

La tercera gran metáfora de Ortega: la gran metáfora de la antropología filosófica*

Josu Rodríguez Llorente

ORCID: 0009-0004-0168-9687

Resumen

Ortega postula la metáfora como instrumento ineludible para poder describir la conciencia. Si aunamos la teoría de Tugendhat –considerar la antropología filosófica como filosofía primera implica partir de la pregunta por la conciencia– con la de Ortega, concluimos que el uso y entendimiento de la metáfora se vuelve imprescindible para hacer filosofía. Ortega construye el guion de cómo el pasado ha entendido la conciencia a través de grandes metáforas. Sin embargo, cuando postula la tercera gran metáfora –la que superaría el realismo y el idealismo– elabora una metáfora fallida. Las tres grandes metáforas alternativas propuestas por Huéscar, Zubiri y Maillard también son problemáticas. La tarea sigue pendiente.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Tugendhat, metáfora, antropología filosófica, conciencia, idealismo, realismo, circunstancia

Abstract

Ortega postulates metaphor as an unavoidable instrument to describe consciousness. If we combine Tugendhat's theory –considering philosophical anthropology as first philosophy implies starting from the question of consciousness– with Ortega's theory, we conclude that the use and understanding of metaphor becomes essential for doing philosophy. Ortega builds the script of how the past has understood consciousness through great metaphors. However, when he postulates the third great metaphor –the one that would overcome realism and idealism– he creates a failed metaphor. The three great alternative metaphors proposed by Huéscar, Zubiri and Maillard are also problematic. The task remains unfinished.

Keywords

Ortega y Gasset, Tugendhat, metaphor, philosophical anthropology, consciousness, idealism, realism, circumstance

A modo de introducción. La antropología filosófica como filosofía primera

Pese a que consideramos a Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen y otros filósofos de la época los padres de la antropología filosófica, pese a aportaciones tan importantes como las hechas por Kant a la disciplina, es Ernst Tugendhat el primero que afirma con rotundidad: la antropología filosófica es la filosofía primera. En palabras de Tugendhat, esto significa entender la pregunta *¿qué somos como seres humanos?* como la base de todas las demás, ya que “tanto el ser como el deber ser son algo que parecen remitir a nuestra comprensión”¹. La conciencia que tenemos de nosotros mismos habilita la comprensión de lo que somos y las diferentes disciplinas filosóficas se fundamentan desde esta comprensión. Por eso la filosofía debe empezar preguntándose cuáles son las estructuras que permiten esta comprensión

* UNED.

¹ Ernst TUGENDHAT, *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008, p. 18.

Cómo citar este artículo:

Rodríguez Llorente, J. (2025). La tercera gran metáfora de Ortega: la gran metáfora de la antropología filosófica. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 161-183.
<https://doi.org/10.63487/reo.248>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 51. 2025
 noviembre-abril



íntima a la que aludimos o, dicho de otra forma, debe preguntarse por la conciencia, por la forma de nuestra intimidad. Este punto de partida que formula Tugendhat tan acertadamente es el mismo al que, con otras palabras, se había referido Ortega cuando formula el lugar de la vida humana como punto de partida de la filosofía, “cuando considera que la vida humana es la vida radical en la que todo se da”².

Sin embargo, el problema que ve Tugendhat es el siguiente: “nuestro problema se refiere a si tenemos algún guion sobre cómo entender la pregunta por la estructura de nuestra comprensión”³. A la hora de buscar este guion, Tugendhat, acercándose a la filosofía analítica, se va a distanciar de posiciones que exploran otras formas de utilizar el lenguaje como las de su maestro Heidegger u Ortega. Partiendo de un pasaje de la *Política* de Aristóteles, Tugendhat nos propone como punto de partida para entender este guion “el fenómeno general del lenguaje proposicional”, considerando que las características de nuestro lenguaje son únicas en comparación con el resto de los animales⁴. Sin embargo, ve algunos problemas a la hora de utilizar este guion, por ejemplo, al señalar que la música o las artes no son fácilmente reductibles a este lenguaje⁵. Por tanto, finaliza diciendo:

Aun si nos restringimos dentro de la antropología a lo que llamé el núcleo, es decir, a la comprensión, esta no se puede reducir al del lenguaje. Mi tesis es solo que el lenguaje ocupa un lugar central dentro de la comprensión humana, y que me parece que vale la pena preguntar por las consecuencias que tiene en la manera en que vivimos, pero me siento bien lejos de tener una idea sistemática y abaricante de la comprensión humana⁶.

Una vez visto que, como el propio Tugendhat reconoce, “el fenómeno general del lenguaje proposicional” se nos queda corto para elaborar un guion sobre cómo entender la pregunta por la estructura de nuestra comprensión, en el presente artículo voy a buscar un camino alternativo para llevar a cabo la tarea. Partiendo de la formulación y las preguntas de Tugendhat, vamos a encontrar un guion alternativo en Ortega. Su éxito va a consistir en que –al haberse percatado de una problemática importante que tenemos a la hora de describir la estructura de nuestra comprensión– no lo hace de una manera

² Javier SAN MARTÍN, *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED, 2013, p. 390.

³ Ernst TUGENDHAT, ob. cit., p. 24.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁶ *Ibidem*.

convencional. En este sentido, esta propuesta va a ser orteguiana, va a seguir el guion que nos plantea Ortega en su ensayo “Las dos grandes metáforas”⁷.

La metáfora como instrumento ineludible para expresar la estructura de nuestra comprensión

En el ensayo “Las dos grandes metáforas”, de 1925, Ortega nos ofrece un guion de cómo el pasado filosófico ha entendido la conciencia, para después hablarnos de su forma de entenderla. No obstante, como paso previo, desarrolla su teoría de la metáfora y, como vamos a ver, esto no es casualidad. Como han analizado diversos autores⁸, la metáfora en Ortega va más allá de ser un mero recurso literario, conforma un pilar central en su filosofía. Según Marías “solo con literatura se puede lograr cierta precisión superior, para hacer precisión verdadera no hay más remedio que hacer literatura”⁹. Ortega postula la necesidad de utilizar la metáfora para poder describir la conciencia, para poder hablar de la estructura de la comprensión no tenemos más remedio que utilizar el instrumento metafórico. Significa esto que, si aunamos la teoría de Tugendhat con la de Ortega, podemos concluir que el uso y entendimiento de la metáfora se vuelve fundamental e imprescindible en el estudio de la antropología filosófica y por ende de la filosofía. El filósofo que considera la antropología filosófica como filosofía primera ha de convertirse necesariamente en un maestro de la metáfora. A continuación, veamos cómo argumenta Ortega esta necesidad.

En el ensayo en cuestión, tal y como proponíamos en nuestra argumentación inicial, Ortega explica que la idea que tenemos de la realidad viene determinada por la idea que tenemos de lo que es la conciencia:

¿cómo llegar a determinar lo que es (...) la conciencia? Si en algún caso es ineludible la metáfora, no hay duda que será en éste. (...) Porque de la idea que nos formemos de la conciencia depende toda nuestra concepción del mundo, de la cual, a su vez, depende nuestra moral, nuestra política, nuestro arte. He aquí que el edificio íntegro del universo y de la vida viene a descansar sobre el menudo cuerpo aéreo de una metáfora¹⁰.

⁷ Aun siendo conscientes de que la teoría de la metáfora de Ortega y su relevancia en el conocimiento se despliega en diferentes partes de su obra –“Ensayo de estética a manera de prólogo”, *La deshumanización del arte*, *Idea del Teatro* o incluso en el “Renan”, por citar algunos ejemplos–, en el presente artículo nos centraremos en el ensayo de “Las dos grandes metáforas”, que es donde da los argumentos más interesantes para nuestro propósito.

