

Ricœur y Ortega y Gasset: en qué lugar se da la metáfora. De la palabra al ejemplo como figuras de comprensión

(Ricœur and Ortega y Gasset: Where Does Metaphor Come into Play? From Word to Example as Figures of Understanding)

Josu Rodríguez

National University of Distance Education - ES

Abstract

This paper examines the place of metaphor within philosophical and hermeneutical thought, focusing on the contributions of José Ortega y Gasset and Paul Ricoeur. Through a comparative reading of Las dos grandes metáforas and La métaphore vive, it argues that metaphor should not be regarded as a rhetorical ornament, but rather as a constitutive operation of human understanding. The study traces the shift of metaphor's location – from the word and the sentence to discourse – in order to highlight its cognitive and ontological tension as a means of opening new modes of access to truth. Finally, it proposes an expansion of metaphor beyond language, by considering exemplarity as a form of lived metaphor that connects hermeneutical reflection with practical life, within the horizon of a renewed

philosophical anthropology.

Keywords: metaphor, consciousness, Ricoeur, Ortega y Gasset, philosophical anthropology, exemplarity, hermeneutics

Resumen

Este trabajo examina el lugar que ocupa la metáfora en el pensamiento filosófico y hermenéutico, tomando como ejes de análisis las propuestas de José Ortega y Gasset y Paul Ricoeur. A través de la confrontación entre Las dos grandes metáforas y La métaphore vive, se muestra cómo la metáfora no debe ser entendida como ornamento retórico, sino como una operación constitutiva de la comprensión. El estudio recorre el desplazamiento de su ubicación, desde la palabra y la frase hasta el discurso, para poner de relieve que la metáfora encarna una tensión cognoscitiva y ontológica que abre nuevos modos de acceso a la verdad. Finalmente, se plantea una ampliación de su alcance más allá del lenguaje, al considerar la ejemplaridad como forma de metáfora vivida que conecta el plano hermenéutico con la vida práctica, en el horizonte de una antropología filosófica renovada.

Palabras clave: metáfora, conciencia, Ricoeur, Ortega y Gasset, antropología filosófica, ejemplaridad, hermenéutica

1. Introducción

La presente investigación se inscribe en un proyecto más amplio de antropología filosófica concebida como filosofía primera, que supone tomar la pregunta *¿qué somos los seres humanos?* como punto de partida de la filosofía. Situar la metáfora en el centro de la antropología filosófica exige responder a una pregunta elemental: *¿en qué lugar se da la metáfora?* La respuesta a esta cuestión ha variado según las tradiciones: para la retórica clásica, se localiza en la palabra; para la semántica estructural, en la frase; para la hermenéutica contemporánea, en el discurso. Pero, como intentaremos mostrar, es

posible dar un paso más y situar la metáfora también fuera del lenguaje, en el terreno de la vida y de la ejemplaridad.

Para comenzar, vamos a tratar de hilar tres cuestiones: la antropología filosófica, la teoría de la metáfora y al filósofo español Ortega y Gasset. ¿Cómo podemos hacerlo? Vamos a centrarnos en uno de los ensayos de Ortega, llamado *Las dos grandes metáforas*, donde intenta construir un guion sobre cómo el pasado filosófico ha entendido la conciencia, eso que llamamos fenómeno universal de relación entre sujeto y objeto. Partir filosofando desde la pregunta por la conciencia, preguntándonos por la estructura de nuestra comprensión, es lo que nos acerca a concebir la antropología filosófica como una 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» (Tugendhat 2008: 18). 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» (San Martín 2013: 390).

Ahora bien, mi tesis defiende, y aquí es donde vamos a conversar con Ricœur, que para elaborar una antropología filosófica no tenemos más remedio que acudir a la metáfora. Para pensar objetos tan difíciles, abstractos y constantes como la conciencia – eso que llamamos el fenómeno universal de relación entre sujeto y objeto – la metáfora se convierte en un instrumento ineludible. Por tanto, para poder reflexionar al respecto, tenemos que acercarnos a la teoría de la metáfora. En ese sentido, acudimos a su libro *La metáfora viva*, una de las más importantes reflexiones que se han escrito sobre el tema que – aunque hayan pasado ya casi cincuenta años desde su publicación – no ha perdido ni un ápice de actualidad. También, aunque

en el libro no cite a Ortega, veo muchísimas reflexiones que podrían compartir ambos filósofos, o al menos, complementarse.

