

Aphorismós, entre lo proverbial y lo apofántico *Aphorismós*, between the proverbial and the apophantic

Gabriel ARANZUEQUE
Universidad Autónoma de Madrid
gabriel.aranzueque@uam.es
ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7510-665X>



Microtextualidades
Revista Internacional de
microrrelato y minificción

Directora
Ana Calvo Revilla

Editor adjunto
Ángel Arias Urrutia

Artículo recibido:
Septiembre 2024
Artículo aceptado:
Noviembre 2024

Número 15 pp. 45-60

DOI: <https://doi.org/10.31921/microtextualidades.n15a4>

ISSN: 2530-8297

@ 2024 Microtextualidades



Este material se publica bajo licencia
Creative Commons:
Reconocimiento-No Comercial
Licencia Internacional
CC-BY-NC

RESUMEN

En este artículo, se estudian los usos de *aphorismós* y *aphorízo* en Platón y Aristóteles. El objetivo es mostrar cómo lo aforístico se encuentra en el seno de la práctica filosófica desde sus inicios, en relación con sus procesos de determinación específica y genérica, con la técnica dialéctica, con la delimitación conceptual, con la definición y con su carácter de proposición apofántica. Se muestra cómo lo proverbial constituyó siempre el hipotexto de la filosofía, y cómo las obras de los filósofos clásicos se convirtieron pronto en uno de los elementos sustentadores de muchos textos literarios. Frente a la concepción monadológica del aforismo, se defiende su carácter plural e intertextual. Por último, a la luz de los textos de Platón y de Aristóteles, se defiende la tesis de que el aforismo es la conclusión de un argumento en el que las premisas han sido omitidas.

PALABRAS CLAVE: Aforismo, Platón, Aristóteles, determinación, delimitación, definición, proverbio, límite.

ABSTRACT

This article studies the uses of *aphorismós* and *aphorízo* in Plato and Aristotle. The aim is to show how the aphoristic is found in the heart of philosophical practice from its beginnings, in relation to its processes of specific and generic determination, to dialectical technique, to conceptual delimitation, to definition and to its character as an apophantic proposition. It shows how the proverbial always constituted the hypotext of philosophy, and how the works of classical philosophers soon became one of the supporting elements of many literary texts. Against the monadological conception of the aphorism, its plural and intertextual character is defended. Finally, in the light of Plato's and Aristotle's texts, the thesis is defended that the aphorism is the conclusion of an argument in which the premises have been omitted.

KEYWORDS: Aphorism, Plato, Aristotle, determination, delimitation, definition, proverb, limit.

1 Introducción: notas sobre las teorías del aforismo

Son varios los teóricos contemporáneos de la sentencia breve que subrayan su carácter “monadológico”, su dimensión atómica, cerrada e indivisible (Besser 1935; Bundgaard 2002; Ferrater 1979; Hui 2021; Krüger 1988). Quienes así lo exponen hacen hincapié en el carácter concentrado, compacto, completo y autónomo del aforismo, en el papel de esta microforma como “unidad básica” del pensamiento, y en cómo, gracias a su parvedad, gana en intensidad y elocuencia. A nuestro juicio, aunque la figura leibniziana pueda reportar dividendos tropológicos sugerentes, el caso es que este tópico escamotea dos aspectos fundamentales en los que nos gustaría insistir aquí: la estructura molecular del aforismo y su genealogía.

Con respecto a lo primero, bastaría con llamar la atención sobre algo por lo demás manifiesto: no hay expresión, por concisa que sea, que no posea una pluralidad intrínseca. El lenguaje nunca es un *punctum*, una nota indisoluble que no se abra, a su vez, a una red interrelacional de correspondencias y diferendos tan diversa y varia como inabarcable: “*dans la langue il n’y a que des différences*” (Saussure, 1995: 166; en cursivas en el original), por no recordar las lecciones que pueden extraerse de la henología del *Parménides* platónico, en la que lo uno se dialectiza. A ello, y al contenido de la cita de Saussure, que extraída de su contexto bien podría operar, por cierto, como un aforismo más —del modo en que les sucedió a tantos fragmentos de los autores de la Grecia antigua (Tos, 2004, 2)—, a ello, digo, se añade el hecho de que la oración genérica, entre cuyas formas se encuentran el proverbio, el adagio, el refrán, la máxima, el dicho, el apotegma, la fórmula y la regla, entre otros, y, por supuesto, el aforismo, suele evidenciar una compleja *dispositio*, cuya multiplicidad es palmaria, y lejana, por tanto, de lo elemental. Gramaticalmente, suele expresarse en “frases nominales próximas por su significado a las oraciones copulativas identificativas [...] cuyo primer miembro se interpreta como sujeto de la predicación”, en “construcciones absolutas” cuyos atributos “son predicados caracterizadores que expresan caracterizaciones generales de los sujetos” (RAE, 2009: 2907-2908). Además, retóricamente, el aforismo puede y suele surgir de un proceso antitético o elíptico, o de la sinécdoque, o descansar en las relaciones de semejanza que establece la paronomasia, o en las numerosas figuras de habla y de pensamiento, y no solo en la *brevitas*, que han sabido pormenorizar y codificar muy distintas teorías (Eco 2004, 152-153; Mortara 1991: 213 y 268-270), que insisten, sin embargo, igualmente, frente a la pretendida unicidad de ciertas oraciones genéricas, en la “disociación de las nociones” y en la “interacción de los argumentos” (Perelman, 1989: 627-765).

En relación con el devenir de las formas aforísticas, su historia pone de manifiesto que su origen siempre es más arcaico, más remoto, imposible de establecer, que su carácter proverbial se remonta a prácticas, costumbres y dichos depositados, a modo de palimpsesto, en un tiempo de larguísima duración, cuyas huellas se debieron borrar en fecha también ignota. Así lo evidencian al menos los trazos del tiempo pasado que se han logrado reconstruir y, en particular, la genealogía de la sentencia aforística en la Grecia arcaica y clásica, período en el que nos detendremos aquí con algo más de detalle, aun teniendo siempre puesta la mirada en el presente, y que muestra cómo la *gnóme*, la *paroimía*, el *apophthégma*, el *aphorismós*, etc., beben de usos orientales,

persas y egipcios (Tosi 2004), cuya *arché* última no solo es inidentificable, sino prueba de una temporalidad que desquicia y hace saltar extáticamente por los aires cualquier intento de presentar estas expresiones como el resultado de una intuición autorial singular y no iterable, capaz de iluminar un sentido indisoluble. Frente a esas caracterizaciones de la sentencia aforística que abundarían en su “cualidad atómica”, capaz de “dar forma a líneas desperdigadas de intuiciones” (Hui, 2021: 13-14), la espesura del acontecer histórico muestra los procesos de recepción, apropiación y reescritura de las máximas del pasado, sus entrecruzamientos, sus alteraciones y sus interferencias: un curso heterogéneo que está muy lejos de la posibilidad de una tardorromántica “visión genial” que iluminaría un único sentido prístino y asimismo irrepetible.

