartes, “Meditaciones Metafísicas” en *Descartes*, Gredos, Madrid, 2011, pp. 153-414, p. 165.

sentido más bien existencial, y que a través del “*ego* (o el “yo”) puede hacer el intento, una vez en su vida de ver en ésta más claro”.¹⁶⁹ De modo que, al igual que Descartes se dispone a interrogar a través del *diálogo interior*, por lo menos *una vez en la vida* acerca de lo *verdadero*, la propuesta de Grondin apela a que también nosotros padecemos de ese enloquecedor *diálogo interior* y podemos, a partir de ahí, hacer el experimento de ir en búsqueda del *sentido* como un *bien verdadero*.

El segundo autor del que trata Grondin, y quien es todavía más enfático respecto al aspecto de la *verdad* es Baruch Spinoza. En su *Tratado de la reforma del entendimiento y del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas* (versión completa del título de su obra), declara que su intención es, que habiendo experimentado que “las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles”, se resolvía a “investigar si existía algo que fuere un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiera algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema”.¹⁷⁰ Por consiguiente, se decide a cribar la experiencia “vana y fútil” de la vida para ir tras lo que pueda descubrir como un *bien verdadero*, o formulado de otra manera, para descubrir el *sentido del Bien*.

Verdad

¿Se puede decir algo que se considere *verdad* acerca del *sentido de la vida*? Y más aún, ¿puede decirse algo verdadero al tratar el *sentido de la vida* por medio de *metáforas fuertes*? Resulta paradójico considerar que el *sentido* nos arrastra, nos conduce, pero a la vez no resulta tangible, verificable o cuantificable, de modo que no puede ser dominado. Por una parte, podemos sentirlo, como podemos sentir el arrastre del viento o de la corriente, y por tanto podemos saberlo o gustarle (*sapit*), pero no podemos dominarlo porque viene de otro lugar, que nosotros ya habitamos desde siempre.¹⁷¹ “Y es que el sentido de nuestras acciones, de nuestra vida, no depende tanto de un dominio de los conceptos como de un sentir del

¹⁶⁹ Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 21.

¹⁷⁰ Baruch Spinoza, “Tratado de la reforma del entendimiento” en *Spinoza: Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 73-123, p.75.

¹⁷¹ Jean Grondin, *Del sentido de la vida...*, p. 65.

sentido, un sentir que nos transporta y al mismo tiempo se nos escapa”.¹⁷² De ahí que la pretensión de dominarlo aprisionándolo en conceptos o criterios matemáticos sea una empresa vana. En palabras de Gadamer, “los límites de la dominación no son necesariamente los de la comprensión y la verdad”.¹⁷³

Pero ¿a qué tipo de *verdad* se referirá Gadamer? Porque la manera habitual de considerar la *verdad* sería la siguiente:

Es la conformidad entre lo que se dice, piensa o cree y la realidad, lo que es o lo que sucede. Así se ha entendido tradicionalmente la verdad interpretada como correspondencia, o coincidencia, entre la mente y la realidad o los enunciados y los hechos. En sentido estricto es la correspondencia de una proposición o enunciado con los hechos. Por ello decimos que un enunciado es verdadero si describe los hechos como son y que es falso si no los describe como son. En consecuencia, la verdad es, ante todo, una propiedad del discurso declarativo; lo verdadero o lo falso pertenece a los enunciados o proposiciones y no a los hechos. Es, pues, un concepto puramente epistemológico.¹⁷⁴

A esto Eduardo Fermandois lo denomina *verdad literal*; en oposición a lo que más adelante describiremos como *verdad metafórica*, pero es también la verdad de la ciencia, y por lo tanto una verdad que comprende la dominación. En consecuencia, esta manera de concebir la *verdad*, como “conformidad entre lo que se dice y lo que es”, y por ser la más común, representa algunas dificultades para la *metáfora* y para el *sentido de la vida*.

En principio, y como anteriormente ya se había anotado, algo propio de las metáforas es que son obviamente falsas si se les pretende tomar por verdades literales. Por ejemplo, es obviamente falso decir “la vida es un *libro en blanco*”, al igual que decir que “la vida *no* es un *libro en blanco*” resulta ser una afirmación verdadera, pero absolutamente trivial, dando como resultado una especie de *verdad obvia*, sin ningún interés. De modo que calificar a una metáfora de verdadera no es algo que ocurra con frecuencia. Por el contrario, Fermandois recoge una lista de encomios o alabanzas que sí se hacen a las metáforas constantemente y

¹⁷² *Ibidem*, p. 119.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 135. Esta cita la atribuye Grondin a Gadamer en la última página de *Verdad y Método*, no obstante, parece más bien una reelaboración de Grondin de lo que aparece al final del apartado “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”. Ver Hans-Georg Gadamer, “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica” en *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 526-585, p. 585.

¹⁷⁴ “Verdad”, *Enciclopedia Herder*, <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Verdad> Consultado 11/VI/2024.

los clasifica según el acierto que tiene la metáfora en ser *expresiva, novedosa, rica o profunda*.

De una *metáfora* hemos escuchado o podemos decir sin mucho reparo que es precisa, ingeniosa, apropiada, iluminadora, creativa, sugerente, imaginativa, evocadora, rica, profunda, fecunda, expresiva, etcétera. Lo que es de reconocer es que, detrás de algunos de estos calificativos; por ejemplo, profunda, iluminadora o rica,¹⁷⁵ esperamos cierto grado de verdad que pudiera desprenderse de dichas metáforas. Digamos que de una metáfora esperamos que pueda “dar cuenta fiel, correcta o verdaderamente del tema que se propone para que también podamos llamarla profunda o iluminadora”.¹⁷⁶ Asimismo, con dichos apelativos subrayamos también el valor cognoscitivo de las metáforas. Reconozco que tratar el tema de la verdad respecto al *sentido de la vida* es una ambición muy alta, pero no por eso menos estimulante, además ya se ha hecho manifiesta cierta promesa de verdad implícita en ejemplos anteriores de *metáforas fuertes* como “la vida es *un viaje*”, “la vida es *un carnaval*” o “la vida es un *libro en blanco*”.

Las categorías de *verdadero* o *falso*, como señalamos anteriormente son concernientes a los enunciados, por lo que es una cuestión epistemológica. Sin embargo, podemos dar cuenta de un abundante número de enunciados que no entran en dichas categorías; por ejemplo, los consejos, advertencias o los veredictos, a los cuales calificamos más bien como justos o injustos, adecuados o exagerados o no.¹⁷⁷ John Austin, al dar cuenta de esto sugiere que se opte por unas ideas más *relajadas* de *verdad* y *falsedad*, de modo que, haciendo esto, resalta un raudal de palabras con las que calificamos muchas valoraciones como verdaderas y que en realidad están confrontadas con la *realidad* pero en su sentido más lato.

Marco amplio de la verdad

Las apreciaciones anteriores se mueven en lo que podría llamarse *el marco amplio de la verdad*, que incluiría también “hechos empíricos sobre cuya constatación nos podemos poner

¹⁷⁵ Aparece parte de esta discusión y un enlistado similar en David Cooper, “Metaphor and Truth” en *Metaphor*, Oxford Blackwell, Oxford, 1986, pp. 258- 289.

¹⁷⁶ Eduardo Fermandois, “La verdad de la metáfora: crear contextos” en *Ocho ensayos sobre la metáfora*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2022, pp. 139-174, p. 141.

