

# HÓROS Y ASÁPHEIA EN ARISTÓTELES<sup>1</sup>

## ¿Son obscuras las metáforas?\*

Por: Héctor Zagal Arreguín  
Universidad Panamericana de México

*A menudo, y mucho, he reflexionado conmigo mismo esto: si la riqueza del decir y la suma dedicación a la elocuencia han traído más de bien o de mal a los hombres y a las ciudades*

CICERÓN. *De la invención de la retórica* I, 1

*Si (como el griego afirma en el Cratilo)  
El nombre es arquetipo de la cosa,  
En las letras de rosa está la rosa  
Y todo el Nilo en la palabra Nilo*

BORGES. *El golem*

---

1 Este artículo pretende atar algunos cabos sueltos del artículo **Definición, metáfora y asápheia en los Tópicos de Aristóteles**, en: *Anuario filosófico* 33, 2000, y continúa con el discurso de *Synesis, euphýa y anchinoía en Aristóteles. Algunas habilidades para el conocimiento del singular en Anuario filosófico* 32, 1999 y de *Metafísica y metáfora: un estudio desde la analogía en Aristóteles*, en: *Verdad y temporalidad en Aristóteles: VI Jornadas de actualización filosófica*. Bogotá: Universidad de la Sabana, 1997. Lamento no haber conocido el acertado texto de Alejandro VIGO, **Homonimia, explicación y reducción en la Física de Aristóteles**, también en *Verdad y temporalidad en Aristóteles: VI Jornadas de actualización filosófica*, cuando escribí el último artículo mencionado.

\* Mi agradecimiento a los colegas del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia que crearon el espacio para discutir estas ideas, muy en particular a Luz Gloria Cárdenas, Carlos Másmela y Jairo Escobar.

## 1. Una aproximación a la teoría de la definición en el *Corpus*

El problema de la definición en Aristóteles dista de ser sencillo. Verdad de Perogrullo. Sin embargo, el riesgo de esta complejidad se incrementa por el riesgo de soslayar *loci* relevantes del *Corpus* en favor de un *locus* determinado. Así, no es raro soslayar las *Categorías* en favor de la *Metafísica*<sup>2</sup>, o los *Tópicos* por la substancia. En mi opinión, siguiendo la *vox populi*, las tres obras relevantes son *Tópicos*, *Analíticos posteriores* y *Metafísica*. Habría que añadir, por supuesto, *Categorías*, obra aparentemente sencilla, pero llena de dificultades al tratar de incorporarse armónicamente al *Corpus*. Su complejidad se acrecenta por la popular interpretación de Porfirio y por el testimonio de Amonio, quien considera que Teofrasto y Eudemo escribieron *Categorías* imitando al Estagirita<sup>3</sup>, aunque por otro lado Andrónico da fe de su autenticidad en el siglo I.

Recojo un texto de *Categorías* que, aunque continuamente citado por los manuales, siempre debe estar detrás de toda interpretación de la teoría aristotélica de la definición:

“*Ousia*, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v. g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman *ousiai* secundarias las especies (*eidesin*) a las que pertenecen las substancias primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g. el hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de dicha especie es animal; así, pues, estas substancias se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal”.<sup>4</sup>

Llamo la atención sobre un detalle. Los tipos de individuos utilizados como ejemplos tienen dos características: son seres vivos y son corporales. Aristóteles hubiera podido elegir como ejemplo un ser metafísico, como el sol o la luna, que son individuales y sin materia corruptible. La elección de seres orgánicos es algo que, en mi opinión, trae consecuencias para la ontología y la epistemología aristotélica. Aristóteles podrá pavonearse en *De anima* de una teoría científica del alma racional, en *Partes de los animales* se verá obligado a suavizar la necesidad científica de sus especulaciones sobre el alma.

---

2 Percibo este problema en el extraordinario artículo de Fernando Inciarte *Sobre la substancia en la Metafísica*, publicado en *Verdad y temporalidad en Aristóteles: VI Jornadas de actualización filosófica*, Universidad de la Sabana, Bogotá, 1997. En favor del autor, a quien respeto y admiro, añado dos corolarios. Primero, el autor prescinde metodológicamente de las *Categorías*. Segundo, Inciarte considera que la auténtica teoría de la definición está en *Metafísica* VII y VIII.

3 Cfr. ROSS, W. D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana, 1957, Schol 28a 40. También en contra: Schol. 33a 28s, en la edición de Bekker (t.VI).

4 Cfr. *Categorías*, 5, 2a 11s. Seguimos la traducción de Candel Sanmartín, en la edición de Gredos, titulada *Tratados de lógica I*, Madrid, 1982, aunque la modificamos ligeramente a la luz del texto griego. Por ejemplo, *ousia* por *substancia*, en lugar de “entidad” como se traduce en Gredos.

Así las cosas, el mejor modo de abordar la definición en orden a la *asápheia* son unas líneas de Mauricio Beuchot: “La unidad de la definición consiste en la unidad sintética de la cosa analizada. El proceso de la definición es el proceso de análisis y síntesis, y reviste tres modalidades, según tres tipos principales de definición real: (i) por la materia y la forma, (ii) por la causa y el efecto, (iii) por el género próximo y la diferencia específica”<sup>5</sup> Beuchot escribe en el contexto de una teoría de la ciencia y por tanto no hace referencia inmediata a la problemática definición de la substancia según *Metafísica*, sin embargo el texto es valioso.

Ante todo, destaca que la definición (*horismós*) es unidad. Se lee en la *Metafísica*: “Puesto que la definición es enunciado (*lógos*), y todo enunciado tiene partes (*meré*), y en la misma relación del enunciado con su objeto está también la parte del enunciado con la parte del objeto, surge aquí también la duda de si el enunciado de las partes debe estar contenido en el enunciado del todo o no. Pues en algunos casos parece estarlo y en otros no. En efecto, el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, pero el de la sílaba contiene el de sus elementos. Sin embargo, también el círculo se divide en los segmentos, como la sílaba en los elementos”.<sup>6</sup> Aristóteles inicia el capítulo con una de sus clásicas aporías: la cuestión de si elementos del *definiendum* deben incorporarse o no a la definición. El pasaje no debe considerarse taxativamente: se enuncian dos ejemplos aparentemente contradictorios, la sílaba y el círculo. No obstante, la aporía asume como una verdad el carácter sintético de la definición. Definir es unificar o reconocer unidades. El comentario de santo Tomás —quien en pocos renglones, por cierto, invoca a Averroes y Avicena— no niega este carácter de la definición. Apunta, más bien, a la diversidad de sentidos en que se predica la palabra *méros*.<sup>7</sup>

La importancia de la definición como expresión unificadora es reiterada en la *Física*. Transcribo el pasaje con unas líneas antecedentes en las que me apoyaré más tarde:

Y el camino natural lleva desde lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza. Porque no es lo mismo ser cognoscible para nosotros y serlo en sentido absoluto, por lo que es necesario que progreseemos, de esta manera, desde lo menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza. Ello es que para nosotros, en principio, evidentes y claros son, más bien, los compuestos. Después, a partir de éstos, son los elementos y los principios lo que se nos hace cognoscible cuando analizamos aquéllos. Por lo cual se impone avanzar desde lo universal a lo particular: el todo es más cognoscible por la percepción, y el universal es un todo porque comprende, como partes, a muchas cosas. Sucede esto mismo, de alguna forma, con los nombres con respecto a su definición: éstos designan a un todo y ello indiscriminadamente ('círculo', por ejemplo), mientras que su

---

5 BEUCHOT, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: UNAM, 1985, p. 64.

6 Cfr. *Metafísica* VII, 10, 1034b 20s. Seguimos, salvo advertencia en contra, la traducción de García Yebra, publicada en Gredos, Madrid, 1970.

7 Cfr. DE AQUINO, Tomás: *In Met.* VIII, lect. 9 y 10. Cfr. también *Metafísica* V, 25, 1023b 25.

definición lo divide en particulares (*kath'hékasta*). También los niños al principio llaman 'padre' a todos los hombres y 'madre' a todas las mujeres, pero más tarde distinguen a cada uno de ellos.<sup>8</sup>

La definición, tal y como la pinta la *Física* recuerda un descenso por un árbol semejante al de Porfirio. La definición apunta hacia la substancia individual y concreta. Lo fácil de conocer (*gnórmos*), lo comprensible, lo claro (*saphés*), es el compuesto; lo que ha sido objeto de unión, lo reunido. No obstante, he usado la palabra "recuerda" con tiento; la expresión "evoca" podría ser más precisa. Al fin y al cabo ese primer conocimiento es un conocimiento sensible, es percepción. Comenta Boeri:

El procedimiento natural en la investigación es a partir de lo más cognoscible y claro para nosotros y remontarnos a lo más cognoscible y claro por naturaleza. En un primer momento lo que es claro y cognoscible para nosotros son los compuestos y sólo en segunda instancia y a partir de ellos se conocen sus elementos y principios en el análisis. Debemos avanzar desde los universales a los particulares, ya que el todo es más cognoscible por percepción y el universal es, en cierto modo, una totalidad. El universal entendido como totalidad abarca una multiplicidad de cosas como sus partes. Ejemplo de lo dicho es lo que ocurre entre nombre y definición: un nombre indica una totalidad de un modo general o indeterminado, v. g. 'círculo'. Su definición, en cambio, lo analiza en sus instancias particulares.<sup>9</sup>

Las diferencias con el árbol de Porfirio saltan a la vista, pues el nombre general del que se parte, previa la percepción, no corresponde exactamente al género supremo —y vacío— en la cadena corpóreo-animado-bípedo-racional-Sócrates.

Que incluso el punto de partida *quoad nos* sea una percepción universal, no puede extrañarnos si cruzamos dos pasajes. *Analíticos posteriores* II, 19 asienta: "En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, [se da] por primera vez lo universal en el alma —pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g. de hombre, pero no del hombre Calias—; entre estos [universales] se produce, a su vez, una nueva detención [en el alma] hasta que se detengan los indivisibles y los universales".<sup>10</sup>

Y *De anima* III, 8: "A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser

---

8 Cfr. *Física* I, 1, 184a 16s. Aquino va, en mi opinión, demasiado rápido en su comentario a este texto, al que considera un prefacio. Según Santo Tomás, cada vez que Aristóteles utiliza *intelligere* se refiere a definición, mientras *scire* se refiere a tener ciencia. Aún más, toda definición completa es una demostración que se distingue de la definición sólo por la posición de los términos, según se asienta en *Analíticos posteriores* I. Incluso va más allá y considera que aprehender un nombre, por ejemplo "hombre" o "círculo", es semejante a la definición de principios. Cfr. *Física* I, lect. 1.

9 Cfr. la traducción, introducción y comentario de D. BOERI, Marcelo a ARISTÓTELES, *Física*. I-II. Buenos Aires: Biblos, 1993, p. 101 ad 184a 16, 23 y 26.

10 Cfr. *Analíticos Posteriores* II, 19, 100b 1s. Seguimos la traducción de Candel Sanmartín, publicada en Gredos, Madrid, 1988.

necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de cualidades sensibles".<sup>11</sup>

Primera consecuencia: la definición auténtica —sea lo que ésta fuere— es resultado de un largo proceso que arranca de las entidades susceptibles de análisis. Una entidad susceptible de análisis es una entidad con partes. En otras palabras, el conocimiento intelectual descompone unidades complejas (compuestas). Estas partes son conocidas y/o bien reintegradas en el compuesto originario o bien captadas intelectualmente como elementos indivisibles y cognoscibles por sí mismos.<sup>12</sup> El acto de lograr una definición es, en cierta medida, paradójico. Por un lado arranca de la unidad (compuesta) para recomponer la unidad. Esta segunda unidad puede ser a su vez indivisible o divisible, en cuyo caso procederemos a una ulterior descomposición. Precisamente por este proceso de composición y descomposición es tan relevante la aporía de *Metafísica* VII, 10. Es menester saber en qué momento debe detenerse el proceso de descomposición o, mejor aún, cómo distinguir qué partes integran la definición y no deben ser omitidas y qué partes pueden serlo. El ejemplo del círculo y la sílaba es paradigmático. La definición de la sílaba "TAN", implica sus partes. No podemos entender la esencia de dicha sílaba sin mencionar sus partes. En cambio, en la definición de "círculo" las partes son irrelevantes. Un círculo es una figura de dos dimensiones tal que todos los puntos de la línea equidistan de un punto llamado centro. Para entender la esencia de un círculo es irrelevante saber que un círculo es susceptible de ser dividido en "n" número de partes.