En las páginas que siguen, trataremos de poner de relieve la falsedad de la pretendida dicotomía que opone el *lógos* filosófico y sus cadenas discursivo-argumentales al supuestamente instintivo, irreflexivo y literario fragmento aforístico. En Grecia, el *aphorismós* no es una frase sorprendente cuya síntesis derive de una captación extraordinaria e imprevista, lo que quizá tenga más que ver con la *parádoxa*. Este prejuicio es un “invento reciente”: tiene una historia que nace con el romanticismo y, en particular, con los *Athenäums-Fragmente* de Schlegel, para quien las sentencias de los antiguos, además de ser la “letra consumada de la poesía entera” (1994, 60), eran — como pretendían ser los suyos propios— fragmentos totalmente aislados del mundo circundante, como una pequeña obra de arte (*Kunstwerke*) completa en sí misma (§ 206). Y esa idea y sus preconcepciones, herederas de la lectura idealista de una Grecia soñada que nunca existió y tendentes a confundir el ser con el deber ser, llega hasta la “holgadísima” *Theory of the Aphorism* de Andrew Hui, cuyo intuicionismo literario le lleva a defender la tesis principal de que “los aforismos se dan antes, en contra y después de la filosofía” (2021: 14). En nuestra opinión, *a contrario sensu*, el aforismo griego se da *ab initio* en la filosofía y permanece *con* la filosofía.

Como veremos en lo que sigue, es inseparable del deseo crítico de esta última de fijar con precisión el significado de un asunto, de *definir* dialógica, causal y categorialmente los principios de su objeto. Se ha subrayado que todo aforismo tiene una finalidad alética (ver Martínez 2020), y que comparte parcialmente con el argumento filosófico esta cualidad. Las condiciones de verdad y de veredicción del aforismo no son contrarias, por tanto, a las de la inferencia, aunque se mueva solo en el terreno de lo verosímil, sino parte de ella, siendo la “premisa probable” —a juicio de Umberto Eco— de un silogismo posible. Si así fuese, el aforismo aportaría, en tanto que *éndoxon*, su carácter tópico al entimema racional, central en toda la deliberación ética, política, poética y retórica de la filosofía práctica (2004, 155). Es conocido también que el aforismo constituía la premisa mayor del silogismo en la argumentación dialéctica (Lausberg 221; Mortara 285), y ello lo aproxima aún más a la *epistème* de raigambre socrática. Aunque nosotros defenderemos aquí que el aforismo es más bien la conclusión de un argumento *omitido*, truncado no por la falta de alguna premisa, sino por la elisión de todas ellas y de la deducción en su conjunto, que permanecería ya siempre latente y que sería inviable justificar enteramente, compartimos con Eco y Veca (2004, 124-130) que la aforística y la filosofía corren parejas al aspirar a *delimitar* el sentido de lo que es, lo que resulta indiscutible en el caso del *aphorismós* antiguo. De hecho, quedaría por ver si su voluntad de determinación no está presente incluso en el seno de la *pròte philosophía*. No otro es el objeto de las páginas que siguen.

2 *Aphorízo: la certeza del étymos*

Frente a Hermógenes, es conocido que Crátilo representa en el diálogo de Platón del mismo nombre la confianza en el poder de la etimología, en la exactitud (*orthótes*) de los nombres *katà phýsin* (383 a-384 a). Esa correspondencia connatural del lenguaje con la realidad no puede sino sorprender al convencionalista que llevamos dentro por aprendizaje y convicción, pero no puede dejar de tenerse presente cuando tratamos con una cultura para la que el *étymos*, además de la raíz de una palabra, era lo verdadero, lo real, el sentido cierto de algo (ver Bailly 823).

En el caso del verbo *aphorízo*, que evidentemente está detrás del término que estamos desarrollando en este escrito (*aphorismós*), las tesis de Crátilo y Hermógenes —quienes subrayan la correspondencia de las palabras y de las cosas, bien sea conforme a la *phýsis*, como hemos visto, bien por pacto (*synthéke*), consenso (*homología*), *nómos* o *éthos* (384 c-d)— no dejan de tener algo de verdad, siquiera sea en parte, pues la noción que nos ocupa se refiere a la acción de separar con un límite, linde o frontera, al acto de *delimitar*, lo que define con precisión, a nuestro juicio, como veremos, el discurso aforístico-filosófico en sede griega. Formado por el prefijo *apó* (“desde”, “procedente de”, “a partir de”) y por el verbo *horízo*, que signa topográficamente el hecho de dividir con una frontera dos territorios limítrofes y, en consecuencia, y de forma derivada, el gesto de acotar, ceñir, fijar, confinar y definir (Bailly 1401), *aphorízo* denota por igual la circunscripción, el (en)marcar con precisión, la determinación, la asignación de topes, el llevar a término, y, con ello, significará más tarde la expresión concisa, la definición, y la separación, la exclusión y la distinción que esta comporta (329).

Todas estas nociones encontrarán su expresión propia en la voz *aphorismós*, cuya primera aparición en la lengua escrita griega se hizo esperar hasta el *Corpus hippocraticum* en los siglos V-IV a.n.e. El incipit de sus *Aphorismoí* es tan célebre como representativo del arte heleno del proverbio: “La vida (*bíos*) es breve; la ciencia (*téchne*), extensa; la ocasión (*kairós*), fugaz; la experiencia (*peîra*), insegura; el juicio (*krisis*), difícil” (I, 1). Como puede verse, el inicio de la aforística en los textos legados por la Hélade concentra numerosos *tópoi* que dejan de ser solo *vox populi* en este tratado para pasar a engrosar, a partir de este momento, el habla de la ciencia médica. Este tipo de trasvases de lugares comunes al discurso epistémico, y viceversa, son tan frecuentes como inevitables, y son los que desmienten —y no solo en Grecia, claro está— el supuesto carácter atómico del aforismo que criticábamos con anterioridad. Otros usos conocidos del término *aphorismós* semejantes al de Hipócrates, y con efectos similares, podríamos encontrarlos en la *Historia de las plantas* de Teofrasto (por ejemplo —entre otros muchos pasajes—, en I, 3, 5, 3, donde tiene el sentido de “definición genérica”) y, lo que aquí nos interesa especialmente, en las *Categorías* de Aristóteles (3b, donde se refiere de nuevo a la determinación, especialmente a la genérica, como veremos más tarde), quien también emplea en otros numerosos pasajes de su *corpus*, al igual que Platón, la semántica de *horízein* y *aphorízein* —y su acción característica de delimitación y definición— para describir su práctica de la filosofía.