¹⁷⁷ John Austin, “Emisiones realizativas” en Luis M. Valdés Villanueva (Comp.), *La búsqueda del significado, Lecturas de filosofía del lenguaje*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 415-430, pp. 428-429.

tarde o temprano de acuerdo” así como los “términos “correcto” o “adecuado” (y no “verdadero”) aplicados a un pronunciamiento político, un principio estético o un emplazamiento moral”,¹⁷⁸ en los que de alguna manera también se trata de algo verdadero. Una reflexión acerca de la metáfora “la vida es *una navegación*” tendrá derroteros muy distintos si la emprende un existencialista, un nihilista o un pragmatista, y seguramente, daría pie a fuertes discrepancias. De modo que una metáfora no tiene por qué estar fuera del ámbito de lo debatible, lo argüible o lo justificable, y permanece dentro del *marco amplio* de lo *verdadero y falso*.¹⁷⁹

Max Black, en su ensayo *More about Metaphor*,¹⁸⁰ al tratar acerca de la posibilidad de la metáfora de decir algo verdadero, prefiere tratar con un término más laxo que consiste en la posibilidad de que la metáfora nos pueda expresar “cómo son las cosas”. Fernandois, discrepa de este punto de vista, pues reconoce que de fondo ese interés genérico de todos los seres humanos por indagar y expresar “cómo son las cosas” o cómo son en realidad, y que el mismo Black sostiene, bien podría traducirse por un interés por la verdad en general, por lo cual no resulta del todo descabellado tratar el problema en términos de *verdad*.¹⁸¹ Para esto, Fernandois, hará uso del término de *verdad metafórica*, que ya antes había utilizado Paul Ricoeur,¹⁸² pero se distancia de su uso, a mi parecer, porque en buena parte Ricoeur lo relaciona con la noción de *referencia indirecta*.

Verdad literal indirecta

Lo anterior da pie para analizar una de las salidas más comunes al tema de la verdad a la que pudiera aspirar una metáfora, y que es la *verdad literal indirecta*. Fernandois la define de la siguiente manera: “un enunciado metafórico se considerará verdadero si de alguna manera nos conduce al reconocimiento de verdades literales”.¹⁸³ De modo que el concepto de *verdad metafórica* sería definido por el concepto de *verdad literal*, o como lo sostenía David Cooper, bajo el concepto de “verdad vicaria” (*vicarious truth*), por lo que el enunciado metafórico

¹⁷⁸ Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, p. 142.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 144.

¹⁸⁰ Max Black, “More about Metaphor...”, pp. 431-457.

¹⁸¹ Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, pp. 142-143

¹⁸² Paul Ricoeur, *La metáfora viva*.

¹⁸³ Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, p. 145.

estaría en sustitución de un determinado número de enunciados literalmente verdaderos,¹⁸⁴ como si la *verdad* de una metáfora estuviera localizada en un mensaje que hubiera que descifrar, un contenido o mensaje entrañado. Aunque esta explicación pareciera, en principio, muy razonable, entra en conflicto con lo que hemos venido definiendo como aspectos distintivos de un tratamiento metafórico, y es por ello que Fernandois plantea cuatro críticas precisas al respecto.¹⁸⁵

La primera crítica es en relación con la *interpretación abierta* que ya antes habíamos apuntado como propia de la *metáfora fuerte*. Si sabemos que la comprensión de dichas metáforas carece de límite o es indeterminada, no quedaría claro “cuáles o cuántos enunciados literales, tendrían que ser verdaderos para que lo fuera también el enunciado metafórico”.¹⁸⁶ La segunda crítica es con relación a las denominadas *redes metafóricas*, y que consiste en que una *metáfora fuerte* puede ser interpretada por una *red* de *metáforas* subsecuentes, por lo que generaría cierta tensión con el modelo de *verdad indirecta*. Esto se debe a que la idea directriz del modelo implica la traducción de enunciados metafóricos a enunciados literales, lo que considera las características *redes metafóricas* como accidentales y secundarias y no como un rasgo típico de las *metáforas fuertes*.¹⁸⁷

La tercer crítica implica *lo no proposicional*, que es una característica de la metáfora que no habíamos analizado hasta el momento y que resulta ser una de las grandes virtudes de la *metáfora*. Según Fernandois, “un atractivo crucial de muchas metáforas remite a su capacidad de inspirar imágenes, sensaciones y emociones a las que en vano se intentará brindar una expresión exhaustiva por medio de enunciados o proposiciones”.¹⁸⁸ Davidson¹⁸⁹ y Fernandois recalcan en la analogía del querer traducir imágenes a enunciados, por ejemplo, una fotografía o un cuadro de arte figurativo, que terminaría por ser un ejercicio insustancial. “La metáfora fuerte, como pocos otros mecanismos lingüísticos, nos confronta con los límites de aquello decible a punta de enunciados”.¹⁹⁰ Debido a lo anterior, la *verdad indirecta*

¹⁸⁴ David Cooper, “Vicarious Truth” en *Metaphor*, pp. 200- 216.

¹⁸⁵ Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, p. 146-149.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 146.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 147.

¹⁸⁸ *Idem*.

¹⁸⁹ Donald Davidson, “Lo que significan las metáforas” en Luis M. Valdés Villanueva (Comp.), *La búsqueda del significado, Lecturas de filosofía del lenguaje*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 564-582.

¹⁹⁰ Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, p. 148.

implicaría obviar las experiencias no susceptibles de captación proposicional, que están entre las más apreciadas de las *metáforas fuertes* y que las relacionan de manera contundente, a mi parecer, con lo indecible del *diálogo interior*.

Por último, el filósofo chileno señala que la *dinámica de la interpretación* no se inclina en un principio por analizar los posibles enunciados literales de una metáfora, o la falsedad de esta. Más bien, “la metáfora es una promesa que el intérprete se encarga de cumplir”,¹⁹¹ por lo que un intérprete activo o productivo se encargará de encauzar la metáfora hacia lo instructivo y verdadero, tornando, él mismo, lo insólito de la metáfora en interesante.¹⁹² Por todo lo anterior, la teoría de la *verdad indirecta* resulta una distorsión de lo que se había planteado como *fenómeno metafórico*. Y lo que resulta más importante es que con este análisis se devela que dicha teoría tendría su fundamento en la idea de un *primado conceptual* del *discurso literal*, lo que resultaría necesariamente en un *primado funcional* del *discurso literal* al cual toda posible verdad de la metáfora debería estar sometida.

Rightness o corrección pragmática

Para avanzar hacia un concepto de *verdad* que no gire por completo en una “idea del contenido”, como sucede con la *verdad literal*, y que podría verse apresada por lo que sería “el contenido descriptivo de las oraciones o creencias que consideramos verdaderas”,¹⁹³ Fernandois opta por un enfoque pragmatista. ¿Qué es lo que hacemos al proponer o tomar una metáfora como verdadera? Para responder a esto, conviene tratar con el término *rightness* de Nelson Goodman y Catherine Elgin,¹⁹⁴ que en realidad no tiene una traducción directa satisfactoria. Un término posible sería “corrección”, pero resuena a categoría moral o “adecuación”, que podría relacionarse con la teoría de la *verdad literal*, pero ambos se utilizan para adjetivar metáforas, así como precisa, apropiada, justa o certera y todos apuntarían a una dirección parecida¹⁹⁵ a lo que es *rightness*.¹⁹⁶

¹⁹¹ *Idem*.

¹⁹² *Idem*.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 151.

¹⁹⁴ Nelson Goodman y Catherine Z. Elgin, *Reconceptions in philosophy and Other Arts and Sciences*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1988.

¹⁹⁵ Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, p. 153.

