



El uso metodológico de las metáforas lumínicas¹ en los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía* de Aristóteles

Claudia Marisa Seggiaro²

Recibido: 14 de mayo de 2019 / Aceptado: 26 de julio de 2019

Resumen. La tesis que intentaremos mostrar en este trabajo es que, al exponer su concepción acerca de la sabiduría en *Sobre la filosofía*, Aristóteles habría operado tomando como punto de partida el supuesto de que en el orden del conocimiento se debe proceder de “lo más conocido para nosotros” a “lo más conocido en sí”. Para ello, dividiremos el trabajo en dos secciones. En la primera, abordaremos de forma esquemática el uso de términos perceptuales en algunas de las obras del *corpus* (la *Física*, la *Metafísica* y el *Protréptico*). En la segunda parte, analizaremos los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía*, que son los estratos de la obra en donde este principio epistemológico aparecen más claramente.

Palabras claves: “más conocido en sí”; “más conocido para nosotros”; metáfora; Aristóteles; “procedimiento epistemológico”; “usos didácticos de las metáforas”.

[en] The methodological use of light metaphors in Aristotle's *On Philosophy* fragments 8b and 8c

Abstract. In this thesis we will endeavor to demonstrate that, in exposing his conception about wisdom in *On philosophy*, Aristotle would have begun by taking as a starting point the assumption that the order of knowledge should go from “better known to us” to “better known in themselves”. For this, we will divide the work into two sections. In the first, we will approach in a schematic way the use of perceptual terms in some of the works of the *corpus* (*Physics*, *Metaphysics* and *Protrepticus*). In the second part, we will analyze fragments 8b and 8c of *On philosophy*, which are the strata of the work in which this epistemological principle appear more clearly.

Keywords: “better known to us”; “better known in themselves”; metaphor; Aristotle; “Epistemological procedure”; “didactic uses of metaphors”.

Sumario: 1. Los modos perceptuales de referirse a “lo más conocido en sí” o “más conocido por naturaleza” (γνωριμώτερον τῆ φύσει) y “lo más conocido para nosotros” (γνωριμώτερον ἡμῖν); 2. “lo más conocido en sí” y “lo más conocido para nosotros” en 8b y 8c de *Sobre la filosofía*; 3. Conclusiones; 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Seggiaro, C. M. (2021): “El uso metodológico de las metáforas lumínicas en los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía* de Aristóteles”, en *Revista de Filosofía* 46 (1), 9-26.

¹ Con la expresión “metáforas lumínicas” nos referimos a que en estos fragmentos Aristóteles no se vale simplemente de metáforas para ilustrar sus concepciones, sino que apela a metáforas muy específicas, mediante las cuales equipará la luz con lo “más conocido en sí” y la falta de luz u oscuridad con “lo más conocido para nosotros”. Con esto, creemos, que el Estagirita emula la distinción entre “lo más cognoscible en sí” y “lo más cognoscible para nosotros” que será central en su epistemología.

² Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
claudiasegg@gmail.com

Al estudiar el pensamiento de Aristóteles, la mayor parte de los intérpretes se centra en el análisis de las obras esotéricas. Quizá por su carácter fragmentario, los trabajos sobre las obras exotéricas son escasos. De *Sobre la filosofía*, hay traducciones con estudios preliminares y notas, como, por ejemplo, la de Untersteiner (1963), la de Vallejo Campos (2005) y la de Zanatta (2013). En *La filosofía del “primo” Aristotele* (1967),³ Berti le dedica un capítulo completo, en el cual analiza la noción de sabiduría y la naturaleza de los principios. En *Recherches sur le premier Aristote* (1981), trayendo a colación cuestiones similares, Dumoulin escribió un extenso capítulo dedicado a *Sobre la filosofía*, aunque también hace remisión a esta obra en otras secciones del mismo libro.⁴ En general, el estudio de este escrito se ha centrado en los fragmentos en los cuales Aristóteles habría presentado tesis teológicas y cosmológicas.⁵ No obstante, aún en este caso, el número de estos trabajos es reducido, en comparación con los estudios que versan sobre estas mismas cuestiones en otras obras, como, por ejemplo, la *Física*, *Sobre el cielo* y la *Metafísica*.

El análisis de los procedimientos metodológicos, así como de los supuestos epistemológicos, tan estudiados en relación con los tratados esotéricos, ha sido prácticamente relegado en relación con esta obra.⁶ En cuanto al primer aspecto, los procedimientos metodológicos, en trabajos anteriores, advertimos que el aparente carácter doxográfico de lo que habrían sido los dos primeros libros de *Sobre la filosofía* no obedece sólo al intento de recapitular las concepciones de los predecesores, sino a la implementación del método dialéctico, basado en los *éndoxa* u opiniones de los antecesores.

En esta instancia, nos interesa volver sobre esta obra, pero para centrarnos en el análisis de algunos de los supuestos gnoseológicos a partir los cuales Aristóteles habría formulado las tesis allí presentadas.⁷ Creemos que, al exponer su concepción acerca de la sabiduría en esta obra, Aristóteles habría tomado como punto de partida el supuesto de que en el orden del conocimiento se debe proceder de “lo más conocido para nosotros” (γνωριμώτερον ἡμῖν) a “lo más conocido en sí” o “lo más conocido por naturaleza” (γνωριμώτερον τῇ φύσει). Si bien, en los fragmentos conservados esta tesis no aparece explícitamente formulada, algunos de los comentaristas antiguos, entre ellos Asclepio y Filópono, por cuyo medio hemos podido “recuperar” parte de este escrito, le adjudican a Aristóteles una serie de metáforas lumínicas que, a nuestro modo de entender, la reproduce.

A los efectos de demostrar esta hipótesis, dividiremos el trabajo en dos secciones. En la primera, nos centraremos en la distinción entre “lo más conocido en sí”, y “lo más conocido para nosotros”. Si bien deberemos hacer un análisis esquemático de

³ En 1971 se lanzó una nueva edición revisada y aumentada, que es la que en rigor estamos citando en este trabajo.

⁴ Este autor realiza, además, un contrapunto con el *Timeo* de Platón mediante el cual intentará demostrar que muchas de las tesis que habrían sido presentadas en *Sobre la filosofía*, como, por ejemplo, la existencia “una divinidad inmaterial, de un dios invisible autor de este mundo visible” (Dumoulin (1981), pp. 42) tienen su precedente en dicho texto platónico.

⁵ Entre estos estudiosos cabe mencionar a Aubenque (2008), pp. 284-300; Berti (1997), pp. 279-319; Chroust (1975), pp. 553-569; (197), pp. 500- 512; Düring (2000), p. 297; Dumoulin (1981), pp. 41-75; Jaeger (1993), pp. 162 y ss.

⁶ En su ensayo introductorio a *Sobre la filosofía*, Zanatta (2008, pp. 447-448,) realiza un escueto análisis de la utilización de la dialéctica en esta obra, así como del uso de los *éndoxa*.

⁷ En este trabajo retomamos y profundizamos algunas líneas interpretativas que comenzamos a desarrollar en un trabajo anterior, que se centra en la concepción de la sabiduría en *Sobre la filosofía*.

esta distinción, al proceder de este modo, no pretendemos hacer una sistematización exhaustiva,⁸ sino establecer cómo Aristóteles se vale de términos perceptuales para dar cuenta de ella. Nuestro objetivo es mostrar que el uso de las metáforas lumínicas para expresar esta distinción en *Sobre la filosofía* tiene precedentes en otras obras que integran el *corpus*. Para ello, nos centraremos en el análisis de algunos pasajes de la *Física*, la *Ética Eudemia*, la *Metafísica* y el *Protréptico*.

En la segunda parte, examinaremos los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía*, pues es en estos estratos de la obra donde creemos que Aristóteles realizar la distinción entre “lo más conocido en sí” y “lo más conocido para nosotros”, empleando metáforas lumínicas. En relación con esto, queremos establecer cómo Aristóteles habría implementado en esta obra este principio epistemológico para dar cuenta del conocimiento de los primeros principios y de su concepción de la sabiduría.