Antes de la irrupción de esta última, ha de recordarse que la práctica de delimitar, fijar y definir correspondía, en el marco mágico-religioso de la Grecia arcaica, a la figura de Apolo, tanto desde una perspectiva topográfica, colonial, como desde un punto de vista oracular y/o poético, una conexión que ha sido muy bien evidenciada por Marcel Detienne en su ya clásico *Apollon le couteau à la main* (1998: 102-103 y 146). La relación entre el efecto del *alethès lógos*, del discurso y la definición verdaderos, y la delimitación ritual de un territorio (*témenos*) queda bien establecida en su estudio, y

deja ver cómo en ambos casos se traza un camino, una orientación en el espacio, o se muestra el recorrido que ha de llevarse a cabo, como indica, por cierto, la palabra de Delfos, de la que el *aphorismós* filosófico será el heredero.

3 El *background* proverbial

El proverbio, la llamada *paroimía*, de origen oriental (Alster 1979; Bremmer 1980; West 1971), expresaba la *sophía* tradicional en la cultura oral helena. Traducía un atávico conocimiento moral, atesorado en Grecia durante siglos como un patrimonio compartido, cuya sabiduría fundaba y sostenía, junto a los *nómoi* y la palabra oracular, lo común (*koinón*): el sustrato político de la lengua compartida (*koiné*). Al igual que las máximas (*gnômai*), que después se atribuirían a los Sabios de los siglos VII-VI a.n.e., expresaba lugares comunes generales, haciéndose eco de sentencias de raigambre indoeuropea de carácter anónimo que después desembocarían en los poemas de los homéridas y, especialmente, en las obras de Hesíodo (Kindstrand 1978; Pellizer 1972; Sbardella 1995, 127-131). No tenían un origen autorial, aunque las citas de muchos de ellos serían atribuidas a posteriori a diversos poetas y filósofos, y cumplían la función de explicar el acontecer presente a la luz de un *lógos* universal. Este vínculo de lo “eterno” con lo circunstancial, de lo singular con lo general, lo compartirá siempre el proverbio con el aforismo y con los posteriores *apophthégmata*: preceptos y reglas que catalogaría siglos después la filología alejandrina. Estos, al contrario que las *paroimíai*, eran referidos a autores concretos, que supuestamente los habían creado *ex professo*, aunque supusieran una mera *collectio* y reelaboración de las sentencias tradicionales, y se empleasen por un público cultivado, y en ocasiones erudito, alejado ya de la arcaica validez sapiencial. A través de su difusión por parte del estoicismo y de la exitosa reinterpretación de Marco Aurelio, acabarían influyendo en los *Adagia* de Erasmo y en todo el humanismo, Bizancio mediante (Bühler 1999).

El proverbio constituye, por tanto, la fuente de la que beberá más tarde el lenguaje filosófico, que se nutre del fondo y fundo de las *paroimíai* y las *gnômai* arcaicas, a las que pretende sustituir como discurso verdadero, como *alethès lógos*. Al igual que los preceptos y máximas sentencian *hic et nunc* lo inmemorial, la definición filosófica buscará hacer manifiesto lo genérico y poner a la luz, denunciar y declarar de ese modo (*apophantikòs lógos*) lo universal. A ese tipo de determinación, como ya hemos visto, es a la que el griego llama *aphorismós*. Aunque sabemos no poco de las sentencias breves helenas a través de los numerosos estudios que se han detenido en los proverbios, las máximas y los preceptos a lo largo de toda la Antigüedad, como acabamos de ver, llama la atención el hecho de que la historia del aforismo no se haya demorado lo suficiente en los usos de ese mismo vocablo en la literatura griega, y menos aún en sede filosófica. Para tratar de comenzar a llenar ese vacío, trataremos de mostrar a continuación su papel y su función en Platón y Aristóteles, y, como se verá, en el núcleo mismo de su concepción y su práctica de la filosofía. Nuestra tesis es que lo aforístico y lo filosófico mantienen entre sí una dialéctica que recorre enteramente la historia de la filosofía, y que esa dialéctica entre la delimitación, la determinación y lo apofántico, como veremos a continuación, gira en torno a otra no menos importante: la que vincula dialógicamente el fenómeno y lo universal. A ojos vistas, la cuestión no es nueva: hablando precisamente de los proverbios, entre los que se cuentan, a su juicio, los aforismos, y en especial los de Goethe, dice Hegel en las *Lecciones de estética*:

[...] presentan un caso particular [...] que ha de tomarse con un significado universal. [...] No son comparaciones en que el significado universal y el fenómeno concreto aparezcan distintos y opuestos entre sí, sino que aquel se expresa inmediatamente con este (1989, 289).

¿Y no es eso lo que completa absolutamente el concepto cuando capta a su ser-otro, a su contrario absoluto, no como algo distinto y opuesto, sino como sí mismo? (Hegel 2010, 709-711). ¿Qué hay de literal y conceptualmente *aforístico*, esto es, de determinación (*Bestimmung*) en ello?

4 Platón, la determinación dialéctica y el lenguaje de los heraclíteos

El uso del verbo *aphorízo* por parte de Platón deja ver a las claras cuanto venimos diciendo. En *Sofista* —el diálogo en el que más se emplea—, aparece asociado a la técnica de la argumentación (*lógos*), al *méthodos* de Teeteto y el Extranjero de Elea (227 a 8), que consiste en realizar divisiones que separen lo mejor de lo peor y lo semejante de lo desemejante (226 d), como habitualmente hace Sócrates en otros muchos diálogos, deslindando lo que es de lo que no es. Evidentemente, esta vía de razonamiento no es otra que la dialéctica, que se apoya en un primer momento en la *diákrisis* (226 d 1), en el ejercicio literalmente diacrítico de la división (*diáiresis*), antes de pasar a proponer la *synthesis* de sus definiciones. Como señala el Extranjero algo más adelante (226 d-e), la “separación que conserva lo mejor y abandona lo peor” permite alcanzar el nombre apropiado para cada cosa y, en última instancia, la forma unánime (*eídos*), mediante la distinción certera —recta, justa y con sentido (*orthé*, 227 a 1)— propia de la *scholé*, de la reflexión (226 e 3). A ese tipo de determinación, que le permite distinguir en este caso la forma de *kátharsis* que corresponde al alma, a aquello que purifica en el ámbito del pensamiento (*diánoia*), del tipo de purificación que atañe al cuerpo, y, por tanto, a la acción de delimitar dos *eíde* distintas, es al que se asocia el uso de *aphorízo* (227 c 5).

