



Naúsea, vértigo, osadía (notas filosóficas para una metafórica del negro en la cultura occidental).

Luis Quiles Pando
Sevilla, España
kronos_parricida@hotmail.com

No hay injuria en decir negro como no la hay en decir blanco (José Martí)

El sonido interno del negro es, en oposición, la nada sin oportunidades, la nada inerte luego de apagarse el sol, un silencio eterno sin porvenir y sin expectativas. En música, sería una pausa definitiva, luego de la cual comienza otro universo, ya que el que se cierra está culminado y ejecutado siempre: el círculo está cerrado. El negro está muerto como una hoguera quemada; es algo inerte como un cadáver, indolente y frío. Es como el cenit de la vida, el silencio del cuerpo después de la muerte. Exteriormente es el color más insonoro; a su lado cualquier otro color suena con energía y certeza, incluso los de menor resonancia. Contrario a lo que sucede con el blanco, junto al cual todos los colores pierden fuerza hasta casi desaparecer, quedando un tono frágil, mitigado. Por alguna razón, el blanco es el color de la alegría auténtica y de la pureza inmaculada, mientras que el negro representa la tristeza más honda y es emblema de muerte. (Wassily Kandinsky, De lo espiritual en el arte)

1. La tesis de Lakoff y Johnson, lingüista el primero, filósofo continental el segundo, enunciada allá por 1980, era meridiana:

«la metáfora [...] impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica»¹.

Semejante afirmación hería mortalmente a la ingenua vanidad realista-objetivista del *homo occidentalis*. Según su testimonio, al deconstruir la arquitectónica conceptual (lingüístico-epistemológica) de occidente se dieron de bruces con un hecho inesperado: toda arqueología del saber y del decir revelaba el papel genético de la metáfora. Nuestro modo de habérselas con la realidad propia y ajena es metafórico, simbólico, figurado o imaginativo. No habitamos en la realidad *in nuce*, objetivamente aprehendida y pensada

¹ LAKOFF, G. y JOHNSON, M.: *Las metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 39.



y fidedignamente enunciada lingüísticamente, sino en una suerte de “imitación a la realidad”, una mediación simbólica o representacional que nuestro lenguaje articula po[i]éticamente. La *praxis* cotidiana (operaciones del cuerpo consigo mismo, con lo otro [interacción del cuerpo con el entorno físico-material] y con los otros [cuerpos, o interacción social]) es dependiente de una *epistème* o *Weltanschauung* previa, la cuál se configura metafóricamente, al conferir la mente a la información sensorial una “forma” y un “sentido” meramente posibles, propios “de otra cosa”.

2. Lakoff y Johnson construyen su paradigma de la cognición metafórica desde un enfoque que ellos denominan «experencialista»; y lo hacen acogiéndose a la epistemología mixta enunciada originalmente por Aristóteles y posteriormente desarrolladas por autores como Kant: *nada hay en el intelecto que no haya estado antes en lo sentidos (nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu)*, declara el primero, a lo que el segundo añade: *un concepto sin intuición es vacío, una intuición sin concepto es ciega*. Según Lakoff y Jonson, el sujeto cognoscente es, actualizando la metafórica fisicalista del mecanicismo, un cuerpo instalado en el medio del mundo, un organismo provisto de dispositivos receptores en trato permanente con la realidad circundante. La mente, en sintonía con Searle, es pura procesualidad con base física en el cerebro. La actividad mental es sintáctico-semántica, según vimos, procesamiento de los datos sensoriales dotándolos simultáneamente de significatividad. Este trabajo simbólico, dicho en palabra de Ernst Cassirer, está estructurado metafóricamente por lo que nuestros autores llaman el “inconsciente cognitivo”. Así es cómo se forman, a su parecer, los conceptos básicos del pensamiento, o mejor dicho, las metáforas conceptuales básicas que determinan las cogniciones y acciones ulteriores. Sobre este sustrato metafórico-conceptual de mínimos se levanta toda la arquitectónica del razonamiento, al generar el sujeto nuevas metáforas conceptuales gradualmente más complejas y especializadas hasta formar un sistema encadenado e internamente coherente, una *Weltanschauung* foucaultiana, una *epistème* o contexto general de significado.

Pero ¿cómo funcionan exactamente las metáforas? En *Las metáforas de la vida cotidiana* encontramos la respuesta: «La esencia de la metáfora es entender y



experimentar un tipo de cosa [a] en términos de otra [b]»². Sin más preámbulos diremos que (a) se refiere a la realidad (externa) y (b) al cuerpo (propio). Por consiguiente, el experiencialismo de Lakoff y Johnson se erige sobre esta consideración: toda proposición lingüística no es una descripción literal de un hecho sino de la experiencia corporal de dicho hecho. Con ello se oponen a la Hipótesis de Sapir-Whorf en su versión fuerte. Esta hipótesis establece que la lengua de un hablante monolingüe determina *a priori* la forma en que éste conceptualiza, memoriza y clasifica la "realidad" que le rodea. En cierto modo esta es también la tesis del *Tractatus* de Wittgenstein, como tuvimos ocasión de comprobar. Los lenguajes no son medios para expresar una verdad establecida de antemano sino medios para descubrirla. Sin embargo, Lakoff y Johnson introducen un matiz diferencial extraído de la psicología constructivista. El pensamiento del ser humano se articula conceptual-metafóricamente y esto quiere decir que el sujeto "construye" sus propios conceptos basándose en la relación de los objetos de su experiencia con el cuerpo experienciante (relación metafórica). Al procesar los datos aportados por la *empiría* la mente opera sintáctica y semánticamente, ordenándolos y adjudicándoles un significado, respectivamente. De este modo, mediante los procesos cognitivos de su mente el hombre *no descubre una realidad ontológica objetiva* (substancial) sino que construye "su" (propia) verdad bajo la forma de "un mundo". *Verum ipsum factum*, escupió el Napolitano Giambattista Vico al rostro de un Descartes embaucado por el innatismo.

Sin duda estas agresiones al narcisismo realista occidental están motivadas por el éxito de la labor deconstruccionista llevada a cabo por nuestros filósofos, mal llamados "continentales" por sus adversarios "analíticos". No es lugar éste para detenerse en su examen minucioso, pero tenemos la obligación de citar los nombres propios de aquellos que han desvelado a sus coetáneos el secreto fondo metafórico de la realidad (cotidiana) en que vivimos, precipitando así la de-substancialización del lenguaje y su retorsión retórica. A los ya aludidos (Wittgenstein, Austin, Davidson, Rorty, Popper, Lakatos, Kuhn, Feyerabend, Foucault) hemos de sumar el primer *staff* del estructuralismo y su legado postestructuralista (Saussure, Lévi-Strauss, Barthes, Derrida o Ricoeur), el

² Ed. cit., p. 41. Los corchetes son míos.



revisionismo de la metaforología nietzscheana por el *pensiero débole* de Gianni Vattimo y Giles Deleuze, la hermenéutica gadameriana y otros tanto *etcéteras* que no tendrían cabida en los finitos márgenes de este trabajo. Creo que podemos condensar la empresa generacional de todos ellos en los siguientes hitos, que evidencian, además, cómo su demolición de los *grands récits* occidentales sobre la realidad (objetivismo) y la mente (adecuacionismo) es necesaria para que en el último tercio del siglo veinte estalle la revolución “neorretórica”. Afirma rotundo Vattimo que la modernidad ha sucumbido sin más, y esto porque las NTIC han disuelto la idea de historia como entidad unitaria³. La irrupción de la sociedad de la información ha hecho que del ser ya no nos quede nada; la ruptura del principio freudiano de realidad precipita la licuación de la substancialidad metafísica, haciendo que la realidad sea para nosotros no más que el resultado de cruzarse y “contaminarse” las múltiples imágenes, interpretaciones, reconstrucciones, que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua, y desde luego sin coordinación central alguna⁴. La conclusión que extrae el filósofo italiano es que el ser ya no coincide con lo que es estable, fijo, permanente, sino que tiene que ver con más bien con el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación⁵ de una multiplicidad heterogénea de racionalidades locales. Esta es la enseñanza de una ontología débil sobre la noción de verdad: lo verdadero no posee una naturaleza metafísica, o lógica, sino retórica⁶: «La verdad no es fruto de interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender directamente lo verdadero [...] sino porque sólo en el proceso interpretativo [...] se construye la verdad. [...] el ser se torna ahora simple *Ueber-lieferung*, trans-misión, y se disuelve en los procedimientos, en la “retórica”»⁷. Si Vattimo tiene razón, reflexiona Rorty, la filosofía ha de construirse “amorosamente”, de acuerdo con una actitud ya no «sistemática» sino «edificante», «periférica» en lugar de «central», y esto implica asumir que la verdad no es «la representación exacta de la realidad» sino «lo que nos es más conveniente creer»⁸, renunciar a la idea de correspondencia de las oraciones y de los pensamientos y ver las

³ VATTIMO, Gianni: “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”, en *En torno a la postmodernidad*, Antropos, Barcelona, 1990, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ VATTIMO, Gianni: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en VATTIMO, Gianni, y ROVATTI, Aldo (eds.): *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 38.

