Ya sabrá usted que Medicis ha sido hecho Papa. Me parece que todo el mundo se alegra por esto. Pienso que para el arte se harán allá muchas cosas... (p. 209).

Clemente VII leía su breviario por las mañanas en el Jardín del Belvedere; cenaba mientras escuchaba a la orquesta de cámara conducida por Giani-como piffero da Cesena (pp. 209-10). El italiano (toscano) se afirmó durante su papado. Fue también durante su mandato cuando el protomanierismo toscano empezó a pesar suavemente sobre el rafaelismo romano (p. 212). A este período corresponden el "Cristo Muerto" del Rosso y "La madone" del Parmesano. El saco de Roma de 1527 interrumpió este proceso.

Clemente VII volvió a Roma el 6 de octubre de 1528, pero las cosas ya nunca volverían a ser como antes. Entre otras cosas, en medio de una especie de distracción general se llevó a cabo el cisma e Inglaterra se pasó al campo de la Reforma; Carlos V se hizo coronar emperador por Clemente en Bolonia el 24 de febrero de 1530 y, más tarde, el 5 de abril de 1536, fue recibido triunfalmente en la misma Roma.

En principio, la diáspora había concluido; pero muchos artistas ya no volvieron a Roma. Rosso y el Parmesano, entre otros. El mismo Papa puso fin a lo que Chastel llama el estilo clementino (p. 280). Sin embargo, muchos artistas jóvenes hallaron el camino de Roma y el mismo Miguel Angel volvió para ejecutar "El juicio final", que dará un nuevo giro a la vida artística de Roma y en el que quizá no está ausente la espera escatológica surgida de la obsesión que producen los horrores de 1527 (p. 281). Pero ¿hasta dónde llega esta escatología?

En su momento, "(...) el saco de Roma por los ejércitos del nuevo Carlomagno fue la respuesta terrible de la historia a los sueños de los humanistas italianos" (F. Yates citado por Chastel, p. 311). Pero ese mismo acontecimiento provocó un notable deslizamiento: "(...) el mito de Roma —la idea de la gran herencia antigua— tiende a desempeñarse ahora en favor de la potencia imperial, a expensas de la realidad italiana. Aun es posible que la teoría 'imperialista' del poder político único, superior a la autoridad religiosa, haya preparado la teoría 'absolutista' del siglo XVII. Y no habría tenido la amplitud obsesiva que tuvo bajo Carlos Quinto y Felipe II sin los acontecimientos espectaculares..." (p. 132) de entonces.

Tal vez las teorías del poder que sucedieron a estas dos teorías figuren en parte dentro de la misma genealogía.

JULIÁN MEZA

Eutimio Martino, *Aristóteles, el alma y la comparación*, Madrid, Editorial Gredos, 1974, 207 pp. (ISBN 84-249-2223-9).

Nunca piensa el alma sin imágenes. Aristóteles. *Tratado del Alma*, 431a 14-17.

Siempre nos ha llamado la atención el empleo de comparaciones, metáforas

y analogías en la obra de Aristóteles. Y no sólo el uso que de ellas hace el Estagirita, sino la enorme capacidad que tiene para seleccionar e inventar comparaciones sumamente lúcidas, realmente extraordinarias.

En la obra que reseñamos detectamos que Eutimio Martino (EM) presenta una hipótesis de trabajo que somete a discusión a lo largo de su obra. Dicha hipótesis es la siguiente: "si se transfieren las conclusiones de la metáfora a la comparación, al menos dentro del ámbito de la teoría y praxis del mismo Aristóteles que tan íntimamente vincula una a otra, podemos contar con que es también la claridad lo que en primer lugar pide a la comparación la especulación aristotélica, tan conocida —'y criticada'—¹ por su carácter abstracto".

Ciertamente que EM no quiere generalizar esta hipótesis a todo el *Corpus aristotelicum*. Pretende trabajar con ella, someterla a falsación en la obra *Tratado del Alma* "la obra más representativa, la que permite formarse una idea global acerca del pensamiento de Aristóteles",² si hemos de creer a Joseph Moreau.