¹⁹⁶ Aun cuando el concepto de *rightness* de Goodman y Elgin está principalmente suscrito a la corriente del *pragmatismo*, me gustaría aclarar que no se compromete con lo que comúnmente se considera el estereotipo de

Right según Goodman y Elgin se puede utilizar no solo para afirmaciones, sino también para órdenes y preguntas, palabras, categorías, imágenes diagramas, muestras, esbozos, pasajes y ejecuciones musicales y símbolos de cualquier otro tipo, todos ellos pueden ser correctos (*right*) o incorrectos.¹⁹⁷ No es una definición formal, pero hay ejemplos que ayudan y Fernandois recupera tres: a) Un médico que le dice a su paciente desalentado: “usted está haciendo progresos”. Aunque el enunciado fuese falso, podría resultar adecuado según el *efecto* que busca causar. b) El enunciado “la nieve es blanca” en una discusión sobre la densidad del granito. Aunque el enunciado sea verdadero, lo consideraríamos incorrecto por irrelevante. c) Una alocución salpicada de bromas en un funeral. Podría ser criticada como incorrecta o inapropiada.¹⁹⁸ Esto da cuenta de que la verdad no es “condición necesaria ni suficiente para la corrección pragmática”.¹⁹⁹

Por otro lado, también con esto se pone de manifiesto el carácter eminentemente contextual de la noción de *rightness*. “Se trata siempre de que una emisión (una palabra, una imagen, un gesto, etcétera) sea relevante; más aún de que calce en una situación particular y de que conduzca a ciertos efectos, los que a su vez solo importan en vista de intereses y necesidades que precisamente permiten distinguir una circunstancia de otra”.²⁰⁰ El tener el acento puesto en que el *símbolo*, en nuestro caso la *metáfora*, calce en un contexto, resultaría en la negación de la existencia de reglas o criterios fijos, pues la noción de *contexto* resulta de por sí abierta o indeterminada, a lo sumo se podría aspirar a tener orientaciones para que nuestras emisiones sean correctas. Tanto la importancia del *contexto* como la imposibilidad de una reglamentación ya han sido reconocidas anteriormente como constitutivas de la *metáfora*, que también depende de las situaciones comunicativas en que se presenta.

una doctrina pragmatista, que considera como verdadero “lo que funciona” (*what works*). Del concepto de *rightness* podría decirse que está determinado por “criterios precisos y enumerables que no se resumen en el éxito o en el efecto del discurso, en lo que “funciona”. Es toda la diferencia, en inglés entre los verbos *work* y *fit*, lo laxo de lo que “funciona” y el rigor de lo justo”. Barbara Cassin (Dir.), “Verdad” en *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles*, Siglo XXI Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Sinaloa, Universidad Anáhuac, Universidad Panamericana, Universidad Autónoma de Guadalajara, México, 2018, pp. 1677-1703, p. 1703.

¹⁹⁷ Nelson Goodman y Catherine Z. Elgin, *Reconceptions in philosophy...*, pp. 155-166.

¹⁹⁸ Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, p. 154.

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ *Idem.*

El *contexto* no sólo es importante para reconocer una metáfora, sino también para buscar comprenderla. Mientras más sepa el intérprete sobre el contexto de aquello que la metáfora tiene por tema o asunto, más o mejor beneficio hermenéutico podrá obtener de dicha metáfora. Por ejemplo, ante metáforas que tratan “la vida como *una navegación*” podrán ser mejor interpretadas según conozca el intérprete el tema náutico, y si la intención es hacer una reflexión filosófica acerca del *sentido de la vida*, la metáfora tendría que poder calzar en un contexto de preguntas y discusiones filosóficas. De modo que la posibilidad de tener reglas para producir e interpretar metáforas resulta un despropósito, pero sí podríamos evaluar si es “apropiada en su contexto lingüístico o extralingüístico, y también, si consigue los efectos que son de relevancia en ese contexto”.²⁰¹

Cabe destacar que una metáfora que no está ajustada a su contexto fácilmente podría calificarse de *sinsentido*, por lo que el ajuste al contexto es para la metáfora un asunto de “vida o muerte”.²⁰² Se debe también tomar en cuenta el carácter *enfático* de la *metáfora fuerte* que sostiene Black y por el cuál no podrían reemplazarse las palabras con las que se compone la metáfora, así, sin más. La *vida* como un “camino”, “una navegación” o “una montaña rusa” no pueden ser simplemente lo mismo, aunque coincidan todas bajo el concepto *sentido* como *dirección* y, por ejemplo, conlleven todas la idea de “trayecto”. Otra característica importante es la posibilidad de una metáfora de ser adecuada según sus contenidos *no proposicionales*, como imágenes o escenarios, actitudes, sensaciones o sentimientos.

El siguiente ejemplo, quizá un poco burdo, da cuenta de cómo puede ser correcta una metáfora según los sentimientos que despierta, y además sirve de contraejemplo a lo incorrecta que podría ser una alocución bromista en un funeral, lo que aclara que lo que se pretende con el concepto de *rightness* es evaluar la posible *corrección* de una preferencia de manera orientativa y no como regla. Después del sismo del 19 de septiembre de 1985 en la Ciudad de México que causó muchas muertes y afectaciones, entre quienes fallecieron sepultados entre los escombros de un edificio colapsado se encontraba el músico de rock Rodrigo “Rockdrigo” González. Ante el suceso trágico y desolador de su muerte, dentro de

²⁰¹ *Ibidem*, p. 156.

²⁰² En el apartado anterior, el ejemplo de Max Black de la *metáfora malograda* “Esta silla es un silogismo” da cuenta de cómo el *contexto* es fundamental para la *metáfora*.

un marco de destrucción y angustia generalizada, alguien salió con aquella metáfora socarrona de: “¿Sabes de qué murió Rockdrigo...? De una sobredosis de cemento”.²⁰³

La frase no tenía ningún valor cognoscitivo, pues todos sabían cuál había sido la causa de la muerte, pero la *recontextualización* del tema del deceso con el *contexto* de las drogas pudo captar la esencia de Rockdrigo González como alguien burlón, alegre y que murió igual de rockero como vivió, sin restarle lo doloroso y cruel al suceso. Por consiguiente, esta metáfora henchida de ironía resultó *correcta (right)*, para animar y consolar a aquellos que se lamentaban por la muerte de un querido amigo, pero que también hacía un énfasis en ese humor cáustico que compartían quienes lo apreciaban.

Otra característica positiva de adoptar esta noción de *rightness* o *corrección pragmática*, es que nos acerca al *modo* en que una metáfora alcanza sus resultados cognoscitivos.²⁰⁴ Los dibujos, los mapas, las fotografías o los esquemas como Goodman y Elgin señalan, sirven más para mostrar que para decir “como son las cosas” y Fernandois considera a las metáforas en este mismo rubro. Los gestos sencillos, no un lenguaje de señas, también entrarían en esta categoría, por ejemplo, el pulgar hacia abajo o hacia arriba se podría considerar “correcto” (*right*) si nos muestra “cómo son las cosas”.²⁰⁵ Así en la argumentación de su ensayo Fernandois va preparando para llegar al siguiente punto, que me parece fundamental para considerar el *sentido de la vida* por medio de metáforas:

La metáfora de las palabras como herramientas [esta es una metáfora utilizada por Rorty] nos permite ver el significado y el lenguaje de otro modo sin que diga o exprese algo adicional a lo que en realidad dice: una falsedad obvia. Mientras declara algo absurdo o trivial, un enunciado metafórico muestra algo interesante y, en tal sentido, no representa tanto un enunciado como más bien un *gesto*. [...] Desde luego que también podemos fracasar en el intento de mostrar algo: las metáforas pueden ser correctas o incorrectas.²⁰⁶

Con esto afirma una cosa importantísima para la investigación de las *metáforas fuertes* acerca del *sentido de la vida* y es que las metáforas muestran algo correctamente, no lo dicen,

²⁰³ Armando Vega-Gil, “Rockdrigo, el profeta telúrico” en *Rockdrigo González, el sacerdote rupestre*, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes (ITCA), Ciudad Victoria, 2015, pp. 26-31, p. 31.

²⁰⁴ Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, p. 158-159.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 159.

²⁰⁶ *Idem*.

pensarlo a la manera inversa sería un error categorial. También, Fermandois señala de manera muy elocuente y que ayuda a pensar lo que sucede con las *metáforas fuertes*: “Una buena metáfora no es un vehículo cognoscitivo, sino una ventana al conocimiento”.²⁰⁷ Y ¿qué tanto nos pueda *mostrar*?, no queda del todo claro y parecería una pregunta necia de hacerse ante una *metáfora fuerte*, pues estaríamos limitando o ignorando su carácter de *apertura* o *indeterminación* ante diversas interpretaciones.

