

Los conceptos aristotélicos de ἐπιστήμη y σοφία en la *Metafísica A-α*, y su correlato en el *Protréptico*

Claudia SEGGIARO

Universidad de Buenos Aires
claudiasegg@yahoo.com.ar

RESUMEN: El objetivo de nuestro trabajo es indagar la concepción de ἐπιστήμη y de σοφία en los dos primeros libros de la *Metafísica*, esto es, en A-α, así como su correlato en el *Protréptico* de Aristóteles. En la primera parte, analizaremos el concepto de *ciencia y sabiduría* en los dos primeros libros de la *Metafísica*. En la segunda, intentaremos rastrear esta concepción en el *Protréptico* con el fin de establecer un posible juego de continuidades y rupturas entre ambas obras.

Aristotle's Concepts of ἐπιστήμη and σοφία in *Metaphysics A-α*, and their Counterparts in the *Protrepticus*

ABSTRACT: The scope of this article is to research the concept of ἐπιστήμη and σοφία in the first two books of *Metaphysics*, i.e. A-α, and their counterparts in Aristotle's *Protrepticus*. In the first part, we will analyze the concepts of *science* and *wisdom* in the first two books of *Metaphysics*. In the second part, we will track down these concepts in the *Protrepticus*, so as to establish an eventual set of continuities and ruptures between both works.

PALABRAS CLAVE: *Metafísica*, *Protréptico*, Aristóteles, ciencia, sabiduría.

KEYWORDS: *Metaphysics*, *Protrepticus*, Aristotle, science, wisdom.

FECHA DE RECEPCIÓN: 25 de octubre de 2011.

FECHA DE ACEPTACIÓN: 5 de junio de 2012.

Los conceptos aristotélicos de ἐπιστήμη y σοφία en la *Metafísica* A-α, y su correlato en el *Protréptico*

Claudia SEGGIARO

La *Metafísica* de Aristóteles comienza con la afirmación de que todos los hombres desean por naturaleza conocer.¹ En el primer libro, luego de establecer una escala de saberes y distinguir entre sensación, experiencia, arte y ciencia,² Aristóteles comienza un extenso argumento sobre la sabiduría como la ciencia más elevada y el conocimiento de los primeros principios de lo real.³ La descripción allí realizada de ἐπιστήμη nos genera las siguientes interrogantes: ¿qué concepción de *ciencia* presupone la definición de σοφία expuesta en los dos primeros libros de la *Metafísica*?⁴ ¿en qué medida esta descripción implica una jerarquización de las ciencias? y ¿por qué esta ciencia es calificada como la más elevada? Un texto que puede resultar de utilidad para ensayar una respuesta a estas interrogantes es el *Protréptico*. Si bien se trata de una obra que nos ha llegado en forma fragmentaria, la descripción allí realizada de φρόνησις y de ἐπιστήμη como el conocimiento de lo anterior, de las causas (fragmentos 33 y 35)⁵ y de los principios (fragmento 24) nos puede servir de andamiaje para esclarecer la concepción de *ciencia* presente en los libros de la *Metafísica* cuyo análisis nos convoca: A-α. Nuestro objetivo, por lo tanto, será indagar la concepción de ἐπιστήμη y de σοφία en los dos

¹ *Metaph.*, I, 1, 980a21.

² *Metaph.*, I, 1, 981a-982a.

³ *Metaph.*, I, 1, 982a ss.

⁴ Para la cita de los pasajes de la *Metafísica*, seguimos la edición de W. D. Ross, 1953, mientras que las traducciones son de T. Calvo Martínez (2007), aunque hemos consultado también las de M. Zanatta (2009).

⁵ Para las citas y numeración de los fragmentos del *Protréptico*, seguimos la edición de I. Düring (1961). Los fragmentos en traducción son de A. Vallejo Campos (2005); tomamos en cuenta también las ediciones de C. Megino Rodríguez (2006), E. Berti (2008) y M. Zanatta (2008).

primeros libros de la *Metafísica*, así como su correlato en el *Protréptico* de Aristóteles. A tales efectos, dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera analizaremos la concepción de ἐπιστήμη y σοφία en los dos primeros libros de la *Metafísica*. En la segunda intentaremos rastrear esta concepción en el *Protréptico* con el fin de examinar si es posible establecer cierto juego de continuidades y rupturas entre ambas obras.