Ahora bien, situar la metáfora en el centro de la antropología filosófica exige responder a una pregunta elemental: ¿en qué lugar se da la metáfora? La respuesta a esta cuestión ha variado según las tradiciones: para la retórica clásica, se localiza en la palabra; para la semántica estructural, en la frase; para la hermenéutica contemporánea, en el discurso. Pero, como intentaremos mostrar, es posible dar un paso más y situar la metáfora también fuera del lenguaje, en el terreno de la vida y de la ejemplaridad.

¿Por qué poner en diálogo a Ortega y a Ricoeur? En primer lugar, porque ambos coinciden en situar la metáfora en el núcleo de la comprensión. En segundo lugar, porque ambos comparten la intuición de que la metáfora tiene un poder cognoscitivo y no solo ornamental. Y, en tercer lugar, porque sus teorías, al complementarse, permiten proponer un desplazamiento ulterior: de la metáfora lingüística a la metáfora vivida. El valor de esta comparación radica también en su contribución a la antropología filosófica. En un momento en que la filosofía tiende a fragmentarse en especialidades técnicas, recuperar la metáfora como figura de comprensión transversal permite articular un discurso unitario sobre lo humano. La metáfora es, en este sentido, un punto de cruce entre lenguaje, pensamiento y vida.

Para ello se perseguirán tres objetivos específicos: en primer lugar, reconstruir el itinerario de la pregunta «¿en qué lugar se da la metáfora?» desde Aristóteles hasta Ricoeur y Ortega; en segundo lugar, analizar el potencial cognoscitivo y ontológico de la metáfora en la obra de ambos autores; y, finalmente, ampliar la teoría de la metáfora más allá del lenguaje, proponiendo la noción de ejemplaridad como metáfora vivida. La metodología adoptada es hermenéutica en un doble sentido. Por un lado, consiste en la interpretación de textos filosóficos y literarios. Por otro, se concibe como una reflexión sobre la

comprensión misma, en diálogo con la pregunta antropológica fundamental. El método no es meramente filológico, sino reconstructivo y proyectivo: busca articular una propuesta filosófica a partir de la lectura de Ortega y Ricœur.

El trabajo se organiza en cuatro secciones principales. En la primera (Introducción) se contextualiza el problema y se justifica su pertinencia. En la segunda, se analiza el desplazamiento del lugar de la metáfora desde la palabra hasta la cúpula del ser, poniendo en diálogo a Ortega y Ricœur. En la tercera, se propone una ampliación del concepto de metáfora hacia la ejemplaridad, mostrando cómo la metáfora puede operar fuera del lenguaje en la vida vivida. Finalmente, en las conclusiones se extraen las implicaciones para una antropología filosófica renovada.

2. El lugar de la metáfora

La pregunta «¿en qué lugar se da la metáfora?» atraviesa la historia de la filosofía y de la retórica desde Aristóteles hasta la hermenéutica contemporánea. No se trata de una cuestión meramente técnica, sino de un problema estructural que afecta a la concepción misma del lenguaje y del pensamiento. La metáfora es un fenómeno fronterizo: oscila entre la palabra y la frase, entre el discurso y la vida, entre la estética y la epistemología. Explorar su lugar significa, en última instancia, interrogarse por el modo en que los seres humanos comprenden el mundo y se comprenden a sí mismos. Como nos recuerda el profesor De Bustos (De Bustos 2000: 11), en el último siglo las reflexiones sobre la metáfora han adquirido una importancia espectacular, no solo en cuanto a número de publicaciones sino en cuanto a la variedad de su procedencia en ámbitos más allá de la retórica o la filosofía, tales como la psicología, la sociología, la antropología, la teoría de la ciencia e incluso la inteligencia artificial. La metáfora ha dejado de considerarse un mero recurso literario para

constituirse como un instrumento psicológico mediante el cual se amplia y se estructura nuestro conocimiento del mundo. Por tanto, la captación de la esencia metafórica y su explicación psicológica se han convertido en un asunto central.

