

Comunidades metafóricas: la metáfora como herramienta epistemológica en la filosofía estética de Mariano Iberico¹

Javier Teofilo Suárez-Trejo²

Recibido: 10 de septiembre 2021 / Aceptado: 9 de noviembre de 2021

Resumen: En el presente artículo, se describen y analizan las características de la metáfora como herramienta retórica y epistemológica desde la perspectiva de Mariano Iberico (1892-1974) en su *Estudio sobre la metáfora* (1965). Para el filósofo peruano, la metáfora es una instancia mediadora entre lo que sucede fuera del hombre y lo que sucede dentro de él. Es este rasgo mediador el que se revela como posibilidad epistemológica con consecuencias éticas, ya que el conocimiento metafórico se produce a través de mediaciones y aproximaciones que “postulan la existencia de una comunidad espiritual y anímica” entre las diversas esferas de la realidad. Para el análisis, serán útiles la noción de Paul Ricoeur referida al ser humano como ente mediador y las propuestas sobre la imaginación poética de Gastón Bachelard.

Palabras clave: metáfora; intersubjetividad; comunidad; estética; Ricoeur; Bachelard.

[en] Metaphorical communities: metaphor as epistemological tool in the aesthetic philosophy of Mariano Iberico

Abstract: This article describes and analyzes the characteristics of metaphor as a rhetorical and epistemological tool from the perspective of Mariano Iberico (1892-1974) in his treatise, *Estudio sobre la metáfora* (1965). According to the Peruvian philosopher, metaphor serves as a mediating instance between external events and internal experiences. The mediating nature of metaphor is thus an epistemological possibility with ethical consequences since metaphorical knowledge is produced through mediations and approximations that “postulate the existence of a spiritual and psychic community” among the multiple dimensions of reality. Paul Ricoeur’s notion of the human being as a mediating entity and Gaston Bachelard’s ideas on poetic imagination will be valuable for the analysis.

Keywords: metaphor; intersubjectivity; community; aesthetic; Ricoeur; Bachelard

Sumario: 1. Introducción; 2. La metáfora: entre retórica y metafísica del lenguaje; 3. Comunidades metafóricas: semejanzas y reverberaciones; 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Suárez-Trejo, J.T. (2023): “Comunidades metafóricas: la metáfora como herramienta epistemológica en la filosofía estética de Mariano Iberico”, en *Revista de Filosofía*, 48 (2), 357-372.

¹ Este artículo es parte del proyecto Fondecyt Postdoctorado N° 3200171, en el que el autor es Investigador responsable y Lucero de Vivanco es Investigadora patrocinante.

² Universidad Alberto Hurtado. Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de Lengua y Literatura. Postdoctorado en Literatura, Chile. jasuarez@uahurtado.cl
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Departamento de Literatura, Perú. jsuarez@unmsm.edu.pe

1. Introducción

En el presente ensayo, se describirán las características retóricas y epistemológicas que Mariano Iberico (1892-1974) otorga a la metáfora. Iberico se posiciona como tenaz crítico de cualquier positivismo filosófico que tenga como finalidad una ciencia desentendida de la experiencia humana, de todo aquello que no es cuantificable y medible. El filósofo ve en la metáfora una instancia mediadora entre lo que sucede fuera del hombre y lo que sucede dentro de él; la metáfora, entonces, genera un reencuentro entre “lo que está afuera y lo que está dentro, pues son, entrambos, íntimos; están siempre listos a volcarse, a intercambiar su hostilidad” (1965, pág. 22).

En primer lugar, se describirá la noción de metáfora para la retórica clásica a partir de diversos textos de Aristóteles y Cicerón. A continuación, se compararán las nociones de metáfora de Friedrich Nietzsche, entendida como “esfera intermedia y fuerza mediadora” (2001, pág. 233), y de Mariano Iberico, con el fin de mostrar cómo el filósofo peruano se apropia de la metáfora nietzscheana en tanto manifestación estético-retórica del devenir, y la transforma en trascendencia estético-retórica a través de la experiencia de la intersubjetividad. En segundo lugar, y a través de un análisis detallado de *Estudio sobre la metáfora* (1965), se mostrará cómo este rasgo mediador es el que se ofrece como herramienta epistemológica con sugerentes consecuencias éticas, ya que el conocimiento metafórico se produce a través de mediaciones y aproximaciones que “postulan la existencia de una comunidad espiritual y anímica” (pág. 24).

En términos generales, esta investigación se justifica por tres razones. En primer lugar, se busca visibilizar la obra de un filósofo peruano poco estudiado y ponerla en diálogo con filósofos de otros espacios geográficos, bajo la premisa de que este tipo de conexiones siempre enriquecerá la comprensión de las partes.

Asimismo, comprender la potencia de la metáfora es reclamar un espacio para la experiencia estética en los debates filosóficos contemporáneos; en la actualidad, tales debates parecen polarizarse entre una aproximación textualista a la experiencia (p. ej. la deconstrucción de Jacques Derrida o el pragmatismo posmoderno de Richard Rorty) y un intento de encontrar un nuevo sistema para comprenderla (p. ej. el materialismo filosófico de Gustavo Bueno). La metáfora, como espacio de y para la experiencia estética, ofrece, en este sentido, una instancia flexible, plástica, para no caer en alguno de estos extremos.

Por último, aunque no menos importante, la filosofía estética de Iberico posibilita un diálogo que no se lleva a cabo de forma suficiente en las aulas universitarias, a saber, sobre las formas de enseñanza y aprendizaje de las humanidades. Frente al imperativo de investigar y publicar (cuando esto es posible en un contexto académico tan precario como el peruano), suele olvidarse que una de las labores más importantes de los profesionales de las humanidades es la docencia; en este sentido, la metáfora, desde la perspectiva de Iberico, es una magnífica herramienta pedagógica.³

Para entender este carácter de la metáfora serán útiles la noción de Paul Ricoeur referida al ser humano como ente mediador (1960) y las propuestas sobre la imaginación poética de Gastón Bachelard (1957). Asimismo, serán de utilidad los

³ Es importante mencionar que el presente artículo forma parte de una investigación más amplia sobre la metáfora que, además de analizar su carácter epistemológico, busca visibilizar su utilidad pedagógica; sin embargo, este último tema no se abordará de manera específica en este texto.

replanteamientos contemporáneos sobre la importancia del pensamiento metafórico para Aristóteles (Vázquez, 2016), Nietzsche (Stern, 1992) y Bachelard (Sánchez, 2009) que consideran cada vez más importante la imaginación para la comprensión del mundo y de los seres que nos rodean, frente a una razón entendida solo como formulación de conceptos claros y distintos.

2. La metáfora: entre retórica y metafísica del lenguaje

En su *Retórica a Herenio*, Cicerón escribe que “la metáfora se produce cuando una palabra es transferida de un objeto a otro porque la semejanza parece justificar esa transferencia. Se utiliza para poner una cosa ante los ojos (*rei ante oculos ponendi causa*). Por ejemplo: ‘Esta insurrección despertó a Italia con un súbito terror’” (IV. xxxiv).⁴ De hecho, el vocablo que utiliza Cicerón es *translatio*, una traducción del griego *metaphorá* (μεταφορά). Etimológicamente, la traducción del filósofo latino conserva los dos elementos que constituyen la voz griega, a saber, *μετα* y *φορά*.