—Una advertencia, no estamos de lleno en el problema de la *ousia*, sino en el tema de su enunciación. No es un problema ontológico, que lo hay, sino epistemológico—. Se

---

11 Cfr. *De anima* III, 8, 431b 26s. Seguimos la traducción Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1988.

12 Me temo que no se ha dado la suficiente importancia al estudio de los indivisibles (*adiáireton*). Reza *De anima* III, 6, 430a 26s: "La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe error. En cuanto a los objetos en que cabe el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos (*noemáton*) que viene a constituir como una unidad". El comentario de Santo Tomás al respecto, en *De An.* III, *lect.* XI, es sumamente interesante. Sin embargo, me parece que va mucho más allá de lo que afirma el texto aristotélico y que sus conjeturas, aunque explicativas y consistentes, no dejan de ser conjeturas brillantes. Llamo la atención sobre el hecho de que los indivisibles sean, etimológicamente hablando, aquellos que no admiten *diáiresis*. No son objeto de división. El término utilizado es *adiáiretos* y no *atómos*. *Met.* III, 3 999a 2s: "Por otra parte, si el Uno tiene mayor carácter de principio, y si es uno lo indivisible, y si todo lo indivisible lo es o bien según la cantidad o bien según la especie, y si es anterior lo que es indivisible según la especie, y si los géneros son divisibles en especies, también será uno en mayor grado el último predicado. El hombre, en efecto, no es el género de los distintos hombres". Recordemos que Aristóteles está disputando con el platonismo al escribir estas líneas. El término *atómos* parece tener una referencia más geométrica que lógica. *Met.* I, 9, 992a 20: "Además, ¿de qué constarán los puntos? Contra este género, en efecto, luchaba también Platón, considerando que era una noción geométrica; pero lo llamaba principio de la línea, y hablaba con frecuencia de líneas insecables (*tás atómous grammás*)".

trataría de responder a la tercera objeción de Gorgias, “si algo existiera, no lo podríamos comunicar”. Al señalar el cariz epistemológico del asunto, lo único que estoy advirtiendo es que lo relevante en este artículo es cómo podemos comunicarle a nuestros semejantes las definiciones a las que hemos llegado.

Una segunda consecuencia: el conocimiento sensible es formal e inmaterial. No es extraño que si el sentido es forma de las cualidades sensibles, pueda hablarse ya de una peculiar captación de lo universal en la percepción.

Una tercera consecuencia. El auténtico indivisible, aquél que ya no admite *diáiresis*, y por tanto no puede ser atribuido a otro, es la substancia primera de la que se habla en *Categorías*. La substancia primera es sujeto e individuo en el sentido pleno de la palabra y no es susceptible de una descomposición propia, sino únicamente *secundum rationem*. Corisco no está integrado por el género “hombre” como si fuera una parte física.

Para dilucidar el tema, pasaré revista a una serie de pasajes que se encadenan en torno a una evolución de la teoría de la definición.

#### D) La definición según *Tópicos*

En *Tópicos* I, 4 el Estagirita revisa las relaciones entre sujeto y predicado. En toda premisa el predicado es convertible o no con el sujeto.

toda proposición y todo problema indican, bien un género, bien un propio, bien un accidente —pues también la diferencia, al ser genérica, ha de ser colocada en el mismo lugar que el género—; y ya que entre lo propio lo hay que significa el *tò tí ên eínai*, y lo hay que no, se ha de dividir lo propio en las dos partes de la definición, y a una se le llamará definición, que significa el *tò tí ên eínai*, y la otra, de acuerdo con la designación dada en común a ambas, se le llamará propio. Así, pues, es evidente, a partir de lo dicho, por qué, de acuerdo con la presente división, todo viene a reducirse a cuatro cosas: propio, definición, género o accidente.<sup>13</sup>

Pasaje que debe ser completado con las líneas de *Tópicos* 8:

En efecto, es necesario que, todo lo que se predica de algo, o sea intercambiable en la predicación, o no. Y si lo es, será una definición o un propio; pues, si significa el *tò tí ên eínai*, es definición; si no, propio: pues propio era esto, lo intercambiable en la predicación pero que no significa el *tò tí ên eínai*. Y, si no es intercambiable en la predicación acerca del objeto, o bien es de lo que se dice en la definición del sujeto, o bien no. Y si es de lo que se dice en la definición, será género o diferencia, y, si no es de lo que se dice en la definición, es evidente que será accidente: pues se llamaba accidente a lo que no se llama ni definición, ni género, ni propio, y que, con todo, se da en el objeto.<sup>14</sup>

---

13 Cfr. *Tópicos* I, 4, 101b 18s. Sigo la traducción de Miguel Candel Sanmartín, *Tratados de lógica*. Vol. I. Madrid: Gredos, 1988, salvo que se diga lo contrario.

14 *Ibidem*, 8, 103b 9s.

Un predicado convertible con el sujeto:

- a) Expresa la esencia del sujeto en forma de definición.
- b) No expresa la esencia del sujeto: un *proprium* del sujeto.

Un predicado no es convertible con el sujeto:

- a) Es el género del sujeto si se incluye en la definición.
- b) Es un accidente, si se incluye en la definición.

Sin embargo, no debe perderse de vista que un método alterno para garantizar la correcta construcción de los argumentos sobre los problemas y proposiciones dialécticas, es la *epagogé*. Precisamente al inicio del capítulo mencionado (103b s) el Estagirita nos recuerda que a través de dicha función no discursiva no es posible determinar los cuatro predicables. No puede olvidarse que *epagogé* es un instrumento dialéctico.<sup>15</sup> Esta observación no es tangencial. El acto de definir siempre presenta una fisura de corte no-discursivo. La presencia constante del *noús*.

## II) La definición en *Analíticos posteriores*

En *Analíticos*, después de muchos titubeos, Aristóteles parece inclinarse por una especie de método de división como vía para allegarse a la definición del *tò tí ên êinai*. Tal parece que definir es clasificar. Definir una cosa implica situarla dentro de un género más amplio agregando una diferencia específica, o mejor aún, definir es reunir atributos necesarios. “De los [predicados] que se dan siempre en cada cosa, algunos se extienden a más de una, pero sin salirse del género. Digo que se dan en más de una cosa cuantos [predicados] se dan universalmente en una cosa singular (*hekásytoi*) sin por ello dejar de darse en otra”.<sup>16</sup>

Más adelante, Aristóteles apunta hacia la substancia primera, que no es predicable. “En efecto, hay que admitir que el género es de un tipo tal que se da potencialmente en más de una cosa. Así, pues, no se da en ninguna otra cosa más que en las tríadas concretas, eso será el ser para la tríada —puesto que hay que admitir también esto, a saber, que la *ousía* de cada cosa en concreto es esa clase de predicación última aplicada a los individuos—; por

---

15 *Ibidem*, 12, 105a 10s.

16 Cfr. *Analíticos posteriores*, II, 13, 96a 24s. La traducción de Hugh Tredennick, publicada en Harvard University Press, Cambridge, Mass-Londres, 1989, me parece especialmente clara, aunque sigo, como es habitual, a Candel Sanmartín, *Tratados de lógica* Vol. II. Madrid: Gredos, 1988.

consiguiente, también en cualquiera otra de las cosas que se demuestran así, será de manera semejante el ser para ella. Cuando uno trata de algo global (*hólon*), conviene dividir el género en las primeras cosas indivisibles (*tà átoma*) en especie (*tô eidei*)".<sup>17</sup>

El contraste metodológico entre *Tópicos* y *Analíticos* es innegable. La dialéctica apunta hacia la predicación, hacia la argumentación, de ahí la necesidad de insistir en la convertibilidad de los predicados. En cambio, *Analíticos* está más preocupado por obtener un término medio para la demostración científica. Todos sabemos que un silogismo apodíctico puede ser representado por diagramas de Venn. Una definición también. La división, como el silogismo, son en cierta medida una exposición didáctica o comprobatoria de un conocimiento. Son una exposición científica.

### III) La definición en *Partes de los animales*

Sin duda un pasaje largo y muy importante sobre la definición lo constituye *Partes de los animales* I, 1, 639a 1s. El largo capítulo es una dilucidación sobre el método que ha de adoptar el científico de la naturaleza. En algunos momentos parece aludirse a la doctrina y metodología de *Analíticos*. Sin embargo, no podemos dar nada por sentado en una lectura superficial. En este capítulo 1, Aristóteles hace gala de su exposición aporética. Titubea de un lado a otro: Es evidente que es consciente de que está dando los primeros pasos en una ciencia con pocos antecedentes, a diferencia, por ejemplo, de la seguridad y firmeza con que actúa en la *Retórica* I, donde cuanto antes critica la escuela de Isócrates. La retórica ya gozaba de una tradición larga, no así la "biología". Particularmente interesante es su discusión sobre la posibilidad de utilizar el método matemático en este asunto,<sup>18</sup> aunque con cierta rapidez aparece el tema de la causa final que pone distancia entre un método axiomático y la investigación natural.<sup>19</sup>

Por otra parte, Aristóteles se cuida bien pronto de aclarar que la necesidad de las conclusiones de esta ciencia natural es condicional y no absoluta,<sup>20</sup> algo que no queda lo suficientemente apuntado en *Analíticos posteriores*, donde el modelo científico es claramente el matemático.

---

17 *Ibidem*, 13 96b 8s. De nueva cuenta prefiero *ousia* que la palabra castellana "entidad" utilizada por el traductor.

18 *Cfr. Partes de los animales*. I, 1, 639b 4s.

19 Por cierto, la causa final aparecerá en la explicación total del universo, el **motor inmóvil**. De ahí que la astronomía de Eudoxo y la astronomía de Aristóteles sean en realidad dos modelos metodológicamente distintos. Aristóteles convierte en teología-metafísica la astronomía.

20 *Cfr. Partes de los animales*. I, 1, 639b 21s.

Finalmente, en *Partes de los animales* I, 5,<sup>21</sup> Aristóteles opta por un método que describe los atributos de la especie, distinguiendo los esenciales de los accidentales. En este proceso interviene el establecimiento de causas. Es menester explicar por qué una especie tiene un determinado atributo. Lo más llamativo, con todo, es que Aristóteles se percata de que un atributo es compartido por muchas especies, no sólo en el sentido del génes de *Analíticos*, sino también en cuanto los atributos de los animales son similares o iguales por analogía. Con esto, estamos abriendo el paso a un tipo de definición delicuescente. Si hasta ahora hemos insistido que la definición unifica, nos topamos ahora con un tipo raro de unidad, la unidad por analogía de la que se habla en *Metafísica*<sup>22</sup> y *Poética*. En su momento nos debemos preguntar si la definición analógica es metafórica. En caso de serlo, estaremos acercándonos peligrosamente a la *asápheia*.

#### IV) La definición en *Metafísica* VII

El problema es expresado en el consabido estilo aporético:

Hablemos ahora en primer lugar acerca de la definición, en la medida que no lo hicimos en los *Analíticos*, pues la cuestión planteada allí es útil para el estudio de la substancia. Me refiero a la cuestión (*aporía*) siguiente: ¿por qué es uno aquello cuyo enunciado (*tógois*) afirmamos que es una definición (*horismón*). por ejemplo, en el caso del hombre, 'animal bípedo'? —supongamos, en efecto, que éste es su enunciado—. ¿Por qué, pues esto es uno y no varios: animal bípedo? Pues en el caso de 'hombre' y 'blanco', son varios cuando lo uno no está en lo otro, pero cuando sí está, y el sujeto, es decir el hombre, es afectado por algo (pues entonces se hace uno y es un 'hombre blanco'). Pero allí lo uno no participaba de lo otro; pues el género no parece participar de las diferencias —si lo hiciera, participaría al mismo tiempo de los contrarios, ya que las diferencias por las que se diferencia el género son contrarias—. E incluso si participa de lo mismo, en el supuesto de que las diferencias sean varias, por ejemplo, 'con pies, bípedo, áptero'. Pues, ¿por qué estas cosas son una sola y no varias? No será porque están en un género, pues así de todas las cosas resultaría una sola. Pero es preciso que constituyan una unidad todas las cosas incluidas en la definición; la definición, en efecto, es un enunciado único y de una substancia, por lo cual tiene que ser enunciado de algo único.<sup>23</sup>

El problema es planteado en términos bien agudos y ponen el dedo en la llaga. ¿De dónde procede la unidad de la definición? Aristóteles modifica ligeramente su posición sobre el género, al menos tal y como fue enunciada en *Tópicos*. Ahí ni siquiera la diferencia específica fue considerada. En *Tópicos* el género no da pie a la diferencia específica. Por su parte, el filósofo acepta expresamente que no ha tocado el tema de la unidad substancial en

---

21 *Ibidem*, 5, 645b 1 s.

22 *Cfr. Metafísica* V, 6, 1015b 15s, especialmente 1016a 35s.

23 *Ibidem*, VII, 12, 1037b 9s. Sobre el *statu quo* de la discusión remito al artículo de Robert Heinman: **Frede and Patzig on Definition in Metaphysics Z. 10 and 11**, en: *Phronesis*, 42, 1997.

