

CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

Segona sèrie, núm. 23

Sumari

2010

FRAN O'ROURKE: *Aristóteles y la metafísica de la metáfora*

JAIME ASPIUNZA: *Aristóteles o el destaparse de la verdad para Heidegger*

CARLES RIUS SANTAMARÍA: *El pensamiento de la Bildung: de la mística medieval a Philipp Otto Runge*

ROBERTO AUGUSTO MIGUEZ: *Schelling y el mal en 1809*

MARÍA J. BINETTI: *Schlegel, Kierkegaard y Lucinda: De la crítica al acercamiento*

KARINA P. TRILLES CALVO: *"Arte y Carne, Ver y Ser. Estudio comparativo: ontología objetiva clásica-(endo)ontología de M. Merleau-Ponty"*

CARMEN REVILLA GUZMÁN: *Sobre "fenomenología" y "hermenéutica". Aproximación a los conceptos de empatía y comprensión*

DIEGO SÁNCHEZ MECA: *Lévinas y la autonomía de la Filosofía: un comentario derridiano*

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ: *La conciencia fenoménica y el límite del Naturalismo*

GUSTAVO ORTIZ-MILLÁN: *El cognoscitivismo poético: ¿Qué conocemos a través de la poesía?*

GONÇAL MAYOS: *El 'efecto Rashomon'. Análisis filosófico para el centenario de Akira Kurosawa*

RESSENYES

Facultat de Filosofia



UNIVERSITAT DE BARCELONA



CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

Segona sèrie, núm. 23

2010

SUMARI

1. ARTICLES

FRAN O'ROURKE: <i>Aristóteles y la metafísica de la metáfora</i>	5
JAIME ASPIUNZA: <i>Aristóteles o el destaparse de la verdad para Heidegger</i>	27
CARLES RIUS SANTAMARÍA: <i>El pensamiento de la Bildung: de la mística medieval a Philipp Otto Runge</i>	49
ROBERTO AUGUSTO MIGUEZ: <i>Schelling y el mal en 1809</i>	73
MARÍA J. BINETTI: <i>Schlegel, Kierkegaard y Lucinda: De la crítica al acercamiento</i>	91
KARINA P. TRILLES CALVO: "Arte y Carne, Ver y Ser. Estudio comparativo: ontología objetiva clásica-(endo)ontología de M. Merleau-Ponty"	111
CARMEN REVILLA GUZMÁN: <i>Sobre "fenomenología" y "hermenéutica". Aproximación a los conceptos de empatía y comprensión</i>	131
DIEGO SÁNCHEZ MECA: <i>Lévinas y la autonomía de la Filosofía: un comentario derridiano</i>	153
MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ: <i>La conciencia fenoménica y el límite del Naturalismo</i>	173
GUSTAVO ORTIZ-MILLÁN: <i>El cognoscitivismo poético: ¿Qué conocemos a través de la poesía?</i>	189
GONÇAL MAYOS: <i>El 'efecto Rashomon'. Análisis filosófico para el centenario de Akira Kurosawa</i>	209
2. RESSENYES	235

ARISTÓTELES Y LA METAFÍSICA DE LA METÁFORA

FRAN O'ROURKE
University College, Dublín

RESUMEN

La valoración que hace Aristóteles de la metáfora se sitúa en el contexto de su énfasis de la analogía como distinción de semejanzas en distintos ámbitos de la realidad, especialmente en la biología y en la metafísica. La metáfora expresa no una analogía propia, sino una semejanza análoga imperfecta, y la acción constituye el fundamento metafísico de la semejanza metafórica. Se concede una atención especial a las semejanzas metafóricas existentes entre lo físico y lo metafísico, pues indican el lugar del hombre entre dos mundos, el material y el espiritual, y también que como *syntheton* o compuesto es capaz de trascender ese dualismo. La ubicuidad de la metáfora es una clave para la unidad de la realidad a través de la multiplicidad de los seres.

Palabras clave: Aristóteles, metáfora, semejanza.

ABSTRACT

Aristotle's appreciation of metaphor is placed within the context of his emphasis upon analogy as discerning similarities in diverse domains of reality, especially biology and metaphysics. Metaphor expresses not proper analogy, but an imperfectly analogous resemblance; action constitutes the metaphysical foundation of metaphoric resemblance. Special attention is paid to metaphoric similarities between the physical and mental spheres, indicating both man's citizenship of two worlds, material and spiritual, but also, *syntheton* or composite, his ability to transcend this dualism. The ubiquity of metaphor is a cipher for the unity of reality throughout the multiplicity of beings.

Keywords: Aristotle, Metaphor, Resemblance.

Cuando le preguntaron a Confucio cual sería su primer decreto cuando fuera nombrado emperador, este contestó que fijaría el significado de las palabras. Es fácil darse cuenta de las buenas intenciones del sabio oriental. Es posible que Aristóteles tuviera en mente algo similar cuando afirmó que cualquier palabra que no tenga un único significado no tiene ninguno.¹ Esto expresa una verdad de gran importancia sobre la naturaleza del lenguaje, del pensamiento y de la realidad; aunque ésta no sea toda la verdad, ya que el lenguaje no se presta a tan procrustiana fijación. El propio Aristóteles lo admitió mejor que nadie. Solamente un tiránico rey filósofo podría legislar a la manera que sugiere la anécdota sobre Confucio. Quizá el reto más claro frente a tal decreto sea la analogía. La mayoría de las veces aparece ésta como metáfora, la cual es probablemente una de las más maravillosas proezas del lenguaje. Desprovisto de la metáfora, el lenguaje sería plano y unívoco, cada palabra estaría automáticamente conectada a un solo objeto. Siendo indispensable para nuestra manera de entender y articular el mundo, la metáfora nos muestra vivamente la relación entre conocimiento y realidad. Penetra profundamente en nuestra forma de percibir y expresar el mundo. John Middleton Murry no exageraba cuando observó que “intentar llevar a cabo un examen profundo de la metáfora sería nada menos que intentar llevar a cabo una investigación de la génesis del pensamiento mismo”.²

“Metáfora” significa literalmente “transferencia” o “transporte”. La palabra es utilizada así por Herodoto, quien relata que Pisístrato “desenterró a todos los muertos que reposaban en las cercanías del templo y los trasladó a otra parte de Delos”.³ También usa esta palabra para describir el uso de palancas para levantar las piedras usadas en la construcción de las pirámides.⁴ Estos dos usos del término son fuertemente físicos y visibles. El primer uso de la palabra “metafórico” como nombre sustantivo se halla en Isócrates, quien describe la riqueza de los recursos lingüísticos usados por los poetas, en contraste con la carestía de medios que tienen a su disposición los escritores de prosa: “Los poetas disponen de multitud de métodos para adornar su lenguaje, ya que además del uso de palabras normales también puede emplear palabras extranjeras, neologismos y metáforas, mientras que a los escritores en prosa no se les permite ninguna de ellas y además deben limitarse estrictamente a los términos usados por los ciudadanos y a los argumentos que tengan que ver exclusivamente con el asunto tratado”.⁵ Por lo tanto, podemos decir que Isócrates entendía la metáfora como un adorno poético.

1. Metaf. IV, 4, 1006b8.

2. Murry, J. M., *Countries of the Mind*, London, 1931, p. 2.

3. I, 64.2-3.

4. II, 125, 4.

5. Evagoras 190 D.

Aunque Platón fuera un maestro de la metáfora, él no la denomina así.⁶ Usa el término *metaphérein* en el sentido de “trasladar” un objeto de un sitio a otro, y es interesante que utilice la expresión *metaphérein ónómata* en el sentido de “traducir” de un idioma a otro.