EM nos hace ver en esta obra que Aristóteles era consciente del valor central que la comparación y la metáfora tienen en el discurso racional: "la metáfora, más que nada, es la que da claridad y agrado y distinción".³

El proyecto o plan de la obra —validando la tesis inicial— es precisado por EM de manera muy concisa; se trata, esencialmente, de responder a las siguientes cuestiones: ¿en qué sentido se vale Aristóteles de las comparaciones? ¿Con qué alcance las emplea? ¿Qué efectos logra con su empleo? ¿Cómo piensa Aristóteles cuando lleva a cabo esta operación mental o imaginativa que externamente se da a conocer por la mediación de las comparaciones?

EM desarrolla su trabajo en tres partes desiguales. La primera, con mucho la de mayor extensión, está construida por nueve capítulos en los cuales se analizan y estudian las veintitrés comparaciones —del *Tratado del Alma*— de las cuales echa mano Aristóteles en su inagotable obra. Se añaden —capítulo X— 'Otras comparaciones' que ya no pertenecen al '*corpus*' del *Tratado del Alma*. Estas comparaciones no son sometidas a análisis y estudio como las anteriores; prácticamente son citadas, nada más, o casi.

Hace tiempo que Ricoeur —entre otros— había llamado la atención sobre el papel e importancia de la metáfora. En su conocida obra *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*⁴ se pregunta si la metáfora es una obra en miniatura, o si una obra completa puede ser considerada como una metáfora prolongada. Sabemos que a las dos cuestiones responde afirmativamente. Se trata de una cierta convergencia entre la interpretación de la metáfora y la de la obra de la que ella forma parte. Si la interpretación de metáforas locales es iluminada por la interpretación del

¹ El entrecomillado es nuestro.

² Joseph Moreau, *Aristote et son école*, p. 15. Existe traducción en castellano de Marino de Ayerra en la Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1972. La fecha de la versión original es de 1962.

³ Arist., *Rhet.*, 1405 a 8-9.

⁴ Apud *Revue Philosophique de Louvain*, 70, Février, 1972, pp. 93-112.

texto como un todo, también viceversa: la interpretación de la obra como un todo es controlada por la explicación de la metáfora como fenómeno local del texto.

Tema central en la filosofía de Aristóteles es el de la existencia y naturaleza del alma. EM analiza una de las comparaciones que emplea Aristóteles para darse a entender en tan obscuro y complicado terreno. Veamos: "El alma, como instrumento de instrumentos".⁵

Esto aparece ya avanzada la obra de Aristóteles —concretamente al cerrarse el capítulo VIII— y viene a ser la recapitulación de lo anteriormente señalado sobre el entendimiento, la sensación y la imaginación como facultades del alma. Se inicia la exposición del Estagirita de la manera siguiente:

...el alma es, en cierto modo, todas las cosas, pues todos los seres son sensibles o inteligibles, y la ciencia es, en cierto modo, idéntica a su objeto, mientras que la sensación es idéntica a los sensibles... Así que la ciencia y la sensación se dividen conforme a sus objetos; están en potencia conforme sus objetos están en potencia, y en acto, conforme sus objetos están en acto. Las facultades del alma, la sensitiva y la intelectiva, son en potencia sus mismos objetos, a saber, el inteligible y el sensible. Es necesario que estas facultades sean idénticas a los objetos mismos o, por lo menos, a sus formas. Pero no es posible que ellas sean los objetos mismos porque no es la piedra la que está en el alma, sino su forma. De suerte que el alma es como la mano. Pues la mano es instrumento de instrumentos, y el entendimiento, forma de formas, y el sentido, forma de sensibles.⁶

Además del *Tratado del Alma* Aristóteles había señalado en otra obra suya la naturaleza de la metáfora, al mismo tiempo que su clasificación. EM es muy cuidadoso al señalarnos, a lo largo de su obra, algunos de los lugares paralelos. "Metáfora es la traslación de un nombre ajeno, sea del género a la especie, de la especie al género, de la especie a la especie o según lo proporcional."⁷

Muy poco después, Aristóteles ofrece un ejemplo y una brevísima explicación de cada clase de metáfora, pero se desarrolla, en cambio, lo referente a lo proporcional:

Llamo proporcional cuando el segundo término es al primero semejantemente a como el cuarto es al tercero. Porque entonces dirán el cuarto en lugar del segundo, o el segundo en lugar del cuarto... Hablando en ejemplos, la copa es para Dionisio así como el escudo es para Ares. Y la vejez es a la vida lo que la tarde al día; se llamará, por tanto, a la tarde la vejez del día, y a la vejez la tarde de la vida, como hace Empédocles, u ocaso de la vida.⁸

Los textos que analiza EM nos recuerdan las grandes tesis de Aristóteles sobre el entendimiento humano. En efecto, es gracias a las formas que están

⁵ Arist., *Tratado del Alma*, 431b 24.

