

La función cognoscitiva de la metáfora en la retórica antigua *

Joaquín Barceló

El presente trabajo se inscribe dentro de un contexto más amplio que el anunciado por su título. El constituye la primera parte de una investigación que intenta aclarar el sentido de la concepción alegórica de la poesía que dominó en gran medida durante la Edad Media y por lo menos hasta fines del siglo XVI. Naturalmente, el objetivo central de dicha búsqueda será esclarecer la noción de alegoría. Sin embargo, todo parece indicar que la investigación debe tener su punto de partida en el estudio del concepto de metáfora. En efecto, la alegoría se muestra —aun desde un punto de vista exterior— como una extensión natural de la construcción metafórica. Si la metáfora consiste en la atribución a una cosa del nombre y el significado de otra cosa, la alegoría se presenta, en su forma más elaborada, como la atribución a un conjunto de personajes y acontecimientos, pertenecientes a un nivel de lo real, de la significación y el valor propios de otro nivel más alto de la realidad. Por otra parte, el estudio de la metáfora tiene además la importancia de iluminar por sí mismo el complejo asunto de la función de la poesía —alegórica o no— como forma de conocimiento de lo real. Estas breves consideraciones bastarán para justificar la elección del tema.

La finalidad última que persigue la investigación propuesta explica el criterio utilizado para seleccionar las fuentes. Debo dejar constancia, además, de mi deuda con Ernesto Grassi, cuyas investigaciones y puntos de vista han orientado esta búsqueda, de tal modo que las principales conclusiones aquí obtenidas pueden hallarse igualmente, y mejor expresadas, en obras suyas.

* Trabajo presentado al Tercer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Buenos Aires en octubre de 1980.

En filosofía se suele pensar que la metáfora es asunto de la poesía, y que como la poesía es cosa de la literatura, el problema de la metáfora no dice relación alguna con lo concerniente al conocimiento humano o a la realidad del mundo. Semejante planteamiento es, sin embargo, erróneo. El pensamiento filosófico, no menos que el científico, se expresa a través del lenguaje, y el lenguaje, en la medida en que no sea artificial y formalizado, está de tal manera permeado de giros metafóricos que hace indispensable un examen de la función y el sentido de la metáfora en la comunicación del pensamiento. En general, el estudio de las equivocidades en el lenguaje ha dejado fuera de consideración a la expresión metafórica. Si digo, por ejemplo, "esta flor es blanca", puedo reconocer sin dificultad que utilizo el verbo "ser" en el sentido de 'poseer una cualidad'; al decir, en cambio, "los mamíferos son vertebrados", uso el verbo "ser" con el significado de 'pertenecer a una clase'; al afirmar que "Cervantes es el autor del Quijote", entiendo el verbo como la 'manifestación de una identidad'; por último, cuando sostengo que "2 es menor que 4", "ser" quiere decir 'estar en una cierta relación con otro'. Pero cuando digo, en cambio, que "nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar que es el morir", no sé propiamente qué he querido dar a entender con las palabras "son" y "es"; porque es evidente que nuestras vidas no son ríos ni la muerte es tampoco mar en ninguno de los sentidos señalados más arriba. Por lo general eludimos la dificultad diciendo que en un caso como éste utilizamos el verbo "ser" para construir una metáfora, y creemos que con ello hemos despachado el asunto. La verdad es, sin embargo, que la dificultad sigue intacta, porque se hace necesario aquí plantear una serie de preguntas, tales como: ¿Qué es en sentido estricto una metáfora? ¿Qué es en rigor lo que ella expresa? ¿Y qué validez tiene lo expresado por una metáfora en cuanto imagen de lo real?

La teoría de la metáfora que sirvió de base para el tratamiento de esta figura como un tropo (esto es, como una mutación del significado de una palabra o de un discurso) en la preceptiva literaria aún hasta nuestros días, fue desarrollada en el siglo I D.C. por Quintiliano¹, quien utilizó a su vez en gran medida lo que al respecto había escrito Cicerón². Es común a ambos autores el que discurrieran acerca de la metáfora entendiéndola como el desplazamiento de *palabras* desde su ámbito de significación primitivo hacia otro ámbito de sentido que les es originariamente ajeno; en virtud

¹ *De inst. orat.*, VIII, 6.