Crear contextos

Hasta el momento la noción de *rightness* ha servido únicamente para decir que una metáfora debe ser adecuada respecto de un contexto y aún no se determina en qué sentido la *metáfora* puede transmitir algo verdadero respecto de su *objeto*, mucho menos acerca del *sentido de la vida*. Fácilmente se podrían descartar las *metáforas del sentido de la vida* no como verdaderas sino como *parcialmente verdaderas*, como subsidiarias de cierto sentido construido y cumpliendo con una adecuación pragmatista a un contexto específico. Al mismo tiempo, quedó claro que la metáfora muestra algo en lugar que decirlo, por lo que la *verdad literal* no se corresponde con la *verdad metafórica*. Pero vale la pena aclarar que ese *mostrar* del *enunciado metafórico* a través de decir algo *falso* u *obviamente verdadero*, no implica que el contenido del enunciado dé lo mismo.

Aunque el *decir* no es el modo cognoscitivo de la *metáfora*, porque en realidad lo que hace es *mostrar*, lo hace a través de una proposición, a través de algo dicho, lo que la hace distinta a los mapas, fotografías o esquemas. De modo que la función del contenido *literalmente falso* u *obviamente verdadero* de una metáfora es que “a través de él, quien habla o escribe metafóricamente propone un *contexto* nuevo como adecuado para acercarse de un modo distinto y mejor a un determinado tema. Metaforizar es recontextualizar, y lo que una metáfora predica es un contexto”.²⁰⁸ Concretamente, un *contexto*, como ya se había expuesto, es una noción compleja que incluye informaciones, valoraciones, disposiciones de conducta, emociones, imágenes, estados de ánimo, etcétera, y debido a esto una *metáfora muestra* mucho más que un mapa o un esquema y de una manera más rica y profunda.²⁰⁹

²⁰⁷ *Idem*.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 163.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 164.

Quien produce una metáfora o la interpreta no sólo busca generar *creencias* u *opiniones*, sino que pretende sugerir un nuevo *modo de relacionarse* con el objeto o tema del que trata.²¹⁰ Apurando un poco las conclusiones, esto demuestra que, quien trata el *sentido de la vida* a través de *metáforas fuertes* pretende una aproximación novedosa, compleja y comprensiva del *contexto*, y que esto podría adecuarse y compaginar de mejor manera con la profundidad y riqueza del *diálogo interior*, tal como se caracterizó en el primer apartado. De manera que el tratamiento metafórico no consiste específicamente en algo “construido”, porque ni es *dominable* ni se puede agotar como si fuera una superposición de estructuras, como se mostró en el apartado anterior con la *proyección de dominios*.

Anteriormente habíamos abordado la noción de *contexto*, afirmando que, por un lado, está el *contexto específico de emisión*, que es donde se realiza la preferencia de una metáfora, e incluye a los hablantes, los oyentes, un tiempo y un lugar, así como una modalidad emocional, el carácter social, la historia previa, etcétera. En estos *contextos* es que debe de *adecuarse* una metáfora para no ser considerada un sinsentido. Por otro lado, está el *contexto tipificado*, que podría ser el “contexto escolar”, “contexto de celebración religiosa”, “contexto de la casa”, “contexto del trabajo”, etcétera. Este tipo de contextos son los que las metáforas proponen como adecuados para tratar un tema, por ejemplo, la *vida humana* como “carrera”, “camino”, “rompecabezas”, “sinfonía”, etcétera.

Fernandois señala además que el *contexto* presupone un *evento focal*, que se comprende a través de *lo que lo circunda*, aquello que *circunda* es a lo que solemos llamar contexto. Pero también el contexto podría referirse al todo que resulta del *evento focal* más el *contexto*, una noción más gestáltica. Apoyado en esto, recalca “la novedad metafórica es la novedad de un nuevo *ensamble* entre el tema y el marco. No hay exageración en esto: las metáforas crean juegos del lenguaje”.²¹¹ De modo que siguiendo a Fernandois y reformulando uno de sus ejemplos podríamos decir: el error categorial de decir que “la vida es *un carnaval*” genera un nuevo *modo de ver* la vida, lo que nos brinda un *acceso renovado* a ese tema o una *perspectiva interesante* sobre él, que predispone a cierta *actitud* frente a la *vida* y su *sentido*.²¹²

²¹⁰ *Idem*.

²¹¹ *Ibidem*, p. 165.

²¹² Los subrayados en itálicas son míos y se está aplicando el argumento de Fernandois como calca al *sentido de la vida*, en el original, el autor chileno no trata sobre este ejemplo. *Idem*.

Esta nueva forma de ver la *vida* que propone la metáfora anterior, “la vida como un *carnaval*”, por tratarse de un *modo*, no se puede decir del todo, no se agota en las proposiciones o enunciados particulares que la comprendan, sino que está abierta a seguirse *interpretando* en las “formas de ver, actuar y reaccionar, emociones, imágenes, sensaciones, etcétera” que se desprenden de dicha *recontextualización*. De manera que “recontextualizar no es, pues, idéntico a reestructurar, recategorizar o reorganizar. Es más que eso”.²¹³ Toca entonces definir cómo es que un *contexto* podría ser adecuado o un *modo de ver correcto* en relación con un tema, y para ello hará falta volver a la *verdad literal*. Pues “la posibilidad de que la corrección pragmática siga un camino distinto de la verdad queda excluida cuando de lo que se trata es de saber si un *contexto* es el correcto o no”.²¹⁴ No podríamos esperar que los enunciados a los que da lugar el *contexto* que propone una *metáfora fuerte* no sean verdaderos, cosa que sí podía darse bajo la noción de *rightness*.

Pero no se trata entonces de volver a una teoría de la *verdad literal indirecta*, porque no es función de la *metáfora fuerte* expresar un “mensaje cifrado”, sino crear un *nuevo contexto*, ya que la noción de *contexto*, al igual que las *metáforas fuertes*, no se agota en conducirnos a *verdades literales*, sino que son más que eso.²¹⁵ Entonces, Fermeandois hace una declaración contundente que me parece que recalca el valor cognitivo de la *metáfora fuerte* y puede servir como argumento para el uso de *metáforas del sentido de la vida*. Lo transcribo aquí de manera íntegra:

Una vez más: Un contexto adecuado a un tema o un modo de verlo correctamente constituye un complejo entretelado de creencias verdaderas y actitudes, prácticas y emociones correctas (ahora sí también, por cierto, en un sentido de validez normativa y moral) respecto de él. Los aspectos racionales, emocionales y volitivos, las tres almas platónicas, nos apelan imbricados en la metáfora fuerte, por lo que su verdad no es susceptible de ser descompuesta, tal como pretende Hester,²¹⁶ en una parte de verdad-propia y otra de fuerza, expresividad y logro visual. El hecho de que tan a menudo

²¹³ *Ibidem*, p. 166.

²¹⁴ *Idem*.

²¹⁵ *Ibidem*, p.167.

²¹⁶ Marcus Hester, según cita Fermeandois, propone que los apelativos de “iluminadora”, “precisa”, “perspicaz”, “expresiva” y otros que se atribuyen a las metáforas estructuran algo que propone denominar como *truth plus*. Como si fueran metáforas *verdaderas* y *además* lo manifestaran de manera especial, más expresivamente, con mayor fuerza o con cierta novedad. *Ibidem*, pp.161-162.

percibamos lo metafórico como un fenómeno de enorme riqueza tiene mucho que ver con ello.²¹⁷

Así, quedan incluidas en la noción de *contexto*, las características que eran incompatibles con la *verdad literal indirecta*, como son la condición de apertura y la posibilidad de que de este surjan nuevas metáforas que puedan construir *redes metafóricas*. Además, algo que resulta de especial interés para este ensayo, es que ese *nuevo modo* de ver las cosas también permitiría un nuevo modo de relacionarnos con el asunto del que tratan las metáforas, en nuestro caso, un nuevo *modo de relacionarnos* con la vida misma o con el sentido de estar vivos. Este nuevo modo “trasciende a un pensar y decir; en ella intervienen tanto objetos (imágenes) como experiencias (sensaciones, emociones, estados de ánimo) de carácter *no proposicional*.”²¹⁸ Y para concluir, este enfoque con la noción de *contexto* además incluye el rol activo de un intérprete, pues es una invitación a imaginar y crear en ese nuevo contexto, lo cual se ajusta con la noción de *diálogo interior* y el modo en el que se puede ir gustando y elaborando sobre ese nuevo *contexto*.