⁶ *Ibid.* 431b 24, 432a 3.

⁷ Arist., *Poet.*, 1457b 6-9.

⁸ *Ibid.* 1457b 16-25.

en el alma como ella puede llegar a identificarse con los objetos mismos. Las formas son las mediadoras para que el alma sea todas las cosas. Pero, entiéndase bien, semejantes formas no pueden ser lo que son más que en el alma y por el alma. El alma es forma de formas. El entendimiento es forma de formas inteligibles. El sentido es forma de formas sensibles: "Así que el alma es forma actualizadora de formas instrumentales."⁹

Cierto, en Aristóteles, como en "todos los grandes que han pensado", en ocasiones hay que recurrir a otras de sus obras para solucionar algunas imprecisiones o para completar adecuadamente su pensamiento. EM recurre —aquí y en otros ejemplos de comparaciones— a alguna otra obra de Aristóteles con objeto de redondear y captar limpiamente su pensamiento. Veamos, en el texto aludido, cabe la pregunta: ¿la instrumentalidad propia de la mano, a quién corresponde en lo que se compara? ¿Al alma en general como subordinada al sujeto humano que aquí se subentiende, o bien a cada facultad de las mencionadas a continuación, la intelectiva y la sensitiva, como si ellas fueran a su vez instrumentos del alma en general? Quizá no sea posible dar una respuesta concluyente, si nos basamos exclusivamente en el texto que se analiza. Si recurrimos —como lo hace EM— a un célebre texto de Aristóteles parece que podemos salir adelante. Veamos:

Porque el más inteligente usa debidamente el mayor número de instrumentos; pues bien, la mano parece ser no un instrumento sino muchos, porque es como un instrumento frente a instrumentos. Así que la naturaleza dio al que puede ejercitar las más artes el instrumento más útil con mucho entre todos los instrumentos: la mano.¹⁰

Ahora sí, atendiendo a este texto, parece que la respuesta a las cuestiones que nos planteábamos viene a ser la siguiente: es al alma que se atribuye lo que —en la comparación— se atribuía a la mano: "el alma sería forma en lugar de otras formas".¹¹

La proporción —de la cual nos habla Aristóteles en la obra que analiza EM— reviste gran importancia. En realidad no viene a ser otra cosa que la expresión de la semejanza. Esta constituye el contenido conceptual de la comparación, de la metáfora. La semejanza es, efectivamente, sinónimo de metáfora, así como su contenido, su regla y su razón de ser. Bonitz la clasifica como sinónimo¹² aduciendo abundantes citas. Como contenido Aristóteles mismo la describe al señalar: "Porque usar bien de la metáfora equivale a percibir lo semejante".¹³ Asimismo como regla por la que se rige la metáfora: "Pues todos los que se valen de la metáfora lo hacen conforme a cierta semejanza".¹⁴

En cuanto regla se nos concreta justamente en relación con la filosofía. La

⁹ Arist., *Tratado del Alma*, 431b 2-8.

¹⁰ Arist., *De part. anim.*, 687a 18 y sigs.

¹¹ E. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 99.

¹² Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 511.

¹³ Arist., *Poet.*, 1459a 7-8.

¹⁴ Arist., *Tóp.*, 140a 10-11.

idea de Aristóteles es que debe mantenerse en lo propio sin caer, por otra parte, en lo demasiado obvio:

...como se ha dicho anteriormente, es preciso tomar la metáfora de aspectos propios pero no evidentes, así como en filosofía es propio del sagaz el captar lo semejante en objetos, incluso muy separados entre sí. Así Arquitas dijo que son lo mismo el árbitro y el altar porque a uno u otro acude el culpable.¹⁵
...se trata, de igual manera, que la metáfora no sea tampoco rebuscada.¹⁶

Resulta muy interesante ver cómo EM analiza con detalle algunas ideas de Aristóteles sobre el entendimiento práctico. Nos recuerda algunas de las tesis del filósofo griego que son importantes dentro de su concepción filosófica. En efecto, en Aristóteles el movimiento no es sólo el desplazamiento local, sino como se define en la Física: "actuación de lo que está en potencia en tanto que está en potencia".¹⁷ Es el movimiento, igualmente: "un acto imperfecto".¹⁸