² *De orat.*, III, 37 sqq.

de ello, se explica fácilmente que la construcción metafórica fuera concebida desde entonces, y por lo general, como un ornamento estilístico que presta una belleza meramente exterior al discurso, pero que nada "propio" dice acerca de las cosas mentadas por el lenguaje. Así, por ejemplo, cuando Hegel habla de la metáfora, considerándola desde la doble perspectiva de la imagen y del significado de la obra de arte, se ve inducido a formular un juicio que le resta valor como expresión del significado de la obra: la metáfora, dice, "es una comparación abreviada al máximo, que no opone todavía la imagen y el significado, sino que muestra tan sólo la imagen, pero anula su sentido propio [...]. Ya que, sin embargo, el sentido así figurado sólo se manifiesta en la conexión, la significación que se expresa en metáforas no puede reivindicar para sí el valor de una representación artística autónoma, sino solamente accidental; de modo que, por tanto, la metáfora puede comparecer, aun en mayor grado, como mero adorno exterior de una obra de arte de suyo autónoma"³. Indudablemente, esta desvalorización de la metáfora por parte del ilustre filósofo debe de haber contribuido de manera importante a que los pensadores posteriores, con muy pocas excepciones, no hayan considerado relevante ocuparse de este ornato superfluo del discurso para estructurar una visión auténtica de lo real.

Va de suyo, naturalmente, que al investigar la teoría de la metáfora en los tratadistas antiguos no nos guía un interés literario en el sentido de una preceptiva de la ornamentación exterior del discurso, sino que deseamos más bien descubrir en ella el trasunto de una concepción de lo real y de su correlato, el lenguaje, que nos permita entender si hay una *necesidad* de la construcción metafórica y, en caso de haberla, en qué reside. Por esta razón, no nos detendremos a examinar las definiciones de metáfora usadas por Cicerón y por Quintiliano, así como tampoco las clasificaciones que proponen ni las distinciones que establece este último autor entre metáfora (*translatio*), comparación (*similitudo*, *comparatio*), sinécdoque, metonimia, etc.⁴. Baste decir al respecto que ambos se ciñen en líneas

³ *Vorlesungen über Aesthetik: Sämliche Werke*, ed. H. Glockner, 4ª ed., 1964, Bd. XII, pág. 534.

⁴ Cicerón define la metáfora como la contracción de una comparación a una sola palabra (*op. cit.*, III, 39: *Similitudinis est ad verbum unum contracta brevitas*). Quintiliano la define como una comparación breve (*op. cit.*, VIII, 6, 8: *metaphora brevior est similitudo*), ejemplificando la distinción entre comparación y metáfora del siguiente modo: decir de alguien que "actuó como un león" es comparación, pero decir de él que "es un león" es metáfora. Para nuestro pro-

generales al sentido del término griego *metaphorá*, 'traslado', donde se entiende que el nombre de una cosa es transferido al ámbito propio de otra cosa, de tal modo que la significación contenida originariamente en el nombre se desplaza de un sector de lo real a otro diferente.

Más interesante para nuestros fines es la pregunta que plantean estos autores acerca de las razones que mueven a los hombres a construir metáforas. Quintiliano afirma que un nombre o un verbo se trasladada desde el lugar donde le es natural estar a otro lugar en que no existe el nombre propio para una cosa o donde el nombre trasladado está mejor que el propio; y esto, agrega, se hace por necesidad, o por dar mayor fuerza a la significación, o por ornato (*aut quia necesse est, aut quia significantius est, aut, ut dixi, quia decentius*). Por necesidad lo hacemos cuando la lengua no posee términos propios para designar aquello que será expresado por la metáfora; es el caso, por ejemplo, cuando hablamos de las "yemas" (*gemmae*, 'piedras preciosas') o "botones" de las vides, o de la "sed de las mieses". Realzan la significación, en cambio, metáforas tales como: "encendido en ira", "inflamado de deseos", o "caído en el error". Por último, la metáfora cumple una función ornamental en expresiones tales como: el "brillo de un discurso", la "claridad de un linaje", la "fuente de gloria", etc.