⁷ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁸ RORTY, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1995, p. 19.



oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones más que con el mundo»⁹. De este modo, cuando Habermas se pregunta ¿de qué podemos decir que es falso?, se responde: aquello a lo que podemos atribuir verdad o falsedad son las «emisiones» (*Äusserungen*), una «acción comunicativa» realizada con «pretensión de validez»¹⁰. Mi pretensión de validez no es mi deseo de describir con exactitud la cosa misma (en el caso de que ésta existiera) sino mi intención de que mi discurso “acerca de” la realidad me permita entenderme con el otro. Por lo tanto el criterio por el que se mide la verdad de una proposición es la capacidad de lo dicho por ésta para posibilitar un «consenso racional».

3. El conocimiento del mundo es experiencia física del mundo, nos dicen Lakoff y Johnson. Lo que constituye la realidad no es la estructura ontológica de los objetos, sino la interacción entre los sujetos (los cuerpos) y esos objetos. Esto implica una traslación de la noción de significado desde la denotación a la connotación, desde la univocidad a la polisemia, o mejor dicho, a la diseminación derridiana; el sentido de las palabras ya no revela qué son las cosas en sí mismas (nouméricamente), manifiesta qué son para el sujeto que las experiencia, una *quididad* que no es otra que su forma de donación (fenoménica) a la conciencia. La verdad no se aprehende *in nuce* sino que se comprende, y esta comprensión es realmente, como asegura Gadamer, pre-comprensión, una interpretación mediada por pre-conceptos, que para Lakoff y Johnson dejan de ser los “prejuicios de la tradición” para convertirse en las metáforas “cristalizadas” o “lexicalizadas” de nuestra lengua vernácula. (pre)Comprender la verdad de algo es actualizar en la conciencia qué es ese algo para-mí: la verdad no es substancial sino relacional, advertía Vattimo, pura respectividad (para-con-migo), pura perspectiva, pura forma sintáctica.

La primera estructura relacional cognitivo-lingüística que se entabla entre el sujeto experienciante y los objetos de su experiencia son las metáforas orientacionales. La antropología reciente ha demostrado que el primer grado en la autoconciencia

⁹ *Ibid.*, p. 336.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen: “Teorías de la verdad” (selección), en NICOLÁS, J. A. y FRÁPOLLI, M.J. (eds.): *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 548.



humana es el descubrimiento del cuerpo como propio, por medio de su signación con el adorno y la pintura o el tatuaje ritual¹¹. Uno toma posesión de sí mismo al reconocerse “en” sus formas físicas, representándose “dentro” de ellas (invención metafórica del cuerpo como continente; invención metafórica del yo como contenido) y limitado por ellas. Tomando “su” cuerpo (*qua* suyo) como eje de coordenadas el sujeto construye el mundo (su mundo) abriendo la dimensión del espacio, al distinguir un “dentro” [de mi – cuerpo-] de un “fuera”, y por extensión un “cerca” (de-mí[cuerpo]) o “aquí” de un “lejos” o “ahí”/”allí”. El sí-mismo (*ipse*) es lo que está aquí-dentro; lo que se ubica ahí-fuera es lo otro (*alius*). Y eso otro que no soy yo puede estar más cerca o más lejos (de mí), a mi izquierda (a la izquierda de mi cuerpo) o a mi derecha, encima de mí (de mi cuerpo) o debajo. Para la formación de la mismidad (yoidad) es preciso el contraste con la alteridad (no-yo), determinada como lo que es en-torno-a-mí (*um-Welt*); expresado en la terminología del estructuralismo contemporáneo: todo significativo significa por oposición. La consensuación de este mapa tridimensional de representación individual del mundo da lugar a la constitución del mapa cartográfico bidimensional, cuyos cuatro lados no especifican una tópica relativa a la experiencia de un sujeto particular (delante, detrás, izquierda, derecha) sino una tópica correlativa a la experiencia de todo sujeto posible (norte, sur, este, oeste).

Con el mapa individual orientamos las cosas en nuestro derredor; con el mapa cartográfico orientamos nuestro propio cuerpo sobre la superficie terrestre, tomando como punto de referencia la posición del Sol en el firmamento. A su vez, la mente configura los hitos metafóricos temporales en correlación con los espaciales. De este modo, la conciencia occidental asimila delante y futuro, atrás es lugar del pasado, el aquí es ahora, presente, el ahí es antes (ahí-atrás) o después (ahí-delante).

A partir de esta signación bipolar del espacio-tiempo el sujeto edifica deductivamente su sistema de conceptos metafóricos especializados. La tríada metafórica estar arriba/estar dentro/estar delante se desplaza hacia el espectro del valor positivo, lo bueno, el más y el mejor: la virtud, el poder, la fuerza, la salud, la felicidad, éxito, pureza, divinidad, superioridad:

¹¹ Vid. CHOZA, Jacinto: *Manual de antropología filosófica*, Madrid, Rialp, D.L. 1988.



- Calicles superaba a todos sus conciudadanos en excelencia moral (era “mejor” que ellos).
- Nada puede refrenar ya el ascenso vertiginoso del Sevilla Fútbol Club.
- Nadie puede situarse por encima de la ley (su poder es irrebasable).
- Nunca me he sentido tan arriba (tan lleno de fuerzas).
- Soy tan dichoso que podría tocar el cielo con las manos (estoy flotando sobre una nube).
- ¡A trabajar, a trabajar holgazanes, que hay que levantar el país!
- Ha llegado a la cúspide (ya no puede medrara más en la escala social, ascender más escaños en el cursus honorum romano).
- Arriba mora el Padre, que gobierna, justo pero inflexible, las acciones de los mortales.

En el extremo contrario, la tríada metafórica estar debajo/estar fuera/estar detrás se extiende como símbolo de la negatividad, lo malo, el menos y el peor: el vicio, la debilidad, la enfermedad y la decrepitud, la infelicidad y la miseria, el fracaso y la frustración, lo profano y finito, la inferioridad a todas las escalas:

- No se puede caer más bajo. Vamos para atrás, como los cangrejos, en vez de progresar (empeoramos en vez de mejorar o perfeccionarnos).
- Te has quedado muy atrás, es imposible que te pongas al día (que te actualices).
- ¡Abajo con los nacionalismos!
- ¡Fuera Estados Unidos! (que muera el presidente Bush y su política imperialista).
- Estoy deprimido: tengo los ánimos por los suelos.
- Estados Unidos ha convertido a América Latina en su sótano particular.
- Los indigentes ocupan el escalafón más bajo de la escala social.



4. Estamos mostrando cómo Lakoff y Johnson justifican la *relativización* postmoderna de la verdad ontológica por la vía de la *metaforización* del *continuum* pensamiento-lenguaje. Y lo hacen en base a la *corporalización* de la verdad semántica. En el núcleo de su planteamiento opera a mi entender una suerte de fisiología de la significación, que desarrolló magistralmente Nietzsche a la luz de su método genealógico. En *Verdad y mentira en sentido extramoral* escribe el filólogo de Röcken: «el lenguaje designa las relaciones de las cosas con el hombre y para expresarlas recurre a las metáforas más audaces. Primeramente se traspasa una excitación nerviosa a una imagen. Primera metáfora. La imagen se transforma de nuevo en una voz. Segunda metáfora. Y cada vez se da un completo saltar por encima de la esfera cayendo en medio de una nueva metáfora totalmente diferente»¹². En función de cómo las cosas conmueven el ánimo de quién las vivencia así son expresadas en el lenguaje, de tal manera que los que en un principio no es sino un creación fantasmagórica acaba por lexicalizarse, pasando a formar parte del acervo lingüístico convencional. Esta certeza llevaba a Rorty a afirmar que no existe diferencia *de facto* entre la verdad metafórica y la verdad literal; «*conocer es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno, porque la construcción de metáforas es el instinto fundamental del hombre*»¹³. Nuestras supuestas “verdades” apodícticas, axiomáticas, objetivas e inamovibles no son más que falsos ídolos, mentiras que hemos olvidado que lo son. El hombre ha adquirido el compromiso moral de mentir gregariamente, pero con el paso del tiempo y el uso inveterado «*se olvida [...] de su situación [...] por tanto miente inconscientemente y en virtud de hábitos seculares y precisamente en virtud de esta inconsciencia [...] de este olvido, adquiere el sentimiento de verdad.*» Así es como las robustas fronteras del mundo verdadero se derriten al calor de la confesión viril y todo lo que ayer era *gaya ciencia* hoy se muestra como fábula.