⁸ Véase, por ejemplo, Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1973, vol. II, pp. 41-73 y Ricardo SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*. Salamanca: Acta Salmanticensia, 1964, pp. 125-161.

⁹ Julián MARÍAS, ob. cit., p. 40.

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 tomos. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, II, pp. 513-514. En adelante, las obras de Ortega y Gasset se citarán por esta edición indicando el tomo en números romanos y la página en arábigos.

¿Por qué dice que para hablar de la conciencia es *ineludible* el uso de una metáfora? Ortega piensa que la metáfora es un instrumento mental imprescindible, una forma de pensamiento científico¹¹, un medio de intelección¹² que nos ayuda a llegar donde no llegan otras formas de expresión. Necesitamos representar objetos difíciles que no están tan claros en nuestra mente, objetos tan difíciles que no solo nos cuesta trabajo nombrarlos, sino también pensarlos. Aquí tenemos los dos usos que para Ortega tiene la metáfora en la ciencia. En primer lugar, para nombrar fenómenos nuevos sin acudir a neologismos. Según Marías, “el neologismo va en dirección contraria a la metáfora, y el escritor de propensión neológica suele caer en ella por incapacidad metafórica”¹³. Con la metáfora recurrimos al repertorio de palabras del lenguaje que ya usamos, resignificándolas, transponiéndolas sin que pierdan su significado antiguo¹⁴. En segundo lugar, Ortega postula otro uso: para pensar objetos difíciles¹⁵. En este caso, podemos ver cómo Ortega anticipa posiciones que van a seguirse en la teoría contemporánea de la metáfora, como algunas tesis de Lakoff y Johnson, que también entienden que la metáfora constituye el mecanismo principal de acceso epistémico a realidades abstractas¹⁶. En las siguientes líneas profundizaremos en esta segunda manera de utilizar la metáfora.

El ejemplo que nos pone Ortega para este segundo uso es el conocido ejemplo del “fondo del alma”¹⁷. Sin embargo, hay objetos todavía más difíciles de pensar para los cuales hay que forzar más aún el instrumento metafórico¹⁸. Ortega señala que concebimos mejor lo variable que lo permanente¹⁹ y que un objeto será tanto más difícil de concebir cuanto mayor sea el número de combinaciones en que interviene²⁰. Pues bien, de entre todos, el objeto más abstracto y el que más interviene es la conciencia.

Los dos objetos más distintos que quepa imaginar tienen, no obstante, la nota común de ser objeto para nuestra mente, de ser objetos para un sujeto. Dada esta situación, se comprende que nada haya más difícil de concebir,

¹¹ *Ibidem*, 505.

¹² *Ibidem*, 507.

¹³ Julián MARÍAS, ob. cit., p. 100.

¹⁴ II, 506.

¹⁵ *Ibidem*, 507.

¹⁶ Véase, por ejemplo, George LAKOFF y Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. Sería de gran interés una comparación sistemática y exhaustiva entre la teoría de la metáfora de Lakoff y Johnson y Ortega.

¹⁷ II, 507.

¹⁸ *Ibidem*, 513.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Idem*.

percibir, describir y definir que ese fenómeno universal, ubicuo, omnipresente: la conciencia²¹.

Para pensar algunas regiones de la psique la metáfora es un instrumento más que oportuno, y no digamos ya para pensar algo como la conciencia. “Este fenómeno universal de la relación entre el sujeto y el objeto, que es el darse cuenta, sólo podrá concebirse –dice Ortega– comparándolo con alguna forma particular de las relaciones entre objetos. El resultado será una metáfora”²². ¿Qué quiere decir esto? Ortega utiliza aquí la palabra *metáfora* en un sentido amplio, abarcando otras figuras retóricas. Lo que nos propone en este caso es hacer una analogía: la relación de A (sujeto) y B (objeto) es como la relación de C (una cosa) y D (otra cosa). Para hablar de algo tan constante y abstracto como la conciencia tenemos que representar al sujeto y al objeto como dos cosas concretas que se relacionan de una manera determinada, ya que esta manera determinada de relacionarse es lo que nos dirá algo sobre la conciencia. Lo que hacemos es fingir una identidad total entre la conciencia –fenómeno universal de relación entre sujeto y objeto– y la manera de relacionarse esas dos cosas. Generamos una ficción que redescrive la realidad y esa redescipción tiene potencia cognoscitiva²³. Este procedimiento es el que va a seguir Ortega en el final del ensayo; quiere expresar cómo se entendía lo que era la conciencia en diferentes épocas históricas y va a exponer metáforas de cosas en relación que le permitan llevar a cabo su cometido.

Ortega plantea dos metáforas²⁴ para describir la concepción que desde la antigüedad se ha tenido de la conciencia, punto de encuentro entre el sujeto y el objeto. La primera metáfora que expone es la de *la tabla cerina y el sello*²⁵. “Para el hombre antiguo, cuando el sujeto se da cuenta de un objeto entra con éste en una relación análoga a la que media entre dos cosas materiales cuando chocan, dejando la una su huella en la otra. (...) Ambos existen y perduran independientemente uno de otro”²⁶; el sujeto es una cosa más. “Cuando mente y objeto se tropiezan, deja éste en aquélla su traza impresa. Conciencia es impresión”²⁷. A esta filosofía se le llama realista o materialista y es la forma dominante de entender la conciencia en la época antigua y medieval. Ortega no está de acuerdo con esta visión realista, porque “aceptar la posibilidad de

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ Véase Paul RICOEUR, *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001, p. 13.

²⁴ II, 515.

²⁵ Ortega utiliza a lo largo de su obra la palabra *metáfora* en un sentido amplio. Como decíamos, lo que realmente hace Ortega al final del ensayo son analogías. En ese sentido, este ensayo podría incluso llamarse *Las dos grandes analogías*.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

que una cosa material se imprima en otra inmaterial es tratar a ésta como si fuese de la misma condición que aquélla. El sujeto queda aquí maltratado en beneficio del objeto. No se respeta pulcramente su genuinidad”²⁸.

La segunda metáfora le sirve para representar la noción que se ha tenido de conciencia en la modernidad, iniciada con Descartes: se entiende la relación entre sujeto y objeto como si fueran *el continente y su contenido*. No podemos saber cómo son las cosas “fuera de nosotros (...)”. La única existencia segura de las cosas es la que tienen cuando son pensadas”²⁹. La existencia de cualquier objeto es dependiente del sujeto que la piensa. “Mueren, pues, las cosas como realidades, para renacer sólo como *cogitaciones*. (...) Conciencia es creación”³⁰. Se invierte la tendencia y ahora es el sujeto el que abarca todo. “Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas”³¹. A esta nueva doctrina la llamamos idealismo. Pero Ortega también va a ser crítico con el idealismo. Como dice en el “Prólogo para alemanes”, la “realidad radical que es la vida propia no consiste en «conciencia»”³², es decir, el objeto no está contenido en el sujeto, sino que sujeto y objeto se dan en una realidad dual unitaria³³. “Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre «yo y sus circunstancias». El mundo es primariamente circunstancia del hombre y sólo «al través de ésta comunica con el universo»”³⁴. “La vida «no es materia ni es alma», sino determinadísima «perspectiva» espacio-temporal”³⁵. El idealismo, “al poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre pone al hombre como siendo fuera del espacio y del tiempo”³⁶.