1. Los modos perceptuales de referirse a “lo más conocido en sí” o “más conocido por naturaleza” (γνωριμώτερον τῆ φύσει) y “lo más conocido para nosotros” (γνωριμώτερον ἡμῖν)

Una de las cuestiones recurrentes en la obra de Aristóteles es la indagación sobre cómo podemos acceder al conocimiento. En este sentido, es clave la distinción que Aristóteles realiza entre lo que es “más cognoscible para nosotros” y “lo más cognoscible en sí”. “Lo más cognoscible para nosotros” es aquello que cae bajo los sentidos o aquello con lo cual nos enfrentamos en el trato diario con las cosas.⁹ El referente de “lo más cognoscible en sí” son los primeros principios y causas, cuya naturaleza es inteligible y, por este motivo, lo más alejado de los sentidos.¹⁰ Para Aristóteles, llegamos a tener verdadero conocimiento cuando hay una plena identificación entre ambas cosas y esto sucede cuando obtenemos el conocimiento de lo más cognoscible en sí.¹¹ Lo que nos interesa de esta distinción es que, en algunos contextos, para sistematizarla Aristóteles recurre al uso de expresiones perceptuales. En el primer libro de la *Física*, sostiene:

El procedimiento natural es partir de las cosas más cognoscibles (ἐκ τῶν γνωριμωτέρων) y claras (σαφέστερων) para nosotros (ἡμῖν) y remontarnos a las más claras (σαφέστερα) y cognoscibles (γνωριμώτερα) por naturaleza (τῆ φύσει). En efecto, no es lo mismo ‘cognoscible para nosotros’ y ‘cognoscible en sentido absoluto’. Precisamente por eso es forzoso proceder de este modo: partir de las cosas menos claras (ἐκ τῶν ἄσαφέστερων) por naturaleza (τῆ φύσει) pero más claras (σαφέστερων) para nosotros (ἡμῖν) y remontarnos a las cosas más claras (τὰ σαφέστερα) y cognoscibles (γνωριμώτερα) por naturaleza (τῆ φύσει).¹²

⁸ Para análisis exhaustivo de esta distinción, véase Aubenque (2008), pp. 49-64; Leshner (2010), pp. 143-156; Lugarini (1972), pp. 91-97.

⁹ *Tópicos* VI 4, 141b10-11. Si bien hemos trabajado con las ediciones griegas, en el caso de *Tópicos* hemos consultado también la traducción de Candel Sanmartín.

¹⁰ *Tópicos* VI, 141b6-10.

¹¹ *Tópicos* VI 4, 142a 9- 12.

¹² *Física* I 1, 184a 16- 22. trad. Boeri.

En este pasaje, Aristóteles no distingue simplemente entre “lo más cognoscible en sí” o “lo más cognoscible por naturaleza” (γνωριμώτερον τῆ φύσει) y “lo más cognoscible para nosotros” (γνωριμώτερον ἡμῖν)¹³ sino también entre “lo más claro en sí” y “lo más claro para nosotros”. Esta distinción está relacionada con el hecho de que, para Aristóteles, el conocimiento en sentido estricto presupone el descubrimiento de los principios.¹⁴ Desde su perspectiva, solo podemos dar cuenta de las cosas cuando conocemos sus principios, razón por la cual lo que realmente otorga claridad a las cosas es la adquisición de estos principios.¹⁵ Sin embargo, pese a ser lo más manifiesto, debido a que estos no son de carácter sensible, para nosotros son lo más oscuro.¹⁶

Lo que se desprende de este pasaje es que lo más claro y cognoscible recibe este calificativo desde la perspectiva desde la cual se lo tome. Los principios de las cosas son lo más claro porque son lo que permite tener conocimiento en sentido estricto. Sin embargo, en función de su naturaleza, son lo más distante para nosotros, razón por la cual son lo más difícil de conocer y, por ende, lo más oscuro.¹⁷ Lo inverso sucede con lo sensible: la familiaridad que tenemos con lo sensible hace que sea lo más claro para nosotros, pero en función de que no da cuenta de lo que las cosas son, esto es, dado que encubre la verdadera naturaleza de las cosas, oscurece su conocimiento, siendo, por este motivo, lo menos claro y manifiesto en sí.

Según Leshner,¹⁸ al afirmar que debemos ir de “lo más conocido para nosotros” a “lo más conocido en sí”, Aristóteles está planteando la existencia de un movimiento del alma hacia un discurso definitivo que comienza desde las cosas que son oscuras,¹⁹ pero más evidentes para nosotros, y progresa hacia lo que es claro o más conocido. En este sentido, coincidimos con Lugarini²⁰ en cuanto a que la distinción ontológica entre lo más claro para nosotros y lo más claro en sí es el fundamento de la distinción

¹³ *Metafísica* VII 3, 1029a 1-4. En el caso de la *Metafísica* hemos seguido la traducción de Calvo Martínez.

¹⁴ *Física* I 1, 184a10 ss.

¹⁵ *Física* I 1, 184a10-14.

¹⁶ Tal como lo indica Boeri (2010), p.63, en este pasaje, Aristóteles está empleando dos sentidos de anterioridad. Solo de este modo se entiende, sin caer en contradicción, que lo más oscuro sea también lo más evidente para nosotros. Las características sensibles de las cosas son lo más oscuro, pues por medio de ellas no podemos alcanzar los principios explicativos de las cosas (Boeri (2010), p.63). Sin embargo, son lo más manifiesto para nosotros, ya que son objeto de la percepción sensible, aquello a lo que primero accedemos, cuando intentamos conocerlas. En esta instancia, se trata de una anterioridad cronológica. (*Metafísica* V 11, 1018b15-20). Los principios y causas son primeros en el orden ontológico y epistemológico (*Física* I 1, 184a10-16), pues son causa del ser de las cosas respecto de las cuales son principios, pero también son aquello sin lo cual estas no se podrían conocer (*Metafísica* V 11, 1018 b: “en otro sentido, lo que es anterior en cuanto al conocimiento (τῆ γνώσει) se considera, además, anterior absolutamente ἀπλῶς πρότερον”). Trad. Calvo Martínez). Resulta clave la distinción que Aristóteles hace en *Metafísica* V 11, 1018b, 30 -31, entre lo que es anterior según la definición (*lógos*) y lo que es anterior según la sensación (*aísthesis*). El uso de *lógos* es relevante por la ambigüedad semántica que tiene. Retomando a Lanza- Vegetti (1971), p. 1281, podemos decir que, para Aristóteles, *lógos* puede tener el sentido de *eídos* o de *horismós*, razón por la cual lo que es anterior según el *lógos* es anterior según la esencia y la definición. Por este motivo, tiene una prioridad ontológica y epistemológica y se contraponen a lo que es anterior según la sensación, que es lo que es primero para nosotros.

¹⁷ Lugarini (1972, p. 91) señala que existen diferentes grados de “claridad”. El grado más elevado remite a lo que es constitutivamente claro, esto es, a aquello cuya manifestación constituye “una verdad”. El segundo grado de claridad está relacionado con aquello que se manifiesta en la forma de “fenómeno”. La distinción epistemológica entre “lo más cognoscible en sí” y “lo más cognoscible para nosotros” tiene sus raíces aquí.

¹⁸ Leshner (2010), p. 152.

¹⁹ Con esto, suponemos que lo que quiere indicar Leshner no es que las cosas sean en sí mismas oscuras, sino que lo que es “oscuro” es la captación que tenemos de ellas.

²⁰ Lugarini (1972), p. 91.

gnoseológica entre lo más cognoscible para nosotros y lo más cognoscible en sí. Desde la perspectiva de este autor, que la cosa sea clara en sí misma es la precondition de su cognoscibilidad. El discernimiento de este tipo de cosas constituye conocimiento en sentido estricto, mientras que el de las cosas que son claras para nosotros constituye un conocimiento “pre-epistémico del saber mismo”.²¹

En *Ética Eudemia* I 6, 1216b 30-35 encontramos una distinción parecida:

Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad (τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν), y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias. Partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero no claros (ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς), y avanzando, llegaremos a otros claros (σαφῶς), si reemplazamos lo que se dice habitualmente de manera confusa por otras más conocidas (trad. Pallí Bonet modificada).