El lenguaje codifica mediante signos la repercusión emocional del fenómeno en el observador. Pero no hablamos de conmoción espiritual o psicológica, sino carnal, física, orgánica, corporal. Hobbes distingue dos tipos de conatos o acciones físicas. Cuando el conato «está dirigido hacia algo que lo causa, es llamado APETITO o

¹² Cit. por VAIHINGER, Hans: “La voluntad de ilusión en Nietzsche”, en *Teorema*, 1980, p. 41.

¹³ *Ibíd.*, p. 41.



DESEO¹⁴, y cuando tiende a apartarse de algo AVERSIÓN». Y continúa: algunos apetitos y aversiones «son innatos [...]. El resto, que son apetitos de cosas particulares, proceden de la experiencia que ha tenido un hombre de los efectos producidos por esas cosas en él mismo o en otros hombres. De las cosas que no conocemos en absoluto no podemos tener más deseo que el de probarlas y experimentar con ellas tentativamente. Pero tenemos aversión, no sólo hacia cosas que sabemos que nos han hecho daño, sino también hacia otras que no sabemos si nos dañarán o no»¹⁵. Es decir, cualquiera que sea el objeto del apetito o deseo de un hombre, «a ojos de éste siempre será un *bien*; y el objeto de su aversión será un *mal*. Y el de su desdén, algo sin valor y despreciable. Porque estas palabras de bueno, malo y desdeñable siempre son utilizadas en relación a la persona que las usa, ya que no hay nada que sea simple y absolutamente ninguna de las tres cosas»¹⁶.

5. El cuerpo es el termómetro del valor; las cosas carecen de valor intrínseco, es el sujeto quién se las atribuye leyendo la temperatura que imprimen a su cuerpo. No hay una relación directa o natural entre los hechos y la significación que adoptan en un contexto particular. El manual estoico de Epicteto ya contiene esta concepción: «Los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible, pues, de serlo, también se lo habría parecido a Sócrates, sino la opinión de que la muerte es terrible»¹⁷. Lo cálido y placentero es lo bueno, porque yo lo ambiciono al comprenderlo como útil para la conservación de mi cuerpo. Lo frío y malo es lo que amenaza. Por lo tanto, la base experiencial de las metáforas básicas es la experiencia reflexiva, articulada como narrativa diacrónica de la vida del organismo. La construcción de una biografía del cuerpo mediante metáforas organicistas precipita la ordenación de las distintas metáforas en el eje del bien y del mal, delante/detrás, arriba/abajo.

¹⁴ HOBBS, Thomas: *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2001, p. 54

¹⁵ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 55.

¹⁷ EPICTETO: *Enquiridión*, Barcelona, Antropos, 1991, cap. XXXV.



El nacimiento (del cuerpo) está al inicio, es radicalmente *primum*, la aperturidad a la vida. Vivir es ascender, progresar del principio al final; es el *summum bonum*, bien de los bienes y fin de los fines, piensan Spinoza y Hobbes. El hombre es puro cuerpo, *res extensa*, y en cuanto lo determinan las leyes físicas de la materia. La norma fundamental de la naturaleza es la conservación: *cada cosa, en cuanto es, se esfuerza por perseverar en su ser*. La «defensa natural» del ser propio es una determinación ontológica, constitutiva de todo ser viviente. Y si la supervivencia tiene fuerza de «ley natural» (*lex naturalis*), la libertad en su acepción positiva es su correlato en el ámbito del «derecho natural» (*ius naturalis*). Un ser es libre cuando gestiona su propio «poder», entendiendo por poder «los medios que tiene [dicho ser] a mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno»¹⁸. Hobbes reduce con ello el concepto de «lo bueno» absoluto a la vivencia psíquica (individual) de «lo agradable», siendo lo agradable aquello que el sujeto aprehende como útil para “su” supervivencia. Obtenemos en consecuencia que al ser naturalmente libre, el hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa que lo ayude a conservar la vida. Si pudiésemos viajar en el tiempo y observar las relaciones humanas previamente a la constitución de las sociedades civiles, veríamos que la justicia prevaleciente es la «utilidad relativa al individuo»; en el estado de naturaleza la legitimidad de una acción depende sólo y exclusivamente del beneficio personal. En aplicación de la ley natural de la conservación, todo lo que el hombre pueda hacer (posibilidad) para preservar su integridad debe (imperatividad) y puede (legitimidad) hacerlo. «La naturaleza nos dio a todos derecho a todo»¹⁹, inclusive dominar a los otros hombres (como instrumentos para mi supervivencia) e incluso aniquilarlos (como rivales en la pugna por los mismos bienes vitales).

La metafórica hobbesiana ilustra nuestra tesis anterior: la vida es “el máspreciado de todos los bienes”, o como suele decirse “mi” tiempo (cada uno de los segundos que dura mi peripecia existencial, que es mía y de nadie más) “es oro”; la vida es el valor más caro (querido) de todos, el valor en función del cual se mide la valía de todos los demás. La muerte es el final de la vida, cronológicamente lo último, y axiológico-metafóricamente lo peor, lo que está debajo y detrás, pues “polvo somos y

¹⁸ *Leviatán*, ed. cit., pág. 83.

¹⁹ Hobbes, Thomas: *De cive*. Madrid, Debate [etc.], 1993, p. 19.



en polvo nos convertiremos”, el punto sin retorno “de dónde no hay vuelta atrás”. Por eso hay que “exprimir” cada instante “como si fuera el último” (porque puede que efectivamente lo sea). A la vida “nos aferramos con todas nuestras fuerzas” (la recibimos con los brazos abiertos”, porque le tenemos “hambre”, según reza la afortunada metáfora unamuniana de la voluntad de vivir); la muerte, en cambio, nos suscita pavor y nos escabullimos de ella a cada momento (“nos echa para atrás”, “nos cerramos en banda ante ella”): «Es evidente que así como nuestro andar es siempre una caída evitada, la vida de nuestro cuerpo es un morir incesantemente evitado, una destrucción retardada de nuestro cuerpo; y finalmente la actividad de nuestro espíritu no es sino un hastío evitado. Cada uno de nuestros movimientos respiratorios nos evita el morir; por consiguiente batallamos contra la muerte a cada segundo, y también el dormir, el comer, el calentarnos al fuego son medios de combatir una muerte inmediata.»²⁰ Lo divino, por siempre-vivo es lo máximamente real (*ens realissimum*) porque es causa de su ser (*causa sui*), un ser necesario, no contingente, y por eso vive en la verticalidad insuperable, el cielo. Los seres finitos habitan en la altiplanicie horizontal del mundo, que es un “valle de lágrimas”; en él nacen de la sucia cópula entre genitales, pecan y mueren, y como pago por ello son deportados ulteriormente “a las profundidades” del universo, el averno, el “sótano de los horrores” donde padecen tormento hasta el día del Juicio Final.

Pues bien, la tesis de este trabajo es que la simbología blanco/negro no sólo es un recurso metafórico especializado o de segundo orden, sino que se cuenta entre las metáforas básicas que configuran la conciencia del sujeto occidental. Nos basaremos en la idea de que en nuestra tradición cultural lo blanco es un correlato simbólico de la vida, como lo negro lo es de la muerte.

6.Si hacemos caso a Lakoff y a Johnson, a Nietzsche y a Hobbes, nuestra inclinación escotofóbica tendrá también su raíz en una experiencia física. Tenemos miedo a la oscuridad porque el negro simboliza la cesación de lo blanco, esto es, la cesación de la

²⁰ SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México, 1983, Libro IV, p. 244.



vida, la vida del cuerpo. En el extremo contrario, acusamos una innegable fotofilia desde que tenemos uso de razón porque somos fotobióticos. Amamos la luz, e incluso la veneramos como suprema majestad (véase la ecuación platónica Idea de Bien=Verdad=Belleza=Sol=Dios) porque nuestra percepción nos la muestra blanca (aun cuando en realidad es un haz de los siete colores del arcoíris); y al *input* blanco nuestra caja negra, asesorada por el cuerpo, responde con el *output* vida, vitalidad, posibilidad de vida. Blanco, luz, vida, complacencia física y serenidad anímica (*ataraxia*) son momentos estructurales de una única experiencia semántica. Cuando lo vemos “todo negro” es porque no advertimos señal alguna de esperanza y nos sentimos abocados al fracaso más estrepitoso. El “humor negro” es en sí mismo reprochable, porque vuelve risible esa terribilidad, una circunstancia trágica que contemplada en circunstancias “normales” suscitara compasión, consternación, lástima: una caída horripilante, un tartazo en plano rostro, la corrupción del cuerpo, en definitiva, el dolor, el sufrimiento físico, la muerte. Quién “tiene negro el corazón” es un ser cainita, porque guarda “oscuras intenciones” para con su prójimo, que es su hermano; por eso de la tez oscura hay que desconfiar, una equívoca lección metafórica que el hombre (blanco) aprendió (lamentablemente) una vez muerto el bueno de Abel, y que lo ha ayudado históricamente a establecer las “mejores” prácticas de relación con los “homínidos oscuros” (véase el *Apartheid* norteafricano, el Auschwitz austríaco, el genocidio albanoslovaco a mano de “los hombres balcánicos”, los serbios, o la devastación de los indios a cargo de los españoles, hijos de Dios, *a mayor gloria de éste*).