*Analíticos*. Lo hemos visto, ciertamente, construir la definición como un conjunto de atributos, que pueden ser explicados causalmente. La aplicación sería el caso de *Partes de los animales*, donde la observación juega un papel que no tiene en *Analíticos*.

El mismo Aristóteles se encarga ahora de desmontar los alcances de la definición por división. Detecto varios argumentos contra la división y las definiciones platonizantes —en mi opinión no veo otro tipo de definición en la tradición pre-aristotélica—.

Primero, en la división parece que la última diferencia es el núcleo de la substancia, pero siempre es posible encontrar una nueva diferencia, aunque sea accidental; luego, hay tantas definiciones como substancias en el mundo. El mismo Aristóteles se ha cerrado —metodológicamente— la puerta de la distinción entre lo accidental y lo no-accidental al poner el énfasis en la última diferencia.<sup>24</sup> En realidad, el funcionamiento de este argumento se finca en el rechazo al platonismo y al temor de hipostasiar el género.

Segundo argumento, ¿cómo establecer el orden en las diferencias de la definición por división? “Pero en la substancia no hay orden; pues ¿cómo se ha de pensar lo uno como posterior y lo otro como anterior?”<sup>25</sup> Este argumento procede, en mi opinión, de una *petitio principii*: la substancia primera es la verdadera substancia y lo singular es indefinible. Me sorprende que algunos comentaristas soslayan la distinción entre substancia primera y substancia segunda que arroja alguna luz al problema en *Metafísica*. No obstante, también es cierto que el riesgo de nominalismo aparece. No por casualidad Guillermo de Ockham se consideraba un aristotélico auténtico.

Tercer argumento, la substancia no se predica de un sujeto, pero el universal se dice siempre de un sujeto y la definición tiene pretensiones de universalidad.<sup>26</sup> Este tercer argumento, justo es advertirlo, se centra en el ataque al platonismo, que sin duda está detrás de la *diáiresis*.

Cuarto argumento, las substancias no pueden estar compuestas de substancias en acto, “pues las cosas que son así dos en entelequia nunca son una en entelequia”.<sup>27</sup>

El quinto argumento arremete contra el concepto de universalidad entendido en términos de generalidad. Lo universal es general y por ende indeterminado, precisamente lo contrario a *hóros*. “Pues sí, de una parte, no es posible que ninguna substancia conste de universales porque significan una manera de ser pero no una cosa determinada, y de otra tampoco puede admitirse que esté compuesta de substancias en entelequia, toda substancia será simple, de suerte que tampoco podrá haber enunciado de ninguna substancia”.<sup>28</sup>

---

24 Cfr. *Metafísica* VII, 12, 1038a 19s.

25 *Ibidem*, 12, 1038a 3 1s.

26 *Ibidem*, 13, 1038b 1 6s.

27 *Ibidem*, 13, 1039a 2 s.

28 *Ibidem*, 14, 1039a 14s.

El sexto argumento desmonta la posibilidad de definir las sustancias sensibles singulares, sustancias primeras con materia. La razón es obvia y retoma *Análiticos*, la corruptibilidad de la materia: “Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las sustancias sensibles singulares, porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles. Por consiguiente si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otra ignorancia (en tal caso se tratará de una opinión), tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo (sino que se tratará de una opinión), es evidente que no puede haber definición ni demostración de las cosas sensibles”.<sup>29</sup> En realidad, este argumento está ya respondido en *Partes de los animales*, donde la distinción entre necesidad absoluta y necesidad hipotética juegan un papel en el quehacer científico del biólogo.

Después de un despliegue aporético, la respuesta descansa en la forma. La materia es sustancia en cierto sentido. El compuesto también, y, finalmente, también lo es la forma. La forma es causa de la unidad pero no es un elemento más de la unidad. En la expresión matemática “2+3+5”, los números son partes de la suma, pero la operación significada por “+” no es un elemento más de la suma. En otras palabras, el orden de las partes no está en el mismo nivel que las partes. La respuesta se redondea añadiendo que realmente no existe una diferencia categorial entre materia y forma, sino que la diferencia se encuentra en el orden del acto y la potencia. La materia es potencialmente forma.

Y, puesto que lo compuesto de algo de tal modo que el conjunto total sea uno, no como un montón, sino como la sílaba —y la sílaba no es los elementos, ni B más A es lo mismo que BA, ni la carne es Fuego más Tierra puesto que, después de disolverse ya no existen los conjuntos totales, por ejemplo la carne o sílaba, pero sí los elementos y el Fuego y la Tierra—; la sílaba, en efecto, es algo, no sólo los elementos, vocal y consonante, sino también otra cosa, —y la carne no es sólo Fuego y Tierra, es decir lo caliente y lo frío, sino también otra cosa—, si, por consiguiente, también aquello es necesariamente un elemento o un compuesto de elementos, si es un elemento, nuevamente se planteará la misma cuestión —pues la carne se compondrá de este elemento y de Fuego y Tierra y todavía otra cosa, de suerte que se procederá al infinito—; pero si procede de un elemento, evidentemente no constará de uno, sino de varios, o será la cosa misma, de suerte que nuevamente haremos en este caso el mismo razonamiento que en el caso de la carne o la sílaba. Mas pudiera pensarse que éste es algo, pero no un elemento, y que es la causa de que tal cosa sea carne y tal otra una sílaba, y lo mismo en las demás cosas. Y esto es la sustancia de cada cosa (pues esto es la primera causa del ser) y puesto que algunas cosas no son sustancia de nada, sino que todas las sustancias están constituidas según naturaleza y por naturaleza, también parecerá ser sustancia esta naturaleza que no es un elemento, sino principio. Elemento es el componente material de una cosa en que ésta se divide; por ejemplo, de la sílaba, la A y la B.<sup>30</sup>

---

29 *Ibidem*, 15, 1039b 28s.

30 *Ibidem*, 17, 1041b 11.

La definición de la substancia procede, por tanto, de la causa de la unidad. Los elementos no forman la substancia: son eso, elementos indivisibles.<sup>31</sup> Impiden la división *ad infinitum* de los compuestos sensibles. Los elementos considerados desde un punto de vista del acto —uno de los sentidos de la palabra “ser”— son potencialmente un compuesto, son la materia que puede ser ordenada por la forma, que a su vez procede de la causa final y la causa eficiente. Las causas son causas entre sí.

Se trata, por tanto, de una teoría de la definición que ya ha abandonado el esquema de la división que aun aparecía en *Tópicos* y en *Analíticos*. En este sentido, es muy acertado el citado párrafo de Beuchot sobre los tipos de definición.<sup>32</sup> Añade el autor:

Las tres modalidades que los procesos de análisis y síntesis adquieren en las diferentes definiciones tienen en común el que relacionan partes o co-principios con una relación de potencia acto, i. e. de algo determinable y algo determinante, ya se trate de materia-forma, de efecto-causa y de género-diferencia. De esta manera se representa algo unitario: la substancia y el hecho en el que interviene la substancia. Las partes de la definición no son entelequias, sino partes componentes o constitutivas, dejando intacta la unidad actual de la substancia que es objeto de la definición.<sup>33</sup>

Sí, pero es hora de pasar la factura a Aristóteles. Según *Categorías*, los individuales son substancias primeras. Idea retomada en *Metafísica*, donde la última diferencia es coextensiva con el *definiendum*. Queda al acecho la terrible sombra del nominalismo en el caso de las substancias sensibles “pertenecientes” a una misma “especie”. ¿No tenemos la tentación de imaginar el proceso de análisis y síntesis como una red conceptual lanzada por el intelecto? Si en *Categorías* Aristóteles no hubiera enumerado al caballo individual (Bucéfalo, Babieca, Rocinante) como substancia primera, el asunto sería mucho más fácil. Al fin y al cabo, pocos objetos del universo son realmente substancias: bastaba con reservar el título de substancia a las esferas celestes, al *Nous* separado,<sup>34</sup> y al Motor Inmóvil —en el supuesto de que fuese distinto del *Nous* agente—. Muy bien podía haber dicho Aristóteles que sólo cabe definición de tales substancias primeras: son substancias necesarias, eternas, únicas y diferentes específicamente la una de la otra (el Sol no es la Luna, ni el *Nous* es Venus). El problema son las “especies” con diversidad de individuos (“el caballo” y los caballos).<sup>35</sup>

---

31 *Ibidem*, V, 3, 1014a 26.

32 Difiero con el autor, sin embargo, en considerar que desde el punto de vista ontológico la definición materia-forma es la más perfecta. Me parece que definición por causa eficiente y causa final es mucho más perfecta. Cfr. BEUCHOT, M. *Ensayos marginales*, p. 64.

33 *Ibidem*, p. 65.

34 Cfr. *De anima* III, 5, “Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia *ousía*”. Evidentemente, no es ni el lugar ni la intención analizar este controvertido texto.

35 En mi opinión, el caso del ser humano no es grave. Basta a severar que Sócrates y Corisco *non substancias* sino en la medida que el *Nous* activo los ilumina. Esto es, Sócrates y Corisco son instrumentos del *Nous*. Esto es algo que el neoplatonismo vio. Santo Tomás, por su parte, utiliza este esquema explicativo en la *Suma contra gentiles* IV, 41 para explicar la unión hipostática. La humanidad de

Desde el punto de vista de la unidad y la claridad epistemológica basta con lo dicho; tengo los elementos suficientes para mi propósito —que no es elaborar una teoría de la definición, sino de la *asápheia*—.

## 2. Metáfora y definición: un enfoque desde *Tópicos*

En esencia, *Tópicos* es una colección de reglas y estrategias argumentativas. El autor las agrupa según diversos lugares, *tópoi*. En orden a vencer en una discusión, la definición ofrece amplias posibilidades. En *Tópicos* VI, 1, 139a 24s, se enuncian cinco aspectos sobre la definición. Se trata, en mi opinión, de cinco *tópoi* desde los cuales es posible argumentar contra el oponente.<sup>36</sup>

a) Falta de correspondencia. Descripción discordante con el objeto definido, *e.g.* definir a Cloto como un caballo con cuerpo de hombre, atributos que no corresponden a una parca, sino a un centauro.

b) Equivocación en el género. Incluir a Cloto en el género de los animales y no en el género de los habitantes del Hades.<sup>37</sup>

c) Error en el idios. La definición no es propia en el sentido estricto del término.<sup>38</sup> Es decir, la definición no captura “lo esencial de la esencia”. Por ejemplo, “el hombre es un

---

Cristo es instrumento de su divinidad y ello genera una unidad más profunda que la unidad hilemórfica. “Pero como el alma racional se une al cuerpo como la materia y al instrumento, en cuanto al primer modo no puede haber semejanza. (...) Resulta, pues, que la semejanza será en atención a que el alma [de Cristo] se une al cuerpo como al instrumento. Lo cual está en consonancia con lo dicho por los doctores antiguos, quienes afirmaron que en Cristo la naturaleza humana es *organum quoddam divinitatis*, tal como se dice que el cuerpo es órgano del alma”. *Cfr.* San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* III, c. 15 y 19, PG 94, 1060a y 1080b. Esta afirmación es perfectamente compatible, según santo Tomás, con sus argumentos contra Arrio y Eunomio, en quienes detecta la influencia platónica. *Cfr.* CG IV, 7. Una serie de observaciones bien interesantes sobre la substancia — en particular la distinción entre substancia-sujeto y substancia-naturaleza— y el juego conceptual que puede dar tal distinción se encuentra en CG IV, 49, pasaje verdaderamente maravilloso para quien se interese en la *ousía*.

36 Al tema dediqué atención en el artículo citado: **Definición, metáfora y *asápheia* en los *Tópicos* de Aristóteles**, en: *Anuario filosófico. Op. cit.*

37 Si se ha acertado en obtener *horísmos* no cabrá duda sobre el género dentro del cual incluir al individuo definido. *Cfr.* *Tópicos* I, 18, 108b 20s.