En este mismo *Tratado del Alma* se aducen cuatro clases de movimiento: "...la traslación, la alteración, el aumento y la disminución".¹⁹

Ahora bien, nos advierte EM: "todas estas formas de movimiento llevan consigo la huella radical de su extracción sensible, huella que se hace todavía más perceptible cuando se despliega todo el esquema del movimiento —lo que mueve, aquello con que mueve, lo que es movido— que ya vio EM aplicado a la facultad nutritiva²⁰ de la imagen del timón y la mano, con los que se gobierna la nave, y, en último lugar, al principio del movimiento".²¹

Aparece clara, en los análisis de EM —aquí apenas sugeridos, quisieran ser sugerentes— la predilección de Aristóteles por el tema y el esquema del movimiento; un esquema cuyo patrón sensible predomina, en ocasiones, sobre la explicación racional propia de cada caso. En efecto, Aristóteles recurre a él a propósito de facultades muy diversas —¿una gran analogía de Aristóteles? ¿una teoría sobre la analogía puesta en práctica?—; lo adapta elásticamente, aduciendo más o menos elementos o desdoblándolo ya uno ya otro, lo retoca sobre la marcha, lo aplica a procesos heterogéneos a partir de un elemento común. Ejemplo de esto último que se señala es la aplicación del esquema al principio del movimiento²² y la aplicación, v. gr., al entendimiento práctico y al silogismo práctico. En uno y otro caso el primer elemento es el motor inmóvil constituido por el bien práctico en cuanto conocido por el entendimiento —o por la imaginación en los animales que carecen de éste. Ahora bien, allí el esquema se desarrolla por la facultad apetitiva —lo que mueve y es movido es la facultad apetitiva— y el instru-

¹⁵ Arist., *Poet.*, 1459a 7-8.

¹⁶ Arist., *Rhet.*, 1405a 35.

¹⁷ Arist., *Phys.*, 201a 10-11.

¹⁸ Arist., *Tratado del Alma*, 417a 16.

¹⁹ *Ibid.* 431a 6-7.

²⁰ E. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, cap. III, p. 45.

²¹ *Ibid.*, cap. IX, p. 110.

²² Arist., *Tratado del Alma*, 433b 13-17.

mento corporal del movimiento físico —aquello con que se mueve se sitúa como en el quicio—, para terminar con el movimiento físico —lo movido es el animal—; en cambio, en el caso tanto del entendimiento práctico y el silogismo de la misma naturaleza, se pasa del mismo bien práctico en cuanto conocido por el entendimiento a la trilogía del silogismo práctico. Como lo señala EM: “triple tentación irresistible para el ávido esquema del movimiento”.²³

Algo semejante, se nos apunta, se podría decir, del binomio materia-forma. En efecto, uno y otro, temas fundamentales de Aristóteles: movimiento y binomio materia-forma, de carácter originariamente sensible se convierten en Aristóteles en una categoría de explicación abstracta en su pensamiento racional.

En la segunda parte —estructurada por dos capítulos— el autor desarrolla como tema central “La comparación como forma de pensamiento en Aristóteles”. A partir de ciertos textos mayores del filósofo griego, EM concluye inequívocamente: “Aristóteles asimila comparación y metáfora por su contenido conceptual. Añadamos también que se refiere primariamente a la metáfora proporcional”.²⁴

Señala EM que Aristóteles destaca, entre todas las clases de metáfora, la proporcional. En realidad ella parece ser la metáfora escrita pues las otras citadas pertenecen a la sinécdoque, mientras que la de especie a especie no deja de ser proporcional. Abona lo anterior transcribiendo una cita de Aristóteles que, ciertamente, no pertenece al *Tratado del Alma*, pero ilustra el pensamiento en materia de metáforas proporcionales.