Al emprender este análisis, nuestro fin es plantear las problemáticas encontradas en los dos primeros libros de la *Metafísica* y ver cómo se hayan presentes de una manera u otra en el *Protréptico*. El motivo por el cual elegimos circunscribir nuestro análisis a los libros mencionados es que, como veremos más adelante, éstos habrían sido escritos en el mismo período, razón por la cual podemos presumir que hay una “continuidad doctrinal” entre ellos.⁶ La tesis que está en la estructura profunda de nuestro trabajo es que el *Protréptico* habría ofrecido una versión más elaborada de las tesis presentadas de manera más condensada en los primeros libros de la *Metafísica*.⁷ Por tal motivo, si bien mencionaremos otros textos como apoyo textual para desarrollar nuestros argumentos, tales como *Ética Nicomáquea* y *Analíticos Segundos*, hemos decidido como principio metodológico reducir nuestro trabajo a los libros antes mencionados de la *Metafísica* y los fragmentos del *Protréptico*. Simultáneamente, teniendo en cuenta que el *Protréptico* es un texto poco estudiado, sobre todo en lengua hispana, creemos que al hacer este análisis podremos hacer un aporte, en cierto sentido, original sobre un tema ampliamente debatido.

La concepción de ciencia en Metafísica A-α

En el primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles no sólo define la sabiduría como aquella clase de ἐπιστήμη que es buscada por sí misma (I, 2, 982a5),

⁶ Como la mayor parte de los textos Aristotélicos que nos han llegado no fueron concebidos como libros, sino que eran apuntes de clase que fueron “compilados”, su orden y cronología han sido temas sumamente debatidos. De hecho, en muchos casos, ambas problemáticas han estado influidas por la interpretación de si hubo o no una evolución en el pensamiento Aristotélico. Sin embargo, hay un acuerdo relativamente unánime de que el *Protréptico* y los primeros libros de la *Metafísica* son contemporáneos, razón por la cual el análisis en forma simultánea de estos libros está exento de esta problemática que merecería una atención especial. Para el análisis de esta última cuestión ver E. Berti, 2005, tomo II, pp. 215-227. También sugerimos la lectura de G. Reale, 1980, pp. 1-14 y R. Douglas Madison, 2008, pp. 12-86.

⁷ R. Douglas Madison, 2008, p. 90.

sino también como el conocimiento de los primeros principios y causas (I, 2, 982b3). De la lectura de este primer libro, parece desprenderse que para Aristóteles la ciencia suprema se identifica con el conocimiento del ser, de lo real en el sentido más profundo,⁸ lo cual implica, necesariamente, el conocimiento de las causas y del fundamento de todas las cosas. En *Metafísica*, Aristóteles afirma:

Quien escoge el saber por el saber escogerá la que es ciencia en grado sumo y ésta no es otra cosa que la de lo cognoscible en grado sumo. Ahora bien, cognoscible en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo de ellos).⁹

Lo primero que podemos notar en este pasaje es que Aristóteles reúne las dos tesis arriba mencionadas: por un lado, define la *ciencia en grado sumo* como aquello que es anhelado por sí mismo; por el otro, dice que el objeto de esta ciencia son los primeros principios y las causas.

Lo segundo que podemos observar es que ambas tesis no están aisladas, sino interrelacionadas. Desde la perspectiva aristotélica, un fin en sentido estricto es aquello que no es querido como un medio para conseguir otra cosa, sino que es buscado por sí mismo. Según Aristóteles, “aquello en vista de lo cual algo se hace es lo mejor y quiere ser el fin de las demás

⁸ En *Protr.*, fr. 91, como tendremos oportunidad de ver en la segunda parte de este artículo, Aristóteles identifica a la filosofía con el conocimiento de los seres más reales y, por este motivo, con la actividad más placentera. En esta misma línea, en *EN*, X, 7, 1177a25-27, Aristóteles dice: “la filosofía posee placeres admirables en pureza y firmeza, y es razonable que los hombres que saben pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan” Tal como sucede en el *Protréptico*, en el pasaje anterior parece que Aristóteles hace una exhortación para que el hombre viva conforme a su propia esencia y, por esta razón, según su naturaleza.

⁹ *Metaph.*, I, 2, 982a32-b5: (ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὐτὸ αἰρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἰρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ), μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια (διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τὰλλα γινώριζεται ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων). En *EN*, I, 2 1094a18-22, Aristóteles afirma: “sí, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queremos por sí mismo y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor”. Para la cita de los pasajes de la *Ética Nicomáquea* seguimos la edición de I. Bekker (1962), y la traducción de J. Palli Bonet (2007). Hemos consultado también la traducción y comentario de R. A. Gauthier y J. Y. Jolif (1970) y las traducciones de A. Fermani (2008) y C. Natali (2009).