No es coincidencia que *translatio* haya dado origen al español *traslación* (acción o efecto de trasladar de lugar a alguien o algo) y al inglés *translation* (traducción). Adentrándonos un poco más en la compleja historia de las palabras, descubrimos que la *translatio* latina se conecta con la metáfora griega a través de una antigua traducción de *μεταφέρω* como *transfero*; como afirma John Sallis en su estudio sobre la traducción, “en esta combinación, la forma *μετα* tiene el sentido de un intervalo, un ‘entre’, un ‘a través’; y es, por tanto, precisamente, traducida al latín como *trans-*; mientras que *φέρω* es, literalmente, la misma palabra que el latín *fero*. En tal sentido, *μεταφέρω*, conectada al sustantivo *μεταφορά*, significa llevar o sostener (algo) a través de un intervalo” (2002, pág. 24).

En el ejemplo de Cicerón, la metáfora pone frente a nuestros ojos (“*rei ante oculos ponendi causa*”) el impacto de una insurrección a través de un verbo que permite visualizar, oír e *imaginar* el terror de los habitantes de Italia frente a una sublevación inesperada: “Esta insurrección despertó a Italia con un súbito terror”. La sublevación ha sido traducida, es decir, se ha desplazado a través de un intervalo que conecta dos esferas, a primera vista, no relacionadas: el impacto que se experimenta a) al saber que un enfrentamiento político se acerca o b) al ser despertados súbitamente de un plácido sueño. La metáfora, entonces, se configura como la “habilidad especial” para “contemplar las semejanzas (*ὁμοιον θεωρεῖν ἔστιν*)” (Aristóteles, *Poética* 1459a) entre diversas esferas de la experiencia humana.

Desde un punto de vista retórico, la metáfora es “una figura que afecta al nivel léxico-semántico de la lengua y que, tradicionalmente, solía ser descrita como un tropo de dicción o de palabra que se presenta como una comparación abreviada y elíptica (sin el verbo)” (Beristáin, 1995, pág. 308); por ejemplo, ‘su voz (es) de seda’ o ‘la seda de su voz’, en lugar de ‘voz (que es) como seda (“voz suave y delicada”)). Comentemos, a propósito de esta primera definición, el segundo ejemplo

⁴ El tratamiento más antiguo conservado de la metáfora es el de Aristóteles en la *Poética* (1457b y ss.) y en la *Retórica* (1405a y ss.). El tratamiento de Cicerón es excesivamente breve y refleja la teoría de los rétores helenísticos al incluir la metáfora como un grupo particular de figuras del discurso. A diferencia de Aristóteles, no presenta una tipología de esta, aunque las funciones que menciona, a) *rei ante oculos ponendi causa*, b) *breuitatis causa*, c) *obscentiatis uitandae causa*, d) *augendi causa*, e) *minuendi causa* y f) *ornandi causa*, coinciden básicamente con las de Aristóteles.

que propone Cicerón: “la inmediata llegada de un ejército extinguió de repente el fuego de la ciudad”.⁵

Se compara la fuerza del ejército para devolver el orden que una ciudad ha perdido debido a una furiosa insurrección; descomponiendo la metáfora, podría decirse lo siguiente: “la inmediata llegada del ejército –que es (como) un extintor de fuego– acaba con la insurrección, que es (como) el fuego”; la semejanza se establece, entonces, entre la dimensión humana y la de los elementos de la naturaleza. La metáfora exige, entonces, la búsqueda de una relación de similitud entre los significados de las palabras que en ella participan, a pesar de que asocia términos que se refieren a aspectos de la realidad que habitualmente no se vinculan.

Como afirma Beristáin, la metáfora “implica la coposición de semas (unidades mínimas de significación) que se da en el plano conceptual o semántico (o la coposición de partes, que se produce en el plano material o referencial), y en esta figura se manifiesta la identidad parcial de dos significados, paralelamente a la no identidad de los dos significantes correspondientes” (1995, pág. 308; énfasis mío). Como se verá a lo largo de esta investigación, la identidad que la metáfora establece es parcial; en términos lógicos, una identidad parcial sería una contradicción, de allí que esta figura retórica se substraiga de las determinaciones lógicas y habite la dimensión de la semejanza en la que *coexisten* el deseo de identidad y la irrupción de la no identidad.

En otras palabras, mientras más se esfuerza la metáfora por producir una identidad a través de una(s) semejanza(s), tal producción genera un campo de fuerzas alrededor de esta(s) que da cuenta de todo aquello que la metáfora deja de lado por su deseo identitario; sin embargo, y este es el rasgo característico de esta figura retórica para Ibero, tal campo de fuerzas –*la no identidad entre ambas partes de la metáfora*– no desaparece, sino que permanece y reverbera.

Como se verá, es la habilidad para “contemplar las semejanzas” la que se ha privilegiado a lo largo de la historia en detrimento de la paciencia para detenerse en aquello que no se asemeja (a algo). Tal preeminencia ha dejado de lado todo aquello que *no es* semejante y que, sin embargo, *es parte* de los entes que las metáforas conectan. Para comprender mejor este fenómeno, imaginemos a un corredor que debe transportar diversos alimentos de un lugar a otro; con tal fin, debe atravesar un camino que puede ser tranquilo o estar lleno de peligros; el desplazamiento que el corredor debe llevar a cabo para cruzar ese intervalo con los alimentos es la metáfora.

Ahora bien, si el camino es pacífico, los alimentos llegarán sanos y salvos al otro lado; sin embargo, si está lleno de peligros, es probable que el corredor deba sacrificar ciertos alimentos para poder llegar con los más importantes a su destino; desde esta perspectiva, el autosacrificio, carece de sentido, ya que, sin el corredor (subjetividad), ningún alimento podría llegar; sin embargo, ¿existe algún camino absolutamente tranquilo, sin obstáculos?

Para responder esta pregunta, es necesario agregar un segundo sentido que traduce la palabra *μεταφέρω*, un sentido que perturba una supuesta (aunque, como se verá, imposible en la esfera de la experiencia humana) transición sin problemas a través del camino, del intervalo: “trasladar algo es también cambiarlo, es decir, alterarlo, y, por lo tanto –y este es el segundo sentido– pervertirlo. Metaforizar es sostener algo

⁵ Cicerón ofrece otros tres ejemplos del uso de la metáfora: “Para evitar una obscenidad. (...). Para aumentar la importancia de algo. (...). Para disminuir su importancia” (1997, IV. xxxiv).

a través de un intervalo con el riesgo –quizás incluso con el inevitable precio– de pervertirlo” (Sallis, 2002, pág. 24). Regresemos a nuestro corredor y a la pregunta: ¿existe algún camino absolutamente pacífico?

Incluso si no hubiese nada humano (ladrones) o no humano (animales, plantas, fenómenos naturales) que impidiese el desplazamiento del corredor, existe un fenómeno que, independientemente de la voluntad de la subjetividad, transformaría los alimentos, a saber, el tiempo; en tal sentido, la metáfora perfecta solo sería posible en un mundo sin tiempo, en la nada o en la eternidad. Esta afirmación permite concluir que, históricamente, la metáfora, entendida como búsqueda de semejanzas, ha intentado deshacerse de su temporalidad; sin embargo, el precio que ha tenido que pagar por su deseo de perfecta contemplación de lo semejante (*ὁμοιον θεωρεῖν ἔστιν*) es el olvido y/o el sacrificio de las diferencias (históricas), ya que más importante que atravesar el intervalo era llegar al otro lado.

