

La relación alma y cuerpo en el *Protréptico* de Aristóteles: hacia una jerarquización de las ciencias

The relationship soul and body in Aristotle's *Protrepticus*: Towards a hierarchy of sciences

Claudia Seggiaro*

Resumen

El análisis de los fragmentos del Protréptico nos induce a pensar que en este escrito Aristóteles habría trazado una distinción y jerarquización entre dos tipos de ciencias: las ciencias del alma y las ciencias del cuerpo, las primeras identificadas con las ciencias teórico-prácticas y las segundas con las productivas. En este sentido, la tesis que intentaremos defender en nuestro trabajo es que esta distinción y jerarquización está asociada con la relación de subordinación del cuerpo respecto del alma. A los efectos de examinar esta tesis, dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera parte, abordaremos la relación entre el alma y el cuerpo y la consecuente concepción antropológica sostenida por Aristóteles en el Protréptico. En la segunda parte, intentaremos examinar cómo incide esta concepción en la clasificación de las ciencias esbozada por Aristóteles en la obra en cuestión.

Palabras claves: Aristóteles, Protréptico, ciencias, Filosofía, sabiduría.

Abstract

The analysis of the fragments of *Protrepticus* us suggests that in this paper Aristotle would have done a distinction and established a hierarchy between two kinds of science: the science of the soul and science of the body, the first identified with the theoretical and practical sciences and the second with the productive science. In this sense, the thesis that tries defending in our work is that this distinction and levels of hierarchy is associated with the relationship of subordination of the body from the soul. In order to examine this thesis, we divide the work into two parts. In the first part, we will approach the relationship between soul and body and subsequent anthropological conception held by Aristotle in the *Protrepticus*. In the second part, we will try to examine how this concept affects the classification of science outlined by Aristotle in the work in question.

Keywords: Aristotle, *Protrepticus*, science, philosophy, wisdom.

Artigo recebido em 16 de abril de 2012 e aprovado em 08 de maio de 2012.

*Becaria doctoral del CONICET y docente de IPC de la UBA; Licenciada en Filosofía; especialista en Clásicas UBA- CONICET; e-mail: claudiasegg@yahoo.com.ar

Introducción

Se tiende a considerar que en el *Protréptico* Aristóteles sostiene una concepción dualista¹ de la naturaleza humana. Según Aristóteles, el hombre es por naturaleza un compuesto de alma y de cuerpo. Desde su perspectiva, el cuerpo es una parte constitutiva de la naturaleza humana (fragmento 23).² Pese a esto, al hacer de la parte racional del alma la *ousía* del hombre,³ Aristóteles parece relegarle al cuerpo un rol instrumentalista (fragmentos 17, 61), razón por la cual se podría decir que la relación entre el alma y el cuerpo es en última instancia una relación de subordinación.

En forma paralela a la distinción entre cuerpo y alma, en el *Protréptico*, Aristóteles realiza una diferenciación entre dos tipos de ciencias: las ciencias productivas y las ciencias teórico-prácticas (fragmento 9). El primer tipo de ciencias tiene por objeto proveer las cosas útiles e indispensables para la vida (fragmentos 9 y 42), motivo por el cual está orientado a satisfacer las necesidades del cuerpo. El segundo tipo de ciencias tiene por objeto el conocimiento de los principios de lo real (fragmentos 33 y 24), lo bueno en sentido propio (fragmentos 9 y 42) y la verdad (fragmento 65), razón por la cual constituye el fin de la parte racional del alma. Ahora bien, para Aristóteles, el objeto de este último tipo de ciencias es buscado por sí mismo. Como consecuencia de esto, según Aristóteles, este tipo de ciencias será el más elevado.

Al tomar estas dos ideas como punto de partida, la tesis que intentaremos defender es que la jerarquización entre las ciencias productivas y las ciencias teórico-prácticas está asociada a través de sus respectivos objetos la adquisición de lo útil y necesario y el conocimiento de los primeros principios con la relación de subordinación del cuerpo respecto del alma. A los efectos de examinar esta tesis, dividiremos el trabajo en dos partes.

¹ Ver Nuyens, F., 1973, pp. 90-100

² Para las citas y numeración de los fragmentos del *Protréptico* seguiremos la edición de Düring, I., *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, G. Almquist & Wiksell, Göteborg, Sweden, 1961 (*Studia graeca et latina gothoburgensia*, XII). No obstante, para la traducción de los fragmentos, hemos tenido en cuenta, también, las ediciones bilingües de Megino Rodríguez, C., *Aristóteles, Protréptico*, introducción, traducción y notas de ---, Abada, Madrid, España, 2006, y Berti, E., *Aristotele, Protreptico*, Introduzione, traduzione e commento di ---, UTET Università, Milano, Italia, 2008 (Milano, Italia, 2000); Zanatta, M., *Aristotele, I Dialoghi*, Introduzione, traduzione e commento di ---, BUR, Milano, Italia, 2008 y la traducción de Vallejo Campos, A., *Aristóteles, Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de ---, Gredos, Madrid, España, 2005.

³ En el fragmento 65, si bien Aristóteles identifica la *ousía* del hombre con el *noûs*, al sostener en el fragmento 23 que el *noûs* está en la parte racional del alma, postula, indirectamente, también, al alma como la *ousía* del hombre.

En la primera parte, abordaremos la relación entre el alma y el cuerpo y la consecuente concepción antropológica sostenida por Aristóteles en el *Protréptico*. En la segunda parte, intentaremos examinar cómo incide esta concepción en la clasificación de las ciencias esbozada por Aristóteles en la obra en cuestión.

1. La concepción del hombre en el Protréptico de Aristóteles

Entre los escritos fragmentarios de Aristóteles, el *Protréptico* ha sido uno de los textos más analizados. Pese a ello, la mayor parte de los estudiosos que se ha dedicado al análisis de este texto ha focalizado su atención en la concepción de la filosofía sin detenerse en profundidad en las restantes problemáticas también presentes en esta obra. El recorrido por la bibliografía consultada nos induce a pensar que la tesis según la cual el *Protréptico* era una obra esotérica dedicada a un amplio público cuyo fin era defender el ideal de filosofía defendido en el círculo de la Academia⁴ fue un factor que tendió a simplificar la lectura de los fragmentos y, por lo tanto, a reducir el repertorio de problemáticas debatidas.⁵ Sin embargo, la lectura minuciosa de los fragmentos nos permite afirmar que si bien el *Protréptico* era un encomio a la filosofía, más aún, a un modo particular de entender la filosofía, esta apología era, a su vez, una defensa de un cúmulo de concepciones presentes implícita o explícitamente en el texto. Dentro de estas concepciones podemos mencionar la identificación del hombre con la parte racional del alma,⁶ la concepción del conocimiento como la búsqueda de los primeros principios o causas⁷ y la concepción teleológica de la

⁴ En esta línea de lectura se encuentran autores como Düring, I. (1961, p. 218) Vallejo Campos, A. (2005, p. 142).

⁵ En este sentido, además de la mención de los diferentes trabajos que Düring ha escrito en relación con el *Protréptico* (Düring, I., *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, Goteborg, 1961; Düring, I., "Problems in Aristotle's *Protrepticus*", *Eranos* 52 (1954) 139-171; Düring, I., "Aristotle in the *Protrepticus*" en *Autour d' Aristote*, Louvain, 1955, 81- 98; Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 (Heidelberg 1966)), debemos destacar los comentarios y análisis de Berti. Este autor no sólo ha realizado una traducción y comentario del *Protréptico* (Berti, E., *Protreptico*, Introduzione, traduzione e commento di---, Milano, 2008 (2000)) y ha dedicado una obra voluminosa a los primeros escritos del estagirita (Berti, E., *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997 (1962)), sino que además ha realizado numerosas menciones y ha efectuado un rico análisis del *Protréptico* (Berti, E., *Nuovi studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia, Italia, 2005) con el objetivo de clarificar conceptos de la obra del resto del *corpus* aristotélico.

⁶ Fragmento 23.

⁷ Fragmentos 33-35, 48.

naturaleza.⁸ La noción de filosofía sostenida por Aristóteles en el *Protréptico* no es otra cosa sino la cristalización de esas concepciones que, dado el destino del texto, han quedado desdibujadas. Ahora bien, una de estas problemáticas, que permite reunificar en un todo las diferentes temáticas arriba mencionadas, es la concepción del hombre. Dado esto, el objetivo de este apartado es presentar de manera esquemática dicha concepción tal como es defendida en esta última obra. Nuestra finalidad es examinar la relación entre el alma y cuerpo y establecer la conexión entre esta concepción y la postulación aristotélica de distintos tipos de ciencias.