Normalmente suele relatarse la experiencia de la muerte como la visión de una luz al final de un túnel, lo cual indica una triple estructuración metafórica de la vivencia escatológica: morir es hundirse (bajar), morir es encerrarse (adentrarse en un túnel), morir es sumirse en la oscuridad. La muerte es el desenlace de nuestra historia personal, el “punto y final”, el fundido a negro (*fade to black*) tras los créditos en la última escena del largometraje (*The End*). Por contra, vivir, al menos como lo hace el *sophós*, piensan Epicuro y Epicteto, es *aisthesis*, progreso lineal-vertical, elevación continua por la escalera dialéctica de Platón que nos lleva más allá del *tópos oratós*, al *cosmos noetós*, bucólico vergel de lo eidético y eterno. La filosofía es una preparación para la muerte, sostiene Sócrates en la *Apología* platónica, porque nos instruye en las técnicas precisas



para liberarnos de la finitud corporal (prisión que encierra al alma, *sóma séma*, según los orfistas), trascenderla *partes extra partes* y bañarnos en la sublime luz del Absoluto. En cualquier caso, se siga la senda que se siga (la del santo, la del sabio, la del anacoreta o la del libertino...), resumido a su mínima expresión vivir es mantenerse vivo, *cura sui*, y este *conatus* es un verdadero “trabajo de chinos”, una “lucha diaria” porque demanda una dedicación y un esfuerzo constantes. “Vivir es luchar”, recalquemos la metáfora, porque “nadie nos regala nada”. El sustento hay que ganárselo, nos avisa tajante el Libro del Génesis: «Al hombre le dijo: “Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa; con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás”.²¹ Lo cierto es que “las pasamos moradas” para mantenernos con vida, es decir, “nos vemos negros” para salvar a nuestros cuerpos del desfallecimiento, hemos de trabajar “como negros”.

Desde el principio de los tiempos nuestro espacio de habitación es la zona fótica, el lapso que va desde la salida del Sol a su ocaso, de la aurora al crepúsculo. Vivimos en el día solar o el intervalo de horas (en torno a doce) dónde hay luz, porque sólo dónde hay luz (blanca) hay vida. Durante la noche el hombre no vive, duerme. Y dormir es guarecerse en la casa de uno (*my home, my castle*, coreaban orgullosos los *gentlemen* ingleses allá por 1689) junto al fuego o bajo las sábanas, con los postigos de las ventanas bien cerrados, resguardarse del frío afilado de la noche, que no es sino la guadaña de la parca (negra, negra parca, la “mano fría de la muerte” según la tradicional alegoría). A propósito de ello merece la pena desterrar un viejo mito: ¿a qué se debe la imposición del negro como color “oficial” del luto (más aún sabiendo que en ciertas culturas asiáticas esta función simbólica recae en el blanco)? Espontáneamente, o sea, automáticamente (conducidos por el *software* programado por nuestra tradición) repetimos el típico tópico: el negro simboliza el respeto al difunto. Nada más lejos de la verdad. El uso del negro en etapas de velatorio proviene de la superstición de que el

²¹ Génesis: 3, 17-19.



espíritu de los muertos podía volver a tomar posesión de los vivos. Para pasar inadvertidos, los vivos pintaban sus cuerpos de negro cuando estaban de duelo. Ésa es también la razón del luto prolongado que se guarda en España por un familiar fallecido y la causa de la existencia del velo negro, propio de las mujeres, o el casi extinguido luto de solapa, o manga, entre los hombres. En efecto, repárese en que el negro, además de “ocultarnos” a la vista del ánima errante también nos separa de ella, mediando el cumplimiento de la cláusula (metafórica, como no) del contrato matrimonial: hasta que la muerte nos separe. En este sentido, la metafórica convencional, ritualizada y legalizada (el matrimonio como vinculación entre dos personas “de por vida”) se complementa esencialmente con la metafórica cromática, *leit motiv* de este estudio (¿o acaso no se ha pensado ya en que si los cónyuges se distancian gracias al negro es porque anteriormente se unieron a la luz del blanco, impoluto blanco de novia?).

¿Por qué sino calibramos la plenitud vital de un organismo mediante metáforas lumínicas? La plenitud de una vida es el cénit; los mejores años de una vida comprenden la “edad dorada” de la misma; la juventud (“divino tesoro”) es un período fulgurante, brillante; el ocaso de una vida es el periodo de la senectud y finalmente el perecimiento; a colación de lo anterior: no olvidemos que un sinónimo de difunto es “occiso”. Occiso es aquel que “ha perdido la color”, leemos en algunos de los versos nuestros poetas renacentistas, un alma moribunda que se ha sumido en “el sueño eterno”, recordando el título de la primera aventura literaria de ese taciturno (anti)héroe postmoderno de Christopher Marlowe.

Una curiosidad; “nunca” en la jerga de los campesinos alemanes se dice así: “mañana por la mañana” (el día después de una noche sin fin). Pues el occidente es el vértice por dónde se pone el sol, para no volver.

7. Curiosamente la mayoría de los relatos cosmogénicos de la antigüedad coinciden en representar el acto de Creación como el triunfo apoteósico de la luz (el blanco) sobre las tinieblas (negras) tras la metafórica lucha primordial del Dios contra el Maligno:

- «En el principio creó Dios los cielos y la Tierra. La tierra era algo caótico y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu

de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad; y llamó Dios a la luz «día», y a la oscuridad la llamó «noche». Y atardeció y amaneció: día primero»²².

- El faraón egipcio era asimilado al dios Râ, «vencedor del dragón Apofis, en tanto que sus enemigos se identificaban con ese dragón mítico. Darío se tenía por un nuevo Thraetaona, héroe mítico iranio que había matado un dragón de tres cabezas. En la tradición judaica, los reyes magos paganos eran presentados bajo los rasgos del dragón: así, Nabucodonosor descrito por Jeremías (51,34) o Pompeyo en los salmos de Salomón (9,29). [...] el dragón es la figura ejemplar del monstruo marino, de la serpiente primordial, símbolo de las aguas cósmicas, de las tinieblas, de la noche y de la muerte; en una palabra: de lo amorfo y lo virtual, de todo lo que aún no tiene forma. El dragón ha tenido que ser vencido y despedazado por el dios para que el cosmos pudiera crearse»²³.
- Para Hesíodo y los mitos olímpicos el Caos es el «vasto y oscuro» vacío del que surgió la primera deidad, Gea. En el mito pelasgo de la creación, Eurínome (la ‘diosa de todo’) surgió de este Caos y creó el Cosmos a partir de él. Para los órficos era llamado el «vientre de la oscuridad», del que surgió el huevo cósmico que contenía el Universo, a veces mezclado con la «negra noche alada».

La enseñanza que nos transmite la antiquísima sabiduría de los mitos, tomando prestada la expresión de Giambattista Vico²⁴, es que las cosas llegan a ser cuando el Fundamento las diferencia, arrancándolas violentamente del oscuro magma del *Khaós*, *totum et unum* y trayéndolas a la luz resplandeciente de la forma y la identidad²⁵. Desde este punto de vista el ser (*Sein*) y el ser-así (*so-Sein*), realidad y talidad, son indisociables. Como apunta el joven Nietzsche en *El origen de la tragedia*, Apolo es el Dios del esplendor solar, y como tal, da a luz a todas las cosas por la fuerza de la palabra significativa. Apolo dispara los nombres al corazón de las cosas como dispara saetas de su carcaj a sus presas, aniquilándolas al mismo tiempo que las dota de vida; esta ambivalencia de Apolo como prolijo creador y cazador implacable la recoge

²² Génesis, 1, 1-13.

²³ ELIADE, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 40-41.

²⁴ “La antiquísima sabiduría de los italianos”, en *Obras*, presentación de Emilio Hidalgo-Serna ; introducción de José M. Sevilla ; edición, traducción del latín y notas de Francisco J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2002.