38 *Ibidem*, 4, 101b 19s. Salvo indicación contraria utilizo la traducción de Valentin García Yebra, Gredos, Madrid, 1982. Candel Sanmartín conserva la versión castellana del *quod quid est esse*, con ciertas adaptaciones. Invoca para ello *Partes de los animales* II, 3, 649 b22. *Vid.* Candel nota 12, p. 94. E. S. Foster, con cuya traducción habitualmente coincido, tradujo por el ambiguo término *property* in accordance with the nomenclature usually assigned in these cases (Harvard University Press, Cambridge, Mass. Londres, 1989). W. A. Pickard traduce “what is proper to anything part signifies its essence,

animal político” es una definición que adolece de este defecto. Si bien el carácter político del ser humano es uno de sus atributos esenciales (*idios*), la racionalidad es el fundamento último de la vida en la *pólis*. La diferencia entre “propio” (*idios*) y *tò tí ên êinai*, traducido por Boecio, *quod quid erat esse*, dista de ser nítida y está en franca dependencia de la anterioridad en el orden del acto, como lo define *Met.* V, 11, 1018b 9s, idea que está lejos de ser sencilla como se verá más adelante.

d) Desvanecimiento de la esencia. No haber enunciado el *tò tí ên êinai* a pesar de haber acertado en los puntos anteriores. Confieso no encontrar un ejemplo contundente de este defecto.

e) Inadecuación de la definición. Lo que yo traduzco como “adecuada” es traducido por Candel como *kalōs*, “bien”, que Foster vierte en la palabra inglesa “correct”. Salta a la vista que este quinto punto es particularmente delicuescente. ¿Qué significa que una definición no sea *kalōs*? ¿Qué condiciones debe reunir una definición *kalōs*? ¿No basta el género y la diferencia específica para tener el *tò tí ên êinai*?

f) Oscuridad y sobreabundancia (palabrería). Este defecto es de singular importancia, pues constituye el ángulo de entrada para la metáfora. Se lee en Aristóteles *Tópicos* VI, 1, 139b 12s: “El no «definir» bien ¿*kalōs*? se divide en dos partes: una primera, el hacer uso de una explicación oscura (*asapheî*) —pues es preciso que el que define haga uso de una explicación más clara (*saphestáte*) que sea posible, puesto que la definición se da por mor de adquirir un conocimiento—; una segunda si se ha enunciado una definición más amplia de lo necesario: pues todo lo que se le añada a la definición es superfluo. A su vez, cada una de las divisiones mencionadas se divide en varias partes más”.

En resumen, la definición incorrecta (*ákairos*, *kakós*) puede asumir dos maneras. Por *asápheia*, falta de claridad, confusión, oscuridad.<sup>39</sup> Por redundancia: una definición que añade más elementos de los estrictamente indispensables. Más adelante mostraré de qué manera este segundo defecto se relaciona con la privación epistemológica *asápheia*.

Definir incorrectamente no es exclusivamente un problema de lógica “dura” —los procedimientos de los *Analíticos*—; es también cuestión dialéctica. Añadir propios a una definición (v.g. “político”, “risible”) no invalida el enunciado “animal racional”. Cualquiera

---

while part does not, let us divide the proper into both the aforesaid part, and call that part which indicates the essence of definition, while of the remainder let us adopt the terminology which is generally current about this things, and speak of it as a property”. *ARISTOTLE: The Complete Works. The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes. Princeton University Press, 1991. J. TRICOT utiliza el latínismo “*quidditá de la chose*”, en *Les Topiques*, París: J. Vrin, 1990.

39 Usos diversos de la palabra *asápheia* y otros términos relacionados en el *Corpus: Constitución de Atenas*, IX, 2; *Refutaciones sofísticas*, 17, 176b 2s; *De la respiración*, 4, 482b 12s; *Tópicos* I, 6, 102b 35s; V, 2, 130a 1s; 130a 32s; VI, 1, 139b 12s; 2, 139b 19; 139b 33s; 140a 3s; 140a 13s; 3, 140b 2s; 14, 151b 5s; VIII, 3, 158b 9s; 7, 160a 23s.

ser humano, Sócrates, Maquiavelo, Tucídides, poseen los propios “político” y risible”.<sup>40</sup> El problema radica en que una vez enunciado el *tò tí ên êinai*, resulta innecesario añadir una serie de propios. Son superfluos. Además, podrían continuar añadiéndose *ad infinitum* propios. Cabría entonces la pregunta ¿por qué se añaden los propios X1, X2; X3 y no el Xn? La jerarquía de los propios implica y necesita de la esencia. De otra manera, hay un descubrimiento de los propios en un caos de atributos. El orden presupone la esencia, la *ousia*.<sup>41</sup> Sin definición y sin substancia se nos escapa el orden del mundo y su inteligibilidad.

Para mi propósito me interesa centrarme en la *asápheia* como defecto de la definición. El defecto fundamental de la metáfora es su obscuridad. Se trata de un defecto eminentemente pragmático. Esto es, la obscuridad está en franca dependencia de los usos del lenguaje.

El apelativo “obscuridad” es un arma arrojadiza que se puede lanzar sobre cualquier contrincante. Algunos filósofos analíticos son proclives a ello. Basta afirmar “tu explicación es oscura” o “debes ser más claro” para que el contrincante quede “fulminado”, sin tomar en cuenta que la palabra “obscuridad” es ambigua. Lo importante es saber qué condiciones concretas constituyen la claridad y la obscuridad. “La definición X es oscura cuando X tiene las cualidades r,s,t”.<sup>42</sup>

### 3. La tipología de la *asápheia* en la enunciación del *horismós*

El rechazo de Aristóteles por la metáfora como instrumento para argumentar y para definir en tarea científica es popular. La metáfora tiene su lugar en la poesía, donde es considerada, por cierto, como un recurso de suma importancia.<sup>43</sup> Sin embargo, el Estagirita arremete contra Platón y contra los presocráticos por utilizar metáforas, consideradas palabras vanas, carentes de carta de ciudadanía en la ciencia y en la filosofía.

---

40 Al asunto se dedica *Tópicos* VI, 3, 140a 23s. Así, definir “ser humano” como animal racional político y risible. Aunque el carácter político y risible son propios de la humanidad, una vez que se ha definido hombre a través de la animalidad y la racionalidad, resulta superfluo añadir su carácter político y risible.

41 Cfr. *Tópicos* I, 5, 102a 18s.

42 Cfr. LEAR, Jonathan. *Aristotle: the Desire to understand*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1988, p. 273.

43 Un libro clásico, donde se cuestiona este punto es el de LLOYD, G.E.R. *Polarity and Analogy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. Para el uso de comparaciones y metáforas con biología cfr. BOYLAN, Michael. *Method and Practice in Aristotle's Biology*. Landham-New York-Londres: University Press of America, 1983, p. 89s. Un texto francamente interesante, bien documentado, no puramente expositivo que aborda de lleno el tema de la metáfora en la ciencia aristotélica es el de MARCOS, Alfredo. *Aristóteles y otros animales*. Barcelona: Promoción y prensa universitaria, 1996, p. 68s.

Así, en *Metafísica*, el filósofo nos pone en guardia contra el uso metafísico de las metáforas: “Y afirmar que las Especies son paradigmas y que participan de ellas las demás cosas son palabras vacías y metáforas poéticas”.<sup>44</sup> El rechazo a la metáfora es rotundo: no conviene en manera alguna a la ontología el uso de tales recursos retóricos, al menos esa es la versión oficial de Aristóteles.<sup>45</sup> La idea ya está esbozada con nitidez en *Tópicos*. El pasaje es rotundo: “si se ha dicho algo metafóricamente, v.g. que el conocimiento es inquebrantable, o que la tierra es una nodriza, o que la templanza es una consonancia; pues todo lo que se dice en metáfora es obscuro. Cabe también que el que ha dicho la metáfora declare falsamente que ha hablado con propiedad; pues la definición enunciada no se ajustará, por ejemplo, a la templanza, la misma: en efecto, toda consonancia se da en dos sonidos. Además, si la consonancia fuera el género de la templanza, la misma cosa estaría en dos géneros que no se engloban mutuamente: en efecto, ni la consonancia engloba a la virtud, ni la virtud a la consonancia”.<sup>46</sup> Soslayo la descripción “técnica” de los ejemplos concretos.

La “definición metafórica” no es la única manera de *hóros asaphós*.<sup>47</sup> Con toda intención utilizo la expresión *hóros* —y no *horismós*— pues Aristóteles se vale de ella en *Metafísica* IX, 6, 1048a25, con ocasión del estudio del acto y la potencia. Nos previene contra el intento de buscar *hóros* de todo. No podemos obtener una “definición” de acto. Como *hóros* indica límite, significa de “alguna manera” la definición. Existen otras maneras de “definir” obscuramente según consta en *Tópicos* VI, 2:<sup>48</sup> la homonimia o equívoco;<sup>49</sup> otra

44 Cfr. *Metafísica* I, 9, 991 a 22s. En un pasaje paralelo, *Metafísica* XIII, 5, 1079b 24s, se lee la misma objeción: “Y tampoco proceden de las Especies las demás cosas en ninguno de los sentidos que solemos decir que una cosa procede de otra. Y decir que son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas es decir vaciedades y hacer metáforas poéticas”. Un artículo muy valioso sobre la metáfora es el de MARCOS, Alfredo. *The Tension between Aristotle's Theories and uses of Metaphor*, en: *Studies in History and Philosophy of Science* 28, 1997, autor con el que he tenido la oportunidad de intercambiar algunas ideas.

45 A lo que me refiero con versión oficial está dicho en *Metafísica* y metáfora: un estudio desde la analogía en Aristóteles, en: *Verdad y temporalidad en Aristóteles, Memoria de la VI Jornada de actualización filosófica*. Bogotá: Universidad de la Sabana, 1997.

46 Cfr. *Tópicos* VI, 2, 139b 33s. Un ejemplo más sobre el horror aristotélico por la falta de *diaphora* como causa de la oscuridad en *Física* I, 2 185a 25s.

47 Ejemplificaciones de lo que Aristóteles entiende por *horismós* se encuentra en *Tópicos* I, 4, 101b 29s. Ahí se distingue de la definición de un problema dialéctico. Sobre la manera de obtener *horismós* a partir del análisis de términos compuestos, vid. *Tópicos* I, 15, 107 s. Desafortunadamente el castellano traiciona, pues las líneas son interesantes en orden a la metáfora. El adjetivo *leukós*, blanco, brillante, claro, es aplicado por el Estagirita a un cuerpo (*sôma*) y a un sonido (*phoné*). Sin embargo, creo que Aristóteles utiliza con cierta promiscuidad los términos *hóros* y *horismós*. Cfr. *Tópicos* I, 1, 101b23s; 4, 101b 37s; IV, 1, 120b 12s.

48 *Ibidem*, VI, 2, 139b 19s.

49 Desafortunadamente el ejemplo aducido por el propio Aristóteles en el texto pierde su vigor en lengua castellana. Cfr. *Categorías* I, 1a 1s.

manera de *asápheia* es la metáfora a la que me he venido refiriendo. Un tercer modo, muy relevante es *tò eiophós*, lo no habitual,<sup>50</sup> sin embargo, determinar si una expresión es *tò eiophós* es una cuestión de pragmática.<sup>51</sup> Otro modo de *asápheia* es la similitud impropia.<sup>52</sup>

Otra manera, según Aristóteles, para detectar una pseudodefinition obscura: “si no es evidente la definición de lo contrario a partir de lo enunciado: pues las <definiciones> bien dadas se refieren también, por añadidura a los contrarios.<sup>53</sup> El lugar asume la validez del cuadrado de las oposiciones que admite, como es sabido, una cierta discusión.”<sup>54</sup> Una definición correcta de macho permite inferir una definición correcta de hembra. —Supuesta la contrariedad macho-hembra—. Si varón es quien aporta el semen durante el apareamiento, sabremos necesariamente que hembra es el mamífero capacitado fisiológicamente para recibirlo. Viceversa, definido “rey” como quien lleva corona, hemos definido mal, pues cabe una reina, esposa de rey, que si use algún tipo de corona. Según me lo parece, el rey español, por tradición no porta corona, mientras que su esposa sí puede lucir tiara.

Finalmente, queda el lugar más primitivo, definir tan mal que ni siquiera se reconoce el *definiendum* “O si dicha en sí misma, no está claro de qué es definición, sino que tal como en las obras de los antiguos pintores, si nadie ha puesto una inscripción, no se conoce qué es cada <figura>”.<sup>55</sup>

El análisis de Aristóteles es minucioso. Pasa revista a los tipos de “obscuridad”. Lamentablemente, durante la disección no explícita en los casos de *asápheia* la triple

---

50 Lo no acostumbrado es una propiedad que depende de la costumbre. “Si se usan nombres no habituales (*mè keiménois*), vg. Platón <cuando llama> al ojo ‘sombreado por las cejas’ o la tarántula, ‘de mordedura putrefaciente’, o a la médula, ‘engendrada por el hucso’, pues todo lo insólito (*eiophós*) es obscuro”: *Tópicos* VI, 2, 140a 3s. La erudición de Fortsed advierte que no se trata del filósofo Platón, sino del cómico. *Vid.* p. 564, *loc. cit.* nota a, Ladro (*loc. cit.*) insiste en que no se trata de una metáfora, pues no hay ninguna semejanza “evidente”. El problema radica en que Aristóteles considera que la metáfora tampoco debe ser muy obvia, debe tener originalidad. Para ello es menester la habilidad de la *euphyia* (*Cfr. Poética* 2,2, 1459a 4s).