Ahora bien, ¿esta razón es suficiente para abandonar las metáforas y su dinámica contemplativa? ¿Son acaso el olvido o sacrificio de las diferencias los rasgos definitorios de la metáfora sin los cuales esta dejará de existir? De hecho, representantes del postestructuralismo francés como Jacques Lacan y Jacques Derrida han elegido otra figura retórica que evitaría este olvido metafórico que sacrifica la diferencia, a saber, la metonimia, que permitiría la conexión arbitraria y azarosa de todas las diferencias evitando su olvido.⁶ Sin embargo, lo que estas figuras olvidan es que la potencia de la metáfora, experimentada ya no desde la eternidad de la contemplación sino desde *la historicidad de los materiales de la imaginación*, ofrece un sentido capaz de entrelazar diversas esferas de lo real sin, por eso, sacrificar sus diferencias a causa de un deseo de eternidad.

Se trata, entonces, y es esta la hipótesis general de esta investigación, de demostrar cómo la filosofía de Mariano Iberico ofrece una forma distinta de experimentar la

⁶ Esta preferencia por la metonimia –entendida como sustitución de un término por otro cuya referencia habitual con el primero se funda en una relación existencial que puede ser causal: “eres mi alegría” (la causa de mi alegría), espacial: “tiene ‘corazón’” (valor) o espaciotemporal: “conoce su ‘Virgilio’” (la vida y la obra de Virgilio) (Beristáin, 1995, pág. 328)– puede explicarse por la preferencia de estos autores por la lingüística (ciencia) frente a la retórica (estética). De hecho, Roman Jakobson (1963), representante de la lingüística estructural, influyó en la comprensión y valoración de la metáfora de Derrida y Lacan. Jakobson considera que existen dos mecanismos que permiten organizar el lenguaje en una de dos direcciones y en torno a uno de dos polos. Las relaciones de contigüidad desarrollan el discurso metonímico; las de similaridad, el metafórico. Los postestructuralistas prefieren las primeras, aunque, para el lingüista ruso, *ambos mecanismos son complementarios*. El proceso metafórico se basa en la organización sémica interna de los sememas; es entre estos donde se establece la relación de similitud. La dinámica de la metáfora depende de la sustancia misma del lenguaje, y no del contexto, pues la relación entre el término metafórico y su referente habitual queda destruida porque se suprime –solo en tal actualización– una parte de los semas constitutivos del semema; es justamente esta destrucción retórica, que escapa a la lógica del contexto, la que permite desactivar las convenciones de la cotidianidad. En cambio, en el proceso metonímico, la relación es sintagmática y lo que se ve afectado es la relación externa, de contigüidad, entre el semema y el referente, entre el semema y la representación mental del objeto, entre el lenguaje y la realidad expresada conceptualmente, ya que al decir: “Leo a Neruda”, la organización sémica de “Neruda” no se ve afectada, pero si se desplaza la referencia, del libro a su autor; ello ocurre fuera del hecho propiamente lingüístico, en una relación lógica con un aspecto de la experiencia que “no afecta a la estructura interna del lenguaje” (1995, pág. 313). Al ser una relación lógica que se adscribe a la dimensión formal del lenguaje, la metonimia se convierte en azaroso juego de significantes (véase Derrida, 1967 y Lacan, 1966); la metáfora, por otra parte, se deja irrumpir por algo que *no es solo lenguaje* (la experiencia), pero que solo puede ser a través de él (la metáfora). En tal sentido, la búsqueda de semejanzas que opera la metáfora no puede reducirse a la esfera lingüística, pero, al mismo tiempo, solo puede producirse a través de ella como retórica. Frente a la immanencia de la metonimia, la metáfora responde con un anhelo de trascendencia que solo puede darse a través de la retórica en sentido amplio.

metáfora como deseo de llegada y, *al mismo tiempo*, como anhelo de atravesar el camino sabiendo que, en tal desplazamiento que es la vida, se encuentra el sentido existencial de las semejanzas que la praxis metafórica imagina haciendo uso de los materiales del mundo que los seres humanos comparten y cocrean; este detenerse en el intervalo, y en la onda expansiva que este produce, permite recordar y reconocer la vulnerabilidad del ser humano como ser-del-tiempo y, a su vez, recordar y reconocer su potencia como ser-de-su(s)-historia(s). Como se verá, y desde una perspectiva estético-fenomenológica, que se nutre y dialoga creativamente con figuras como Friedrich Nietzsche, Henri Bergson y Gastón Bachelard, Mariano Iberico ofrece y propone una praxis metafórica que no se alimenta de eternidades, sino de devenires y transformaciones.

Para comprender la relación entre Iberico y Nietzsche con respecto a la metáfora, es útil recordar el ensayo *Verdad y mentira en sentido extramoral* (concebido en 1873, un año después de *El nacimiento de la tragedia*, y publicado recién en 1903) cuyo tema central es la “metafísica del lenguaje” (Stern 1992, pág. 5).⁷ Para el filósofo alemán, el lenguaje no da cuenta de las cosas como son realmente; de hecho, este es útil en cuanto sirve a los seres humanos para la supervivencia y la conservación de la especie; en consecuencia, las palabras que usamos son expresión (“Ausdruck”) arbitraria de la relación pragmática que, en tanto especie, establecemos con el devenir (dimensión ontológica) del mundo fenoménico (dimensión óptica).

Según Nietzsche, “la ‘cosa en sí’ (que sería precisamente la verdad pura y sin consecuencias) resulta totalmente inaccesible, aunque tampoco lo desea quien crea un idioma, pues éste se limita a designar las relaciones que guardan las cosas con los hombres y a expresarlas mediante *las metáforas más audaces* (“*die kühnsten Metaphern*”): transpone (“*übertragen*”) una excitación nerviosa a una imagen (primera metáfora); y convierte a su vez esa imagen en un sonido (segunda metáfora); y en cada caso salta de una esfera a otra diferente” (págs. 229-230; énfasis mío).

En este sentido, la función principal del lenguaje es “ocultar a los hombres la naturaleza hostil del universo para preservarlos de la destrucción, al menos durante un período corto de tiempo” (Stern, 1992, pág. 6), de allí que sus audaces metáforas sean fantasmagorías que le permiten vivir “como si” habitara un mundo ordenado y con sentido; entonces, “la *mentira* –la mentira sobre lo que el universo realmente es– no es un aspecto contingente del lenguaje, sino su propia esencia” (pág. 6).

Mientras que el “como si” metafórico de Nietzsche se complace en la inmanencia gozosa del aquí y ahora, el “como si” metafórico de Iberico anhela una trascendencia que solo puede experimentarse en y a través del devenir, es decir, en el tiempo. La forma retórico-existencial a través de la cual se materializan ambas experiencias es la metáfora: en el caso del alemán, una metáfora experimentada como fantasmagoría estética, que encubre la ausencia de sentido en y del devenir; en el caso del peruano, una metáfora experimentada como potencia, que anhela un sentido en y del devenir. Se entiende así la preferencia de Iberico por una mística de raigambre nietzscheana en el sentido de que no se niega el devenir, sino que se lo usa como material para una trascendencia que no sacrifica la historia.