Ortega utiliza las metáforas de *la tabla cerina y el sello y el continente y su contenido* para hacer un esbozo de la problemática que quiere superar. Busca una filosofía que supere al realismo y al idealismo y para ello nos propone una tercera metáfora: *los dii consentes*. El sujeto y el objeto, el ser humano y las cosas, se relacionan como estas divinidades, necesitan coexistir.

Lo que verdadera y auténticamente *hay* no es «conciencia» y en ella las «ideas» de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibidem*, 516.

³⁰ *Ibidem*, 516-517.

³¹ *Ibidem*, 516.

³² IX, 151.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibidem*, 152.

³⁶ *Idem*.

hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre –eso sería la «conciencia». Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dioscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *δῖι consentes*, los dioses unánimes³⁷.

Con la metáfora de *los δῖι consentes* Ortega expresa cómo, a su parecer, se relacionan el sujeto y el objeto. En primer lugar, nos habla de su interdependencia. Ni el sujeto se trata como un objeto (realismo), ni el objeto depende del sujeto (idealismo). Ambos son interdependientes y acontecen a la par. Tanto el sujeto como el objeto son indisolubles, no se sabe dónde empieza uno y termina el otro. La metáfora de *los δῖι consentes* es una representación de la maravillosa frase que Ortega ya había formulado en 1914: *yo soy yo y mi circunstancia*. No podemos aislar el mundo, la circunstancia, porque se nos da siempre desde un *a priori* epistemológico, desde una perspectiva. De la misma forma no podemos aislar el yo, porque viene siempre maridado en la *circunstancia*. Lo que hay, mi vida, es *yo y mi circunstancia*, coexistiendo, dándose a la par.

¿Cómo podemos nombrar entonces la relación entre el sujeto y objeto? ¿Cómo nombrar un acontecimiento entre dos conceptos indisolubles? Para pensarlo siquiera tenemos que acudir a la metáfora, recurso que tensiona la inspiración estática del lenguaje y nos aproxima a esas significaciones fluidas del puro acontecer. Hacer una metáfora es poner en tensión el lenguaje para crear un dinamismo. Como postula Max Black³⁸, toda metáfora tiene dos polos que irradian tensión, uno es el lugar de origen y el otro es el lugar transpuesto. Cuando hablábamos de la metáfora del *fondo del alma*, la palabra *fondo* se transpone desde su significado convencional (fondo de un recipiente, de un tonel) hasta colocarse al lado de *alma*, el lugar transpuesto. Sin embargo, el significado antiguo o convencional de la palabra *fondo* no se pierde, sino que ambos –el transpuesto y el convencional– generan dos polos, tensionando. El significado de la metáfora es un producto de interrelación de los polos; cuyo significado es irreducible a expresiones literales y tiene contenido cognitivo.

¿Por qué la frase *yo soy yo y mi circunstancia* es tan certera para describir cómo se relacionan el humano y el mundo? La genialidad de esta frase radica en lo siguiente: establece una relación metafórica entre el yo y la *circunstancia*. Independientemente de que luego Ortega dedique toda su filosofía a hacer una exégesis de ella, es una frase que resuena por sí sola, que se escapa del propio

³⁷ *Ibidem*, 158.

³⁸ Max BLACK, *Models and Metaphors*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1962. Versión en español: *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos, 1966, p. 55.

control del filósofo. Cuando interactuamos con ella, se produce una trasposición de nombre en cada término. Todos tenemos una idea previa de lo que significa la palabra *yo*, pero esos *yos* no resuenan de una forma convencional como si dijera *yo compro patatas*. El juego de palabras, el ver que un *yo* contiene al otro además de a su *circunstancia*, produce una trasposición de nombre en ambos *yo* y vemos con total claridad que el primero no significa lo mismo que el segundo. Aquí empiezan las reverberaciones y reminiscencias, cada uno de esos *yo* empiezan a resonar en nosotros de una manera especial, nos fundimos en una identidad en la que uno de los términos se contiene a sí mismo y a otra cosa. De la misma manera, se produce una trasposición de nombre en *circunstancia*, la palabra estalla en nosotros diciéndonos que es aquello que no soy *yo*, pero a la vez soy *yo*. En palabras de Ortega: “Es, pues, inadecuado decir que mi mundo es el no-yo. En todo caso será un no-yo *mío* y, por tanto, solo relativamente un no-yo”³⁹.

Como nos recuerda Marías, si Ortega hubiera dicho simplemente “yo y mi circunstancia” no se habría realizado la innovación filosófica⁴⁰. Una metáfora no puede reducirse a expresiones literales. Va más allá de una simple comparación prescindiendo de términos como *tal que* o *como* dibujando una fusión de identidad que otorga una expresividad única, arrojándonos a los delicados campos de la semántica. Algunos autores defienden que el primer *yo* de la frase se refiere a la “vida humana”⁴¹. Sin embargo, no podemos sustituir el primer *yo* de la frase por “vida humana” sin variar el sentido. Los matices son importantes y los maestros de la metáfora –como Ortega– no tensionan el lenguaje de una determinada manera por casualidad. El cálculo tensorial de cada formulación es diferente y con ello se arrastran diferentes fondos. Si el cirujano corta un milímetro en la dirección incorrecta puede perder una vida. Si el maestro de la metáfora se equivoca por un milímetro en su cálculo tensorial, la realidad que pretende ofrecer se escabulle. Y este argumento nos sirve para que se reflexione un poco más cuando se dice tan a la ligera que Ortega no es un pensador original, sino que simplemente lo que hace es transmitir de una manera notable las ideas de otros. Como señala en *La idea de principio en Leibniz*, “una filosofía se diferencia de otra no tanto ni primariamente por *lo que* nos dice del Ser, sino por *su decir* mismo (...); esto es, por su modo de pensar”⁴². La construcción gramatical de la frase de Ortega *yo soy yo y mi circunstancia* hace que se multipliquen sus reverberaciones. Como decíamos, podría haber formulado la frase de otra forma. Sin embargo, las reverberaciones que produce

³⁹ X, 218.

⁴⁰ Julián MARÍAS, ob. cit., p. 187.

⁴¹ Véase, por ejemplo, Jorge ACEVEDO, *Hombre y Mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1992, p. 35.

⁴² IX, 938.

son distintas, la manera de nombrar la realidad es otra, por lo que la realidad aludida es otra. Ortega utiliza la forma para arrastrar un fondo que de otra manera sería inaccesible. Como dice él: “Cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo”⁴³.

Los *ἑὶ consentes*: una metáfora desafortunada

Una vez vista la genialidad contenida en la frase de Ortega para describir la forma de relacionarse entre sujeto y objeto, podríamos pensar que esta podría ser la tercera gran metáfora. Sin embargo, los términos *yo* y *circunstancia* son demasiado abstractos; precisamente lo que buscamos son dos cosas concretas que se relacionen de una forma similar a la relación entre el humano y el mundo. El propio Ortega, como hemos visto antes, elige una tercera metáfora que vamos a analizar a continuación: *los ἑὶ consentes*. El párrafo que hemos introducido con anterioridad para presentar a *los ἑὶ consentes* era de “Prólogo para alemanes”, pero donde realmente explicita que esa sería la tercera metáfora –no la podemos encontrar en ningún texto publicado en vida– es en las lecciones que dio en Buenos Aires.