51 El término “cabuche” es insólito para un granjero del Midwest, mientras que un campesino potosino sabe que se trata de la flor en botón de la bisnaga. Con ella ha preparado ensaladas y guisos. Sin embargo, aunque lo inhabitual es obscuro, a veces, incluso, se trata de una cualidad positiva. Una cierta dosis de originalidad es festejada en la *Poética*. Una expresión, un argumento, una adjetivación excesivamente común pierde belleza. El contexto es fundamental para dictaminar si una expresión es *tò eiophós* y aún más, es necesario para valorar positiva o negativamente la cualidad. Pragmáticamente *tò eiophós* carece de una connotación axiológica. No equivale a *tò kakós*.

52 *Cfr. Tópicos* VI, 2, 140a 6s.

53 *Cfr. Tópicos* VI, 2, 140a 15s.

54 *Cfr.* ÖFFENBERGER, Niels y ROETTI, Jorge Alfredo. **Die Oppositionstheorie aus der Sicht der Tetravalenz**, en: *Zur Modernen Deutung der aristotelischen Logik*. Vol. III. Hildesheim-Zürich-New York: G. Olms, 1997, p. 241. Por otra parte, el lugar olvida que algunos contrarios admiten algo intermedio (*metaxy*). *Cfr. Metafísica* X, 7.

55 *Cfr. Tópicos*, VI, 2, 140a 20s

dimensión del signo (semántica, sintaxis, pragmática) que hubiera facilitado la tarea. A partir de estas facetas semiológicas se pueden entender con mayor facilidad los mecanismos de la *asápheia*. Paso ahora a la metáfora como definición oscura.

#### 4. La metáfora como *asápheia*

El término *metaphéro* significa textualmente llevar a otra parte, trasladar, transferir, cambiar, mudar, trocar, confundir. *Phoréo* es llevar de un lado a otro, transportar, que junto con el adverbio *metá* —“además, en seguida, a continuación”— indica llevar la semántica de un término más allá de su significación habitual. De esta manera la expresión metafórica es una elocución “viva”, parafraseando a Paul Ricoeur, pues no es un esquema inerte. Requiere un contexto y una comunidad hermenéutica capaz de desentrañar el nuevo sentido de la palabra. La metáfora combina el sentido tradicional o fundamental (*kyrion*) con otro extraño o exótico (*glóttá*). En la metáfora se transfiere el sentido ordinario a una dimensión extraordinaria.<sup>56</sup> Utilizar una metáfora no es mentir, sencillamente porque se está partiendo de una semejanza y a partir de ella se construye la metáfora. El problema radica en la ausencia de una semejanza o de una homonimia. La homonimia puede designar realidades contrarias, pero estamos habituados a tal uso y el enunciado es comprensible. Por ejemplo, utilizar la palabra “hombre” para designar al ser humano y al varón.<sup>57</sup> Una metáfora bien lograda arranca de una semejanza. Pondré un ejemplo del poema *Fragmento*, incluido en *El otro, el mismo* de Jorge Luis Borges:

(...)

Una espada para la mano

Que regirá la hermosa batalla, el tejido de hombres,

Una espada para la mano

Que enrojecerá los dientes del lobo

Y el despiadado pico del cuervo

---

56 Cfr. *Poética* 1458a 18s. Cfr. También DAVIS, Michael. *The Poetry of Philosophy On Aristotles's Poetics*. South Bend (USA): St. Augustine's Press, 1999, p. 124. No me esmero en distinguir entre metonimia y metáfora; para mi propósito no es relevante. El comentario de Averroes es nitido. Cfr. *Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, trad. Charles Butterworth. , South Bend (USA): St. Augustines Press, 2000, cap. 1 in 1444a 13-18.

57 Aunque se trata, en estricto sentido, de una analogía de cariz machista. El varón como análogo principal de la especie humana.

La metáfora logra transmitir el mensaje. Se atribuye a la espada una acción que no le es propia: regir. Las espadas cortan, no gobiernan. Sin embargo, no es menester ser un crítico literario para darse cuenta que las espadas son fundamentales en una guerra a la vieja usanza. Por otra parte, Borges llama a la batalla “tejido de hombres”. La semejanza es clara. Un batallón apiñado parece un entramado de soldados. Existe una semejanza entre un tejido con sus hilos y un escuadrón con sus líneas.

Por el contrario, según Aristóteles, el enunciado “la ley es la medida o la imagen de las cosas justas por naturaleza”, es una frase obscura, no hace cognoscible a los sujetos su semántica. No existe una semejanza entre la ley como medida o imagen de justicia, ni es un propio (*ídios*), ni es *tò eiophós* utilizar esta expresión.

El tipo de definiciones que Aristóteles está rechazando en *Tópicos* VI, 3, 139b 33s, obedece a varios motivos. De tipo pragmático, porque bastaría que la pseudodefinition fuera popular para que así todo mundo la entendiera. De hecho existen “malas metáforas” cuyo uso común las hace inteligibles en una comunidad. Afirmar “El entendimiento agente ilumina” es una metáfora. El intelecto es espiritual, por ende no puede ser fuente de luz. La iluminación es un fenómeno físico. Sin embargo, la comunidad escolástica está acostumbrada a estas metáforas. Lo peor —y es a lo que el Estagirita se refiere— acontece cuando tales “definiciones” además de ser incorrectas, pues no predicen atributos procedentes del *tò tí ên êinai*, ni siquiera están legitimadas por el uso común. Son el colmo de la *asápheia*. Sin embargo, para ser franco, el ejemplo puesto por el Estagirita no me parece particularmente malo. Quizá porque tengo en mente la frase de Protágoras “El hombre es la medida de todas las cosas” y su contrapartida platónica “Dios es la medida de todas las cosas”, a lo que sumo la visión cristiana de la ley natural, como expresión de la voluntad divina. Cuestión de pragmática.

## 5. *Asápheia* en *Analíticos*

Por la propia naturaleza de la obra, la propiedad “claridad” está relacionada en *Analíticos primeros* y *segundos* con el razonamiento. Así por ejemplo, en *An. pr. I*<sup>58</sup> se hacen notas como la división platónica es un instrumento adecuado para refutar, pero no para definir, pues no pone en “claro” la *differentiae*. En efecto, cuando se divide un género en especies, y las especies en subespecies, se asume, sin fundamento, un tipo de diferencia, por ejemplo, que el ser humano tiene pies.

*Analíticos* es, en este sentido, sumamente importante. Aristóteles asienta rotundamente que así como en la demostración la deducción o inferencia es esencial, así en

---

58 Cfr. *Analíticos primeros* I, 31, 46b 23s.

la definición la claridad es la propiedad mas preciada.<sup>59</sup> Precisamente por ese motivo no se deben utilizar las metáforas.<sup>60</sup> Lo curioso es que pocos capítulos más adelante,<sup>61</sup> el propio Aristóteles reconoce la falta de claridad de la metáfora del ejército en retirada —la formación del universal a través de la acumulación de sensaciones—. Sin embargo, a pesar de que en 100a 15s pretende “clarificarla”, basta una lectura para darnos cuenta de los límites de la supuesta “clarificación”.

Podría decirse que es aterrador el resultado de *Analíticos*, donde se contiene la teoría de la ciencia: la conclusión es una metáfora, sobre cuya claridad el Estagirita titubea. Si hay algo de lo que Aristóteles se muestra orgulloso en esta obra es que sus observaciones resolverán problemas y dudas.<sup>62</sup>

## 6. *Asápheia* en *De anima*

En *De anima* I, Aristóteles descarta diversos intentos de estudiar el alma como el de los presocráticos Anaxágoras, Tales, Diógenes, Critias, Alcmeón a quien considera más exacto que Hipón,<sup>63</sup> la oscuridad de Platón;<sup>64</sup> las insólitas teorías pitagóricas;<sup>65</sup> el absurdo

---

59 Realmente *delos*, *saphés* y *phanerós* son usados prácticamente de una manera indistinta en *Analíticos*. Cfr. *Analíticos primeros* I, 4, 26b 18. Sin embargo, un lugar donde es posible sospechar una diferencia de matiz entre *delos* y *phanerós* es *Ibidem*, 17, 37a 27s.

60 Cfr. *Analíticos posteriores* II, 13, 97b 32s.

61 *Ibidem*, 19, 100a 15s.

62 Por ejemplo, *delos* en *Analíticos primeros* I, 3, 25b 19. Las siguientes referencias enmarcan la propiedad *delos* dentro de la demostración: *Analíticos primeros* I, 4, 26A 13, 26b 28; 5, 28a 4; 7, 29a 19, 29a 27; 8, 29b 3, 1, 12 32a 6s, 16 36a 1, 36b 24; 17, 37a 26; 19, 39a 1; 23, 41b 3. Sin embargo, yo no me atrevería a distinguir tajantemente entre *saphes* y *delos*. Una razón es que Aristóteles aplica la palabra *delos* cuando considera que una figura o una regla es convincente. La mayoría de las veces se trata de demostraciones, y estaríamos tentados a afirmar que proviene de una demostración, pero ni Aristóteles lo afirma ni siempre lo usa de este modo. Es paradigmático el uso del término en *Analíticos posteriores* I, 1, 71a 8, donde se habla de una “metarregla” lógica.

63 Cfr. *De Anima* I, 2, 405 a 12s. *De Anima* I, 2, 405b 3s: “Entre los de mentalidad más tosca, en fin, algunos como Hipón llegaron a afirmar que el alma es agua”. El Estagirita no duda en darle el apelativo de *phortikós*, adjetivo que admite una variedad de matices desde “insoportable” hasta “basto”, “grosero” y “vulgar”.

64 Cfr. *De Anima* I, 3, 406b 27s. En concreto, Aristóteles arremete, entre otros puntos, contra la idea de que los cuerpos pesados se mueven en círculo. Se trata de una explicación oscura, confusa, incierta (*ádelos*). Cfr. *Timeo* 33a s.

65 *Ibidem*, I, 3, 407b 14s. Las teorías de inspiración pitagórica reciben el apelativo de *tò átopon*, absurdo, inconveniente.

atomismo de Demócrito;<sup>66</sup> las aporías insolubles de Empédocles,<sup>67</sup> hasta los poemas órficos.<sup>68</sup> Para no repetir errores tan abominables, el Filósofo se ocupa de la metodología para estudiar el alma, introduciendo el binomio acto-potencia. El pasaje es interesante pues es recurrente en el *Corpus*: “Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro pero más asequible, intentemos de nuevo, de acuerdo con esta práctica, continuar con nuestro estudio en torno al alma. El enunciado definitorio no debe limitarse, desde luego, a poner de manifiesto un hecho —esto es lo que expresan la mayoría de las definiciones—, sino que en él ha de ofrecerse también y patentizar la causa”.<sup>69</sup>

A reserva de abundar adelante en lo que es más claro y cognoscible por sí mismo (*haplôs*), (*phýsei*) siendo menos cognoscible por sí mismo (*pros hemâs*), destaco ahora una idea. El conocimiento del alma arranca del *tò hótî* de lo que hoy denominaríamos “hechos sensibles”. Pero no basta con mostrar esos hechos singulares, sino que es menester dar una explicación causal. El rechazo de la multitud de teorías sobre el alma, de sus antecesores, destaca precisamente en la imposibilidad de dar explicaciones causales satisfactorias. Algunos de ellos, como el denostado Hipón, sólo afirman que el alma es agua sin proporcionar un sustento a su teoría. En esto radica la oscuridad y la falta de evidenciamiento.

Sin embargo, no sólo se cae en la *asápheia* por falta de explicación causal. También se comete este pecado epistemológico cuando se proporcionan explicaciones ambiguas o distintas: “Anaxágoras, por su parte, se expresa con menos claridad: a menudo dice, el intelecto es la causa de la armonía y el orden, mientras que en otras ocasiones dice de él que es el alma, por ejemplo, cuando afirma que se halla presente en todos los animales, grandes y pequeños, nobles y vulgares”.<sup>70</sup> Proporcionar dos explicaciones distintas hace que Anaxágoras no muestre claramente (*diasapheo*) su postura.

Por el contrario, Aristóteles —piensa él— es claro, pues distingue y explica con claridad la diversidad de sentidos que puede tener una palabra, una función, un concepto. En *De anima* II, 4 se analiza la facultad nutritiva. Después de haber criticado a quienes piensan que lo semejante se alimenta de lo semejante, el Estagirita pasa a su propia postura: “Y como lo correcto es, por lo demás, poner a cada cosa un nombre derivado de su fin y el fin en este caso es engendrar otro ser semejante, el alma primera será el principio generador de otro ser semejante. Por último, la expresión ‘aquello con que se alimenta’ puede entenderse

---

66 *Ibidem*, I, 4, 409a 12s; 5, 409b 1s. El atomismo de Demócrito es calificado como insólito, *idios*.

67 *Ibidem*, I, 5, 410a 28s. Es curioso que aquí la palabra “aporía” se a traducida habitualmente como “obscuridad”, pues el mismo Aristóteles se empeña en mostrar que hay contradicciones insalvables si se aplica la teoría de los elementos al conocimiento.