Aristóteles fue el primero en ofrecer un estudio sistemático de la naturaleza y de la estructura de la metáfora. Umberto Eco ha sugerido que “de las miles y miles de páginas escritas acerca de la metáfora, pocas añaden algo substancial a los dos o tres primeros conceptos fundamentales establecidos por Aristóteles;⁷ esta afirmación puede parecer exagerada si consideramos la cantidad ingente de literatura aparecida desde entonces, especialmente en las décadas recientes. Otro autor se refiere a “la descripción sorprendentemente moderna de los procesos metafóricos hecha por el Estagirita”.⁸ Aunque Aristóteles no pueda haber anticipado la gran variedad de teorías actuales, muchas de estas interpretaciones encuentran apoyo en sus ideas. Sin embargo, su punto de vista no puede ser reducido a ninguna de ellas en particular. En las siguientes reflexiones quisiera considerar algunos de los presupuestos de la teoría de Aristóteles sobre la metáfora, y relacionarlos con otros aspectos de su filosofía, especialmente con su metafísica, con su epistemología y con su psicología. Mi foco de atención es la metáfora como una muestra de la unidad análoga que penetra en la diversidad del mundo, y como un exponente de la unidad psicosomática del hombre. La clave del punto de vista de Aristóteles es su comprensión de la metáfora como analogía, y por desgracia muchas de las discusiones sobre la metáfora como recurso lingüístico o literario han desatendido esto. La analogía tiene la misma esencia que la metáfora, cuenta con la diversidad y la unidad tanto del conocimiento humano como de la naturaleza humana, y cuenta con la diversidad e interconexión de los seres con el cosmos.

Aristóteles da una famosa definición de la metáfora en la *Poética*⁹ como la transferencia o transporte de un término que propiamente pertenece a otro, es decir, de un nombre ajeno o extraño. Explica que esto puede ocurrir de cuatro modos diferentes: de género a especie, de especie a género, de especie a especie o, finalmente y la más significativa, de acuerdo con la analogía o la proporción (*katà tò ánálogon*),¹⁰ ya que ésta expresa una semejanza de relaciones. Aristóteles explica en la *Retórica* que la metáfora a

6. Véase Stanford, W. B., *Greek Metaphor. Studies in Theory and Practice*. Oxford, 1936, pp. 3-4; también E. E. Pender, *Images of Persons Unseen*, Sankt Augustin, 2002.

7. Eco, Umberto *Semiotics and the Philosophy of Language*, London 1984, p. 88.

8. Swiggers, Pierre, “Cognitive Aspects of Aristotle’s Theory of Metaphor”, *Glotta* 62 (1984), p. 40.

9. *Poet.* 21, 1457b7.

10. *Poet.* 21, 1457b9.

través de la analogía proporcional es la más valiosa de todas.¹¹ Aunque tradicionalmente la metáfora se refiera únicamente al cuarto modo —la metáfora proporcional—, los tres primeros también ilustran diferentes niveles de unidad y de diversidad. Sin embargo, estos tres modos de la denominada función metafórica actúan en base a una similitud manifiesta que es transferida de manera unívoca y no por analogía.

La definición aristotélica de metáfora prueba, si es que necesitamos alguna prueba, que no hay nada más esquivo o difícil de definir. La palabra “metáfora” es ya una metáfora; lo mejor que Aristóteles puede hacer es acuñar una variante, *épi-phorá*, simplemente cambiando el prefijo. La metáfora es entonces la “imposición” sobre un objeto de un nombre que pertenece a otro (*ónómatos állotríoy épiphóra*). *Épiphérein* expresa la noción de añadir a, o de poner algo encima de alguna otra cosa. Para Tucídides, *épiphorá* significa un pago adicional.¹² ¿Hay aquí una tautología? ¿Es circular la definición de Aristóteles? Quizás; pero no por ello es viciosa. Más bien revela un círculo hermenéutico en el que nos hallamos firmemente centrados y que nos permite ensanchar el horizonte de nuestro mundo. Estamos en tierra firme, ya que afirmamos la existencia de seres distintos, reconocemos simultáneamente sus semejanzas, y negamos su identidad. Y ya que somos capaces de distinguir entre el significado propio (*kýrion*) y el figurado de nuestros términos conceptuales, la definición de Aristóteles simplemente articula ya lo que experimentamos.

Para encontrar una definición de proporción debemos consultar la *Ética a Nicómaco*, donde la define como “una igualdad de relaciones que implica por lo menos cuatro términos”.¹³ En la *Poética*, Aristóteles prescribe la siguiente fórmula: “la metáfora proporcional es posible siempre que haya cuatro términos relacionados de tal manera que el segundo sea al primero lo que el cuarto es al tercero, de tal modo que uno pueda poner el cuarto en lugar del segundo y el segundo en lugar del cuarto”.¹⁴ Lo ilustra con el paralelo poético entre el escudo de Ares y la copa de Dionisio: el escudo es para Ares lo que la copa es para Dionisio. Entonces, es como si la copa fuera “el escudo de Dionisio”, y el escudo “la copa de Ares”.¹⁵ También, “la vejez es a la vida lo que el atardecer es al día”. Por tanto, la vejez es llamada “atardecer de la vida” u “ocaso de la vida”.¹⁶

11. *Ret.* III 10, 1410b36-1411a1.

12. Véase Kirby, J. T., “Aristotle on Metaphor”, *American Journal of Philology*, 118 (1997), p. 532.

13. *EN* V 3, 1131a 31-32.

14. *Poet.* 21, 1457b16-19.

15. *Ret.* III 4, 1407a15-17; See *Poet.* 21, 1457b 20-22.

16. *Poet.* 21, 1457b22-25.

¿Qué es lo que se transfiere con la metáfora? Una semejanza de relación entre dos o más pares de individuos no relacionados. La metáfora es esencialmente el reconocimiento de la semejanza en cosas diferentes. El mérito de la metáfora es reconocer similitudes profundas y escondidas: “como en filosofía observar parecidos certeramente incluso en cosas muy alejadas”.¹⁷ Lo esencial de la metáfora es la observación —quizá imaginaria— de un parecido nuevo entre dos pares ordenados que normalmente no van juntos. Aristóteles llega a decir que el don de la metáfora —la observación de una semejanza diferente— es un auténtico signo de genialidad, y afirma que no se puede aprender de otro.¹⁸ (Es interesante que en la *Ética a Nicómaco* afirme que la clarividencia moral, mediante la cual uno discierne lo que es realmente bueno, es también un don de la naturaleza —“lo mayor y más noble”— que tampoco puede ser aprendido ni enseñado por otro.)¹⁹ Una vez enumerados todos los recursos literarios que el poeta tiene a su disposición, Aristóteles señala en la *Poética*: “es una gran cosa, en efecto, hacer un uso adecuado de estas formas poéticas, como también de palabras complicadas y extrañas; pero lo mejor con mucho es lo metafórico” (*poly dè mégiston tò metaphorikón eínai*). Es algo que no se puede aprender de otros, y es también un signo de genialidad, ya que la buena metáfora es una observación de la semejanza” (*tò gàr eû metaphéreîn tò tò hómoion theoreîn ésti*).²⁰

Con deliciosa ironía, George Elliot reprende al filósofo: “Aristóteles, si hubieras tenido la ventaja de ser ‘el moderno más reciente’ en vez del antiguo más grande, ¿no habrías mezclado tu elogio del lenguaje metafórico, como signo de inteligencia, con el lamento de que la inteligencia se presenta tan pocas veces hablando sin metáforas que sólo podemos decir lo que una cosa es diciendo que es otra cosa diferente?”²¹ Es cierto que la inteligencia “se presenta pocas veces hablando sin metáforas”. Aristóteles subraya en la *Retórica*²² que además de palabras comunes y propias (*tò dè kýrion kai tò oíkeîon*), todo el mundo usa metáforas en una conversación normal (*pántes gàr metaphoraís dialégontai*). Esto evidencia una inclinación natural y universal hacia la metáfora. El uso espontáneo e irreflexivo de la metáfora ha sido considerado como indicador de algo elemental en el conocimiento humano. Según Giambattista Vico, para poder entender cómo interpreta el mundo el “hombre primitivo”, sólo tenemos que examinar sus metáforas.