Ya antes que Quintiliano, Cicerón había reconocido a la necesidad o pobreza de la lengua y al deleite como los agentes que pusieron en marcha la construcción metafórica. Específicamente, él ve en la pobreza lingüística el origen de la *translatio* o transferencia de significados, y en el deleite, la causa de su enorme difusión. El proceso, dice, es análogo al que se manifiesta en la historia del vestido: la vestimenta fue inventada primero por necesidad, para defenderse del frío, pero luego se desarrolló de tal modo que sirviera como ornato del cuerpo y expresión de la dignidad de la persona que la lleva.

La idea fundamental que subyace a las nociones expuestas es que cada término de una lengua contiene un significado "propio" que lo vincula con una cosa, cualidad o acción. Estos son los térmi-

pósito, la distinción es del todo irrelevante, por cuanto ningún hombre "es león" ni tampoco ataca "como león" en sentido propio, de tal manera que en ambos casos se ha producido idéntica *translatio* del sentido de la acción desde el mundo de los leones al mundo humano. El ejemplo utilizado por Quintiliano aparece ya en la *Retórica* de Aristóteles (III, 4, 1406 b 21 sq.), donde se afirma, sin embargo, que la metáfora y la comparación difieren muy poco y que pueden ser usadas indistintamente.

nos que, al decir de Cicerón, casi parecen “haber nacido simultáneamente con las cosas mismas”. Más adelante será necesario preguntarse cuáles son, en general, estas palabras. Sin embargo, habría también cosas, cualidades o acciones que originariamente carecen de un término que las exprese en propiedad. En tales casos, el lenguaje echa mano de palabras que pertenecen a otras conexiones y las traslada desde su lugar de origen hacia los lugares vacíos en que se hace sentir la falta de un vocablo para expresar lo real. Surgen de este modo metáforas por necesidad o pobreza de la lengua, de las que dice Cicerón que son “como préstamos en que se toma de otra parte lo que no se posee”. Esta mecánica, añade Quintiliano, logra hacer algo difícilísimo, a saber, que ninguna cosa quede sin nombre.

Nos percatamos aquí sin dificultad de que la retórica antigua propuso en esta forma una suerte de modelo del proceso de creación de nuevos términos en el lenguaje. Porque la metáfora que tiene su origen en la pobreza de la lengua, una vez hallada, se instala en el lugar vacío que viene a ocupar y ya no lo abandona si no es porque alguna nueva metáfora más afortunada viene a desplazarla. La metáfora se incorpora de este modo al lenguaje cotidiano y aun a la lengua más familiar. Virgilio utilizó las “metáforas” *laetas segetes* (‘felices siembras’) y *luxuriam in herba* (‘prados viciosos’ = feraces, ubérrimos)⁵, pero según Cicerón ya en su tiempo eran tan frecuentes estas expresiones que hasta los campesinos las empleaban (*etiam rustici dicunt*). Queda en manifiesto así —para nuestra sorpresa— que estos maestros de la retórica antigua trabajaban con una clara conciencia del carácter histórico del lenguaje, en virtud del cual una lengua no es un sistema fijo y acabado, configurado ya de manera definitiva y permanente, sino más bien una estructura fluida y cambiante, sujeta a constante transformación; y que ellos veían además, en el proceso de transferir términos de un ámbito de significación a otro distinto, el mecanismo mediante el cual se produce la transformación del lenguaje en sus aspectos semánticos.

Sin embargo, esta mecánica de la transferencia de palabras desde un ámbito de significación a otro por pobreza de la lengua es, a lo más, condición suficiente, pero de ningún modo condición necesaria para la transformación semántica del lenguaje. En efecto, los lugares vacíos determinados por la carencia de términos propios para expresar ciertas realidades pueden ser igualmente ocupados por neologismos, por términos inventados para este fin específico, como son

⁵ *Georg.* I, 1 y 112.

los *verba quae novamus et facimus ipsi* de que habla Cicerón. Por eso es que la explicación del uso de la metáfora exige todavía considerar el rol que desempeña la *delectatio*, el deleite. Ya no se trata aquí de un recurso para remediar la pobreza expresiva del lenguaje; la metáfora no viene a ocupar ahora un lugar vacío en que una significación carece de palabra que la exprese, sino que desplaza a un término propio del lugar en que naturalmente se encuentra porque posee mayor fuerza expresiva que él, confiriendo así al discurso renovado brillo. (Es interesante anotar que las palabras utilizadas tanto por Cicerón como por Quintiliano para referirse a este carácter "ornamental" de la metáfora son, ellas mismas, todas metafóricas: la metáfora "ilumina lo que queremos entender", "asigna esplendor al discurso", "da mayor claridad a la cosa", "es tan agradable y resplandeciente que brilla con luz propia aun en el discurso más claro", etc.).

