

# CONOCIMIENTO Y METÁFORA EN ARISTÓTELES

María Luisa Femenías

---

## 1

Siempre ha habido una relación tormentosa entre metáfora y filosofía. En Platón, por ejemplo, la metáfora es a la par usada y desaprobada como modo filosófico de expresión debido a su ambigüedad y falta de precisión. Aristóteles, si bien la rechaza para la filosofía -así acusa a Platón de hablar con metáforas<sup>1</sup>, en *Poet.* y en *Rhet.* lleva a cabo el primer estudio sistemático sobre el carácter y los usos de la metáfora. Ahora bien, ya la antigüedad tardía recoge solo su valor ornamental. Oradores como Quiniliano y Cicerón consideraron a la metáfora un *tropo* en el que se daba un *cambio acertado significación de una palabra o de una locución por otro; un símil abreviado*<sup>2</sup>. Esta interpretación se mantuvo vigente por lo menos hasta el siglo XVIII, tal como lo muestra la *Retórica* de Campbell<sup>3</sup>. En el Renacimiento se consideró a la metáfora un mero adorno que permitía disfrutar del lenguaje en general, y del discurso político, de la prosa poética o de la poesía en particular. Precisamente, filósofos como Hobbes basados sólo en su valor ornamental, acusaron a las metáforas de promover confusión y, en la certeza de que gran parte de las disputas filosóficas no eran sino disputas acerca de palabras cuyos significados no estaban establecidos, las consideraron generadoras de engaño<sup>4</sup>. En líneas generales, los filósofos modernos en su conjunto<sup>5</sup>, tanto racionalistas como empiristas, condenaron el uso metafórico del lenguaje, lo que no impidió que a veces lo emplearan<sup>6</sup>.

En el siglo XIX, en especial con Nietzsche y a la zaga de algunas afirmaciones de Rousseau<sup>7</sup>, se revalorizó la importancia de la metáfora y se subrayó su valor emocional. De tal reconocimiento deriva en alguna medida la atención que actualmente se le brinda aunque, en sentido estricto, tal interés obedece a consideraciones más próximas a discusiones lógico-cognitivas que emocionales. En efecto, la metáfora constituye el desafío por excelencia a los principios verificacionistas del lenguaje, y apunta al carácter creativo del funcionamiento de la mente humana. De ahí la importancia que la metáfora tiene incluso para la filosofía de la mente y para entender la capacidad de comprensión del sujeto humano<sup>8</sup>. Con Black, entonces, podemos decir que *la metáfora tiene una irreductible fuerza cognitiva porque supone cierta transferencia de significados que -de alguna manera sirven a un fin cognitivo*<sup>9</sup>. Así, por una vía curiosa y dilatada en el tiempo, se recogen nuevamente las tres valencias de la metáfora - vinculadas a objetivos emocional-persuasivos y estilísticos- que ya Aristóteles en el siglo IV a.c. había reconocido. Esto significa tener presentes los valores ornamental, emocional y cognitivo

que se reúnen en un mismo tiempo en la metáfora. En las pocas páginas que siguen, me interesa esbozar las líneas generales del examen aristotélico de la metáfora y subrayar con especial énfasis el aspecto cognitivo que revisten.

## 2

¿Cuál es el lugar de la metáfora en el *Corpus*? Para responder a esta pregunta debemos primero tener en cuenta que -para Aristóteles- la analogía es base privilegiada de la metáfora<sup>10</sup> y un caso de homonimia. Sintéticamente, veamos, pues, en primer lugar en que consiste la homonimia, para pasar luego a examinar el lugar de la analogía y, por cómo se constituye en la base de las metáforas.

A- En Categ.<sup>11</sup> Aristóteles define los homónimos -al parecer, un caso de pollachos legomena- de la siguiente manera: Homónimas se dicen aquellas cosas (logos tes ousias) cuyo nombre es común mientras que la definición de lo que es, correspondiente al nombre, es diferente. El ejemplo que pone el filósofo es que tanto del hombre *cuanto de su retrato* es posible predicar "animal", homónimo que no hace sino reflejar un nivel ontológico mas profundo.

Es síntesis, Aristóteles sostiene que, un mismo objeto -*pragma*<sup>12</sup>- puede llevar un nombre con propiedad, en tanto que le corresponde una cierta definición específica, o, por el contrario, "por homonimia", es decir, no significando estrictamente aquello que el nombre indica. Algunos ejemplos permitirán ver esto con mayor claridad. En efecto, Aristóteles asegura que aun cuando un hombre vivo y uno muerto tengan exactamente la misma configuración, solo por homonimia cabe llamar "hombre" al muerto<sup>13</sup>. ¿Por que el hombre vivo y el muerto son homónimos? Se han conjeturado algunas respuestas; la más atendible -a mi juicio- es la de Owen<sup>14</sup> que subraya la relación definición / función. En efecto, el estudioso llama la atención sobre un pasaje en el que Aristóteles subraya con toda precisión que "ojo" propiamente dicho es el "ojo que ve"; es decir, el que cumple con la función específica para la cual existe.<sup>15</sup>