²⁵ Vid., OVIDIO: *Metamorfosis*, edición y traducción de Consuelo Álvarez y Rosa M^a Iglesias, Madrid, Cátedra, 1995.



meridianamente el conocido verso: *del arco el nombre es la vida, la obra la muerte*²⁶. El reluciente patrón de las artes plásticas comunica al ignorante mortal el *kánon* del *kósmos* a través de enigmas, hablando por la boca de su vicario, el oráculo de Delfos: “conócete a tí mismo” y actúa en consecuencia, “sé tú mismo”, no quieras exceder los límites de tu forma, no quieras ser más ni menos de lo que corresponde ser, no quieras ser un otro para contigo. El precepto délfico-apolíneo es el evangelio de la *mesotés* aristotélica, la consagración de la *sophrosyné* (control, moderación, medida) como *areté* suprema. El *pán métron* es el *principium individuationis*, y cuando el hombre administra su cuerpo y su alma observando tal precepto alcanza la máxima excelencia ética, la libertad (*eleuthería*), y se convierte en *aristós, kalós kai agathós*, un ejemplo de “humanidad” para sus convecinos. El ideal griego de *humanitas* es el ciudadano varón, y su antítesis el esclavo, porque la cualidad distintiva del *cives* es la libertad. El ciudadano es libre porque es dueño de sí. Autodominio significa aquí autodisciplina, capacidad para aprehender racionalmente el modelo administrativo tipificado por la naturaleza y filtrar los usos de la mismidad a su través: «Fíjate ya, desde ahora, un carácter y un ideal de conducta, al cual te mantendrás firme ante ti mismo y cuando te halles entre los demás hombres»²⁷. La verdadera felicidad, aquella a la que aspira el sabio, es la serenidad del alma (*ataraxia*), fruto de la vida prudente (*phrónesis*): saber qué nos es posible, y quererlo, saber qué nos es imposible, y no quererlo, y saber qué nos es necesario, y resignarnos ante ello. La meditación racional (*meleté*) es la práctica por la que el hombre dilucida estas certezas: suspender el advenimiento del mundo, retrotraerse a la ciudadela interna y hablar con uno mismo hasta *convencerse juiciosamente de lo que hay que hacer*²⁸. Tenemos por consiguiente que la metáfora antropológica de la Grecia clásica (*ánthropos zoón lógon éjon*) marida el significado de los términos “hombre” (*ánthropos*) y “razón” (lógos) y los subsume bajo un tercer concepto: el “ciudadano” (*cives*), pues, asevera Aristóteles en su *Ética*, el hombre no puede alcanzar la perfección extramuros de la ciudad.

El código apolíneo, o mejor dicho, el principio deontológico de individuación justificado mediante la metáfora de la luz, también está presente en el fatalismo de

²⁶ COLLI, Giorgio: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 43.

²⁷ *Enquiridión*, Barcelona, Anthropos, 1991. Capítulo XXXIII.

²⁸ *Ibid.*, capítulo XXXV.



Spinoza y Séneca. Su consejo es conciso: aprende qué es lo que puedes hacer, y hazlo; aprende qué te es imposible hacer, y abstente de ello. Porque la autenticidad ontológica es la verdadera consigna de la libertad: quiere únicamente allí dónde puedas. El sabio es un “iluminado”, está arrebatado por la *manía* tética, enajenado (puesto-en-alguien-ajeno: en el Dios, deificado), inmiscuido en una suerte de “lúcida embriaguez” que le permite ver las cosas con una “claridad” diáfana como “ojo puro del mundo”, según la expresión de Schopenhauer. La Verdad mayúscula que abre esta superconciencia escapa a la comprensión del *profanum vulgus*, de ahí que al genio suele confundírsele con el loco. Quién tiene una mente “pre-clara” pre-vé lo que va a suceder en el futuro y se prepara en consecuencia, y como dice el refrán “hombre precavido vale por dos”. Quién sabe lo que ha de hacer “tiene las ideas claras”, a diferencia del “bruto”, obtuso o corto de razón, cegado por las tinieblas de la tradición, la superchería y el oscurantismo.

8. La metafórica délfico-apolínea ha calado hondamente en el habla y el pensamiento occidentales, cristalizándose en la expresión “dar a luz” y generando toda una ética de la responsabilidad individual, respectivamente. Cuando una madre “da a luz” a su hijo lo trae al mundo, lo separa de su organismo (arrancándolo de su entrañas) y lo condena a ser sí mismo, una persona autónoma, a asumir su «soledad radical», parafraseando la conocida metáfora de Ortega y Gasset. Sin embargo, bajo el opaco manto de la noche “todos los gatos son pardos”. Allí dónde no haya una *Lichtung* central que ordene la fenomenalidad y traiga a presencia cada ente en cuanto ente, siéndose a sí mismo, reina la orgiástica anarquía anunciada por Paul Feyerabend²⁹. *Anything goes*; todo vale, pues en el vacío legal de la madrugada, los severos jueces de la conciencia y la razón duermen y las cosas aprovechan la tesitura para emanciparse de su *érgon* natural, callan el dictado de su *entelequia* y danzan a cualquier lugar, a tierra de nadie, como ménades furiosas y extasiadas, ebrias del erótico narcótico del azar, dibujando con su cuerpo desnudo el curso de improbables órbitas excéntricas (*excentrische Bahn*), como poetizaba trágicamente (el loco de) Friedrich Hölderlin. Si nada tiene que ser como nada todo puede ser como todo. Este caótico desenfreno noctámbulo (muy muy oscuro) es el

²⁹ Vid. FEYERABEND, Paul: *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona, Ariel, 1974.



estado de naturaleza hobbesiano, dónde no existen un *tuum* y un *meum* definidos, y la frontera dónde termina lo mío y empieza lo tuyo están [co]fundidos en una irreverente e injusta de-formidad. Cuando lo pintamos todo de negro, como el [anti]héroe de los *Rolling Stones*, nos entregamos a la pletórica decadencia nietzscheana, al pesimismo de los fuertes, de los duros, de los viriles vástagos del macho cabrío, que, rebosantes de energía, se resisten a seguir la senda ovina del humilde Crucificado (“cargar sobre las espaldas la cruz de cada uno”). Nosotros nos deleitamos en cruzar el Rubicón de la Diferencia, pese a quién pese, bajo cualquier coste, y anhelamos la Antítesis sin Síntesis, negatividad permanente sin la expectativa hegeliana de un Santo Domingo de Resurrección. Ondeamos la bandera (negra) del anarquismo (*no master, no god*) porque no nos basta un nombre propio, queremos serlo todo y a la vez, queremos matar al sesudo de Lord Chandos³⁰ de un severo dolor de cabeza, o mejor aún, decapitarlo a bocados como al acéfalo de Bataille, para que no pueda seguir fracturando la amorosa unidad-continuidad-comunidad del ser con sus finitos nombres, sus adjetivos (posesivos) y sus restrictivos signos de puntuación.

Lo afirma Don Miguel, no nosotros: «cada hombre es, en efecto, único e insustituible [...] Cada uno de nosotros [...] vale por el universo entero».³¹ Yo soy [lo que soy] yo, ya que mi designación ontológica posee un fundamento inmanente: yo soy desde mí, por mí, para mí. Para ser ese uno irrepetible e irreductible que yo soy, deben darse dos circunstancias: primero, que yo sea igual a mí mismo, y, segundo, que yo sea distinto de lo que no soy. La *conditio sine qua non* de la significación ontológica es la oposición, lo mismo que es la otredad para la mismidad o la alteridad para la yoidad. La autoconciencia reporta un sumo «goce»³², toda vez que el yo se aprehende como yo, pero simultáneamente el yo aprende que es idéntico a sí mismo no siendo lo que no es.

³⁰ La *Carta de Lord Chandos*, escrita por el poeta austríaco Hugo von Hofmannsthal en 1902, es la misiva ficiticia en la que Philip, Lord Chandos, hijo menor del Earl of Bath, se disculpa ante el filósofo Francis Bacon por su total renuncia a la actividad literaria. Su razón era simple y demoledora, cuasi patológica: las palabras habían dejado de aludir para él a realidades “discretas”, concretas o estancas, porque su experiencia de la realidad era absolutamente continua, abortando *in statu nascendi* cualquier intento del lenguaje por introducir en ella hiatos o acotaciones. Así, Chandos enmudecía no por “defecto” (de contenido) sino por “exceso” o “saturación” (de intuición), incapaz de designar algo en cuanto “individuo” numéricamente no idéntico de todo lo demás.

³¹ UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 302.

³² *Ibid.*, p. 193.