La concepción aristotélica del hombre puede ser rastreada en varios de los fragmentos del *Protréptico*. Sin embargo, el fragmento 23 constituye una síntesis bastante clara de la concepción antropológica defendida por Aristóteles en dicha obra. En este fragmento, Aristóteles se expresa del siguiente modo:

Como poseyendo razón, la naturaleza en su totalidad no hace nada al azar sino a causa de algo (1). Y desterrando lo azaroso, el “para que” vale más que las artes, pues, como ya sabemos, las artes son imitaciones de la naturaleza. Y puesto que el hombre es por naturaleza un compuesto de alma y cuerpo y puesto que el alma es mejor que el cuerpo y lo que es peor existe siempre al servicio de lo que es mejor, también el cuerpo existe para el alma (2). Del alma una parte tiene razón y otra parte no la tiene, de modo que la irracional existe a causa de la racional (3). El *noûs* está en la parte racional, de manera que la demostración nos fuerza a pensar que todo existe a causa del *noûs* (4).⁹

Lo primero que podemos advertir es que este fragmento constituye un complejo razonamiento compuesto por, al menos, dos argumentos. Cada uno de estos argumentos se mueve en lo que podríamos llamar dos niveles distintos. El primero de ellos (proposiciones 1 y 2) parte de la naturaleza compuesta del hombre para arribar a la identificación de la naturaleza humana con su alma. El segundo de estos argumentos (proposiciones 3 y 4) se centra, en cambio, en el análisis de la constitución del alma para culminar con la identificación entre el *noûs* y la esencia del hombre. El objetivo de tal razonamiento no

⁸ Fragmentos 11-17.

⁹ Πᾶσα φύσις ζοῦν ὡπερ ἔχουσα λόγον οὐθὲν μὲν εἰκῆ ποιεῖ, ἔνεκα δὲ τινος πάντα, καὶ μᾶλλον τοῦ ἔνεκά τινος τὸ εἰκῆ ἐξορίσασα πεφρόντικεν ἢπερ αἱ τέχναι, ὅτι καὶ φύσεως αἱ τέχναι ἦσαν μιμήματα. τοῦ δ' ἀνθρώπου συνεστῶτος φύσει ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος, βελτίονος δ' οὐσης τῆς ψυχῆς τοῦ σώματος καὶ αἰεὶ τοῦ βελτίονος ἔνεκα ὑπηρετουμένου τοῦ χειρόνος, καὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἔνεκ' εἶναι. τῆς ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἦν ἔχον λόγον, τὸ δ' οὐκ ἔχον, ὅπερ καὶ χειρόν-ὥστε τὸ ἄλογον ἔνεκα τοῦ λόγον ἔχοντος. ἐν δὲ τῷ λόγον ἔχοντι ὁ νοῦς-ὥστε τοῦ νοῦ ἔνεκα πάντ' εἶναι ἀναγκάζει ἢ ἀπόδειξις.

parece ser otro que el de conducir al lector a la siguiente conclusión: puesto que la facultad constitutiva del hombre es el *noûs*, el hombre que quiera vivir conforme a su naturaleza debe ejercitarse en esta facultad tanto cuanto le sea posible.¹⁰

La concepción central que permite unificar ambos argumentos en un mismo razonamiento y entender el sentido del texto es la concepción finalista de la naturaleza.¹¹ Dicha concepción no sólo se halla presente en el fragmento aquí comentado, el 23, sino en la serie de fragmentos 11-17. De la lectura del fragmento 23 y de esta serie de fragmentos, se infiere que para el estagirita, excepto lo azaroso, todo lo que acaece en la naturaleza sucede conforme a un fin.¹² Si bien Aristóteles admite que el hombre es por naturaleza un compuesto de alma y cuerpo, su fin no está determinado por el compuesto que lo constituye, sino por su alma, principio y fundamento de su existencia.¹³ Esta conclusión se desprende de la primera parte del fragmento 23. Allí, Aristóteles enuncia las siguientes premisas:

- [1] todo lo que sucede por naturaleza ocurre por causa de algo
- [2] el hombre es por naturaleza un compuesto de alma y cuerpo
- [3] lo peor existe en función de lo mejor
- [4] el alma es mejor que el cuerpo
- [5] el cuerpo existe en función del alma

De la relación de estas premisas parece desprenderse que [6] el alma es la mejor parte del hombre y, por ende, su verdadera naturaleza.

La clave para entender este fragmento y, con ello, la particular concepción de hombre en él defendida estriba en la caracterización de lo que es el hombre “por naturaleza” (*phýsei*). La lectura de este fragmento del *Protréptico* nos inducen a pensar que para Aristóteles el hombre es “por naturaleza” (*phýsei*) un compuesto de alma y cuerpo.

¹⁰ Como podremos verlo más adelante, en el fragmento 61, Aristóteles expondrá un argumento parecido.

¹¹ En *Física* II, 1, 193b 12-13, Aristóteles afirma: “la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza *como forma*” (εἰ δ’ ἄρα τοῦτο φύσις, καὶ ἡ μορφή φύσις· γίγνεται γὰρ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος).

¹² Fragmento 13: “lo que es conforme a la naturaleza se genera con vista a algo y está siempre constituido para algo mejor o como es resultado del arte”.

¹³ Según Giardina, G. R., 2009, p. 92 el alma es *entelécheia* primera del ser viviente ya que es el conjunto de actividades de este último.

Desde la perspectiva de Aristóteles, algo es por naturaleza (*phýsei*) cuando tiene en sí el principio de su movimiento y reposo.¹⁴ Según Echandía, “la definición de *phýsis* como principio intrínseco de movilidad no se refiere sólo a lo moviente, sino a todo ente natural. Pues, ‘principio’ significa aquí capacidad de mover y ser movido (*Metafísica* V, 11, 1019a 15-20). Para Aristóteles, el movimiento es un cambio de la potencia al acto, un cambio que emerge de las *dynámeis* de una sustancia compuesta de materia y forma, lo cual supone siempre una dualidad: lo que mueve y lo que es movido”¹⁵. El hombre, a diferencia de los objetos productos de las artes cuyos principios son extrínsecos, tiene en sí el principio de su generación. Es evidente que para Aristóteles el cuerpo no puede ser principio de movimiento. Sin embargo, en tanto tiene en sí dicho principio, a saber, su alma,¹⁶ cuadra dentro de esta definición que hace que el compuesto alma y cuerpo sea visto también como aquello que es generado por naturaleza. En esta misma línea, en el fragmento 61, Aristóteles afirma:

Efectivamente cuando “las partes” más nobles y de más autoridad, obtienen su excelencia, entonces se hallan bien dispuestas. En efecto, lo mejor entre lo mejor por naturaleza es la excelencia según la naturaleza. Y lo mejor por naturaleza es lo más apto para gobernar y guiar, como el hombre al animal. Por consiguiente, el alma es mejor que el cuerpo, pues es más dominante. Y del alma <es mejor> lo que tiene razón y conocimiento, ya que es lo que ordena y prohíbe y dice lo que se debe o no hacer.¹⁷

La importancia de este fragmento es que, basándose en las mismas premisas que las utilizadas en los fragmentos precedentes, Aristóteles introduce nuevas variables que complejizan su concepción de la relación del alma con el cuerpo. Por la lectura de este último fragmento, sabemos que para Aristóteles el alma no es sólo la parte superior del hombre porque es última en su generación (fragmentos 17 y 23) sino también por ser

¹⁴*Física* II, 1,192b 13-14.

¹⁵Echandía, G., 2007 p. 61.

¹⁶Esto se debe a que “el alma es principio de determinación del cuerpo” (Giardina, G. 2009, p. 93). Migliori M. (2009, p. 231) sostiene que “el alma es principio de vida y de movimiento y se resuelve en un cuerpo específico”. Para este autor, el alma es sustancia en el sentido de forma y, por lo tanto, la esencia de un cuerpo.

¹⁷Καὶ μὴν ὅταν γ' ἔχη τὰ μάλιστα καὶ κυριώτατα καὶ τιμιώτατα τὴν ἀρετὴν, τότε εὖ διακρίεται τοῦ βελτίονος ἄρα φύσει βελτίων ἐστὶν ἢ κατὰ φύσιν ἀρετὴ-βέλτιον δὲ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικώτερον καὶ μᾶλλον ἡγεμονικόν, ὡς ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα· οὐκοῦν ψυχὴ μὲν σώματος βέλτιον (ἀρχικώτερον γάρ), ψυχῆς δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν· ἐστὶ γὰρ τοιοῦτον ὁ κελεύει καὶ κωλύει, καὶ δεῖν ἢ μὴ δεῖν φησι πράττειν.

aquella parte que posee más autoridad, que es de naturaleza más dominante y rectora y que, por lo tanto, tiene la capacidad de ordenar lo que se debe hacer y prohibir lo que no se debe hacer.¹⁸ Los términos que Aristóteles utiliza para describir al alma son contundentes. Nos referimos al uso de los términos *diákeitai*, *timiótata*, *kuriótata archikóteron*, *keleúei* y *kólúei*. Para Aristóteles, puesto que el alma está dotada de razón, a través de ella, el hombre puede gobernar sus impulsos y dirigirse hacia aquellas cosas que es loable que desee y reprimir aquellas otras que debe evitar. Por esta razón, Aristóteles puede afirmar que cuando la parte mejor del hombre, esto es, la parte racional del alma, alcanza su excelencia, entonces su poseedor está bien dispuesto o está bien gobernado. Para el estagirita, si el hombre no dispusiese de esta capacidad de poder determinar qué necesita y qué lo perjudica, es decir, si no dispusiese del pleno ejercicio de sus competencias deliberativas y no estuviese gobernado por ellas, su vida estaría dominada por sus impulsos instintivos asemejándose a los animales.