Ahora bien, si la metáfora no es solo un mero recurso literario ¿qué es lo que sucede? ¿dónde se da? ¿se da en la palabra? ¿se da en la frase? ¿se da en el discurso? ¿se da en nuestra mente? En su libro *La metáfora viva*, Ricoeur empieza analizando las teorías retóricas que vienen de la definición aristotélica de la metáfora, que dicen que la metáfora se da en la palabra: toman la palabra como unidad de base. En la *Poética*, Aristóteles define la metáfora como una trasposición de nombre. Este desplazamiento puede producirse de cuatro maneras: por género a especie, de especie a género, de especie a especie, o por analogía. El rasgo común es que un término se aplica fuera de su campo habitual, generando un sentido figurado. La definición aristotélica se sitúa en la encrucijada de dos disciplinas: la retórica y la poética. En la primera, la metáfora es un recurso de persuasión; en la segunda, un medio de mimesis de las acciones humanas. Así, Aristóteles reconoce en la metáfora un valor cognoscitivo incipiente: permite «ver lo semejante en lo diferente» (*Poética* 1.459a, 5-7). No obstante, el marco conceptual sigue siendo el de la sustitución: la metáfora se entiende como un nombre trasladado.

Vamos a poner un ejemplo de una transposición de nombre: si tenemos la metáfora *el tiempo es oro* y tomamos la palabra como unidad de base, lo que vamos a hacer es poner el foco en la palabra transpuesta, que es *oro*. Lo que queremos decir es algo así como que *el tiempo es valioso*. Como vemos que podemos entablar una relación de semejanza entre el valor del oro y del tiempo, trasponemos el nombre, colocamos la palabra *oro* fuera de su lugar convencional y la ponemos al lado de tiempo. Esta transposición de nombre es la metáfora. ¿Ahora bien cualquier transposición de nombre es una

metáfora? Para ello, vamos a añadir un matiz importante que nos da Ortega: «la metáfora es una transposición de nombre sin pérdida de su significado antiguo» (OC II: 507). Es decir, si yo digo, por ejemplo, que *tengo mariposas en el estómago*, en primer lugar, estoy viendo una semejanza entre lo que me está pasando en las tripas y el aleteo de una mariposa. Transpongo la palabra mariposa desde su lugar convencional y la coloco en un nuevo lugar, pero, por mucho que la transponga, sigue habiendo algo de la mariposa original, de su significado antiguo o convencional. No se pierde su significado antiguo, sino que se genera una tensión entre el significado convencional y el significado que toma al trasponerse. Aquí empieza a pasar algo, empieza a ser importante no solo la palabra sino la frase, para entender esa tensión entre el significado antiguo y el transpuesto necesito atender no solo a la palabra, sino a la oración. Este hecho hace que la unidad de referencia, el lugar de la metáfora pase a la frase. Como dice Max Black, la palabra es el foco, pero se enmarca en la frase (Black 1962: 39). Y esto es lo que nos hace salir del enfoque retórico para internarnos en la semántica. Dice Ricoeur:

El punto de vista semántico y retórico sólo comienzan a diferenciarse cuando la metáfora se sitúa de nuevo en el marco de la frase y se trata como un caso no de denominación desviante, sino de predicación no pertinente (Ricoeur 1975: 10).

Black distingue entre foco y marco. Y esta tensión entre el significado convencional y el significado transpuesto que comentábamos antes genera una tensión entre dos polos, que han de ser concebidos como sistemas. ¿Qué quiere decir esto? Que lo que tensiona no es el significado de “diccionario” de la palabra “oro”, sino el producido por un sistema de tópicos compartidos que le acompañan

(Black 1962: 49). El significado de la metáfora es producto de interrelación entre los polos, es irreductible y tiene contenido cognitivo (Ib.).