cosas”.¹⁰ Para el Estagirita, debe haber algo que sea querido por sí mismo y ese algo será un bien en sentido estricto. El motivo de esto es que, así como en el orden de las causas no se puede proceder al infinito, en el orden de los bienes debemos detenernos en uno que no sea deseado como un medio para obtener otra cosa. Como dirá en *Metafísica*, I, 2, 994b13-15, “los que establecen un proceso al infinito no se dan cuenta, sin embargo, de que suprimen la naturaleza del bien (nadie, desde luego, se pondría a hacer nada, si no fuera a llegar a un término)”. Así, para Aristóteles sólo el conocimiento de las primeras causas y de los primeros principios es la verdadera meta del hombre,¹¹ razón por la cual sólo la ciencia que tiene como fin tal clase de conocimiento constituirá su verdadero objetivo. Esta idea aparece, nuevamente, en la *Ética Nicomáquea*,¹² donde Aristóteles define la felicidad como la actividad más excelsa del alma y, por lo tanto, como el ἔργον¹³ propio del hombre. En este mismo pasaje, Aristóteles equipara esta actividad con la contemplación de los primeros principios y, por ende, con la función propia del νοῦς.¹⁴ Al realizar esta serie de asociaciones, Aristóteles identifica al νοῦς y a la vida contemplativa con el fin último del hombre, aquel por el cual todas las otras cosas son deseadas.¹⁵ Por esta razón, indirectamente, también identifica la sabiduría o ciencia suprema con dicho fin.

Ahora bien, esta caracterización de la sabiduría como fin último y como el conocimiento de los primeros principios parece presuponer una jerarquización de las ciencias que eleva a la sabiduría por encima de los restantes saberes transformándola en el conocimiento dominante y supremo.¹⁶

¹⁰ *Ph.*, II, 3, 195a24: τὸ γὰρ οὐ ἔνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι.

¹¹ *Protr.*, fr. 43 y 44; *De An.*, I, 402a1-5.

¹² *EN*, X, 7, 1177a12-20. En esta misma obra, en I, 7, 1098a7-13, Aristóteles afirma lo siguiente: “si, entonces, la función propia del hombre es una actividad de la razón, o que implica la razón, y, si por otra parte, decimos que esta función es propia del hombre y del buen hombre [...], siendo esto así, decimos que la función del hombre es cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables”.

¹³ Ver P. Destrée, 2002, p. 56, y R. Douglas Madison, 2008, pp. 111-113.

¹⁴ *Protr.*, frs. 20 y 23.

¹⁵ *EN*, I, 7, 1097a30-35. Véase también *Protr.*, fr. 42; *Metaph.*, I, 1, 980b21, y I, 1, 981b20-25.

¹⁶ En *Metaph.*, I, 1, 982a15-18, Aristóteles dice: “que de las ciencias, aquella que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos. Y que, la más dominante es sabiduría en mayor grado que las subordinadas: que, desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas, no obedecer a otros, sino al quien es menos sabio”.

Por esta razón, sería pertinente preguntarnos qué es la *ciencia* para Aristóteles y en qué sentido se puede hablar de una *ciencia superior*. Un pasaje clave para responder estas interrogantes se encuentra en el libro II, 2, 994b 18-21 de la *Metafísica*, donde el filósofo señala:

La definición primera lo es en mayor grado, y la más alejada no lo es: ya que aquello que precede es siempre <definición> en mayor medida, mientras la última no lo es. Y de aquello de lo cual no existe lo primero, no existe tampoco lo siguiente.¹⁷ Y además los que así hablan suprimen la ciencia, pues no es posible saber antes de alcanzar lo que no es divisible y tampoco es posible el conocer.¹⁸

Al leer las palabras de Aristóteles, debemos tener presente el contexto en el cual está inserto el pasaje citado, pues no podemos perder de vista que en este capítulo del libro II el Estagirita está defendiendo la tesis según la cual en el orden de las causas no es posible una regresión al infinito.¹⁹ En este sentido, al hablar de la causa formal, el filósofo da algunas pautas que nos permiten establecer qué es ἐπιστήμη en sentido estricto. En relación con nuestro tema, los términos clave del pasaje citado son lo *primero* (τὸ πρῶτον) y lo *siguiente* (τὸ ἐχόμενον) y lo relevante respecto a estos vocablos es determinar cuáles son sus referentes y qué estatus tienen en la economía del discurso. La lectura del pasaje nos lleva a pensar que Aristóteles tiende a equiparar lo *anterior* (ὁ ἔμπροσθεν) con lo *primero* (τὸ πρῶτον) y a esto último con lo *indivisible* (τὰ ἄτομα) y, por este motivo, con aquello sin lo cual no es posible que haya ciencia o conocimiento.²⁰ Sin embargo, esto no nos permite responder qué es lo primero o lo *anterior* y qué es lo siguiente o lo *posterior*.²¹

¹⁷ Aquí nos apartamos de la traducción de Calvo y seguimos la de M. Zanatta.