⁷ Si bien en este ensayo Nietzsche, por un lado, busca problematizar el interés del ser humano por construir una verdad que lo proteja de la inconstancia del devenir y, por otro, atacar al cientificismo que se habría encargado de construir tal verdad, buena parte de la argumentación se desarrolla en términos de una crítica del lenguaje; en este sentido, el pretendido lenguaje claro y distinto de la ciencia positivista sería una fantasmagoría, una ilusión protectora.

La concepción del lenguaje nietzscheano no comprende al ser humano como receptor de un supuesto mundo objetivo (idealismo filosófico), sino como creador de metáforas que dan forma y sentido a *su* mundo. Las metáforas, entonces, ni imitan ni expresan la realidad, sino que la *crean estéticamente* en el sentido original del vocablo *aisthesis* (αἴσθησις), es decir, a través de sus sensaciones materializadas retóricamente. El alcance ontológico de la metafísica del lenguaje nietzscheano radica en que las metáforas, lejos de establecer una relación con la realidad como es, construyen relaciones y similitudes entre las experiencias sensoriales que se encarnan en las palabras.

Al reconocer el sinsentido de una metafísica que sacrifique el devenir, Nietzsche desplaza el ser del mundo, su devenir, al espacio de un lenguaje que, a pesar de todo, es consecuencia de la experiencia estética de lo que existe; el lenguaje, entonces, se convierte en *estética de la metáfora* que es “esfera intermedia y fuerza mediadora que dispusieran de libertad para poetizar e inventar (*wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittelsphäre und Mittelkraft bedarf*)” (2001, pág. 233). Con el tiempo, las metáforas audaces se esclerotizan convirtiéndose en rígidas convenciones que se alejan de su origen sensorial (estético); el supremo valor del arte, en consecuencia, consistiría en la destrucción de las metáforas caducas convertidas en significantes vacíos a través de su transvaloración en metáforas que expresen el devenir del mundo de la vida, su eterna transformación, su incesante ser y perecer, su historia.

Para Iberico, las metáforas expresan este devenir de lo humano sin negar la posibilidad de la trascendencia de la subjetividad; como se verá más adelante, tal trascendencia se materializa no en el intervalo rectilíneo entre los entes que la metáfora conecta (la metáfora entendida como anhelo de perfecta contemplación de las similitudes), sino a través del campo de fuerza que produce tal intervalo (la metáfora como deseante detenerse en todo aquello que la línea recta sacrifica por llegar al otro lado del camino).

De la metafísica del lenguaje nietzscheano, Iberico, de un lado, incorpora el deseo de las metáforas de manifestar estéticamente el mundo de la vida humana en su perpetuo devenir; y, de otro, rechaza la insistencia del alemán en la supervivencia de la metáfora más fuerte, y propone, en cambio, el detenerse en aquel campo de fuerzas que la conexión metafórica deja de lado y que, sin anular la anhelada semejanza en el devenir, *anhela comprender* la diferencia que es otra subjetividad, lo no idéntico a ella misma.⁸

La metáfora de Nietzsche revela, no obstante su intento de destruir la metafísica occidental, una idealización del valor de la subjetividad estética. A pesar de sus intentos por desprenderse del idealismo alemán, Nietzsche aprecia la independencia, la autonomía y hasta la soledad del genio artístico; incapacitado de conectar con otra subjetividad y construir una comunidad de sentidos metafóricos, el filósofo rechaza la trascendencia intersubjetiva que es, justamente, lo que la metáfora de Iberico busca reivindicar a través de su noción de campo de fuerzas que el intervalo metafórico

⁸ Esta comprensión de la metáfora guarda relación con la dialéctica negativa de Theodor Adorno (2005) que, en lugar de privilegiar la síntesis de los opuestos en un concepto, *se detiene* en aquello que la dialéctica (p. ej., hegeliana) deja fuera por no considerarlo esencial; como se verá más adelante, en lugar de sintetizar fenómenos de la experiencia (aparentemente, opuestos), tanto la metáfora de Iberico como la dialéctica adorniana los conecta en virtud de las reverberaciones (o constelaciones) que la tendencia identitaria de la subjetividad moderna descarta.

produce. Como afirma J.P. Stern, en el pensamiento de Nietzsche, encontramos un desinterés por *el ámbito de lo social* y a menudo su hostilidad indiscriminada. Con esto quiero señalar que toda su filosofía no tiene nada positivo que decir –y sí mucho que sospechar– sobre todos los esfuerzos humanos –en la sociedad, el arte, la religión, la moralidad, incluso en las ciencias– merced a los cuales intuiciones y experiencias aisladas se comunican, estabilizan y se hacen fiables mediante reglas, leyes e instituciones. Nietzsche casi siempre ve la búsqueda humana de la estabilidad como una prisión de la experiencia, una pretensión inauténtica, un miedo a la soledad, una falta de independencia y de coraje. (1992, pág. 11)

Despreocupado por lo social entendido como la dimensión de la intersubjetividad, Nietzsche celebra el eterno ser y perecer de la vida; sin negar esto, Iberico celebra el devenir cuya trascendencia es la intersubjetividad cuya forma de expresión es la metáfora como intersección del intervalo rectilíneo y el campo de fuerzas que su potencia produce. Quizás, en este deseo del uno de trascender a través de un otro, cuyas semejanzas y diferencias se manifiestan al entrar en contacto, se encuentra la radical actualidad de una filosofía como la de Iberico que, sin negar, el devenir no deja de imaginar estéticamente una trascendencia intersubjetiva aquí y ahora.

Constantino Cavafis, en su famoso poema “Ítaca”, muestra, justamente, que la finalidad del destino –ese otro lado del intervalo– no es alcanzarlo, sino el movimiento que produce en cada uno de nosotros y que nos transforma, es la aventura del camino. Para Iberico, recorrer el intervalo es anhelar una trascendencia (Ítaca) que se realiza en el mundo y con los otros (“ítacas”); junto al poeta alejandrino, el filósofo peruano podría exclamar: “Cuando emprendas el viaje hacia Ítaca, / ruega que tu camino sea largo / y rico en aventuras y descubrimientos. // Con la sabiduría ganada, con tanta experiencia, habrás comprendido lo que las ítacas significan” (2004, pág. 20-21).

3. Comunidades metafóricas: semejanzas y reverberaciones

En 1926, Mariano Iberico escribe su primer y único artículo para la revista *Amauta* con el título “Dos misticismos” que distingue entre un misticismo de la inmovilidad cuyos representantes más importantes serían Platón, Plotino y Proclo, y un misticismo del devenir representado, entre otros, por Heráclito, Nietzsche y Bergson. Mientras que el primero caracteriza el principio ontológico de la realidad como algo inmóvil, el otro lo describe como algo en constante devenir. Teniendo en cuenta la profunda influencia que el autor de *La evolución creadora* (1907) ejerció sobre Iberico, no es difícil imaginar que será el devenir el principio ontológico que la filosofía del peruano buscará aprehender.