17. *Ret.* III 11, 1412a9-12.

18. *Ret.* III 2, 1405a8-10.

19. *EN* III 5, 1114b9-10.

20. *Poet.* 22, 1459a4-8.

21. Eliot, George, *The Mill on the Floss*, Oxford, 1980, p. 123.

22. *Ret.* III 2, 1404b34-35.

Benedetto Croce asume el punto de vista de Vico: “la poesía... es la actividad primaria del espíritu humano. Antes de que llegara al estadio de formar universales, el hombre formaba conceptos imaginarios. Antes de que reflexione con una mente clara, aprende con facultades confusas y distorsionadas; antes de que hable, canta; antes de que hable en prosa, habla en verso; antes de que utilice términos técnicos, utiliza la metáfora, y el uso metafórico de las palabras es tan natural para él como lo que llamamos ‘natural’.”²³ Aunque esto sea ciertamente exagerado, sin duda es cierto que el lenguaje cotidiano está repleto de metáforas. No hay contradicción alguna entre las afirmaciones aristotélicas de que, mientras todo el mundo usa metáforas, el dominio de la metáfora es un signo de verdadera genialidad. Cicerón distinguió más tarde entre la creación o invención de la metáfora y su uso. ¡Incluso los niños y los necios usan metáforas! La metáfora se manifiesta a distintos niveles de inteligencia.

Quisiera distinguir ahora entre las metáforas que tienen un valor limitado culturalmente y aquellas que tienen un alcance universal, para sugerir que éstas indican algo esencial de la naturaleza humana. Para ilustrarlo voy a referir una escena frecuente en la capital de la Grecia moderna. Cuando uno se encuentra en cualquier calle concurrida de Atenas, no tarda en ver circulando algún camión con la palabra “metáforas” (*metaphorés*) escrita en su lateral. Por supuesto, no se trata de un servicio de mensajería para poetas que de pronto se han quedado con la mente en blanco, sino que de una manera más bien prosaica se trata del vehículo de una compañía de mudanzas. Como puede verse, la palabra “metáfora” significa literalmente “transporte”. En el centro de la ciudad hay toda una *stoa* o soportal ocupado por empresas especializadas en “metáforas”. Es interesante observar que mientras algunas anuncian *ethnikés metaphorés*, es decir, “metáforas nacionales”, otras ofrecen “metáforas internacionales”, *diethnéis metaphorés*; incluso algunas promocionan *genikés metaphorés*, “metáforas generales”. (¡Los griegos tienen hasta un ministerio de metáforas! La guía telefónica de Atenas dispone de diez páginas de anuncios para metáforas especializadas, metáforas frigoríficas, metáforas aéreas y marítimas. Uno puede escoger incluso entre metáforas esotéricas y exotéricas). La división fundamental que yo quisiera mencionar es la que existe entre metáforas “étnicas” e “internacionales” o “generales”.

Hablando de metáforas étnicas o nacionales, podemos estar de acuerdo con Vico en que podemos aprender mucho de la mentalidad y tradiciones de un pueblo a partir de las metáforas incrustadas en su idioma. Consideremos

23. Croce, Benedetto, *The Philosophy of Giambattista Vico*, New York, 1964, p. 48.

las innumerables metáforas marítimas del inglés, impensables en la lengua de una nación sin acceso al mar. La abundancia de términos náuticos y marítimos refleja la importancia del mar en la historia inglesa. He llegado a contar no menos de sesenta expresiones originales del lenguaje de los marineros y que forman parte esencial del inglés. Otros idiomas tienen gran cantidad de términos derivados quizás de la vida militar o agrícola. Por tanto, existe lo que podríamos llamar metáforas culturales, propias de un grupo de personas o de una nación. De todas formas, más allá de la diversidad de los idiomas propios, también podemos observar multitud de significados metafóricos que trascienden los límites regionales. Éstos no señalan características culturales, geográficas o históricas propias, sino aspectos esenciales de la naturaleza humana y de la relación esencial del hombre con el mundo. Son verdaderas metáforas internacionales o universales.

Entre tales metáforas universales, que pueden encontrarse en distintas culturas, predominan aquellas cuya función es la de intentar explicar actividades mentales mediante términos extraídos del mundo físico. Pondré solamente dos ejemplos, tomados del vocabulario usado para describir el conocimiento. En primer lugar, la palabra “percepción”. El inglés y todas las lenguas románicas utilizan la palabra latina *perceptio*, derivada de *capere*, “coger”, “asir” o “retener”. De la misma manera, la palabra griega *ántílepsis* deriva de *lambáno* que también significa “coger”. El lenguaje de la comprensión intelectual funciona de forma similar. La palabra latina *concipere*, su sinónimo *comprehendere*, la palabra griega *katalambánein* y la alemana *begreifen*, entienden de la misma manera el conocimiento intelectual como “asir” o “agarrar”. La actividad física de conocer es asimilada a términos de la actividad física de retener, asir o agarrar.

La transferencia de términos físicos a actividades intelectuales tiene pleno sentido a la luz de la insistencia de Aristóteles en que todos los conceptos están basados en la experiencia sensible. Debido a su naturaleza compuesta, el ser humano necesita la metáfora para unir lo físico y lo psíquico, lo externo y lo interno, lo sensible y lo intelectual. Aristóteles subraya que “puede verse la belleza del cuerpo, pero la belleza del alma no puede verse”.²⁴ De acuerdo con el concepto aristotélico de hombre, para nosotros es muy natural elaborar conceptos abstractos a partir de nuestro conocimiento de los objetos concretos: es natural porque es necesario. El hombre necesita poner imágenes en su discurso para que, desde el ámbito inicial al que pertenece y en el que encaja perfectamente, pueda partir hacia el reino que sobrepasa lo físico.

24. *Pol.* I 5, 1254b38-39.

De la misma manera que el conocimiento intelectual está enraizado en los sentidos, también lo están los distintos términos que usamos para describir el conocimiento. No tenemos más términos que los físicos para denotar actividades no físicas, inmateriales o psíquicas. La razón por la cual transferimos a actos mentales los nombres de actividades físicas se debe a la similitud análoga percibida entre las dos.

La razón por la que menciono todo esto está basada en la idea de que una explicación adecuada de la significación metafórica debe responder de la unidad que necesariamente subyace a la dualidad de ámbitos desde los que se extrae esta amplia variedad de explicaciones. La doctrina aristotélica de la distinción entre el cuerpo y el alma nos brinda esa base apropiada. El poder unificador de la metáfora, que expresa las funciones mentales mediante su analogía con su paralelo físico, sólo puede ser explicado si se reconoce un sujeto unitario de conocimiento, cuyo modo de conocimiento implica igualmente operaciones mentales y físicas. La metáfora lleva a cabo entre ámbitos alejados una unión que refleja la relación entre el cuerpo y la mente. Aristóteles menciona repetidamente la naturaleza humana compuesta; el hombre es *synthetos*²⁵. La metáfora también es *syntheton*.