Con Woods,²² creemos que en el pasaje citado de la *Ética Eudemia*, al hablar de la poca claridad de las opiniones existentes, Aristóteles no solo estaba aludiendo a su oscuridad, sino también a su falta de exactitud (*akribeia*). Sobre esta base, este autor sostiene que, al tomar como punto de partida esas opiniones, Aristóteles estaría presuponiendo la distinción entre “lo más inteligible en sí” y “lo más inteligible para nosotros”, que se puede rastrear en pasajes de otras obras, como, por ejemplo, *Analíticos posteriores*,²³ y la *Física*.²⁴

En el pasaje citado de la *Ética Eudemia*, al decir que todos los hombres dicen algo correcto en relación con la verdad, Aristóteles está aludiendo a sus opiniones sobre lo que es la vida feliz. Ahora bien, dichas opiniones no tienen su origen en la observación, sino en lo que usualmente se cree sobre esta cuestión. Dado esto, se podría afirmar que bajo la categoría “más cognoscible para nosotros” Aristóteles no solo supone las aseveraciones que pueden surgir a partir de las impresiones sensibles sino también aquellas opiniones que por estar en el acervo cultural nos resultan familiares. Si se interpreta el pasaje de la *Ética Eudemia* desde esta perspectiva, partir de las opiniones existentes y, por ende, de lo no claro, también implica tomar como punto de partida lo más cognoscible para nosotros. El procedimiento propuesto es encontrar lo que hay de verdadero en estas opiniones para, luego, poder acceder a lo inteligible en sí, itinerario que repite el proceso descrito en el pasaje citado de la *Física*.

La analogía entre los ojos del murciélago y el *noûs* usada en *Metafísica* II 1, 993b9-11²⁵ es clave para entender el motivo por el cual Aristóteles realiza la distinción aquí analizada entre “lo más cognoscible para nosotros” y “lo más cognoscible en sí”.²⁶

²¹ Lugarini (1972), p. 92.

²² Woods (2005), p. 58.

²³ *Analíticos posteriores* I 2, 71b 33 ss. Si bien hemos trabajado con las ediciones griegas, en el caso de *Analíticos posteriores* hemos consultado también la traducción de Candel Sanmartín.

²⁴ *Física* I 1, 184a 16-22.

²⁵ La importancia de recurrir a esta analogía para dar cuenta de la concepción epistemológica de Aristóteles es que son del mismo tipo que las empleadas en los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía*. Se supone que, en la misma época en la que Aristóteles estaba escribiendo los contenidos de la primera versión de la *Metafísica*, estaba redactando también este diálogo que se encuentra perdido.

²⁶ En este pasaje, Aristóteles se vale de una “metáfora por analogía”. Véase *Retórica* III 6, 1411a ss. Para Aristóteles (*Retórica* III 7, 1411b), este tipo de metáfora hace que el objeto “salte a la vista”. La expresión usada por Aristóteles es *prò ommáton poieîn*. Quintín Racionero (1990, p. 539) resalta que con esta expresión

Como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas ($\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omega}\tau\alpha\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$) (*Metafísica* II 1, 993b 9- 11. Trad. Calvo Martínez).

En este pasaje, Aristóteles señala que la dificultad para alcanzar la sabiduría no depende del objeto de estudio sino de la naturaleza del sujeto cognoscente.²⁷ Según el paragón trazado por Aristóteles, la luz del día es al murciélago lo que la naturaleza de los primeros principios al *noûs*. En este parangón, la luz del día representa la naturaleza de los primeros principios, que, debido a que son el fundamento ontológico de las cosas, son lo más luminoso. El *noûs* y su dificultad para conocer son equiparados a los ojos del murciélago y la imposibilidad que estos experimentan para ver la luz del día.

Alejandro de Afrodisia²⁸ interpreta la metáfora argumentando que el intelecto humano está unido a la sensación y a las potencias pasivas del alma, razón por la cual tiene algunos impedimentos para ejercer su actividad plenamente. Esta lectura parte del hecho de que el conocimiento de los primeros principios debe comenzar por los sentidos.²⁹ Según Aristóteles, el alma nunca entiende sin imágenes (*Sobre el alma* III 7, 431a16-17). De esto se desprende que, para que el *noûs* pueda actualizarse y ejercer su función, debe ser afectado por imágenes que obtiene a través de la percepción.³⁰ La ceguera o la poca adaptación a la luz, de la cual se habla en *Metafísica* II 1, 993b9- 11 como aquello que impide ver los objetos más honorables, es ocasionada por este modo particular que tiene el hombre de conocer que implica que el primer contacto con el objeto de conocimiento sea por los sentidos y, por lo tanto, esté mediado por el cuerpo.³¹ Si el hombre, al conocer los primeros principios, no quiere sufrir el mismo efecto que el murciélago con la luz del día, deberá investigar entorno a los primeros principios, sabiendo que deberá comenzar por lo más conocido para él, esto es, por lo que percibimos a partir de los sentidos (*Física* I 1, 184a16- 22), o los *éndoxa* (*Ética Eudemia* I 6, 1216b30-35).

Aristóteles designa “la consecuencia fundamental de la *léxis*, cuando esta se aplica a *hacer sensible (o representar sensiblemente)* el contenido del mensaje”. El uso de estas metáforas se debe a que, para Aristóteles, “las relaciones analógicas permiten conocer no sólo lo que pertenece a diferentes géneros y especies, -sino aún aquello que es poco o difícilmente conocido” (Femenias (1996), p. 5). Para el uso cognitivo y pedagógico de la metáfora por analogía véase también, Neumann Soto (2012), pp. 47-68.

²⁷ Aubenque (2008), p. 57.

²⁸ *Comentario a la Metafísica* 142, 19-23.

²⁹ Véase *Análisis* segundos, II 19, 99b 15-ss.

³⁰ En relación con esto, véase la distinción trazada por Polansky (2007), p. 495 entre *enérgeia* y *enteléchia*.

³¹ Al leer la analogía con el murciélago, es difícil no recordar algunos pasajes de los diálogos de Platón, como, por ejemplo, *República* VII 516c-d y *Fedón* 99d-e, en los cuales su autor, muestra las dificultades de conocer las Ideas de forma inmediata, sin quedar enceguecido por su luz, al “verlas” por primera vez. Teniendo en cuenta que es muy probable que estos diálogos de Platón fueran conocidos por quienes asistían a las lecciones de Aristóteles, es factible pensar que el uso de esta analogía es un recurso para traer a colación algo que resultase en cierto modo familiar a sus interlocutores, con el objetivo de presentar sus propias tesis que eran más desconocidas para ellos. Es posible, por otra parte, que Aristóteles esté retomando también su analogía de *Odisea* XXIV, 4-15, donde se compara las almas con murciélagos encerrados en un antro. Valiéndose de las imágenes que aparecen en textos conocidos por sus interlocutores, Aristóteles intenta exponer sus tesis y volverlas inteligibles para ellos, pues el procedimiento por el cual se conoce los primeros principios tampoco entra dentro de las cosas que son las más conocidas para nosotros (Véase *Acera del alma* I 1, 420a1 ss).

En la misma línea argumentativa, en el fragmento 105 del *Protréptico*, se señala:

Efectivamente, si alguien pudiera mirar con la agudeza atribuida a Linceo, que veía a través de muros y árboles, ¿podría haber considerado alguna vez a alguien digno de resistir la mirada, si hubiera visto las maldades de las que está compuesto? Los honores y la fama, que son más envidiados que ninguna otra cosa, están llenos de una futilidad indescriptible. Verdaderamente, para quien contempla una realidad eterna es necio esforzarse por todo esto. ¿Qué es grande o perdurable en las cosas humanas? Es, más bien, por nuestra debilidad y por la brevedad de la vida, creo yo, por lo que incluso esto nos parece importante (Jámblico, *Protréptico* 47. 12. 21. trad. Vallejo Campos).³²

En este fragmento, Jámblico le adjudica a Aristóteles una analogía que puede ser vista como la contrapartida de la situación planteada en: *Metafísica* II. Mediante este nuevo parangón se pretende establecer qué sucedería si la vista del hombre fuese parecida a la de Linceo.

Linceo era uno de los personajes de *Los argonautas* cuya nota característica era su increíble agudeza para ver objetos a grandes distancias, atravesando, incluso, muros y cualquier otro obstáculo visual.³³ De hecho, el nombre Linceo suele estar asociado con *leúso*, verbo arcaico utilizado en el lenguaje épico y cuyo significado es “dirigir la mirada hacia” o “ver”.³⁴

El mitologema sobre el cual Andrónico de Rodas escribió *Los argonautas* aparece en la *Iliada*,³⁵ en la *Odisea*³⁶ y es retomado por poetas épicos, entre los cuales se debe destacar Píndaro³⁷ y Hesíodo³⁸ y algunos otros autores, como por ejemplo Heródoto.³⁹ Esto significa que la historia⁴⁰ junto con sus personajes estaba en el acervo cultural en el momento en que Aristóteles escribió su *Protréptico*.