Es útil recordar qué es el misticismo con el fin de conectar este texto temprano de Iberico con *Estudio sobre la metáfora* de 1965 que es el eje del presente ensayo. En términos generales, misticismo es la doctrina religiosa y filosófica que enseña la comunicación inmediata y directa entre las personas y la divinidad; se trata, asimismo, de un estado extraordinario de perfección religiosa, que consiste esencialmente en cierta unión inefable del alma con Dios por el amor, y va acompañado accidentalmente de éxtasis y revelaciones. Como se verá, el lenguaje de Iberico utiliza imágenes con resonancias místicas para hablar de problemáticas filosóficas, de allí que sea constante el uso de metáforas. En el artículo de *Amauta*, Iberico utiliza la historia del misticismo como metáfora de todas aquellas filosofías que han buscado un principio

organizador de la realidad. Uno de los intereses del filósofo, que pueden rastrearse hasta este texto temprano, es la posibilidad de expresar ese principio de lo real, ese fundamento de lo que existe (*arché*). En este sentido, *Estudio sobre la metáfora* se configura como una entrada que muestra a la metáfora como herramienta cognoscitiva que da cuenta de esta posibilidad.

Estudio sobre la metáfora comienza distinguiendo, brevemente, entre concepto y metáfora. Si bien ambos se construyen a través de la abstracción y la generalización, el concepto es una abstracción lógica perfecta, mientras que la metáfora siempre “arrastra elementos no esenciales que estaban integrados en la experiencia originaria” (1965, pág. 10). Transgrediendo una jerarquía cartesiana, no son los elementos esenciales los que predominan en la metáfora, sino los no esenciales. Es en la imperfección de la metáfora, en su no-ser-esencial, donde se encuentra el secreto de su eficacia expresiva y de su acción poética; eficacia que, como se verá, se convierte en herramienta cognoscitiva e intersubjetiva de la propuesta estético-filosófica de Iberico. A continuación, para hablar de la metáfora, se explican y comparan tres nociones: la identidad, la igualdad y la semejanza.

La primera de ellas se encuentra restringida al ámbito de la lógica en el cual “A es igual a A”. De hecho, para Iberico, este enunciado encierra una petición de principio, a saber, que, para aceptar su verificabilidad lógica (y no existencial, puesto que, en la dimensión de lo real, no existen dos instancias idénticas al estar el todo en constante devenir), es necesario aceptar la absoluta identidad de las partes que conforman la relación de identidad, de allí que decir “A es idéntico a A” no es sino afirmar que “A es”. La identidad así expuesta conduciría a una definición inmovilista de la divinidad trascendente: “Dios es idéntico al Amor”, entonces, “Dios es Amor”, con lo cual cualquier diferencia que pudiera existir entre las partes del enunciado se anulan convirtiéndose en una identidad simple, clara y distinta, “Dios es”.

A continuación, Iberico explica la segunda dimensión que se distingue del ámbito de la metáfora (aunque, como se verá, sin negarla); se trata de la igualdad cuyo espacio paradigmático es el de las relaciones matemáticas; el ejemplo que propone Iberico es el siguiente: “ $a+b+c = 2r$ ”. Este tipo de relación confunde los objetos al tomarlos uno por otro; como cuando, en el lenguaje cotidiano, se dice de dos personas que son “dos gotas de agua”. Sin embargo, desde un punto de vista existencial y ontológico (si se asume que la existencia es devenir y el devenir es el principio de lo real), la igualdad no matemática es solo una tendencia, nunca un hecho.

Para Iberico, una igualdad es una identidad en potencia que conserva la distinción entre sus elementos. No es casual que los ejemplos que se den de la identidad y la igualdad estén restringidos a las esferas de la lógica y las matemáticas; de hecho, aunque no se dice explícitamente, pareciera que, para Iberico, la comunicación entre dos subjetividades no puede darse a un nivel lógico y/o matemático, debido a las específicas características de cada una de estas dimensiones que se describirán más adelante. Luego de describir y diferenciar entre identidad y semejanza, Iberico pasa a explicar cómo esta última rige la dinámica de la metáfora.

Nótese que, para el filósofo peruano, tanto las identidades, las igualdades y las semejanzas son *tendencias*, es decir, están en movimiento (cuya base sería el devenir como fundamento de lo real). En un pasaje algo oscuro, Iberico dice que la semejanza tiende a la igualdad, y la igualdad tiende a la identidad; sin embargo, al afirmar esto, se cuida de proponer que exista una progresión jerárquica y/o necesaria de una tendencia a otra; pareciera ser que, desde la perspectiva del devenir de lo real,

la identidad, la igualdad y la semejanza se encuentran en relaciones de reciprocidad transformativa; es como si la semejanza deseara ser igualdad, y la igualdad, identidad. Al leer este pasaje, uno se queda con la pregunta: ¿y la identidad hacia qué tiende? ¿A la semejanza nuevamente? Vale la pena detenerse en este detalle porque permite ver la coherencia y continuidad en el pensamiento filosófico de Iberico: lejos de ver estas tres nociones como conceptos fijos, los entiende como tendencias, como entidades de lo real que apuntan a algo que no son ellas mismas.

Ahora bien, al introducir la semejanza como principio de la metáfora, se conectan dos elementos de la realidad: la tendencia hacia la igualdad y la persistencia de la alteridad que se resiste a ser pura identidad. En este punto, Iberico menciona la noción de analogía como una forma de entender el funcionamiento de la metáfora. Citando la *Poética* de Aristóteles (1457b)⁹, afirma que “habrá analogía cuando se hallan el segundo término con el primero *como* o *de igual* manera el cuarto con el tercero, porque en tal caso se empleará en vez del segundo el cuarto y en vez del cuarto el segundo, y a veces se añade todavía el término a que se refiere el reemplazado por la metáfora” (1965, pág. 18). Sin embargo, es importante remarcar que la analogía no es la metáfora, ya que aquella también es posible en el espacio de la lógica y la matemática; la analogía, para Aristóteles, es una herramienta tanto de la retórica y la dialéctica como de la ciencia.¹⁰

No entraremos en detalle sobre este punto, pero lo importante para los fines del presente ensayo son dos constataciones: la primera es que la analogía es una herramienta que puede usarse en diferentes esferas, ya que se rige por la ley de la proporción correlativa de términos; la segunda es que la metáfora requiere un específico tipo de relación analógica: la de la semejanza. Esta, entonces, es una alteridad con tendencia a una igualdad que se resiste a la identidad absoluta, ya que esta última posibilidad sería la destrucción de la propia metáfora. Afirmando que el complejo mental que la metáfora entraña es “indefinible” (pág. 11), Iberico ensaya una primera definición de esta: “mixto de concreto y abstracto irreductible a la vacía formalidad esquemática del concepto” (pág. 12). Citando el fragmento 1459a de la *Poética* de Aristóteles, según el cual “contemplar las semejanzas (ὁμοίων θεωρεῖν ἔστιν) requiere de una habilidad especial”, Iberico introduce un verbo caro al pensamiento aristotélico, a saber, *theorein*, contemplar.