En resumen, pasamos de una teoría de la sustitución a una teoría de la tensión, pero como nos dice Ricoeur en el estudio sexto, el juego de la semejanza no es menos necesario en una teoría de la tensión. Así, cito: «la propia semejanza debe entenderse como una tensión entre la identidad y la diferencia en la operación predicativa desencadenada por la innovación semántica» (Ricoeur 1975: 12).

Ricoeur no se conforma con detenerse en el plano semántico. Su pregunta es inmediata: *¿cómo pasamos de la semántica a la hermenéutica?* La respuesta consiste, una vez más, en desplazar el lugar donde se da la metáfora. Ya no se trata de la palabra aislada ni de la frase, sino del discurso: el poema, el relato, el ensayo, cualquier forma textual que contenga expresión metafórica.

Este tránsito corresponde a un cambio de nivel: de la frase al discurso propiamente dicho. Desde esta nueva perspectiva, lo decisivo no es únicamente el sentido, entendido como organización interna del enunciado, sino su referencia, es decir, el poder de la metáfora para redescibir la realidad. Ricoeur subraya que en todo discurso se da una conexión esencial entre sentido y referencia; por ello, la metáfora se convierte en una estrategia discursiva que, al conservar el poder creativo del lenguaje, despliega también un poder heurístico inseparable de la ficción (Ib.).

Algo semejante encontramos en Ortega. En su *Ensayo de estética a manera de prólogo*, sostiene que la metafora consiste en fingir una identidad total entre dos cosas. Si yo digo que *el amor es el agua*: no es verdad. El amor no es el agua. Pero en cambio si finjo que lo es, si finjo que el amor es el agua, que esas dos cosas son idénticas, redescribo la realidad a través de la ficción y esa ficción tiene potencia cognoscitiva (13). Y esto funciona tanto en las artes, como en filosofía

como en las ciencias. Esta función vale tanto para las artes como para la filosofía y las ciencias. No en vano, el célebre artículo de Max Black se titula precisamente *Metáforas y modelos*, mostrando la afinidad entre el funcionamiento de la metáfora en el arte y el papel de los modelos en la investigación científica.

Black comparó las metáforas con modelos de todo tipo – mapas, planos, reproducciones a escala –, subrayando que no cabe decir de ellos que sean verdaderos o falsos, sino que resultan más o menos apropiados, correctos o detallados. Su propiedad epistémica más relevante es, por tanto, la pertinencia, en la medida en que todos los modelos son objetos intencionales (Bustos 2000: 144). Ricœur, por su parte, concluye:

La metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescibir la realidad.

Al unir ficción y redescipción, restituimos su plenitud de sentido al descubrimiento de Aristóteles en *La poética*: lo *poiesis* del lenguaje procede de la conexión entre *mythos* y *mimesis* (Ricœur 1975: 13).

Tras situar la metáfora sucesivamente en la palabra, en la frase y en el discurso, Ricœur sostiene que su lugar último no se encuentra en ninguno de esos niveles, sino en la cópula del verbo *ser*. El es metafórico significa al mismo tiempo *no es* y *es como*. Solo desde esta tensión puede hablarse propiamente de una verdad metafórica. Como escribe el propio Ricœur:

De esta conclusión entre ficción y redescipción concluimos que el lugar de la metáfora, su lugar más íntimo y último, no es ni el nombre ni la frase ni siquiera el discurso, sino la cópula del verbo *ser*. El es metafórico significa a la vez “no

es" y "es como". Si esto es así podemos hablar con toda razón de verdad metafórica, pero en un sentido igualmente tensional de la palabra verdad. (Ib.)

Se puede observar que el verbo *ser* puede actuar de diversas maneras, no es lo mismo el *es* de equivalencia que el *es* de determinación. Como señala Ricoeur:

La paradoja consiste en que no hay otra forma de hacer justicia a la noción de verdad metafórica sino incluir el aspecto crítico del no *es* (literalmente) en la vehemencia ontológica del *es* (metafóricamente). (336)