Como se ha mencionado, la metáfora es la transferencia de un nombre desde un objeto a otro basándose en una similitud analógica, es decir, en un parecido a través de una "igualdad de proporciones".²⁶ La analogía es similitud de relaciones, una correspondencia de proporción o, como Heidegger²⁷ y MacIntyre²⁸ lo llaman, una "relación de relaciones". Antes de considerar el tipo de analogía que constituye la metáfora, será de ayuda examinar el amplio significado de la analogía en Aristóteles, y el uso que hace de ella en su sistema. Aristóteles la usa extensamente en su síntesis general del conocimiento, especialmente en su biología y en su metafísica. El aspecto de la analogía que yo pretendo estudiar es su poder de referencia y comprensión universales. Esto es lo que finalmente permite que las metáforas de proporción se expresen en los contextos más amplios y diversos. La analogía no se refiere a todos y a cada uno de los aspectos de un solo individuo, sino al parecido de relaciones entre toda una diversidad de seres. Es el acuerdo entre relaciones que se corresponden y que se dan de manera diferente en distintos ámbitos. Por lo tanto, esto proporciona el mayor marco posible para la unidad universal entre las diferentes substancias.

25. EN X 7, 1177 b 28-29; X 8, 1178a20.

26. EN V 3, 1131 a 31-32.

27. Heidegger, Martin, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976, p. 348.

28. MacIntyre, A., "Analogy in Metaphysics", *The Downside Review* 69 (1950), p. 45.

En los *Tópicos*, Aristóteles distingue tres sentidos de *igualdad*: numérica, específica y genérica.²⁹ Diez capítulos después y sin nombrar la analogía, habla de la *semejanza* que pertenece a un *género diferente*: “como una cosa es a otra, así es una tercera a otra diferente. Por ejemplo, como el conocimiento es a lo cognoscible, así es la sensación a lo sensible. Y como una cosa está en otra, así una tercera está en otra diferente. Por ejemplo, como la visión está en el ojo, así la mente está en el alma, y como la calma está en el mar, así la quietud está en el aire”.³⁰

Sin duda, la unidad de la analogía no es la unidad del individuo, de la especie o del género, sino la de una semejanza que trasciende a las otras tres. Es más amplia que la del género, pues “las cosas que son unas por analogía no son totalmente unas por el género”.³¹ En concordancia con el significado original de *ána-logía*, ésta es la semejanza de una proporción intrínseca que se repite y se da a través de un número interminable de relaciones dispares. Geoffrey Lloyd explica que “en esas analogías proporcionales de cuatro términos, lo que se afirma es que la relación dentro de cada par es la misma, una igualdad distinta de la igualdad numérica, de la igualdad en la especie y de la igualdad en género, y que se llama precisamente igualdad por analogía”.³² La analogía ofrece la base más amplia posible para la unidad, sobrepasando la del género, la cual abarca la unidad más limitada de especie y de individuo. La analogía enlaza diferentes categorías porque las trasciende.

Aristóteles define en la *Metafísica* la igualdad y la semejanza como modos de la unidad: “algunas cosas son una en número, otras en especie, otras en género, otras por analogía. Las cosas cuya materia es una son numéricamente unas, las cosas cuya definición es una son una en especie, las cosas que pertenecen a la misma categoría son una en género, las cosas que tienen la misma relación que tienen entre sí otras dos, son una por analogía”.³³ La unidad por analogía trasciende la unidad del individuo, de la especie y del género; las atraviesa a las tres porque las sobrepasa.

En sus investigaciones zoológicas, Aristóteles usa la analogía para introducir orden entre especies diferentes basándose en la similitud de funciones o acciones. Dicho brevemente: los pájaros tienen alas, los peces tienen aletas.³⁴ “Hay algunos animales cuyos miembros no son idénticos en la forma ni difieren por exceso o por defecto, sino que son lo mismo por analogía, como por ejemplo, la uña a la pezuña, la mano a la pinza y las escamas a las plumas,

29. *Top.* I 7, 103a7-14.

30. *Top.* I 17, 108a8-12.

31. *Metaf.* D 6, 1017a2-3.

32. Lloyd, G. E. R., *Polarity and Analogy*, Cambridge, 1966, p. 138.

33. *Metaf.* D 6, 1016b31-35.

34. *PA* I 4, 644a21-22.

pues la pluma es en el pájaro lo que la escama es en el pez”.³⁵ Cada miembro de estos pares distintos tiene una función semejante en los respectivos modos de ser. La analogía, según Aristóteles, también facilita el trabajo de clasificación; por ejemplo el jibión (la concha calcárea del interior de la sepia), la espina y el hueso son todas análogas al hueso animal, y por lo tanto se pueden clasificar juntas.³⁶

Aristóteles utiliza intencionadamente la analogía como método de ordenación científica. Tratar todos los atributos comunes de manera separada implicaría repeticiones interminables e innecesarias, mientras que estudiar el funcionamiento de una función en un animal puede arrojar luz sobre la correspondiente función en otro. Por tanto Aristóteles propone investigar a todos los animales, en la medida de lo posible, de acuerdo con sus semejanzas, principalmente las de sus funciones,³⁷ afirmando que “es famoso el dicho (*éudoxon ésti*) que entre semejantes lo verdadero en uno es verdadero en los demás”.³⁸

De más alcance es el uso que Aristóteles hace de la analogía en la metafísica. Yendo más allá de la especie u del género, busca las características y principios comunes a todos los seres en tanto que seres. Algunos primeros principios son comunes a las ciencias particulares, pero sólo son comunes “en sentido analógico”, ya que cada uno de ellos es válido sólo en tanto que pertenece al ámbito de esa ciencia particular.³⁹ Si embargo, Aristóteles afirma que “hay analogía entre todas las categorías del ser”.⁴⁰ En la *Metafísica* afirma que “en cierto sentido, las causas y principios de cosas diferentes son diferentes, pero en otro sentido, si uno tiene que hablar de manera universal y analógica, son los mismos para todos.”⁴¹ Los principios de las cosas corruptibles son la forma, la privación y la materia. Cada uno es actualizado de modo diferente en cada caso, pero se relacionan de manera semejante entre ellos precisamente como principios en cada caso. Hay cuatro clases distintas de causas, pero cada una actúa de una manera peculiar, pues la causalidad es analógica. La materia causa el efecto soportando o sosteniendo a la forma; la forma determina a la materia. La causa eficiente produce el efecto, mientras que la causa final atrae a la causa eficiente.

35. *HA* I 1, 486b17-22.

36. *APo.* II 14, 98a20-23.

37. *PA* I 5, 645a36-645b13, *PA* II 2, 647b14-15, *PA* II 2, 648a4-5, *PA* II 6, 652a3, *PA* II 7, 652b24-25.

38. *Top.* I 18, 108b13.

39. *APo.* I 10, 76a 37-40.

40. *Metaf.* XIV 6, 1093b18-19.

41. *Metaf.* XII 4, 1070a31-33.

La analogía funciona con más claridad cuando Aristóteles trata de la distinción entre acto y potencia. La distinción se descubre inductivamente y se entiende analógicamente por medio de ejemplos. Es la diferencia entre el que construye y el que es capaz de construir, entre el que ve y el que tiene los ojos cerrados pero tiene la capacidad de ver, entre el producto terminado y la materia primera.⁴² La relación del acto con la potencia se verifica analógicamente en la dualidad de la sustancia primera y la forma substancial, y en la distinción entre sustancia y accidente.