Dada esta concepción del alma, algunos autores, entre ellos Nuyens,¹⁹ tienden a pensar que en el *Protréptico* Aristóteles sostiene un dualismo moderado. Estos autores hablan de dualismo ya que el alma y el cuerpo son presentados por Aristóteles como dos partes opuestas, pero que tienen entre sí una relación de subordinación: es el alma la que debe gobernar al cuerpo y determinar lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Desde la perspectiva aristotélica, toda acción, incluso los movimientos físicos del cuerpo, tiene como correlato un acto intencional. Para mover una mano o para caminar es preciso, previamente, tener la intención de llevar a cabo tales movimientos ya sea porque se pretende alcanzar algo o llegar a alguna parte. Ahora bien, dichos actos intencionales son ejercidos por el alma, razón por la cual cualquier acción, incluidas aquellas que en apariencia son meramente físicas, tienen su origen en el alma y dependen de ella.

Sin embargo, estos autores, sobre todo *Nuyens*, consideran que la relación entre el alma y el cuerpo no implica un dualismo radical sino moderado. La razón de esto es que, pese a que Aristóteles parece sostener una relación de subordinación entre el alma y el cuerpo, dicha relación puede entenderse también como una relación de colaboración del

¹⁸ *Ética Nicomáquea*, I, 13, 1102b, 13-15.

¹⁹ Nuyens, F., 1973, p. 116. Desde la perspectiva de Nuyens, esta concepción de la relación entre el alma y el cuerpo se puede rastrear en otras obras, como por ejemplo, los *Tópicos*, más específicamente, en *Tópicos* V, 1, 128b 14-19 y I, 15, 106b, 21-25.

cuerpo respecto del alma. Desde la perspectiva aristotélica, para poder abocarse al pleno ejercicio de sus facultades racionales, el hombre necesita tener sus necesidades básicas o fisiológicas cubiertas. En este sentido, en tanto el hombre es un compuesto de alma y cuerpo y este último requiere de algunos bienes para sobrevivir, su cuidado es tan necesario como seguir la acción rectora del alma. Por tal motivo, si bien el cuerpo es aquello que debe ser gobernado, es también un instrumento que, cuando no queda librado a sus impulsos, permite al hombre alcanzar un buen vivir. Leído de esta manera, el cuerpo deja de ser un mero receptáculo del alma para constituirse en aquella parte que contribuye a la existencia humana.

No obstante, tras haber arribado a la conclusión según la cual en un sentido propio el hombre se identifica con su alma,²⁰ en la segunda parte del fragmento 23, Aristóteles se sumerge en el examen de la naturaleza de esta última. Para Aristóteles, el alma humana tiene dos partes: una racional y otra irracional.²¹ Desde la perspectiva aristotélica, existe entre estas dos partes del alma una relación de subordinación. Una de las tesis centrales que le permite a Aristóteles sostener que existe esta relación entre ambas partes del alma es que lo peor existe al servicio de lo mejor. Partiendo de esta tesis y dando por sentado que la parte irracional del alma es la peor, Aristóteles concluye que dicha parte del alma existe en función de la parte racional.²² En consecuencia, arguye que el fin último del hombre, aquello que es conforme a su naturaleza (*katà phýsin*), no es meramente el alma, sino la parte racional del alma.

Ahora bien, luego de abordar la naturaleza aparentemente bipartita del alma, Aristóteles agrega que en la parte racional del alma está el *noûs* y que, por lo tanto, existimos en función de esta última facultad. El presupuesto que está operando en la estructura profunda de este razonamiento es que el *noûs* es lo último en cuanto a su generación (fragmento 17)²³ y, por ende, constituye la facultad más elevada del hombre, aquella cuya persecución se identifica con el fin que justifica su existencia. Según Aristóteles, así como la realidad está jerárquicamente ordenada, el hombre en tanto es un

²⁰ Fragmento 17.

²¹ *Ética Nicomáquea*, I, 13, 1102a 26-28.

²² *Ética Eudemia* II, 1, 1219b 27-31.

²³ Aquí debemos aclarar que Aristóteles no sólo presupone que el *noûs* es último en su generación y, por esto mismo, la facultad superior del hombre, sino que, también, parece dar por sentado la equivalencia entre *noûs* y *phrónesis*. La lectura conjunta del fragmento 17 y del fragmento 23 nos permite inferir que Aristóteles le confiere a *phrónesis* y *noûs* el mismo significado: ambos son definidos como la parte más excelsa del alma.

compuesto de alma y cuerpo está atravesado por cierta graduación que eleva al alma por encima del cuerpo y a sus fines por encima de los fines del segundo.²⁴ Desde la perspectiva de Aristóteles, la generación del alma es posterior a la del cuerpo y por eso mismo superior. Dado esto y debido a que el fin último del alma es la vida contemplativa o el ejercicio de la facultad noética, se debe concluir que el fin natural del hombre es la obtención de esta virtud y su ejercicio su actividad final y más preciada.²⁵

En el fragmento 28, Aristóteles vuelve a traer a un primer plano esta identificación del hombre con el *noûs*. Allí el filósofo se expresa del siguiente modo:

el hombre, pues, despojado de sensación y de entendimiento, se vuelve semejante a una planta; despojado sólo de entendimiento, se embrutece, mas despojado de irracionalidad, pero manteniendo el entendimiento, se iguala a la divinidad.²⁶

En este fragmento, Aristóteles parece establecer una relación jerárquica entre los seres. El análisis del fragmento nos permite distinguir tres niveles distintos: el de las plantas, el de las bestias y el de los hombres. Si bien el *Protréptico* es una obra temprana, es significativo notar que esta diferenciación parece presuponer la clasificación de las facultades del alma realizadas por Aristóteles en obras tardías, como por ejemplo el *De anima*.²⁷ En esta última obra, Aristóteles distingue entre la facultad nutritiva, la facultad sensitiva y la facultad intelectual. Desde la perspectiva del estagirita, el alma se define por estas facultades.²⁸ Pese a ello, resalta que “vivir” se dice de muchas maneras;²⁹ por lo tanto, dicho término se predicará de los entes en función de cuáles sean las facultades que éste posea y en qué medida haga uso de ellas. En el fragmento 28, aunque Aristóteles no utiliza la misma terminología que en los escritos del corpus, podemos notar que coloca a las plantas en lo que en *De Anima* sería la vida nutritiva. En un segundo nivel, ubica a la vida

²⁴ Fragmento 21.

²⁵ *Ética Nicomáquea* X, 7, 1178a 5-8.

²⁶ Αἰσθήσεως μὲν οὖν καὶ νοῦ ἀφαιρεθεὶς ἄνθρωπος φυτῶ γίγνεται παραπλήσιος, νοῦ δὲ μόνου ἀφηρημένος ἐκθηριούται, ἀλογίας δ' ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῶ ὁμοιούται θεῶ.

²⁷ En este punto, es importante mencionar que sobre la base de elementos históricos y arqueológicos Schneeweiß, G. (*Aristoteles, Protreptikos*. Hinführung zur philosophie, Rekonstruiert, übersetzt und kommentiert---, Darmstadt, 2005, apud Van der Meer, S., (2011p. XXVII) sostiene que el *Protréptico* habría sido una obra escrita hacia el final de la actividad filosófica del estagirita. Para este autor, la ecuación obras exotéricas igual obras de juventud es inaceptable.

²⁸ *Acerca del Alma*, II, 2, 413b, 11-13.

²⁹ *Acerca del Alma*, II, 2, 413a 22-23.

animal y en el tercer nivel sitúa al hombre.³⁰ A través de un juego de comparaciones, en el cual el eje vector es el hombre, Aristóteles otorga a cada uno de estos niveles una característica propia. El nivel nutritivo se caracteriza por ser el más bajo de la escala, aquel que se halla despojado incluso de la sensibilidad.³¹ El segundo nivel, el de la vida animal, está caracterizado por la sensibilidad y la irracionalidad. El tercer y último nivel tiene como característica principal la posesión del entendimiento, es decir, del *noûs*.³² Según Berti, “el alma humana es siempre intelectual, en cualquier momento de la existencia humana, pero contiene potencialmente la sensitiva y la nutritiva, o sea no puede existir sin la función de estas.”³³ En otras palabras, “(...) el hombre no puede pensar sin vivir y sin sentir”.³⁴ La postulación de esta jerarquización le permite a Aristóteles no sólo jugar con la hipótesis acerca de qué sucedería si el hombre careciese de entendimiento (*noûs*) sino también evaluar las consecuencias que se derivarían de dicha situación. Del análisis de este caso hipotético, Aristóteles concluye que, despojado del *noûs*, el hombre quedaría reducido a la pura animalidad. Según Aristóteles, si el hombre no tuviese entendimiento sólo sería capaz de tener sensaciones pero no verdadera sabiduría. Despojado incluso de la sensibilidad, dicho hombre quedaría reducido a la vida vegetativa y, por lo tanto, al último reducto del ser.³⁵ Desde la perspectiva adoptada por el filósofo en el fragmento 28, si el hombre no viviese conforme al entendimiento perdería su verdadera condición de hombre.³⁶ Sólo sería un hombre por homonimia, ya que no viviría según su verdadera naturaleza. Tanto en este fragmento como el anteriormente analizado, el 23, la argumentación de Aristóteles está

³⁰ *Acerca del alma* II, 3, 414a 29-414b 19.