De las cuatro clases de metáfora las más aceptadas son las que se basan en proporción. Así Pericles dijo de la juventud que había perecido en la guerra, que había desaparecido de la ciudad como si alguien hubiese arrebatado al año la primavera. Y Leptines, hablando de los lacedemonios dijo que no se podía permitir el que se mirase con indiferencia cómo Grecia había sido privada de un ojo.²⁵

EM nos advierte que no hay que caer en la ingenuidad de pensar que la comparación y/o metáfora tienen un papel meramente pedagógico. Definitivamente no es ésta la idea de Aristóteles. “La conclusión relativa a la validez crítico-ontológica de la comparación es que ella sirve a la manifestación de las cosas invisibles por medio de las visibles, dando testimonio de ella. Esto es, señala una validez crítica y una validez ontológica”.²⁶ Y, como lo destacó Aristóteles: “...la imagen presta un servicio indispensable al pensamiento”.²⁷

De esta manera las cosas, EM indica que en la comparación se manifiesta igualmente la validez fenomenológica de la misma.

Es sabido —y las citas de EM están allí para recordárnoslo— que

²³ E. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 112.

²⁴ *Ibid.* p. 132.

²⁵ Arist., *Rhet.*, 1410b 36 - 1411a 5.

²⁶ E. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 131.

²⁷ Arist., *Ethic. Nic.*, 1103b 11-19.

Aristóteles ha vinculado íntimamente la comparación a la metáfora; tan íntimamente que no resulta osado decir que no se trata de la comparación sino para inculcar su reducción a la metáfora, al menos en su contenido conceptual. Esto es de extraordinaria importancia para el estudio que realiza. No deja sin apoyo la tesis que defiende y para ello nos presenta algunos textos de Aristóteles que evidencian lo anterior. He aquí sólo algunos de esos textos:

La comparación es también metáfora puesto que se la diferencia en poco. Así, cuando el poeta dice de Aquiles 'se precipitó como un león', es metáfora. Por el hecho de que ambos son valientes llama león a Aquiles por traslación. La comparación es útil también en la prosa; pero usada pocas veces por ser un tanto poética. Las comparaciones han de usarse como las metáforas puesto que son metáforas que sólo se diferencian en lo dicho.²⁸

Seguidamente añade:

...y en la República de Platón se dice que los que despojan los cadáveres se asemejan a los perros que muerden las piedras pero no tocan al que las lanza... Y Pericles dice de los sabios que se asemejan a los niños pequeños que lloran mientras aceptan el bocado. Y de los beocios, que son semejantes a las encinas, las cuales son derribadas unas por otras²⁹; así también los beocios por sus luchas internas...³⁰

La insistencia de Aristóteles es manifiesta pues añade a continuación, esforzándose por clarificar su pensamiento:

Así pues, todas estas expresiones pueden usarse ya como comparaciones, ya como metáforas, de suerte que cuantas son aprobadas como metáforas, servirán también evidentemente como comparaciones, así como las comparaciones son metáforas carentes de formulación. Pero siempre la metáfora proporciona! ha de poder aplicarse recíprocamente a cada uno de los términos homogéneos; por ejemplo, si la copa es el escudo de Dionisio, también puede llamarse al escudo copa de Ares.³¹

En pasajes posteriores Aristóteles vuelve sobre este tema, sólo que ya, en este caso último, para enfatizar algunos aspectos que presentan novedad y sobre los cuales EM volverá más adelante. Veamos:

El aprender con facilidad es agradable a todos por naturaleza y, como las palabras significan algo, aquéllas que nos proporcionan enseñanza son las más agradables. Las palabras extrañas no las comprendemos, y ya conocemos las palabras propias. La metáfora es la que sobre todo produce aquel efecto, pues cuando Homero llama paja a la vejez nos enseña e informa por medio del

²⁸ Arist., *Rhet.*, 1406b 20-26.

²⁹ O por chocar unas con otras en el vendaval, o tal vez porque son cortadas por una hacha que tiene el mango de la misma madera.

³⁰ Arist., *Rhet.*, 1406b in fine.

³¹ *Ibid.*

género; porque las dos se han marchitado. También las comparaciones de los poetas producen el mismo efecto; por lo que, si son propias, causan impresión de elegancia. Pues la comparación, como hemos dicho anteriormente, es una metáfora que se distingue por una adición; por eso no es tan grata, por ser más larga. Y tampoco dice que esto es aquello; por lo cual tampoco el alma examina esto.³²

Düring ya había llamado la atención sobre la novedad de la psicología de Aristóteles. Esta novedad nos la subraya y enfatiza EM. En su obra dice³³ que la novedad de Aristóteles en su psicología consiste, entre otras cosas, en que "lleva a lo invisible por medio de lo visible".³⁴ Emrende igualmente —Aristóteles— el análisis y explicación de las manifestaciones y fenómenos concurrentes, llegando a concluir una causa invisible a partir de una operación visible. Con base en esto, EM continúa indagando la verificación del mismo principio crítico-ontológico en el recurso de Aristóteles a la comparación, justamente en el *Tratado del Alma*