El reconocimiento del carácter "ornamental" de la metáfora, en virtud del cual ella ilumina y da brillo al discurso, nos coloca al borde de la interpretación popular que ve en la construcción metafórica tan sólo un adorno exterior del lenguaje, que nada añade por sí mismo a los contenidos significativos del discurso y del cual, por consiguiente, podría prescindirse sin detrimento alguno para la comunicación. Dicha interpretación olvida, sin embargo, que el término latino *ornatus* traduce al griego *kósmos*, y que éste significó originariamente 'orden' y luego 'conjunto ordenado de todo lo que hay', esto es, 'mundo'⁶. Surge de esta manera la pregunta si el término *ornatus* empleado por la retórica antigua en este contexto está usado en su sentido metafórico de "adorno exterior y prescindible" o en su sentido propio de "orden". Es claro que de la respuesta que se dé a esta pregunta depende por completo el carácter de la interpretación de la metáfora y la decisión fundamental acerca de si este problema pertenece al ámbito de las cuestiones filosóficas o si debe quedar relegado al mundo técnico de la preceptiva literaria.

A favor de una interpretación filosófica, y no meramente técnico-literaria del problema de la metáfora, está el hecho de que los antiguos retóricos delatan en su tratamiento de esta figura una conciencia del carácter histórico del lenguaje, como pudimos comprobarlo más arriba. Pero ello no es suficiente, porque la historicidad del lenguaje

⁶ Debemos esta interpretación, así como también la de la función de la metáfora como expresión del orden propiamente humano, a E. Grassi: *Die Macht der Phantasie* (Königstein/Ts., 1979), págs. 62 sqq., y *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache* (Köln, 1970), págs. 169 sqq.

nada nos dice acerca de que la transformación semántica en una lengua responda a un orden cualquiera, de modo que bien podría ocurrir que el proceso de tales transformaciones históricas estuviese entregado al azar y configurara, por tanto, un mero adorno exterior de las formas contingentes del discurso.

Para avanzar un paso más en la dirección de la respuesta a la pregunta que hemos planteado, debemos considerar las razones aducidas por Cicerón para explicar por qué nos complacemos en construir metáforas aun en aquellos casos en que el lenguaje dispone de términos propios para expresar determinadas cosas y en que las metáforas no son, en rigor, necesarias. Cicerón nos dice: "Creo que ello ocurre porque es una muestra de ingenio saltar por encima de lo que está delante de nuestros pies para rescatar otra cosa lejana; o porque quien escucha es llevado a otra parte en su pensamiento, pero sin que se extravíe, lo que constituye el más alto deleite; o porque mediante términos particulares se completa la cosa y la totalidad de la comparación; o porque toda metáfora que sea razonable se dirige a los sentidos, y especialmente al sentido de la vista, que es el más agudo de todos" ⁷.

Fijemos la atención en el último de estos argumentos. Lo importante aquí no es tanto la primacía que se atribuye al sentido de la vista sobre los restantes sentidos, porque esta afirmación constituye un lugar común en todos los escritores antiguos, sino más bien la vinculación de toda metáfora (*omnis translatio*) con la actividad sensorial. La metáfora transfiere significaciones tomadas del mundo de los objetos de los sentidos externos (p. ej., el "brillo" de un discurso) o del sentido interno (p. ej. las "alegres" siembras) para caracterizar una realidad. Al hacerlo, hace surgir algo nuevo, una realidad transfigurada en virtud de atributos que no le pertenecen "en propiedad", pero que ciertamente le pertenecen significativamente, por cuanto su misma significación queda determinada por ellos. La transfiguración de la cosa en una realidad nueva vinculada con el mundo de la sensibilidad, produce en el alma el mismo efecto que toda manifestación de lo real ante los sentidos: un movimiento que se traduce en placer si la cosa así transfigurada revela un nuevo orden en que ella aparece felizmente inserta. Quintiliano describió este proceso con ejemplar concisión al afirmar: "La metáfora fue inventada mayormente para conmover los ánimos y para señalar las cosas y ponerlas ante los ojos" ⁸.