¹⁸ *Metaph.*, II, 2, 994b18-21: αἰεὶ τε γὰρ ἔστιν ὁ ἔμπροσθεν μᾶλλον, ὁ δ' ὕστερος οὐκ ἔστιν, οὐ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἐχόμενον· ἔτι τὸ ἐπίστασθαι ἀναιρούσιν οἱ οὕτως λέγοντες, οὐ γὰρ οἷόν τε εἰδέναι πρῖν εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν· καὶ τὸ γινώσκειν οὐκ ἔστιν.

¹⁹ *Metaph.*, II, 1, 994a1-2.

²⁰ *Protr.*, fr. 33. Como dice T. Irwin (1988, p. 132), “la demostración debe ser a partir de lo que es anterior y más creíble y nada es más anterior que los primeros principios que deben ser conocidos por sí mismos. La demostración científica debe basarse en estos principios y no debe tratar de demostrarlos”.

²¹ En *APo.*, I, 3, 72b21-23, Aristóteles afirma: “pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que <parte> la demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y éstas necesariamente serán indemostrables”. En este pasaje, podemos ver que lo *anterior* es equiparado con lo inmediato e indemostrable y esto último como aquello que se debe conocer para que haya ciencia.

Para Aristóteles, no hay definición si no hay un punto de partida, y este punto se identifica también con lo indivisible.²² Si se suprime o no se empieza a definir por esto último, se elimina el conocimiento y con ello la ciencia.²³ Ahora bien, dado el contexto del pasaje, es viable pensar que, al referirse a lo indivisible, Aristóteles está aludiendo a las primeras causas más allá de las cuales es imposible ir, es decir, a los principios irreductibles del ser sin los cuales este último carecería de explicación. Del análisis de *Metafísica*, II, 2, 994b18-21, se desprende que, para Aristóteles, los primeros principios son los elementos que fundan y explican la existencia de las cosas y, en este sentido, son causas de las cosas.²⁴ Por tal motivo, si se toma como punto de partida esta identificación, esto es, si se acepta que las causas son los principios últimos de las cosas, la explicación de lo real debería ser identificada también con la búsqueda de estos principios.

En *Metafísica*, II, 1, 993b9-11, Aristóteles establece una analogía entre la reacción de los ojos de los murciélagos ante la luz y el efecto generado por los primeros principios sobre el intelecto que nos puede resultar esclarecedora para entender los conceptos de *ciencia* y de *sabiduría* por él expuestos en estos dos primeros libros de la *Metafísica* (A-a). Para Aristóteles, “como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas”.²⁵ A través de esta analogía, Aristóteles parece plantear una disyuntiva entre el objeto de conocimiento y la accesibilidad a ese objeto que, en cierto sentido, pone un límite a la filosofía entendida como el conocimiento del ser en sentido pleno.

Según Pierre Aubenque, en este pasaje hay cierta reminiscencia platónica. Desde la perspectiva de este autor, la analogía trazada por el Estagirita nos remite a la imagen descrita por Platón en la alegoría de la caverna: “Si bien la luz del sol es lo que hace posible la visión, produce

²² *APo.*, II, 18, 99b9-10.

²³ En esta misma línea, en *Top.*, VI, 3, 141a26-30, al referirse a la definición, Aristóteles argumenta: “En efecto cuando la definición se da en vista a conocer lo definido, no conocemos a partir de cualquier cosa, sino a partir de cosas anteriores y más conocidas, tal como en las demostraciones (en efecto, así procede toda enseñanza y aprendizaje); es evidente que el que no define mediante estas cosas, no ha definido”.

²⁴ *Metaph.*, I, 3, 983a25-26.

²⁵ *Metaph.*, II, 1, 993b9-11: ὡσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων.

en principio el efecto inverso, deslumbrando al que sale de la oscuridad: entre la maravillosa claridad de las verdades inteligibles y su percepción por la mirada humana, se interpondría ese fallo temporal que impide a la vista reconocer su verdadero objeto”.²⁶ Retomando esta concepción de raigambre platónica,²⁷ Aristóteles intenta demostrar que las limitaciones para conocer los principios que fundan lo real no radican en la naturaleza del objeto de estudio sino en la del sujeto cognoscente.

