

La metáfora en Aristóteles, tres ejemplos

César Lucena*

Con inmenso cariño y aprecio al profesor Andrés Suzzarini.

Resumen

En este artículo se analizará el empleo que Aristóteles hace de la metáfora en varios de sus tratados para corroborar si algunas de las propiedades estudiadas en la *Poética* y en la *Retórica* pueden ser aplicables al resto del Corpus aristotélico, es decir, queremos averiguar si el propio Aristóteles es consecuente con el uso de la metáfora que ha desarrollado en la *Poética* y en la *Retórica*. La metodología se fundamentará en la selección y el análisis de tres metáforas extraídas de los tratados antes mencionados y de otros textos aristotélicos, de carácter científico, ético y ontológico. Para todo esto tendremos especialmente en cuenta los textos pertinentes del *De Anima* y el libro de Eutimio Martino: *Aristóteles: el alma y la comparación*.

Palabras clave: Aristóteles. Metáfora. Poética. Retórica. Conocimiento.

* Profesor de la Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela.

Metaphor in Aristotle, three examples

César Lucena

Abstract

In this article we will analyze the uses of the metaphor that Aristotle makes in several of his treaties in order to corroborate if some of the "properties" studied in the poetics and in Rhetoric can be applied to the rest of the Aristotelian corpus, that is to say, we will try to find out if Aristotle was consistent with the metaphor as he developed it in the poetics and rhetoric. The methodology will be based on the selection and analysis of three metaphors extracted from the treaties previously mentioned and other texts by Aristotle, of scientific, ethical and ontological character. For all of this we will especially take in to account relevant texts such as *De Anima* and Eutimio Martino's book "Aristotle: the soul and the comparison"

Key words: Aristotle, Metaphor, Poetics, Rhetoric, Knowledge.

En el estudio de la *Poética* y la *Retórica* es posible identificar algunas propiedades cognoscitivas de la metáfora, por ejemplo, el modelo “*esto es aquello*” (**οἷον οἷοι οὐξοι εἰκείνοι**) es una observación que hace Aristóteles tanto en la *Poética*¹ como en la *Retórica*² en conexión con la *mímesis*. Ocurre un aprendizaje y, por descontado, experimentamos placer cuando somos capaces de establecer una correspondencia entre “*las cosas*” y su representación. La fórmula “*esto es aquello*” se erige como un paradigma. En lenguaje moderno lo representado y la representación tienen algo en “*común*” que la *mímesis* muestra al “*poner las cosas ante los ojos*” (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν)³. La metáfora es una herramienta indispensable para la construcción de los discursos retóricos y poéticos por cuanto es capaz de enseñar por esa característica tan definitoria suya: *poner ante los ojos*. Todas estas propiedades son compatibles con el enfoque de las investigaciones de Eutimio Martino en su libro *Aristóteles: el alma y la comparación*. En efecto, el autor analiza en su libro una serie de comparaciones extraídas principalmente del *De Anima* para exponer una idea de gran valor: la importancia de las *comparaciones* en el pensamiento aristotélico. En esencia, lo que se esfuerza en demostrar es que las *comparaciones* empleadas por Aristóteles dan cuenta nítidamente del pensamiento del filósofo y esto lo lleva a estudiar la relación entre la comparación y la metáfora:

Como se sabe, Aristóteles ha vinculado íntimamente la comparación y la metáfora, tan íntimamente que podemos decir que no trata de la comparación sino para inculcar su reducción a la metáfora, al menos en su contenido conceptual.⁴

¹ *Poét.* 4, 1448 b 16-17

² *Ret.* 1371b 5-10

³ *Ibíd.*, III, 1405b 13; 1410b 34; 1411a 27; 1411b 4, 9 y 22 ss.

⁴ Eutimio Martino, *Aristóteles: el alma y la comparación*, p. 129.

Esta hipótesis conduce a Martino a una serie de conclusiones sobre la *doctrina aristotélica de la comparación* que son resumidas en la tercera parte de su libro, *Reflexión sobre las comparaciones*⁵: la comparación *enseña* mediante la semejanza, *poniendo ante los ojos* y da *claridad* al conocimiento. Y con respecto a su validez crítico ontológico, la comparación sirve a la *manifestación de las cosas invisibles por medio de las visibles* (validez crítica) y da *testimonio de ellas* (validez ontológica).