En definitiva, la *verdad literal* no se corresponde con el *tratamiento metafórico* del *sentido de la vida*, aunque sí puede decir algo verdadero dentro de un *marco amplio de la verdad*. Del mismo modo, se argumentó en contra de la metáfora como vehículo de una *verdad literal indirecta*, pues no es que sean verdades codificadas que deban ser descifradas, pues esto se contrapondría con las características de la *metáfora fuerte* de ser *abierta*, capaz de crear *redes metafóricas* y de portar un contenido *no proposicional* que no puede agotarse en frases o proposiciones. Debido a esto, vuelve a aparecer la figura del *intérprete*, que resultó tan relevante en el segundo apartado, pues es él o ella quien a través de su actividad podrá, de alguna manera, hacer verdadera a la metáfora.

De modo que la *verdad literal* no resultó ser condición necesaria, ni suficiente para que una metáfora sea considerada verdadera, tal como se mostró a través del concepto de *corrección pragmática (rightness)*. No obstante, esto no posibilita que la *metáfora* trate cualquier cosa de cualquier modo, sino que debiera de ser *justa* o *correcta* para mostrar y no para decir algo en un contexto. Este último concepto, el de *contexto*, juega un papel fundamental para la

²¹⁷ *Ibidem*, p.167.

²¹⁸ *Ibidem*, p.168.

metáfora en distintos niveles. En principio, considerar el contexto en que se emite la metáfora permite reconocer a la metáfora como tal. Además, en la medida que conozcamos el tema que plantea el autor de una metáfora o el contexto que refiere en la misma podrá ser más rica la interpretación

Por último, el *contexto* aparece como un aspecto central de la metáfora al considerar que ésta lo que hace es predicar un *contexto*, con lo que propone un nuevo modo de relacionarse con el tema que trata. Es así como una metáfora puede inaugurar un *nuevo juego del lenguaje* donde resulten plenamente imbricados los aspectos racionales, emocionales y volitivos que puede comprender un contexto. Esta relación característica de la *metáfora* con la *verdad*, a través de proponer un contexto, resulta muy importante y fecunda para abordar el *sentido de la vida*, pues a través de ello puede atender a la complejidad y diversidad de aristas que implica de manera integral y creativa.

Primado de la verdad metafórica

Con todo lo expuesto hasta el momento, Eduardo Fermandois se decide a afirmar, y yo coincido plenamente, que la *metáfora fuerte* tiene el *primado* en orden cognoscitivo,²¹⁹ pero no la preeminencia estrictamente conceptual de lo literal. Con otras palabras, el carácter de la *metáfora* de ser un *gesto abierto*, con su vocación de mostrar, le permite llegar más lejos que una *verdad literal*, pues no está sujeto a esa correspondencia uno a uno entre enunciado y hecho. “En la indeterminación de su interpretación radica el impresionante *alcance* de una metáfora fuerte, su fertilidad a toda prueba”.²²⁰ De modo que la interpretación podrá generar un número indeterminado de lecturas, adecuadas literal o metafóricamente, si es que el intérprete decide hacerlo. Además, en concordancia con la magnitud y profundidad del problema del *sentido de la vida*, la *metáfora fuerte* se postula como una candidata sólida, ya que podríamos decir que “la metáfora fuerte es una inagotable fuente de sentido”.²²¹

Otros rasgos de la *metáfora fuerte*, ya antes estudiados, pero que recalco haciendo énfasis en el modo en que resultan pertinentes para indagar sobre el problema filosófico que nos ocupa

²¹⁹ Esta *primacía cognoscitiva* de la *metáfora* ya estaba prefigurada en la obra de Giambattista Vico y expuesta de manera más explícita por Friedrich Nietzsche, aunque no con los mismos argumentos que Eduardo Fermandois.

²²⁰ Eduardo Fermandois, “La verdad de la metáfora...”, p.169.

²²¹ *Ibidem*, p. 170.

son, el ser *rica, profunda y novedosa*. La *metáfora fuerte* es *rica* pues incluye “no solo a la dimensión racional o intelectual del ser humano, sino que en un mismo llamado interpela también a lo emocional y lo volitivo, integra de suyo más aspectos”,²²² podría decirse que es más *integral*. Este rasgo calza perfectamente con la complejidad y la diversidad de dimensiones que implica la vida humana y su posible *sentido*. El segundo rasgo es la *profundidad*, que quedó señalada en el segundo apartado con la analogía entre *metáforas fuertes* y *culturas lejanas*. La *profundidad* radica en la interpretación, no en el enunciado y aunque no exige un tema universal como podrían ser la felicidad, la justicia, el amor, en esta investigación sí coincide con el *sentido de la vida*.

El potencial de dicha *profundidad* consiste en la posibilidad de la *metáfora fuerte* de “poner a nuestro alcance, a través de los cambios semánticos que genera cuando acaba imponiéndose, transformaciones en nuestras vidas”.²²³ Podemos constatar que el *sentido de la vida* reinterpretado como “sinfonía”, “un libro en blanco”, “un sueño”, “un camino” o como “una navegación”, pueden resultar una *fuentes de profundidad* a partir del “eventual cambio que nos interroga” o de la “diversidad que nos impresiona”.²²⁴ Y es en este rasgo de *profundidad* que Fernandoís vuelve a hacer una afirmación relevante para la reflexión sobre lo que podemos aspirar en cuanto al problema del *sentido de la vida*.

Asimismo, la metáfora, cuando es profunda, posibilita la experiencia de un estar en la verdad, como quien habita un lugar seguro, *sin* que en tal experiencia hayan de inmiscuirse sueños dogmáticos o certezas indubitables de ningún tipo: el estar en una verdad que se expresa metafóricamente solo significa, de acuerdo con su condición de profunda, que no bastará un argumento sencillo para sacarnos de ahí, que se requerirá quizá de otra metáfora no menos profunda. La verdad metafórica cala más hondo que la verdad que se vierte en enunciados literales; cuando tenemos algo por profundamente verdadero, una manera privilegiada de articularlo es por vía de una metáfora.²²⁵

El párrafo anterior se ajusta de manera contundente con lo que se puede llegar a experimentar en el *diálogo interior* con el problema del *sentido de la vida*. La *metáfora fuerte* sobre el

²²² *Idem*.

²²³ *Idem*.

²²⁴ *Ibidem*, pp. 170-171.

²²⁵ *Ibidem*, p. 171.

sentido de la vida a la que aspira esta investigación no es simplemente un opio para calmar la ansiedad frente al problema del *sentido*, sino que se trata de una metáfora rica y profunda que está fuertemente imbricada con lo que podamos ir trasegando de la vida misma a través del *diálogo interior* y que nos atañe en lo racional, emotivo y volitivo de cada uno.

Es evidente que a lo largo de nuestras vidas nosotros somos los mismos, pero no lo mismo,²²⁶ por lo que la *novedad* como tercer rasgo cognoscitivo de las *metáforas fuertes* resulta tan pertinente. Incluso cuando las *metáforas fuertes* se nos muestran como reafirmando algo que ya pensábamos, creíamos o sentíamos, pues si optáramos por la posibilidad de la *interpretación* no sería raro dar con la *novedad*.²²⁷ Además, esta *novedad*, como antes habíamos aseverado, se da de manera *radical*. Aun cuando nosotros somos cambiantes, la *metáfora fuerte* se presenta como capaz de modificar nuestras creencias, pues es “enfáticamente nueva en la medida en que están involucrados nuevos conceptos o significados literales”.²²⁸ Como último aspecto con relación a la *verdad metafórica*, Fernandois plantea una pregunta que también está estrechamente relacionada con esta investigación: “¿Qué hacemos al proponer o tomar una metáfora como verdadera?”²²⁹

Dinámica de la verdad metafórica

Para responder a esa pregunta, Fernandois contrapone la dinámica de considerar un enunciado literal como verdadero, a lo que sería la *dinámica* de aceptar un enunciado metafórico como tal. Para ello echa mano de lo que Robert Brandom enuncia como “la articulación social del espacio de las razones”²³⁰ y Albrecht Wellmer como “la disputa por la verdad”.²³¹ En resumen, ambos autores sostienen que “considerar un enunciado literal verdadero viene a ser lo mismo que asumir ciertos deberes y adquirir ciertos derechos en un

²²⁶ Paráfrasis de la frase de Xavier Zubiri: “En virtud de lo cual hay que decir que por muy el mismo que sea a lo largo de su vida el viviente, nunca es lo mismo”. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1995, p. 199.