Algo similar sucede más adelante a propósito de la figura del sofista, cuando se trata de determinar la engañosa técnica que emplea, capaz de persuadir de que lo que no es en cierto modo es (240 c-d). Como es sabido, se trata de un momento clave del diálogo, en el que está en juego el estatuto de la imagen (*eikón*) y, en consecuencia, la posibilidad insólita —literalmente, sin lugar (*átopos*)— de que se dé algún tipo de combinación o entrelazamiento (*symploké*) entre el no-ser y el ser. En ese contexto, esta última distinción ontológica y la delimitación de la perjudicial *téchne* retórica del sofista van de la mano, y llaman a un tipo de determinación que se significa de nuevo con la necesidad del decir aforístico (240 c 7), que además de definir el modo de proceder de la mala retórica, dejando claro el límite entre la verdad y el simulacro, permite llegar a un acuerdo a los protagonistas de la conversación, quienes concluirán, por el momento, que las simulaciones son engañosas y que el pensamiento falso lo es porque siempre piensa lo contrario de lo que es (240 d-241 a). Ello es así porque la deliberación dialógica (*tò dialektikón*), como se señalará más adelante, permite llamar a cada cosa por su nombre, aplicar a cada realidad un término *determinado*, y esa *eponymía*, que parcela la naturaleza de lo diferente, según la forma propia de cada cosa, al igual que la *epísteme*, es, *por ese mismo motivo*, consustancialmente aforística (257 c 11). Sucede de este modo cuando el *lógos* refleja la existencia del plano eidético y de las relaciones que lo constituyen, esto es, cuando expresa algo que se da realmente, “algo separado a partir de cierto género determinado (*génous aphoristhèn*, 257 e 2).

Esta lección del *Sofista*, tendente a la determinación genérica, no se encuentra menos presente en otros lugares del *corpus* platónico. Un caso paradigmático lo encontramos en *Parménides*, a propósito de la *aporía* de la *mimesis*, de la dificultad que entraña, para el Eleata, la participación por semejanza de las formas inteligibles. Según este último, Sócrates no se habría dado cuenta del callejón sin salida al que conduce el hecho de suponer la existencia de una forma para cada una de las cosas que son, si se distinguen siempre *eíde* en sí y por sí para cada entidad. Esa determinación del *eídōs* es aforística en cada caso (133 b 2), poniendo en evidencia, a juicio de Parménides, que ese tipo de diferenciación desemboca en la incognoscibilidad, pues las formas inteligibles no resultarían accesibles:

[...] aún no te has dado cuenta de la dificultad (*aporía*), si supones y distingues siempre sendas formas para cada una de las cosas que son (*ei hèn eídōs hékaston tōn ónton aei ti aphorizómenos théseis*). [...] creo, Sócrates, que tanto tú como cualquier otro que sostenga que de cada cosa hay cierta realidad (*ousía*) que es en sí y por sí, estaría dispuesto a acordar, ante todo, que ninguna de ellas está en nosotros (133 a-c).

Sea como fuere, lo importante aquí para nosotros es que la distinción formal, la determinación de cada idea en su *ousía*, se expresa de nuevo mediante el verbo *aphorízo*, que vuelve a aparecer con ese mismo significado analítico, divisorio, dialéctico en *Banquete*, con motivo de la distinción de los tipos de *poíesis*. Después de haber separado una especie particular (*eídōs*) de amor y de darle el nombre apropiado: *éros* —lo que deja ver de nuevo muy a las claras cómo procede el decir socrático a la hora de definir a cada cosa en su esencia (205 b)—, se aplica un mismo procedimiento a los tipos de creación, que aun siendo múltiples, pues son muchas las acciones que llevan del no ser al ser, encuentran su expresión más idónea en la noción de *poíesis*, en particular en el sentido de composición métrica y musical. El acto de separar del conjunto entero de las formas de creación una parte, y de definirla y determinarla en su verdadero ser, es *ex novo* aforístico, al *delimitar* a la verdadera poesía frente a los demás modos de producción (205 c 6).

En *Cármides*, donde está en juego la naturaleza de la verdadera *eudaimonía*, y si esta se logra o no al vivir con conocimiento (*epistéme*), Platón vuelve a hacer uso del verbo *aphorízo* para denotar la delimitación de un dominio semántico frente a otro en el seno de la argumentación (173 e 9), para separar, en concreto, el conocimiento específico del general. En *Timeo* (60 a-b), al definirse las clases de aguas, vuelve a repetirse el marco conceptual de *ónoma*, *dýnamis*, *eídōs* y *génos*, permitiendo la determinación o delimitación el nombramiento ajustado de cada cosa conforme al género correspondiente de acuerdo con su especie, es decir, la demarcación de la diversidad y de la diferencia de las entidades en su multiplicidad (60 b 4). *Aphorízo* se vincula también al acto de definir en las *Leyes* (644 a 1). En esta ocasión, tiene que ver con el *lógos* que hace ver mediante la denominación la conexión entre la educación y la libertad, mostrando que no se trata en absoluto de disputar “por los simples nombres, sino de que quede establecida la definición que se acaba de dar por acuerdo (*homología*)” (644 a 6-7). Más adelante, el discurso de Platón vuelve a poner en boca del Ateniese la necesidad de la demarcación para poder juzgar (*krínein*) un asunto del modo correcto, “no a la ligera —señala— [...], sino dividiéndolo en partes [...] de una manera determinada” (658 a-b), lo que ha de hacerse, por último, según *República* (423 b-c), con la propia *pólis*, para lograr que esta sea suficiente (*hikanós*). Haciendo suyo el quehacer mítico del dios Apolo, los gobernantes han de conocer el más “acertado límite” (*kállistos hóros*, 423 b 4) para fijar y demarcar el tamaño del territorio (*chóra*) y

conservar políticamente su unidad; una labor de delimitación que es, como las anteriores, igualmente aforística.

Como puede verse, la acción de delimitación, demarcación y determinación propia de lo aforístico se identifica con el arte dialéctico de dividir el asunto a tratar por sus articulaciones naturales, de segmentarlo en especies. Como el buen carnicero o Apolo, con el “cuchillo en la mano”, la verdadera técnica retórica, capaz de “ver lo uno y lo múltiple”, como se defiende en *Fedro* (265d-266 b), sabe compartimentar el asunto a tratar, distinguiendo lo que es algo de lo que no es, con el objeto de “llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarque todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique lo que se quiere enseñar (*hína hékaston horizómenos dêlon poiéi perì hou ân aei didáskein ethélei*)” (265 d 3-4), esto es, para poner a la luz lo definido. El hecho de llevar esa multiplicidad a una única forma inteligible —lo propio de la definición certera— es consustancialmente aforístico, como evidencia el empleo del verbo *horízo* que acabamos de ver en esta última cita, pues delimita, acota y señala, y así elucida, el verdadero sentido de su objeto.

Y esto es lo que se echa en falta precisamente en el discurso de los seguidores de Heráclito, cuyo decir fragmentario y sin argumentación —al contrario del modo en que será visto después— no es *aforístico*, en un sentido propio, es decir, determinado, concreto, sino *oscuro* (*ainigmatódes*), como denuncia en *Teeteto* el matemático Teodoro (180 a-b):

Si le haces una pregunta a uno, te dispara una pequeña frase (*rhematískion*) enigmática, [...] y, si quieres que haga examen (*zétesis*) de lo que ha dicho, te alcanzará con una nueva expresión en la que habrá invertido totalmente el sentido de las palabras. Nunca llegas a nada con ninguno de estos, ni ellos mismos lo consiguen entre sí. Al contrario, se cuidan bien de no permitir que haya nada estable en el discurso o en sus propias almas, porque piensan, me parece a mí, que eso sería algo inmóvil (*stásimos*).