Prueba de que Aristóteles meditó cuidadosamente la cuestión es a diferencia que establece entre (i) "ojo que ve", (ii) "ojo muerto" y (iii) "ojo dormido". En el primer caso se cumple *de hecho con* la función específica: el ojo ve en acto. En el segundo caso resulta imposible que lo haga y, en el tercero, no cumple con su función pero es posible que lo haga, pues en potencia es un "ojo que ve" aunque en acto se halle dormido. Convengamos, pues, que en el caso (ii) "ojo" se dice homónimamente. Asimismo, "ojo" también se dice del de una estatua de Apolo hecha en piedra o en bronce -afirma Aristóteles añadiendo un nuevo ejemplo- pero sólo por homonimia, pues el ojo de piedra de la estatua no cumple con la función específica de ver y, en consecuencia, la definición y el nombre "ojo" no le corresponden con propiedad. Por tanto, Aristóteles reconoce que

sólo aquello que cumple con su función específica usufructúa lícitamente del nombre que lleva. Caso contrario, se trate de ojos de piedra o de 'los de un muerto, reciben el nombre por homonimia. La relación definición función queda, pues, significativamente subrayada<sup>16</sup>.

B- Ahora bien, como se sabe, Aristóteles distingue diferentes tipos de homónimos y aunque nunca ofrece una clasificación exhaustiva se pueden reconocer al menos los siguientes: *apo tuxes* (casuales); *pros hen* (en referencia a uno); *aph' henos* (desde un origen); *kat' analogía* (por analogía)<sup>17</sup>. El cuarto grupo corresponde, pues, a los que Aristóteles denomina *por analogía*. Precisamente, la noción de analogía -como es sabido- atraviesa por completo la obra del estagirita en al menos dos sentidos: (a) razonamiento analógico y (b) razón proporcional (analógica) que da lugar a la metáfora. Respecto del primer grupo -que no es problema del presente trabajo- sabemos de su importancia y desarrollo en las obras de carácter biológico<sup>18</sup>, donde el reconocimiento de propiedades y relaciones funcionales comunes ha dado origen, es sabido, a la biología comparada. Asimismo resulta una herramienta insustituible -según Aristóteles- para obtener conocimiento de lo que no percibimos inmediatamente<sup>19</sup>, por ejemplo, la materia indeterminada<sup>20</sup>. Los análogos constituyen, pues, clases más amplias que los géneros. Como asevera Aristóteles en *cada categoría, la analogía está presente como lo recto en el largo como el nivel en la superficie, el impar en el número y el blanco en el color*<sup>21</sup>.

En un sentido más propio, Aristóteles denomina analogía a una *relación en la que el segundo <término> es al primero como el cuarto al tercero*<sup>22</sup>. Se trata de una igualdad de razones (o de proporciones), por lo que se requieren al menos cuatro términos, ya sea que se trate de palabras o de números. Asimismo, la analogía no es sólo cuantitativa, como en el caso de la matemática o del número en general, sino que también puede ser cualitativa como en el caso de "justo"<sup>23</sup> o de "bien".

Así, por ejemplo, en Rhet. 1.7 Aristóteles toma de una oración fúnebre de Pericles la siguiente relación analógica: *a la ciudad le fue arrancada la juventud como al año la primavera*<sup>24</sup>. La metáfora implícita de *la juventud como primavera de la ciudad* no sólo bellísima sino que, dado el contexto, debe haber tenido también un claro efecto emocional sobre el auditorio. Aristóteles la incluye en un pasaje en el que examina los modos del bien y de lo conveniente y toma, para ilustrar sus afirmaciones, algunos lugares comunes de oradores notables que razonan sobre bienes susceptibles de ser discutidos. Desde este punto de mira, y en virtud de criterios que involucran relaciones, Aristóteles apela a la analogía que acabamos de mencionar y que cubre claramente al menos dos niveles: el estilístico y el emocional. Su fin parece claramente persuasivo<sup>25</sup> porque haber elegido a un estadista de la talla de Pericles no debe haber sido casual, y podría suponerse que hay una apelación implícita a la "personalidad del orador", tal

como quedaba advertido poco antes<sup>26</sup>. Justamente, el orador persuade o bien por medio de pruebas en vistas del fin de la *polis*, es decir por medio de (i) silogismos, para los que tienen la capacidad de razonar, pues la evidencia del razonamiento convence<sup>27</sup>, o bien (ii) gracias al reconocimiento de la importancia de las virtudes mismas, o bien, por Ultimo (iii), debido a la acción que sobre las pasiones ejerce Canto el carácter del retórico cuanto la predisposición de los oyentes<sup>28</sup>.