En la primera parte del libro EM analiza la expresión que Aristóteles brinda, en su *Tratado del Alma*, del principio que sostiene que no es posible pensar sin imágenes —¡singular expresión!—; la cual recurre a la comparación de la visión de la tea encendida que anuncia con su movimiento al enemigo. Esta comparación recoge la vinculación de hecho entre el pensamiento y la imagen; un hecho universal, sin duda, pero que no acentúa expresamente la necesidad de tal vinculación. Esta necesidad, en cambio, se acentúa expresamente en otro pasaje que EM nos presenta:

...pues acerca de la imaginación ya hemos hablado anteriormente en el 'Tratado sobre el Alma'. Aun el pensar es imposible sin imagen. Porque ocurre con el pensar el mismo fenómeno que ocurre con el dibujar. Porque en este caso, aunque no hagamos uso alguno del hecho de que la cantidad del triángulo es limitada, sin embargo, lo dibujamos limitado en la cantidad. Así también, el que piensa, aunque no piense una cantidad, tiene ante los ojos una cantidad pero no la piensa como cantidad. Y si la naturaleza (del objeto) es de las cuantitativas, pero indeterminada, tiene ante los ojos una cantidad determinada, pero la piensa meramente como cuantitativa. Por qué causa es imposible pensar nada sin lo continuo, ni sin tiempo las cosas que no están en el tiempo, es otra cuestión... La memoria, incluso de los inteligibles, no se da sin imagen.³⁵

En una introspección sobre el proceso de pensar, Aristóteles encuentra que la imagen sirve de soporte en todos los casos a la actividad pensante. El hecho es elevado a una condición natural, a una necesidad: es imposible pensar sin imágenes. Aristóteles nos da una comparación de cómo se produce el fenómeno y renuncia a darnos —en este lugar, al menos— la motivación intrínseca del mismo y de semejante necesidad. Ciertamente, la compa-

³² Arist., *Rhet.*, 1410b 10-19.

³³ E. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, a lo largo de varios capítulos, pero muy en concreto en las pp. 155 y sigs.

³⁴ *Ibid.* p. 156.

³⁵ Arist., *De mem.*, 449b 30-450 a 13.

ración es de una nitidez —como puede apreciarlo cualquiera que repita este acto de introspección— perfecta, al mismo tiempo que aleccionadora.

La tercera parte la dedica EM a una cuidadosa “Reflexión sobre las comparaciones”. Una de las conclusiones de esta parte se refiere a la función de la comparación: “enseña mediante la semejanza (medio objetivo) poniendo ante los ojos (medio subjetivo) y da claridad al conocimiento.”

Añadimos alguna otra que EM señala en su obra. Toda justificación crítica dada por Aristóteles, [al poner ante los ojos] recogida en el segundo capítulo de la segunda parte, se aplica, insisto, a las comparaciones del *Tratado del Alma*, como el universal al particular. Se revisan las formulaciones más esenciales de la parte aludida. La necesidad que tenemos de echar mano de lo visible como testimonio de las cosas invisibles, así como la condición de nuestro entendimiento que se comporta con las cosas más claras por naturaleza, como los ojos de los murciélagos con la luz del día. O, de una manera más técnica, lo esencial de la tesis de Aristóteles: la distinción entre cosas anteriores y más conocidas para nosotros, como son los objetos más cercanos a la sensación, y las cosas anteriores y más conocidas de una manera absoluta, es decir, los objetos más alejados de los sentidos.

EM se esfuerza por responder a algunas objeciones que se le hacen a esta tesis de Aristóteles sobre la comparación y su validez crítico-ontológica. Veamos solamente una. ¿Cómo podemos saber, si las comparaciones que nos han salido al paso en el *Tratado del Alma* alcanzan esta intencionalidad crítico-ontológica plena, pero no ya deduciéndolo remotamente de esta doctrina general sino por ellas mismas a la luz de esta doctrina de Aristóteles? Lo esencial de la respuesta: existen algunas comparaciones que podemos denominar sintomáticas de esta tendencia crítico-ontológica, no meramente cognoscitiva. Son casos en que, al flaquear las pruebas estrictamente deductivas acerca de una entidad suprasensible, la semejanza con lo sensible se filtra como una especie de suplemento demostrativo, por decirlo de alguna manera.