Si hubiésemos de buscar la metáfora adecuada a esta doctrina la hallaríamos en lo que os dije en una de las primeras conferencias: no podemos como el hombre antiguo reducir el sujeto al objeto, ni como el hombre moderno reducir el objeto al sujeto: preveamos a tiempo que el hombre futuro va a tratar de ser justo con ambos y los imaginará como aquellos dioses de los etruscos que éstos llamaban *ἑὶ consentes*, divinidades compañeras que según el mito habían de nacer y morir juntas⁴⁴.

Lamentablemente, en esta ocasión no puedo ser tan generoso con la valoración. Creo que esta metáfora, aun reconociendo algunas de sus bondades, encierra algunos problemas importantes, por lo que podría ser una metáfora auxiliar, pero no la tercera gran metáfora. Ortega menciona a los *ἑὶ consentes* catorce veces a lo largo de su obra completa⁴⁵, pero nunca para decir nada más allá que el párrafo que hemos visto anteriormente. Menciona que eran parejas de divinidades y pone varios ejemplos: Cabiros, Dioscuros (Castor y Pólux), *ἑὶ consentes*, dioses unánimes y en una ocasión dice también Géminis⁴⁶. Pero la mayor información que da sobre ellos es solamente que tenían que nacer

⁴³ I, 677.

⁴⁴ VII, 662.

⁴⁵ Dioscuros, *ἑὶ consentes*, dioses unánimes: IV, 724; VII, 476; VII, 580; VII, 662; VIII, 41; VIII, 355; VIII, 503 (parejas de divinidades...); VIII, 573; VIII, 598; IX, 158; IX, 160; IX, 505; IX, 508; IX, 1311.

⁴⁶ IX, 505.

y morir juntas. No dice nada más. Parece que esta peculiaridad le sirve para expresar algunas características de la relación entre sujeto y objeto que él nos propone. Un ejemplo de ello, como hemos visto antes, serían la indisolubilidad, la coexistencia y la mutua necesidad. Con la metáfora de los *ἄϊ consentes*, al decir que son divinidades que tienen que nacer y morir juntas, Ortega refuerza esta idea de que el sujeto y el objeto no se pueden dar por separado: son indisolubles, coexisten y se necesitan mutuamente. Sin embargo, ¿qué más nos dice esta metáfora sobre cómo se relacionan el sujeto y el objeto? En mi opinión, a diferencia de las otras, nada más.

En la metáfora de *la tabla cerina y el sello* o en la del *continente y el contenido* se nos dice mucho más acerca de la forma de relacionarse de objeto y sujeto. De primeras se nos dice quién es quién. En el realismo *la tabla cerina* es el sujeto y el *sello* el objeto. En el idealismo el *continente* es el sujeto y el *contenido* es el objeto. En *los Dioscuros*, ¿quién es Castor y quién es Pólux? El primer error que creo que encierra la metáfora de los *ἄϊ consentes* es que sujeto y objeto son intercambiables, no se sigue la analogía de las anteriores donde sabemos perfectamente qué cosa se corresponde con el sujeto y qué cosa se corresponde con el objeto. Puede ser que el sujeto y el objeto sean indisolubles, que se necesiten y coexistan, pero está claro que no son lo mismo, que se relacionan de una manera particular y que, lo que soy y lo que no soy, ni es lo mismo, ni es intercambiable.

El segundo error que veo es que en las metáforas de *la tabla cerina y el sello* y *el continente y el contenido* se representa una acción imaginable que también nos habla de cómo es la relación entre sujeto y objeto. En la tabla cerina y el sello, Ortega nos dice que conciencia es impresión, pudiendo imaginar cómo el sello imprime la tabla cerina. De la misma manera, en la metáfora del continente y el contenido, podemos imaginar un sujeto-recipiente que contiene y va creando el mundo de objetos. En resumen, en ambos casos podemos imaginar algo sobre cómo es esa interacción entre el sujeto y el objeto. Sin embargo, en la metáfora de *los ἄϊ consentes*, ¿qué están haciendo los dioses?, ¿juegan a cartas?, ¿se pelean?, ¿hacen el amor? Lo cierto es que no lo sabemos, el misterio permanece. En el fondo, esta metáfora va contra la propia idea que Ortega esbozaba: no representa una imagen imaginable de cómo interactúan esos dioses que nos permita entablar semejanzas con la relación entre el humano y el mundo. Más allá de que nos imaginemos que nacen y mueren juntos y esto evoque las ideas de indisolubilidad, coexistencia y mutua necesidad; no vemos de qué manera estos dioses se relacionan en vida, lo que impide la función totalizadora de esta metáfora: debido a sus carencias no puede ser la tercera gran metáfora más genuina. Es probable que, por ello, no se decida a publicarla en ningún texto importante en vida. Considero que estos dos errores o imprecisiones son graves. Por lo tanto, creo que la metáfora de *los ἄϊ consentes* es una

metáfora fallida: puede ser una metáfora auxiliar, pero no la metáfora total, ya que no abarca como las anteriores.

En resumen, Ortega esboza el guion que pedía Tugendhat sobre cómo entender la pregunta por la estructura de nuestra comprensión, un guion que, de acuerdo con sus ideas, no tiene más remedio que construirse metafóricamente. En primer lugar, sostiene que la historia de la filosofía y de la conciencia se ha sostenido sobre dos grandes metáforas. Posteriormente, esboza una gran metáfora para cada familia de teorías filosóficas que han reinado en el pasado filosófico —una para el realismo y otra para el idealismo—, pero cuando formula la tercera gran metáfora, la que debería representar una manera de entender la relación entre sujeto y objeto que defiende su filosofía, la metáfora que escoge encierra las problemáticas que hemos visto. Por tanto, la asignatura de encontrar una gran metáfora sigue siendo una asignatura pendiente. Y decimos “gran”, siguiendo la terminología de Ortega, porque no estamos buscando una metáfora que explique algo humano, una parcialidad, sino una totalidad: la manera en la que el humano se relaciona con el mundo, eso que podemos llamar fenómeno universal de relación entre sujeto y objeto. Lo que está pendiente no es baladí, es la gran metáfora de la antropología filosófica. Una metáfora que nos sirva de guion para entender la estructura de nuestra comprensión, que se adapte a las exigencias de una filosofía que pretenda superar el realismo y el idealismo, lo que Ortega llamaba “el tema de nuestro tiempo”.

Ahora bien, entendamos bien lo que queremos decir, porque alguien que lea este texto puede intuir una contradicción. Por un lado, decimos que el concepto se agota antes de que se agote la realidad, por lo que necesitamos tensionar el lenguaje para poder nombrar ciertas realidades. La metáfora, cuando está viva —la metáfora muerta es precisamente una metáfora que se ha vuelto concepto—, nos permite acceder a esas realidades, sin embargo, a la par, la metáfora viva es constitutivamente ambigua, lo que hace difícil asignarle una única significación. Pero, por otro lado, al buscar la tercera metáfora más genuina, parece que defendemos una idea de metáfora muy totalizadora, muy proposicionalista; en definitiva, muy poco metafórica. Tratemos pues de definir nuestra posición. Hay algunos intelectuales que defienden el uso de la metáfora debido al carácter escurridizo de la realidad, pero que van a huir de todo intento que se parezca a hacer una antropología filosófica, de decir lo que es el ser humano en general, precisamente para huir de decir universalidades. Son posiciones “débiles” en el sentido de que no van a manejar un sentido de verdad fuerte que pretenda totalizar. Muchos autores contemporáneos continentales se sitúan en esta tesitura. Por otro lado, en el otro extremo, donde podemos situar a innumerables autores de la tradición occidental o a contemporáneos más afines a la filosofía analítica, vamos a tener a pensadores que sí que buscan ese sentido de verdad fuerte, pero que van a desconfiar y a rechazar la metáfora precisamente por su carácter ambiguo. En mi opinión,

una de las grandes aportaciones de Ortega es precisamente tratar de hacer ese ejercicio de síntesis, situándose en el medio. Por un lado, posicionarse en contra del relativismo que asume que la verdad no es una sino muchas: Ortega apunta a un sentido de verdad fuerte. Por otro, es consciente de que el lenguaje es mediación, de que la realidad no se puede nombrar definitivamente. Lo que la vida es no se puede nombrar, no se puede demostrar en proposiciones. Y, sin embargo, hay una necesidad de claridad, una necesidad de totalizar pese a todo, pues necesitamos un saber de especie que apunte a la verdad para vivir plenamente. En ese sentido interpretamos la famosa frase de Ortega en las *Meditaciones del Quijote*: cultura no es vida, pero es plenitud de vida. El lenguaje muestra, nos sitúa en un lugar donde podemos descubrir la verdad, pero no puede apresarla.

Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. (...) Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros⁴⁷.

Cuando dice “una verdad” no significa que haya muchas diferentes y alternativas, sino que lo dice en el sentido de una verdad que pertenezca a la verdad. Lo que sí puede haber es varias formas de situarnos ante ella, varias formas de utilizar el lenguaje para acceder a ella. En ese sentido, no queremos decir que la tercera metáfora que buscamos sea totalizante en el sentido de que sea la única forma de nombrar el fenómeno universal entre sujeto y objeto. Sin embargo, que la realidad se pueda nombrar de diferentes formas no significa que todas las formas de nombrar tengan el mismo valor. El lenguaje nos da una perspectiva, y no toda perspectiva vale lo mismo. Como bien nos explica San Martín:

Una ciudad es una ciudad desde el aire como desde la altura de una montaña, o desde una calle. En todas las perspectivas se nos da la misma ciudad, y ninguna de ellas puede ser cuestionada, pero su valor (no su verdad) está en función de los objetivos de la acción que quiero emprender contando con ese conocimiento⁴⁸.

En este caso, lo que buscamos es la tercera gran metáfora que tenga más valor a la hora de nombrar el fenómeno universal de relación entre sujeto y objeto, que mejor cumpla con las condiciones que nos exige el guion

⁴⁷ I, 768-769.

⁴⁸ Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 189.

orteguiano. En primer lugar, que supere las metáforas del idealismo y el realismo: la gran metáfora tiene que ofrecernos una perspectiva filosófica que supere a las tradicionales. De acuerdo con esto, tiene que mantener la idea que sí se expresa bien en la metáfora de los *diü consentes*: el sujeto y el objeto se necesitan mutuamente, coexisten y son indisolubles, como esas divinidades. En segundo lugar, tiene que solucionar el problema de la intercambiabilidad, que se entienda bien cuál de las dos cosas es el sujeto y cuál el objeto. En tercero, que represente mejor la forma de relacionarse entre sujeto y objeto. ¿Cuál es la forma adecuada para representar al sujeto? ¿Y cuál es la forma adecuada para representar al mundo? En la metáfora de Ortega las formas se confunden, necesitamos una nueva. ¿Hay alguien que haya propuesto una tercera gran metáfora que pueda sustituir a la de Ortega? Tras hacer una investigación, hasta donde llega mi conocimiento solamente hay tres personas: Antonio Rodríguez Huéscar, Xabier Zubiri y Chantal Maillard. Y aquí merece la pena hacer otro apunte: no estamos diciendo que estos tres autores sean los únicos que hayan planteado metáforas para describir la relación del humano con el mundo, hay metáforas que tienen que ver con la temática muy famosas. Por poner algunos ejemplos, tenemos la metáfora de la “cámara oscura” que expone Foucault en *Las palabras y las cosas*, la metáfora “el mundo es una gran máquina” que analiza Turbayne en su famoso libro *El mito de la metáfora* o “la mente humana es un espejo que refleja la realidad” que critica Rorty en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Sin embargo, pese a las importantes aportaciones de estos autores, ninguna de estas metáforas encaja en el guion orteguiano, no son terceras grandes metáforas que ponen dos objetos en relación para superar los dos paradigmas anteriores. En ese sentido, los trabajos de Huéscar, Zubiri y Maillard son los únicos que parten del guion orteguiano para proponer una tercera gran metáfora alternativa.

Alternativas a la tercera gran metáfora propuestas por Huéscar, Zubiri y Maillard

Maillard propone una gran metáfora alternativa en su ensayo *La creación por la metáfora*. Lo primero que sorprende del análisis de Maillard de *Las dos grandes metáforas* es que, pese a mencionar las primeras dos grandes metáforas, no menciona en ningún lugar la tercera metáfora que propone Ortega, la de los *diü consentes*. Esto puede deberse a que, como explicábamos anteriormente, no la expone en este ensayo, ni en ninguna otra publicación hecha en vida. “Las dos grandes metáforas” termina sin siquiera mencionarla. Ortega, cómo decíamos, habla de los *diü consentes* como tercera metáfora en una conferencia que dio en Buenos Aires en 1916, “Las tres grandes metáforas”, que no publicó en ningún libro en vida, aunque se publicó un extracto en periódicos y revistas

argentinas. Fijémonos lo que dice en el curso que dio en 1940 titulado *La razón histórica*:

Hombre y mundo, sujeto y objeto –para usar estos dos viejos términos inservibles ya– son como ciertas parejas de divinidades que según la mitología nacían y morían juntas, así los Dioscuros, y por eso se les llamaba *δῖι consentes*, los dioses unánimes. Esta imagen y esta tesis fueron enunciadas por mí ya en 1916 y las he encontrado de nuevo en el texto taquigráfico que me ha proporcionado el señor Alberini⁴⁹.

Este texto taquigráfico del que habla Ortega se publicó posteriormente en Buenos Aires en 1947 en un libro llamado *Anales de la Institución Cultural Española*⁵⁰. El motivo de que Maillard no conociera este texto puede deberse a que no apareció en las *Obras completas* de Ortega hasta las editadas por Taurus en 2004 (*La creación por la metáfora* de Maillard es de 1992). Probablemente Maillard en ese año trabajaba con las *Obras completas* de Alianza –publicadas por Paulino Garagorri en 1983–, donde no aparece este texto. Donde sí habría podido encontrarlo –así llegué yo al texto por primera vez– es en el libro de Julián Marías *Ortega. Circunstancia y vocación* del año 1973, donde se menciona el texto⁵¹. También aparecen referencias en “Prólogo para alemanes” y otros lugares de las *Obras completas*, aunque no el texto completo. Parece ser que el tema de encontrar la tercera metáfora no era tan sencillo, pues también un joven Javier Gomá “al tiempo que una ráfaga sacudía su gesto”⁵² se preguntaba en el año 1994, tras leer el ensayo de Ortega: “Por favor, ¿cuál es la tercera gran metáfora?”⁵³

Pero lo que sorprende aún más es que el propio Rodríguez Huéscar –que seguro que sí conoce las lecciones de Argentina y su posterior inclusión en los *Anales de la Institución Cultural Española*, porque hace referencia a ello⁵⁴– no utilice la metáfora de *los δῖι consentes*. Huéscar afirma que la tercera gran metáfora es *la perspectiva*. Esto puede deberse a su afirmación en ese libro, *Perspectiva y verdad* –que es su tesis doctoral– de que “no iba a concederles a las recensiones argentinas el valor de texto”⁵⁵. Como analiza Lasaga, Huéscar en su tesis muestra fidelidad discipular, pero a la vez “la voluntad de trascenderla, de cara

⁴⁹ IX, 508.