En relación con el héroe mencionado, Linceo, Vallejo Campos⁴¹ resalta que la comparación presentada en este fragmento había llegado a ser un tópico en la Antigüedad, cuyos ecos pueden sentirse en el pasaje de la obra de Jámblico que pretende ser una cita del *Protréptico*.⁴² El parangón en este sentido muestra la dificultad que el hombre tiene para conocer basándose en una situación hipotética pero irreal. Desde la perspectiva de Aristóteles, si el hombre tuviese una visión que

³² En el fragmento 10a2 transmitido por Boecio en *Consolación de la filosofía* 3, 8, aparece la misma comparación.

³³ La contrapartida de este fragmento es el fragmento 96, en donde Aristóteles termina diciendo: “en este mundo, tal vez por ser contraria a la naturaleza la condición del género humano, adquirir el saber e investigar son difíciles”. (Fragmento 96, trad. Vallejo Campos).

³⁴ Liddell y Scott (1996), p. 1043.

³⁵ *Iliada* VII 467-471, XXI 40-41 y XXIII 745-747.

³⁶ *Odisea* XII 65- 73.

³⁷ *Pítica* IV 70- 168.

³⁸ *Teogonía* 965- 1002.

³⁹ *Historia* IV 145 ss.

⁴⁰ Para un análisis de la trasmisión del mitologema de los argonautas, véase Valverde Sánchez (1996), p. 27.

⁴¹ Vallejo Campos (2005), p. 166.

⁴² Se podría pensar que al formular sus analogías tomando como punto de partida textos o historias conocidas por sus interlocutores, Aristóteles pone en práctica su propia concepción epistemológica y procede en su argumentación desde “lo más conocido para nosotros” (γνωριμώτερον ἡμῖν) a “lo más conocido por naturaleza” (γνωριμώτερον τῇ φύσει). Para el Estagirita, “el éxito de las lecciones depende de los hábitos del auditorio. Exigimos, desde luego, que las cosas se digan como estamos habituados, y las que se dicen de otra manera no parecen las mismas, sino más difíciles de conocer y más extrañas, al no ser habituales. Y es que lo habitual, en efecto, es más fácilmente cognoscible (*Metafísica* II 3, 994b31.995a2. Trad. Calvo Martínez).

traspasase lo visible, tal como sucede con Linceo, no tendría dificultades en conocer aquello que es de naturaleza inteligible, pese a tener un cuerpo. Sin embargo, como esta situación no es real y tal visión es propia de un ser extraordinario y no humano, conocer lo que verdaderamente es es una tarea difícil que sólo puede comenzar por aquello que es más familiar para nosotros: lo sensible. No obstante, se presenta el siguiente problema: los hombres en general no logran traspasar la frontera de lo sensible, razón por la cual toman lo que perciben por los sentidos como bienes auténticos. Por este motivo, no buscan aquello que constituye su verdadero bien: los principios que determinan qué es verdaderamente bello, bueno y justo.

De lo desarrollado más arriba se desprende que en tanto en *Metafísica* como en el *Protréptico* Aristóteles plantea la naturaleza y limitación del conocimiento humano. Esto constituye el fundamento de la distinción “más conocido en sí” y “más conocido para nosotros”. En ambas obras, para dar cuenta de esto acude a una serie de analogías perceptuales y una terminología visual que aparecerán en las dos versiones del fragmento 8 de *Sobre la filosofía*, que analizaremos en el siguiente apartado.

2. “lo más conocido en sí” y “lo más conocido para nosotros” en 8b y 8c de *Sobre la filosofía*

Los fragmentos 8b y 8c suelen citarse para clarificar las palabras iniciales de *Metafísica* II 1. En ambos, aparece la concepción de la sabiduría como el conocimiento de los primeros principios. Para dar cuenta de esta concepción, Filópono y Asclepio se valen de metáforas lumínicas, cuyo sentido no aclaran. En un pasaje del *Comentario de la Introducción aritmética de Nicómaco* I 1, conocido también como el fragmento 8b de *Sobre la filosofía*, “citando” a Aristóteles, Filópono dice:

Así pues, la sabiduría (σοφία) fue llamada así como si fuera cierta claridad (οἶον εἰ σαφειά τις οὖσα), en tanto que clarifica (σαφηνίζουσα) todas las cosas. Esta condición de lo claro (τὸ σαφές), al ser algo luminoso, recibe su denominación de la luz y la luminosidad (παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς), por traer a la luz (εἰς φῶς) las cosas que están ocultas (τὰ κεκρυμμένα) (trad. Vallejo Campos).⁴³

El pasaje pertenece al comentario de la obra del pitagórico Nicómaco de Gerasa, contemporáneo de Numenio. En su comentario, Filópono señala que para Nicómaco la sabiduría es el conocimiento de lo real y que lo real no es de naturaleza sensible, sino inteligible. En este contexto, sostiene que, para Aristóteles, la sabiduría es la ciencia de los objetos más luminosos. Para ello, le adjudica a Aristóteles un juego de palabras entre *sophía* (sabiduría) y *sápheia* (claridad), que en realidad está presente en buena parte del comentario.

⁴³ La inclusión de este fragmento en las ediciones y traducciones de *Sobre la filosofía* ha sido motivo de algunas controversias. Jaeger (1991), p. 60 n. 28 lo cuestiona por su aparente impronta estoica. Bignone (1973), p. 519 lo considera parte del *Protréptico* de Aristóteles. El paralelismo entre este fragmento, *Metafísica* II y el fragmento 8c, que citaremos parcialmente más adelante, fue la causa de que algunos autores, como, por ejemplo, Festugière (1949), p. 587; Untersteiner (1960), p.121 ss. y Bertí (1997), p. 264-265, considerasen que pertenecía a *Sobre la filosofía*.

Al atribuirle a Aristóteles esta asociación, Filópono trae a colación una vinculación entre dos términos que ya existía dentro de la lengua griega y que aparece testimoniada en otros escritos del Estagirita.⁴⁴ De hecho, Liddell y Scott⁴⁵ señalan que el término *sápheia* se habría acuñado para explicar el término *sophía*. Para dar cuenta de esto, citan el *Comentario de la Metafísica* de Asclepio (3, 27- 33), conocido también por ser uno de los fragmentos de *Sobre la filosofía* (fragmento 8c). Para estos estudiosos, uno de los significados de *sápheia* es el de conocimiento claro o lo que es claro o manifiesto a la mente. En esta misma línea, Chantraine⁴⁶ sostiene que la familia de palabras de *sápheia* expresa la idea de evidencia y de claridad, entendiéndose por esto una visión objetiva.

En cuanto a *Sobre la filosofía*, la relación entre estos términos, *sophía* y *sápheia* con *kekrumména* nos permite suponer que la sabiduría es el desocultamiento de lo que verdaderamente es. Sin embargo, al interpretar el fragmento 8b de este modo no estamos diciendo nada que aporte verdadera comprensión al texto. Creemos que se puede hacer una lectura mucho más rica y fructífera del fragmento 8b a la luz de algunos de los pasajes de las otras obras de Aristóteles, en los que, tal como lo vimos en el apartado anterior, su autor hace uso de metáforas similares. Uno de estos pasajes es *Metafísica* II 1, 993b9- 11. A partir de este análisis, se puede decir que la tesis que Filópono le adjudica a Aristóteles en el fragmento 8b está en la misma línea que lo argumentado por este último en el pasaje señalado de la *Metafísica*.⁴⁷ En este pasaje, al proponer el parangón entre los ojos del murciélago y el *noús*, Aristóteles habría equiparado la luz del día con los principios. Algo parecido sucede en el fragmento 8b de *Sobre la filosofía*, en donde se describe al objeto de la sabiduría como lo más luminoso. Las analogías realizadas en ambos casos presuponen lo siguiente: así como la luz muestra las cosas y la oscuridad las oculta, el conocimiento deja al descubierto lo que las cosas son, mientras que su ignorancia produce el efecto contrario.

Lo que Filópono (fragmento 8b) describe como oculto es aquello cuya realidad se quiere conocer. El epíteto “ocultas” es una manera metafórica de decir que estas cosas son desconocidas o ignoradas. Ahora bien, los principios son lo que determina esencialmente a las cosas, lo que explica por qué son lo que son, razón por la cual solo en la medida en que conozcamos esos principios las cosas dejarán de ser oscuras o ignoradas.