68 *Ibidem*, I, 5, 410b 28s.

69 *Ibidem*, II, 2, 413a 11s.

70 *Ibidem*, I, 2, 404b 1s.

de dos maneras lo mismo que ‘aquello con que se gobierna un barco’: la mano y el gobernalle, éste que mueve y es movido, aquélla que mueve únicamente. Ahora bien, todo alimento ha de encerrar necesariamente la posibilidad de ser digerido, siendo lo caliente el factor de la digestión. Queda, pues, expuesto en líneas generales que es la alimentación”.<sup>71</sup> Al reducir la digestión a un proceso de combustión, Aristóteles pretende haber hallado la causa del calor vital humano. Es decir, el hecho del calor vital se explica a través de la nutrición, que no es sino una especie de combustión. Y simultáneamente, ha rechazado una metáfora cercenando su diversidad de interpretaciones. La intención de Aristóteles fue poner en claro (*diasaphenixo*) el proceso de nutrición, que ha sido sujeto de interpretaciones ambiguas.<sup>72</sup>

Un lugar típico donde Aristóteles se topa con la insuficiencia del lenguaje es *De anima* II, 5,<sup>73</sup> donde se analiza en qué sentido se debe aplicar el término “potencia” al conocimiento sensible. Se topa, entonces, conque en griego —como en castellano— no hay dos palabras para distinguir la potencia activa de la potencia pasiva. Por eso la *diáphora* es especialmente relevante.

## 7. *Asápheia* en la *Ética*

Desde el comienzo de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles nos previene del vicio intelectual de la *apaideusia*<sup>74</sup> o falta de atinencia epistemológica. Típica actitud del tipo inculto es exigir una exactitud impropia del *génos* científico. Ya me he referido al asunto en otro lugar.<sup>75</sup> Así como en *Partes de los animales* Aristóteles ha aplicado la teoría de la necesidad hipotética, en la *Ética nicomaquea*, el Estagirita tendrá que matizar su postura sobre la explicación causal. En *De anima*, ha descartado a casi todos sus antecesores porque señalan hechos y no son capaces de dar una explicación causal. Ahora, el mismo Aristóteles reconoce que el ámbito de los actos humanos es demasiado contingente como para buscar causa de todo. En más de una ocasión debemos contentarnos con señalar el *to*

---

71 *Ibidem*, I, 4, 416b 22s.

72 *Ibidem*, I, 4, 416b 1s es todo un pasaje “angustioso” donde Aristóteles estudia las teorías rivales —“lo semejante se alimenta de lo semejante” y “lo contrario se alimenta de lo contrario”—, tratando de encontrar la razón de cada una de ellas y los matices requeridos para su propia postura, que finalizará con la causa final. La nutrición se ordena a la engendración.

73 *Cfr.* especialmente *De anima* II, 5, 418a 1s.

74 *Cfr.* GUARIGLIA, Osvaldo. *Poética y dialéctica en la ética de Aristóteles*, en: *Dianoia*. Vol. 28. 1982, p. 23s. Este artículo se convertiría más tarde en libro: *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997. Marcelo Boeri ha escrito una reseña interesante sobre el texto: *Comentarios a la Ética en Aristóteles o la moral de la virtud de O. Guariglia*, en: *Revista latinoamericana de Filosofía*. Vol. XXV-1. 1999, p. 152s.

75 ZAGAL, Héctor. *La actualidad del método aristotélico*, en: *L'Attualità del Pensiero Aristotelico*, Armanado Ed. Roma, (en prensa).

*hoti y no el to dioni*.<sup>76</sup> Paradójicamente, la labor de aclaración (*diasaphenixo*) consiste en amainar las exigencias apodícticas de los legos, algo muy semejante a lo que ha sucedido en *Metafísica IV*. Ahí se combate a quien pretende demostrar los axiomas. Leemos en la *Ética nicomaquea*,

Su contenido lo explicaremos suficientemente si hacemos ver con claridad la materia que nos proponemos tratar, según ella lo consiente. No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza. Y los bienes particulares encierran también por su parte tanta incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de prejuicios: hay quien ha perecido por su riqueza y otros por su valentía. En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad general y aun con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género. Con la misma disposición es menester que el estudiante de esta ciencia reciba todas y cada una de nuestras proposiciones. Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto.<sup>77</sup>

El Estagirita reconoce que las leyes o preceptos generales no iluminan lo suficiente la acción concreta, esto es, entre la generalidad de una “regla” ética y el caso concreto hay una brecha difícil de cubrir. Así acontece con la indicación “la virtud está en el justo medio”. Según el autor, la idea no alcanza a iluminar del todo, en otras palabras, no es un criterio de acción satisfactorio.<sup>78</sup> Por ello es menester la virtud de la *phrónesis*. Cabría decir, entonces, que la “ética” es un saber oscuro. Acorde con esta idea, Aristóteles advierte que muchas virtudes y vicios carecen de nombre en el lenguaje ordinario. El autor sugiere inventar palabras para designar tales hábitos y “aclarar”.<sup>79</sup> “Bautizar” se convierte en aclaración, dado que ya se ha hecho una descripción de un estado del alma. El nombre etiqueta el hábito y se “aclara”, pues la comunicación, cuando menos, se facilita. Son los pasos de una ciencia, de clara impronta platónica, por cierto. ¿No son los diálogos platónicos un continuo preguntarse por la naturaleza y nombre de un *areté*? El hombre prudente, el *spoudáios*, es regla, canon, y fuente de “claridad” en el comportamiento moral.<sup>80</sup> “Bueno” es lo que los buenos hacen.

---

76 Me extendo al respecto en *Logic an Ethics in Aristotle: Notes on the Argumentation in Nichomachaen Ethics*, en: *Zur modernen Deutung der aristotelischen Prädikationstheorie*. Vol VII. Iildesheim: Georl Olms (en prensa).

77 Cfr. *Ética a Nicómaco* I, 3, 1094b 11ss. Sigo la traducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1983.

78 *Ibidem*, VI, 1, 1138b 26. La misma idea está apuntada en *Ética a Eudemo* VII, 15, 1249b 6. Un criterio general no ilumina lo suficiente.

79 *Ibidem*. II, 7, 1108a 18s.

80 *Ibidem*, I, 4, 1096b 29. Sumamente interesantes son las consideraciones de *Ética a Eudemo* II, 1, 1220a.

Por si nos quedara alguna duda sobre el modo distinto en que concibe la *asápheia* en las ciencias de la naturaleza y en la ética, remata el mismo Aristóteles: “En esta materia el principio es el hecho, y si éste se muestra suficientemente (*kai ei toúto pháinoito akroúntos*), no será ya necesario declarar el porqué”.<sup>81</sup> Como es obvio, el problema radica en qué significa que un hecho se muestre con suficiente claridad. En las teorías sobre el alma, el Estagirita ha considerado imprescindible proporcionar una explicación por la causa (*aitia*). Aquí parece estar dispuesto a contentarse con el asentamiento y glosa de algún tipo de hecho. Aunque, para ser justos con Aristóteles, su obsesión por la *diáphora* está más que presente en la ética. Diferenciar está intimamente unido a la labor de esclarecer, hasta el punto de que parece identificarse con ella.<sup>82</sup> Un caso típico donde Aristóteles se aboca a esclarecer la diferencia entre *phrónesis* y astucia es en la *Ética nicomaquea* VI, 12 1144a 22. Se trata de lograr *pistis* clara: la búsqueda de la propiedad *saphés*. La metodología, sin embargo, es bien fenomenológica: se acude al sentido común, a los modos de decir, a las creencias de los sabios.

Curiosamente el esclarecimiento —discernimiento— no se limita a conceptos; también se aplica a percepciones. En *Sobre las cosas escuchadas*, Aristóteles habla de percepciones auditivas y olfativas poco claras. La mezcla de sonidos obscurece.<sup>83</sup> Esto nos hace recordar que las palabras “esclarecer” y “claridad” tienen un origen físico y sólo por analogía —o por metáfora— se extrapolan del ámbito propiamente material.<sup>84</sup>

## 8. *Asápheia* en la *Retórica*<sup>85</sup>

La *Retórica* está escrita, como es bien sabido, como una respuesta al emotivismo de Isócrates. El padre de la lógica no se resigna a concebir la retórica como mera manipulación de pasiones. Explícitamente, Aristóteles se propone lograr *pistis* e *hypólepsis* a través del *lógos* y del *sylogismós*. De alguna manera los animales tienen *hypólepsis* de lo particular, aunque no de lo universal.<sup>86</sup> De ahí la importancia del *lógos* en la generación de los estados mentales de convicción o persuasión. En este contexto, no es de esperar que la poesía sea

---

81 *Ibidem*, I, 4, 1095b 6s.

82 *Ibidem*, I, 7, 1097a 25s. Sobre más distinciones: *Retórica*, II, 22, 1395b, 23ss

83 *Cfr. De las cosas escuchadas*, 801b 1s, 801b 8s; 801b 10s; 801b 21s; 802a 13. *Vid.* también *Physiognomicos* 1, 805b 19s; 2, 806a 33s.

84 Así lo reconoce en *De anima* II, 8, 420a 26. En este caso no hay inconveniente, según Aristóteles, en usar metáforas.

85 Resumir la discusión sobre el estatuto de la retórica requiere más espacio y ha sido ampliamente tratado en la bibliografía actual. Remito a un texto polémico de GARVER, E.; FURLEY, David; NEHEMAS, Alexander; FORTENBAUHG, William y MOSS, Jean Ditz. *Reclaiming Aristotle's Rhetoric*, en: *Review of Metaphysics*, 50, 1997.

86 *Cfr. Ética a Nicómaco* VII, 3, 1147b 3s.

particularmente venerada por Aristóteles. La poesía posee una dimensión patética que obnubila el *lógos*. “La imagen es también metáfora, ya que la diferencia es pequeña; porque si se dice que Aquiles ‘saltó como un león’, es una imagen, mas cuando se dice que saltó el león, es una metáfora, pues por ser ambos valientes, llamó león en sentido traslaticio a Aquiles. La imagen es útil también en el discurso, más pocas veces, porque es de poesía”.<sup>87</sup> Quiero subrayar la preocupación de Aristóteles por distanciar la retórica de la poesía. Precisamente porque la poesía es fuertemente emotiva y no “silogística” su recurso fundamental —la metáfora— es poco recomendado. En consecuencia, no resiste la tentación de legislar sobre el uso lógico y correcto de la metáfora: “Es preciso siempre que la metáfora analógica se pueda convertir a ambos términos del mismo género; por ejemplo, si la copa es el escudo de Dionisio, también está bien decir que el escudo es la copa de Ares”.<sup>88</sup> No obstante, el filósofo advierte el papel persuasivo de las palabras ingeniosas, las metáforas, las imágenes. Cuando el auditorio está familiarizado con una expresión, el aprendizaje, la captación del significado, resulta agradable y más fácil.<sup>89</sup> Punto de no poca importancia en torno a la claridad epistemológica.

Por ejemplo en *Retórica I*, 10, 1368a 29s, se recomienda el uso del entimema para probar los hechos pasados, que son dudosos (*asaphés*), connotación peyorativa del término y que está presente en todo el *Corpus*. Al fin y al cabo *asápheia* es considerada como una privación, en este mismo sentido confrontar 1369b 29s.

En *Retórica III*, 5 1407a 25s, se previene al retórico contra la *asápheia* originada por el exceso de conjunciones. Se trata de un acercamiento sintáctico. Sin embargo, no se trata realmente de una falta gramatical, sino de una carencia de estilo.<sup>90</sup>

Precisamente por ello, añadir más palabras de las necesarias es un caso de obscuridad. La simplicidad se requiere como una cualidad epistemológica en ciertos casos.<sup>91</sup> El problema será, como siempre, determinar cuándo comienza la palabrería. ¿Quién se atrevería a afirmar taxativamente que los siguientes versos de *Muerte sin veces* de Goroztiza son palabrería?:

Pobrecilla del agua,  
Ay, que no tiene nada,  
Ay, amor, que se ahoga,  
Ay, en un vaso de agua.

---

87 Cfr. *Retórica III*, 4, 1406b 20s. Utilizo la traducción de Antonio Tovar, publicada por el Centro de Estudios Constitucionales de Madrid en 1985. Un punto no suficientemente explotado es la dualidad de la imagen, racional y sensible a la vez. Su importancia cara a la metáfora es obvia. Cfr. BRADSHAW, David. *Aristotle on Perception: the duallogos theory*, en: *Apeiron* 30, 1997.

88 Cfr. *Retórica III*, 4, 1407a14s. Me separo ligeramente de la traducción de Tovar.

89 *Ibidem*, III, 4, 1406b 5s y 10, 1410b 6s.