³¹ *Ética Nicomáquea*, I, 13, 1102a, 32 -1102b1

³² Petrilli, R (2009, pp. 72-73) sostiene que la distinción entre los seres vivos consiste en la serie de capacidades psíquicas poseídas (DA. II, 2, 413 A 20 ss.). Desde la perspectiva de esta autora, dichas capacidades son: la capacidad de nutrición, la capacidad sensible y la capacidad de pensar, constituida, a su vez, por varias subespecies: la aprehensión, la opinión, la *phrónesis*, la *diánoia*, la racionalidad científica y, por último, el *noûs*.

³³ En *Acerca del Alma* II, 2, 413a, 31- 413b, 1, Aristóteles afirmará: “por lo demás, esta clase de vida “la nutritiva” puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras - en el caso de lo viviente sometido a corrupción- no pueden darse sin ella. Esto se hace evidente en el caso de las plantas en las que, efectivamente, no se da ninguna otra potencia del alma”.

³⁴ Berti, E., 2004, pp. 156-157.

³⁵ Matthews, G, (1995, pp. 188-189) dirá que la lista de funciones del alma: pensar, percibir, moverse localmente, nutrirse, sentir apetito, desear, tener pasión o deseo, puede ser vista como una lista de las posibilidades que un organismo individual tiene para actuar y preservarse tanto a sí mismo como a su especie. En el caso de las plantas, estas facultades o poderes serán el movimiento, la nutrición, el crecimiento y la reproducción. En cuanto a los animales, estos poderes serán los deseos apetitivos y la percepción. Finalmente, en el caso del hombre, para poder llevarse a término este fin éste debe poseer y ejercitar su capacidad de razonar y calcular.

³⁶ *Ética Nicomáquea* X, 8, 1178b 25-29.

orientada a demostrar que el entendimiento (*noûs*) constituye la mejor facultad del alma, aquella de la cual dependen las funciones distintivas del hombre y el ejercicio de estas funciones es su *érgon* más propio, aquello en función del cual está llamado a existir.³⁷ Si bien por el fragmento 29 sabemos que desde la perspectiva del filósofo hay en los animales ciertas cuota de racionalidad,³⁸ la sabiduría contemplativa (*sophía theoretikè*) es sólo privativa del hombre.³⁹ Por tal motivo, en el fragmento 91, Aristóteles dirá:

Si existen muchos ejercicios del alma, el más importante de todos es conocer lo más posible. Es claro, entonces, que sólo o preferentemente el placer que surge de conocer y contemplar es, necesariamente, el placer de vivir. Luego, vivir placenteramente y tener un gozo verdadero corresponde solamente y en mayor medida a los filósofos. Pues la actividad de los pensamientos más elevados alcanza su plenitud por las entidades más elevadas y, al conservar siempre de modo constante la perfección recibida, es de todas las actividades la que más contento produce.⁴⁰

Podemos ver que en este fragmento Aristóteles plantea la posibilidad de que el alma tenga varias facultades o, al menos, varias maneras de ejercitarse. Pese a esto, la expresión *ἀλλὰ κυριωτάτη γε πασῶν* para referirse a la actividad contemplativa es un indicio de que estas diferentes maneras de ejercitar el alma no tienen el mismo *status* ni la misma importancia. Desde la perspectiva aristotélica, conocer y contemplar son los ejercicios más

³⁷Según Petrilli, R. (2009, p.68), “el *noûs* parece ser la modalidad de pensamiento que no puede ser reducido a una base física. Aristóteles dirá que no se puede hacer una descripción en términos de una mecánica corpórea. Muchos intérpretes fundan esto en la interpretación dualista de la *psýche*. El *noûs*, “intelecto”, es sujeto autónomo de los propios pensamientos y, por lo tanto, no puede ser una parte integral del alma humana. Su función esencial será la intuición intelectual”. Sin embargo, sostiene esta autora (2009, p. 68), “hacer del *noûs* un “intelecto intuitivo” significa impostar el problema en términos ontológicos, recurriendo a un tema filosófico posaristotélico, o sea, a la noción (neoplatónica o cartesiana) de la mente”. Desde la perspectiva de Petrilli, al analizar la noción aristotélica de *noûs* hay que evitar estos anacronismos.

³⁸En *Metafísica*, I, 1 980a 26- 980b 3, Aristóteles afirma que todos los animales que poseen por naturaleza sensación y tienen experiencia tienen mayor capacidad de aprender lo que recuerdan.

³⁹Según Douglas Madison, R (2008, p.111), la vida de acuerdo con la sabiduría práctica, si bien es racional, no manifiesta tan claramente, como sucede con la vida teórica, la verdadera diferencia entre humanos y animales. Desde la perspectiva de este autor, la vida de los animales muestra ‘chispas’ primitivas de razón práctica, pero ellos están completamente privados de contemplación y sabiduría teórica.

En *Ética Nicomáquea*, X, 7, 1178a 4-8 Aristóteles afirma: “y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada naturaleza es lo mejor y agradable para cada uno. Así para los hombres lo será la vida conforme al entendimiento, si en verdad, un hombre es primeramente su entendimiento (*noûs*). Y esta vida será también la más feliz”.

⁴⁰Εἰ τοίνυν καὶ πολλοὶ ψυχῆς εἰσι χρήσεις, ἀλλὰ κυριωτάτη γε πασῶν ἢ τοῦ φρονεῖν ὅτι μάλιστα. δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ τὴν γιγνομένην ἀπὸ τοῦ φρονεῖν καὶ θεωρεῖν ἡδονὴν ἢ μόνην ἢ μάλιστα ἀναγκαῖον ἀπὸ τοῦ ζῆν εἶναι. τὸ ζῆν ἄρα ἡδέως καὶ τὸ χαίρειν ὡς ἀληθῶς ἦτοι μόνως ἢ μάλιστα ὑπάρχει τοῖς φιλοσόφοις. ἢ γὰρ τῶν ἀληθεστάτων νοήσεων ἐνέργεια, καὶ ἀπὸ τῶν μάλιστα ὄντων πληρουμένη καὶ στέγουσα ἀεὶ μονίμως τὴν ἐνδιδόμενην τελειότητα, αὕτη πασῶν ἐστὶ καὶ πρὸς εὐφροσύνην ἀνυσιμωτάτη.

importantes del alma y, por ende, los más placenteros. Esto se debe a que, como dice Berti,⁴¹ estas actividades del alma constituyen la diferencia específica o esencia del hombre. Tal como lo hará en *Ética Nicomáquea*, más específicamente en X, 7, 1177a 12-20, en el *Protréptico* Aristóteles define la felicidad como la actividad más excelsa del alma. Al igual que en el pasaje arriba mencionado de *Ética Nicomáquea*, Aristóteles equipara esta actividad con la contemplación de los primeros principios y, por este motivo, con la función propia del *noûs*. Al realizar esta serie de asociaciones, Aristóteles identifica el ejercicio del *noûs* con el fin último del hombre, esto es, con aquello por lo cual todas las otras cosas son deseadas.⁴² Por tal motivo, el estagirita concluirá que sólo el filósofo tiene una vida auténticamente placentera y feliz. Ahora bien, que todos los hombres posean esta facultad no quiere decir que todos ellos la empleen y, por lo tanto, vivan según ella. Desde la perspectiva aristotélica, se puede poseer una facultad y la posibilidad de hacer uso de ella sin hacer un uso efectivo.⁴³ Como consecuencia de esto, lo que definirá al hombre como tal no sólo será la posesión de ciertas facultades sino el ejercicio efectivo de dichas facultades. Dicho ejercicio puede llevarse a cabo en muchos de los casos a través de las diferentes técnicas y ciencias inventadas por los hombres para hacer posible su existencia.⁴⁴

Por este motivo, antes de pasar al desarrollo de este último punto, el análisis de la ciencia en Aristóteles, a modo de resumen de este apartado podemos decir que a partir del análisis del fragmento 23 y de los fragmentos asociados con este último, tales como el 61 y el 28, parece evidente que si bien para Aristóteles el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, el cuerpo guarda con respecto del alma una relación de subordinación y cooperación. Decimos que tiene una relación de subordinación ya que el alma es, como pudimos ver, principio de movimiento del cuerpo, su *eîdos* o forma. Toda función o ejercicio del cuerpo, incluso los más vitales, dependerán del alma y estarán asociados con alguna función del alma. No obstante, al ser el hombre por naturaleza un compuesto de alma y cuerpo, debemos hablar también de una relación de cooperación. Para poder

⁴¹Berti, E. 2008, p. 91. Ver también Douglas Madison, R. (2008, pp. 111-112).

⁴² Para Petrilli, R. (2009, p. 82), pensar “es una actividad cognitiva, muy particular, exclusiva del ser humano de la cual deriva el calificativo de ‘filósofo primero’. El filósofo primero realiza el pensamiento perfecto porque mira los objetos mejores y más admirables, el saber, en todas sus formas. En el pensar filosófico, Aristóteles ve la más compleja concertación de la tendencia al bien que organiza la actividad humana”.

⁴³ Según Giardina, G. R. (2009, p. 91), “quien posee la ciencia y no la ejercita está en potencia, dirá Aristóteles en DA II 5, en el sentido de *dunatòs theoreîn*, o sea en el sentido de que puede ejercitar la ciencia (...) En efecto, Aristóteles dice que ejercitar la ciencia es *entelècheia* en sentido propio (*kupîos epistámenos*).