Si leemos los textos de este modo, podemos decir que tanto en *Metafísica*, como en *Sobre la filosofía*, el uso de la metáfora lumínica opera en dos niveles diferentes pero relacionados, reproduciendo la misma lógica argumentativa. En un primer plano, se estaría describiendo a los principios, objeto de la filosofía, tal como son en sí mismos. Desde esta perspectiva, los principios son lo más luminoso y claro, pues son los que aportan el conocimiento de las cosas (*Física* I 1, 184a16- 22). Las cosas que para nosotros son las más claras, porque son aquellas con las cuales tenemos un trato frecuente, consideradas en sí mismas, son también las más oscuras o las que están ocultas, pues estas no son conocidas por sí, sino a partir de esos principios que las fundamentan.

⁴⁴ En el *Index Aristotelicus*, al dar cuenta de los diferentes sentidos de “*sophía*”, trayendo a colación un pasaje de la *Gran Ética* (1197a 23-30), Bonitz (1870), p. 688, cita: “φίλοσοφία: ὁλως ζητέσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον.

⁴⁵ Liddell y Scott (1996), p. 1586.

⁴⁶ Chantraine (1990), p. 991.

⁴⁷ *Acerca del alma* II 2, 413a11-13.

En un segundo nivel y teniendo en cuenta que “lo más conocido en sí” es lo más difícil de entender,⁴⁸ el uso de las metáforas lumínicas⁴⁹ obedece a la implementación del principio aristotélico según el cual en el orden del conocimiento se debe proceder de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí. En Ambas obras se recurre a analogías que son claramente entendibles por el auditorio para presentar algo que es oscuro: el papel que tienen los primeros principios en el conocimiento de las cosas.⁵⁰

En la segunda parte del fragmento 8b, Filópono parece confirmar la tesis aquí defendida, a saber, que la alternancia del binomio luz/oscuridad que aparece en *Sobre la filosofía* presupone la distinción “más cognoscible en sí” / “más cognoscible para nosotros”:

Ciertamente, dado que las cosas inteligibles (τὰ νοητά) y divinas (θεῖα), como dice Aristóteles, a pesar de ser clarísimas (φανότατα) en virtud de su propia entidad (τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν), a nosotros nos parecen tenebrosas y confusas, por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve (ἡμῖν διὰ τὴν ἐπικειμένην τοῦ σώματος ἀχλὺν σκοτεινὰ δοκεῖ), es natural que le diera el nombre de sabiduría a la ciencia que nos trae estas cosas a la luz (εἰς φῶς).⁵¹

En este pasaje del fragmento 8b, Filópono le atribuye a Aristóteles el hecho de que las cosas inteligibles y divinas pueden ser consideradas según su propia identidad (*katà tèn heautôn ousían*) o desde nuestro punto de vista (*hemín*), esto es, tal como se nos presentan a nosotros (*hemín*).⁵² La contraposición entre *katà tèn heautôn ousían*

⁴⁸ Remitimos acá a la primera parte de nuestro trabajo donde hacemos un esbozo de las causas de esta dificultad.

⁴⁹ Según Aubenque (2008), p. 57-59, la distinción entre “lo más conocido en sí” y “lo más conocido para nosotros”, expresada, incluso, a través de estas metáforas lumínicas es retomada por Aristóteles de Platón. Para defender su tesis, Aubenque pasa revista a algunos pasajes del *Parménides*, entre ellos, 133c ss. y *República*, especialmente de los libros VI (509b) y VII (515d-516b). Pese a que no analizaremos aquí el uso de las metáforas lumínicas en la obra platónica, debemos concederle a Aubenque el hecho de que, hacia el final de *República* VI, más específicamente 515e 1-516b 7, al introducir la Idea de Bien y querer hablar sobre su naturaleza, Platón plantea una problemática y abordaje muy parecidos al presentado por Aristóteles en el fragmento 8b de *Sobre la filosofía*. Para Platón, el Bien es el principio más elevado, aquel por el cual todas las cosas tienen su ser y pueden ser conocidas. El Bien, al igual que los principios aristotélicos, en tanto otorga inteligibilidad a las cosas, es lo más luminoso. No obstante, el hombre se encuentra incapacitado para conocerlo directamente, pues su propia naturaleza corpórea le impone un límite. Para poder conocer dicho principio, los hombres deberán realizar un camino progresivo de carácter ascendente en el cual irán adaptando su estructura cognitiva al objeto que desean conocer.

No obstante, el examen de los pasajes del *corpus* citados en este trabajo nos lleva a pensar que la presencia de concepciones platónicas en el fragmento 8b de *Sobre la filosofía* puede deberse no solo al legado platónico en el pensamiento aristotélico, sino también a la pertenencia de ambos pensadores a una tradición filosófica que tiende a vincular el saber y el conocimiento con la luz. Un ejemplo de esto es, sin lugar a duda, Parménides. Véase, por ejemplo, los fragmentos 28 B1, 8-11 (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII 111) y 28 B 9, 1-4 (Simplicio, *Comentario a la Física*. 180, 9-12).

⁵⁰ *Tópicos* IV 2, 140a9-10: En efecto, la metáfora hace de alguna manera cognoscible lo significado gracias a la semejanza.

⁵¹ *La introducción de la aritmética de Nicómaco* I 1. trad. Vallejo Campos.

⁵² En nuestra lectura presuponemos que las cosas calificadas de “inteligibles” y “divinas” son los primeros principios y causas, pues, si bien en los pasajes aquí analizados no se los llama así, en otras obras aristotélicas contemporáneas a *Sobre la filosofía*, como, por ejemplo, en el *Protréptico*- fragmentos 33- 36-, Aristóteles dice que el objeto de la sabiduría es el conocimiento de las causas y principios supremos. Esta misma tesis aparece en la *Metafísica* I 1, 9821-2, en donde Aristóteles sostiene que: “la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas”.

y *hemîn* es sumamente importante. Si tenemos en cuenta que para Aristóteles la *ousía* de cada cosa es su esencia,⁵³ al afirmar que, consideradas según su entidad, las cosas inteligibles son claras, lo que está diciendo Filópono es que, para Aristóteles, las cosas vistas desde esta perspectiva son consideradas a partir de su naturaleza y, por lo tanto, son calificadas como claras cuando se las piensa de este modo. De esto se infiere que la expresión *katà tèn heautôn ousían* puede ser interpretada como una variante de “lo que es sí” o “lo que es por naturaleza”.⁵⁴ De aquí que las expresiones “*katà tèn heautôn ousían*” y “*hemîn*” podría suponer las distinciones entre “lo que es más cognoscible en sí” y “lo que es más cognoscible para nosotros” o “lo más claro en sí y “lo más claro para nosotros”. Si bien la contraposición no es explícitamente formulada, como sucede en *Física* I 1, 184a 16- 22 o *Metafísica* VII 3, 1029a 1-4, está claramente presente en el fragmento y es indispensable para comprender el sentido de lo que se quiere transmitir.

En este fragmento, por un lado, se reconoce que existen ciertos objetos que son en sí mismos luminosos porque hacen cognoscible al resto de las cosas. Pero, por otro, se admite que, dada nuestra naturaleza corpórea, esos objetos son para nosotros oscuros. Al igual que en la *Física*⁵⁵ y la *Ética Eudemia*,⁵⁶ Aristóteles estaría analizando la misma clase de objetos desde dos perspectivas diferentes: considerados en sí mismos y tomados desde el punto de vista humano.⁵⁷ De acuerdo con cuál de estas dos perspectivas se tome, estos mismos objetos resultan claros u oscuros. Por tal motivo, si se acepta lo afirmado hasta aquí, el fragmento 8b puede ser visto no solo como una versión de la formulación del proceder metodológico presentado por Aristóteles en *Física* I 1, 184a16- 22, *Metafísica* VII 3, 1029a1-4 y *Ética Eudemia* I 6, 1216b30-35, sino también como una variante de las analogías usadas en *Metafísica* II 1 y en el fragmento 105 del *Protréptico*.

Una versión en cierto sentido paralela del fragmento 8b nos ha llegado a través del comentario de Asclepio a la *Metafísica*:⁵⁸

Hay que tener en cuenta que se titula Sabiduría, Filosofía, Filosofía Primera y Metafísica, puesto que, habiendo tratado sobre cuestiones físicas anteriormente, en esta obra trata de entidades divinas; en consecuencia, a causa de este orden, recibió tal denominación: se llama sabiduría (*sophía*), como si fuera una cierta claridad (*σοφία δὲ οἰονεὶ σάφειά τις οὖσα*), pues las entidades divinas (*τὰ θεῖα*) son claras y manifiestas en grado máximo

⁵³ *Metafísica* VII 7, 1041b4-9; 1041b28-31.