90 Una falta de puntuación adecuada origina obscuridad, pues hay ambivalencia: *ibidem*, III, 6, 1407b 19s. Ejemplo tomado, por cierto, de Heráclito el oscuro. DK, fragmento 1.

91 Cfr. *Retórica III*, 3, 1406a 31s.

¿Cuáles son los límites de la palabrería? Tal vez la respuesta más exacta sea la que Mozart dio al emperador de Austria, quien le reprochó al músico el exceso de notas en una determinada composición. “Señale Su Majestad qué nota sobra...”

## 9. Evidencia y cognoscibilidad: *Hóros ou kalōs*

Complementando el esquema anunciado en *Tópicos*, Aristóteles enuncia otro tipo de definición incorrecta. Se trata de un problema en donde el predicado negativo *ou kalōs*, o mejor dicho la negación del predicado *kalōs* no obedece a consideraciones de sintaxis, sino de pragmática y según alguno a consideraciones semántico-metafísicas.

El tema de lo *próteros* y lo *gnórimos*, o dicho en castellano, el superlativo, lo primerísimo y máximamente conocido, es un tema recurrente en el Estagirita.<sup>92</sup> Los comentaristas coinciden en considerarlo piedra angular de la epistemología y hay quienes consideran que sin estas nociones la teoría del conocimiento deviene escepticismo. Las dificultades puestas por Aristóteles contra la “definición” metafórica, arrancan precisamente de su *asápheia*, pues tal definición no es primera ni máximamente conocida. Al parecer, no definir a partir de lo *próteros* y lo *gnórimos* en sentido absoluto (*háplōs, simpliciter* tradujo Moerbeke para santo Tomás) es un modo de falta de claridad. Pero aun en este caso, cabe preguntarse por qué Aristóteles no explicó este tipo de “obscuridad” en los párrafos dedicados a tal efecto en *Tópicos* VI, 2. Transcribo un largo pasaje:

Así pues, si se define bien o no, es algo que hay que examinar por estos y tales medios; en cambio, si se ha definido y se ha enunciado el *tò tí ên éinai* o no, es algo que se ha de examinar a partir de lo siguiente: Primero <ver> si no se ha construido la definición a partir de las cosas anteriores y más conocidas (*protéron kai gnorimotéron*).<sup>93</sup> En efecto, cuando la definición se da en vista de conocer lo definido. No conocemos a partir de cualquier cosa, sino a partir de las cosas anteriores y más conocidas, tal como en las demostraciones —en efecto, así procede toda enseñanza y todo aprendizaje—,<sup>94</sup> es evidente (*phaneròn*) que el que no define mediante tales cosas no ha definido. Y sino habrá varias definiciones de la misma cosa: es evidente, en efecto, que también el que ha definido mediante cosas anteriores y más conocidas ha definido, y mejor, de modo que ambas serán definiciones de lo mismo. Ahora bien, tal cosa no parece admisible: pues, para cada una de las cosas que existen, el *tò tí ên éinai* es una sola cosa. De modo que si hay varias definiciones de la misma cosa, el ser de lo definido será idéntico a lo que indica según cada una de las definiciones. Pero estas cosas no son las mismas, puesto que las definiciones son distintas. Así, pues, es evidente que, el que no ha definido mediante cosas anteriores y más conocidas, no ha definido.<sup>95</sup>

92 No obstante, CLEARY, John J. en *Aristotle on the many senses of Priority*. Carbondale and Edwardsville Southern: Illinois University Press, se aventura a suponer una raíz platónica-académica del tema. Cfr. p. 99, nota 7.

93 Evidentemente cito textualmente.

94 Cfr. *Analíticos posteriores* I, 1.71a 1s.

95 Cfr. *Tópicos* VI, 4, 141a 23s.

En torno a este pasaje conviene hacer una serie de precisiones. Por un lado, no debemos soslayar la influencia de las matemáticas en la epistemología aristotélica. Mucho se ha escrito al respecto. Aristóteles entroniza la nitidez de las matemáticas.<sup>96</sup> Un círculo es definido como una figura bidimensional tal que todos los puntos de la circunferencia equidistan del punto llamado “centro”. Todas las demás propiedades, *e. gr.* las características del número de veces que el radio cabe en la circunferencia de todo círculo, es posterior a la esencia de círculo. Una vez entendida la esencia, *tò tí ên eínai*, es posible demostrar, extraer, inferir el resto de las propiedades, atributos o “pasiones”, según la terminología de *Analíticos posteriores*.

Por otra parte, Aristóteles distingue entre un orden didáctico<sup>97</sup> y un orden expositivo o sistemático. El orden didáctico corresponde al orden psicológico a través del cual los seres humanos aprenden.<sup>98</sup> Este orden podrá ser imperfecto desde el punto de vista de la lógica axiomática, pero es un aspecto real. A partir de una serie de experiencias concretas, un individuo puede formarse una idea sobre las propiedades de un tipo de carne. Si una madre de familia fuera interrogada por un médico sobre la “esencia” de la carne blanca, la buena mujer no podría explicar en términos de enzimas y proteínas la razón por la cual la carne de ave es de más fácil digestión que la carne de cerdo. El ama de casa no enunciaría el *tò tí ên eínai* de la carne de ave. Su conocimiento procede de los atributos o propiedades que son conocidos por cualquier cocinera. Es un verdadero *endóxos*.<sup>99</sup>

Paradójicamente, y lo advierte *Metafísica* I, 1, se puede ser un estupendo cocinero sin conocer el *tò tí ên eínai* de la carne de pollo y viceversa. Un biólogo, conocedor del genoma de la gallina, puede preparar platos indigestos.

Aristóteles acierta al distinguir entre “conocer la esencia” y “conocer sus atributos más evidentes”. Y al revés, puede conocerse la esencia del triángulo y no conocer *in actu* una de sus propiedades: “sus ángulos interiores suman 180°”. Claro que a partir de la esencia se puede inferir el teorema de los ángulos internos iguales a dos rectos.

El orden sistemático corresponde a una visión epistemológica. A partir de esencias —medio de la demostración—, el escritor procede a exponer de una manera científica,

---

96 Por ejemplo, McKIRAHAN, Richard D., en *Principles and Proofs*. Princeton: Princeton University Press, 1992, explica la epistemología de *Analíticos posteriores* remitiendo a los *Elementa* de Euclides.

97 Con toda intención soslayo por ahora la distinción entre orden de la naturaleza y orden del tiempo de *Metafísica* V, 11, 1081b 9s. Un libro valioso que intenta armonizar el orden didáctico con el orden de los *Analíticos* y con el que no estoy *grosso modo* de acuerdo es el de HEINEMAN, Richard W. *Aristotle's Logic of Education*. Nueva York: Lang, 1998.

98 Sólo así se explica, por ejemplo, que Aristóteles se conceda el derecho de proporcionar una explicación ambigua sobre la relación entre aire y agua aduciendo que más tarde explicará con claridad el asunto. *Cfr. Física* IV, 213a 1s. *Cfr. De generación y corrupción* I, 3.

99 *Cfr. ZAGAL, H. Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz-Universidad Panamericana, 1993, Cap. III y la bibliografía citada en dicho capítulo.

*diáiresis, diaphorá<sup>100</sup>, epagogé y apódeixis, syllogimós*. Como comenta Barnes, *Analíticos primeros* no vendría a ser una metodología de la investigación sino una metodología para exponer la ciencia terminada. Una ciencia expuesta según los cánones de los dos *Analíticos* sería una especie de *vademecum*, un prontuario, una enciclopedia, no un libro para aprender. Lo característico de una enciclopedia es su sistematicidad. Nadie en su sano juicio reprocha el orden de una enciclopedia. No obstante, memorizar una enciclopedia no conduce a nada; no es la manera de adquirir el hábito de la ciencia.

Aristóteles es franco. Existe un paralelismo entre las demostraciones y las definiciones. Una demostración puede ser construida a partir de lo más conocido *quoad nos*, como quien demuestra que Hécuba parió porque está pálida. La palidez es *sémeion* de dar a luz, pero no es *aitía<sup>101</sup>* (causa) *essendi*, únicamente es causa *cognoscendi* de nuestra aseveración sobre el estado de Hécuba. Una “definición” articulada a partir de los propios o a partir de otras propiedades sensibles sería muy cognoscible *quoad nos*. Sin embargo, no estaría proporcionando el *tò ti ên eînai*. La metáfora, aunque sea rectamente interpretada por una comunidad hermenéutica, no por ello enuncia la esencia. Es un *lógos* indirecto del *tò ti ên eînai*.

En el orden didáctico, esto es desde el punto de vista de lo más conocido *quoad nos*, la metáfora puede ser un camino eficaz para construir la definición. El hombre de la calle está acostumbrado a lo sensible, a los ejemplos, y una buena metáfora frecuentemente tiene la capacidad de conducir al sujeto hacia lo esencial. La metáfora es eminentemente didáctica y

---

100 Cfr. *Tópicos* I, 3, 101b 18s. En *Tópicos* I, 13, 105a 24s, habla de la *diaphorá* como una *dýnamis* especialmente valiosa para distinguir los sentidos de una expresión. Todo el *corpus aristotelicum*, desde la *Metafísica* hasta la *Ética a Nicómaco*, está lleno de diferenciaciones. —Yo preferiría traducir por “distinciones”—. La metodología ideal aristotélica no es una metodología binaria, de cuño platónico, o mejor aún, de cuño porfiriano, sino una metodología de discernir y no de excluir. La *diáiresis*, por estar amparada en la exclusión de especies dentro de un mismo género, tiende a ser disyuntiva. En este sentido, el viejo adagio escolástico “separar sin confundir, distinguir sin separar” hace justicia a Aristóteles. Un pasaje donde *diaphorá* se utiliza en el sentido de añadir la diferencia al género para obtener la definición se encuentra en *Tópicos* VI, 1, 139a 29ss. Un lugar donde se percibe la cercanía entre *diáiresis* y *diaphorá* es *Analíticos posteriores* I, 5, 74a 37s. En esas líneas se explican las causas por las cuales un atributo es predicado universalmente en falso. Uno de los motivos es la inexistencia de un nombre para aquello que se diferencia (textualmente *diaphórois*). La observación filológica de Ross no es de escasa importancia. Cfr. su comentario al *loc. cit.* La ambigüedad puede explicarse de muchas maneras. Yo me inclino por dos. La primera, en *Tópicos* Aristóteles está demasiado cerca a Platón como para tener una nomenclatura absolutamente propia e independiente del maestro. Segunda, *diáiresis* y *diaphorá* no son tan distintas como puede inducirnos a creer un estudio superficial del cuadro de las oposiciones. Tampoco es tan claro que la *diáiresis* platónica sea una metodología de disyunciones.

101 Tengo la impresión de que algunos comentaristas tienden a olvidar el sentido coloquial de la palabra *aitía*. La palabra significa “acusación, imputación, causa, motivo, oportunidad, fundamento”. *Aítian 'ypéxein*: “estar bajo una acusación”. Recordando el sentido coloquial, la palabra *aitía* es desmitificada de una semántica dura. Sería interesante estudiar hasta qué punto el *Corpus* utiliza el término en el sentido castellano coloquial de “causa”.

se basa en una semejanza. Entre la copa de Dionisio y el escudo de Ares existe una semejanza: ambos son emblemas de poder. Por ello, la metáfora “la copa es el escudo de Dionisio” pone de manifiesto *quoad nos* que el cáliz dionisiaco es un instrumento de fuerza. El ateniense piadoso reconocía la semejanza entre el escudo y la copa. La metáfora ponía ante los ojos del fiel de Baco la función de la copa y de esta manera marcaba un límite, *hòros*, una definición imperfecta.

La objeción que lanza el Estagirita contra la metáfora como método para alcanzar la definición, radica precisamente en la grandeza y en la miseria del conocimiento *quoad nos*. Ya lo he enunciado previamente. Una proposición o una expresión no es igualmente cognoscible para todo el mundo. Algo de esto ya lo había advertido Aristóteles en *Metafísica II*.<sup>102</sup> Para una doncella judía o un joven cuáquero, la figura mitológica resultaría extraña. Por el contrario, la misma expresión resultaría familiar (inteligible) para un hoplita ateniense.

Por tanto, es claro que la metáfora es susceptible de numerosas interpretaciones. Ya hicimos referencia a la “metáfora viva”. No es una expresión monolítica: su semántica está abierta y en este sentido puede dar pie al relativismo.<sup>103</sup> En cambio, *tò tí ên êinai* es un designador rígido, al menos eso parece *prima facie*. Afirmar que la definición fuerte es la cognoscible *quoad se*, es algo así como un designador rígido, un “algo” que permanece idéntico a sí mismo (es necesario) en todos los mundos posibles. Me temo que el cognoscible *quoad se*, es una versión “aguada”, rebajada, del *eidos* platónico. En mi opinión, muy poco ortodoxa para los aristotélicos, la noción de *quoad nos* genera más problemas de los que resuelve y precisamente el rechazo de *Tópicos* por la metáfora los pone al descubierto.