Ahora bien, el auditorio que escuchó la oración fúnebre, ¿aprendió -además- algo nuevo?. ¿Tiene la analogía mencionada también un valor cognitivo?. Quizá. En un sentido, podría sugerirse que esa analogía llama la atención -implícitamente- sobre los inconvenientes (o al menos los refuerza) de tomar a la ligera decisiones entorno de la pertinencia de la guerra<sup>29</sup>. En esa medida promueve en la gente más simple reflexiones sobre la conveniencia (o no) para la ciudad de hacer correr inútilmente la sangre de los jóvenes<sup>30</sup>. Retomaré estas cuestiones más adelante.

C- Ahora bien -como ya señale para Aristóteles la analogía es la base de la metáfora, pero ¿qué es una metáfora?. A nivel del lenguaje, la metáfora es la transposición de una palabra a algo distinto de lo que tal palabra significa. Para Aristóteles, hay cuatro tipos de metáforas ya que toda transposición puede hacerse (a) del género a la especie, (b) de la especie al género, (c) de especie a especie y, por último, (d) por relación analógica<sup>31</sup>, de género a género. Nos interesa examinar este tipo de metáforas porque de todos los modos de hacerlas Aristóteles rescata las ventajas de la analogía<sup>32</sup>.

En la metáfora analógica es, entonces, esencial la confrontación del primer par con el segundo. Los ejemplos que Aristóteles recoge destacan precisamente esto. Ahora bien, en la analogía que examinamos poco más arriba, la metáfora implícita de que *la juventud es la primavera de la ciudad* tiene claros antecedentes. En efecto, el mismo Aristóteles recuerda en *Poét.* la analogía: *la vejez es a la vida como el atardecer al día* y que da lugar a la metáfora *el ocaso de la vida*, tal como -recuerda- la usara Empédocles. También recoge la siguiente analogía: *La copa es a Dionisos como el escudo a Ares*, por lo que metafóricamente puede decirse de la copa *el escudo de Dionisos*<sup>33</sup>. Otro ejemplo es: *La piedra es a Sísifo como el que causa vergüenza al avergonzado*<sup>34</sup>. Este tipo de metáforas tiene un claro fin estilístico y, además, produce efectos emocionales también buscados<sup>35</sup>. Ciertamente, Aristóteles se preocupa en advertir que el empleo de metáforas adecuadas o inadecuadas promueve emociones, risa o, incluso, genera frialdad en el auditorio<sup>36</sup>. Ahora, preguntemos nuevamente, si Aristóteles considera a la metáfora un mero recurso estilístico, una apelación a las emociones o una prescripción implícita, como creímos ver respecto de la analogía de la juventud en la oración de Pericles, o si su intención fue aún más lejos.

### 3

Aristóteles -a diferencia de Platón- distingue, en principio, entre el símil (*eikon*)<sup>37</sup> y la metáfora, donde el primero aparece como un caso inferior de la segunda. Un -por ejemplo *saltó como un león* en referencia a Aquiles- sólo tiene tres términos, agrega la palabra "como" (*hos*), y resulta menos útil al discurso que la metáfora puesto que es más poético (*poietikon*). Es decir, se vincula más con la prosa poética o la poesía, con el estílo y las emociones que con las cosas<sup>38</sup>. La metáfora, en cambio, permite -afirma Aristóteles- contemplar lo semejante (to *omoion theorein*) aún en lo que se diferencia mucho (*diechousi*)<sup>39</sup>. Por ello, para comprender mejor aún funcionan las metáforas en Aristóteles conviene apelar a una sugerencia de Nimis<sup>40</sup>.

En efecto, basado en que el estagirita utiliza la noción de intercambio (*apodidomi*)<sup>41</sup> cuando establece la relación analógica que rige las metáforas perfectas, este estudioso propone examinar la conceptualización aristotélica de las metáforas a partir del campo semántico de los intercambios comerciales tal como eran concebidas por el mismo filósofo. Según Nimis, entonces, Aristóteles intenta definir a las metáforas analógicas en virtud de un valor de intercambio en el discurso, donde la metáfora codificada en el lenguaje, congelada en un dogma, se comporta a la manera del oro, que se intercambia pero, a su vez, rige los intercambios. Por tanto, si bien la metáfora se produce a partir de las cualidades consideradas inherentes a los objetos comparados *ex post facto*, a juicio de Aristóteles -y de forma paralela a como entiende los valores del mercado- no hace sino mostrar una naturaleza *a priori*, esencial o accidental. La metáfora refleja de ese modo un aspecto de la realidad y, en consecuencia, lleva al conocimiento por vía del descubrimiento. De manera que Aristóteles entiende las metáforas como basadas en las semejanzas que existen en las cosas. En efecto, Aristóteles sostiene que si el poeta pudo inventar la metáfora *El sol siembra su luz divina*, acuñada sobre el modelo del trabajo del campesino, es porque descubrió que *sembrar / arrojar* [la simiente] es lo semejante que une ambas situaciones<sup>42</sup>.