Los principios análogos de acto y potencia, de materia, forma y privación, la reciproca y dinámica relación de las causas, todas ellas confluyen para dar forma a la visión aristotélica de un cosmos unificado. La naturaleza es intrínsecamente coherente. No es, como él mismo dice, una “serie de episodios, como una tragedia mal construida”.⁴³ La percepción del mundo como un entramado interrelacionado de sustancias y causas fundamenta la convicción de que el cosmos está esencial e íntegramente unido. “De alguna manera, todas las cosas están ordenadas juntas, pero no todas de la misma manera, tanto peces como aves y plantas; y el mundo no es como una cosa que no tiene nada que ver con otra, sino que todas están conectadas. Pues todas están ordenadas juntas respecto a un fin”.⁴⁴

Aristóteles sin duda estaría de acuerdo con Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, quien escribió en su *De nominum analogía* (1498): “Entender esta doctrina es tan necesaria que sin ella nadie puede estudiar metafísica, y su ignorancia da pie a muchos otros errores en otras ciencias... La especulación metafísica sin el conocimiento de la analogía [proporcional] se puede catalogar de inexperta”.⁴⁵ La analogía es intrínseca a nuestra manera humana de conocer, de descubrir y de inventar; es cruzar mentalmente las barreras de una ciencia, de un arte, o de un área de experiencia para pasar a otra. La analogía es la llave —un verdadero *passe-partout*— que resuelve la estructura del pensamiento en su actitud dualista hacia la unidad y multiplicidad del mundo, de la misma manera que la compromete con los métodos gemelos del análisis y la síntesis. Marie-Dominique Philippe sugiere que el uso aristotélico de la analogía “es el que mejor caracteriza su método filosófico”.⁴⁶

42. *Metaf.* IX 6, 1048a35-b9.

43. *Metaf.* XIX 3, 1090b19-20.

44. *Metaf.* XII 10, 1075a16-19.

45. de Vio, T. (Cardinal Cajetan), *Scripta Philosophica (De Nominum Analogica, De Conceptu Entis)*, Roma, 1952, p. 3: “Est siquidem eius notitia necessaria adeo, ut sine illa non possit metaphysicam quispiam discere, et multi in aliis scientiis ex eius ignorantia errores procedant.” Véase p. 29: “Unde sine huius analogiae notitia, processus metaphysicales absque arte dicuntur.”

46. Philippe, M.-D., “*Analogon and Analogia in the Philosophy of Aristotle*”, *The Thomist* 33 (1969), p. 1.

Además, la proporcionalidad es importante para Aristóteles en todas las áreas de realidad y de actividad humana. La justicia es definida como proporción. Las demandas judiciales deben tener en cuenta las circunstancias personales. En lugar de ser impuestas de manera inflexible como una ley de hierro, deben adaptarse con equidad a la situación. Aristóteles lo expresa con la imagen de la regla de plomo usada por los constructores de Mitilene para armonizar los bordes imperfectos de las piedras usadas en los edificios.⁴⁷ La vida política requiere armonía. En la *Retórica* establece un paralelo entre el equilibrio requerido entre la clemencia y la severidad en una democracia, y el término medio entre lo agudo y lo chato de una nariz bella.⁴⁸ Tiene que haber cierta proporción y adecuación entre la posición que uno tiene en la vida y la posesión de bienes.⁴⁹ En la amistad entre desiguales, el amor ha de ser proporcional, es decir equilibrado de manera análoga por la diferencia entre el dar y el recibir.⁵⁰

Esta relación fundamental, ontológica, analógica y relacional entre los seres es la que constituye la base profunda de la metáfora. Sin embargo, necesitamos distinguir entre la metáfora y la analogía en su sentido propio. Esto significa también clarificar la distinción implicada en la definición aristotélica de metáfora, entre el significado estricto de una palabra y su sentido metafórico o impropio. La definición aristotélica de metáfora como transferencia de un nombre desde su contexto propio a otro ajeno, tiene su eco en la caracterización medieval de la metáfora como analogía “impropia”. Esto se puede encontrar en Tomás de Aquino, desarrollado en *Sobre la analogía de los nombres* de Cayetano.

Para poder diferenciar entre la pura analogía y la metáfora (lo que podríamos llamar analogía intrínseca y accidental, mejor que propia e impropia), examinemos las diferentes maneras en la que los seres se parecen entre ellos análogamente. En primer lugar para Aristóteles los principios metafísicos del ser se hallan perfectamente realizados en cada individuo. Estos principios se hallan afirmados con toda exclusividad de manera propia e intrínseca en cada ente particular. Los principios metafísicos son afirmados de todo ente mediante la analogía, mientras que la metáfora es la transferencia proporcional, pero imperfecta, de una perfección o actividad desde un sujeto primario a un sujeto secundario. En segundo lugar, las funciones, las operaciones y las acciones semejantes son también predicadas propia y análogamente en las sustancias que pertenecen a géneros diferentes, debido a una similitud real de los correspondientes papeles que desempeñan de acuerdo

47. EN VI 10, 1137b30-32.

48. *Ret.* I 4, 1360a.

49. *Ret.* II 9, 1387a27-1387b2.

50. Véase EN VIII 7, 1158b23-28.

con su propia naturaleza: el pájaro vuela, el pez nada, y ambos se mueven. En la metáfora sin embargo, y aquí está lo importante, lo que se afirma no es una analogía propia, sino un *parecido imperfectamente análogo*: la cualidad, la perfección o la acción pertenecen de manera plena y exclusiva sólo a una sustancia, y es transferida a otra debido a alguna semejanza observada, aunque imperfecta. En la afirmación “Águiles es un león”, el poeta no le está atribuyendo al héroe la naturaleza del león, ni la rapaz actividad de tal bestia, sino más bien cierta semejanza secundaria. La metáfora es la transferencia proporcional, pero imperfecta, de una perfección o actividad desde un sujeto primario a un sujeto secundario. En la metáfora, un nombre que pertenece intrínsecamente a un ser se transfiere a otro, pero no en virtud de lo que es propio en sí mismo, sino a través de una relación de semejanza proporcional respecto de algo secundario o accidental. Frecuentemente, esta semejanza sólo se vislumbra a través de la imaginación creadora.

Quisiera proponer ahora que la acción es lo que constituye la fundamentación metafísica del parecido metafórico. Aristóteles hace alusión a ello, pero no lo hace explícito. En la *Retórica*, indica repetidamente que una de las primeras virtudes de la metáfora análoga es “poner las cosas delante de los ojos”, es decir, darles vida. Las cosas están puestas delante de los ojos —nos dice— por palabras que “las representan en un estado de actividad”. Una metáfora puede que sea nominalmente completa, pero carecerá de vitalidad si no implica la noción de actividad. A través de la metáfora, Homero se refiere frecuentemente a cosas sin vida como si fueran vivas. Por tanto, su poesía se distingue mediante el efecto de la actividad.⁵¹ Aristóteles cita varias metáforas de Homero “en todas las cuales aparece una actividad, ya que los objetos se representan como animados”, como “la piedra desvergonzada” o “la impaciente punta de lanza”. Aristóteles explica que “Homero ha unido estos atributos mediante el uso de la metáfora proporcional, ya que la piedra es a Sísifo lo que el desvergonzado es a quien trata desvergonzadamente”.⁵²

La expresión “poner las cosas delante de los ojos” es en sí misma metafórica debido al carácter sensible de la metáfora. Hay aquí dos aspectos significativos dignos de ser mencionados. La sensación es en sí misma una actividad, como Aristóteles aclarara en su *De Anima* III, 2. En segundo lugar, y en línea con la metafísica de las categorías de Aristóteles, la acción es la semejanza más apropiada para ser expresada a través de la metáfora. Las sustancias de géneros diferentes no pueden parecerse las unas a las otras en su esencia o naturaleza. El único parecido que se puede afirmar entre ellas es o bien la perfecta semejanza análoga de sus principios metafísicos o bien

51. Véase *Rhet.* III 10, 1411b21-11, 1411b33.

52. *Ret.* III 11, 1412a4-6.

la imperfecta semejanza análoga de la acción. La semejanza que muestra la metáfora no es de la sustancia, sino de la actividad. Los seres de diferente género no se parecen entre sí en lo que *son* (esencia o naturaleza) sin en lo que *hacen*, cada uno de acuerdo con su propia naturaleza e identidad.