La metáfora aristotélica

<i>Función:</i>	<i>Validez:</i>
a) Enseña.	a) Crítica: Manifiesta las cosas invisibles mediante las visibles.
b) Mediante la semejanza.	b) Ontológica: Da testimonio de ellas.
c) Pone ante los ojos.	c) Fenomenológica: Se ajusta de algún modo a la ley de imagen y pensamiento.
d) Da claridad.	

Martino aduce que, en general, la validez *crítica* se encuentra en la semejanza entre los entes involucrados en la comparación⁶; por su parte, la validez *óptica* se encuentra en la acción de *valernos de testimonios visibles a propósito de las cosas invisibles*. Éste es el pasaje que usa Martino para demostrar la validez *crítico-ontológica*:

⁵ *Ibíd.* P. 165-166.

⁶ *Ibíd.*, p. 147-148.

En primer lugar hay que tener presente que las cualidades morales son de tal naturaleza que se destruyen por defecto y por exceso, como vemos en las fuerzas y la salud, *pues nos vemos obligados a valernos de testimonios visibles a propósito de las cosas invisibles*. Así los ejercicios excesivos y los deficientes destruyen las fuerzas, y de modo semejante la bebida y la comida perjudican la salud, si son excesivas o deficientes, mientras que las cantidades adecuadas la producen, la aumentan y la preservan. Así ocurre también con la templanza, el valor y las demás virtudes⁷. (*Ética Nicomaquea*. II, 1104 a 11-19).

El contexto del pasaje nos ubica en el capítulo dos de la *Ética Nicomaquea*, allí nos advierte Aristóteles sobre la dificultad y la naturaleza del tema, que demanda una aproximación desprovista de toda pretensión de exactitud, puesto que el conocimiento de las acciones éticas es el conocimiento de “*cosas que son capaces de ser de otra forma*” y *no debemos esperar de ella las demostraciones perfectas que son posibles en una ciencia que, como las matemáticas, se ocupa de “cosas que son necesariamente”*⁸, pero tal conocimiento puede ser investigado y Aristóteles así lo cree. El estagirita se acerca a dicho conocimiento apelando a la comparación entre el ámbito de las cualidades morales y el ámbito de la fisiología bajo el principio *nos vemos obligados a valernos de testimonios visibles a propósito de las cosas invisibles*. Parece ocurrir entonces que la investigación ética tiene sus causas y principios tan combinados con lo contingente que se ha de partir de los datos más familiares, de los hechos más cercanos para arribar a ellos. Esto significa que cuando convocamos a la realidad las *cosas invisibles* mediante *cosas sensibles*, probamos el vínculo que existe entre uno y otro objeto: *Pues parece que el logos da testimonio de los fenómenos, y los fenómenos del logos* (*De caelo*. 270 b 4-5). Resulta también que *vernus obligados a valernos de testimonios visibles a propósi-*

⁷ *Ibíd.* Traducción de Eutimio Martín, p. 148-149.

⁸ W.D. Ross. *Aristóteles*, p. 222.

to de las cosas invisibles, expresa el método filosófico característico de Aristóteles: ir de lo más conocido, que serían los fenómenos sensibles, a lo más desconocido, los fenómenos del intelecto. En consecuencia, la equivalencia entre la expresión *valernos de testimonios visibles a propósito de las cosas invisibles*; el pasaje: *Pues parece que el logos da testimonio de los fenómenos, y los fenómenos del logos*; y el método de ir de lo más conocido a lo más desconocido, parecen exponer un principio que podría estar presente en todo proceso de creación o interpretación de la metáfora. Por otro lado, Martino busca demostrar la *validez fenomenológica* con el apoyo de algún principio que fundamente la actividad del pensamiento. Su intención es dar cuenta sobre una posible conexión entre la comparación, desde el punto de vista del pensamiento y el pensamiento que la originó. Dicho principio lo encuentra el autor en lo que define como una ley del pensamiento: “no hay pensamiento sin imagen”, el pasaje que emplea para alcanzar sus conclusiones lo extrae del tratado *De memoria*:

Se ha hablado ya antes, en el tratado *Acerca del alma*, de la imaginación y de que no es posible pensar sin una imagen. Se produce, en efecto, la misma afección en el pensar que en el trazado de una figura. Pues en este caso, aunque no tiene ninguna importancia el hecho de que un triángulo tenga unas dimensiones determinadas, lo dibujamos, sin embargo, determinado en sus dimensiones, y del mismo modo el que lo piensa, aunque no piense en unas dimensiones, pone ante sus ojos unas dimensiones, pero no lo piensa como poseedor de dimensiones. Si se trata de la naturaleza de las dimensiones, pero de aquellas que son indeterminadas, pone ante sus ojos una dimensión definida, pero lo piensa sólo en tanto que posee cantidad.

Por lo tanto, es otra cuestión por qué causa no es posible pensar nada sin continuidad ni sin tiempo en aquellas cosas que no se hallan en el tiempo. Pero es forzoso que conozcamos la magnitud y el movimiento con lo mismo con lo que conocemos también el tiempo, de forma que es evidente que el conocimiento de estas cosas se

da en el sentido primario. La memoria, incluso la de las cosas pensables, no se da sin una imagen...⁹ (*De memoria*. 449 b30 – 450a13).

Este texto le sirve a Martino para observar que la *comparación* entre el triángulo y su dibujo apela al hecho de que el pensamiento trata objetivamente incluso los fenómenos abstractos, puesto que: “Al tratar de estudiar el triángulo, dibujamos un triángulo particular, determinado en su magnitud, aun cuando pretendemos estudiar el triángulo universal”.¹⁰

La conjetura de Martino en este caso es especialmente valiosa para nuestra investigación. El autor piensa que a partir del pasaje aristotélico podemos admitir una estrategia mediante la cual el pensamiento es capaz de captar la dualidad *imagen – concepto, dibujo – cálculo*, en tres niveles definidos por el *poner ante los ojos*:

Tenemos por consiguiente los tres planos. En el plano exterior el dibujo pone ante los ojos la imagen para poder calcular abstractamente. En el plano interior la imaginación pone ante los ojos la imagen para poder pensar. En el plano intermedio la comparación pone ante los ojos la semejanza existente entre los otros dos para poder captar introspectivamente el proceso del pensar sobre su semejante de calcular el triángulo.

Es decir, Aristóteles, según Martino, se basa en la comparación entre el pensar y el dibujar para destacar que el *poner ante los ojos* corrobora la ley de pensamiento *no es posible pensar sin una imagen*. El esfuerzo interpretativo de Martino es también interesante porque nos muestra una jerarquía del *poner ante los ojos* en

⁹ Aristóteles. *De memoria*. Introducciones, traducciones y notas por Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Paires. Gredos. Madrid, 1987, p. 235-237.

¹⁰ Eutimio Martino, *Aristóteles: el alma y la comparación*. P. 160

el ámbito de la *imaginación* y el *entendimiento*. La jerarquía epistemológica de Aristóteles no admite fases o niveles independientes unos de otros, sino una interdependencia en la que cada nivel requiere necesariamente el que le precede, así, el *poner ante los ojos* de la imaginación y el *poner ante los ojos* del entendimiento están conectados indisolublemente. Con todo, lo más importante es que *la imagen presta un servicio indispensable al pensamiento*¹¹.

Por otro lado, la primacía del *ente* sobre el *logos* en Aristóteles nos lleva a pensar que el filósofo no estudia el lenguaje, ni la metáfora por un interés exclusivamente lingüístico, sino que lo hace en la amplia comprensión de que los fenómenos demandan del hombre un empleo acertado del lenguaje para conocerlos:

Aristóteles parte de un hecho común de lenguaje como la comparación porque el lenguaje es un indicio para él, como lo era para los dorios del Peloponeso (*Poét.* 1448 a 35), y una base para establecer un diálogo coherente.¹²

En esta determinada actitud fenomenológica¹³ se estructura la metáfora, cuyos ejemplos ya estamos en condición de analizar.

Poética (21, 1457 b 30)

¹¹ *Ibíd.* P. 166.

¹² *Ibíd.* P. 183.