Nimis sugiere también<sup>43</sup> que la trama de una metáfora se teje (valga la metáfora) a partir de las relaciones jerárquicas de género y especie y ello determina su clasificación en los cuatro tipos a los que me referí más arriba: género a especie; especie a género; especie a especie y, por género a género. En este sentido, la metáfora sería -una forma de desagregación de las relaciones inherentes en esta jerarquía. Sin embargo -como ya anticipé en el apartado B- Aristóteles mismo señala que las relaciones analógicas permiten conocer no sólo lo que pertenece a diferentes géneros y especies, -sino aún aquello que es poco o difícilmente conocido<sup>44</sup>. Ahora bien, esto, sin embargo, permite establecer -si seguimos en la línea de Nimis- la diferencia entre un uso general de la analogía a los fines de la investigación y la analogía propiamente metafórica de los

## 4

Replanteemos nuevamente la cuestión: ciertamente Aristóteles reconoce, por un lado, un fuerte vínculo entre el lenguaje persuasivo de la retórica y los fines éticos del Estado. En virtud de ello; el arte persuasivo del rétor debe conocer la *verdad* y, consecuentemente, transmitirla o promoverla<sup>45</sup>. Por otro lado, Aristóteles supone una estrecha relación entre lenguaje realidad, pues sabemos que las distinciones propias del lenguaje remiten a otras tantas de nivel ontológico. En esta misma línea vimos también que la analogía atraviesa las cosas y el lenguaje la refleja. De modo que las vaguedades, ambigüedades y dificultades del lenguaje no hacen sino mostrar sus correlatos ontológicos. Es decir que, cuando Aristóteles examina cuestiones de lenguaje, su interés no se limita a ese campo, sino que se centra fundamentalmente en el ontológico, porque el lenguaje constituye un modo privilegiado de acceso a la realidad: *una dificultad en nuestro pensamiento revela una dificultad en las cosas mismas*<sup>46</sup>, donde se presupone un isomorfismo entre la estructura del pensamiento, la lengua griega y la realidad<sup>47</sup>. Este supuesto aristotélico es de fundamental importancia: la cuestión de fondo que le interesa no es el lenguaje per se, sino el plano ontológico subyacente, que se manifiesta a través de él.

Ahora bien, tanto la metáfora como la imagen rompen con la isotopía del discurso; quiebran la homogeneidad semántica de los contextos; irrumpen con la alteración de los contenidos semánticos de los significados<sup>48</sup>. Esta ruptura es el signo que revela la metáfora dentro de un enunciado y hace a su misma esencia: llevar el sentido literal de un término al nivel del absurdo. Por esta razón -a los ojos de Aristóteles- los usos analógicos del lenguaje contribuyen a advertir estados analógicos de la realidad que de otro modo hubieran podido pasar inadvertidos. Por tanto, cuando una metáfora nueva provoca sorpresa -hasta puede momentáneamente paralizar la comprensión del auditorio- obliga a reflexionar unos instantes. Aristóteles, que repara en esta versatilidad de la metáfora que permite al oyente alcanzar la persuasión a partir de la reflexión<sup>49</sup>, apunta al valor cognitivo de la analogía y, en consecuencia, de la metáfora que se construye sobre ella.

La metáfora, en principio, convoca nuestra atención a partir de la ruptura de la isotopía. Pero, el significado de las metáforas está indisolublemente ligado al significante, a un concepto, a una representación mental, vinculada -a su vez- a un tipo de sociedad dada. Este es el sentido que subraya Aristóteles cuando repetidamente sostiene que no toda metáfora es adecuada. Algunas verdaderamente no lo son porque o bien son ridículas o bien son poco claras<sup>50</sup>. Son ridículas cuando mueven a risa, como sucede con

las fusiones de los cómicos y los satíricos. Son claras cuando pueden ser entendidas por todos, es decir, responden a una matriz familiar que se encuentra en el origen de un campo semántico dado. Si no se las comprende es porque remiten a un hecho ya olvidado por la memoria colectiva y los términos de la comparación ya no están presentes en el auditorio. Esta observación aristotélica apunta a que para que haya efectivamente metáfora es necesario que la relación de los términos analogados sea de por sí evidente para quienes escuchan; caso contrario, el auditorio acostumbrado a dicha metáfora no la reconocerá como tal, sino que la entenderá como un mero vocablo que designa normalmente, olvidando su sentido metafórico original<sup>51</sup>.