En esta dirección, Ortega ofrece una observación paralela (OC II: 511). Señala que en antiguas formas de pensamiento los poetas explicitaban la doble operación de afirmar y negar al construir la metáfora. Así, el poeta védico que quiere decir «firme como una roca» precisa inmediatamente: «*es firme, pero no de roca*». La tensión se produce también en expresiones como «*la ribera avanza mugiendo, pero no es un toro*» o «*el rey es bueno, pero no es un padre*». Estos ejemplos muestran de manera transparente la misma estructura tensional que Ricoeur identifica en el núcleo de la verdad metafórica. A pesar de sus diferencias, Ortega y Ricoeur coinciden en subrayar que la metáfora es, ante todo, un fenómeno de tensión más que un simple recurso de sustitución; que posee un auténtico valor cognoscitivo, pues no se reduce a embellecer el lenguaje sino que abre la posibilidad de producir conocimiento; y que, finalmente, establece un vínculo decisivo entre lenguaje y realidad al redescribir el mundo y hacerlo comprensible de maneras nuevas.

3. Más allá del lenguaje: metáfora y ejemplaridad

Hasta ahora hemos seguido el itinerario que va de la metáfora en la palabra a la metáfora en la frase, de allí a la metáfora en el discurso, y finalmente a la metáfora en la cópula del ser (la tensión ontológica entre el *es* y el *no es*). Sin embargo, este recorrido no tiene por qué detenerse en el lenguaje. Es posible – y aquí se formula la hipótesis principal de este trabajo – pensar un desplazamiento ulterior: la metáfora puede darse también fuera del lenguaje, en la vida misma. Hay experiencias en las que la estructura de la metáfora (transposición, tensión, innovación) se realiza en la existencia. Así como en el plano lingüístico la metáfora consiste en aplicar un término a un contexto nuevo sin anular su sentido original, en el plano vital la ejemplaridad consiste en trasponer el modo de vida de otro a la propia circunstancia, sin que por ello desaparezca la singularidad del modelo.

Preguntarse *¿qué haría A en mi lugar?* es un acto metafórico: coloca a *A* en una circunstancia diferente de la suya, generando una trasposición vital que produce orientación y sentido. Ortega ofrece las bases para esta ampliación en su idea de la vida como realidad radical. La vida no es algo entre otras cosas, sino el ámbito en el que todo se da. En ella, el ser humano se encuentra arrojado a unas circunstancias que no elige, pero que debe asumir como propias. Vivir es siempre quehacer: proyectar posibilidades en el horizonte de esas circunstancias. La metáfora vital aparece cuando en este quehacer se toma como referencia la vida de otro. Así como la palabra metafórica mantiene su sentido original al tiempo que adquiere uno nuevo, la vida ejemplar mantiene su singularidad al tiempo que se traslada a nuevas circunstancias. La metáfora revela aquí su poder para articular continuidad y novedad, tradición y creatividad.

Pongamos un ejemplo. Si yo tengo un referente vital, alguien que para mí es un ejemplo a la hora de vivir, lo que sucede es lo siguiente: Yo intuyo como el referente – al que llamaremos *A* – se enfrenta a su

destino desde su circunstancia. Pero ni yo soy *A*, ni tenemos la misma circunstancia, ni el mismo destino. Sin embargo, como para mí es un referente, lo que hago es una trasposición. Surge en mí la pregunta: ¿qué haría *A* si fuera *yo y mi circunstancia*? De esta manera *A* se coloca en un nuevo lugar, traspongo a *A* en mi propia vida, pero sin perder el significado antiguo de lo que significa ser *A* en la suya. Exactamente lo mismo que sucede en las metáforas. Tener como referente a *A* significa que voy a entablar con *A* una relación de identidad, voy a experimentar trasponiendo *A* en mi vida y voy a generar una ficción que tiene potencia cognoscitiva. Sin embargo, no es *A* el que opera en mi vida, soy yo mismo; llevo a cabo una trasfiguración de mi realidad sirviéndome de la interpretación que hago de la suya y trasponiéndola. Se dice que lo genial no es copiar, sino *robar*. Si yo simplemente copio lo que *A* hace o dice desde su destino, estaría equivocándome, pues no estaría atendiendo a mi propio destino. Por el contrario, si yo *robo* de su actitud vital y la traspongo en mi propia vida, aquí encontramos un acto creador por mi parte, es una imitación creativa, una trasposición. Esto se combina con que no solo tenemos un referente vital, sino que tenemos varios. Generalmente lo que hacemos es un coctel en el que no imitamos creativamente a una persona, sino a muchas. Sumergidos en la vida llevamos a cabo un ejercicio de trasposición de dimensiones intangibles, generando nuestro propio refrito vital.