¹³ A nuestro modo de ver esta actitud se complementa con una metodología basada en un hombre que desea conocer el mundo, y para ello observa los fenómenos a su alrededor en búsqueda de un indicio para su comprensión. Iniciar los estudios a partir del mundo, de las opiniones que la gente común tiene y de lo que han dicho otros filósofos es proceder aristotélico: *Aristóteles sostiene que es probable que lo que es generalmente creído tenga en sí alguna verdad, y que es igualmente probable que los puntos de vista de los sabios no sean erróneos. “cada quien tiene algo que aportar”. Así un examen riguroso de las opiniones, a la vez que suscita problemas, proveerá una buena cantidad de material para resolverlos.* J.L. Ackril. *La filosofía de Aristóteles*. Monte Ávila. Caracas, 1984. p.201-202.

*Sembrando llamas forjadas por los dioses*¹⁴

El análisis que nos brinda el propio Aristóteles de esta metáfora es el siguiente:

A veces no hay nombre específico para los analogados, pero no por eso dejará de darse la semejanza. Lanzar el fruto, por ejemplo, es sembrar, pero la acción de lanzar el sol sus rayos carece de nombre. Tal acción, sin embargo, es en relación al sol igual que el sembrar en relación al fruto, por lo cual se dice: “Sembrando llamas forjadas por los dioses”.¹⁵ (*Poét.* 21, 1457 b 25-30).

En el contexto del capítulo 21 de la *Poética*, dónde Aristóteles aborda la definición, clasificación y ejemplos de la metáfora, aparece nuestro primer ejemplo que es una metáfora analógica. Su peculiaridad radica en que ella se encuentra entre las metáforas en las que un *nombre* pasa a significar algo que no tiene *nombre*, es decir, ocurre la aplicación de un término para designar una realidad que carece de un término para nombrarla, por eso Aristóteles nos dice que el poeta puede inventar un término que no existe, “*sembrando llamas*”, porque no había en griego una expresión específica para *emitir llamas* mientras que sí la había para “*emitir*” una semilla: “*sembrar*”. El modelo en el que está basado esta metáfora es el trabajo del campesino, que descubre que *sembrar* / *emitir*, es lo semejante que las une a ambas. En efecto, que haya una relación de semejanza entre el viejo sentido y el nuevo sentido demuestra que la semejanza es el fundamento de esta metáfora. En este ejemplo podemos ver también que la metáfora no solamente es capaz de suplir un vacío semántico del propio vocabulario, sino que es capaz de *poner las cosas ante los ojos*, porque ha de recurrir a cosas sensibles para hablar de cosas que pueden ser inteligibles o sensibles, y con ello procurar su propósito, que en este caso es la eficacia poética.

¹⁴ «σπειρών θεοκτίσταν φλόγα»

¹⁵*Poética*. Traducción de Ángel Cappelletti. p. 25.

Hipotéticamente podemos asumir que sí la metáfora “Sembrando llamas forjadas por los dioses” formara parte de un discurso poético más extenso, y acertado desde el punto de vista de Aristóteles, entonces estaríamos autorizados a decir que dicha expresión metafórica supone un conocimiento, pero, ¿qué tipo de conocimiento configuraría “Sembrando llamas forjadas por los dioses” en el marco de la poesía? El conocimiento del concepto universal de las acciones humanas, sus pasiones y caracteres, puesto que la *poesía* es aprehensión inmediata de la realidad concreta por la imagen. Incluso, podríamos pensar que “Sembrando llamas forjadas por los dioses” podría tener un real alcance ontológico porque la *poesía* es *mímesis*, y la metáfora también es *mímesis*, ambas apuntan no a la reproducción fehaciente de la realidad empírica, sino a la *mímesis* más profunda del *ser*. Ortega y Gasset lo resumiría así: “Además de ser un modo de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección”.¹⁶

Retórica

La retórica se disfraza con el aspecto de política (Ret. I, 2, 1356a 27)