Encuentro dos interpretaciones de lo “cognoscible *háplos o quoad se*”:<sup>104</sup> 1) X es más cognoscible *quoad se* porque “tiene más ser” (frase ambigua). En otras palabras, porque su entidad admite potencialmente que un sujeto S obtenga más conocimientos. Un ejemplo pedestre: la definición de “hidrógeno” es menos cognoscible *quoad se* que la definición de la psique animal.<sup>105</sup> No tengo ningún óbice contra esta lectura. 2) X es más cognoscible *quoad se*, pues constituye un tercer estadio de la esencia. Avicena ya ha hablado de él.

---

102 “El resultado de las lecciones depende de las costumbres de los oyentes. En efecto, queremos que se hable como estamos acostumbrados a oír hablar, y las cosas dichas de otro modo no nos parecen lo mismo, sino, por falta de costumbre, más desconocidas y extrañas. Lo acostumbrado, en efecto, es fácilmente cognoscible. Y cuanto fuerza tiene lo acostumbrado, lo muestran las leyes, en las cuales lo fabuloso y lo pueril, a causa de la costumbre (*dià tò êthos*), pueden más que el conocimiento acerca de ellas”: *Metafísica II*, 3, 995 a 15.

103 Y algunos autores modernos dan pie a la objeción. La metáfora parece cerrar el paso a la intersubjetividad, condición esencial del conocimiento no-místico. Un caso de este devaneo con el solipsismo en MAILLARD, Chantal. *La creación por la metáfora*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 168s. Nos encontraríamos con la oscuridad incógnita de San Juan de la Cruz: “Entréme donde no supe, y quedéme no sabiendo, toda *sciencia* trascendiendo”.

104 Soslayo los matices que distinguen *háplos de kath' autho*.

105 De nueva cuenta rehuyo el caso de una posible definición de Dios. Basta con señalar a pie de página que los medievales consideraban que de Dios no poseíamos un conocimiento conceptual.

Desafortunadamente, la expresión “cognoscible *quoad se*” sugiere la lectura (2). Mi razonamiento es el siguiente: conocer implica un sujeto S cognoscente, un acto u operación de conocer, y el objeto C conocido.<sup>106</sup> En resumen, el conocimiento es una relación. Considero que las expresiones *quoad se* y *quoad nos* se corresponden con la noción “relación” de *Categorías* 7.<sup>107</sup> Lo diré de otra manera, el objeto C es más cognoscible *quoad se* significa que C posee más propiedades y que por tanto, potencialmente, es más cognoscible. Alguien podría objetar que lo máximamente cognoscible *quoad se* es lo más simple. Siguiendo el ejemplo de *Metafísica* II, 1, 993b 9s, nuestra inteligencia es a lo cognoscible *quoad se* como los ojos de los murciélagos al sol. Rechazo la objeción valiéndome de la estrategia aristotélica. Es una metáfora, no un argumento. Curiosamente, Teofrasto resta valor “demostrativo” a la comparación al disolver la bella metáfora en términos físicos:

También es absurdo que unos animales vean más de día y otros de noche; pues el fuego menor es destruido por el mayor, por lo que no podemos mirar de frente al sol y al fuego totalmente puro; de modo que aquéllos que son más deficitarios de luz, necesariamente deberían ver menos de día; o bien si lo semejante aumenta (la visión), como dice, mientras lo contrario la destruye y obstaculiza, necesariamente todos deberíamos ver mejor los colores blancos de día, tanto en los que la luz es menor como en los que es mayor, y los negros de noche. Ahora bien, todos ven mejor el día, a excepción de unos pocos animales; en éstos el propio fuego interior refuerza verosímelmente esta capacidad, igual que hay cuerpos que por su color brillan más de noche.<sup>108</sup>

Por tanto, los términos *quoad se* y *quoad nos* se prestan a confusiones y hasta cierto punto son irrelevantes. Afirmar la existencia de objetos tipo C es una verdad de Perogrullo.

## 10. Conclusión

Detrás de las diatribas aristotélicas contra la metáfora hay que preguntarse si no se aspira a la univocidad como ideal lingüístico. ¿Es la *ratio* de la analogía unívoca, análoga o equívoca? No se soslaye el origen matemático, por ende cuantitativo, de la analogía. La pregunta crucial es si el uso analógico del lenguaje no deviene metáforas. Y algo más, ¿no está lleno nuestro lenguaje ordinario —que al fin y al cabo es el metalenguaje de los lenguajes científicos— de metáforas?

---

106 Considero clave subrayar que el conocimiento es una relación —peculiar— pero al fin y al cabo un tipo de relación: *Física* VII, 247b 1 s. El conocimiento, lo dice Aristóteles, no es génesis ni *metabolé*, ni *kinesis*. Utilizo la edición bilingüe de José Luis Calvo Martínez, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

107 Cfr. *Categorías*, 6b 1s. Los comentarios de Averroes a 6b 20-27 y 7b15-8a 12 son dignos de consideración, Cfr: *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories. Op. cit.*

108 A RISTÓTELES. *Sobre las sensaciones*. Edición, introducción, traducción y notas de José Solana Dueso. Barcelona, 1989.

El lenguaje ordinario se encuentra lleno de expresiones metafóricas. Esta idea ha sido rescatada por algunos autores de la así llamada posmodernidad. Otro tanto puede decirse del lenguaje científico. Ahí está el anarquismo epistemológico de Feyerabend: el desarrollo científico explicado por la psicología, la historia y la sociología, ausente la lógica interna.<sup>109</sup> Es indudable que Aristóteles —siguiendo los pasos de su maestro Platón— se rebela contra la promiscuidad epistemológica propiciada, en buena medida, por la sofística. Platón y Aristóteles se esmeran por situar a la poética y la retórica en su justo lugar. Dicho en términos estridentes y actuales, no confunden la estética con la metafísica.

Los *Analíticos* pueden ser leídos como el proyecto científico de Aristóteles. Y en el corazón del *Organon* se encuentra la doctrina del género-sujeto. Al comenzar una investigación racional conviene delimitar el objeto de estudio y adecuar el método al objeto. El modo de estudio procede de la naturaleza de las entidades estudiadas. Aristóteles no rechaza la poesía ni la retórica. Sabe darles su lugar. El libro VIII de la *Política*, por ejemplo, reconoce el papel de la música en la educación y la *Poética* es un libro de crítica de la tragedia. La preocupación de Aristóteles es, por tanto, la mezcla de lo poético con lo científico: la intrusión de la metáfora en la metafísica y en la ciencia. Si en *Metafísica* IV arremete contra el supuesto relativismo de Protágoras, aduciendo el principio de no contradicción, en el resto de la *Metafísica*, en *De anima* y en *Tópicos*, ataca a Platón y a los presocráticos por el pecado de *asápheia*. Ordinariamente la falta de claridad se comete por la utilización de definiciones inadecuadas, entre las cuales prima la metáfora.

Hasta aquí no puede ser más loable la intención de Aristóteles. Sin embargo, lo que Aristóteles no percibe —o no se resigna a aceptar— son los límites de nuestro lenguaje y la necesidad de recurrir a la metáfora y el mito.<sup>110</sup> Ciertamente reconoce la ausencia de nombres para algunas realidades y la necesidad de inventar palabras nuevas, pero no da el paso que sí dio Platón: el valor epistemológico del mito. El “problema” de la metáfora no es la figura retórica *per se*, sino el uso oculto o subrepticio de ellas. Pensar que estamos definiendo cuando en realidad no estamos alcanzando el *tò tí ên êinai*. Y Aristóteles comete este pecado con un agravante: antes ha linchado a quienes usaron definiciones metafóricas.<sup>111</sup>

---

109 Cfr. ARTIGAS, Mariano. *El desafío de la racionalidad*. España: EUNSA, 1994, p.138s. Cfr. SMITH, Gregory Bruce. *Aristotle on Reason and its Limits*, en: *Polis* 14, 1995.

110 Resulta muy alentador el artículo de LOPEZ, Luis Xavier. **El silogismo poético y la imaginación en Alfarabi**, en: *Tópicos* 18. 2000, p. 113: “En conclusión, existe un silogismo poético que echa mano de la imaginación y que, en el caso de Alfarabi muestra la versatilidad argumentativa que hay en la lógica aristotélica. A mi parecer se trata de un razonamiento analógico que Alfarabi utiliza no sólo para la literatura, sino también para la metafísica. No existe en el intérprete árabe un descrédito de la argumentación retórica o poética como estilos informales que se contraponen al formalismo del silogismo apodictico. Al contrario, una de las aportaciones más valiosas de Alfarabi y, posteriormente de Avicena, es haber señalado la pluralidad argumentativa y estilística que hay incluso en el discurso filosófico”.

111 Es interesante el artículo de LLOYD, Gerson. **Plotinus and the rejection of Aristotelian**

Por otra parte, Aristóteles no acaba de sacar partido a una idea apuntada en *Metafísica* II: la claridad y la obscuridad epistemológica depende en buena medida del sujeto. Es un asunto de pragmática, no de mera semántica o sintaxis. Esta idea llevada a su último extremo terminara, en mi opinión, por destruir la importancia de la distinción entre “cognoscible *quoad se*” y “cognoscible *quoad nos*”. Distinción, por cierto, a la que los escolásticos apostaron tanto.

La epistemología aristotélica fracasa en la medida que ha criticado los métodos de sus predecesores para capturar el *tò tí ên eînai* sin habernos propuesto un sustituto satisfactorio. Aristóteles es padre de la teoría de la demostración, pero dudaría mucho en afirmar que es padre del arte de definir. En esta medida sus alegatos contra la *asâpheia* se vuelven en su contra. Aristóteles no da en su lógica la importancia debida a los horizontes de comprensión; parece hablar de definiciones “sin sujeto”. En este sentido, el Husserl de la filosofía como una ciencia rigurosa, es un fiel seguidor del Estagirita. Es en la ética donde Aristóteles valora las condiciones psicológicas e históricas del sujeto para la comprensión de un contenido mental. Por algo Aristóteles habla en este terreno sobre la imprecisión y autojustifica su falta de “rigor”. No se atreve a dar el paso que ya había dado su maestro Platón y confina la metafísica a la ciencia de lo exacto, sin proporcionarnos un mecanismo de exactitud. Su horror por la *asâpheia* lo traiciona. Me atrevo a sugerir que Aristóteles desperdió aquella idea sobre el *lógos* apuntada por el extranjero del diálogo el *Sofista*: “Pone en evidencia (*délon*), en ese caso, en cierto modo, cosas que fueron, que son o que serán y no se limita a nombrarlas” (262d).

---

**Metaphysics**, en: SCHRENK, Lawrence P. (edit.). *Aristotle in Late Antiquity*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1984, p. 3s.

**Hóros y asápheia en Aristóteles. ¿Son  
obscuras las metáforas?**

**Resumen.** *Aristóteles ha pasado a la historia como el padre de la lógica. Este artículo resalta dos puntos. Primero, analiza los motivos por los cuales Aristóteles rechaza habitualmente la definición metafórica, especialmente en el ámbito de la llamada metafísica; segundo, pone al descubierto algunas inconsistencias metodológicas en el Corpus al respecto.*

**Palabras clave:** *definición, metáfora, hóros, asápheia, Aristóteles.*

**Hóros and Asápheia in Aristotle. Are  
Metaphors Obscure?**

**Summary.** *Aristotle is recognized in the history as the father of logic. The article highlights two points. First, it analyzes the reasons why Aristotle rejects frequently the metaphorical definition, specially, in the scope of the so called metaphysics. Secondly, it brings forth some methodological inconsistencies in the Corpus about it.*

**Key words:** *Definition, Metaphor, Hóros, Asápheia, Aristotle.*

# DIKAIOSYNE

Revista arbitrada e indizada del  
Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad  
Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas  
Universidad de Los Andes

## •ARTÍCULOS

- Heidegger y la pregunta por el ser

*Alberto Rosales*

- Los diferentes argumentos usados en Platón contra los sofistas

*Marco Ortiz Palanques*

- Al estilo de un gran epigono

*Pompeyo Ramis Muscato*

- Ética y Postmodernidad

*José Rubén Sanabria*

- La Persona Humana como realidad ontológica del Derecho

*Yoleida Vielma Mendoza*

- Elementos de la metafísica kantiana en los que se funda el Derecho

*Margarita Belandía R.*

- Historia de la Filosofía Moderna. Lecciones VII y VIII sobre Descartes (Traducción)

*Eduardo Vásquez*

- De la naturaleza sangrínica: representación del cuerpo femenino entre las mujeres campesinas de Mucuchies

*•Belkís G. Rojas*

INTERDISCIPLINARES

DISCUSIONES: PROPUESTAS ACADÉMICAS