Esta es la primera causa del «sufrimiento», la primera escisión que hiere a la conciencia. yo soy ése en concreto que está siéndose aquí y ahora, ocupando continuamente un espacio y un tiempo -impidiendo indirectamente que los ocupe cualquier otro yo posible- y manteniendo una conciencia continuada de dicha ocupación. Luego, tan cierto es que actualmente existo como que dejaré de existir en el futuro. Yo soy el que *nace, sufre y muere*³³. Yo soy único. Pero, eso sí, no puedo ser más que yo, eso, sea lo que sea, que me mantengo siendo aquí y ahora por más instinto de invasión que mi narcisismo extasiado anhele³⁴. Sin embargo “con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza, el corazón, *yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella*³⁵. Aquí tendría mucho que decir el fenomenólogo Edmund Husserl; por poder nuestra conciencia está capacitada para hacerse cargo de cualquier cosa, de cualquier cosa excepto una, su propia negación (de la conciencia). No podemos concebimos como no existiendo³⁶. Sé a ciencia cierta que *no puedo* ser para siempre, pero siento con todas mis fuerzas que *debería* ser para siempre. Me muero y no quiero morirme; y lo manifiesto con digna impertinencia: ¡no me da la gana morirme!³⁷ ¿Acaso yo llego a ser con el único motivo de dejar de ser?, ¿acaso el ser es sólo para la Nada? Lo generado subsiste, persiste, se prolonga, lucha, y luchando, se desgasta, se degenera hasta el momento de su corrupción definitiva. Junto a la fecha de nacimiento figura bien detallada la de fallecimiento, junto al día, hora, minuto y segundos exactos de envasado los respectivos de caducidad. Yo digo de mí *ego sum*, poniendo entre paréntesis el participio *mortuus*: “hay [...] que sentir y conducirse como si nos estuviese reservado una continuación sin fin de nuestra vida terrenal después de la muerte, y si es

33 *Ibid.*, p. 57.

34 “Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy; es decir, es sencillamente, dejar de ser. Y esto no; ¡todo antes que esto! (...) ¡Yo, yo, yo, siempre yo! (...) Lo singular no es particular, es universal”. *Ibid.*, p. 30-31.

35 *Ibid.*, p. 146.

36 *Ibid.*, p. 91.

37 “No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”. *Ibid.*, p. 64.



la nada lo que nos está reservado, no hacer que esto sea una justicia”.³⁸ El hambre de inmortalidad que nace del sentimiento trágico de la vida significa pues un deseo de Dios, pero ello no va unido a una voluntad de absorción o integración disoluta en Él. Unamuno (trasunto de mí, y también de ti, lector/a, de él y de ella, de ést@s, de és@s y de l@s de más allá) no quiere morir, y en eso es esencialmente anticristiano; tampoco se consuela con la resurrección, y ello configura su particular ateísmo místico. Lo que Unamuno (yo/tú/él/ella) quiere es ser [como] Dios sin perder lo que tiene de personal, su identidad yoica (alma y cuerpo). Se trata de ser-me-yo («instinto de conservación») y al mismo tiempo ser [lo] todo («instinto de invasión») por siempre («ansia de inmortalidad»).

9. Montesquieu consolidó la definición “iluminista” de la libertad contra la “oscura” ambición unamuniana de ubicuidad, y lo hizo mediante una metáfora posibilista muy citada en la historiografía política: *libertad es la capacidad para hacer lo que deberíamos querer*. Este es sin duda un ejemplo paradigmático de cómo la modulación metafórica de nuestra experiencia y nuestro lenguaje canaliza nuestra praxis, no sólo en la esfera privada sino también a nivel común o político. La tesis de Montesquieu dimana de un razonamiento claramente vehiculado por metáforas de distinto orden. En primer lugar se alimenta de la refutación platónica del igualitarismo propugnado por el iusnaturalismo estoico, y la consecuente división del *phylum* humano en subgéneros con distintas alturas ontológicas. En *La República* anticipa Platón la concepción medieval de la estructura social como una pirámide, al extrapolar al ámbito de lo político su metáfora del alma como facultad tripartita (concupiscible, irascible y racional). En la base del triángulo social se encuentran los hombres de naturaleza inferior, compuesta de “metales pobres” (hierro); su cúspide la ocupan los hombres con la naturaleza más elevada, obrada con los “metales nobles”, plata unos y oro otros. El principio teórico que preside la teoría político-social de Platón es su metáfora de la justicia: «justo es que cada parte de un todo cumpla con su cometido». Ya lo dijimos antes: hay justicia allí donde la *praxis* de cada cosa se adecua a lo que le prescribe su *essentia*. En consecuencia, quién nace para trabajar, el *laborator*, habrá de trabajar, porque su virtud radica en la templanza. Quién nace para guerrear, porque está dotado de la fortaleza

38 *Ibid.*, p. 293.



física y psíquica pertinentes, habrá de dedicarse al negocio de la guerra, pues su virtud es la valentía. Y por último, quién nace agraciado con el don de la sabiduría, está abocado a gobernar a los demás; el filósofo es el rey por derecho legítimo, quiera éste o no. Porque sólo quién ha advertido cómo es la ley suprema del universo (*lex naturalis*), continúa Cicerón³⁹, puede organizar la *civitas* a su imagen y semejanza, arbitrando leyes (*nómoi gráphoi*) que la reproduzcan.

La cuestión que aquí interesa es que ciertos postulados metafóricos pueden llegar a justificar satisfactoriamente de cara al auditorio histórico un orden político en principio tan impopular como el despotismo. Incluso el propio Hobbes, uno de los más acérrimos detractores de la retórica, se auxilia en metáforas para legitimar una autoridad política absoluta. Para entender su estrategia argumentativa es preciso plantear resumidamente el ideario de sus adversarios, los Radicales puritanos, promotores de la Revolución Inglesa. A diferencia de la secta presbiteriana, apegada a la ortodoxia calvinista, el puritanismo independiente se refugiaba en la doctrina intelectualista de Lutero, quién, aún sin llegar a creer en la necesidad de la salvación universal, sí que confiaba en su posibilidad⁴⁰. Todo inglés tenía la redención al alcance de la mano, sólo bastaba con que se arrepintiera de sus pecados pasados (*metanoia*⁴¹), se humillara ante la potestad incontestable de Dios, prestando oídos a su palabra y obrando en consecuencia (*epistréfein*⁴²). Por consiguiente, la cuestión decisiva no era ¿qué quiere Dios de mí?, sino ¿cómo puedo distinguir entre la palabra humana, que expresa los

³⁹ Vid., CICERÓN, Marco tulio: *Sobre la república*, introducción, traducción, apéndice y notas de Álvaro D'ors, Madrid, Gredos, 2002.

⁴⁰ Consecuencia de reconstruir la doctrina de la predestinación a partir de la idea de omnisciencia como atributo de Dios. Dios conoce de antemano todas las acciones futuras de los hombres (*presciencia*), pero esta previsión no implica que dichas acciones no se efectúen libremente. No se puede decir, según San Anselmo, “Dios prevé que yo pecaré o no pecaré”, sino “Dios prevé que yo pecaré o no pecaré sin necesidad”. Tanto si peco como si no peco, ambas acciones serán libres. La Gracia divina hizo al hombre libre, y el hombre es libre porque tiene libertad de elección (*libertas est potestas*). Dios no ha puesto en el hombre una tendencia innata hacia el bien o hacia el mal, sino que le otorga la libertad como “arbitrio de indiferencia” (*libertas indifferentiae*), capacidad para decidirse indiferentemente entre el bien y el mal. Por consiguiente, cuando Dios predestina a unos a la salvación y a otros a la condenación lo hace basándose en la presciencia, es decir, en el conocimiento previo de todo cuánto sucederá libremente. Son predestinados a la salvación solamente aquellos cuya buena voluntad, libremente adquirida, Dios conoce de antemano, por lo que deja la salvación en manos de los hombres.

⁴¹ Etimológicamente: penitencia, cambio de mente o renuncia al hombre «viejo» y «carnal», según palabras de San Agustín en *La ciudad de Dios*.

⁴² Conversión por la que el hombre se vuelve hacia Dios e inicia una vida «nueva» y «espiritual», en rigurosa observancia de sus preceptos.



intereses subjetivos del hombre⁴³, y la palabra divina, que expresa la voluntad de Dios para con los hombres? La solución era el «sacerdocio universal». El apoyo de Lutero eran unas controvertidas palabras de San Pablo, que definían a la comunidad universal de los cristianos como «un sacerdocio real y un reino sacerdotal». La comunicación entre Dios y su *creatura* es directa, por lo que cada creyente es su propio sacerdote sin necesidad de ninguna ordenación especial. En alusión a la Biblia, Lutero llegó a afirmar que «no se ha escrito en la tierra ningún libro más claro». A la Verdad del Texto se llega personal e introspectivamente, descendiendo de la letra al espíritu, ahondando en la conciencia personal tras los pasos de Dios, que convoca al cristiano desde su fuero interno como una voz nítida. Así pues, el hombre cristiano es el hombre verdaderamente libre y bueno, porque sólo él participa de la verdadera fe, cuál es la de buscar dentro de sí la norma de la vida recta y virtuosa, prescrita por Dios. Vemos entonces que la teología puritana equiparaba libertad personal, autenticidad existencial y piedad cristiana, en otras palabras, libertad positiva (autodeterminación) y libertad de conciencia. De esta ecuación resulta lo que los historiadores llaman la “Ley del pecado”: obrar en conciencia es obrar virtuosamente, obrar contra la conciencia propia es pecar: «las buenas obras no hacen un buen hombre, sino que un buen hombre hace buenas obras». De acuerdo con esto, todo hombre poseería, ley de Dios mediante, un señorío “natural” y absoluto sobre su persona, que nada ni nadie puede menoscabar y mucho menos suprimir. El concepto de soberanía popular encontraba así su último sustento no en argumentos de orden político sino en las razones irracionales, retóricas, de la fe (*credo quia absurdum est*). No obstante, podría alegarse la tesis pesimista del calvinismo: el hombre es un ser vil y si se le deja en libertad hace el pecado, condenando su propia alma y dañando a sus congéneres. Consecuentemente, desde el punto de vista de la caridad cristiana es preferible que las autoridades morales administren la libertad de los hombres en su lugar. Así se expresa el propio Hobbes. La infancia salvaje es la «guerra de cada hombre contra cada hombre» (*bellum omnia*