Para entender el contexto de esta metáfora primero debemos remontarnos al capítulo uno de la *Retórica*, donde Aristóteles establece, no sólo el ámbito de aplicación de la *Retórica*, sino también, su carácter de *techné*. El estagirita nos dice que la *Retórica* es un “arte” porque responde al “arte” de la dialéctica, no idénticamente, pero sí comparable palmo a palmo (*antístrophos*). Y sobre esto vuelve nuevamente en el capítulo dos en el contexto de las tres pruebas por persuasión que debe dominar el retórico: *por el comportamiento, por los oyentes, y por el propio discurso*. Después, agrega Aristóteles:

Dado que los argumentos se producen por estos medios, es evidentemente capaz de controlarlos quien es capaz de argumentar mediante razonamientos, de reflexiones sobre las actitudes y virtudes y, en tercer lugar, sobre los estados de ánimo, cuál es cada uno, qué cualidades tienen, a partir de qué surgen y cómo, de

¹⁶ José Ortega y Gasset. *Las dos grandes metáforas*. Revistas de Occidente. Vol. II. Madrid, 1950. p. 387.

suerte que la retórica resulta ser una especie de ramificación (παραφυῆς) de la dialéctica y del estudio de los comportamientos al que es justo denominar política. Por ello la retórica se disfraza con el aspecto de política igual que los que se dedican a ella, bien sea por ignorancia, bien por presunción u otros motivos humanos.¹⁷

Del pasaje podemos colegir que aquello que es materia de persuasión requiere de tres pruebas que son interdependientes entre sí, y a las cuales sólo puede acceder un retórico capacitado en tres áreas: silogismos (razonamiento lógico), caracteres y virtudes (ética), y pasiones (psicología), es decir, el retórico aristotélico debe ser hábil en razonamiento lógico, pero también debe saber lo concerniente a los temas que se deliberan en el ágora, aquellas acciones de los hombres en conexión con sus caracteres o virtudes, que sin duda son fundamentales para la vida en la polis. Por esta causa, Aristóteles emplea una primera metáfora, παραφυῆς, término que también usa en *Parte de los animales*: “A continuación habría que hablar sobre las venas, la gran vena y la aorta. En efecto, éstas son las primeras que reciben la sangre del corazón, las otras son sus ramificaciones” (*Parte de los animales*. III, 667b 14-15).

También Teofrasto, discípulo de Aristóteles, usa esta palabra en *Historia de las plantas*¹⁸: “De los subarbustos y plantas herbáceas la mayoría se multiplica mediante simiente o raíz, y algunos por ambos medios; pero algunos lo hacen, como se ha dicho, por esquejes” (*Historia de las plantas*. II, 2).

En una acepción que nos brinda el Diccionario de la Real Academia Española la *Ramificación* consiste en la *División y extensión de las venas, arterias o nervios, que, como ramas, nacen de un mismo principio o tronco*, y Esqueje es el *Tallo o cogollo que se introduce en tierra para reproducir la planta*. Datos que complementa el comentarista y traductor de la *Retórica* aristotélica, Quintín Racionero, en una nota a pie de página que nos indica que παραφυῆς designa tanto la independencia del vástago o del tallo cortado, como su igual naturaleza respecto del ani-

¹⁷ *Ret.* p. 63.

¹⁸ Teofrasto. *Historia de las plantas*. Gredos. Madrid, 1988. p. 123-124.

*mal o la planta de que procede*¹⁹, resultando entonces que Aristóteles nos dice que en virtud de estas dos características, y valiéndonos evidentemente de una metáfora del ámbito de la naturaleza, podemos establecer una conexión entre la *Retórica*, la *Dialéctica* y la *Política*. En efecto, podemos decir que la retórica es *παρὰ φύσιν* de la política, o de una parte de ella, puesto que la retórica es política en la medida que estudia la ética aplicada a la vida civil, porque la retórica asume la especificidad de otras ciencias y “crece al lado” de ellas. Dicho de otra manera, la retórica es *vástago* de la política, que engloba a la ética o ciencia de los caracteres (*Ret.* I, 2, 1356a 25), porque cuando trata de las acciones humanas, caracteres, virtudes, y emociones se vincula estrechamente con estas ciencias prácticas, y Aristóteles refrenda lo dicho con una metáfora traída del ámbito de la **τέχνη**: *la retórica se disfraza con el aspecto de política*. Esto significa que la retórica viste el atuendo de la ciencia de la sociabilidad humana, se ocupa de un proceso de comunicación ético-político cuyo fin es la persecución de lo que es bueno para el hombre y la sociedad, lo útil, deleitable u honesto. Según la idea aristotélica en la que el hombre busca el *bien*, la retórica sirve para convencer a los otros de que se tiene que buscar lo que resulta benéfico para la *polis*: procurar un pacto, castigar o perdonar, y sobre todo en lo concerniente con el hacer justicia, se requiere que los discursos retóricos vayan dirigidos no sólo a la razón, sino también a la emoción. La retórica es una **τέχνη** que no sólo requiere de la solidez del razonamiento lógico que le provee la Dialéctica, también necesita “ataviarse” de la política porque la retórica es un “arte” al servicio del ciudadano individual en su vida cotidiana, por lo tanto, se debe conformar y analizar el carácter del orador, su formación ética y la eticidad de sus acciones, y todo esto, por un hecho evidente para Aristóteles, el hombre, que es un animal político, y al ser político es también ético (*Ética Nicomaquea* 1094a27).