⁴⁴ *Metafísica* I, 1, 981b 10-24.

aplicarse a sus actividades más elevadas y vinculadas con sus funciones superiores, tal como la intelección de los primeros principios, el hombre debe satisfacer sus necesidades corporales y, por lo tanto, ocuparse de su cuerpo y los bienes asociados a él. Desde la perspectiva del estagirita, el cuerpo debe ser gobernado por la parte racional alma ya que ésta es más apta para determinar qué se debe elegir y, por ende, qué acciones es conveniente llevar a cabo (fragmento 61). Pese a esto, debe cuidar de su cuerpo porque si éste estuviera enfermo o privado de las necesidades más elementales, el hombre no podría hacer otra cosa sino ser esclavo de esas falencias.

Esto nos lleva al segundo punto analizado del fragmento 23. En este fragmento, pudimos ver que Aristóteles nos dice, además, que el alma tiene dos partes: una parte irracional y otra racional y que la parte irracional debe estar al servicio de la parte racional del alma. La razón que da Aristóteles para sostener esto es que en la parte racional del alma esta el *noûs* y el *noûs* no sólo es la facultad más elevada del alma, sino aquella cuyo *érgon* constituye la función propia del hombre, razón por la cual la parte en donde se encuentre dicha facultad será superior y aquella que debe comandar.

Ahora bien, como vimos en este apartado, tanto el cuerpo como el alma tienen bienes o fines asociados, los cuales el hombre se puede procurar a través de diferentes técnicas o ciencias. Por este motivo, estas técnicas o ciencias reproducirán la misma relación de subordinación o cooperación que las verificadas entre el cuerpo y el alma o entre las partes del alma. Esto sumado a la identificación realizada entre lo propio del hombre con su facultad intelectual y la equiparación entre el ejercicio de esta facultad y la investigación de los primeros principios nos introduce a la segunda parte de nuestro trabajo: la clasificación de las ciencias y la identificación de la filosofía como la *epistéme* más elevada. Por tal motivo, en la segunda parte de nuestro trabajo intentaremos analizar cómo incide esta concepción antropológica en la manera en que Aristóteles concibe la ciencia en el *Protréptico*.

2. La jerarquización de las ciencias en el *Protréptico*

Si bien la clasificación de las ciencias no es el tema central del *Protréptico*, al definir la filosofía como la *epistémē* más elevada, Aristóteles no sólo se ve obligado a distinguirla de otras clases de ciencias, sino también de explicar por qué motivo debe ser considerada superior respecto de cualquier otro tipo de conocimiento. Con esta finalidad, en el fragmento 34 Aristóteles argumenta:

Si el alma es mejor que el cuerpo- pues es por naturaleza más apta para gobernar- y las artes y ciencias del cuerpo son la medicina y la gimnasia - pues nosotros las consideramos ciencias y decimos que alguien las posee- ; es claro que existe cierto cuidado y arte del alma y de las virtudes del alma y que somos capaces de obtenerla ya que también “somos capaces de obtener” las cosas ignoradas y las más difíciles de comprender.⁴⁵

En este fragmento, Aristóteles realiza una clasificación entre las ciencias del alma y las ciencias del cuerpo. Para el estagirita, si partimos de la premisa de que el alma es mejor que el cuerpo y que hay ciencias relativas al cuerpo, debemos conceder que debe existir alguna ciencia del alma y que ésta debe ser superior. En el fragmento 34, la superioridad del alma respecto del cuerpo es llevada al terreno de las ciencias generando entre ellas una relación de subordinación.⁴⁶ Las causas fundamentales para postular esta jerarquización de las ciencias son dos. La primera es la naturaleza de los objetos de cada una de estas ciencias, esto es, las ciencias del alma y las ciencias del cuerpo. La segunda de estas causas está relacionada con el carácter instrumentalista que, como vimos en la primera parte de nuestro trabajo, parece asignarle Aristóteles al cuerpo. Ambas causas las podemos encontrar condensadas en el fragmento 46. En este fragmento, Aristóteles afirma:

Por otra parte, que la sabiduría teórica nos proporciona también para la vida humana los más grandes beneficios es algo que puede averiguarse fácilmente teniendo en cuenta las artes. Efectivamente, así como todos los médicos

⁴⁵ “Ὅτι εἴπερ ψυχὴ μὲν σώματος ἄμεινον (ἀρχικώτερον γὰρ τὴν φύσιν ἐστὶ), περὶ δὲ σῶμα τέχναι καὶ φρονήσεις εἰσὶν ἰατρικὴ τε καὶ γυμναστικὴ (ταύτας γὰρ ἡμεῖς ἐπιστήμας τίθεμεν καὶ κεκτηθῆναι τινὰς αὐτάς φαμεν), δῆλον ὅτι καὶ περὶ ψυχὴν καὶ τὰς ψυχῆς ἀρετὰς ἐστὶ τις ἐπιμέλεια καὶ τέχνη, καὶ δυνατοὶ λαβεῖν αὐτὴν ἐσμεν, εἴπερ γε καὶ τῶν μετ’ ἀγνοίας πλείονος καὶ γινῶναι χαλεπωτέρων.

⁴⁶ Según Giardina, G. R. (2009, p. 91) el ejercicio de la ciencia es considerado por Aristóteles como un proceso hacia una plena realización de la forma. “el ejercicio de la ciencia es *entelécheia* segunda, porque depende de la posesión de la ciencia” considerada *entelécheia* primera.

competentes y los que conocen la gimnástica coinciden generalmente en que aquellos que vayan a ser buenos médicos y maestros de gimnástica deben ser expertos conocedores de la naturaleza, de la misma manera, los buenos legisladores también deben poseer este conocimiento de la naturaleza y mucho más aún que aquellos. Pues los primeros son artífices solamente de las virtudes del cuerpo, pero estos últimos, como se ocupan de las virtudes del alma y pretenden enseñar sobre la felicidad e infelicidad de la ciudad, están mucho más necesitados de la filosofía.⁴⁷

Si bien en este fragmento Aristóteles parece partir de una analogía entre la utilidad de la sabiduría y de las artes, dicha analogía encubre una jerarquización de la ciencia que conducirá al estagirita a concluir que la sabiduría teórica es superior al resto de las artes. En este sentido, lo primero que podemos advertir es que, pese a que en el fragmento 34 Aristóteles se refirió a la medicina y gimnástica como ciencias, en este fragmento Aristóteles alude a las mismas disciplinas para ejemplificar la utilidad de las artes y de este modo establecer el paralelismo antes mencionado entre los beneficios de estas últimas y la sabiduría teórica. Esta suerte de doble caracterización de la medicina y la gimnástica como *epistème* y *téchne* nos lleva a pensar que en este fragmento Aristóteles estaría haciendo un uso genérico de estos términos. La finalidad de Aristóteles sería demostrar que así como nadie duda de que la medicina y la gimnástica es un conocimiento útil dado que de ambas depende la salud del cuerpo, la sabiduría es más útil ya que su objeto es el alma. A través de su adquisición, los poseedores de este conocimiento aspiran a alcanzar la felicidad de la *pólis*. Ahora bien, si leemos atentamente el fragmento, podremos notar que en él Aristóteles argumenta que tanto la sabiduría teórica como la medicina y la gimnástica presuponen el conocimiento de la naturaleza.⁴⁸ Parece ser obvio que para poder

⁴⁷ Ἀλλὰ μὴν ὅτι γε καὶ ὠφελείας τὰς μεγίστας ἡμῖν πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον παρέχεται ἡ θεωρητικὴ φρόνησις, εὐρήσει τις ῥαδίως ἀπὸ τῶν τεχνῶν. ὥσπερ γὰρ τῶν ἰατρῶν ὅσοι κομφοὶ καὶ τῶν περὶ τὴν γυμναστικὴν οἱ πλεῖστοι σχεδὸν ὁμολογοῦσιν ὅτι δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἰατροὺς ἔσεσθαι καὶ γυμναστὰς περὶ φύσεως ἐμπείρους εἶναι, οὕτω καὶ τοὺς ἀγαθοὺς νομοθέτας ἐμπείρους εἶναι δεῖ τῆς φύσεως, καὶ πολὺ γε μᾶλλον ἐκείνων. οἱ μὲν γὰρ τῆς τοῦ σώματος ἀρετῆς εἰσι δημιουργοὶ μόνον, οἱ δὲ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἀρετὰς ὄντες καὶ περὶ πόλεως εὐδαιμονίας καὶ κακοδαιμονίας διδάξουσιν προσποιούμενοι πολὺ δὴ μᾶλλον προσδέονται φιλοσοφίας.