En el fragmento 8c de *Sobre la filosofía*, el Estagirita adjudica esta dificultad al cuerpo. Afirma que las cosas inteligibles y divinas son tenebrosas y confusas “por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve”. Sin embargo, esta dificultad puede deberse no sólo a la unión del intelecto con el cuerpo, sino también a la necesidad de que el conocimiento comience a partir de los sentidos. Para el filósofo, lo más claro, esto es, lo más cognoscible es lo más universal y está alejado en grado sumo de los sentidos.²⁸ Como afirma Enrico Berti, “Aristóteles no admite ningún contacto inmediato entre el intelecto y lo inteligible”,²⁹ razón por la cual, si bien los sentidos constituyen el primer peldaño hacia el conocimiento,³⁰ también son un límite que hay que traspasar. Por tal motivo, en el fragmento 77 del *Protréptico*, Aristóteles dirá:

como dijimos anteriormente, de dos cosas siempre es preferible aquella en la que más se da la cualidad en cuestión, la visión es necesariamente de todas las percepciones la más deseable y honorable, pero la sabiduría es más deseable que ésta y que todas las percepciones y que el vivir, por poseer un grado más elevado de verdad, de manera que todos los hombres persiguen el saber por encima de todo.³¹

²⁶ P. Aubenque, 2008, p. 57. Al analizar este pasaje, Alejandro de Afrodisia, en su comentario a la *Metafísica*, afirma que “nuestro intelecto se comporta así en la confrontación con las cosas más evidentes, porque no es absoluto ni separado, sino unido a la sensación y a la potencia pasiva del alma que son todos los impedimentos para la actividad que le es más propia” (*Metaph.*, 142, 19-22).

²⁷ Ver E. Berti, 2005, pp. 216-217.

²⁸ *Metaph.*, I, 2, 982a23-25: “y, sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones)”.

²⁹ E. Berti, 2005, p. 217.

³⁰ *Arist.*, *Top.*, VI, 4, 141b9-14.

³¹ *Protr.*, fr. 77: *πάλαι δ' εἶπομεν ὅτι [περ] δυοῖν ἀεὶ μᾶλλον αἰρετὸν ᾧ μᾶλλον ὑπάρχει ταυτόν· τῶν μὲν αἰσθήσεων τὴν ὄψιν ἀνάγκη μάλιστα' αἰρετὴν εἶναι καὶ τιμίαν, ταύτης δὲ καὶ*

Según Aristóteles, a través de los sentidos, principalmente la vista, podemos tener una descripción de cómo son las cosas, pero no de qué son y por qué son lo que son. Tanto en el pasaje de la *Metafísica* como en el fragmento del *Protréptico*, Aristóteles parece hacerse eco de los argumentos esgrimidos por Platón en su *República*, donde afirma:

del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es inteligible, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones, que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.³²

Dados los límites del presente trabajo, no nos ocuparemos del análisis de la función de los sentidos en la epistemología platónica, ni de la relación que dicha función tiene con la asignada por Aristóteles. Pese a esto, es importante subrayar que ni Platón ni Aristóteles desestiman los sentidos *per se*. Ambos admiten que los sentidos constituyen la primera aproximación a las cosas y, por lo tanto, son el primer modo de acceder a ellas.³³ Sin embargo, sostienen que si queremos saber qué son las cosas debemos conocer sus verdaderas causas,³⁴ las cuales no pueden ser descubiertas a través de la simple observación, sino por la búsqueda de sus principios. Paralelamente,

τῶν ἄλλων ἀπασῶν αἰρετωτέρα καὶ (αὐτοῦ) τοῦ ζῆν ἔστιν ἡ φρόνησις, κυριώτερα τῆς ἀληθείας (οὐσα)· ὥστε πάντες ἄνθρωποι τὸ φρονεῖν μάλιστα διώκουσι. Es importante recalcar que, en *Analíticos Segundos*, Aristóteles afirma que el conocimiento comienza por los sentidos. En esta obra, más específicamente en II, 19, 99b30-35, al hablar del conocimiento de los principios, Aristóteles afirma: “es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos <de nacimiento> y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser <apto al respecto>. Por consiguiente, es necesario poseer una facultad <de adquirirlos> pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados <principios>. Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir que se llama sentido”. Para la cita de los *Analíticos Segundos* seguimos la edición de J. Barnes (1981) y la traducción de M. Candel Sanmartín (2007).

³² Pl., *R.*, VI, 508d4-9.

³³ Según P. Aubenque (2008, p. 58), “Platón no se tomaba por lo trágico esta distorsión entre el orden ideal del saber verdadero que va de la Idea a lo sensible, y el orden humano de la investigación que se eleva de lo sensible a la Idea. En efecto, por una parte, tal investigación no era más que una propedéutica del saber y el vislumbre de su conclusión autorizaba la esperanza en un proceso por fin descendente, que coincidiría con la génesis misma de la cosa”.