En resumen, las *tres pruebas de persuasión* conducen a Aristóteles a distinguir las relaciones de la **τέχνη** retórica con otras “ciencias”, de las que asume su especificidad y con las que se vincula estrechamente (modelo de la política). Esto le sirve al estagirita para demostrar que la **τέχνη** retórica y la **τέχνη** dialéctica

¹⁹ La nota a pie de página se encuentra en la página 179 de la edición de la *Retórica* del año 1999. Editorial Gredos.

no son identificables con el conocimiento de un tema específico pero si comparten la facultad o el núcleo común de proveer los argumentos que sean requeridos, con lo que queda demostrado la relación entre ambas “artes”. Como hemos podido ver Aristóteles recurre a la metáfora para establecer sus observaciones, puesto que *παρὰ φύεῖς* y *la retórica se disfraza con el aspecto de política* son metáforas que acertadamente conducen la argumentación de Aristóteles, por otro lado, es verosímil pensar que Aristóteles ha usado la Política para esgrimir sus razones porque piensa que la Política es la ciencia “arquitectónica”²⁰ que engloba a todas las demás ciencias de la acción o ciencias prácticas²¹, y, efectivamente, ciencias “arquitectónicas” es una metáfora traída del arte de la construcción.

***De Anima.* 429 a 27**

El alma es el lugar de las formas.

El contexto en el que aparece esta metáfora se ubica en el capítulo 4 del Libro III del tratado. Es necesario, sin embargo, repasar muy sumariamente algunos aspectos doctrinales que anteceden a esta metáfora para que su interpretación no resulte ni oscura ni desarticulada. Como es usual en Aristóteles, el principio de su tratado, todo el Libro I, está dedicado al análisis de las doctrinas de sus predecesores. De este análisis, Aristóteles retiene dos puntos: primero, que la vida es en general algo relacionado con “el movimiento, la sensación y la incorporeidad” (405 b 11-12); segundo, que estas manifestaciones tienen como causa la acción de un principio al cual llaman “alma”. Sin embargo, Aristóteles piensa que aún no se ha llegado a una comprensión satisfactoria del alma, entonces, en el primer capítulo del Libro II, intenta allanar el problema con tres definiciones: *el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica...* (412 a 19 -20); *el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida...* (412 a 27 -28); y *habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado...*

²⁰ ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων (*Ética Nicomaquea.* I, 2, 1094a 10)

²¹ *Ética Nicomaquea.* I, 2, 1094b 1-4

(412 b 5-6). La conceptualización que aparece en estas definiciones, *ousía*(οὐσία), *eidos*(εἶδος) y *entelequia* (ἐντελέχεια), remiten a la doctrina del movimiento desarrollada en la *Física*, que se conjugan con los pares conceptuales *acto* y *potencia*, *materia* y *forma*. Es decir, el estudio del alma es abordado desde la doctrina aristotélica del movimiento, que es filosofía primera. La secuencia lógica vendría a ser la siguiente: Aristóteles se propone una descripción sistemática del alma considerando que *es necesariamente entidad en cuanto forma específica*, y establece que la relación cuerpo-alma está condicionada por la condición de ἐντελέχεια, por lo tanto, la relación *cuerpo-alma* se puede expresar en términos de la relación *potencia-acto*, y la perfección de este acto.