⁷ *op. cit.*, III, 40.

⁸ *op. cit.*, VIII, 8, 19.

Al ser puestas ante los ojos, las cosas se hacen evidentes; al ser señaladas, se tornan novedosas; la evidencia señalada de las cosas produce un movimiento de placer en el ánimo. Estos tres momentos, la claridad de la evidencia (*tò saphés*), la novedad que mueve al asombro (*tò xenikón*) y el placer o deleite (*tò hedú*) son precisamente los que Aristóteles había indicado como las tres características principales de la metáfora ⁹.

Lo que en la transferencia metafórica determina la transfiguración de la cosa en una realidad nueva, es la asignación al objeto de un significado procedente del mundo de la sensibilidad interna o externa. Este origen sensible de la significación transferida nos proporciona la respuesta a la pregunta que planteábamos más arriba por las palabras que, de acuerdo con Cicerón, poseerían un significado "propio". En su "lugar natural", por así decirlo, están los términos que designan a objetos sensibles en tanto que continúen designando a sus correspondientes objetos originales. La metáfora consiste, entonces, en trasladar un término y su significación desde el objeto sensible al que originariamente pertenece, hasta el lugar de otro objeto, sensible o no, para instalarlo en él; este último es transfigurado por el advenimiento de una significación novedosa y que en cierto modo le es extraña (*xenikón*), lo que le llega por obra de su nueva designación. De este modo, al objeto se le añade una dimensión que antes de la traslación metafórica no poseía. Con ello, se hace evidente que la metáfora es mucho más que un mecanismo destinado a la creación de nuevo lenguaje. Es, más bien, un instrumento que permite enriquecer la realidad misma en cuanto estructura de las significaciones de las cosas.

Por eso dice Cicerón, refiriéndose a la agudeza de las metáforas visuales, que ellas "ponen ante la mirada del alma aquello que no podemos ver ni distinguir" (*ponunt paene in conspectu animi quae cernere et videre non possumus*) ¹⁰. Esta afirmación, que fácilmente podría ser generalizada para toda metáfora, indica en rigor que en el nivel de la construcción metafórica se configura propiamente el mundo humano. En efecto, desde la Antigüedad hay consenso en que la existencia humana trasciende el nivel de la experiencia sensorial, que es compartida por el hombre con los restantes animales. Pero también creemos —igualmente desde la Antigüedad— que el mundo de los objetos sensibles constituye lo propiamente dado a nuestras

⁹ *Retórica*, III, 2, 1405 a 8 sq.

¹⁰ *loc. cit.*

facultades cognoscitivas. Por consiguiente, el establecimiento de los mundos propios de la institucionalidad social y política, del conocimiento científico y filosófico y de cualquiera otra forma en que pueda desenvolverse una vida propiamente humana, supone la construcción de trasmundos de significaciones que se yuxtaponen a los datos desnudos de la sensibilidad. Según una venerable tradición que tiene su origen entre los griegos, esta construcción de mundos que trasciende a la mera experiencia sensible se realiza mediante el proceso intelectual de la abstracción. Pero aquí acabamos de sorprender otra doctrina según la cual la construcción de dichos trasmundos es llevada a cabo por un procedimiento que puede suponerse anterior a la abstracción intelectual, a saber, la transferencia de significaciones desde sectores particularizados de la realidad sensible. Dicho procedimiento, que constituye lo esencial de la actividad metafórica, logra, en efecto, enriquecer la realidad transfigurando las cosas por medio de nuevas dimensiones que se les añaden junto con los diferentes niveles de significación que les son asignados. Como lo dice Cicerón, pone ante la mirada del alma lo que no podemos ver ni distinguir con los ojos del cuerpo. Y en ese mirar del alma consiste precisamente lo característico de la existencia humana en oposición a la de los otros animales.