En este sentido, hallar las similitudes entre dos seres es una praxis contemplativa que se aparta de la pretensión de exactitud de la lógica simbólica y las matemáticas, del utilitarismo de la ciencia positivista, y de lo rutinario del lenguaje cotidiano cuya libertad expresiva no sería sino arbitrariedad lingüística de los signos. Desde esta perspectiva, la comunicación ya no tendría como fin la utilidad, sino también la emoción y el placer que se producen en quienes utilizan metáforas para entrar en contacto con el/lo otro.

⁹ Iberico usa la edición bilingüe editada por la Universidad Nacional Autónoma de México (1946) con introducción y notas de Juan David García Bacca. A continuación, se cita el fragmento aristotélico de la edición trilingüe (1974) de Valentín García Yebra: “Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero; entonces podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto; y a veces se añade aquello a lo que se refiere el término sustituido” (1457b).

¹⁰ Aristóteles hace uso de la analogía como “un recurso argumentativo captado por ἐπιλογία, pero importante por ser el único disponible para explicar algunos temas. La metáfora debe ser excluida de la ciencia y la filosofía (al menos en su parte demostrativa), pero es válido recurrir a ella para los discursos retóricos y dialécticos, así como para el inicio de la indagación filosófico-científica o como elemento didáctico al final de las demostraciones. Todo ello debe comprenderse en el marco del convencionalismo del lenguaje que defiende Aristóteles y que hacen de estas premisas reglas heurísticas nunca logradas del todo” (Vázquez, 2010, pág. 87).

Iberico introduce, entonces, una de las dos características de la semejanza que expresa su especificidad cognoscitiva: en ella, siempre hay un resto que no entra en la igualdad que se ha querido expresar con la metáfora. En otras palabras, si bien la semejanza tiende a la igualdad (de hecho, la razón de ser implícita de la metáfora sería esta anhelada posibilidad), tal tendencia deja un resto, algo que no es reducible a la ley de la igualdad y que escapa a las determinaciones lógicas y/o matemáticas de las cuales la metáfora hace uso. Esta tendencia de la semejanza (en tanto principio de la metáfora) escapa al ámbito de la lógica puesto que esta “no conoce valores y tendencias (sino) valores estáticos de forma” (pág. 17). El objeto de este resto serían las dimensiones emotivas y sensoriales de aquellos seres que son asemejados, comparados. La dinámica de la metáfora, en este sentido, agrupa seres, objetos e imágenes “no según su identidad sino por la impresión que causan en el ánimo; no por su filiación objetiva y teórica sino por su filiación subjetiva y emotiva” (pág. 13).

En otras palabras, el fin de la semejanza entre dos o más seres que percibe la metáfora no es, como pudiera parecer a primera vista, la relación, sino *lo que la relación deja de lado y que, a pesar de todo, desea la igualdad*; aquello que, a pesar de esta tendencia a la igualdad, no ha sido reducido por esta. Podría decirse que la finalidad de la reducción metafórica no es ella misma, sino aquel resto que no entra en la reducción que hace posible la similitud. Este resto es la experiencia emotiva y sensorial de dos seres que, deseando su igualdad, no pueden dejar de ser dos. La aprehensión de este elemento emotivo-sensorial que la metáfora hace posible sería una actividad teórica en el sentido aristotélico más original, es decir, tendría un carácter contemplativo.

La praxis de quien utiliza las metáforas para aprehender el fundamento de la realidad (a saber, el devenir) es, entonces, doble: a) contemplar los seres en el mundo para entrever sus similitudes que jamás serán identidad absoluta y, luego de tal praxis, b) detenerse en aquello que la propia contemplación ha dejado fuera de la relación con el fin de contemplar, nuevamente y de otra forma, estos restos que la metáfora ha puesto en contacto. Piénsese en la siguiente expresión: “Tus ojos son oscura noche”. Al establecer una relación de semejanza entre la negrura de la noche y la de los ojos, la metáfora permite que una subjetividad contemple (*theorein*) tal relación lógica y, en tal sentido, verificable empíricamente. Es posible decir que este primer paso de la interpretación requiere una *contemplación externa* de los seres que percibe las relaciones entre ellos.

Sin embargo, si la contemplación (*theoria*) quedase allí, la metáfora se reduciría a la analogía lógica y/o matemática. Todo lo contrario, la producción e interpretación metafóricas exigen una *contemplación interna* de todo aquello que la semejanza no dice explícitamente, pero que sugiere implícitamente: esta sugerencia implícita sería ese resto emotivo-sensorial que tanto la analogía lógica como la matemática no pueden aprehender. “Tus ojos son oscura noche”: la experiencia de una subjetividad frente a una noche oscura se aleja, sin negarla, de la relación lógicamente verificable (la negrura tanto de los ojos como de la noche); pero, en el momento que hacen su aparición las experiencias emotivo-sensoriales, todo principio lógico es cuestionado: la oscuridad de la noche puede dar cuenta de la frialdad distante de unos ojos que se alejan luego de un rompimiento amoroso y, al mismo tiempo, puede expresar la impredecible posibilidad de una aventura nocturna encarnada por unos ojos vistos en una fiesta.

En otras palabras, la misma metáfora puede expresar no solo múltiples sentidos, sino incluso sentidos contradictorios: tristeza producida por la indiferencia y, al mismo tiempo, excitación por la posibilidad de la aventura nocturna. La interpretación, entonces, tendría como objeto el resto emotivo-sensorial del que se ha hablado más arriba. De hecho, Iberico cita a Gastón Bachelard, filósofo francés que se ha encargado tanto de la epistemología de las ciencias como de la función de la imaginación en el pensamiento científico y creador. Citando el texto de Bachelard, *La poética del espacio*, Iberico recuerda la noción de *retentissement* que, traducida al español, es algo así como la *reverberación* que produce la metáfora y que tiende a salir de ella misma, de su logicidad (principios de identidad, contradicción y tercio excluido, por lo menos en la lógica formal clásica).

Este resto sería la reverberación bachelardiana de la metáfora que hace que esta salga de sí al encuentro con aquello que no es ella misma y con lo cual, sin embargo, guarda una relación. En términos de la experiencia, para Bachelard, esta reverberación permitiría la comunicación entre dos subjetividades; sin embargo, en este punto del *Estudio*, Iberico introduce una experiencia que, a primera vista, parece oponerse a la intersubjetividad que la metáfora haría posible; se trata de la soledad a la cual, sin embargo, se le otorga una importancia fundamental en el proceso de elaboración e interpretación metafóricas. Citando al lingüista y crítico literario español Amado Alonso (1896-1952) para quien la creación poética “no es sino obra del alma solitaria” (pág. 21), Iberico afirma que la búsqueda de similitudes (recuérdese su carácter de actividad teórica, contemplativa en sentido aristotélico) requiere de una soledad reflexiva.

Esta cita se enlaza con el texto de 1926 en el cual se describían dos tipos de misticismos. En la historia de la religión occidental, la experiencia mística (encuentro y/o contacto con lo divino) ha sido siempre una actividad solitaria, ya que necesita de tiempo y práctica, de concentración y perseverancia. De hecho, un rasgo común de la experiencia mística es su incomunicabilidad; es usual encontrar en las descripciones de experiencias místicas que todo intento de comunicar la experiencia es imposible, dando cuenta de la singular soledad que se necesita para experimentar este encuentro.