Como se ha dicho ya, para Aristóteles las metáforas deberían colocar una idea *prò ómmáton*, delante de los ojos. La gran mayoría de las metáforas cotidianas se originan a partir de imágenes sensibles, aunque muchas hayan perdido su carácter imaginario y se hayan convertido en metáforas muertas, en nada más que clichés. Afortunadamente, seguimos creando nuevas metáforas, y resulta placentero tanto inventarlas como reconocerlas. Séame permitido mencionar algunas imágenes metafóricas que me han sorprendido recientemente, y que confirman la validez de la observación aristotélica de que la vitalidad de la metáfora es poner algo delante de los ojos. Me impresionó la afirmación de Hugo Kenner al decir que “el lenguaje es un caballo de Troya por medio del cual el universo entra en nuestra mente”,⁵³ y la sugerencia de Plutarco al decir que el mito es el arco iris que refleja el sol de la verdad.⁵⁴ Al escuchar a una mujer que describía su reacción ante el asesinato de su padre como cubierta por una lava negra de pena y odio, me vinieron a la mente vívidas imágenes de cuerpos carbonizados entre las ruinas de Pompeya. Me fascinó una frase de Seamus Heaney describiendo la situación intelectual de Boston en el siglo XVII: “Nada conmovedor. El futuro era el verbo en estado de hibernación”.⁵⁵ Más recientemente oí hablar a alguien de un “tsunami de información”. El punto de vista aristotélico está bien ilustrado: el poder de las expresiones metafóricas viene de su carácter sensible e imaginario, y afirma que “la facultad de la imaginación y la de la sensación son la misma”,⁵⁶ y en la *Retórica* la imagen es definida como una sensación debilitada.⁵⁷

Aristóteles sostiene que “las expresiones metafóricas son siempre oscuras”.⁵⁸ Esto no pone en peligro su valor, pero denota su doble cualidad de *claro-oscuro*, proyectando y difuminando su luz, como un prisma, aunque sea opaco. Cecil Day Lewis afirmaba que “hay cosas tales como verdades no verificables, y en poesía hay un elemento no verificable que trae el convencimiento de la verdad”.⁵⁹ La distinción entre el uso metafórico y el uso propio (*kýrion*) de las palabras le permite a Aristóteles apreciar el uso de la

53. Kenner, Hugh, *Dublin's Joyce*. London, 1955, p. 117.

54. *De Iside et Osiride* 358f-359a

55. “Villanelle for an Anniversary”, escrito para el 350º aniversario de Harvard.

56. *Insom.* 459a15-16.

57. *Ret.* I 11, 1370a28-29.

58. *Top.* VI 2, 139b34-35.

59. Day-Lewis, C., *The Poetic Image*, London, 1947, p. 35.

metáfora en la poesía y despreciarlo en la filosofía. Mientras que la obscuridad (*ásaphés*) tiene un lugar en la poesía y la metáfora le da un aire de maravillosa rareza (*tò xénikon*), la filosofía busca la claridad (*tò saphés*). La analogía es una de sus herramientas más importantes, pero desde un punto de vista científico la metáfora está pervertida, es defectuosa y le falta definición.

La crítica más dura de Aristóteles a la participación platónica fue para rechazarla como palabra poética o metáfora vacía.⁶⁰ En la *Meteorología* ilustra el valor contrapuesto que tiene la metáfora en la filosofía y en la poesía: “es absurdo suponer que se ha explicado algo cuando llamamos al mar ‘el sudor de la tierra’, como hace Empédocles. Las metáforas son poéticas y así esa expresión suya puede satisfacer los requerimientos de un poema, pero como conocimiento de la naturaleza es insatisfactoria”.⁶¹ Las metáforas de Empédocles proporcionan una imagen gráfica, pero ningún valor científico. La metáfora es un híbrido semántico para la ciencia; crece de prisa y florece, pero en sí misma es estéril.

Al ocuparse de las tácticas argumentativas en los *Tópicos*, Aristóteles proporciona otra razón para ser prudentes. Con el uso de la metáfora, el oponente puede escapar con maña del argumento.⁶² La definición requiere una estricta unidad y coherencia, mientras que la metáfora vive en el *double entendre*, una dualidad de denotación que puede dar origen a la ambigüedad. Sin embargo, uno puede refutar a tal oponente si puede volver el uso metafórico en su contra, asumiendo con ironía que ha usado las palabras en su sentido propio.⁶³ Con todo, en el discurso racional uno debe buscar la claridad de la definición y evitar el equívoco: “si queremos evitar argumentar con metáforas, claramente tenemos que evitar definir con metáforas y definir términos metafóricos, de lo contrario nos veremos obligados a argumentar con metáforas”.⁶⁴

La aproximación de Aristóteles a la metáfora es exhaustiva y multifacética. Mientras que varias teorías han enfatizado este o aquel aspecto de la metáfora, la aproximación de Aristóteles no se puede reducir a ninguno en particular. Sin embargo, de los elementos que él asocia a la metáfora podemos destacar sobre todo la ornamentación, la emoción y el conocimiento. Aristóteles reconoce la importancia de la metáfora para adornar el lenguaje. Para él es esencial lo que llama *áreté léxeos*, la virtud de la dicción: “los elementos de la metáfora deben ser bellos al oído, al entendimiento, al ojo o

60. *Metaph.* I 9, 991a20-22.

61. *Mete.* II 3, 357a 24-28.

62. *Top.* IV 3, 123a33-37.

63. *Top.* VI 2, 139b35-36.

64. *APo.* II 13, 97b37-39.

a cualquier otro sentido físico".⁶⁵ Sin duda alguna que la metáfora embellece, pero no puede ser reducida a ornamento. Aristóteles los distingue explícitamente.⁶⁶

Respecto a la emoción, los estados que Aristóteles destaca explícitamente son lo que maravilla y da placer en el conocimiento. Se puede argumentar que la metáfora es igualmente efectiva para estados afectivos tales como el miedo, el horror o la repugnancia. Incluso éstos pueden evocar simultáneamente la maravilla del conocimiento. Para la metáfora es vital el contraste entre lo familiar y lo extraño, que es el sello de lo maravilloso. La metáfora es una de las maneras más efectivas de "darle al discurso cotidiano un aire no familiar".⁶⁷ "Las cosas que son lejanas son maravillosas y lo que es maravilloso es agradable".⁶⁸ La metáfora es un recordatorio continuo de lo extraño de las cosas que nos rodean: es lo maravilloso dentro de lo cotidiano. "Aprender con facilidad es naturalmente agradable para todos, y las palabras significan algo; por ello, todas las palabras que nos permiten aprender algo son más agradables. Pero mientras que no conocemos el significado de las palabras extrañas, los términos propios ya los conocemos. Por lo tanto, la metáfora es la que por encima de todo produce este efecto innovador".⁶⁹

La mayoría de las discusiones sobre la metáfora la consideran un acontecimiento que ocurre al nivel semántico del objeto. Sin embargo, no se debe pasar por alto el efecto sobre el sujeto que habla o que escucha. Lo mismo que el transporte de un nombre desde su lugar propio a otro contexto extraño o poco habitual, la metáfora transporta al que habla, al que escucha o al que lee hasta un horizonte nuevo, más allá de los límites de la experiencia de ese momento. Con este poder de extrañar, la metáfora detiene nuestra relación habitual con el mundo. El milagro de la metáfora consiste en ese poder de evocar maravilla y asombro. Según Aristóteles, la metáfora introduce el elemento de extrañeza (*xénikon*). Piensa en la extrañeza de la expresión, pero más allá del lenguaje esa extrañeza sirve también para hacer extrañas a las cosas. Viene a la mente la invitación de Malebranche que afirma: "no; yo no le llevaré a usted hasta una tierra extraña, sino que quizás pueda enseñarle que usted mismo es un extraño en su propio país".⁷⁰ Una metáfora efectiva puede acarrear un dramático desplazamiento en el sentido brechtiano de *Verfremdung*. De ahí viene la sorpresa de reconocer, el gozo de descubrir.