La determinación genérica de la expresión aforística busca, por el contrario, como hemos visto, delimitar la perennidad de la idea, examinar y analizar lo dicho, y deducir dialógicamente sus definiciones. Su *lógos* no es solo habla (*rhêma*), un mero decir, una pequeña locución (*rhemátion*), sino inferencia cuyo resultado es susceptible de ser investigado, buscado y considerado por otros dialécticamente, que pueden llegar así, por vía implicativa, a la misma conclusión.

5 Aristóteles y la determinación genérica

Como hemos visto en el segundo apartado de nuestro estudio, nos encontramos con el mismo ejercicio de demarcación filosófica en las *Categorías* de Aristóteles. En el discurso dedicado a la entidad, cuando se define como *esto*, como *tóde ti*, como algo individual y unitario, y se establece la diferencia respecto a la entidad segunda (*deútera ousía*), al *cual*, se indica que este último es la *cualificación* de la sustancia, su *poión ti*, y que son el género y la especie, más el primero que la segunda, los que significan o definen qué sea la entidad en cuestión, los que la determinan:

[...] la especie y el género determinan lo *cual* por referencia a la entidad (*tò dê eídos kai tò génos perì ousían tò poiòn apherízei*): en efecto, significan (*semáinei*) una entidad tal o cual. La determinación (*aphorismós*) se aplica a más con el género que con la especie: en efecto, el que dice *animal* abarca más que el que dice *hombre*” (3 b 19-23).

Como puede apreciarse, la delimitación cualitativa de la *ousía* que llevan a cabo el

génos y la forma específica (*eídos*) es de carácter explícitamente aforístico, lo que hace que, en el seno de la filosofía aristotélica, la noción de *aphorismós* cobre una dimensión, no solo lingüística o epistemológica, sino ontológica.

En los *Analíticos segundos*, de nuevo con motivo de la definición de la entidad, Aristóteles defiende la tesis de que el acto de delimitación propio de la proposición que signa lo que algo sea se mueve siempre en el terreno de lo universal:

Por otra parte, toda definición es siempre universal (*aiei d'esti pás hóros kathólou*): en efecto, el médico no dice lo que es sano para un ojo, sino para todo ojo, o para una especie determinada (*eidei aphorísas*). [...] Así como en las demostraciones es preciso que se dé el quedar probado por razonamiento, así también en las definiciones (*hórois*) es preciso que se dé la claridad (97 b 25-32).

El *lógos* de la definición (*hóros*) establece un horizonte global, un límite que determina una totalidad dada. Ha de referirse a lo válido para todo tiempo y lugar, a lo universal (*kathólou*), a algo que vale para indicar la naturaleza de todo aquello (*hólos*) que forme parte de ese conjunto, es decir, de la especie de que se trate, del *eídos* en cuestión, ontológicamente determinado, esto es, concretado a través del tipo de demarcación que se exponía con anterioridad en las *Categorías*. El ámbito de lo aforístico, en el sentido que venimos exponiendo, no tiene que ver con lo singular, con cada cosa en particular (*hékastos*) —nos recuerda explícitamente Aristóteles—, sino con argumentaciones que conduzcan a demostraciones que desemboquen en definiciones capaces de hacer luz sobre una determinación dada.

Lo apuntado en el *Órganon* afecta lógicamente al desarrollo de la filosofía primera. De hecho, el empleo mayor de *aphorízo* en el *corpus* se da en los *lógoi* de la llamada *Metafísica*. Así, por ejemplo, en el libro I, cuando Aristóteles muestra la necesidad de distinguir la experiencia (*empeiría*) de la ciencia (*epistéme*) y del arte (*téchne*), y cómo estas dos últimas derivan de la primera, sin la cual regiría la *týche*, subraya el modo en que el arte parte de la multiplicidad de percepciones de la experiencia para después hacerse una “única idea universal (*kathólou*) acerca de los casos semejantes” (981 a 6-7). Pues bien, ese proceso de generalización, es decir, la concreción de que una multiplicidad dada puede resultar y resolverse en una identidad específica, como lleva a cabo el arte, a juicio de Aristóteles, es aquí lo propiamente aforístico, *id est*, la delimitación:

En efecto, el tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico (*tò d'hóti pási toís toioíside kat'eídos hèn aphoristheísi*), les vino bien cuando padecían tal enfermedad [...] es algo propio del arte (981 a 7-12).

Como hemos visto ya en otras muchas referencias, el acto de delimitación propio de lo aforístico trae consigo las determinaciones específica y genérica que llevan una pluralidad dada a la unidad. Está detrás del proceso de ideación, que entiende y concreta conceptualmente la forma esencial de algo en pro de su definición. *Aphorízo* aparece para denotar el corte preciso, apolíneo, que en la clase total de lo dado delimita una integridad menor, como para el escultor la figura de Hermes dentro de la piedra resulta algo determinado (*aphorisménon*) —ejemplo llamado a ser célebre en el arte renacentista (ver Panofsky, 1984)—, o como el semicubo determina de nuevo geoméricamente su figura y su superficie en el interior del cubo, se concreta en él, se

define (1002 a 21-24), o como la *dýnamis* del actuar (*poieîn*), la capacidad de acción, se delinea y se evidencia, no de manera desdibujada, sino “bajo determinadas condiciones (*en hoîs aphoristhêsetai*)” (1048 a 19).

En el libro X, en un célebre pasaje en el que Aristóteles dialoga con Protágoras sobre si la *epistême* y la *aîsthesis* son o no la medida de las cosas —el *métron* de *tò hypokeîmenon*, del sujeto/sustrato primero—, muestra cómo el “ser uno”, para ser medido ajustadamente, bien delimitado, ha de ser determinado a través de las categorías de cantidad y cualidad, y cómo se ha de atender, para que esa definición sea apropiada, al significado de la palabra, de acuerdo con su nombre (*katà tò ónoma aphorízonti*, 1053 b 4-5). El pasaje delata cómo el acto de nominación también circunscribe su referente, lo recorta, establece un contorno literalmente aforístico que determina lo significado, mostrando así lo que ello sea, afirmándolo o negándolo apofánticamente.

Más adelante, hablando de la privación (*stéresis*), Aristóteles distingue entre lo que no puede tener algo en modo alguno y lo que no lo tiene aunque le corresponda tenerlo, mostrando cómo en este segundo caso se trata de una carencia no total, sino determinada (*aphorisména*) (1055 b 6), esto es, de algo que no se pierde en la indefinición, o que pudiera caer en contradicción o contrariedad, sino que puede distinguirse en sí mismo, en relación con otras propiedades que la entidad en cuestión pudiera poseer. Una vez más, vemos cómo la determinación aforística recorta, concreta, distingue entre lo que se posee y aquello de lo que se carece, hace ver el límite que marca la falta de esto o aquello, y no de nada o de todo en general.