En un giro notable que, reinterpreta la afirmación de Alonso, Iberico sostiene que la soledad reflexiva, que tanto la elaboración como la interpretación de metáforas requieren, se comporta como la metáfora misma, es decir, produce un resto que tiende hacia otra subjetividad y posee una reverberación que apunta hacia otro ser, haciendo posible una comunicación en la cual dos subjetividades comparten una experiencia teórica que escapa, sin negarlos, a los dictados de la lógica clásica y sus leyes. Iberico propone, en consecuencia, que la soledad metafórica “no se confunde con el puro y simple aislamiento del alma en medio de los hombres y de las cosas, sino más bien consiste en un alto estado de liberación de las trabas convencionales y utilitarias de la vida social o de las nociones impersonales del conocimiento teórico. Según lo cual, la soledad sería un estado de pureza apto para la contemplación como creatividad y como emoción de sentido estético” (pág. 21).

Como se ha dicho más arriba, el principio de la realidad (el “devenir” según el texto de 1926) podría ser aprehendido solo a través de la contemplativa soledad metafórica; sin embargo, y es este el giro final de *Estudio sobre la metáfora*, a diferencia de la solitaria mística, la soledad metafórica es siempre soledad compartida cuya verdad no se encuentra solo en las relaciones de semejanza que el pensamiento lógico

puede establecer y que son empíricamente verificables, sino en esos restos emotivo-sensoriales, en esas reverberaciones de la metáfora que hace que dos seres puedan hablar de lo mismo (tendencial a la igualdad) desde su personalísima experiencia de tal fenómeno (tendencia a la alteridad).

Según Iberico, para entender la dinámica de la metáfora, es necesario, asimilar la soledad a la subjetividad, ya que esta “tiende a salir de sí y propagar el mensaje de su soledad hacia otros centros anímicos, y opera como si hiriese otras cuerdas distantes para suscitar una vasta y unánime repercusión. La metáfora no flota en el aire como una emisión telegráfica que sólo es recibida por el destinatario o que no es recibida en ninguna parte. Al contrario, es captada, vivida y contemplada con delectación; a veces es como una luz que alumbra zonas ignotas de la vida, a veces es como una voz que despierta desde lo subconsciente las dormidas latencias del ser” (pág. 21).

Nuevamente, citando al autor de *La poética del espacio* para explicar cómo esta soledad contemplativa exige la intersubjetividad, Iberico afirma que “dos seres cerrados comunican por el mismo símbolo”. A continuación, y apelando a las investigaciones del francés sobre la imagen poética y su relación con el espacio, dice que “el ser humano puede por virtud del símbolo trascender de sí mismo e irradiar hacia la comprensiva intimidad de los demás” (pág. 22). La metáfora participa, en este sentido, en el proceso de expansión ontológica y, en tanto forma paradigmática de la expresión poética, revela el ser de lo real que es “alternativamente condensación que se dispersa explosionando y dispersión que refluye hacia un centro. Lo que está afuera y lo que está dentro son, entrambos, íntimos; están siempre listos a volcarse, a intercambiar su hostilidad (Bachelard, 2000, pág. 189)” (pág. 22).

En este pasaje, Iberico se acerca a la definición que Paul Ricoeur propone del ser humano como ser mediador: “el hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia, sino que es intermediario en sí mismo, *entre su yo y su yo*. Es intermediario porque es *mixto*, y es mixto porque realiza mediaciones. Su característica ontológica como ser-intermediario consiste precisamente en que su acto de existir es por identidad el acto de realizar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí” (1991, pág. 27). La metáfora sería, en este sentido, la herramienta cognoscitivo-ontológica por excelencia del ser humano.

La verdad o, en todo caso, el devenir no se encontraría ni en la igualdad ni en la alteridad pura, sino en las tendencias de aquiescencia (el deseo de los amantes de ser iguales) y resistencia (el deseo de los amantes de permanecer distintos) entre los seres que entran en relación; de allí que la igualdad y la semejanza “encarnan en un cierto sentido, la identidad como su fin ideal, a la vez que la niegan” (pág. 17). La metáfora, entonces, se configura como una tendencia que media entre la soledad contemplativa de dos seres. Si llevamos esta propuesta de Iberico hasta sus últimas consecuencias, es posible afirmar que la herramienta cognoscitivo-teórica por excelencia de la filosofía no sería ni la proposición lógica o matemática, ni el concepto claro y distinto de la filosofía cartesiana, sino la metáfora. Con esta propuesta estético-filosófica, Iberico materializa el sentido etimológico de la palabra metáfora que en griego es *metaphoré*, un intervalo entre un espacio y otro, entre un ser y otro.

Como se ha visto, Iberico propone una comunicación intersubjetiva por mediación de la metáfora, un tipo de comunicación que se alejaría tanto del lenguaje cotidiano convertido en costumbre como del lenguaje de la ciencia y la tecnología. Mientras que este adolece de una “rígida univocidad” (pág. 21), aquel experimenta la pérdida

de la intensidad emotiva y sensorial de las metáforas que se han convertido en lugares comunes; a pesar de todo, en el lenguaje cotidiano, “aparte de su función esencialmente pragmática, palpita una poesía latente tanto como reminiscencia, cuanto como virtualidad de repercusión emotiva” (pág. 22).

La herramienta paradigmática de la filosofía estética de Iberico es la metáfora cuya verdad, entendida como devenir, consistiría en aprehender las infinitas transformaciones de dos o más seres que interpretan un mundo en común; y la labor de esta forma de filosofar sería la de traducir esta experiencia con el fin de generar entendimientos gracias a la posibilidad de compartir la soledad contemplativa que la metáfora genera. Traducir(nos), finalmente, sería el telos de esta filosofía; telos que recuerda a la traducción latina de *metaphoré: translatio*, traducción. Traducir(nos) una y otra vez para aprehendernos sería la praxis estético-cognoscitiva de la filosofía de Mariano Iberico.

Para Iberico, entonces, “la semejanza no dice del objeto sino su modo de aprehensión por el sujeto. Y la inmensa, infinita variedad de metáforas en la poesía y en el lenguaje diario parece confirmar esta tesis” (págs. 19-20); el devenir, en tanto principio de lo real, no sería el sujeto o el objeto aislados, mas el contacto entre ambos que hace posible su mutuo conocimiento y recíproca transformación. La intersubjetividad metafórica, en consecuencia, se configura como la posibilidad de que dos o más subjetividades, sin convertirse en identidad, aprehendan de modo más complejo el devenir en tanto principio de lo real del que ellas forman parte.

En el *Estudio* se cita un fragmento del *Fausto* de Goethe en el que se alude a una construcción de piedra: “resuenan la columnata y el triglifo y parece que todo el templo canta” (“*Der Saulenschaft, auch die Triglyphe klingt. Ich glaube gar der ganze Tempel singt*”) (pág. 14). En esta expresión, se entrelazan la dimensión del sonido con la realidad de la piedra que, empíricamente, no tiene voz; sin embargo, al poeta le parece “que el templo canta porque ha encontrado una indefinible afinidad entre la armonía arquitectónica que contempla y el canto; y es esa afinidad misteriosa lo que le permite transponer la pétreo realidad del templo a la idealidad musical de la imagen poética” (pág. 14).