El poeta Luis Rosales, en su libro *La casa encendida*, utiliza la imagen de la casa para hacer una exploración poética de la vida humana. La casa comienza apagada, «cuando todo es igual y tú lo sabes» (Rosales 1979: 144), pero esa casa se va encendiendo cuando la vida es auténtica, personal, «cuando todo es distinto y tú lo sabes» (151). La casa comienza a iluminarse cuando «se siente de pronto, ahogada en la espesura de silencio que me rodea, como una vibración mínima y persuasiva de algo que se mueve para nacer» (149). El libro va avanzando poéticamente en esa dialéctica de luz y oscuridad,

atravesando numerosos episodios, sin embargo, quiero hacer hincapié en uno de ellos. En el segundo capítulo aparece de pronto Juan Panero, alguien que, en vida real, además de amigo, dejó en Luis Rosales una honda huella; fue más que eso, fue un referente. Fijémonos lo que dice sobre Juan Panero en una de las estrofas (159):

porque tú tienes una luz; tú si la tienes; tu siempre la tuviste,
 una luz que era la que alumbraba esta habitación cuando yo la miré
 desde mi cuarto,
 una luz que era una de las cosas que tú ya estabas siendo [...]
 y era una luz que tú podías vivir, que tú podías hablar, que tú decías,
 que tu decías,
 con una voz tan quieta que se iba haciendo igual que un árbol,
 para repartirse de rama en rama entre aquellos que la escuchábamos,
 y a cada uno nos hablaba de manera distinta
 nos hablaba quedándose en nosotros
 como si no supiera ya volver contigo,
 como si no siguiera siendo tuya, caritativamente tuya,
 como si hubieras olvidado que vivías mientras que nos hablabas,
 como si hubieras olvidado que nosotros te llamábamos Juan.

4. Conclusiones

El recorrido emprendido en este trabajo nos ha permitido responder, de forma argumentada y sistemática, a la pregunta central: ¿en qué lugar se da la metáfora? Hemos visto cómo la tradición filosófica y hermenéutica ha ido desplazando la localización de la metáfora desde la palabra hasta el discurso, y cómo tanto José Ortega y Gasset como Paul Ricœur han contribuido, cada uno desde su horizonte intelectual, a reformular la naturaleza de este fenómeno, ampliando nuestro modo de comprenderlo.

La reconstrucción del itinerario histórico y conceptual ha mostrado, en primer lugar, que la definición aristotélica de la metáfora

como trasposición de nombre inauguró una reflexión en torno al traslado de nombres que dominó la retórica durante siglos. Esta concepción fue útil para describir los mecanismos lingüísticos de sustitución, pero permanecía limitada al nivel léxico.

Ortega, al plantear que la metáfora es una trasposición de nombre sin pérdida de su significado antiguo, anticipó la idea de la tensión semántica: el nuevo sentido no elimina el anterior, sino que ambos coexisten en una relación de fricción. Esta aportación resulta decisiva porque rompe con la visión reductiva de la metáfora como simple ornamento, situándola en el corazón mismo de la conciencia y de la vida.

El paso ulterior se consolidó con la teoría de la interacción de Max Black y con los desarrollos de la lingüística cognitiva. Gracias a estas perspectivas, quedó claro que la metáfora no puede entenderse de manera aislada en la palabra, sino como un proceso de interacción entre sistemas de significados, con implicaciones epistemológicas que alcanzan a las ciencias, las artes y la vida práctica.

Paul Ricoeur, por su parte, llevó este itinerario hasta sus consecuencias hermenéuticas. En *La metáfora viva* propuso que la metáfora constituye una innovación semántica y no una mera sustitución. De este modo, la metáfora produce un significado nuevo, irreductible a la literalidad. Más aún: al situarla en el ámbito del discurso, Ricoeur la concibe como estrategia de redescipción de la realidad. La metáfora no se limita a embellecer la expresión; despliega un poder heurístico que abre mundos posibles y amplía la comprensión.