²²⁷ Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, p.171.

²²⁸ *Idem*.

²²⁹ *Ibidem*, p.172.

²³⁰ Robert Brandom, “Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons” en *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society - Brown University, Providencia, Vol. LV, N° 4, diciembre, 1995, pp. 895-908.

²³¹ Albrecht Wellmer, “The Debate About Truth: Pragmatism Without Regulative Ideas” en *Critical Horizons*, Koninklijke Brill NV, Leiden, Vol. 4, N°1, 2003, pp. 29-54.

«espacio de razones»²³². En el esquema de la *verdad literal* cuando uno realiza una afirmación tiene que brindar razones que la justifiquen, y quien lo escucha debe pedir las pues para el oyente *verdad* y *justificación* no se identifican. De modo que la verdad y la justificación emergen como distintas entre dos personas que discuten o argumentan y que obviamente tendrán perspectivas distintas, por lo que según Wellmer una *verdad consensuada* por varias perspectivas conlleva siempre “la semilla de nuevos disensos”.²³³

A causa de esto la *dinámica de la verdad literal* se traduce en un perenne debate, en el que se entregan o demandan razones, se contraen compromisos y se reciben permisos. Su dinámica se da en un “terreno de una disputa interminable, encierra incluso el peligro de terminar por generar el odioso vicio de siempre querer vencer y convencer al otro”.²³⁴ Por el contrario, la *verdad metafórica*, y es por esto que me parece idónea para el tratamiento personalísimo del problema del *sentido de la vida*, dista mucho de la *dinámica de la verdad literal*. La *verdad metafórica* es más como una *invitación*, no como quien pretende decir la *verdad*, incluso si considera que tiene “las mejores razones”, siempre pretende darse como una invitación. Antes que afirmar, “propone o sugiere, o afirma, sí, pero en un tono indisimulado de sugerencia, a ratos de seducción”,²³⁵ nunca en una dinámica de derechos y deberes.

La invitación que realiza quien sugiere una metáfora cae en tierra fecunda cuando quien la recibe, llevado por la curiosidad y confiando, la explora. Quien la recibe no pide razones a quien sugirió la metáfora, sino que se las pide a sí mismo, de modo que no es la misma dinámica de la *justificación* de la *verdad literal*.²³⁶ La *verdad metafórica* y su dinámica se ajustan muy bien con la acepción de *sentido* como *capacidad de sentir*, ya que quien *recibe* una *metáfora fuerte* sobre el *sentido de la vida* la gustará en su *diálogo interior*. “Invitar y dejarse invitar: de uno y otro lado, el motor de la dinámica metafórica es en última instancia una especie de libre curiosidad, un ánimo de comprender más que de llevar razón, una perplejidad alegre”.²³⁷

²³² Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, p.172

²³³ Albrecht Wellmer, “The Debate About Truth...”, p. 41.

²³⁴ Eduardo Fernandois, “La verdad de la metáfora...”, p. 173

²³⁵ *Ibidem*, p.174.

²³⁶ *Idem*.

²³⁷ *Idem*.

En consecuencia, en la *verdad metafórica* se da de manera más convincente la búsqueda de la verdad, cosa que tan repetidas veces se le atribuye con exclusividad a la *verdad literal*. Eduardo Fermandois termina por caracterizar esta búsqueda como *mancomunada*, pues se intenta dar con la intención del autor, intercambiando incluso, los roles de quien la propone y quien la toma como verdadera. También es una búsqueda fundamentalmente libre, pues se va a donde la metáfora lo lleva a uno, además es una búsqueda que se abandona y retoma, que se va construyendo poco a poco, y sin un final, excepto si se decide cambiar de tema.²³⁸ Sin embargo, esta búsqueda fundamentalmente libre no está exenta del poder de arrastre que tiene el *sentido* y la cualidad de *sorpresiva* de la *metáfora fuerte*, por lo que se trata de una libertad fundamentada en estas fuerzas que de una manera u otra se imponen. Conviene finalizar así este apartado. Retomaré los últimos argumentos acerca de la *verdad metafórica* y su *dinámica* en las reflexiones finales, para recuperar lo expuesto y reconocer cómo es que la propuesta de Jean Grondin sobre el *sentido de la vida* se dialoga o se corresponde con un *tratamiento metafórico*.

²³⁸ *Idem.*

REFLEXIONES FINALES

Retomo las preguntas con las que arrancó esta exploración para valorar, una a una, si se han respondido o no. Para comenzar, ¿es justo y pertinente abordar por medio de metáforas el problema del *sentido de la vida*? Acerca de “si es o no justo”, después de lo expuesto puedo afirmar que sí lo es, principalmente por dos motivos. El primero, por tratarse el *sentido de la vida* de un *problema/pregunta/tarea* personalísimo que se gusta en el *diálogo interior*, según lo expuesto en el primer apartado con la propuesta de Grondin. De modo que la *metáfora* se corresponde con el lugar, modo y sujeto que implica el *diálogo interior*, pues es también una experiencia personal, necesitada de un *intérprete activo y productivo*. La *vida* ya nos lleva o nos arrastra con algún sentido, pero sólo quien no es indolente al respecto, quien se deja tocar por la *pregunta* del *sentido*, podrá también obtener beneficio de las metáforas como posible vía para comprender el *sentido de la vida*, de ahí la necesidad de ser un *intérprete activo y productivo*.

El segundo motivo es que la *metáfora* pretende, de manera más atenta, acortar la distancia insalvable entre lo dicho por la palabra exterior y lo gustado en el *diálogo interior*. Es a través de la *metáfora* que el lenguaje expande sus límites, buscando expresar lo que concurre en la experiencia, ese sentido que brota y que no es construido, algo que, por otros medios, parece prácticamente imposible o insuficiente. Seguramente que a este argumento podría haber objeciones del tipo, “que la *metáfora* nunca salió del plano de lo *subjetivo*” y que “definitivamente es obra del ingenio humano, por lo tanto, se trata de algo construido o ficcional”, pero contra esto están los argumentos expuestos acerca de la *verdad metafórica*. Y aunque la *metáfora* tampoco agota el *problema* o la *pregunta* por el *sentido*, sí que pretende, de manera osada, darle una respuesta más perfecta, aunque el *sentido* siempre le quede unos pasos más adelante en el horizonte.

En segundo lugar, si es o no pertinente tratar sobre el *sentido de la vida* por medio de metáforas, resultó serlo al seguir la argumentación de Grondin acerca de la *tarea* de *hacernos conscientes* sobre las *fuentes del sentido*. Podemos constatar que las *metáforas del sentido de la vida* ya están presentes y operando en las formas en que explicamos el *sentido*, que éstas atienden a las distintas acepciones que se analizaron, y que, de un modo u otro, implican experiencias de vida distintas. Sin embargo, habiendo considerado la acepción primordial del

sentido la de *dirección*, se asumió la característica del ya ser llevados por el *sentido* como una condición insuperable, por lo que se mostró como razón suficiente para considerar a la hermenéutica una excelente candidata de *filosofía del sentido*. Así que, la *metáfora del sentido de la vida* será o no pertinente en la medida en la que se pretenda, o no, hacerse consciente, o interpretar, ese *sentido* en el que ya se está.

Lo anterior ya ocupa de algún modo el espacio de la segunda pregunta con la que comenzó este ensayo. Habiendo respondido que es justo y pertinente abordar el *sentido de la vida* por medio de metáforas, la siguiente pregunta consistía en ¿cómo debería hacerse? Para ello resultó fundamental el reconocer que no todas las metáforas son relevantes para una *reflexión filosófica* como la del *sentido de la vida*, y que para ello lo ideal son las *metáforas fuertes*. Estas *metáforas fuertes*, al igual que las *culturas lejanas* con sus rituales y prácticas que nos impresionan constantemente, nos invitan a *interpretarlas densamente*; principalmente con otras metáforas, lo que construirá al final *redes metafóricas*, o más bien, debido a su complejidad, conformará *historias* o *tramas*, y éstas, pueden convertirse en nuevos *juegos del lenguaje* y con ello, podrían dar pie a nuevas *experiencias de vida*.