⁵⁴ En su comentario a los *Analíticos posteriores* I 33, 89a38, pp. 8-22, Filópono presupone la misma distinción, al sostener que, según Aristóteles, cierto conocimiento es llamado “sabiduría como si la sabiduría fuese algo a partir de lo cual las cosas divinas llegasen a ser más claras para nosotros: pues las cosas divinas son, como Aristóteles mismo lo dice, las cosas más manifiestas (*phanótata*) y también las más claras. <Son > más manifiestas por su propia naturaleza (*dià tèn heautôn phýsin*), pero <son> las más claras puesto que el conocimiento (*gnôsis*) se produce para nosotros a partir de las cosas más visibles”. (trad. propia. Edición de Wallies (1909)).

⁵⁵ *Física* I 1, 184a16-22 (citado en la primera parte del trabajo).

⁵⁶ *Ética Eudemia* I 6, 1216b30-35 (citado en la primera parte del trabajo).

⁵⁷ Estas dos perspectivas no son contradictorias. De hecho, en la medida en que el hombre conoce los primeros principios, siguiendo el procedimiento metodológico descrito en este trabajo, logra que “lo más claro en sí” coincida con “lo más claro para nosotros”, razón por la cual lo que antes le resultaba oscuro, se transforma en lo más claro.

⁵⁸ Es importante señalar que Amonio y Asclepio habían realizado un análisis minucioso de los primeros siete libros de la *Metafísica* de Aristóteles, incluido el libro *Alfa Menor*. Según Cardullo (2008), pp. 244-245, el comentario de Asclepio a *Alfa* es el único comentario de inspiración neoplatónica en lengua griega, redactado a partir de “la voz” de Amonio. Para la distinción entre la escuela neoplatónica de Atenas y Alejandría, véase Cardullo (2008).

(σαφή καὶ φανερώτατα) y esta ciencia trata, efectivamente, de entidades divinas (Περὶ γὰρ θεῶν διαλέγεται). En atención a ello la llama ‘Sabiduría’. De hecho, en la Apodictica afirma: ‘como ya lo he dicho, en los tratados *Sobre la Sabiduría*’.⁵⁹

El pasaje del comentario de Asclepio no es incluido como un fragmento de *Sobre la filosofía* por la mayoría de los editores o traductores del texto. Los editores que lo incluyen son Untersteiner y Giannantoni. No es tenido en cuenta por Ross, cuya edición es seguida por gran parte de los traductores del texto, ni por Cherniss,⁶⁰ quien considera que Asclepio estaría aludiendo a *Metafísica* II 1, 993b7-11, pasaje en el cual Aristóteles presenta la analogía entre los ojos del murciélago y el *noûs*.

En relación con el argumento de Cherniss nos interesa recalcar dos cosas. La primera es que si bien, dado el análisis que hicimos de esa analogía, la lectura este autor es plausible, al adoptarla, se debe tener en cuenta que el pasaje citado de Asclepio no aparece en el comentario a *Metafísica* II, sino que está inserto en su análisis de las primeras líneas de *Metafísica* I 1. El pasaje puede ser una remisión temprana a la analogía que el Estagirita desplegará en el segundo libro. Ahora bien, sostener esto es tan hipotético como creer que Asclepio está haciendo referencia a la obra perdida de Aristóteles. La segunda cuestión es que, si, pese a esto, alguien estuviese inclinado a aceptar la tesis de Cherniss, la afinidad que se puede trazar entre *Metafísica* II 1, el pasaje de Filópono y el de Asclepio nos siguen habilitando a recurrir al comentario de este último para dilucidar el sentido de las metáforas lumínicas usadas en *Sobre la filosofía*, razón por la cual su análisis es pertinente.

Desde la perspectiva de Asclepio, Aristóteles concibe la *sophía* como una especie de luz, pues se ocupa de las entidades divinas y más claras.⁶¹ Pese a que, por los pasajes analizados de la *Física*, de la *Metafísica* y de la *Ética Nicomáquea* sabemos que “lo más claro” puede ser “lo más conocido en sí mismo” o “lo más conocido para nosotros”, sabemos que, cuando es usado para referirse a las entidades divinas o los primeros principios, considerados en sí mismos, solo puede tener el primer sentido.⁶² Leído el fragmento 8c de este modo, las entidades divinas son anteriores porque, además de ser el fundamento ontológico de las cosas, son las causas, por las cuales estas pueden ser conocidas. La metáfora lumínica sirve para resaltar esta doble prioridad de las entidades divinas sobre el resto de las cosas, pues sirve para poner de manifiesto que estas entidades son anteriores por naturaleza y son aquello que es más conocido en sí mismo.⁶³ La sabiduría, al ser el conocimiento de esas entidades, pasa a ser definida también como una luz que destierra la tiniebla de la ignorancia haciendo que realicemos el pasaje de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí.

⁵⁹ *Comentario a la Metafísica* 3, 27-33. trad. Vallejo Campos.

⁶⁰ Cherniss (1959), p. 38.

⁶¹ Tendemos a creer nuevamente que mediante la expresión “las entidades divinas y más claras” Aristóteles se refiere a los primeros principios y causas.

⁶² *Categorías* 13, 14b11-13: “en efecto, entre las cosas reversibles según la implicación de existencia podría verosimilmente decirse que la causa de la existencia de cualquier otra cosa es anterior por naturaleza”.

Metafísica V 11, 1019a1-3: “Algunas cosas se dice que son anteriores y posteriores en este sentido, y otras que lo son según la naturaleza y la entidad: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no estas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón”.

⁶³ Tal como lo señala Cleary (1988), p. 45, se debe partir del supuesto de que el orden del conocimiento sigue al orden del ser.

Lo relevante, en lo que a nuestro trabajo compete, es que en las líneas inmediatamente anteriores de lo que se cree es una cita de *Sobre la filosofía*, Asclepio⁶⁴ sostiene que, pese a que los primeros principios tienen prioridad ontológica y epistemológica, Aristóteles considera que es lo último que se debe conocer, pues es lo más difícil de aprehender.⁶⁵ Por tal razón, Asclepio sostiene que Aristóteles en sus lecciones parte de las cosas más imperfectas, pero más accesibles para nosotros, hacia aquellas que son perfectas pero difícil de aprender. Lo que queremos indicar con esto es que el contexto en el cual está inserto el fragmento 8c puede ser leído como la interpretación de Asclepio del principio epistémico aquí analizado, según el cual se debe proceder de “lo más conocido para nosotros” a lo más conocido en sí”. Si bien este principio no es formulado en estos términos en el capítulo primero de la *Metafísica*, Asclepio considera que Aristóteles lo está implementando en el orden de su exposición. Como consecuencia de esto, al leer el pasaje de Asclepio en este contexto y analizar el uso de las metáforas en él empleadas, es difícil no tener ciertas reminiscencias del modo de proceder de Aristóteles en *Física I 1* e interpretar que están operando los mismos principios epistemológicos.

En el *Comentario de la Introducción aritmética de Nicómaco* (α 9-12), Asclepio sostiene:

Aristóteles llama más luminosas a las cosas que se manifiestan a sí mismas y <son> puras, pues verdaderamente la claridad (τὸ σαφές) a través de sí misma lleva de este modo a las cosas cubiertas en las penumbras de la ignorancia (ἐν σκότῳ τῇ ἀγνοίᾳ) hacia la luz y el conocimiento (εἰς φῶς καὶ γνῶσιν ἐπιφέρειν). Seguimos la edición de Tarán (1969).

En este pasaje, Asclepio le adjudica a Aristóteles las mismas metáforas lumínicas que las empleadas en los fragmentos 8b y 8c para enfatizar la distinción entre lo que es más cognoscible y lo menos cognoscible.⁶⁶ Se debe destacar en este pasaje la contraposición entre los circunstanciales “en la penumbra de la ignorancia” (ἐν σκότῳ τῇ ἀγνοίᾳ) y “hacia la luz y el conocimiento” (εἰς φῶς καὶ γνῶσιν). La claridad o verdad, ambas traducciones posibles para *saphés*, es lo que nos saca de la niebla de la ignorancia y nos lleva hacia la luz o el conocimiento. El fragmento 102 del *Protréptico* puede resultar clave para entender el juego de contraposiciones adjudicadas a Aristóteles en este pasaje:

También el hecho de que la mayoría rehúya la muerte muestra el amor del alma por el saber, pues rehúye lo que no conoce (μὴ γινώσκει), lo oscuro (τὸ σκοτῶδες) y lo que no es claro (τὸ μὴ δῆλον), mientras que por naturaleza persigue lo manifiesto y cognoscible (φύσει δὲ διώκει τὸ φανερόν καὶ τὸ γνωστόν). También decimos mayormente por esto que debemos honrar por encima de todo a quienes son causa de que veamos el sol y la luz y que debemos venerar a nuestro padre y a nuestra madre como causa de nuestros mayores bienes. Son causa, según parece, de que podamos pensar y ver.