65. *Ret.* III 2, 1405b17-19.

66. *Poet.* 21, 1457b2; 22, 1458a33.

67. *Ret.* III 2, 1404b10-11.

68. *Ret.* III 2, 1404b11-12.

69. *Ret.* III 10, 1410b10-13.

70. Malebranche, N., *Oeuvres complètes* XII, Robinet A (ed.) Paris, 1965, p. 30: "Non, je ne vous conduirai point dans une terre étrangère; mais je vous apprendrai peut-être que vous êtes étranger vous-même dans votre propre país."

Esto nos lleva a la función cognitiva de la metáfora, ya implícita en la anterior discusión. La metáfora distingue similitudes, descubre nuevas conexiones, establece nuevas semejanzas, y por lo tanto ofrece nuevos puntos de vista, profundiza nuestra comprensión de lo que ya conocemos. La metáfora nos proporciona un código para lo desconocido. Aristóteles subraya que a pesar de que en algunas ocasiones no tengamos palabras para algunos de sus términos, la analogía no pierde nada de su poder de expresión.⁷¹ La metáfora también puede dar nombres a cosas sin nombre.⁷² Los dichos más graciosos, según Aristóteles, derivan de metáforas que de antemano engañan al oyente, pues al esperar otra cosa su sorpresa es mayúscula. En su interior parece decir, según Aristóteles, “qué gran verdad; pero me he equivocado.”⁷³ Un descubrimiento tal proporciona el placer de un aprendizaje fácil y rápido.⁷⁴ Las metáforas que tienen éxito, como en el caso de Homero, consiguen producir nuevos aprendizajes y nuevos conocimientos.⁷⁵ Aquí es donde Aristóteles encuentra la diferencia entre la metáfora y el símil. El símil no cautiva la atención del oyente con tanta fuerza como la metáfora. No dice abiertamente “esto es esto otro”, y por lo tanto empuja a la mente a examinar la conexión extraña entre los objetos.⁷⁶ El carácter más críptico de la metáfora lleva al oyente a un examen más atento de la similitud que debe descubrir por sí mismo.

Tal y como observa Aristóteles, la diferencia entre la metáfora y el símil es mínima.⁷⁷ Los símiles, si son buenos, pueden ser también brillantes. Sin embargo, el carácter tácito de la similitud en la metáfora fuerza al oyente o al lector a inventarla él mismo, y por lo tanto tiene un elemento añadido de sorpresa y de descubrimiento.⁷⁸ El impacto de la metáfora consiste en decir “esto” *es* “esto otro”. La mente resulta estimulada a saber más a causa del aguijón socrático que la sorprende. Además, el símil es menos placentero porque es más largo, y la metáfora es elegante e ingeniosa porque nos suministra una pronta instrucción.

En su función cognitiva, podemos distinguir en Aristóteles un aspecto de la metáfora que ha sido adecuadamente resaltado en las últimas décadas, a saber, su carácter interactivo difundido por I. A. Richards. Richards señala la tensión entre los dos contextos que están yuxtapuestos en la metáfora, a

71. *Poet.* 21, 1457b25-30.

72. *Ret.* III 2, 1405a35-37.

73. *Ret.* III 11, 1412a20-21.

74. *Ret.* III 10, 1410b10, 21.

75. *Ret.* III 10, 1410b14.

76. *Ret.* III 10, 1410b19.

77. *Ret.* III 4, 1406b20.

78. *Ret.* III 10, 1410b15-21.

los que se refiere con los términos de “tendencia” y “medio”.⁷⁹ La metáfora implica la conjugación de ideas e imágenes provenientes de distintos ámbitos de la experiencia. Según la célebre frase del doctor Johnson, la metáfora nos da “dos ideas por una”.⁸⁰ Pero además de yuxtaposición, debe haber un elemento de oposición o de antítesis. Aristóteles subraya que la metáfora se debe establecer entre objetos afines, pero enfatiza que la afinidad no debe ser demasiado obvia, de lo contrario no habría necesidad de metáfora. La virtud de la metáfora consiste precisamente en descubrir el parecido incluso entre lo más alejado.⁸¹ Todo lo que sea o bien demasiado evidente o bien demasiado obscuro no reporta nada nuevo y no tiene ningún interés, mientras que una buena metáfora nos proporciona aprendizaje y conocimiento.⁸²

En la metáfora, el que habla asume conscientemente cierta ambivalencia. La metáfora afirma de una cosa individual y única que es lo que no es. El que habla es consciente de esta contradicción aparente, y se salva del absurdo por la esa consciencia de que *en realidad* ese absurdo no se afirma como tal. Hay un pensamiento doble, un paralelismo o duplicidad de intención. Cuando Homero se refiere a Aquiles como un león, no está afirmando *en realidad* que sea un miembro de la especie *Panthera leo*, sino que en cierto modo sus actos se parecen a los de un león. Con la licencia poética, la metáfora representa una *époché* u obstáculo ontológico con respecto al verbo copulativo ser, pues afirma a la vez que “esto es” y que “esto no es”, o quizás con más precisión “esto es esto otro, pero en realidad no lo es”, afirma una sustancia, pero piensa en un accidente. Afirma la identidad, pero incluye la alteridad.

La distinción aristotélica entre el uso normal y el uso extraño de una palabra se repite en la teoría interactiva, la cual acentúa la *tensión* entre esos dos usos como constituyente básico de la metáfora. Al decir que una cosa es otra, la metáfora falta al más básico de los principios de todo discurso, que es el principio de no contradicción. Por supuesto que Aquiles no es un león, pero ¿no deberíamos pensar lo que decimos? Hay una fecunda tensión en el corazón de la metáfora, que empuja a la mente a un nuevo descubrimiento. La analogía es el proceso intuitivo mediante el cual la mente conecta la experiencia conocida con la desconocida. Es la chispa que prende fuego a la mente para iluminar semejanzas que están debajo de la superficie. Es una lámpara tomada de préstamo en un ámbito para iluminar la oscuridad de otro. Pone

79. Richards, I. A., *The Philosophy of Rhetoric*, London 1936, p. 96.

80. Boswell, J., *Life of Johnson*, Hill, G. B. and Powell, L. F. (eds.) Vol. 3, Oxford, 1934, p. 174: “And, Sir, as to metaphorical expression, that is a great excellence in style, when it is used with propriety, for it gives you two ideas in one;—conveys the meaning more luminously, and generally with a perception of delight.”

81. *Ret.* III 11, 1412a10-12.