⁵⁰ La referencia completa sería *Anales de la Institución Cultural Española*. Buenos Aires: Institución Cultural Española, 1947, Tomo 1, pp. 175-176.

⁵¹ Julián MARÍAS, ob. cit., p. 48.

⁵² Javier GOMÁ LANZÓN, “La tercera gran metáfora”, *Nueva Revista*, n.º 36 (1994), p. 66.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 18.

⁵⁵ *Idem*.

a la configuración de un pensamiento propio⁵⁶. En la misma línea, Javier San Martín nos explica cómo la interpretación de las creencias y de la perspectiva intelectual que hace de Ortega es bastante libre⁵⁷. El caso es que, para el tema que nos concierne, de asumir que la tercera gran metáfora de Ortega es *la perspectiva*, me sumo a decir que su interpretación es bastante libre. Ortega en ningún lugar afirma algo así, bien es cierto que no publica en vida ningún libro donde diga expresamente que la tercera metáfora son *los dii consentes*, pero lo afirma varias veces en vida, en diferentes años, tanto un Ortega joven de 1916 como en los años cuarenta. En ese sentido parece un criterio más sólido afirmar que para Ortega la tercera metáfora son *los dii consentes* y no *la perspectiva*, cosa que en ningún momento dice Ortega y que además no es una buena metáfora para el fin propuesto, tal y como veremos a continuación.

Eso no quita que el análisis de Huéscar sobre cómo Ortega utiliza la palabra *perspectiva* metafóricamente es, en mi opinión, correcto y muy interesante. No sólo eso, sino que, en diferentes partes del libro, analiza el postulado orteguiano que venimos defendiendo, que la metáfora es un instrumento ineludible para hacer filosofía. Así, analiza que, incluso ya el Ortega más joven, el de su época más objetivista, tiene párrafos que ya insinúan la idea defendida en “Las dos grandes metáforas”⁵⁸. Sin embargo, Huéscar da un paso más allá y dice que *la perspectiva vital* es la tercera gran metáfora:

Pues bien, digo que la idea de “perspectiva vital” es la tercera “gran metáfora”, porque, en efecto, según el propio Ortega, lo real, lo que hay –“lo que integra el destino”– “no es nunca *species*, aspecto, espectáculo, objeto para un contemplador”, sino que todo eso “precisamente es lo irreal. Es nuestra idea, no nuestro ser”. Por consiguiente, al decir que la vida, que la *realidad* es “perspectiva” o punto de vista, se está metaforizando. Ortega es plenamente consciente de ello. Es más, lo hace con toda deliberación, metódicamente, porque, como queda apuntado, está convencido de que el pensar cognoscitivo no puede dejar de ser metafórico, como no puede dejar de ser interpretativo ni, en alguna medida, abstracto. Lo importante, pues, será que la metáfora sea la más justa y, además, la conciencia de que es metáfora, esto es, el no tomarla por la realidad misma –y esto es, sobre todo, imperativo cuando lo que se trata de pensar es precisamente “la” realidad, o sea en el pensar filosófico. La “perspectiva” pues, en el sentido literal de la palabra, que es el *visual* –y, por traslación inevitable, y ya también metafórica, yacente en toda la tradición filosófica europea, también en el mental o *intelectual*–, no es un fenómeno o

⁵⁶ José LASAGA, “Antonio Rodríguez Huéscar, una vida a contracorriente”, en Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Del amor platónico a la libertad*, edición de José Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, pp. 15-16. Original de 1957. Madrid: Ediciones Puerta del Sol.

⁵⁷ Véase el capítulo VII del libro de Javier SAN MARTÍN, *Creencia y realidad*. Madrid: Editorial Sicómoro, 2025.

⁵⁸ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ob. cit., p. 42.

hecho originario, sino derivación de una *pre-perspectiva*: la “perspectiva” previa del corazón, de la *vida*, del *destino*. Pero ¿por qué llamar a eso “perspectiva”, si no se trata de un *ver*, sino de un pre-ver? Evidentemente, por eso mismo, por ser la vida, en todo momento, no solo visión, sino *pre-visión*; por ser los movimientos de nuestro corazón —que es el verdadero centro desde el cual vivimos— el hecho originario de todo *ver*, *contemplar*, *conocer*, empezando por el ver físico (originario, es decir, el hecho que lo origina, posibilita, condiciona y, en cierto sentido, hasta determina). La traslación metafórica es obvia⁵⁹.

En efecto, cuando Ortega dice que la vida no es materia ni alma, sino determinadísima perspectiva espacio-temporal⁶⁰, está haciendo una metáfora. La palabra *perspectiva* se transpone desde su lugar convencional, que sería el enunciado por Huéscar como el punto de vista visual. Desde ahí se resignifica al fingir una identidad total con la palabra *vida*, produciéndose una traslación metafórica en la que el significado de perspectiva se altera saliéndose de su convencionalidad, multiplicando las reverberaciones e incluyendo también toda la significación de lo que Huéscar llama *pre-perspectiva*, los movimientos del corazón. Como decíamos antes, el punto donde Huéscar no acierta no es en señalar el carácter metafórico de la palabra *perspectiva*, sino en considerarla la tercera gran metáfora. En primer lugar, como decíamos, es una interpretación libre de Huéscar. Sin embargo, vamos a analizarla, vamos a tomarnos esa metáfora en serio: ¿por qué no podría ser la tercera gran metáfora si, en efecto, contiene toda la profundidad que dice Huéscar? La razón es sencilla. El argumento básico que Ortega esgrime en “Las dos grandes metáforas” es el siguiente: “Este fenómeno universal de la relación entre el sujeto y el objeto, que es el darse cuenta, sólo podrá concebirse comparándolo con alguna forma particular de las relaciones entre objetos. El resultado será una metáfora”⁶¹. ¿Qué quiere decir esto? Que para hablar de algo tan constante y abstracto como la conciencia o el “darse cuenta” tenemos que representar al sujeto y al objeto como dos cosas concretas que se relacionan de una manera determinada, ya que esta manera determinada de relacionarse es lo que nos dirá algo sobre la conciencia. Lo que hacemos es fingir una identidad total entre la conciencia y la manera de relacionarse de esas dos cosas. La metáfora de Huéscar no hace esto. Lo que hace es equiparar vida a perspectiva. ¿Quién es el objeto?, ¿quién es el sujeto?, ¿cómo se relacionan entre ellos? *Vida y perspectiva* son conceptos abstractos, no son dos cosas concretas que se relacionen de una manera que nos permita entrever cómo funciona esa relación, por lo que, más allá de afirmar el carácter metafórico de la *perspectiva* orteguiana, no nos vale como tercera metáfora.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 158.

⁶⁰ IX, 152.

⁶¹ II, 513.

En el caso de Zubiri, expone su gran metáfora en su conferencia “Hegel y el problema metafísico”. Dice lo siguiente:

De esta suerte, tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se “constituye” en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que “sean”; *en photí*, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas. Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser⁶².