³⁴ *APo.*, I, 2, 71b19-22. Véase también Pl., *Phd.*, 97c6-d3.

tanto Platón como Aristóteles sostienen que, dado su carácter inteligible, dichos principios sólo son cognoscibles por la inteligencia o el intelecto.³⁵

Si bien en el fragmento 77 del *Protréptico* Aristóteles hace una revalorización de las sensaciones como una fuente de conocimiento, también define la sabiduría como el conocimiento más deseable, ya que tiene mayor autoridad sobre la verdad. Allí, al igual que en *Metafísica*, II, 1, 993b20-30, el filósofo tiende a relacionar la verdad con el conocimiento de las causas y de los primeros principios, que sólo es posible a través de la $\nu\omicron\delta\varsigma$.³⁶ Por tal motivo, tanto Aristóteles como Platón sostienen que para tener un verdadero conocimiento se debe superar este primer estadio de la percepción.³⁷

Pero, el pasaje de la *Metafísica* arriba mencionado (II, 1, 993b9-11) no sólo puede ser entendido como un planteamiento sobre los límites del conocimiento humano, sino también como un argumento tendiente a enfatizar la caracterización de los primeros principios como fundamento epistemológico.³⁸ Leído desde este punto de vista, la metáfora de la luz sirve para explicar la relación entre los principios y las cosas. La misma imagen es usada también por Platón en *República*, VI, 508e-509a. Platón compara ahí el bien con el sol: así como la luz del día ilumina las cosas haciéndolas visibles, el bien esclarece lo real, haciéndolo inteligible.³⁹

En *Sobre la filosofía* podemos encontrar una concepción análoga a la sostenida por Aristóteles en el pasaje anterior de la *Metafísica*. En el fragmento 8c, Aristóteles afirma: “se llama sabiduría <a la filosofía> como si fuera una cierta claridad; pues las entidades divinas son claras y mani-

³⁵ Véase *Protr.*, fr. 24. También, *APo.*, II, 19, 100b14-17, y *Pl.*, *R.*, VII, 508d-509a.

³⁶ *Protr.*, Fr. 24.

³⁷ Ver *Top.*, VI, 4, 141b10-25. En *Ph.*, I, 1, 184a17-20 y *Metaph.*, V, 4, 1013a1-3; VII, 3, 1029b3-13, al diferenciar lo que es más cognoscible y claro para nosotros, esto es, lo que se conoce a través de los sentidos, y lo que es más cognoscible por naturaleza, es decir, lo más cognoscible en sentido absoluto, Aristóteles pareciera estar haciendo una distinción similar. Según T. Irwin (1988, p. 32), el Estagirita sostendría que el método por el cual se alcanzan los primeros principios es el inductivo. Desde la perspectiva de Irwin, la inducción procede de lo particular a lo universal y, por este motivo, es el método correcto para pasar de las cosas conocidas para nosotros (las individuales) a las conocidas por naturaleza (las universales). Véase el comentario de L. Bruce-Robertson, 2002, p. 8.

³⁸ En *EN*, VI, 3, 1139b20-25, Aristóteles describe los principios de la ciencia como eternos y, por esta razón, como ingenitos e indestructibles.

³⁹ E. Berti, 2005, p. 217.

fiestas en grado máximo y esta ciencia trata, efectivamente, de entidades divinas”.⁴⁰

Según Marcello Zanatta,⁴¹ la concepción de σοφία defendida en *Sobre la filosofía* nos permite trazar una especie de paralelismo con la concepción de *filosofía primera* encontrada en el segundo libro de la *Metafísica*. Para apoyar su lectura, este autor propone dos tesis: la primera alude al orden cronológico, y la segunda al conceptual. En cuanto a la primera, Zanatta considera que ambas obras se encontrarían en “el mismo arco cronológico”, razón por la cual es plausible pensar que en ellas Aristóteles esté defendiendo la misma concepción de *sabiduría* o σοφία. En relación con la segunda de estas tesis, la de carácter conceptual, la descripción de la sabiduría como la búsqueda de las causas y las entidades divinas realizada en *Sobre la filosofía* es una muestra de que tanto en esta obra como en la *Metafísica* Aristóteles se está refiriendo a la misma ciencia, aquella que tiene por objeto el descubrimiento de los principios últimos de lo real.