⁴³ «Es preciso que hagamos uso de la razón y el juicio para discernir entre los dones naturales y los sobrenaturales, y entre los sueños y visiones que son naturales y los que son sobrenaturales. Y, en consecuencia, necesitan los hombres ser sobremanera circunspectos y cautelosos a la hora de obedecer la voz de un hombre que, pretendiendo ser profeta, nos requiere que obedezcamos a Dios siguiendo un camino que él, en nombre de Dios, nos dice que es el camino de la felicidad. Pues quien pretende enseñar a los hombres el camino de una felicidad tan inmensa, pretende también gobernarlos, es decir, dirigirlos y reinar sobre ellos, lo cual es cosas que todos los hombres desean de un modo natural; y eso hace que sea sospechoso de ambición e impostura». *Leviatán*, ed. cit., pág. 362.



omnes)⁴⁴. La vida del hombre en el estado de naturaleza es «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta»⁴⁵. Allí dónde no rija la ley coercitiva dictada por una autoridad absoluta la vida no está asegurada, y no cabe más que guardar un miedo permanente a ser agredido, esclavizado e incluso muerto a manos de otro. Probablemente ése fue el razonamiento que condujo a los antiguos a constituir la primera *civitas*. El cálculo es simple, evidentísimo, asegura Hobbes, para cualquier razón sanamente ejercitada: ¿acaso no es preferible contentarse con una libertad restringida, pero “posible”, antes que codiciar una libertad ilimitada pero que nos convierte a unos en siervos de otros, y lo que es peor, en víctimas suyas?

Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran⁴⁶. Y para sortear la tendencia natural del vecino a coaccionarme absolutamente he de consentir la coacción parcial de la ley civil, cuya función es coaccionar a los que coaccionan, privándoles la libertad de restar libertad a sus prójimos. Preventivamente amenazando con el castigo físico, *a posteriori* ejecutando dicho castigo. La conclusión de Hobbes es controvertida, pero consistente: para asegurar la libertad de todos los hombres hay que reducir los márgenes de la libertad general, porque sólo una libertad limitada es duradera, segura o real: «cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más extensa será mi libertad»⁴⁷.

Esta cadena de deducciones desemboca finalmente, opina Hobbes, en la justificación del absolutismo como mejor forma de gobierno. Siguiendo a Maquiavelo, y, curiosamente, en sintonía con el consecuencialismo defendido por demócratas convencidos como los *levellers* John Milton o Henry Parker, Hobbes cifra en la *salus populi* el objeto de la acción política. Los actos del gobierno de una nación deben regularse por la «razón de estado», suerte de moral pública basada en un único cálculo:

⁴⁴ *Leviatán*, ed. cit., pág. 112.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 115.

⁴⁶ Berlin, Isaiah: “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988. Pág. 191.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 193.



facilitar el mayor bien al mayor número de personas. Hobbes dará un paso más, poniendo las bases de lo que será un siglo después el despotismo ilustrado. No es que la *salus populi* sea un trabajo encargado eventualmente al gobernante, sino que el gobernante es el único capaz de desempeñar exitosamente dicho trabajo (*salus populi solus rex*). Los súbditos son, redefiniendo la metáfora metálica platónica, “menores de edad”, porque poseen naturalmente el poder pero no pueden administrarlo libremente por sí mismos, pues ello repercutiría en su propio perjuicio (*bellum omnia omnes*). De este modo, la autoridad del soberano es patriarcal; el jefe del estado es el gran benefactor de su pueblo, que gestiona sus poderes de la mejor manera posible, por su bien pero sin su participación: «todo para el pueblo pero sin el pueblo». Como un sublime Padre, el soberano sabe mejor que sus hijos qué es lo mejor para ellos y cuáles son los medios más eficaces para obtener dichos bienes; éstos deben limitarse a obedecer sus preceptos sin cuestionarlos. Sin embargo, la obediencia absoluta a la autoridad política que se exige al súbdito dentro del estado no lo sume en el servilismo ni la esclavitud. Pues lejos de actuar para su propio beneficio, cosa que sí hacen los súbditos en su vida privada, el soberano hobbesiano es, reiterémoslo, un representante fidedigno del pueblo, o, según una metáfora convencional de nuestro habla, su “humilde servidor”; aunque a veces tome medidas ingratas al pueblo siempre obra con la *salus populi* como horizonte. De hecho, la única forma en que el hombre puede disfrutar de una libertad real es obedeciendo a las leyes de su comunidad, por dos razones. Primero, porque la ley civil se la impone el ciudadano a sí mismo, mas indirectamente, y un imperativo autoimpuesto no es coercitivo, sino la forma propia de la libertad, apuntaría Kant⁴⁸. Segundo, porque la ley civil no impide al ciudadano organizar su vida privada de la manera que le plazca, evita que otros le arrebaten tal derecho, lo que implica colateralmente la necesidad de que el poder establezca las directrices de un pensamiento único (favorable a la paz común) y censure toda disensión ideológica (ideas que pongan en peligro la paz común, alentando a la disgregación y el enfrentamiento entre los hombres). Al pueblo no le es lícito obligar al soberano a legislar según sus opiniones (que son siempre egoístas), como pensaban los teóricos del contractualismo democrático (Milton, Parker, etc....), y mucho menos revelarse por esta causa, sino que

⁴⁸ Vid. KANT, Inmanuel: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2005.



es su deber acatar las leyes sin cuestionarlas, confiando en que redundan en el mayor bien posible para todos. Todos los deberes de los gobernantes se encierran en este único: la ley suprema es la salvación del pueblo⁴⁹. El gobernante ha de redactar las leyes civiles interpretando las leyes naturales, procurando que las reproduzcan con la mayor exactitud posible; pues su misión es asegurar que la *pólis*, en cuanto microcosmos artificial, funcione de acuerdo a las leyes con que Dios regula el macrocosmos natural, como ya sostenían Platón y Cicerón. Por lo tanto, el soberano debe esforzarse porque su interpretación de las leyes naturales o leyes de Dios sea fidedigna, no adulterada por intereses subjetivos. Sin embargo, añade Hobbes, el hecho de que esta interpretación sea más o menos afortunada no afecta lo más mínimo a su carácter normativo. Al súbdito le es debido observar la ley civil como si esta fuera una reproducción exacta de la ley natural o ley de dios, sin entrar a valorar su legitimidad, pues relativizar la autoridad es cancelarla por completo.

10. Si la luz, como principio (metafórico) de ordenación, era condición de posibilidad de la vida, el negro, que es la ausencia de luz visible, será por ende anulación de dicho principio, símbolo de la imposibilidad de la vida. Alegóricamente, los contrarios son recíprocamente “como el día y la noche”, se repelen (como el símil “agua y aceite”) pero al mismo tiempo se necesitan. La vida (blanca) suele quedar representada en el imaginario colectivo de nuestra tradición como un ciclo, rectilíneo o circular, un decurso o progresión *ex nihilo* (desde la nada, oscuridad) hacia la Nada. Esta dualidad metafórica esencial está ejemplarmente representada en el diagrama chino del *taiji*. La parte oscura representa el *yin*, y la parte clara el *yang*. La línea que las separa no es recta, sino sinuosa, significando el equilibrio dinámico entre ambas potencias y su continuo entrecruzamiento. Los puntos de distinto color en la extensión contraria simbolizan la copertenencia de las fuerzas absolutas, que, por ello mismo, dejan de ser absolutas. En armonía con la conciencia mítica griega, la dualidad metafísica china esquivamente cualquier simplonería maniqueísta y nos invita a descubrir la complementariedad de los contrarios. Apolo y Dionisos son hermanos, y cuando Apolo en el invierno se marcha a la Hiperbórea deja el oráculo de Delfos a Dionisos.

⁴⁹ *Leviatán*, ed. cit., pág. 113.