⁶⁴ *Comentario a la Metafísica* 3, 22-33.

⁶⁵ Para un análisis pormenorizado de los sentidos de prioridad, véase Cleary (1988).

⁶⁶ El motivo por el cual traemos a colación este pasaje es que el *Comentario de la Introducción aritmética de Nicómaco* está estrechamente vinculado con el comentario a esta misma obra de Filópono, del cual se extrae el fragmento 8b de *Sobre la filosofía*. Si bien, tal como lo recalca Giardina (1999), p. 51, la relación entre ambos comentarios es compleja, no se puede negar la correspondencia existente entre ambos.

Por este mismo motivo nos alegramos con todo aquello que nos resulta acostumbrado, ya sean cosas o personas, y llamamos queridos a los conocidos. Así pues, esto muestra claramente que lo cognoscible, lo manifiesto y lo evidente es deseable (δηλοῖ οὖν ταῦτα σαφῶς ὅτι τὸ γνωστόν καὶ <τὸ> φανερόν καὶ τὸ δῆλον ἀγαπητόν ἐστίν) y, si lo son lo cognoscible y lo claro, evidentemente será por necesidad también el conocer (τὸ γιγνώσκειν) y del mismo modo el pensar (τὸ φρονεῖν) (Jámblico *Protréptico* 46-8 31. trad. Vallejo Campos).

En este fragmento, al igual que en el pasaje de la obra de Asclepio, se puede diferenciar dos campos semánticos contrapuestos: el de lo conocido y el de lo desconocido. Dentro del primero, está aquello que Jámblico califica de “oscuro” y no “claro.” Bajo el segundo, podemos colocar lo caracterizado como “manifiesto” o “evidente”. Lo más conocido es lo más manifiesto, pues arroja luz sobre el resto de las cosas.

Tal como lo indica Zanatta,⁶⁷ el argumento del fragmento del *Protréptico* está estructurado sobre la relación entre sabiduría y claridad del conocimiento. Puesto que es el conocimiento de las causas o fundamentos ontológicos de todas las cosas,⁶⁸ la sabiduría será también aquel tipo de ciencia que los vuelve cognoscibles.⁶⁹ Por tal motivo, este tipo de conocimiento no solo es superior, sino también más claro, ya que es el conocimiento de lo que las cosas verdaderamente son. A través de él, es posible conocer el resto de las cosas; por lo tanto, si aceptamos la equiparación luz – conocimiento, presupuesta en el fragmento 102, las iluminará tornándolas visibles.

El otro punto relevante de este fragmento es el uso de “*phýsei*”. El motivo por el cual nos interesa el empleo de esta circunstancial es que, al igual que en la *Física*, Aristóteles señala que lo que está describiendo es un proceso que el hombre realiza naturalmente. Desde la perspectiva aristotélica, si lo cognoscible, lo manifiesto y claro es lo más deseable, entonces también deben serlo el conocer y pensar. Tal placer o deseo no sería uno más entre otros, sino constitutivo de la naturaleza humana.

Sin embargo, el uso de este circunstancial es mucho más rico y ambiguo. Si bien hemos adoptado la traducción de Vallejo Campos, según la cual el hombre “por naturaleza persigue lo manifiesto y cognoscible”, también es posible traducir la frase del siguiente modo: “el hombre persigue lo que es manifiesto y cognoscible por naturaleza”.⁷⁰ Esto cobra relevancia, si tenemos en cuenta que una línea más arriba Aristóteles habría dicho que nos alegramos con aquello a “lo que estamos acostumbrados”, esto es, habituados. La relación de ambos tipos de cosas, las conocidas por naturaleza y aquellas a las que estamos acostumbrados, refleja de alguna manera la conexión entre “lo más conocido para nosotros” y “lo más conocido en sí o por naturaleza”. El paragón es el siguiente: así como nos alegramos al ver las cosas que son familiares o habituales por el grado de frecuentación que tenemos con ellas, debemos contentarnos con lo que por sí mismo es claro y manifiesto.

Tanto Asclepio, en el *Comentario de la Introducción aritmética de Nicómaco*, como Jámblico, en el *Protréptico*, le adjudican a Aristóteles la tesis según la cual lo que constituye el fundamento de lo captable por medio de los sentidos no puede ser

⁶⁷ Zanatta (2008), p. 268, n 64.

⁶⁸ *Protréptico* fragmentos 33-35.

⁶⁹ *Protréptico* fragmentos 47-49

⁷⁰ Tendemos a creer que el circunstancial “por naturaleza” es un *apò koinoû* que modifica sintácticamente a “persiguen” y a “lo que es manifiesto y cognoscible”.

hallado por los sentidos mismos, sino apartándose de ellos.⁷¹ Esto no implica que el conocimiento pueda prescindir de lo sensible, sino que, tal como lo había dicho Aristóteles en el pasaje citado de la *Física* (I 1, 184a 16- 22) es natural que en el conocimiento vayamos de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí.⁷² Las metáforas lumínicas adjudicadas por Filópono, Asclepio y Jámblico a Aristóteles traducen este proceso descrito en muchas obras del *corpus* y que constituye uno de los núcleos de la epistemología aristotélica.

3. Conclusiones

En el presente trabajo hemos intentado mostrar que en *Sobre la filosofía* Aristóteles habría presentado su concepción acerca de la sabiduría tomando como punto de partida su supuesto epistemológico, según el cual en el orden del conocimiento debemos proceder de “lo más conocido para nosotros” a “lo más conocido en sí”. Para ello, nos focalizamos en el análisis de los fragmentos el 8b y 8c, transmitidos por Asclepio y Filópono, respectivamente. En estos fragmentos, se le atribuye a Aristóteles una serie de metáforas lumínicas que, desde nuestra perspectiva, sirve para replicar esta distinción. Para poder demostrar esta tesis, hemos dividido el trabajo en dos apartados. En el primero, nos hemos detenido en el análisis de la distinción entre “lo más cognoscible en sí” y “lo más cognoscible para nosotros”, con el fin de demostrar que en algunas de sus obras, como, por ejemplo, la *Física*, el *Protréptico*, la *Metafísica* y la *Ética Eudemia*, Aristóteles apela a un lenguaje perceptual o a metáforas lumínicas para dar cuenta de esta distinción. Con esto, hemos querido sentar un precedente que sirviese para entender el uso de estas metáforas en *Sobre la filosofía*.

En esta primera parte, establecimos que lo más claro o lo más oscuro recibe ese calificativo dependiendo de la perspectiva desde la cual se lo analice. Considerados en sí mismos, los primeros principios son claros, porque solo hay verdadero conocimiento cuando se conocen dichos principios. Sin embargo, debido a la naturaleza inteligible de estos principios y a nuestra constitución corporal, son lo más alejado de nosotros y, por lo tanto, lo más difícil de conocer y lo menos claro o manifiesto para nosotros. Para dar cuenta de esta dificultad, nos hemos detenido en el examen de *Metafísica* II 1, 993b9-11 y el fragmento B105 del *Protréptico*, en donde Aristóteles utiliza el parangón entre la vista del murciélago y la actividad noética y realiza la comparación entre la actividad cognitiva humana y la vista de Linceo, respectivamente.

Sobre la base de este análisis, en el segundo apartado, nos hemos focalizado en el examen de las metáforas lumínicas empleadas en los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía*. En ambos fragmentos hay una identificación implícita entre las cosas inteligibles y divinas con los primeros principios. Sobre la base de esta equiparación, podemos interpretar que Filópono (fragmento 8b) le adjudica a Aristóteles la tesis según la cual los primeros principios pueden ser considerados desde dos perspectivas

⁷¹ Fragmento 76 del *Protréptico*, fragmento 8b de *Sobre la filosofía*.