Sin embargo, más allá de los argumentos de Zanatta, otro elemento clave para sostener el “paralelismo doctrinal” entre *Metafísica* y *Sobre la filosofía* es la definición de σοφία como “cierta claridad”, presente en la segunda de estas obras. Lo interesante de esta definición es que, a través de ella, Aristóteles nos da la contrapartida del ejemplo visto en *Metafísica*, II, 1, 993b10-12. Mientras en este pasaje la dificultad de adaptarse a la luz es lo que impide ver, en esta obra la claridad propia del objeto de estudio es lo que vuelve luminoso aquello que quiere ser explicado y, por lo tanto, lo hace inteligible. Leído desde esta perspectiva,⁴² la sabiduría y, por ende, la filosofía, sería “la ciencia que trae estas cosas,

⁴⁰ *De Phil.*, fr. 8c Ross: σοφίας μὲν οὖν ἐκλήθη, οἰονεὶ σάφειά τις οὐσα, ὡς σαφηνίζουσα πάντα. τοῦτο δὲ τὸ σαφὲς εἴρηται φασὲς τι ὄν παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς, διὰ τὸ εἰς φῶς ἄγειν τὰ κεκρυμμένα. ἐπεὶ τοίνυν τὰ νοητὰ καὶ θεῖα. La traducción es de Vallejo Campos (2005, pp. 277-278).

⁴¹ M. Zanatta, 2008, pp. 584-585.

⁴² Esta lectura presupone la identidad entre σοφία y φιλοσοφία, que aparece explícitamente en el fragmento 53 del *Protréptico*: “No debemos esquivar la filosofía, si la filosofía es, según pensamos, la posesión y el uso de la sabiduría [σοφία] y la sabiduría uno de los más grandes bienes. No es cosa de navegar hasta las columnas de Hércules, corriendo múltiples peligros por el amor a la riqueza, y que no gastemos dinero y esfuerzo por adquirir la sabiduría [φρόνησις]. De esclavos es verdaderamente suspirar por la vida en lugar de hacerlo por una buena vida y seguir las opiniones de la multitud en lugar de que la multitud siga las nuestras y, perseguir el dinero, pero no prestar atención ninguna a lo que es más noble”.

<entendiendo por esto lo real> a la luz”.⁴³ Citando a Aubenque podemos decir que

Si hay objetos que conllevan ignorancia, hay otros que conllevan saber, en el sentido de que son fuente de conocimiento y de que pertenece a su naturaleza el ser conocidos inmediatamente. A fin de que la filosofía de las cosas primeras sea a la vez primera en el orden del conocimiento, Aristóteles es inducido a transponer en las cosas una especie de *saber en sí*, de saber objetivo, que asegure la coincidencia perfecta entre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*.⁴⁴

Este “saber en sí”, aludido por Aubenque, no parece ser otra cosa que el conocimiento de los primeros principios y de las causas.⁴⁵ Sin embargo, la conjunción de estos dos términos es en sí misma problemática. Según Giovanni Reale, Aristóteles usa *ἀίτιον* y *αρχή* como si fuesen sinónimos y, por lo tanto,⁴⁶ como si estuviesen completamente unidos. No obstante, recalca Reale, el Estagirita usa el término *στοιχείον* en el mismo sentido. Leído de esta manera, *causas*, *principios* y *elementos* serían las condiciones metafísicas de la realidad, aquello sin lo cual lo real no sólo no sería posible, sino que tampoco podría ser explicado. En este contexto, dichos términos pueden ser entendidos como la condición de posibilidad de lo real, aunque no en el sentido kantiano-idealista del término, sino en su sentido realista objetivo.⁴⁷ También podrían ser definidos como razón, siempre y cuando se entienda por este último término tanto razón *essendi* como razón *cognoscendi*. Bajo esta última acepción, *causa*, *principios* y *elementos* no sólo serían la razón del ser de las cosas, sino también aquello que permite explicarlas cabalmente.

En esta misma línea argumentativa, en *Analíticos Segundos*, I, 2, 71b34-72a6, tras realizar la distinción entre más conocido en sí y más conocido para nosotros, Aristóteles equipara los términos *primero* y *principio*, a la

⁴³ *De phil.*, fr. 8c Ross.

⁴⁴ P. Aubenque, 2008, p. 51.

⁴⁵ Se debe tener en cuenta que Aristóteles había definido a la *σοφία* en la *Metafísica* como el conocimiento de las primeras causas y principios (I, 2, 982b3-4). Paralelamente, en II, 1, 993b20-30, pasaje continuo a aquel en el cual el filósofo traza la analogía entre la luz y el conocimiento, se identifica el objeto de la filosofía con la verdad y a esta última con el conocimiento de las causas.

⁴⁶ Ver G. Reale, 1977, p. 24.