En este caso, parece que la metáfora *el hombre es la luz que alumbra el universo* sí que toma una forma más parecida a lo que pide Ortega. Bien es cierto que la palabra *universo*, referida al objeto, es muy genérica y no le da demasiada personalidad ni matices, pero el hecho de llamar al sujeto *luz que alumbra* sí que nos permite imaginarnos una acción clara y entablar una relación. Al igual que tenemos en la metáfora referente al idealismo *el continente y su contenido*, aquí tenemos *al iluminador y lo iluminado*. Sin embargo, a diferencia de la metáfora del idealismo donde el contenido está dentro del sujeto, en este caso la imagen que se nos ofrece es distinta, lo iluminado no está dentro del iluminador, sino que establece al sujeto como condición necesaria para que el objeto se ilumine. A su vez, la luz –el sujeto– no es una cosa más que choca con el objeto, como en el realismo. Para iluminar algo debe haber algo; por lo tanto, se establece una relación interesante en cuanto a mutua necesidad y coexistencia se refiere. Hasta aquí, podría ser una gran metáfora interesante. Sin embargo, fijémonos en lo que dice Marías, que sí conoce y considera la metáfora de los *δύι consentes* como la tercera metáfora.

⁶² Xabier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1974, 6.ª ed. (misma paginación que la 5.ª ed.), p. 240.

La metáfora cognoscitiva necesita integrarse con lo que podríamos llamar metáforas complementarias, hasta llegar a lo que yo propondría como un sistema metafórico o de imágenes que se exigen y se esclarecen recíprocamente. Así las ya enunciadas se completan en Ortega, ya en las mismas fechas, con otra esencial: la de la luz⁶³.

Marías nos trae a continuación las conocidas proposiciones de las *Meditaciones del Quijote*, donde Ortega nos habla de la relación del hombre con la claridad y con la luz: “el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución”⁶⁴. Y otra un poco más adelante: “Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos”⁶⁵. En definitiva, Ortega nos habla de la luz como imperativo. Pero fijémonos en la identificación que hace Ortega: “luz derramada sobre las cosas es *el concepto*”. No la conciencia, no el darse cuenta, no el humano: *el concepto*. No olvidemos que el objetivo de la gran metáfora no es hablar del concepto. Pero ¿qué entiende aquí Ortega por *concepto*? Para saberlo tenemos que irnos unas páginas antes: “el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura”⁶⁶. Y matiza muy claramente: “La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida”⁶⁷, lo que hace el concepto es expresar “el lugar ideal, el ideal hueco que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades”⁶⁸. Y termina: “Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio”⁶⁹. Dicho esto, de aquí extraemos una conclusión muy importante: el concepto no abarca la totalidad de la estructura de la comprensión humana. En ese sentido, la metáfora *el hombre es la luz que alumbra el universo* no puede ser la gran metáfora, solo puede ser, como dice Marías, una metáfora auxiliar, complementaria, que nos habla de una parcialidad. Fijémonos en que el propio Zubiri en el párrafo anterior habla de que “la existencia humana no tiene más misión *intelectual* que la de alumbrar el ser del universo”. No dice misión a secas, sino un tipo de misión; por tanto, no una misión total.

⁶³ Julián MARÍAS, ob. cit., p. 59.

⁶⁴ I, 788.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ *Ibidem*, 783.

⁶⁷ *Ibidem*, 784.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ *Idem*.

Y aquí vamos a aprovechar para ver cómo se relacionan *el concepto* del que nos habla Ortega en la *Meditaciones*, con *la metáfora*. En “Las dos grandes metáforas” podemos ver la secuencia en la que Ortega nos lleva de la palabra al concepto y del concepto a la metáfora: “la palabra no es sólo un vocablo, sino una significación adjunta a él. Cuando discutimos palabras nos es muy difícil no disputar sobre significaciones”⁷⁰. Entonces aparece el concepto: “Éstos son los tradicionales conceptos de que habla la vieja lógica”⁷¹. Es decir, el concepto es la significación que damos a la palabra. Cuando discutimos sobre el concepto de “amor” en Platón, estamos discutiendo sobre la significación que se da a esa palabra en Platón. Pero Ortega continúa: “como el concepto, a su vez, no es sino la intención mental hacia una cosa, tendremos que las pretendidas disputas de palabras son, en verdad, querellas sobre cosas”⁷². Pero ¿qué pasa cuando un investigador descubre un fenómeno nuevo? Que ese investigador necesita introducirlo en el marco conceptual o referencial de la cultura a la que pertenece. Hasta ahora nadie lo había nombrado porque ese fenómeno no sabíamos que existía, es nuevo. Por eso, para nombrarlo, tiene que recurrir al “lenguaje usadero”⁷³, es decir, a las palabras que ya tenemos, donde “cada voz se encuentra ya adscrita a una significación”⁷⁴. “A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación (...) al través y por medio de la antigua, sin abandonarla. Esto es la metáfora”⁷⁵. Un ejemplo puede ser usar “inteligencia artificial” para nombrar un fenómeno nuevo que está surgiendo con el desarrollo de la técnica. En este sentido, podemos concluir que, necesariamente, el utilizar una misma palabra, por ejemplo, *inteligencia*, para nombrar un fenómeno nuevo que, aunque tenga alguna semejanza, es diferente a lo que veníamos entendiendo por *inteligencia*, hace que siempre tengamos diferentes conceptos de cada palabra, por eso a menudo hay discusiones. El proceso de descubrimiento de los fenómenos y el número de palabras limitadas hacen que estas se resignifiquen continuamente, dando lugar a diferentes conceptos de la misma palabra. Pero, en segundo lugar, como ya hemos explicado al principio del trabajo, la metáfora sirve también sirve para nombrar objetos insólitos (ejemplo: el fondo del alma) que “se hallan más lejos de nuestra potencia *conceptual*”. Es decir, que ahora se nos queda corto el concepto. Es decir, hay objetos tan constantes y abstractos, difíciles y esquivos –como es el caso de la conciencia, fenómeno universal de la relación entre sujeto y objeto– que no pueden ser nombrados de una forma

⁷⁰ II, 505.

⁷¹ *Idem*.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Ibidem*, 506.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Idem*.

convencional. Para ello necesitamos una metáfora –como *la tabla cerina y el sello* o las diferentes que hemos visto. Y a continuación dice Ortega algo muy importante sobre la metáfora:

No se entienda por esto que merced a ella transponemos los límites de lo pensable. Simplemente nos sirve para hacer prácticamente asequible lo que se vislumbra en el confín de nuestra capacidad. Sin ella, habría en nuestro horizonte mental una zona brava que en principio estaría sometida a nuestra jurisdicción, pero de hecho quedaría desconocida e indómita⁷⁶.

Por lo tanto, la vida siempre se escapa a lo pensable, pero para llegar a nuestra máxima capacidad de claridad necesitamos la metáfora. La pregunta aquí es la siguiente: cuando dice Ortega en *Meditaciones del Quijote* que el concepto “contiene todo aquello que es esa cosa en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura” y que es “la luz que alumbra las cosas”, ¿hasta qué punto está incluida en esa afirmación la metáfora con la que nombramos lo más abstracto y constante, difícil y esquivo que está más allá de nuestra potencia conceptual? Aquí puede haber equívocos, porque parece que en las *Meditaciones* la palabra *concepto* en Ortega tiene una significación más amplia que en “Las dos grandes metáforas”. Creo que en las *Meditaciones* las metáforas insólitas se podrían incluir como una forma especial de concepto, pero *concepto*. Pues para mí no hay duda de que estas metáforas insólitas formarían parte de la cultura y de la claridad, aunque estén “más allá de nuestra potencia conceptual” y aunque encierren cierta ambigüedad por utilizar un lenguaje tensivo. Veamos las afirmaciones de Hausman al respecto:

Si hemos de comprender cómo un fenómeno puede exhibir un significado inteligible con articulaciones que se apartan de las pautas aceptadas de inteligibilidad, entonces hemos de comprender un problema epistemológico. Después de todo, una teoría del conocimiento habría de ser relevante para las aprehensiones de inteligibilidad allí donde ocurran, especialmente cuando se producen en situaciones que incluyen algo que viola nuestras expectativas de inteligibilidad⁷⁷.