Posiblemente la respuesta a ¿cómo debería hacerse?, o reformulando la pregunta, ¿cómo se podría indagar sobre las metáforas del *sentido de la vida*? podría parecer una especie de itinerario o receta para tratar metafóricamente con el *sentido de la vida*, sin embargo, la analogía con la antropología resultó esclarecedora. Nuestro deseo de comprender *culturas lejanas*, así como *metáforas fuertes*, debido a la *profundidad* y *novedad* que poseen puede ser motivo de una transformación profunda de nuestra manera de ver y experimentar la vida, lo que dejó de manifiesto la importancia del rol del intérprete. Y en esta conclusión seguiré insistiendo, porque personalmente estoy profundamente convencido de ello, de que la apatía o la indolencia, tanto por las *culturas lejanas* como por la *pregunta* sobre el *sentido* y las *metáforas fuertes del sentido de la vida*, pueden ser obstáculo que impida la *reflexión filosófica* y la *interpretación metafórica*. Incluso, se puede ser llevado o arrastrado por el *sentido* sin conciencia alguna de ello, sin embargo, la *metáfora fuerte del sentido de la vida*, que brota de la experiencia, no detiene por ello su obstinado ímpetu por impresionar, e intenta, constantemente decir algo dónde ya no alcanza el decir, o dicho de manera más precisa, intentará *mostrar* algo donde ya no alcanza el decir.

Por otro lado, la interpretación de *metáforas fuertes del sentido de la vida* se correspondió con la acepción de *sentido* como *dirección*, por el entramado metafórico que busca darle un contexto a la experiencia del *sentido* y que puede elaborar con ello una *historia* sostenida coherentemente. También se correspondió con la acepción de *sentido* como *capacidad de sentir*, pues interpretar una metáfora fuerte es reconocer su sabor, gustarle, reconociendo su verdad. Pero no sólo eso, este proceso de saborear evidentemente puede convertir al *intérprete* en sabio, por lo que también se ajusta a la acepción de *sentido* como *sabiduría*. Así, podríamos decir de alguien que posee una *metáfora fuerte del sentido de la vida* que le provee de sentido, que es una persona que sabe vivir bien. Y en ese sentido, se hizo notar la virtud de la *verdad metafórica*, lo que da pie a la tercer pregunta con la que se inició este ensayo.

¿Qué ventajas tiene tratar con metáforas el problema del *sentido de la vida*? Para responder a esta pregunta resultó, a mi juicio, muy estimulante la *dinámica de la verdad metafórica*. Cuando alguien propone una *metáfora del sentido de la vida* como una invitación o una sugerencia no lo hace en un sentido débil, sino fuerte y firme, como una especie de testimonio. Con ello, hace una invitación a interpretar la *verdad* sobre el *sentido* desde ahí, desde el contexto que propone con la metáfora. Esta no es una verdad construida, subjetiva o producto de una estructura, sino una *verdad* a ser gustada o probada por la persona a quien está dirigida, y el criterio para discernir si es o no verdadera esa metáfora será siempre el *sentido de la vida* que, tal como se expuso siguiendo a Grondin, no es algo construido, sino que ya estamos en él y nos lleva. Esa distancia de la *verdad metafórica* que no exige la correspondencia entre enunciado y hecho, es para mí un remedio a dos ideas extremadamente difundidas sobre el *sentido*: “que el *sentido* es la *explicación*, o el *concepto* o el *discurso* sobre el mismo” y “que el *sentido* es exclusivamente *subjetivo*”. La *verdad metafórica* se mostró así como capaz de guardar un espacio que dé cabida a la *reflexión filosófica* fecunda y profunda.

A la formulación de la pregunta ¿existe algún *bien verdadero* que pueda hacer la vida digna de ser vivida?, resulta enteramente insuficiente una *verdad literal*. Siguiendo la propuesta de Grondin, toda respuesta acerca del *sentido de la vida* que realmente atienda sus *fuentes* no puede ser una respuesta como conformidad entre lo que se dice y lo que es. Atender a las

fuentes, y es en este sentido que sostengo que el criterio para discernir siempre será un *sentido* no construido, implicará abordar nuestra común *fragilidad* y *finitud*, además de con los *lazos* que nos unen con *otros* y su felicidad, a *nosotros mismos* con nuestro *diálogo interior*, al *lazo* que nos une con algún *Bien* que pueda hacer la vida profundamente sabrosa, y a la *dirección que determine* en algún *sentido* nuestra vida. Esta vía para la interpretación, enmarcada de este modo por las *fuentes del sentido* se mostró también como un criterio para reconocer qué tan fuertes, fecundas o iluminadoras pueden ser las *metáforas del sentido de la vida*. Es así que se develó un posible rumbo prometedor para explorar el *sentido* como *tarea*, ya no tratándose de una cuestión vaga, de una *pseudoproposición* o sinrazón lógica, sino que, mediante la argumentación de Grondin y Fermeadois se han podido reconocer criterios claros que podrían orientarnos en esta vía *metafórica* de ir *haciéndonos conscientes*.

Asimismo, la *verdad metafórica*, con su primado de orden cognoscitivo, sobresalió por su capacidad para atender a la *riqueza* del *sentido de la vida*, ya que al sugerir un nuevo *contexto* para *interpretar* el *sentido* incluiría lo racional e intelectual, en conjunto con lo emocional y volitivo, todo esto de manera imbricada. También insisto en la invitación a proponer una metáfora como si fuera un testimonio, pues quien lo hace ofrece una *verdad profunda* que se pueda habitar, no como un dogma, sino como un espacio del que difícilmente nos podrían sacar porque ahí encontramos un *sentido* que no se agota fácilmente, lo gustamos o lo sabemos. Y, por último, la *verdad metafórica* se corresponde con la vida misma en su eterna efervescencia e incesante cambio. Al ofrecernos una verdad que también es constante *novedad*, y que, resulta capaz de trascender nuestro limitado lenguaje, también puede ofrecernos nuevas formas de *relacionarnos* y hacer la vida, o quizá también nos pueda *mostrar* el modo de dejarnos hacer *por*, o *con*, un *sentido de la vida* que nos *arrastra* y nos *transporta*.

Evidentemente, este ensayo no agota lo que se puede decir sobre la relación entre el problema del *sentido de la vida* y un tratamiento de este a través de *metáforas fuertes*. Sin embargo, sí se ha dado cuenta de algunos puntos importantes y se vislumbran posibles caminos para seguir explorando esta relación. Por ejemplo, a partir de aquí se podrían realizar, con cierta orientación, fruto de este ensayo, un análisis sobre alguna metáfora específica sobre el *sentido de la vida*. Yo, por lo pronto quedo muy intrigado por todas esas metáforas que tratan sobre

el *sentido* como *dirección*, como “la vida es *una navegación*”, “la vida es *un camino*” o “la vida es *un viaje*”, que intuyo darían para una provechosa *reflexión filosófica* sobre el *sentido de la vida*. Pero queda abierta, a partir de estas líneas, la invitación para cada quién, de gustar las *metáforas fuertes* que más les impresionen, y aquellas que les den más sentido o sabor en su experiencia de estar vivos.

FUENTES DOCUMENTALES

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 2016.

Agustín de Hipona, *Tratado de la Santísima Trinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

Aristóteles, *Poética de Aristóteles. Edición trilingüe*, Gredos, Madrid, 1999.

Armstrong Richards, Ivor, *The philosophy of rhetoric*, Oxford University Press, New York, 1965.

Austin, John, "Emisiones realizativas" en Luis M. Valdés Villanueva (Comp.), *La búsqueda del significado, Lecturas de filosofía del lenguaje*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 415-430.