Un ejemplo claro de esta tendencia demostrativa se tiene en la comparación del punto uno y doble, aducida para explicar, a la vez demostrar a su modo, cómo el sentido puede actuar como uno y como doble, al referir dos propiedades a un mismo objeto y distinguirlas entre sí.³⁶ La comparación viene a constituir la proposición menor de un silogismo. Aristóteles ha llegado deductivamente a la necesidad de que el sentido sea en su función uno y doble. Pero —advierte EM— se “atravesaría” la aporía; directamente no se ve la posibilidad de semejante realidad. Diríamos que la mayor afirma que el sentido es tal si ello es posible. Es así que algo semejante es efectivamente posible en el punto uno y doble, agrega la comparación, luego... Esta comparación es completa en parte, y en parte suple la deficiencia demostrativa de un razonamiento directo.

³⁶ Esto aparece con todo detalle en el análisis en la obra de EM que se reseña, en la primera parte, núm. 13, pp. 63-67. Interesante, aparecen al fin, pp. 63 a 65 las opiniones de Tomás de Aquino, Hicks, Tricot, Ross, Gigon, Siwek y Theiler sobre esta célebre —difícil y compleja— comparación de Aristóteles.

Por más que EM haya denominado a unas comparaciones “enigmáticas” por no lograr ponerlas ante los ojos ni dar claridad al conocimiento —y esto es lo propio de las comparaciones—, no por eso dejan de ser altamente instructivas para lo que se pretende. En efecto —resumimos a EM— si esas comparaciones son “entrañadas” y “enigmáticas”, ni el pensamiento está suficientemente formalizado, independientemente de la imagen, ni ella tampoco se muestra suficientemente definida con relación a él. Imagen y pensamiento encallan en la misma ambigüedad propia de un pensamiento no terminado, por lo cual estas comparaciones no dejan de testificar a su manera la íntima interconexión de imagen y pensamiento.

Nos parece que, desde un punto de vista, dos ideas que recoge EM resumen el tema que ha abordado el autor: “Lo metafórico tiene profundidad metafísica y conduce a alturas metafísicas; a su vez lo metafísico tiene profundidad metafórica, intuitiva, sin la cual aun el vuelo metafísico de las alturas carecería de profundidad y de poder de expresión... Lo metafísico sin lo metafórico está vacío; lo metafórico sin lo metafísico está ciego.”³⁷ Esta última aserción no vendría a ser sino en forma moderna lo que ya Aristóteles había señalado hace algún tiempo: “La imaginación se distingue tanto de la sensación como de la intelección, pero no se da sin la sensación ni sin ella se da la sensación.”³⁸

La obra concluye con un pequeño apéndice: “Las comparaciones en Aristóteles y la obra de G.E.R. Lloyd.” Interesa recoger las conclusiones de la obra de Lloyd —*Polarity and Analogy*— sobre todo porque este estudioso inglés de Aristóteles tiene en cuenta todo el *Corpus* aristotélico.

EM contrasta sus propias conclusiones —corroborando su hipótesis inicial— con las de la obra citada, *Polarity and Analogy*, señalando que de ninguna manera coinciden. Según Lloyd, la aprobación de Aristóteles se limita al campo del estilo, mientras que condena completamente su función en relación con el raciocinio. El lector de la obra reseñada optará por alguna de las dos alternativas propuestas por EM, ponderando las razones que proponen uno y otro autor.

Nos hubiera gustado que, sobre la base del cuidadoso estudio realizado, el autor propusiera, aunque fuera de manera germinal e incipiente, una concepción o teoría de Aristóteles sobre la “analogía”, tema por demás central a lo largo y ancho de la filosofía occidental. Hay que aprovechar la obra de EM como material de primera mano —junto con el libro de Lloyd, la ficha bibliográfica y un somero estudio sobre la misma aparece en la obra reseñada— para un estudio sistemático acerca de lo que podría ser la concepción primitiva, ciertamente, que de la “analogía del ser” tenía Aristóteles.

JORGE A. SERRANO

³⁷ G. Söhngen, *Analogie und Metapher*, pp. 87-88. No encontramos traducción castellana de esta obra.

³⁸ Arist., *Tratado del Alma*, 427b 14-16.