Estas formas metafóricas adormecidas operan como un mero término que remite, a su vez, a un dato incluso pueden intervenir como punto de partida para acreditar una nueva analogía, dado que han congelado una única forma de ver el caso. En este sentido, la metáfora adormecida será entendida unívocamente por el auditorio y, de ese modo, proporcionará un instrumento superior de persuasión a la metáfora activa. Por el contrario, para que haya efectivamente metáfora, aquello que la metáfora señala debe ser, en cierta medida, evidente y captarse de forma inmediata. Así, las metáforas más ricas y significativas son tanto las que se presentan sin dar por sobreentendidos los términos como las que instauran relaciones que se solidifican y prolongan en el tiempo. Por ello, Aristóteles advierte -refiriéndose a nombres exóticos, giros, etc- que *importa utilizar con propiedad cada uno de los tropos pero lo más importante, con mucho, es el uso de las metáforas < por > que tienen una naturaleza privilegiada. Porque, usar bien una metáfora equivale a ver con la mente las semejanzas en lo desemejante*<sup>52</sup>. La metáfora permite, entonces, *ver* aspectos de las relaciones *que están en* las cosas que, de otro modo, se nos ocultarían. Asimismo, si aceptamos la distinción de Perelman<sup>53</sup> entre "convencer" y "persuadir", el primero basado en una argumentación válida para todo auditorio y el segundo donde la argumentación o el recurso que se utiliza solo pretende servir a un auditorio particular, podemos aproximar el uso de la metáfora a la intención persuasiva pues invita a la reflexión, y el de la metáfora dormida a la intención de convencer.

Por tanto, desde el punto de vista cognitivo y en atención a los recaudos sobre la relación lenguaje / realidad -que apuntábamos poco más arriba- no sorprende en absoluto que Aristóteles no se interese por los aspectos exteriores de la comparación metafórica, como en *blanca como la nieve* (mero símil poético) sino, por el contrario, que se ocupe de la esencia o función propia de los conceptos relacionados en la analogía que constituye la metáfora. De ese modo, la metáfora muestra una relación en acto e identifica algo que debe ser nombrado y que hasta entonces permaneció ignorado. Proporciona, entonces, un modo nuevo de aprehender algo sobre el mundo. De este

modo, hacer metáforas es una técnica que puede tanto analizarse como practicarse<sup>54</sup>

Precisamente, como señala Bruno Snell, las metáforas verdaderamente agudas y hasta imprescindibles para el lenguaje cotidiano son aquellas que se basan en lo esencial que, por tanto, es necesario<sup>55</sup>. En este sentido, las analogías -implícitas en las cosas- explicitadas en las metáforas juegan un papel importante en la invención y en la argumentación esencialmente gracias a que favorecen los desarrollos posteriores, e incluso estructuran algunos temas. Aún cuando la metáfora no cubra la inexistencia de un nombre, que refiera a un modo nuevo de percepción de algo, sino que reemplace un término ya existente en el lenguaje es igualmente pues subraya un aspecto cognitivo que, caso contrario, quedaría trivializado hasta pasar desapercibido..

Además, como no existe la totalidad en una analogía, originariamente se la inventa y se la utiliza en virtud de una necesidad. En otras palabras, una analogía (y, más aún, una metáfora) destaca (a la par oculta) rasgos considerados esenciales. En otras palabras, pone de manifiesto lo que a juicio de quienes la inventan (o la utilizan) es admitido como primordial. Invertiendo los términos, una metáfora oculta algo que desea ocultar en la medida en que muestra lo que quiere mostrar, soldando una relación fija, un cierto modo de "ver" el mundo.

Ahora bien, aunque 'este tipo de metáforas analógicas subsume en un único tipo de relaciones todas las cualidades diferentes entre los dos analogados y las reduce a una relación proporcional de tipo cuantitativo y, sin embargo, -como hace notar Perelman<sup>56</sup>- esta relación difiere profundamente de la mera proporcionalidad matemática, pues nunca es indiferente la naturaleza de los pares analogados. Por lo general, se produce un acercamiento -o interacción- que conduce a una valoración o desvaloración diversa de tales pares en función del peso (o jerarquía) del analogante respecto del analogado. Así sucede, ejemplifica Perelman, -en un fragmento atribuido a Heráclito: *El hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad (daimos), tal como el niño frente al hombre*<sup>57</sup>. La metáfora del hombre como *niño* de *dios* da plena cuenta de lo que acabamos de señalar.

Precisamente, este aspecto valorativo (o desvalorativo) se suma a la metáfora como factor esencial de invención, caracterizada por su vigor matizado y variado, que muestra con sutileza y de una sola vez las relaciones entre las cosas<sup>58</sup>. En buena medida, esta plurifuncionalidad de la metáfora responde a una fusión analógica donde condensada e integrada al lenguaje potencia la capacidad persuasiva, que en el contexto aristotélico responde al esquema de "persuasión en la verdad".