La determinación precisa la forma y la especie, si existen o no separadas, y cuál sería su naturaleza en cada caso (1060 b 26). Acompaña al gesto aforístico, por tanto, a su trazo, la delimitación del *chorismós*, de la separación, como cuando definimos lo consecutivo como algo diferente de su antecedente, partiendo de este término inicial y mostrando lo que sigue según la posición o la especie (1068 b 31-32), que marcan el límite a partir del cual arranca lo que se sigue o sucede sin interrupción.

Como hemos visto, en *Metafísica*, lo aforístico limita a una multiplicidad de la misma especie, determinando, si es posible, sus principios (1002 b 16-17), o bien muestra la diferencia (*diaphorá*) que distingue el acto (*enérgeia*) de lo meramente posible o capaz (*dynatós*) (1048 b 4-6), o bien define, *in fine*, el género determinado (*génos aphorisménon*) de cada ciencia y si existe o puede concretarse este en el caso de la filosofía primera (1064 b 8-9).

En cualquier caso, como puede verse, la casuística es muy amplia, y no pretendemos aquí ser exhaustivos, ni mucho menos, antes de sacar conclusiones; pero no quisiéramos dejar de mostrar brevemente cómo se produce este tipo de determinación y delimitación en las llamadas por Aristóteles “filosofías segundas”. En el *De anima, verbi gratia*, el verbo *aphorízo* sirve de nuevo para designar la diferencia entre las capacidades de la *psyché*, delimitando la *dýnamis* de la facultad generativa frente a la nutritiva, y viceversa (416 a 20). En el *De caelo*, vuelve a emplearse para distinguir entre sí las *dynámeis* o potencias de los contrarios —en este caso, lo caliente y lo frío—, señalando la posibilidad de determinar y caracterizar mediante una figura (*schêma*) cada cosa, *tà pánta* (307 b 10). Obsérvese cómo aparece explícitamente la acción de delimitación conceptual vinculada a la idea de trazar un contorno, una línea precisa que delimite y clarifique, y, de ese modo, *defína* mediante una forma o posición exacta. Lo que sucede, por cierto, en *De generatione animalium* con la figura de la cabeza, la primera que se *distingue* (*aphorízetai*) en el proceso de conformación (*génesis*) del animal (743 b 18), o con el desarrollo del corazón y la *determinación* de la gran vena que sale de este último (753 b 20), o con la falta de límite o diferenciación interna en los huevos de los peces

(757 b 12). En todos estos casos, se hace referencia a la determinación que resulta de la delimitación de la forma, al resalte de una figura sobre un fondo de indeterminación y a la distinción que trae consigo esa definición de la linde exacta. El filósofo aforista delinea conceptualmente, dibuja en su intelecto la forma de lo que es.

Y no deja de hacerlo en la filosofía práctica, como se deja ver en la *Ética nicomáquea* y en la *Política*. En la primera, Aristóteles emplea *aphorízo* para determinar los distintos modos de vivir (1097 b 34-1098 a 1). Como señalará más adelante, esa difícil delimitación la lleva a cabo la razón (*lógos*) (1109 b 21), capaz de *definir* el objeto de la deliberación y de la elección (1113 a 3), de *determinar* la diferencia entre los placeres del cuerpo y los del alma (1117 b 28), de *delimitar genéricamente* la continencia frente a la incontinencia y si la primera ha de dejar atrás todo placer o no (1146 b 11), de *mostrar* la linde que distancia de los demás ciudadanos a los amigos, los hermanos y los compañeros, que tienen entre ellos todo en común — como sentencia la *paroimía* “*koinà tà phílon*”, con la que Aristóteles está enteramente de acuerdo— (1159 b 31-33), o de *remarcar* la distinción entre los parientes y los compañeros y otras formas de amistad en comunidad, frente a las que los primeros constituirían un “grupo aparte”, *diferenciado* (1161 b 12). Este tipo de división lo encontramos también en *Política*, donde la ley (*nómos*) se convierte en “aforista” para asignar un lugar (*chóra*) distinto a un grupo frente a otro, a los templos frente a las magistraturas (1331 a 27); a los esclavos frente a los artesanos, cuya servidumbre, a juicio de Aristóteles, es *limitada* (1260 b 1); a los aristócratas frente a los oligarcas (1292 b 4); a los grupos *determinados* que son nombrados magistrados por su renta, por su linaje o por su virtud frente a los demás (1300 a 16); y, por último, a la magistratura del hogar de la *pólis*, que se *limita* a realizar los sacrificios públicos, frente a los sacerdotes de los templos (1322 b 26).

La ciencia filosófica aristotélica, de herencia socrática, divide en géneros y especies el asunto a tratar, distingue, concreta y define su objeto. Es más, como puede verse al comienzo de la *Retórica*, la diferenciación de asuntos a investigar trae consigo la división disciplinar, la ramificación del árbol de la *epistéme* y, con ella, la circunscripción precisa del dominio a estudiar, la delimitación exacta de cada forma de filosofar, lo que no les sucede de modo tan claro a la dialéctica y a su antístrofa, la retórica, “que tratan temas comunes a todos —dice Aristóteles— y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada (*epistéme aphorisméne*)” (1354 a 3), lo que motivará poco después la conocida tesis de que lo que a ella le concierne como *téchne* “no se aplica sobre ningún género específico (*génos ídion aphorisménon*)” (1355 b 33-34), al igual que le sucede, por razones distintas, a la ontología.

Como hemos visto, la acción de *determinar* propia de *aphorízo* trae consigo la posibilidad de la definición, de la concreción, de la determinación específica y genérica, y, con ella, del discurso categórico, declarativo, apofántico, conformado por proposiciones y enunciados susceptibles de ser verdaderos o falsos, que significan mediante la afirmación (*katáphasis*) y la negación (*apóphasis*) (*De interpretatione*, 17 a 25-26). Y es ello lo que nos lleva a defender que la voluntad aléctica del filósofo *aforista* clásico no solo se nutre de lo proverbial arcaico, como acabamos de ver explícitamente en el caso de la *paroimía* citada en la *Ética nicomáquea*, sino que es intencionalmente apofántica, *id est*, delimitadora de lo que es y de lo que no es el caso, diferenciadora de lo positivo y de lo negativo, asertiva.