En el Libro III Aristóteles estudia cuatro puntos esenciales: la *sensibilidad común*, la *imaginación*, el *entendimiento* y el *deseo*. El *entendimiento* es el objeto de estudio de los capítulos cuarto, quinto y sexto, aunque también se estudian sus relaciones con las restantes facultades en los capítulos séptimo y octavo. La actividad de inteligir la explica Aristóteles, en analogía con la *sensación*, utilizando nuevamente los términos de acto y potencia o materia y forma: “Por consiguiente, el intelecto -siendo imposible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible” (429 a 15-18).

En especial, Aristóteles estima las ideas de Anaxágoras, quien pensaba que el *intelecto* era todas las cosas en cuanto no se identificaba con ninguna, de suerte que: “el denominado intelecto del alma -me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia- no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir” (429 a 22-23).

Por esta razón, puede ser en cierto modo todas las cosas, ya que no es en acto ninguna de ellas y es separable del cuerpo, a diferencia de la facultad sensible, que discierne las cualidades de los objetos mientras el intelecto conoce la esencia. Este es el contexto inmediato de la metáfora: “Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el *lugar de las formas*, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia”.

Eutimio Martino interpreta el significado de la metáfora *lugar de las formas* como “potencia receptora de formas pero sin órgano material”²², y también nos brinda la interpretación de W. Bröcker sobre esta metáfora:

Si tenemos presente, dice, que *eidōs* proviene de ver, el entendimiento es el lugar de esas formas que son miradas espirituales y de esas miradas espirituales que son formas. En el entendimiento están esas formas en su lugar porque sólo allí son las formas propiamente lo que son en cuanto miradas. La *morphē* se convierte en *eidōs*. La acción del entendimiento consiste en esa visión de las formas. En él esas formas llegan a ser lo que son y por eso se le puede llamar “lugar de formas” o, como se dirá más tarde, “forma de formas”.²³

Cuando Bröcker menciona la metáfora “forma de formas” (*eidōs eidolon*) se refiere al capítulo 8 del Libro III, que empieza con una recapitulación sobre el entendimiento, la imaginación, y la sensación, refrendadas en la idea de que *el alma es en cierto modo todos los entes* (431 b 20), y afirma el propio Aristóteles que son tanto los entes sensibles como los entes inteligibles, a lo que se reduce el conocimiento humano. En *potencia* pues, el alma conoce todas las *cosas*.

El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es

²² Eutimio Martino, *Aristóteles: el alma y la comparación*. P.75.

²³ *Ibíd.* P.74.

forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles (431 b 25 – 432 a 4).

Martino comenta a propósito de este texto:

“El pasaje deriva claramente de los pensamientos precedentes: de que el alma es en cierto sentido todas las cosas, y lo es por sus facultades, pero no porque ellas se identifiquen materialmente con los objetos sino a sus formas de ellos. De este modo: como quiera que las formas inteligibles y sensibles, instrumento de la identificación del alma con los objetos, son producidas por el alma, lugar de formas, ésta es forma de formas, es decir, forma actualizadora de formas instrumentales así como la mano es instrumento de instrumentos”.²⁴

Así, el alma es análoga con la mano, manifestación corporal del *logos*, que es el instrumento de instrumentos porque puede hacerlo todo, y el intelecto es todas las cosas inteligibles, en potencia. Además, que una facultad del alma sea *forma de formas* significa que su *eidos* consiste en ser los *eidos* de las cosas mismas, por lo tanto, el intelecto, que entiende todas las cosas, no tiene en propiedad ninguna otra naturaleza que el ser en potencia todos los entes (antes del conocimiento), y ser en acto mientras los conoce.