## 5

Es lícito, por tanto, dissociar en Aristóteles los niveles del discurso, ornamento,



emoción, conocimiento, y privilegiar sólo alguno de ellos?. En Rhet.<sup>59</sup> Aristóteles afirma que los nombres (*onomaton*) que nos procuran una enseñanza (*mathesis*) son los más agradables (*hedista*). Placer y conocimiento se aúnan. En este sentido, a propósito del diálogo platónico como recurso filosófico, Emilio Lledó<sup>60</sup> afirma que el sujeto de la retórica clásica no es el sujeto cartesiano de razón sino que incluye otras dimensiones, en especial, un núcleo ético consolidado en la propia persona y determinado por el espacio colectivo que alimenta la vida de ese sujeto; su reflexión no es teórica y su punto de partida para las elecciones y las decisiones ni es ni pretende ser neutral. Si esto es así -podríamos concluir- la constante apelación a las emociones, al decir agradable y al mensaje metafóricamente cifrado cobra una nueva dimensión porque -según Lledó- *la idea de la experiencia humana como siembra continua que el lenguaje hace en el alma debe tenerse siempre presente. De ahí que el filósofo que sabe la verdad debe administrar la siembra de palabras en el alma de los hombres. A juicio de Lledó, el sujeto clásico -menos disociado que el moderno- requiere por tanto de mensajes que maduren lentamente, y que a la vez lo lleven conjuntamente a aprender, a recrearse ya descubrir*<sup>61</sup>.

En el modelo de Aristóteles, la metáfora analógica cumple satisfactoriamente -como vimos- las tres funciones. Si aceptamos, además que expresan una relación o aspecto esencial, que debe ser transmitido, podemos concluir que la metáfora -como en general el lenguaje pone de manifiesto el plano ontológico.

Ahora sabemos que si bien las comparaciones metafóricas producen un enriquecimiento de los códigos lingüísticos, solidifican un punto de vista que se ve asegurado por el uso y la aceptación corriente especialmente cuando ciertos contextos ambiguos se ven repetidamente interpretados en un determinado sentido hasta convertirse en frases hechas, convencionales y, en buena medida, verdades de sentido difíciles de refutar. De acuerdo con esta línea de pensamiento, Rorty<sup>62</sup> sostiene que *las imágenes más que las proposiciones y las metáforas más que las afirmaciones, determinan la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas*. Si esto es así, entonces se ve cuán necesario es arrojar más luz sobre estos presuntos inocentes juegos "ornamentales" de nuestro lenguaje cotidiano.

En el análisis aristotélico, si bien los hombres actúan para obtener aquello que consideran un bien", a fin de instrumentar el bien para la ciudad -la felicidad" de todos o de la mayoría- es preciso que el gobernante influya positivamente sobre los mecanismos de decisión de los gobernados, asumiendo y reforzando la capacidad deliberativa que poseen<sup>65</sup>. A ello contribuyen tanto la educación como la formación de hábitos. La persuasión cumple de este modo un objetivo que, sin contradecir a Aristóteles, podríamos calificar de pedagógico, pues se trata, desde luego, de una *psucagogia*. De ahí que la persuasión sea la herramienta del gobernante y de ahí

también la importancia asignada por Aristóteles a la educación y a la formación de hábitos<sup>66</sup>. El estudio de la metáfora en el filósofo no debe, entonces, a mi juicio, olvidar estos aspectos.

### **Citas**

1. Cfr. Metaf. 991 a 23, donde Aristóteles afirma que Platón usa metáforas poéticas (metaphoras legein poietikas) al referirse a las Ideas.

2. Cfr. p. e. De Inst. Orat. 8.3.61; 8.3,74; De Orat. 3.155.

3. Bitzer, LI. (ed.), *The Philosophy of Rhetoric* by George Campbell, Southern Illinois University Press, 1988. Introducción. El término "imagen" es usado por primera vez en el siglo XVIII por Voltaire y Diderot.

4. Cfr. *Leviatán* Parte I cap. iv, especialmente el pasaje referido a los abusos del lenguaje; también Costa, M. *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII*, cap. viii, especialmente p. 225.

5. Hobbes, T. *The Elements of Law* I. 13, 2, citado por Costa, op.cit. p. 231.

6. Cfr. p.e. Bach, A.M. et alii "Las apariencias engañan" En: Santa Cruz, M.I. et alii. *Mujeres y Filosofía*, Bs.As. CEAL, 1994, vol. 2, pp. 184-193.

7. Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Primera Parte § 28, cfr. también *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, citado por Kittay, E.F. *Metaphor*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 5.

8. Kittay, op.cit. p. 8-9.

9. Black, "Metaphor" En: Black, M. *Models and Metaphors*, New York, Ithaca, 1962. También, Gianella, A. *Introducción a la epistemología y a la metodología de la ciencia*, La Plata, Editorial de la UNLP, 1996, cap. 3, quien considera que la ciencia moderna usa modelos que pueden entenderse como metáforas extendidas.

10. Rhet.1410 b35- 1411 a 1 ; Poet. 1457 b 16-33.

11. Categ. 1 a 1 s. 6Cfr. también Top. 148 a 23, Complementaria a la definición de homonimia es la de sinonimia que se encuentra en Categ.I. 1 a 6.

12. Sobre pragma, cfr. mi "Algunas consideraciones sobre la noción de pragma en Aristóteles" *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XVI, 1990.2.