6 A modo de conclusión y aportación a un debate: el argumento sin premisas y el aforismo

Hemos tratado de mostrar en este estudio que el uso de *aphorismós* y *aphorízo* en la filosofía de Platón y de Aristóteles es distinto de la *paroimía* de la que beberá la aforística posterior y, en particular, las colecciones de apotegmas, máximas y adagios. Muchas veces la diferenciación es explícita por parte del filósofo, como cuando se deja ver en una cita consciente la sentencia heredada. En otras ocasiones, lo proverbial forma parte del hipotexto filosófico, de su espesor intrahistórico, y cumplen esa función pasajes de Homero y Hesíodo, fundamentalmente, que se dejan traslucir de forma más o menos velada en numerosos lugares del legado filosófico posterior, no como meras extracciones de la fuente original, sino a través de su reescritura y sus reinterpretaciones (al respecto, pueden verse los numerosos casos de interferencia intertextual analizados por Tosi 2004). También ocurre que la *gnóme* filosófica devendrá muy tempranamente un *locus classicus*, sembrando con sus máximas, y sus mínimas (Gabilondo 2013), la historia de la literatura. Sirva como botón de muestra el paradigma eterno que Eurípides inscribe en el *mýthos* de *Orestes* cuando pone en boca de Electra el dicho “variar es agradable en todo (*metabolè pánton glykú*)” (v. 234), que parece proceder de un lugar común filosófico anterior atribuido posteriormente a Heráclito (“cambiando se descansa (*metabállon anapaúetai*)”, D.-K. 22 B 84 a), y que después hará suyo Aristóteles, añadiendo que no solo es dulce el cambio, sino que también “el hacer muchas veces las mismas cosas es placentero” (*Retórica*, 1371 a 25). Los *tópoi* filosóficos de los maestros de verdad arcaicos desembocan en la dramaturgia del siglo V a.n.e., y los de esta son citados y refigurados por los filósofos clásicos. A su vez, la sentencia filosófica se convierte en proverbial y el proverbio se inserta de continuo en la textualidad filosófica. La diseminación indomeñable de las nociones, el contagio continuado y las reapropiaciones sucesivas marcan con su temporalidad el devenir de la escritura, y no siempre es fácil distinguir, como hemos visto, entre lo filosófico y lo mítico, pues de hecho *mýthos* y *lógos* son términos sinónimos en numerosísimas ocasiones tanto en Platón como en Aristóteles, lo que ahora no podemos evidenciar aquí, pues es otro nuestro cometido.

Y, sin embargo, como hemos visto, el discurso filosófico hace suya la determinación que trae consigo el *aphorismós*, su delimitación y su definición, y propone un *méthodos* muy particular, que pretende mostrar en su forma específica o genérica la concreción de lo que es. Esa mirada que circunscribe, que enmarca, que rodea y divide noéticamente su objeto, trata de sustituir a la *rhêsis* de la normatividad consuetudinaria anterior y hacer suya su pretendida validez general hasta convertirse en habla universal. Y lo fundamental: trata de hacerlo a) argumentando, no intuyendo de manera puntual y aislada un dicho singular; y b) proponiendo, de resultados del diálogo con otros, algo susceptible de ser corroborado. El *lógos* filosófico-aforista interrelaciona lógicamente sus aserciones, analiza el carácter determinante o no de sus definiciones y las abre a un espacio de intermediación en el que su verdad o su verosimilitud se conforman deliberativamente. De ahí que sea posible distinguir este impulso alético del filósofo “aforista”, centrado en lo argumentativo-conceptual, del aforismo metafórico, de carácter poético, lírico e imaginativo, o del aforismo analógico, al que también denominamos greguería (Helmich, 2006: 44).

La hipótesis que aquí dejamos caer, no obstante, aunque sea ya a modo de conclusión, es que todos ellos se alimentan implícita o explícitamente del “aforismo” filosófico, no porque reescriban en algunos casos máximas, preceptos o proposiciones conceptuales anteriores, como hemos visto en el caso de Eurípides —no es esa la

prioridad que tenemos en mente, y aún mucho menos defender cualquier falsa jerarquía—, sino porque todos ellos presuponen una reflexión previa, una argumentación elidida y numerosísimas deliberaciones, aunque solo sea con uno mismo. Como señalábamos al comienzo de este estudio, el aforismo no es solo una premisa posible de un argumento retórico o entimema, un lugar común más —como propone Eco— del que tratar de derivar algo probable, sino la conclusión de una inferencia cuyas premisas han sido omitidas. Erasmo, Gracián, La Rochefoucauld, Pascal, Lichtenberg, Goethe o Nietzsche no lanzan sus flechas *ex nihilo*: sus fragmentos se concluyen, como es evidente, desde las premisas de una textualidad mucho más amplia, y no solo propia. Son la punta de un iceberg discursivo de dimensiones inabarcables y, en su mayor medida, inconscientes, inmemoriales.

Y esa es una de las muchas razones por las que el aforismo no puede ser algo monadológico. La otra, no menos importante, junto a las que ya hemos visto con anterioridad, tiene que ver con su apertura al lector, claro está, y, en consecuencia, con la reformulación hermenéutica, y existencial, que esa recepción trae consigo. El carácter genérico del aforismo, su búsqueda de una síntesis veraz susceptible de poder convertirse en un discurso de validez universal, por más que su *elocutio* lo desmienta y siempre acaezca en un espacio singular, le han llevado en ocasiones a tratar de trascender su individualidad y su marco temporal; pero, si ha llegado hasta nosotros, se debe al hecho de que lo compartieron comunidades muy diversas, en ocasiones “inconfesables”, pero siempre atravesadas por la tradición de receptores de la que cada sentencia forma parte, por su historicidad insoslayable (Roukhomovsky 2001; Ángel 2019).

Por otra parte, determinados estudios literarios han querido ver en el aforismo, en su brevedad y su fragmentariedad formal, un ejemplo más de los discursos modernos y contemporáneos de la precariedad, de la parcialidad, de lo provisorio, de lo arbitrario, de lo paradójico o de lo meramente aceptable, lo que además iría de la mano de su origen visionario u onírico,

“más allá de los límites promovidos por la lógica y la razón especulativa, [lo que] ensancha sus dominios mediante la intuición, la contemplación, los sueños, el sentimiento [...], la imaginación y hasta la sinrazón” (Camacho 31, citado por Martínez 763).

Esa supuesta *extralimitación* motivaría además el talante *crítico* del aforismo, capaz de expresar, por ello, lo indiscutido, lo sustraído a la deliberación, y convertiría a esta forma breve en una percepción más viva de la materialidad de la experiencia *versus* el carácter axiomático y supuestamente abstracto del pensamiento filosófico-sistemático.

Nuestra propuesta, por el contrario, ha tratado de evidenciar que lo crítico tiene que ver *ab ovo* con los cortes medidos, con las separaciones, con las distinciones. Etimológicamente, “crítica”, como es harto conocido, procede del verbo *krino* (“separar”, “juzgar”, “elegir”, “decidir”; Bailly 1137), que, a su vez, se remonta a la raíz indoeuropea *skribh-*, que significa igualmente “cortar”, “separar”, “distinguir” (Roberts y Pastor 162). *Aphorismós* y *aphorizo* hablan ese mismo lenguaje de la delimitación, de la demarcación, del acto de poner aparte, en suma, de la determinación, y mucho de eso ha habido tradicionalmente y hay en la filosofía, como hemos intentado mostrar con Platón y Aristóteles, a propósito del quehacer dialéctico y de sus divisiones, y de las determinaciones específicas y genéricas a las que conducen; y brevísimamente en Hegel en relación con la *Bestimmung*. Por ello, no podemos estar de acuerdo con quienes escinden lo aforístico de la filosofía, pues está en su propio modo de proceder, en el

camino que recorre con cada argumentación, y no podemos convenir con Adorno cuando defiende que a la dialéctica no le es lícito ni posible servirse de aforismos (Adorno 10). Antes al contrario, el dialéctico, en su búsqueda de definiciones, es el primer aforista, heredero de una práctica proverbial inmemorial que va mucho más allá del *alethès lógos* arcaico, y que él reconduce a un proceder epistémico, lógico y dialógico, que le permite discernir la *ousía* con una mirada otra. Estamos enteramente de acuerdo con Mortara Garavelli cuando sentencia lo siguiente: “el aforismo es una sentencia con capacidad de definición” (Mortara 284). Y esto justamente es lo que regía la práctica filosófica helena desde sus inicios, la indagación de especificaciones que dieran cuenta de lo real, que lo definieran, aunque fuera invisible.