Esta “afinidad misteriosa” es una metáfora de aquel resto emotivo-sensorial del que se ha descrito más arriba y que permite que dos seres entren en contacto sin anularse en la identidad, aunque tendiendo a su igualdad. Para Iberico, esto explicaría que cada poeta tenga un sistema propio de metáforas que daría cuenta de su personal relación con el devenir como principio ontológico de la realidad. Llevando esta posibilidad hasta sus últimas consecuencias, se puede afirmar que cada ser humano posee un “sistema propio de metáforas” (pág. 14) que, debido al utilitarismo o la rutina, se ha convertido en el pétreo lenguaje automatizado del hombre contemporáneo.

En 1937, Iberico es nombrado vocal de la Corte Superior de Junín y de Huancayo para el período 1934-1936; fruto de esa estadía son sus *Notas sobre el paisaje de la sierra* (1973) que incluye el texto titulado “Las piedras” en el que se afirma lo siguiente:

Así como las piedras son la nota dominante del paisaje de los indios, así la imagen de la piedra constituye también el tema principal de su fantasía mítica; lo cual quiere decir que entre la psicología profunda del indio y la piedra existe una fundamental y desconocida afinidad. Y quizá si en esta deificación primaria de la piedra, en esta vivificación mística de lo inanimado, nos brinda el indio taciturno una enseñanza

metafísica; la vida es universal y omnipresente, y todo es germinal, y en todo –hasta en las piedras abandonadas y al parecer inertes– pulsa el alma y duermen ocultas las potencias. (2001, pág. 94)

Como se ve, esta “fundamental y desconocida afinidad” no es exclusiva del habitante de los Andes, sino que también es experimentada por el poeta europeo que descubre el lirismo de la piedra, expresando así esa “vivificación mística de lo inanimado” que, lejos de ser propiedad de un pueblo o de una época, es posibilidad cognoscitiva del ser humano para encontrar las semejanzas entre los seres que pueblan el mundo en constante devenir y entrar en contacto con ellos.

La constatación del carácter germinal de la realidad requiere no tanto la existencia de un sujeto o un objeto como de su relación metafórica; en otras palabras, aislar al ente adscribiéndole una identidad lógica es reducirlo a la inercia de aquel misticismo inmovilista que Iberico describía en 1926. El conocimiento de lo real exige, entonces, contemplar las semejanzas entre diversas subjetividades, y entre el mundo de lo humano y lo no humano; se trata, en este sentido, de experimentar el mundo como uno en el que “les parfums, les couleurs et les sons se répondent” (“los perfumes, los colores y los sonidos se responden”) (Baudelaire, 2014, págs. 94-95).

Sin esta habilidad metafórica, y sin la contemplación externa e interna de las semejanzas que esta exige, el mundo se nos aparece como petrificado, como muerto. De allí que el final de “Las piedras”, quizás aludiendo a la muerte del mundo mágico y mítico de las poblaciones andinas frente al embate modernizador, afirme lo siguiente sobre el bosque de piedras de Cajamarca: “columnas que no sostienen nada, imponentes, hieráticas como sacerdotes de un culto perdido, esas piedras fueron seguramente dioses, ídolos, huacas; despertaron sin duda el terror, el respeto, acaso también el amor y la esperanza. Hoy estas piedras cadavéricas guardan, olvidado, el recuerdo de su lejana vida y no tienen más alma que su triste materia” (1973, pág. 96). Frente a la ausencia de respuesta emotivo-sensorial, la materia no muere, mas espera olvidada que alguien hable con ella, que vuelva a metaforizar el mundo.

La habilidad de elaborar metáforas sería, entonces, la misión de toda educación que, desde la perspectiva de Iberico, es por necesidad artística; de allí que, en un texto de 1942 titulado justamente “La educación artística”, afirme que el arte, cuya herramienta paradigmática sería la metáfora, “lejos de ser un lujo, del que el ser humano puede prescindir sin desmedro para el desarrollo integral de la personalidad, es una forma necesaria en la economía anímica del hombre y a la vez digno vestigio de su predestinación superior” (1942, pág. 342). Quizás sea este tipo de formación filosófica la que nos haga falta y la que nunca debimos haber perdido.

En conclusión, se ha demostrado que la metáfora en la filosofía estética de Mariano Iberico, lejos de ser solo una figura retórica o un elemento de la filosofía del lenguaje, se configura como herramienta epistemológica que permite (re)conocer el mundo deteniéndose en todo aquello que la subjetividad moderna, debido a su tendencia identitaria, deja fuera (u olvida) al conectar dos o más entes. A diferencia del concepto, la metáfora, para Iberico, se nutre de las reverberaciones que la conexión metafórica hace aparecer; no se trata ya de buscar identidades fijas o síntesis dialécticas, sino de detenerse en ese campo de fuerzas emotivo-sensoriales que la metáfora hace posible, con el fin de comprender el devenir del mundo y a las comunidades (humanas y no humanas) cuyas interacciones le dan forma.

4. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2005): *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal.
- Aristóteles. (1974): *Poética*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles. (1999): *Retórica*, Madrid, Gredos.
- Beristáin, H. (1995): *Diccionario de retórica y poética*, México D.F., Porrúa.
- Bachelard, G. (2009): *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico* (1940), Buenos Aires, Amorrortu.
- Bachelard, G. (2000): *La poética del espacio* (1957), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Baudelaire, Ch. (2014): *Las flores del mal*, Madrid, Cátedra.
- Cicerón. (1997): *Retórica a Herenio*, Madrid, Cátedra.
- Derrida, J. (1989): “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 383-401.
- Iberico, M. (1926): “Dos misticismos”, *Amauta*, 3 (noviembre), p. 45.
- Iberico, M. (1973): “Las piedras”, en *Notas sobre el paisaje de la Sierra*, Lima, P.L. Villanueva.
- Iberico, M. (1942): “La educación artística”, *Revista de la Universidad Católica*, 6-7 (setiembre-octubre), pp. 323-342.
- Iberico, M. (1965): *Estudio sobre la metáfora*, Lima, Ediciones de la Casa de la Cultura.
- Jakobson, R. (1963): “Deux aspects du langage et deux types d’aphasie”, en *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, pp. 43-67.
- Kavafis, C. (2003). *Poesía completa*. Madrid: Visor.
- Lacan, J. (2005): “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1966), en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, pp. 473-509.
- Nietzsche, F. (2011): “Verdad y mentira en sentido extramoral”, en *Obras completas I*, Madrid, Tecnos.
- Ricoeur, P. (2004): *Culpabilidad y finitud* (1960), Madrid, Trotta.
- Sallis, J. (2002): *On translation*, Bloomington, Indiana University Press.
- Sánchez, M. A. (2009): *Bachelard. La voluntad de imaginar o el oficio de ensoñar*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Stern, J.P. (1992): “Nietzsche y la idea de metáfora”, *Cuaderno gris*, 5, pp. 3-21.
- Vázquez, D. (2010): “Metáfora y analogía en Aristóteles. Su distinción y uso en la ciencia y la filosofía”, *Tópicos*, 38, pp. 85-116.
- Vexler, M. (2007): *La filosofía de Mariano Iberico*, Lima, Editorial Mantaro.