13. PA: 640 b 36; cfr. también GA. 726 b 24; 735 a 6-8; Meteorol. 389 b 30; 390a 12; Pol. 1253 a 21-23, Para un examen minucioso de la homonimia, cfr. mi trabajo: "Aristóteles y los pros hen" *Helmántica*, XLI, 124-6, 1990, §4

14. Cfr. Owen, G.E.L. "Logic & metaphysics in some earlier works of Aristotle" En: Düring, I. & Owen, G.E.L. *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, 1960, pp. 188.

15. Meteorol. 390 a 12. Nótese de paso la concepción teleológica implícita, como señala Düring, el telos-ergon. Cfr. Düring, I., *Aristóteles*, Mexico, UNAM, 1990, p. 803.

16. Cfr. también Pal. 1253 a 21; Metaf. 1035 b 25; DeA. 412 b 14, p.e.

17. Owens considera a la analogía la tercera división de los homónimos; yo, en cambio, diferencio entre los *aph' henos* y los *pros hen* y por tanto incluyo a la analogía como cuarto grupo. Cfr. Owens, J. *The Doctrine of Being in Aristotle's Metaphysics*, Toronto, PIMS, 1963, p. 123; Femenías, M. L. [1990] op.cit. , especialmente, p. 288. Sobre antecedentes platónicos de la analogía, cfr. Düring, I., [1990] op.cit. p. 137.

18. Si, p.e. tomamos como punto de partida los tejidos y los órganos del cuerpo humano, su estructura y sus funciones, y buscamos la análoga de los órganos humanos dentro de toda la escala animal, podremos -afirma Aristóteles- reconocer la importancia de la espina en el pez, del cartílago en el calamar y del esqueleto en el hombre: todos cumplen la misma función. PA. 645 b 6 ss. (to analogon ten auten exon dinamini); 387 b 2-6; HA. 486 b 19-21; GA. 715b 19-21; PA. 645 b 21-28, at pass.

19. Phy. 191 a 7-12.

20. Metaf. 1016b31-1017a3; 1018a 13.

21. Metaf. 1016 b 34; 1093 b 18-21. Sólo por analogía todo es uno, 1070b 17.

22. Poet. 1457b 16-18; EN. 1131 b 1 ss. Aristóteles no utiliza "termino", tampoco se refiere en forma expresa a las palabras.

23. EN. 1131 a 30 ss.

24. Rhet, 1365 a 32 y 1411 a 1-2.

25. Sobre la importancia de la persuasión, "Retórica y teleología política en Aristóteles" VIII

Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 1995.

26. Rhet. 1356 a 30 ss; Cfr. también, 1337 a 10 ss.; "...el carácter democrático engendra la democracia...." (Pol. 1337 a 16 ss.). En consecuencia, Aristóteles subraya la necesidad de que el Estado -que conoce los fines- se haga cargo de la educación de los jóvenes (Poi. 1337 a 24 ss.).

27. Rhet. 1356 a 20 ss.

28. Rhet. 1356 a 1 ss.

29. En efecto, un escolio informa que no sólo se perdió la batalla sino que el general había partido sin celebrar consejo. Cfr. Pet, trad. de A.Tovar, Madrid, Estudios Constitucionales, 1985, nota 91.

30. Recuerdese que existía una fuerte creencia de origen órfico de que la muerte en plena juventud era una bendición de los dioses. Cfr. mi trabajo "Aproximación al joven Aristóteles: el Orfismo en el Eudemo", Revista Latinoamericana de Filosofía, Buenos Aires, XVIII, 2. 1992.

31. Poet. 1457 b 7 ss.; Ret. 1405 a 1 b 22; Cfr. Snell, B. "Comparación, metáfora, analogía: del pensar mítico al pensar lógico" En: Las fuentes del pensamiento europeo, Madrid, Razón y Fe, 1965.

32. Rhet. 1411 a 1s. Según Perelman, A es a B como C es a D; y llama tema conjunto de los términos A y B, y otro al conjunto de los términos C y D, que sirven -afirma- para sostener al razonamiento. Cfr. Perelman, Ch. Tratado de argumentación, Madrid, Gredos, 1989, p. 571.

33. Rhet, 1407a 14; 1413a 1; Poet. 1457 b 21 ss. Sobre el origen de estas metáforas, cfr. trad. de A. Cappelletti, Venezuela, Monte Avila, nota 290.

34. Rhet. 1412 a 5-6; pasaje que presenta algunas dificultades de traducción: *anaisxunton* (el que causa vergüenza en otro), *anaisxuntournenon* (aquel en el que la vergüenza es causada).

35. Poet. 1456 a 4, donde Aristóteles reconoce que las palabras provocan temor, ira, compasión, etc.

36. Rhet, 1406 b 5; b 18. Los efectos en el público dependerán, en parte, de que se empleen metáforas sobre cosas hermosas, sonidos armoniosos, significados agradables, etc.