82. *Ret.* III 10, 1410b12-13.

en una relación reflexiva objetos de diferentes áreas, de modo que una puede aclarar la otra. La mente va y viene de un término a otro, con un rápido movimiento del pensamiento que a la vez afirma la identidad y la diferencia, aumentando así nuestro conocimiento de lo dado.

¿Cuáles son los requisitos metafísicos de la metáfora? ¿Qué es lo que el vigor de la metáfora nos revela sobre el hombre? La metáfora saca a la luz de una manera única la naturaleza metafísica del conocimiento humano. Por metafísico entiendo simplemente la capacidad del conocimiento humano para ir más allá de la experiencia sensible de un objeto concreto para comprenderlo en su aspecto universal, para ver al individuo —aunque sea poco importante— *sub specie totalitatis*. Esto conlleva un aumento de la conciencia metafísica, un nivel elevado de actividad abstractiva e intuitiva: intuitiva, porque comprende un aspecto concreto del objeto, y abstractiva porque lo pone en relación con un ámbito distinto y quizás alejado. La metáfora es la encarnación en miniatura del conocimiento metafísico del hombre, e ilustra de manera única su capacidad para sobrepasar los límites de la experiencia inmediata. La metáfora puede ver un objeto de la experiencia sensible o intelectual en un contexto más amplio según la semejanza que observe. Puede relacionar un individuo con cualquier otro, incluso con una cosa desconocida. Su lugar de reflexión es en último lugar el horizonte sin límites de la totalidad del ser. Resumiendo su tratado sobre psicología, Aristóteles afirma que “el alma es en cierto modo todas las cosas”.⁸³ Esta es la apertura de miras requerida para el juego espontáneo de la metáfora; los zarcillos sutiles de la mente y de la imaginación no encuentran obstáculo al vislumbrar la semejanza en los lugares más diversos.

De acuerdo con la manera de ver de Aristóteles, la metáfora indica una dualidad de la naturaleza humana entre el cuerpo y la psique, entre los sentidos y la inteligencia; pero también indica la capacidad de sobrepasar esta división. La metáfora revela también una unidad más profunda en la naturaleza humana. Así como la diversidad de las percepciones sensibles se unifica por el sentido común,⁸⁴ así también los actos cognitivos que operan conjuntamente para producir la metáfora exigen un único sujeto que sea consciente de la identidad en la diferencia. Hay que enfocar el doble punto de vista en un único punto focal. Solo un elemento común puede unir lo que es diverso. Aún es más, el hecho de que en incontables metáforas lo físico y lo psíquico se reflejen mutuamente indica la unidad subyacente en la realidad misma.

83. *An.* III 8, 431b21.

84. *An.* III 2, 426b17-23.

Que el hombre sea ciudadano de dos mundos, uno material y otro mental, está inscrito ya en la misma naturaleza del lenguaje: un medio material contiene un significado metafísico. El lenguaje encierra la capacidad humana y el impulso de auto-transcenderse. Utilizando símbolos sensibles, el hombre sobrepasa los límites de lo material. Frege lo expresó bien: “los signos tienen la misma importancia para el pensamiento que tiene para los marinos el descubrimiento de usar el viento para navegar contra el viento”.⁸⁵ Las palabras son en cierto modo como una suma de la unidad sensible e intelectual del hombre. El lenguaje está cargado con una tensión interna entre sensibilidad e inteligencia, a la vez que con la lucha adicional para expresar, más allá del conocimiento, una realidad que no se puede revelar totalmente. En la metáfora, el impulso humano de la trascendencia consigue uno de sus momentos más profundos y más metafísicos. Más que ninguna otra actividad mental, la analogía, incluyendo a la metáfora, revela la capacidad de elevarse por encima de un solo individuo y establecer su relación con otros seres.

El poeta inglés Cecil Day Lewis ha expresado gran parte de lo que quiero dar a entender, y que creo que está en armonía con lo fundamental de Aristóteles: “ya que la relación se halla en la verdadera naturaleza de la metáfora, si creemos que el universo es un cuerpo donde todos los hombres y todas las cosas son ‘miembros unos de otros’, debemos permitir a la metáfora ofrecer una ‘intuición parcial del mundo en su conjunto’. Toda imagen poética, al revelar una pequeña parte de este cuerpo, sugiere su extensión infinita... la verdad poética proviene de la percepción de una unidad que subyace y relaciona todos los fenómenos... la labor de la poesía es descubrir constantemente relaciones nuevas dentro de este modelo a través de la imaginación —la facultad de crear metáforas— y el redescubrimiento o la renovación de otras ya antiguas... La imagen poética es la forma que la mente humana tiene de afirmar su parentesco con todo lo que vive o que ha vivido, justificando su afirmación”.⁸⁶

En armonía con su importancia en la *Poética* y en la *Retórica*, la metáfora muestra un poder penetrante para la intuición creadora; vive en la tensión entre la unidad y la diversidad, tanto en la naturaleza humana como en el universo. Además, es un indicio tanto de la simplicidad de la naturaleza humana que actúa mediante diversidad de niveles, como de la unidad de la realidad presente en toda la multiplicidad de seres. Todos estos elementos están presentes aunque no explícitos en Aristóteles. Sugiero que son el fondo implícito de su teoría de la metáfora. En ausencia de una analogía genuinamente

85. Frege, G., *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Hildesheim 1964, p. 107: “Die Zeichen sind für das Denken von derselben Bedeutung wie für die Schifffahrt die Erfindung, den Wind zu gebrauchen, um gegen den Wind zu segeln.”

86. Day-Lewis, C., *The Poetic Image*, London 1947, pp. 29, 34, 35.

metafísica que enlace entidades a través de un parecido y de una similitud propias, no habría un verdadero fundamento para la semejanza transferida o metafórica. Un crítico shakespeariano ha expresado de la siguiente manera las profundas implicaciones de la metáfora: “creo que la analogía —el parecido entre cosas distintas, que es el hecho que subyace a la posibilidad y a la realidad de la metáfora— contiene en su interior el secreto mismo del universo”.⁸⁷ Este comentario es próximo a los pasajes de la *Metafísica* antes mencionados para ilustrar la visión de un cosmos unificado que tiene Aristóteles.

La metáfora es vital para el lenguaje diario; alcanza su expresión más plena en la creación poética. Por otro lado, la analogía encuentra su aplicación más plena en la metafísica. El poeta sugiere por la metáfora lo que el filósofo afirma mediante la analogía. La metáfora depende de la imaginación; la analogía obra por medio de conceptos. Cada una activa a su manera el carácter universal de la intencionalidad humana, la única relación que la *phýsis* humana tiene con la totalidad del ser. La naturaleza del hombre es sensible e intelectual. Su conocimiento es una unidad de ambos, empezando y contando con los sentidos. Su capacidad para sobrepasar lo físico está confirmada ante todo por el poder intelectual de la abstracción, que es el latido y el vigor de la filosofía, y elevada por el poder asociativo de la imaginación, alcanza su más alta intensidad en el acto de la metáfora creadora.

Según Henri Bergson, si quitamos de la filosofía aristotélica todo lo que deriva de la poesía, la religión y la vida social, así como de una física y una biología algo rudimentarias, nos queda el gran marco de una metafísica que, en su opinión, es la metafísica natural del intelecto humano.⁸⁸ Me parece que la metáfora, que tan profundamente caracteriza a nuestro conocimiento intelectual, en la medida que coopera con los sentidos y con la imaginación, está óptimamente explicada por esa metafísica natural.

87. Spurgeon, C., *Shakespeare's Imagery and What It Tells us*, New York, 1936, p. 7.

88. Bergson, H., *Creative Evolution*, London, 1928, p. 344.