El análisis Ricoeuriano culmina en una tesis de gran calado: el lugar último de la metáfora no se encuentra ni en la palabra ni en la frase ni en el discurso, sino en la cónyunción del verbo *ser*. El es metafórico, que significa al mismo tiempo *no es* y *es como*, encarna la tensión constitutiva de la verdad metafórica. Solo desde esta tensión es posible hablar de verdad en sentido propio, aunque sea en un sentido distinto

al de la verdad literal.

A lo largo del trabajo se ha destacado también cómo Ortega coincide con Ricœur en esta perspectiva tensional. Los ejemplos de metáforas arcaicas que explicitan la doble operación de afirmar y negar confirman que la metáfora comporta siempre un movimiento oscilante entre identidad y diferencia. Este reconocimiento sitúa la metáfora en el núcleo de la experiencia humana del lenguaje y de la comprensión.

La coincidencia entre Ortega y Ricœur se articula en tres puntos esenciales. Primero, la metáfora no es un fenómeno de sustitución sino de tensión. Segundo, posee valor cognoscitivo: abre un acceso privilegiado al conocimiento, permitiendo redescribir lo real. Y tercero, constituye un nexo decisivo entre lenguaje y mundo: en tanto que redescipción, la metáfora revela la dimensión productiva del discurso y la función configuradora del lenguaje.

Sobre esta base, hemos podido proponer un desplazamiento adicional: la metáfora no se agota en el lenguaje, sino que puede extenderse a la vida misma en forma de *ejemplaridad*. El mecanismo es paralelo al lingüístico: así como la metáfora traslada un término a un contexto nuevo sin perder su sentido original, la ejemplaridad traslada un modo de vida a nuevas circunstancias sin anular la singularidad del modelo. Preguntarse *¿qué haría A en mi lugar?* equivale a realizar una operación metafórica en el plano vital.

Este hallazgo confirma la tesis central de la antropología filosófica: que la comprensión de lo humano no puede reducirse a esquemas conceptuales abstractos, sino que requiere figuras, relatos y ejemplos. La metáfora se revela, así, como una figura de comprensión radical que articula lenguaje y vida, teoría y praxis. El paso hacia la ejemplaridad abre una dimensión propositiva. La metáfora no se limita a decir, sino que también orienta la acción. Al trasladar la lógica de la metáfora al plano de la vida, hemos visto cómo la figura de un modelo vital puede funcionar como metáfora encarnada, ofreciendo orientación práctica y

respondiendo, de forma concreta, a la pregunta ética fundamental: *¿cómo hay que vivir?*

Referencias

Aristóteles. (2020). *Poética*. T. Martínez & L. Rodríguez, trad. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles. (2022). *Retórica*. Trad. de Q. Racionero. Madrid: Editorial Gredos.

Black, M. (1977). More about metaphor. *Dialéctica*, 31, reimpreso en A. Ortony (Ed.), *Metaphor and thought* (2.ª ed., 1979).

Black, M. (1962). *Models and metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press. (Versión en español: *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos, 1966).

De Bustos, E. (2000). *La metáfora: Ensayos transdisciplinares*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España S.L.

Hausman, C. (1989). *Metaphor and art*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kittay, E. F. (1987). *Metaphor*. Oxford: Clarendon Press.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1981). The metaphorical nature of the human conceptual system. En D. Norman (Ed.), *Perspectives on Cognitive Science*. New Jersey: Ablex, 179–202.

Maillard, C. (1992). *La creación por la metáfora: Introducción a la razón-poética*. Barcelona: Ediciones Anthropos.

Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras completas* (10 vols.). Madrid: Fundación Ortega y Gasset / Taurus.

Ricœur, P. (1975). *La métaphore vive*. París: Éditions de Seuil. (Versión en español: *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001).

Rosales, L. (1979), *Rimas y La Casa Encendida*, Madrid. Espasa-Calpe, S.A.

San Martín, J. (2013). *Antropología filosófica I: De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED.

Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.