Ayer, Alfred Jules, "The Claims of Philosophy" en Elmer Daniel Klemke y Steven M. Cahn (Eds.), *The meaning of life: a reader*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, pp. 199-202.

Baldwin, Matthew, Landau, Mark J. y Swanson, Trevor J., "Metaphors can give life meaning" en *Self and Identity*, Taylor & Francis - International Society for Self and Identity (ISSI), Londres, Vol. 17, N° 2, 2018, pp. 163-193.

Black, Max, "More about Metaphor" en *Dialectica, International Journal of Philosophy*, European Society of Analytic Philosophy (ESAP) – Blackwell Publishing, Oxford, Vol. 31, N° 3 – 4, 1977, pp. 431-457.

Blumenberg, Hans, *Naufragio con espectador*, Visor, Madrid, 1995.

----- "Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica" en *Las realidades en que vivimos*, Paidós – I. C. E. de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1999, pp.115-142.

----- *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003.

Borges, Jorge Luis, "De que nada se sabe" en *Obra poética 1923 -1977*, Alianza Tres/Emecé, Madrid, 1981, p. 447.

Brandt, Robert, "Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons" en *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society – Brown University, Providencia, Vol. LV, N° 4, diciembre, 1995, pp. 895-908.

Brigante Rovida, Anna María, "La razón poética de Giambattista Vico" en *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, año 25, N° 51, diciembre de 2008, pp. 181-193,

Cassin, Barbara (Dir.), "Verdad" en *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles*, Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Sinaloa/Universidad Anáhuac/Universidad Panamericana/Universidad Autónoma de Guadalajara, México, 2018, pp. 1677-1703.

Cooper, David, *Metaphor*, Oxford Blackwell, Oxford, 1986.

Davidson, Donald, “Lo que significan las metáforas” en Luis M. Valdés Villanueva (Comp.), *La búsqueda del significado, Lecturas de filosofía del lenguaje*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 564-582.

De Bustos, Eduardo, *La metáfora: Ensayos transdisciplinares*, FCE, México, 2000.

De Góngora y Argote, Luis, “Romances 51 ¡Oh cuán bien que acusa Alcino...!” en Juan Millé y Giménez y Isabel Millé y Giménez (Eds.), *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1933.

Descartes, René, “Meditaciones Metafísicas” en *Descartes*, Gredos, Madrid, 2011, pp. 153-414.

Eagleton, Terry, *The Meaning of Life, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, 2007.

Fernandois, Eduardo, “Ambigüedad, disolución y latencia: sobre el sentido de la vida” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, CSIC, Madrid, N° 53, julio-diciembre, 2015, pp. 515-536.

----- “Habitaciones de la metáfora” en *Ocho ensayos sobre la metáfora*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2022, pp. 13-44.

----- “Sobre el significado metafórico” en *Ocho ensayos sobre la metáfora*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2022, pp. 45-77.

----- “Comprender metáforas (y culturas lejanas)” en *Ocho ensayos sobre la metáfora*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2022, pp. 79-110.

----- “La verdad de la metáfora: crear contextos” en *Ocho ensayos sobre la metáfora*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2022, pp. 139-174.

----- “Metáforas en la filosofía” en *Ocho ensayos sobre la metáfora*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 2022, pp. 249-285.

Frazer, James George, *La rama dorada*, FCE, México, 1988.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1999.

Gamero Cabrera, Isabel G. “Juegos de lenguaje sociales y palabras que dañan. Un estudio sobre la interpretación aplicada de la obra del segundo Wittgenstein” en *Tópicos*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, N° 33, junio, 2017, pp. 45-76.

Geary, James, *I is an other*, HarperCollins e-books, Nueva York, 2011.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003.

----- “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali” en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003.

Gilbert Ryle, “The thinking of thoughts What is ‘Le penseur’ doing?” en *Collected papers, Volume 2*, Taylor & Francis e-Library, 2009, pp. 494-510.

Goodman, Nelson y Elgin, Catherine Z., *Reconceptions in philosophy and Other Arts and Sciences*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1988.

Grice, Herbert Paul, "Logic and conversation" en *Studies in the way of words*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, pp. 22-40.

Grondin, Jean, *Del sentido de la vida, Un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona, 2005.

Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1993.

Hills, David, "Metaphor" en Edward N. Zalta y Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Otoño, 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/metaphor/> Consultado 12/XII/2023.

Hosseini, Reza, *Wittgenstein and Meaning in Life, In Search of the Human Voice*, Palgrave Macmillan, Londres, 2015.

Klemke, Elmer Daniel y Cahn, Steven M. (Eds.), *The meaning of Life, A reader*, Oxford University Press, Nueva York, 2017.

Lakoff, George y Johnson, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1998.
-----*Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003

Landau, Iddo, "Why has the question of the meaning of life arisen in the last two and a half centuries?" en *Philosophy Today*, Philosophy Documentation Center - DePaul University, Chicago, N° 2, Vol. 41, Verano, 1997, pp. 263-269.

Landau, Mark J., "Using Metaphor to Find Meaning in Life" en *Review of General Psychology*, American Psychological Association Division - SAGE, Washington, DC, Vol. 22, N° 1, Marzo, 2018, pp. 62-72.

Langlois, Luc, "L'universalité du *verbum interius*, Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*" en *Philosophiques*, Société de philosophie du Québec, Montreal, Vol. 22, N° 1, primavera, 1995, pp.137-157.

Metz, Thaddeus, "Recent work on the meaning of life" en *Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago, Vol. 112, N° 4, julio, 2002, pp.781-814

----- *Meaning in Life, An Analytic Study*, Oxford University Press, Nueva York, 2013.

-----"The Meaning of Life" en Edward N. Zalta y Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Otoño, 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/life-meaning/> Consultado 12/XII/2023.

Moliner, María, *Diccionario de uso del español. Edición electrónica*, Versión 3.0, Gredos, Madrid, 2008.

Pragglejaz Group, "MIP: A Method for Identifying Metaphorically Used Words in Discourse" en *Metaphor and Symbol*, Routledge, Londres, vol. 22, n° 1, 2007, pp. 1-39.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., versión 23.7 en línea, <https://dle.rae.es>.

Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Cristiandad - Trotta, Madrid, 2001.

Rogers Searle, John, "Metaphor" en *Expression and Meaning, Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005, pp. 76-116.

Rorty, Richard, "Filosofía como ciencia, como metáfora y como política" en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 25-47.

Ryle, Gilbert, "The thinking of thoughts What is 'Le penseur' doing?" en *Collected papers, Volume 2*, Taylor & Francis e-Library, Nueva York, 2009, pp. 494-510.

Spinoza, Baruch, "Tratado de la reforma del entendimiento" en *Spinoza: Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 73-123.

Tomasini Bassols, Alejandro, "El sentido de la vida: Problema existencial y confusión conceptual" en *Revista Mexicana de Análisis de la conducta*, UNAM, México, Vol. 18, N° Monográfico, 1992, pp. 5-23.

Vega-Gil, Armando, "Rockdrigo, el profeta telúrico" en *Rockdrigo González, el sacerdote rupestre*, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes (ITCA), Ciudad Victoria, 2015, pp. 26-31.

"Verdad", *Enciclopedia Herder*, <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Verdad> Consultado 11/VI/2024.

Vico, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Primera edición electrónica, FCE, México, 2012.

Wellmer, Albrecht "The Debate About Truth: Pragmatism Without Regulative Ideas" en *Critical Horizons*, Koninklijke Brill NV, Leiden, Vol. 4, N°1, 2003, pp. 29-54.

Wisdom, John, "The meanings of the questions of life" en Elmer Daniel Klemke y Steven M. Cahn (Eds.), *The meaning of life: a reader*, Nueva York, Oxford University Press, 2018, pp. 193-196.

Wittgenstein, Ludwig, "Comentarios sobre la rama dorada" en *Cuadernos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, N° 43, 1997.

----- *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Barcelona, 1999.

----- *Tractatus logico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 2008.

Yevtushenko, Yevgeny en Elizabeth Knowles (Ed.), *The Oxford dictionary of quotations*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2002.

Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1995.