⁴⁸ Bertelli, L. ("La rappresentazione dell'uomo politico in Aristotele dal "Protreptico" all'"Etica Nicomachea" en http://www2.units.it/~etica/2000_2/bertelli.doc.) argumenta que la analogía las entre *téchnai* medico-gimnásticas (artífices de la virtud física) y la política (causante de la virtud del alma) no sólo es una obvio parangón empleado por Platón, sino también una clara referencia al paralelismo entre gimnástica y retórica (filosofía) postulado por Isócrates en la "genealogía" de la educación oratoria en *Antidosis* 180-185. Desde la perspectiva de este autor, si bien tanto Isócrates como Aristóteles sostienen que hay una jerarquía entre el cuerpo y el alma, Isócrates, a diferencia de lo que va a postular Aristóteles en este fragmento, no

prescribir sobre el cuerpo se debe conocer su naturaleza. Pero, en el caso del legislador ¿en qué se funda la necesidad de perseguir este mismo objeto incluso con mayor necesidad que las otras artes o ciencias? Si bien no nos ocuparemos del análisis de la concepción de *phýsis* en este trabajo, es evidente que la clave para comprender la analogía se encuentra, en gran parte, en qué está entendiendo Aristóteles por este concepto en este fragmento. Parece ser obvio que, si bien al hablar de *phýsis* en relación con la gimnástica y la medicina Aristóteles está pensando en el mismo referente, no parece suceder lo mismo en el caso de las ciencias del alma. Esto nos lleva a pensar que el sentido que Aristóteles debe tener en mente al hablar de naturaleza es el de *phýsis* entendida como constitución de la cosa. Según Calvo Martínez,⁴⁹ el término *phýsis* en la antigüedad expresaba lo que la cosa es en sí misma en contraposición a lo que es por apariencia. La equiparación entre *phýsis* y *eídos* o *ousía* realizada por el estagirita⁵⁰ nos lleva a pensar que lo que debe conocer tanto el médico como el legislador es la *phýsis* entendida como los principios constitutivos de su objeto de estudio, esto es, la *ousía* de aquello sobre lo cual investigan. Así, mientras el médico debe conocer la naturaleza del cuerpo en su conjunto, el legislador debe conocer la naturaleza del alma para poder ejercer su actividad de forma correcta.⁵¹ En este sentido, si tenemos presente que en la primera parte de nuestro trabajo habíamos dicho que el alma, más aún, la parte racional del alma, era la parte rectora, aquella de la cual dependía qué se debía hacer y evitar, podemos ver, entonces, que el conocimiento de la naturaleza del alma por parte del legislador está emparentada con la necesidad de conocer los impulsos y deseos humanos con el objeto de poder gobernarlos y orientarlos hacia los bienes productivos, aquellos que es loable que sean deseados. Del análisis del fragmento, parece desprenderse que la adquisición del resto de las artes no basta para que el legislador adquiera este conocimiento y, por lo tanto, pueda llevar a cabo su función, sino que debe poseer un saber

establece desde el punto de vista metódico ninguna diferencia entre las técnicas relativas al cuerpo y aquellas relativas al alma.

⁴⁹ Calvo Martínez, C., 2000, p. 32. Para ejemplificar este significado del término, Calvo Martínez se apoya en un pasaje de la *Odisea*, respecto del cual afirma: “la *phýsis* que Hermes muestra a Odiseo, no es desde luego el aspecto externo y visible de la planta: su aspecto, su color y su tamaño, se muestran de manera inmediata a los ojos de Odiseo. Este puede ver el tamaño de la planta, el color negro de sus raíces y el color blanco de su flor sin necesidad de ayuda alguna por parte de la diosa. El contexto sugiere, pues, claramente una contraposición (no tematizada de manera explícita) entre la *phýsis* de una cosa y su apariencia externa e inmediata. Frente a esta, la *phýsis* es lo que la cosa es realmente, pero en tanto que comporta determinadas propiedades activas.

⁵⁰ *Metafísica*, V, 4,1014b 35; *Física*, II, 3, 193 a 28-31

⁵¹ *Ética Nicomáquea*, I, 13, 1102a 15-26.

más elevado que sólo a través de la filosofía puede alcanzar. La lectura del fragmento 46 a la luz del resto de los fragmentos nos permite concluir que la sabiduría teórica es el tipo de conocimiento al cual sólo el filósofo puede acceder y, por este motivo, sólo este último es poseedor de aquel saber necesario para gobernar bien la *pólis*. Al conocer el alma humana, el filósofo sabe que es un verdadero bien, razón por la cual puede conducir al resto de los hombres hacia él.

Por el fragmento 42⁵² del *Protréptico*, sabemos que para Aristóteles es necesario distinguir lo bueno en sentido propio de lo necesario o útil. Para Aristóteles, las cosas necesarias reúnen dos características básicas: 1) son un medio para la obtención de otra cosa; 2) su adquisición constituye la condición *sine qua non* para sobrevivir. Tal como dirá en *Metafísica* V, 5, 1015a 20, las cosas necesarias son condiciones coadyuvantes y, en este sentido, concausas o *sunaitíai*. Tanto en el fragmento arriba mencionado como en este último pasaje, las cosas necesarias son definidas como factores determinantes, aunque no suficientes, para la obtención de un fin vital. Un claro ejemplo dado por el propio Aristóteles es la nutrición. Si bien la ingesta de alimento es condición necesaria para subsistir, no por ello es condición suficiente para lograr dicho fin. Junto a esto se debe realizar otra clase de cosas que, combinadas, garanticen el cumplimiento de ese fin.

Las cosas buenas, en cambio, no reciben su calificativo por lo que se pueda conseguir a partir de ellas, esto es, porque sean útiles, sino porque constituyen un fin en sí mismas. Desde la perspectiva aristotélica, sólo el conocimiento de lo que verdaderamente es es querido por sí mismo (fragmentos 43, 44); por lo tanto, sólo la persecución de este conocimiento es un bien en sentido propio. Ahora bien, dicho conocimiento es objeto de la parte racional del alma, razón por el cual sólo la ciencia de esta parte del alma, a saber la *phrónesis*, será considerada un fin en sentido propio y, por ende, será descripta como la

⁵² Pretender que toda ciencia produzca algo distinto “respecto de ella misma” y que sea útil es propio de alguien que desconoce absolutamente en qué medida se separan desde su origen las cosas buenas y las cosas necesarias. Pues se diferencian en grado sumo. En efecto, las cosas que deseamos para la realización de otras y sin las cuales es imposible vivir son necesarias y causas concomitantes, mientras que las que son deseadas por ellas mismas y no resulta de ellas otra cosa son buenas, pues no es deseable por esto ni por otra cosa y prosigue al infinito, sino que la serie se detiene en alguna parte. Es, por tanto, totalmente ridículo buscar de cada cosa una utilidad más allá de la cosa misma y “preguntar” qué provecho tiene para nosotros y qué utilidad tiene, pues, como verdaderamente dijimos, el que “habla” de tal modo no parece conocer lo bello y lo bueno, ni distinguir la causa de la causa concomitante.

ciencia superior.⁵³ Según Douglas Madison,⁵⁴ la filosofía teórica, busca la verdad por la verdad misma, motivo por el cual Aristóteles puede concluir que no sólo es lo más propio del hombre sino también la ciencia teórica que mayor prioridad tiene respecto de las otras ciencias del mismo tipo.

Aquello que está asociado con el cuerpo, en tanto es indispensable para subsistir, es útil y necesario, pero no es un bien en sentido propio. Desde la perspectiva de Aristóteles, esta clase de cosas tiene un valor instrumental y, por lo tanto, su adquisición nunca puede ser un fin en sí mismo. Como consecuencia de esto, las ciencias que se ocupan de estas clases de cosas tendrán también un valor instrumental. No obstante, dado que las ciencias asociadas con el cuerpo, esto es, las ciencias productivas, tienen por objeto aquello sin lo cual el hombre no podría subsistir, las ciencias del alma deberán valerse de éstas como un medio que hace posible la vida y, por lo tanto, que permite que el buen vivir sea una meta alcanzable. Dado esto, podemos presuponer que la relación entre las ciencias del cuerpo y las ciencias del alma reproduce el mismo tipo de relación observado entre el cuerpo y el alma. Si bien las ciencias del cuerpo parecen ser un tipo de saber subordinado a un conocimiento más elevado propio de las ciencias del alma, es posible pensar que, al hacer de esta clase de ciencias la condición de posibilidad de la vida, Aristóteles tiende a revalorizar el papel que éstas tienen, haciendo de ellas una clase de *epistème* que hay que dominar para que el hombre pueda alcanzar su plena realización.⁵⁵

En el fragmento 9, Aristóteles retomará esta jerarquización de las ciencias en los siguientes términos:

Existen algunas ciencias que producen cada una de los beneficios para la vida, otras que se sirven de las primeras. Unas que están subordinadas y otras que mandan. En estas últimas, como si tuviese mayor capacidad rectora, reside el verdadero bien. En efecto, si sólo “la ciencia” que tiene la rectitud del juicio y que usa la razón y que conoce la totalidad del bien, que es la filosofía, es capaz de usar de todas las restantes y mandarlas, se debe filosofar de todos los modos

⁵³ En el fragmento 69, Aristóteles afirma: “En consecuencia, de acuerdo con este razonamiento, también es imposible que sea una ciencia productiva, ya que el fin tiene que ser mejor que lo que acontece <con vista al fin>, sin embargo, nada es mejor que la sabiduría, a menos que sea una de las cosas mencionadas, pero ninguna de éstas es una función que sea distinta de la sabiduría misma. Por lo tanto, hay que afirmar que esta ciencia es teórica, pues es imposible que la producción sea un fin”.

⁵⁴ Douglas Madison, R., 2008, p. 89.

⁵⁵ En *Ética Nicomáquea* X, 8, 1178b 34- 1179b 1, Aristóteles afirma “siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bien externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados”.

posibles, puesto que sólo la filosofía contiene en sí el recto juicio y una sabiduría que comanda de modo inefable.