El estudio del alma en Aristóteles está lleno de analogías, comparaciones y metáforas, recursos expositivos destinados a dotar de claridad y demostrar la veracidad de los puntos más difíciles e interesantes del tratado. Las posibilidades de las metáforas en otros textos científicos de Aristóteles, sobre todo los biológicos, parecen estar determinadas por la voluntad del estagirita de no sólo comprender al hombre sino a todo lo viviente. En este sentido, la metáfora se constituye en una forma de aproximación muy vívida a la realidad, permite el acercamiento a los individuos concretos y sus características formas de *vida*. La comprensión del *alma*

²⁴ *Ibíd.* p.98.

en correlato con la comprensión del *ser*, la comprensión de lo *viviente*, y la comprensión de la *movilidad*, mediante la metáfora, uno de los principales modos de captar y comunicar estos fenómenos.

Incluso en la actualidad seguimos dependiendo de metáforas cuando estudiamos el pensamiento, un buen ejemplo es el artículo “*Hacia una teoría de la conciencia*” del Dr. Alberto Rosales, donde se plantea determinar *la conexión y la diferencia entre la patencia y el cuerpo viviente*, para ello, el autor analiza el modo de *presenciación del ente viviente* y nota que las condiciones del mundo que influyen en él son codificados en “signos” en sus órganos sensoriales, los cuales son descifrados en su cerebro *de tal modo que ese animal percibe sólo lo “designado” por ellos, mientras que esos “signos” permanecen ocultos para él.*²⁵ Y aclara algo muy importante para nosotros en una nota a propósito de este pasaje:

“Palabras como “anuncio”, “noticia”, “información”, “signos”, “señales”, etc. usadas hoy en día para hablar sobre ese campo de fenómenos, son sólo *metáforas*, que se basan en una cierta *analogía* entre la fisiología del viviente y fenómenos *completamente diversos* de ella como la comunicación entre los seres humanos, la cual presupone la conciencia. Cuando células u órganos se envían y reciben “informaciones” entre sí, no se trata de una comunicación entre conciencias. Si se hace uso, sin embargo, de tales palabras, es porque ese campo de fenómenos ha permanecido hasta ahora oculto para el hombre y no existen términos adecuados para hablar sobre él”.²⁶

²⁵ Alberto Rosales. “*Hacia una teoría de la conciencia*” . Artículo que forma parte del libro *Unidad en la dispersión. Aproximaciones a la idea de filosofía*. Publicaciones Vicerrectorado Académico. Mérida, 2006. P. 204.

²⁶ Rosales, *Ibíd.* p. 215.

Podemos concluir que el empleo que hace Aristóteles de la metáfora trasciende los tratados retóricos y poéticos, su funcionamiento en otros discursos denotan una estructura, propiedades y fundamentos que la hacen un fenómeno “vivo” de la compleja interacción entre lenguaje, pensamiento y realidad. No es la metáfora aristotélica un concepto “único” aplicado a cualquier discurso, los ejemplos que hemos traído a consideración esperan demostrar este aserto. La metáfora aristotélica no es un mero asunto de estilo o un fenómeno exclusivamente verbal, para entenderla hay que remitirse a experiencias sensitivas, visuales, auditivas, táctiles u olfativas. Cuando Aristóteles nos dice que *la vejez es el ocaso de la vida*, pretende llamarnos la atención sobre las sensaciones vinculadas con un fenómeno sensible. Antes de ser sometida por el imperio ateniense, la isla de Egina y su puerto El Pireo, representaron una fuerte molestia para Pericles, quien mandó destruirla y la llamó metafóricamente “lagaña del Pireo” (*Ret.* 1411a 15).

Mérida, 26/10/16

Bibliografía

- Ackril, J.L. *La filosofía de Aristóteles*. Monte Ávila. Caracas, 1984.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1978
- Aristóteles. *De memoria*. Introducciones, traducciones y notas por Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Páires. Gredos. Madrid, 1987.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Gredos, Madrid, 1998.
- Aristóteles. *Poética*. Introducción, traducción y notas de Ángel Cappelletti, Monte Ávila, Caracas, 1998.
- Aristóteles. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Gredos, Madrid, 1999.
- Martino, Eutimio. *Aristóteles: el alma y la comparación*. . Gredos, Madrid, 1975.
- Rosales, Alberto. *Unidad en la dispersión*. Publicaciones Vicerrectorado Académico, ULA. Mérida, 2006

Ross, W. D. *Aristóteles*. Charcas. Argentina, 1975.

Teofrasto. *Historia de las plantas*. Gredos, Madrid, 1988.