Para terminar, vamos a analizar la gran metáfora que nos propone Maillard en su libro *La creación por la metáfora*:

Y no es extraño, pues, como indica N. Goodman, hay tantos modos de ser en el mundo como modos hay de expresarlo, verlo, describirlo. Y ninguno de

⁷⁶ *Ibidem*, 508-509.

⁷⁷ Carl R. HAUSMAN, *Metaphor and Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 9.

estos modos de ser es el modo de ser en el mundo. Lo que equivale a decir que el hecho de que el mundo se predique de diversas maneras no da derecho a suponer que el mundo es de una determinada manera. Sin embargo, puede decirse que el mundo es de diversas maneras, siendo así que el hombre es un ser condenado a captarlo, verlo, entenderlo, describirlo, solamente en uno u otro de sus modos. Pero, consecuentemente, cada *hermeneuma* o interpretación (en terminología de Goodman) será “real”, será el mundo verdadero, y poco importa que exista o no, fuera de ellos, un mundo original. El hombre, según esta nueva versión del perspectivismo, pasa de ser intérprete a ser creador de realidad. Y esta podría ser otra modalidad de la tercera gran metáfora, o tal vez una cuarta: el hombre ya no sería luz que alumbra lo que hay, sino *agua viva azotada por el viento*. Al encrespase refleja el cielo en cada uno de sus infinitos y cambiantes espejos. Cada una de esas imágenes es tan real como el agua misma, que reflejándose a sí misma refleja el cielo y reflejando al cielo se refleja a sí misma infinitamente. Es tradición en las diferentes escuelas del budismo considerar el espíritu como el agua tranquila de un estanque. Los pensamientos son el viento que la agita. Al serle preguntado a un maestro qué pasaría si no hubiese viento, él se echó a reír: tampoco habría espíritu, dijo. La solución es fácil: el agua y el viento son la misma cosa⁷⁸.

Lo primero que hay que decir es que, en efecto, esta es una nueva versión del perspectivismo que distaría mucho del perspectivismo de Ortega. Una cosa es que la realidad radical sea nuestra propia vida, determinadísima perspectiva espacio-temporal, y que cada perspectiva sea única, y otra muy diferente es que poco importe que exista fuera de cada perspectiva un mundo original. Fijémonos en que incluso Maillard dice que “el hombre es creador de realidad”, y *creación* es precisamente la palabra que utiliza Ortega al explicar en su segunda gran metáfora cómo entendían la conciencia los idealistas: conciencia es creación. Pero más allá de entrar en la disputa metafísica –que en este caso es inabarcable en un artículo de estas dimensiones, porque Maillard y Ortega, aun compartiendo algunas fuentes, beben de tradiciones muy distintas– vamos a analizar la metáfora en sí: *el hombre es agua viva azotada por el viento*. Lo cierto es que, en la metáfora de Maillard no nos podemos detener en estas dos cosas *agua* y *viento* como hacíamos en las anteriores metáforas, porque introduce más cosas: el *cielo*, el *estanque*... Primero dice que *el hombre es agua viva* y luego que *el agua es el espíritu*, palabra que no se corresponde con *hombre*. Las metáforas de Ortega buscaban representar “el fenómeno universal de relación entre sujeto y objeto”, llevando a cabo analogías con el esquema: la relación de A (sujeto) y B (objeto) es como la relación de C (una cosa) y D (otra cosa). Chantal

⁷⁸ Chantal MAILLARD, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 119-120.

trasciende este pensamiento analógico y propone una metáfora con una estructura diferente a la del guion orteguiano.

En conclusión, creo que “Las dos grandes metáforas” es uno de los textos más vivos de Ortega. En primer lugar, expone una teoría de la metáfora que, ya en 1925, anticipa muchas cosas que luego defenderán algunos de los teóricos contemporáneos más importantes de la metáfora, como Max Black. En la descripción de su teoría interaccionista de la metáfora –que marcó un antes y un después en la disciplina–, podemos ver cuestiones que ya anticipaba el ensayo de Ortega muchos años antes. De la misma forma, en un libro tan importante como *La metáfora viva*, de Paul Ricoeur, podemos encontrar argumentos que ya aparecen en las obras de Ortega con anterioridad, pese a no ser citado en ese libro. Pero, más allá de eso, es importante destacar que Ortega nos deja un *encargo*: en el ensayo hace una elusión de cuál sería esa tercera gran metáfora, lo que nos invita a todos a reflexionar y a tratar de imaginar cuál podría ser. Es cierto que en las lecciones argentinas plantea una –los *δύο contentes*–, pero sin demasiada convicción, ya que después no la señala como la tercera gran metáfora en ningún libro importante. Los tres intentos –hasta donde llega mi conocimiento– de crear una tercera gran metáfora que han llevado a cabo Rodríguez Huéscar, Zubiri y Maillard –pese a haber señalado algunos problemas que tienen sus planteamientos–, contribuyen a plantear una línea de pensamiento que nos puede permitir abordar la antropología filosófica de una manera original y nutritiva, abriendo un camino para conversar desde Ortega con los clásicos y contemporáneos de la disciplina. El ejercicio de incluir el pensar metafórico en la filosofía, señalar la metáfora como un instrumento ineludible para pensar al ser humano y tratar de no por ello renunciar a un concepto de verdad fuerte, son algunas tareas que podemos heredar de Ortega y, a través de sus textos, hacer nuestra contribución a una manera original de pensar el ejercicio filosófico. Necesitamos nuevas formas de nombrar la realidad sin por ello caer en el relativismo, formas que nos acerquen a la constante búsqueda de la plenitud vital, que no es otro que el objetivo de los creadores de cultura. Por eso el encargo no es baladí: seguimos necesitando una tercera gran metáfora, una gran metáfora que contribuya a ampliar el conocimiento que tenemos sobre el ser humano. Una metáfora que podamos proponer como la gran metáfora de la antropología filosófica. ●

Fecha de recepción: 31/01/2025

Fecha de aceptación: 03/05/2025

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO, J. (1992): *Hombre y Mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- BLACK, M. (1962): *Models and Metaphors*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press. Versión en español: *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos, 1966.
- FOUCAULT, M. (2022): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de E. C. Frost. Ciudad de México: Siglo XXI Editores. Obra original publicada en 1966.
- HAUSMAN, C. R. (1989): *Metaphor and Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- LASAGA, J. (2009): "Antonio Rodríguez Huéscar, una vida a contracorriente", en A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Del amor platónico a la libertad. Textos para un desarrollo histórico de la filosofía*. Ed. de J. Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 15-35. Original de 1957.
- MAILLARD, C. (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Barcelona: Ediciones Anthropos.
- MARÍAS, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RICOEUR, P. (2001): *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad. Versión original: *La métaphore vive*. París: Éditions de Seuil, 1975.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1966): *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.
- RORTY, R. (2001): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de J. Conill. Madrid: Cátedra. Obra original publicada en 1979.
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAN MARTÍN, J. (2013): *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED.
- SAN MARTÍN, J. (2025): *Creencia y realidad*. Madrid: Editorial Sicómoro.
- TUGENDHAT, E. (2008): *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- TURBAYNE, C. M. (1974): *El mito de la metáfora*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Obra original publicada en 1962.
- ZUBIRI, X. (1974): *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 6.ª ed.