Un argumento que contribuye a reforzar la tesis según la cual el mundo humano se configura en el nivel de la construcción metafórica, es que una gran parte de los términos que utilizamos para designar operaciones del espíritu o entidades abstractas tiene su origen en metáforas, y acaso un conocimiento adecuado de las etimologías —si tal conocimiento fuera posible— podría demostrar que esta regla vale para la totalidad de nuestro lenguaje abstracto. Sería fácil acumular ejemplos de términos técnicos de la filosofía y de la ciencia que remiten a significaciones pertenecientes en su origen a experiencias sensibles, pero ello no nos parece necesario en este lugar. Baste pensar en las etimologías de palabras tales como “teoría”, “contemplación”, “idea”, “pensamiento”, “razón”, “inteligencia”, “cálculo”, etc., para persuadirse de lo dicho. Más interesante es el caso en que el procedimiento metafórico ha sido deliberadamente utilizado para acuñar un término técnico del mundo del saber, porque en tal circunstancia el inventor del término recurre con plena conciencia al expediente que han utilizado los pueblos, sin darse cuenta de ello, para renovar y dar vida a sus respectivas lenguas. Un ejemplo notable de este proceder es el hallazgo de la metáfora “espíritu” en los

comienzos de la historia del pensamiento filosófico moderno¹¹. Quien reflexione, aunque sea brevemente, acerca de la fortuna del término "espíritu" en la filosofía moderna, comprenderá la importancia decisiva de la construcción metafórica que le dio origen.

Pero todavía debemos responder a otra pregunta que hasta aquí permanece en suspenso. Se trata, concretamente, de saber si el mundo humano que vemos configurarse a través de la construcción de metáforas representa efectivamente un orden (*kósmos*) o si no es más bien un simple y amorfo exceder los límites del conocimiento sensible de una manera arbitraria que no tuviera más significación que la de un adorno exterior. De la respuesta a esta pregunta dependerá necesariamente el sentido que deba atribuirse al término *ornatus* tal como lo emplea la antigua retórica.

Un orden es una cierta relación existente entre objetos o términos pertenecientes a lo que los lógicos y matemáticos llaman un mismo universo. El orden representa una estructura por la cual los términos u objetos de la relación pueden ser determinados en función de los otros términos u objetos en un ámbito que les es común. Así, por ejemplo, puesto que los números enteros constituyen un conjunto ordenado, podemos determinar fácilmente cuál es el entero mayor que 2 y menor que 4. Es importante notar que los objetos o términos que están en un orden deben pertenecer a un universo común. Pronto veremos que estas características también comparecen a su modo en el análisis de la construcción metafórica, haciéndola mostrarse como el fundamento de un orden específico que con ella se revela.

Con todo, los textos aquí estudiados de Cicerón y de Quintiliano no permiten entender que la construcción de metáforas se corresponda con orden alguno, a menos que se quisiera forzar su interpretación hasta la violencia. Para encontrar un hilo conductor a través de la pregunta planteada debemos referirnos a un capítulo de la *Poética* de Aristóteles en que se estudia esta figura. Aristóteles la define como una transferencia que añade el nombre de otra cosa (*onómatos*

¹¹ *Spiritus* significa originariamente 'soplo'. Durante la Edad Media, el término fue usado para designar sustancias corpóreas muy sutiles, así como también al alcohol, y a una de las personas de la Trinidad divina. En la traducción francesa de las *Meditaciones* de Descartes se utiliza *esprit* como equivalente del latín *mens*, que designa técnicamente al substrato del pensamiento. En las *Segundas Respuestas* (ed. Adam et Tannery, vol. IX-1, pág. 125), leemos al respecto el significativo comentario siguiente, que prueba el origen metafórico del término escogido: "Y si bien este nombre es equívoco, puesto que se lo atribuye también a veces al viento y a los licores muy sutiles, no sé de otros más apropiados".