La mayoría de los intérpretes, entre los que cabe mencionar a Düring⁵⁶, Berti⁵⁷ y Vallejo Campos⁵⁸, considera que en este fragmento Aristóteles estaría prefigurando la distinción entre las ciencias teórico- prácticas y las ciencias productivas. Las ciencias teórico- prácticas son aquellas que permiten conocer lo bueno en sentido propio, motivo por el cual tienen mayor capacidad rectora. Las ciencias productivas, en cambio, son aquellas por cuyo medio el hombre se provee las cosas beneficiosas para la vida. El análisis conjunto del fragmento 9 y del fragmento 8 nos permite conjeturar que, si bien estas ciencias no son, necesariamente, equiparables con las ciencias del cuerpo, están, al menos, relacionadas con este último tipo de ciencias, ejemplificadas en el fragmento 34 mediante la gimnasia y la medicina. Lo que nos permite establecer esta relación es, por un lado, la identificación realizada por Aristóteles en el fragmento 8 entre “las cosas que disponemos para vivir” y “las cosas relativas al cuerpo” y, por otro lado, la caracterización de este tipo de cosas con el objeto de las ciencias productivas (fragmento 9).⁵⁹ Lo que nos interesa resaltar de este fragmento es que, desde la perspectiva de Aristóteles, tanto del cuerpo como de los bienes asociados con él se puede hacer un buen o un mal uso. Por este motivo, es necesario que las ciencias que se ocupan de estas clases de cosas queden subsumidas bajo las ciencias teórico- prácticas que, al tener una mayor capacidad rectora, permiten determinar qué es lo conveniente hacer en cada caso.

Ahora bien, si realizamos una lectura minuciosa de los fragmentos del *Protréptico*, podemos notar que, mientras Aristóteles realiza una clara distinción entre ciencias teóricas y productivas, no sucede lo mismo entre las ciencias teóricas y prácticas. En los fragmentos 9 y 34,⁶⁰ al referirse a aquello que se ocupa del alma y de las virtudes del alma,

⁵⁶ Düring, I., 1961, pp. 182-183.

⁵⁷ Berti, E., 2008, p. 71.

⁵⁸ Vallejo Campos, A., 2005, p. 185.

⁵⁹ En *Ética Nicomáquea* I, 8, 1099a 31- 1099b7, Aristóteles afirma: “pero es evidente que la felicidad necesita de los bienes externos, como dijimos, pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos (...) La felicidad parece necesitar también de tal prosperidad y, por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros “la identifican” con la virtud.

⁶⁰ No obstante, es importante recalcar que en el fragmento 37 Aristóteles afirma: Así pues, que hay ciencia de la verdad y de la virtud del alma y por qué somos capaces de adquirirlas son cuestiones sobre las cuales basta con lo dicho. Ὅτι μὲν οὖν τῆς ἀληθείας καὶ τῆς περὶ ψυχῆν ἀρετῆς ἔστιν ἐπιστήμη καὶ διότι δυνατοὶ λαβεῖν αὐτάς ἐσμεν, ταῦθ' ἡμῖν εἰρήσθω περὶ αὐτῶν. El empleo de *autás* en la segunda

el estagirita habla de una única ciencia, como si ambos ámbitos, el del conocimiento teórico y el de las virtudes fueran uno solo. Si bien es verdad que en este fragmento, al utilizar el término *areté*, Aristóteles se puede estar refiriendo a las excelencias del alma, no parece ser menos cierto que dentro de estas excelencias está el ejercicio de las virtudes, con lo cual también éstas quedarían englobadas dentro de esta única ciencia. Si se acepta esto, podríamos concluir que la superioridad de las ciencias teórico-prácticas puede deberse a la estrecha unión que Aristóteles establece entre el plano teórico y el plano práctico y la dependencia de ambos planos respecto de la parte racional y de los principios que la gobiernan. Según Douglas Madison, en la antigüedad la contemplación era una actividad que no necesariamente se oponía a los esfuerzos prácticos. Desde la perspectiva de este autor, “esto nos permite hablar de una dimensión práctica de la teoría o de la vida contemplativa y en este limitado pero restringido sentido es posible decir que en la más alta actividad de contemplación la distinción entre teoría y práctica ha sido trascendida porque el fin de la actividad práctica ha sido unido a la contemplación”.⁶¹

En el fragmento 51, tras haber afirmado que el filósofo tiene puesta la mirada en la naturaleza y en lo divino, se refiere a la filosofía diciendo “esta ciencia es teórica, mas nos permite producir todo de acuerdo a ella (...) de igual forma, evidentemente, aunque es teórica esta ciencia, nosotros hacemos muchísimas cosas de acuerdo con ella, eligiendo unas y rehuyendo otras, y en general todas las cosas buenas las alcanzamos gracias a ella”.

De la lectura de este fragmento, parece inferirse que las ciencias del alma tienen por objeto el conocimiento de los principios de la naturaleza y de lo divino y que dicho conocimiento sería la base sobre la cual se decide qué hacer y cómo hacerlo, esto es, es o debería ser la guía que determina nuestras acciones. Ahora bien, en el fragmento 48,

oración hace ambiguo al texto: ¿a través del *autós* Aristóteles se está refiriendo a las virtudes del alma y la verdad o a *epistémé*? El hecho de que Aristóteles utilice *epistémé* en singular en la primera parte del fragmento, nos inclina a pensar que por medio de este término está aludiendo a *alétheia* y *areté peri psychén*. Pese a ello, Aristóteles tampoco afirma categóricamente que para estas clases de cosas haya una sola ciencia. Otro posible contraejemplo de lo aquí argumentado es el fragmento 27. En este fragmento, Aristóteles realiza una distinción entre τοῦ νοῦ ἢ σοφία, διὰ δὲ πράξεις αἱ κατὰ φρόνησιν, esto es, entre la sabiduría del intelecto y la sabiduría práctica dependiente de la *phrónesis*.

⁶¹ Douglas Madison, R, 2008, p. 103. Pese a esto, al comentar el *Protréptico*, este autor sostiene que adquirimos tanto la ciencia concerniente a la justicia como a la verdad. Desde la perspectiva de este autor, ambas son dos especies de conocimiento filosófico. El primero es práctico y se caracteriza por ser el conocimiento concerniente al descubrimiento y aprendizaje de las virtudes del alma. El segundo tipo de conocimiento es teórico y es el conocimiento de los primeros principios y las causas, esto es, de lo anterior y, por lo tanto, de aquello que es condición *sine qua non* para el conocimiento de todo lo demás.

Aristóteles había caracterizado al conocimiento de los filósofos como el conocimiento de lo que es en sí, razón por la cual, al decir que esta clase de personas miran la naturaleza y lo divino, podríamos pensar que, al igual que en el fragmento 46, Aristóteles está sosteniendo que sólo ellos conocen los principios constitutivos de las cosas y deciden qué rumbo tomar en base a ellos. La pregunta que surge es qué debemos entender por estos principios y por qué condicionan la acción. En el fragmento 47, al hablar del conocimiento que debe alcanzar para gobernar la *pólis*, Aristóteles sostiene que “el político también debe estar en posesión de ciertas normas derivadas de la naturaleza en sí misma y de la verdad, en referencia a las cuales juzgue qué es justo, bello y conveniente”. En este fragmento, vuelve a aparecer el conocimiento de la *phýsis* y de la verdad asociado al ámbito práctico, pero en esta ocasión, a diferencia de los fragmentos analizados, tales como el 34 y el 46, dicha clase de conocimiento aparece vinculada directamente con lo justo, lo bello y lo conveniente. Según Berti,⁶² a través del término *phýsis*, Aristóteles se estaría refiriendo a ciertos criterios extraídos del estudio de la naturaleza humana. No obstante, este autor no se explaya sobre la naturaleza de dichos criterios. Por medio de estos criterios ¿Aristóteles se estaría refiriendo a algo propio de la naturaleza humana?, ¿estaría aludiendo a ciertos principios que, dada su naturaleza, los hombres se dieron entre sí? O ¿estaría pensando en ciertos principios existentes por sí? Si bien es verdad que los fragmentos conservados no nos permiten responder estos interrogantes, parece ser claro que desde la perspectiva aristotélica el que se ocupa tanto de la verdad y de lo que es bueno, bello y justo es el filósofo. Por este motivo, en el fragmento 67, Aristóteles puede afirmar:

De modo que, al distinguir un estado del otro, no existe ninguno más elegible que la sabiduría, la cual dijimos es la facultad de lo más elevado que hay en nosotros, pues la parte cognitiva separadamente o en combinación es mejor que todo el resto del alma y su excelencia es el conocimiento.⁶³

Desde la concepción defendida por Aristóteles en el *Protréptico*, el ejercicio del *noûs* y, por ende, el conocimiento de la verdad, se identifica con el ejercicio filosófico. Por

⁶²Berti, E, 2008, p. 87.