37. *Eikon* aparece por primera vez en Aristófanes. Gin. Nubes V.559; Los Caballeros V. 864 s. Horacio traduce el término por *imago*. Cfr. Epist. 1,7, 34. Platón no parece haber diferenciado

técnicamente entre eikon y metaphora. Taillardat, J, "Images et matrices metaphoriques" Bun. de Assos. G. Bude, 36, 1977. p. 344.

38. El símil de Aquiles y el león esta en *Ilíada* XX. 114; Cfr. *het.* 1406 b 23; 1407 a 11; Taillardat lo analiza en función de cuatro términos que son así: Aquiles salta entre los hombres como el león entre los animales. Cfr. *op. cit.* pp. 345-346.

39. *Rhet.* 1412 a 11 s.

40. Nimis, S. "Aristotle's analogical metaphor" *Arethusa*, 21. 2, 1988.

41. Cfr. *p.e. Rhet.* 1413 a 11; 1407 a 14; Nimis *op. cit.* p. 216, quien sigue la lectura que hace Marx del problema de la formación de precios en Aristóteles.

42. *Poet.* 1457 b 25 s, Taillardat, *op.cit.* p. 347.

43. Nimis, *op.cit.* p. 221.

44. Cfr. *nn.* 18 a 20.

45. Cfr. mi trabajo "Retórica y teleología política en Aristóteles" VIII Congreso Nacional de Filosofía, 'Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 1995 (Actas en prensa).

46. *Metaf.* 995 a 30. Cfr. mi trabajo "Algunas observaciones a la noción de pragma" *Revista Latinoamericana de Filosofía.* XVI.2, 1990. .

47. En *Del.* 16 a 4-9, Aristóteles afirma: "Así, <lo hay> en el sonido (*phone*) son símbolos (*symbola*) de las afecciones (*pathemata*) del alma, y la escritura (*graphe*) < es símbolo > de lo que hay en el sonido". Por su parte, en *DeA* explica que las afecciones del alma se forman porque esta "capta" la forma de las cosas; en efecto, < en > /a facultad del alma que se denomina intelecto no es en acto nada antes de entrar en ejercicio ( 429 a 22 s; 429 b 30s). Así que al alma hay que compararla con una tablilla <de cera > en la que no hay nada escrito ( 430 a li, clara anticipación de la *tábula rasa lockiana*. Sobre la relación lenguaje /realidad hay una extensa bibliografía. Cfr. *p.e.* el clásico artículo de Graeser, A. "On language, Thought & reality in Ancient Greek Philosophy" *Dialéctica*, 31. 3, 1977.

48. Taillardat, *op.cit.*p, 348. En este aspecto metáfora y símil se oponen a metonimia.

49. *Rhet.* 1412 a 19 s. Taillardat *op. cit.*p. 349.

50. Rhet: 1406 b 6.

51. Esta distinción aristotélica entre metáfora y no-m e táfora (incorporada lisa y llanamente al lenguaje) recibe en la actualidad diversas denominaciones: metáfora activa pasiva; metáfora viva /dormida; metáfora activa /fósil, etc. Cfr. Lakoff, G. et alia, Metáforas he la vida cotid i ana, Madrid, Catedra, 1980; Kittay, loc. cit.; Perelman,

52. Poet. 1459 a 5 ss. el subrayado es nuestro.

53. Cfr. Perelman, OP. cit. P. 67.

54. Nimis, p. 223.

55. Snell, op. Cot., pp. 277 7 317. Para una interpretación diferente cfr. Rutten, p. 39 y ss. En efecto, Rutten afirma que la analogía aristotélica es decir la analogía por proporcionaidad, la metafórica, es el resultado de un encuentro operado por el espíritu entre dos proporciones don de se señala la similitud de lo quo es accidental. Esta interpretación des- estima el fuerte correlato aristotélico lenguaje/realidad.

56. Perelman, op. cit pp, 569-626.

57. Heráclito fr. W. 79.

58. Al menos en el modelo aristotélico, las relaciones -como vimos- son entre cosas, el lenguaje las refleja.

59. Rh et 1410 b 11-12.

60. Lledó, E. J. El cruce del tiempo , Barcelona, Critica, 1992, p. 147 ss.

61. Lledó, op. Cit. p, 154.

62. Rorty, R. La filosofía y al espejo de la naturaleza, Madrid, Cátedra, 1989. p. 20.

63. Pol 1253 a 1 s.

64. Rhet 1360b 4-6;

65. Cfr. p.c. Allan, D.j. "Individual & State the Ethics and the politics" .En: La Politique de Aristote. Entretiens sur la Antique Clasique, Vancouver- Geneve, Foundation Hardt, 1965, pp. 55 - 56. Cfr.

también, Annas, op.cit, Parte I; Bodeüs, op.cit

66. La formación de hábitos y la educación temprana, estrechamente vinculados al logro del Fin Ultimo de la polls, no son parte de este trabajo. Cfr. p.e. Lord, C. Education & culture in the Political Thought of Aristotle Ithaca, Cornell University Press, 1982.