allotriou epiphorá)¹²; la metáfora es tratada, pues, *prima facie*, como un traslado de nombres. Acto seguido clasifica el estagirita las metáforas distribuyéndolas en cuatro grupos: las que trasladan el nombre del género a una especie, las que lo transfieren de una especie al género, las que lo hacen de una especie a otra y, por último, las metáforas por analogía. Luego veremos que esta última clase de metáfora es la fundamental. La metáfora por analogía, nos dice Aristóteles, “es cuando lo segundo es a lo primero como lo cuarto a lo tercero; entonces podemos usar lo cuarto por lo segundo o lo segundo por lo cuarto”. Por ejemplo: si la copa es el atributo de Dionisio, el dios del vino y de la embriaguez, y el escudo es el atributo de Ares, el dios de la guerra y de la violencia, entonces podemos llamar a la copa “el escudo de Dionisio” y al escudo “la copa de Ares”. O bien: si la vejez es a la vida como la tarde es al día, podemos designar metafóricamente a la tarde como “la vejez del día” y a la vejez como “la tarde de la vida”¹³.

La metáfora por analogía requiere, pues, de cuatro términos entre los cuales existe alguna relación. Sea la analogía $A:B = C:D$; en tal caso, debemos ser capaces de percibir ante todo una relación entre A y B y otra relación entre C y D. Así, por ejemplo, una relación entre Dionisio y la copa por una parte, y una relación entre Ares y el escudo por la otra. Pero esto no es suficiente; para poder considerar a B como equivalente de D necesitamos percibir además una relación entre A y C. En nuestro caso, esta relación consistirá en que Dionisio y Ares son ambos dioses. Del mismo modo, en el segundo ejemplo presentado por Aristóteles, no basta decir que la vejez es a la vida como la tarde al día para poder construir la metáfora, sino que es necesario introducir el *tertium comparationis* por el cual tanto la vida como el día son entendidos en cuanto duración temporal limitada.

Tenemos, pues, que en virtud del sistema de relaciones establecido en la metáfora por analogía, la copa puede ser determinada por los términos “escudo” y “Dionisio” dentro del ámbito o “universo” de lo divino y los atributos de los dioses; igualmente, la vejez es determinada por la “tarde” y la “vida” en el ámbito común de la duración

¹² *Poética*, cap. 21, 1457 b 7.

¹³ La fórmula puede parecer rígida, pero ha sido literalmente aplicada con éxito; compárese, por ejemplo, la siguiente metáfora de Calderón: “aquesta pistola, áspid / de metal, escupirá / el veneno penetrante / de dos balas”, donde la analogía consiste en que las balas son a la pistola lo que el veneno es al áspid (es decir, aquello que se escupe), y por consiguiente la pistola es un áspid de metal y las balas son su veneno.

limitada en el tiempo. En otras palabras, la metáfora por analogía exhibe un "orden" en el sentido que hemos dado más arriba a esta noción.

Lo mismo vale para las otras tres clases de metáforas señaladas por Aristóteles. Estas pueden consistir en una transferencia desde el género a la especie (p. ej., "la nave está detenida", porque "estar detenida" es el género del que "estar anclada" es una especie), desde la especie al género (p. ej., "mil esforzadas acciones realizó Odiseo", porque "mil" es una especie del género "muchas"), o desde una especie a otra (p. ej., "extraer la vida con el bronce" y "cortar con el bronce", porque "extraer" y "cortar" son especies del género "quitar"). Es claro que en todos estos casos el ámbito común dentro del cual es posible que se establezca la relación está determinado por el género, y que las relaciones son las de las especies con el género correspondiente o la de las especies de un mismo género entre sí.

Debido a que la metáfora sólo puede construirse desde el horizonte de este "universo" dentro del cual se hacen visibles las relaciones existentes entre los términos, la construcción metafórica es imposible cuando se intenta establecer relaciones entre términos no vinculados dentro de un mismo ámbito común, porque en tal caso se haría del todo ininteligible. De aquí la recomendación permanente de las antiguas retóricas en el sentido de que las metáforas no deben ser buscadas demasiado lejos porque pierden su evidencia u ostensividad, desvirtuándose en enigmas¹⁴.