⁷² Para Aristóteles, “aquello que es claro en sí y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón (κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον), suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro, pero más asequible” (*Acerca del alma* II 2, 413a11-13)

diferentes: 1) según su *ousía*, esto es, por lo que son en sí mismos y 2) tal como se nos presenta a nosotros. Cuando son pensados del primer modo, son lo más claro o luminoso, razón por la cual son lo que permite conocer qué son las cosas y cómo están constituidas. Cuando son observados tal como se nos aparecen es lo más oscuro y difícil de conocer. Esto se debe a que, si bien los primeros principios son de naturaleza inteligible, los hombres comienzan el proceso cognitivo a partir de los sentidos, razón por la cual no solo son difíciles de aprehender, sino que además, examinados desde este punto de vista, son lo más distante y difuso. (*Metafísica* II 1, 993b9- 11, fragmento 105 del *Protréptico* y *Física* I 1).

Esta misma distinción aparece esbozada en 8c, cuyo contexto argumentativo es la interpretación de Asclepio del modo de proceder de Aristóteles en sus propias lecciones. Para Asclepio, en su exposición, Aristóteles comienza por lo más fácil de conocer, aunque esto sea imperfecto, las entidades sensibles, hasta alcanzar lo que es más difícil de conocer pero de naturaleza perfecta: los primeros principios. Con esto, tanto Asclepio como Filópono le atribuyen a Aristóteles la tesis según la cual lo que es primero en el orden ontológico y epistemológico es lo último en el orden de la exposición o en el orden de la adquisición del conocimiento. Dicha tesis es el supuesto básico de la distinción entre “lo más cognoscible en sí mismo” y “lo más cognoscible para nosotros”. El análisis de los fragmentos 8b y 8c a la luz de los pasajes analizados de la *Física*, *Ética Eudemia*, *Metafísica* y el *Protréptico* nos permite concluir que en *Sobre la filosofía* opera con los mismos supuestos epistemológicos que en sus obras esotéricas y más estudiadas. En esta obra fragmentaria el uso de las metáforas no solo es una evidencia de la distinción entre “lo más conocido en sí” y “lo más conocido para nosotros”, sino también el intento de Aristóteles de poner en práctica su propio principio epistémico, para hacer comprensible su concepción de la sabiduría como la ciencia de los primeros principios y causas.

4. Referencias bibliográficas

- Aubenque, P. (2008) [1962]: *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. de V. Peña, Madrid, Escolar y Mayor Editores.
- Berti, E. (1997) [1962]: *La filosofía del “primo” Aristotele*, Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Berti, E. (2004) [1977]: *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani.
- Berti, E. (2004), *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana.
- Berti, E.; Rossitto, C. (2002) [1973]: *Aristotele Il libro primo della Metafisica*, introduzione, traduzione e commento, Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- Bignone, E. (1973): *L’ Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 2 vol.
- Boeri, M. (2010): *Aristóteles, Acerca del alma*, introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Colihue.
- Boeri, M. (1993): *Aristóteles, Física*, libros I y II, introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Biblos.
- Bonitz, H. (1870): *Index Aristotelicus*, Berlin, Reimer.
- Calvo Martínez, T. (2007): *Aristóteles, Metafísica*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.

- Candel Sanmartín, M. (1995): Aristóteles, *Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*, introducción, traducción y notas, tomo II, Madrid, Gredos.
- Candel Sanmartín, M. (1988): Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon)*, introducción, traducción y notas, tomo I, Madrid, Gredos.
- Cardullo, R. L. (2012): Asclepio di Tralle. Commentario al libro “Alpha Meizon” della Metafisica di Aristotele, Roma, Bonanno editore.
- Cardullo, R. L. (2008): “Una lettura neoplatonica di *Metaphysica alpha*: gli scolii di Asclepio di Tralle trascritti «dalla voce» di Ammonio”, en Cardullo, R. L. (ed), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*, Atti del Convegno Nazionale, Catania, CUECM.
- Chantraine, P. (1990) [1968-1980]: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck.
- Cherniss, H. (1959): “Review of Saffrey”, *Gnomon* 31, pp. 36-51.
- Chroust, A. H. (1972): “‘Mystical Revelation’ and ‘Rational Theology’”, in Aristotle’s *On Philosophy*, *Tijdschrift voor Filosofie*, 34ste Jaarg, 3, pp. 500-512.
- Chroust, A. H. (1975): “A Tentative Outline for a Possible Reconstruction of Aristotle’s Lost Dialogue *On Philosophy*”, *L’Antiquité Classique*, 44, 2, pp. 553-569.
- Cleary, J. (1988): *Aristotle on the Many Senses of Priority*, (The Journal of the History of Philosophy. Monograph Series), Carbondale, Illinois University Press.
- Crespo Güemes, E. (1991): *Iliada*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Dooler, S. J. (1992): “Introduction” in Dooler S. J – Madigan A., *Alexander of Afrodisias, On Aristotle’s Metaphysics*, New York, Cornell University Press.
- Dumoulin, B. (1981): *Recherches sur le premier Aristote*, Paris. Vrin.
- Düring, I. (1990) [1966]: *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Eggers Lan, C. (2007): Platón, *Diálogos*, vol. IV, *República*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Femenías, M. L. (1996): “Conocimiento y metáfora en Aristóteles”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31-32, pp. 152-167.
- Festugiere, A. J. (1949): *La Révélation d’Hermès Trismégiste avec un appendice sur l’Hermétisme arabe*; par Louis Massignon, Paris, Galbadan.
- Giardina, G. R. (1999): *Giovanni Filopono matematico, tra neopitagorismo e neoplatonismo. Commentario alla introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, introduzione, testo, traduzione e note, Catania, CUECM
- Hayduck, M. (1888): Asclepiin *Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*, Reimer, Berlin.
- Hoche, R. (1867): *Philoponus Commentary on Nicomachus’ Introduction to Arithmetic*, Berlin, Calvary.
- Jaeger, W. (1993) [1923]: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*, trad. cast. de J. Xirau y W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lanza D. -Vegetti, M. (1971): *Opere biologiche*, introduzione, traduzione e commento, Torino, UTET.
- Leshner J. H. (2010): “*Saphêneia* in Aristotle: ‘Clarity’, ‘Precision’, and ‘Knowledge’”, *APEIRON*, pp. 143-156.
- Liddell, H. and Scott, R. (ed) (1983) [1843]: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by H. S. Jones, Oxford, The Clarendon Press.
- Lugarini, L. (1972): *Aristotele e l’idea della filosofia* (II edizione riveduta) Firenze, La Nuova Italia Editrice.

- Neumann Soto, H. (2012): “La metáfora en Aristóteles y su contribución a la comprensión”, *Byzantion nea hellás* 31, pp. 47-68.
- Ortega, A. (1984): Píndaro, *Odas y fragmentos*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Pabón, M. J. (1993): *Odisea*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Pallí Bonet, J. (1988): Aristóteles, *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Pérez Jiménez A.- Martínez Díez, A. (1978): Hesíodo, *Teogonía*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Polansky, R. (2007): *Aristotle 'De anima*, New York, Cambridge University Press.
- Rose, V. (1966) [1886]: *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner.
- Ross, W. D. (1964): *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Oxford, Clarendon Press.
- Saffrey, H. D. (1955): *Le Peri Philosophias d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées nombres*, Leiden E. J. Brill.
- Santa Cruz, M. I. (2007): Platón, *Diálogos*, vol. V, *Parménides*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Tarán, L. (1969): “Asclepius of Tralles: Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic”, *American Philosophical Society, New Series*, 59, 4 (1969), pp. 1-89.
- Untersteiner, M. (1960): “Il *Peri philosophías* di Aristotele”, *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 88, pp 337-362.
- Untersteiner, M. (1963): Aristotele, *Della filosofia*, introduzione, traduzione e commento, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Vallejo Campos, A. (2005): Aristóteles, *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de, Madrid, Gredos.
- Valverde Sanchez, M. (1996): *Apolonio de Rodas, Argonautas*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- Wallies, M. (1909): *Philoponus Commentary on Aristotle's 'Posterior Analytics*, Berlin, Reimer.
- Westerink, L. G. (1964): *Deux commentaires sur Nicomaque : Asclépius et Jean Philopon*, *Revue des Études Grecques*, 77, 366-368, Juillet-décembre. pp. 526-535.
- Wood, M. (2005) [1982]: Aristotle, *Eudemian Ethic. Book I, II, VIII*, translated with commentary, New York, Clarendon Press Oxford.
- Zanatta, M. (2008): Aristotele, *I Dialoghi*, introduzione, traduzione e commento, Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- Zanatta, M. (2009): Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commento, Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.