El aforismo es una búsqueda aléctica a través de la delimitación y la manifestación apofántica del sentido. En sede griega, eso es lo propio también de la definición, de la proposición, del concepto, del arte de deslindar las ideas, de dividir las y perfilarlas, hasta que adquieran un contorno conciso. El aforismo es la posible conclusión de una inferencia, el enunciado que acota el mundo, que lo perfila. Cuando este se separa de las proposiciones de las que podría deducirse o inducirse, cuando se extrae del contexto del que formaba parte, o bien este último se omite y queda elidido por ser extenso en exceso o inefable, entonces (a) parece aislado, monádico, aunque ya siempre esté conectado con todo lo que no dice, y con todos los demás aforismos, habidos y por venir, hasta la contradicción. El aforismo es el desenlace de un argumento sin premisas.

7 Excurso

El aforista perfila su propio horizonte, lo abre a la mirada del otro, delinea lo posible, afirma o niega. Demarca de ese modo el espacio de un terreno fecundo o estéril, habitable o irrespirable, fundamental o desfondado, o ambas cosas. Concibe. Corta y recorta, critica, discierne, delimita. Pero aquello que concreta —el horizonte mismo— no queda solo separado por el gesto de dibujarlo, aquí o allá, sino que se distancia, ya siempre diferente, con el propio caminar, por certeros y contrarios al deambular que pretendan ser los pasos. La línea del horizonte corta y separa, y se retira infinitamente de aquello que pone aparte. Es lo que tiene el *limes*: siempre fue tierra de nadie, de diferendo, de desgarró. El horizonte que hace ver no se deja ver él mismo: su línea siempre es contorno de una sucesión heterogénea, de paisajes tan cambiantes como la propia vida. El horizonte es un límite ilimitado. Y lo mismo le acontece al concepto: perfila, determina, concreta; pero él mismo es la encentadura por la que mana su ser sí mismo y su absoluta otredad. El horizonte no tiene línea de tierra que lo acoja, se dice y se pierde siempre diferente en quien lo traza, como el aforista conceptual, volcado y perdido, y quién sabe si a veces ganado, en sus propias palabras.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. *Minima moralia*. Madrid: Taurus, 1999.
- Alster, Bendt. “An Akkadian and a Greek Proverb”. *Die Welt des Orients* n° 10 (1979): 1-5.
- Ángel, Marco. “Aforismo: problemas de la definición”. *Quimera* n° 442 (2019): 11-13.
- Bailly, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. París: Hachette, 1950.
- Besser, Kurt. *Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel,*

- Novalis und Nietzsche*. Berlín: Junker und Dünhaupt-Verlag, 1935.
- Bremmer, Jan. “An Akkadian Hasty Bitch and the New Archilochus”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* n° 39 (1980): 28.
- Bühler, Winfried. *Zenobii Athoi Proverbia*. Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.
- Bundgaard, Ana. “Fragmento, aforismo y escrito apócrifo: formas artísticas del pensamiento”. *El ensayo, entre la filosofía y la literatura*. Ed. Juan Francisco García Casanova. Granada: Comares, 2002. 67-94.
- Camacho, Carmen, ed. *Fuegos de palabras. El aforismo poético español en los siglos XX y XXI (1900-2014)*. Sevilla: Vandalia, 2018.
- Detienne, Marcel. *Apollon le couteau à la main*. París: Gallimard, 1998.
- Eco, Umberto. “Note sull’ aforisma. Statuto aletico e poetico del detto breve”. *Teoria e storia dell’ aforisma*. Ed. Gino Ruozzi. Milán: Mondadori, 2004. 152-66.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza, 1979.
- Gabilondo, Ángel. *Por si acaso. Máximas y mínimas*. Barcelona: Espasa, 2013.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la estética*. Barcelona: Akal, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada, 2010.
- Helmich, Werner. “L’ aforisma come genere letterario”. *La brevità felice. Contribuiti alla teoria e alla storia dell’ aforisma*. Ed. Mario Andrea Rigoni. Venecia: Marsilio Editori, 2006. 19-49.
- Hui, Andrew. *Teoría del aforismo*. Madrid: Cátedra, 2021.
- Kindstrand, Jan Fredrik. “The Greek Concept of Proverbs”. *Eranos* n° 76 (1978): 71-85.
- Krüger, Heinz. *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*. Múnich: Edition Text+Kritik, 1988.
- Lausberg, Heinrich. *Manual de retórica literaria*. Madrid: Gredos, 1969.
- Martínez, Erika. “Decir verdad, hacer ficción: para una revisión del aforismo”. *Pensamiento* n° 76. 290 (2020): 761-75.
- Mortara Garavelli, Bice. *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Panofsky, Erwin. *Idea*. Madrid: Cátedra, 1984.
- Pellizer, Ezio. “Metremi proverbiali nelle ‘Opere e i giorni’ di Esiodo”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n° 13 (1972): 24-37.
- Perelman, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación*. Madrid: Gredos, 1989.
- Real Academia Española. *Nueva gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa, 2009.
- Roberts, Edward A., y Bárbara Pastor. *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza, 1997.
- Roukhomovsky, Bernard. *Lire les formes brèves*. París: Nathan, 2001.
- Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. París: Payot, 1995.
- Sbardella, Livio. “La struttura degli esametri in Esiodo, Erga 383-828”. *Struttura e storia dell’ esametro greco*. Eds. Marco Fantuzzi y Roberto Pretagostini. Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, 1995. 121-133.
- Schlegel, Friedrich. *»Athenäums«-Fragmente und andere Schriften*. Ditzingen: Reclam, 1978.
- Schlegel, Friedrich. *Poesía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1994.

Tosi, Renzo. “I greci: *gnomai, paroimiai, apophthegmata*”. *Teoria e storia dell’aforisma*. Ed. Gino Ruozzi. Milán: Mondadori, 2004. 1-16.

Veca, Salvatore. “Aforisma e filosofia”. *Teoria e storia dell’aforisma*. Ed. Gino Ruozzi. Milán: Mondadori, 2004. 124-30.

West, Martin Litchfield. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford University Press, 1971.