Pero ¿cómo se establece el ámbito común sólo dentro del cual puede surgir la metáfora? Evidentemente, él no depende de las palabras mismas. Lo común del universo que hace posible la construcción metafórica está determinado por una semejanza; por eso dice Aristóteles que "metaforizar bien es ver semejanzas" (*tò hómoion theorein*)¹⁵ Una semejanza es en este caso una relación entre cosas. Puesto que se trata de la capacidad de "ver" relaciones de semejanza entre las cosas, y no entre las palabras que las designan, la posibilidad de construir metáforas depende, según el estagirita, de una buena disposición natural (*euphyía*), y no puede ser aprendida de otros. Pero con esta determinación se ha avanzado un paso decisivo. Porque

¹⁴ Cfr., por ejemplo, Aristóteles, *Retórica*, III, 4, 1406 b 8; Cicerón, *De orat.*, III, 39; Quintiliano, *De inst. orat.*, VIII, 6, 17. Pero en los autores latinos esta regla no aparece ya "deducida" de la exigencia de un ámbito común para el establecimiento de la relación metafórica.

¹⁵ *Poética*, 22, 1459, a 7 sq.

si bien la metáfora se aparecía a primera vista como una mera transferencia de palabras, resulta ahora que dicha transferencia se funda necesariamente en un orden que sólo es posible percibir en las cosas mismas. La metáfora tiene, pues, una función metafísica, y no meramente técnico-literaria.

La constatación recién hecha nos permitirá comprender que la siguiente afirmación de Aristóteles es un enunciado riguroso, fundado en la similaridad de la función cognoscitiva en uno y otro caso, y no en una floja comparación arbitraria: "La metáfora ha de construirse con lo familiar pero no manifiesto, así como en la filosofía lo acertado es ver lo semejante en la multiplicidad de lo diferente"¹⁶. Tanto la construcción poética, basada en el hallazgo de metáforas, como la investigación filosófica están referidas a un orden de lo real que deben hacer visible a través de la transferencia de palabras o de la elaboración de conceptos. Dicho orden se manifiesta en la trama de relaciones de semejanza que exhiben las cosas. Allí donde una tal conexión es exhibida, se ha determinado un ámbito común dentro del cual las cosas aparecen enlazadas unas con otras. La filosofía griega reservó para designar a este ámbito común nombres tales como "el género" (*tò genos*) y "lo universal" (*tó kathólou*). Puesto que la poesía, a través de la construcción metafórica, acota y determina ámbitos comunes de significación de las cosas diferentes, que expresa mediante la transferencia de los nombres de esas cosas, ella comparte con la filosofía la función básica de exhibir lo universal. Por eso puede afirmar Aristóteles que "la poesía es más filosófica (*philosophóteron*) y más estimable que la historia, porque la poesía dice más bien lo universal (*tà kathólou*), la historia, lo particular"¹⁷.

Para el hombre, el mero "estar ahí" de las cosas no significa todavía que ellas constituyan un mundo, un *kósmos* ordenado. Però la existencia humana exige organizar en un mundo las cosas que "están meramente ahí". Para ello, el hombre debe ante todo percibir las semejanzas; esto es, las relaciones que vinculan a las cosas entre sí. De este modo, construye diversos ámbitos comunes o campos en que dichas relaciones se exhiben y se hacen evidentes. Al hacerlo, trasciende ya los límites de la pura sensibilidad, para la cual las cosas se presentan como meramente ahí. Estos ámbitos comunes, contruidos sobre la base de la percepción de las relaciones que existen entre las cosas, y que ya se configuran como universales poéticos o filosó-

¹⁶ *Retórica*, III, 11, 1412 a 10 sqq.

¹⁷ *Poética*, 9, 1451 b 5 sqq.

ficos, constituyen mundos propios y privativos del hombre. En ellos se exhiben las cosas en cuanto ordenadas en virtud de sus relaciones recíprocas. De este modo, la poesía se muestra como una actividad por medio de la cual el hombre cumple su tarea esencial de organizar los objetos dispersos que se ofrecen a su experiencia y reducirlos a un mundo ordenado, donde lo universal es exhibido por medio de la trama de relaciones manifiestas entre las cosas. Desde este punto de vista, podemos decir que la poesía es un modo de conocimiento que percibe lo universal, pero no en la forma de un universal genérico, sino en la de un universal metafórico.

Departamento de Filosofía
UNIVERSIDAD DE CHILE
Santiago.