⁶³ Οὐκοῦν τῆς φρονήσεως, ἣν φαμεν δύναμιν εἶναι τοῦ κυριωτάτου τῶν ἐν ἡμῖν, οὐκ ἔστιν αἰρετώτερον οὐδέν, ὡς ἕξις πρὸς ἕξιν κρῖνεσθαι· τὸ γὰρ γνωστικὸν μέρος καὶ χωρὶς καὶ συγκεείμενον βέλτιόν ἐστι πάσης τῆς ψυχῆς, τούτου δ' ἐπιστήμη ἀρετή.

tal motivo, el *Protréptico* como una defensa a la filosofía pasa a ser un modo de exhortar al hombre acerca de que viva conforme a su propia esencia y, por tanto, a su naturaleza.⁶⁴ Al conectar la filosofía con el ejercicio del *noûs* y definir a este último como la meta en función de la cual debemos hacer todas las restantes cosas, Aristóteles relaciona también la filosofía con la actividad propia del hombre y, por tanto, con su felicidad.⁶⁵ De esto se desprende que, si el hombre quiere plenificar su naturaleza y, en consecuencia, ser feliz, debe abocar su vida a la filosofía. La necesidad de filosofar pasa a ser una necesidad intrínseca de la naturaleza humana y, por lo tanto, una actividad que todo hombre debe emprender. Como consecuencia de esto, Aristóteles concluirá que aquel que rehúye filosofar, tenga los bienes materiales que tenga, no sólo está rehuyendo su felicidad, sino que se condena a un mero vivir o a una vida de esclavos. El recorrido a lo largo de los fragmentos conservados, nos induce a pensar que la defensa aristotélica de la filosofía es solidaria con esta concepción del hombre que tiende a identificar la naturaleza humana con la facultad intelectual y a hacer del ejercicio de esta facultad el modo de vida supremo, aquel que es digno de verdaderos hombres.

Ahora bien, tras haber llegado a este punto, no podemos obviar la problemática planteada por Zanatta⁶⁶ en relación con la vinculación entre *epistéme* y *sophía*. Según este autor, en la *Ética Nicomáquea* ciencia y sabiduría son dos virtudes dianoéticas distintas y, por lo tanto, dos estados diferentes de excelencia de la parte racional del alma. Dado esto, para este autor, es difícil ver cómo la sabiduría puede ser también una ciencia del alma racional. Desde la perspectiva de este autor,⁶⁷ sólo en *Metafísica* Alfa y Alfa eláton, Aristóteles identifica *epistéme* con *sophía*. Sin embargo, si leemos la serie de fragmentos 33-35 del *Protréptico*, podremos ver que Aristóteles llama al conocimiento de los primeros principios *epistéme*. Paralelamente, en esta misma serie de fragmentos, el estagirita identifica *epistéme* con *phrónesis*, término que en el fragmento 53 es equiparado con

⁶⁴En este sentido, Petrilli, R. (2009, p. 82) dirá que pensar es una actividad cognitiva muy particular, exclusiva del género humano, de la cual deriva el calificativo “filósofo primero”. Según esta autora, el filósofo piensa del modo más perfecto porque mira los objetos mejores y más admirables.

⁶⁵Fragmento 23; *Metafísica* I, 1, 980a 21; *Acerca del alma* I, 1, 402a 1.

⁶⁶Zanatta, M., 2010, p. 16. Según Berti, (2008, p. 30), “el conocimiento de los principios de la ciencia, es decir, esencialmente de las definiciones tampoco puede, en rigor, ser llamado ciencia porque- dice Aristóteles- toda ciencia es acompañada de razonamiento, es decir de demostraciones, mientras que, hemos visto, los principios no son demostrables”. No obstante, para este mismo autor (2008, p. 35), la *sophía* es *noûs* y *epistéme*, inteligencia y ciencia, porque no sólo conoce las cosas sino la verdad en torno a los principios.

⁶⁷Zanatta, M., 2010, p. 20.

sophía. Esta alternancia de términos para referirse a una misma actividad y objeto nos lleva a pensar que, pese a que le concedamos a Zanatta que Aristóteles no identifica *epistéme* con *sophía*, es innegable que el estagirita concibe a la sabiduría como aquella clase de conocimiento que constituye la cúspide del saber y, en este sentido, de la ciencia. Por esta razón,⁶⁸ podemos decir que la sabiduría es una manera de referirse a la ciencia del ser o metafísica, es decir, a la más alta y universal de las disciplinas. Dicho en los términos de Berti,⁶⁹ podemos decir que “se debe admitir que, si la ciencia existe, es decir, si hay demostraciones, debe haber un saber de los principios, el cual no es de tipo demostrativo, sino que es -como dice Aristóteles explícitamente- una ciencia anapodíctica la cual es propiamente principio de la ciencia y tiene por objeto los principios no demostrables (*Analíticos Segundos* I, 3, 72b 18-25)”. En el fragmento 65 del *Protréptico*, Aristóteles identifica esta disciplina con la actividad del *noûs*⁷⁰ y en el fragmento 24 equipara esta actividad con la visión de lo inteligible, esto es, con aquello que en *Analíticos Segundos* II, 19, 100b, 15-16 es identificado con “el principio del principio” (ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς).⁷¹ Al tener como objeto aquellos principios supremos de los cuales dependen las demás cosas (fragmento 35), la sabiduría se transforma en aquel tipo de conocimiento que es necesario tener para que el otro tipo de conocimiento sea posible.

Si bien dados los límites del presente trabajo no ahondaremos en esta característica de la sabiduría, a modo de cierre podemos decir que la sabiduría puede ser vista desde una doble perspectiva. Desde una perspectiva ontológico- epistemológica, puede ser abordada como aquello que es condición de posibilidad del conocimiento en el sentido estricto del término ya que no podríamos conocer nada en sentido pleno, si no conocemos los principios constitutivos de las cosas.⁷² Pero, desde una perspectiva ontológico- teleológica, puede ser vista como el fin del hombre, ya que al tener como objeto aquello que es anhelado por sí mismo es también aquello que constituye el verdadero bien para el hombre y, por lo tanto, lo que éste debe desear por sobre todas las cosas.

⁶⁸ Ver Douglas Madison, R., 2008, p.247.

⁶⁹Berti, E., 2008, p. 30.

⁷⁰ En el fragmento 27, Aristóteles usa la expresión τοῦ νοῦ ἢ σοφία con un sentido muy parecido.

⁷¹ Como remarca Berti (2004, p. 395), es importante recalcar que los *Analíticos Segundos* es, entre las obras conservadas, una de más antiguas. Se considera, casi unánimemente, que es anterior a *Tópicos*, *Categorías* y *Analíticos Primeros*. Dado esto, Berti conjetura que dicha obra sería del período en el cual Aristóteles habría permanecido en la Academia.

⁷² *Protréptico* fragmentos 33 y 35.

Lo que permite reunificar ambas perspectivas y entender esta superioridad de la filosofía sobre las otras ciencias en el *Protréptico* es la concepción antropológica allí sostenida por el estagirita. La identificación del *noûs* con la facultad más elevada del alma analizada en los fragmentos 23 y 28 y la equiparación entre el ejercicio de esta facultad con la adquisición de la sabiduría y la actividad filosófica presente en los fragmentos 27 y 91 hacen de la filosofía aquella clase de *epistéme* que está por encima del resto de las artes (fragmentos 46 y 48) ya sea por su objeto (el conocimiento de los primeros principios- fragmento 24) como por su fin (la realización del *érgon* del hombre- fragmento 65). En este sentido, es central la definición del bien como el fin último del hombre y la caracterización de éste como aquello que no es buscado por otra causa, sino que es anhelado por sí mismo. La lectura del fragmento 42 a la luz de los fragmentos 23, 8 y 9 nos permiten concluir que pese a que los bienes asociados con el cuerpo son, en muchos casos, imprescindibles, estos no dejan de ser un medio para alcanzar un fin más elevado, razón por la cual las técnicas o las artes necesarias para obtenerlos también serán un medio. Como consecuencia de esto, su ejercicio deberá estar subordinado a las ciencias cuyo objetivo constituye el fin último del hombre. Ahora bien, como acabamos de argumentar, dicha ciencias son en el *Protréptico* las ciencias del alma, más específicamente, la filosofía, razón por la cual esta ciencia y sólo ella será la *epistéme* superior.

Referências

BERTI, E., **Aristotele, Protreptico**. Introduzione, traduzione e commento di---, Milano, UTET Università, 2008 (2000)

DÜRING, I., **Aristole's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction**, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1961

MEGINO, RODRIGO, C., **Protréptico**, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Abad, 2006

NUYENS, F. **L'évolution de la psychologie d'Aristote**. Louvain, 1973.

ROSE, V., **Aristotelis qui Ferebantur Librorum Fragmenta**, Leipzig, Teubner, 1886

ROSS, W., D., **Aristotelis Dialogorum Fragmenta**, Oxford, Clarendon Press (Firenze, 1934)

VALLEJO CAMPOS, A., **Aristóteles, Fragmentos**, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos, 2005

ZANATTA, M., **Aristotele, I Dialoghi**, Introduzione, traduzione e commento di ---Milan, 2008

BERTELLI, L., “La rappresentazione dell’uomo politico in Aristotele dal "*Protreptico*" all’"*Etica Nicomachea*” en http://www2.units.it/~etica/2000_2/bertelli.doc

BERTI, E. **La filosofía del “primo” Aristotele**, Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997 (1962)

BERTI, E., **Aristotele, dalla dialettica alla filosofía prima com saggi integrativi**, Milan, Bompiani Il pensiero Occidentale, 2004 (1976)

BERTI, E., **In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofía antica**, Roma-Bari, Laterza, 2007

BERTI, E., **Las razones de Aristóteles**, Buenos Aires, Oînos, 2008 (Roma, 1989)