El blanco es positividad generosa, el fondo etéreo indeterminado (blanco immaculado) por mor del cuál las cosas llegan a ser (sí mismas) por contraste, determinándose (la mancha [mácúla] del negro sobre blanco). El negro es un *collage*, alotropía, pura negatividad por acumulación desordenada, pues es tanto la ausencia del color como la acumulación de todos los pigmentos. Una catacresis de cuño reciente, la figura lingüística “agujero negro”, refrenda esta tesis. Un agujero negro no es vacío matérico, sino un cuerpo tan denso que ni la luz puede escapar de él. La semántica metafórica del negro como señal de la muerte también alcanza a la vexilología. La bandera de este color, conocida como “Jolly Roger”, era izada por los piratas de Europa y América para avisar que no daban ni esperaban cuartel (*No Mercy; Take No Prisoners*).

Pero recordemos esto: el “miedo” al negro absoluto no es el *horror vacui* del barroco, sino que responde a un acceso de agorafobia; la inquietud que despierta la oscuridad indeterminada en el ánimo del europeo no es tanto turbación ante la nihilidad (no-ser) como desazón apeirofóbica, trance epiléptico inducido por la sobreexposición al devenir frenético de los tiempos, terrible sensación de precariedad y vulnerabilidad ante la irrupción desmesurada del Ser (todo y a la vez). En este sentido, el color negro se revela como metáfora existencial del vértigo ensayado teóricamente por el futurismo italiano ante la simultaneidad de la perspectiva múltiple en lugar del *desasimiento* místico (*khenosis*), que es el vacío de toda perspectiva gnóstica (*docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, la *apofática* del Pseudodionisios Areopagita) y el desprendimiento de toda posibilidad ontológica (recuérdese los versos de San Juan de la Cruz: “muero porque no muero...”). El verdadero pavor es el terror pánico, afirma Ortega y Gasset, ése que sobreviene cuando se nos cae la casa en que estábamos instalados, y no sabemos a qué atenernos. Fríos y temblorosos, desguarnecidos neandertales privados de un abrigo en la roca, de una cueva o una choza, tiritantes cachorros hambrientos a la intemperie de la noche de los tiempos, anegados por la ceguera de la ignorancia siempre con la cabeza vuelta, temiendo la agresión de una daga traicionera por la espalda. El pavor orteguiano nos invade cuando perdemos la clave para interpretar el mundo (y a nosotros mismos, ocupando una plaza dentro de él), darle un sentido a la historia y maquillarla como “proceso”/”proyecto”, salvándola del azaroso devenir sin por qué.



Pero esta embriaguez nocturna resulta dichosa, sádicamente, a fuerza de ser terrible. El mundo se nos viene encima porque hemos perdido la cabeza, “hemos perdido el norte y nos da igual ocho que ochenta”. Se nos caen los palos del sombrero, o sea, resquebrajamos el Velo de Maya, pretencioso simulacro que hacía las veces de red para funambulistas torpes, y nos damos de bruces con un único rostro poliforme y a la vez con-forme; sólo en la inquietante opacidad de la noche dionisiaca somos capaces de transportarnos a lo más profundo, la Unidad Primordial (*Ur-Eine*). De día vivimos, en la consciencia. De noche “dormimos” para nuestra consciencia, nos emborrachamos y caemos en la *hamartia* aristotélica, cometemos el "trágico error" de querer hacer lo que no puede hacerse. Clandestino, ilegal es el fruto de nuestro pecado. Comerciamos con nuestras expectativas “normales” (en un mercado “negro”, qué si no) por unas pocas monedas que luego cambiaremos por más ambrosía que nos borre cualquier idea que aún resida en nuestra cabeza, dejando así vía libre a la pura sensación (sin-razón); “dinero negro”, por supuesto.

Según la *Teogonía* de Hesíodo, la Noche (Nix), nacida del Caos, engendró con su hermano Érebo a Éter (‘puro brillo’) y Hemera (‘día’). Más tarde, por sí misma, la Noche parió a Momo (‘sarcasmo’), Ponos (‘pena’), Moros (‘destino’), Tánatos (‘muerte’), Hipnos (‘sueño’), las Hespérides, las Keres y las Moiras, los Oniros, Némesis (‘venganza’), Apate (‘engaño’), Geras (‘vejez’), Eris (‘discordia’) y Oizís (‘angustia’). Por eso Pausanias llamaba a Dionisos *Nyktelios*, el ‘nocturno’. Como el cuadrado negro de Malévich, de 1915, el dios danza frenético, infringiendo el compás normativo de Apolo, hasta eclipsar el sol con su velludo cuerpo de Minotauro. En lugar de “un sol de justicia”, porque lo justo (*diké*) es que el ser sea, y que el no ser no sea (Parménides), triunfa la deliciosa sombra de la tarde más tardía, casi noche, que es un parche en el ojo del freudiano Superyó castrante y censor. Por eso, en la tarde, la tarde sombría, cuando ya no cae sobre nuestras nuca la nauseabunda (parafraseando a Sartre) atención del otro-carabina-autoridad (autoritario), se desatan los instintos sin temor a la reprobación paterna, estallando el universo todo en un *maremagnum* orgiástico, cediendo el recto protocolo de la moderación frente a la erótica desenfadada que genera un *mundo sin objetos* (*Gegenstandlosewelt*), un desierto de la individualidad



y la concreción dónde todo penetra y es penetrado por todo; piénsese en una pescadilla que se muerde la cola a sí misma, o alguien que se toca la mano izquierda con la derecha por la espalda. Queremos serlo todo, ser lo que nos está vedado por nuestra condición de finitos mortales. He aquí el significado oculto, metafórico, y no por ello accesorio, de lo negro: la *hybris*, la desmesura, el *páthos* de la pulsión descontrolada, el poder y el excesivo apego a uno mismo. En los convulsos tiempos de la Alemania nazi, en los círculos esotéricos la “potentada” etnia aria rendía culto al sol negro, *Schwarze Sonne*. También llamado *Sonnenrad* (“Rueda Solar”), fue el emblema de la Fuerza Aérea Alemana de la Segunda guerra mundial. El astro representaba la exaltación “naturalista” del individuo, que, emancipado de toda injerencia sobrenatural, debía (y podía) valerse de sus propias potencias e instintos para resolver los escollos de su existencia y labrarse así un destino que le pertenecería de manera absoluta e incuestionable.

11. Precisamente si de algo hay que morir hoy en día, no será de hambre, sino de un descomunal empacho. Como el asno de Buridán, cuya finita conciencia (o sea, mente bruta, burra, aburrida o somnolente, hierática en el mar negro de la sinrazón), el hombre del siglo XXI está abocado a fallecer de inanición, no porque le falte el pan que llevarse a la boca, sino por su incapacidad de decidirse entre las mil y una variedades ofertadas en ese escaparate de la gastronomía mundial que es el pequeño supermercado de la esquina. Hoy no morimos de hambre, repitámoslo, sino de cáncer, porque lo que nos mata no es la privación (¡bendita revolución sexual!) sino el exceso y la saturación, la obesidad mórbida provocada por la ingesta pulsional de modelos del sí mismo (pre)fabricados en serie, cuáles confecciones *prêt-à-porter* o *delicatessens* de un *fast-food*: de la parrilla a su estómago sin pagar peajes, sin atascos ni colas de espera (ya se la hacemos nosotros por usted); ése es el *éros* patológico del capitalismo, pensaban los neomarxistas frankfurtianos Herbert Marcuse⁵⁰ y Thomas Kuhn⁵¹. *El futuro es ahora*: avanzar o morir, decidirse o morir. Porque “estar a la última” es, según la voz inglesa, estar “in”. Estar “out” es estar fuera de onda, fuera del juego (*game over*), mordiendo el polvo como los perdedores, o mejor dicho, observando como el polvo se le acumula a uno sobre el lomo, como se acumula sobre el lomo de los muebles pasados de moda;

⁵⁰ Vid.: *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 1987.

⁵¹ Vid.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México [etc.], Fondo de Cultura Económica, 2006.



poco más o menos, lo mismo que criar malvas. Y es que quizá seamos menos post-modernos de lo que pensamos y tenga razón Romano Guardini⁵² cuando afirma que la nuestra no es la era posterior a la modernidad sino el siguiente capítulo en su manual de metarrelatos. No puede dudarse de que hemos heredado de nuestros ancestros modernos el culto a la *sacra iuventus*, la modernidad es el valor *par excellence*, o mejor dicho, es el genuino metavalor. Valioso se dice de aquello que tiene la virtud de ser moderno; ésa es la metáfora central que orchestra la política, la cultura y la autoconciencia contemporáneas: *sed jóvenes, sed resplandecientes, no miréis atrás, ni abajo, sólo adelante, siempre adelante. El futuro está a la vuelta de la esquina*

⁵² GUARDINI, Romano: *El fin de la modernidad*, Madrid, PPC, 1995.