⁴⁷ *Ib.*, p. 24.

vez que define a este último como “la proposición inmediata de una demostración, aquello respecto de lo cual no hay nada anterior”.⁴⁸ A partir de esta acepción, los términos *anterior* y *principio* pueden ser definidos como el presupuesto indispensable para que las cosas existan, sin depender de ninguno de ellos para existir. Por tal motivo, Aristóteles dirá en la *Física* que “creemos conocer cada cosa sólo cuando conocemos sus causas y primeros principios e incluso sus elementos”.⁴⁹

Con base en esta última tesis y teniendo en cuenta las definiciones de *principio* y *anterioridad* arriba esbozadas, podemos decir que para Aristóteles los principios son las causas de las cosas en dos sentidos diferentes pero complementarios. Son causas en un sentido ontológico, porque son los elementos constitutivos de la naturaleza de las cosas, pero también son causas en un sentido epistemológico,⁵⁰ porque sólo por su conocimiento el hombre puede saber qué son las cosas y, por lo tanto, tener un verdadero conocimiento de ellas. Del análisis de los pasajes citados, pareciera desprenderse que sólo “cuando <las causas> son comprendidas como principios del pensamiento somos capaces de ver cómo lo subjetivo y lo objetivo se mantienen unidos: las causas son lo que hace que una cosa sea lo que es y son también lo que conocemos”.⁵¹

Mas, si leemos atentamente los textos, podemos ver que tanto en el pasaje de la *Metafísica* (I, 2, 982a30-982b4) como en el de la *Física* (I, 1, 184a11-13) Aristóteles define la *ciencia* como “el conocimiento de las causas y de los principios”, es decir, la explica mediante la conjunción de los dos términos, cada uno de los cuales podría estar aportando un atributo distinto. Como consecuencia de esto, dichos vocablos no serían totalmente intercambiables entre sí. Como dice Calvo,

la relación entre los términos *arkhé* (principio) y *aition* (causa) es vacilante en Aristóteles, al igual que en la lengua común. A menudo tienden a coincidir extensionalmente, aun cuando cada uno de ellos posee un rasgo peculiar del que el otro carece: “causa” suele comportar la idea de influjo; “principio” comporta la idea de orden y prioridad. Como consecuencia de esta diferencia,

⁴⁸ *APo.*, I, 2, 72a6-8.

⁴⁹ *Ph.*, I, 1, 184a11-13: τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχάς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων.

⁵⁰ *Metaph.*, V, 1, 1013a15-16.

⁵¹ L. Bruce-Robertson, 2002, p. 14.

a veces se considera más amplia la noción de principio que la de causa: toda causa es principio, pero no todo principio es causa [...] mientras que otras veces se considera más amplia la noción de causa: no todas las causas son principios, solamente lo son las causas primeras.⁵²

En la misma línea de lectura, Michel Bastit⁵³ afirma que para esclarecer la expresión ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι, Aristóteles declara en *Metafísica* que algunos principios son causas, pero no a la inversa.⁵⁴ Para Bastit, el concepto de *causa* en Aristóteles tiene un doble aspecto: ontológico y lógico. Ahora bien, desde la perspectiva de este autor, sólo partiendo de este doble aspecto del concepto de *causa* se puede concluir que algo pueda ser, simultáneamente, principio y causa. Una interpretación análoga parece ser la de Berti.⁵⁵ Al analizar el concepto de *primero* en Aristóteles, Berti afirma que en algunos pasajes de la obra aristotélica, como por ejemplo *Metafísica*, V, 1, 1013a14-21, *primero* no sólo es convertible con *principio* sino también con *causa*, de donde se desprende que estos dos últimos son o deberían ser equivalentes. Pese a esto, este mismo autor llama la atención sobre el hecho de que ambos términos no son completamente intercambiables. Según Berti,⁵⁶ sólo por analogía se puede decir que los principios son causa, y la identidad por analogía no implica identidad específica ni identidad numérica entre *principios* y *causa*, sino identidad de función.

Esta cuestión hermenéutica en torno a cómo debe interpretarse la conjunción de los términos αἰτίαι y ἀρχαί introduce una problemática que parece quedar abierta en los dos primeros libros de la *Metafísica*, y que podría formularse del siguiente modo: si el referente de los términos *principio* y *causa* no fuese el mismo, ¿qué se debe interpretar por cada uno de ellos? La lectura de los dos primeros libros de la *Metafísica* no parece darnos una respuesta al respecto. Tampoco Aristóteles lo plantea como un problema en este punto del texto. Pese a ello, resulta pertinente indagar qué debemos entender por esta conjunción, ya que alude al objeto de nuestro tema de estudio: el concepto de *ciencia* y de *sabiduría* en estos dos primeros libros.

⁵² T. Calvo Martínez, 2007, p. 206.

⁵³ M. Bastit, 2002, p. 36.

⁵⁴ *Metaph.*, V, 1, 1013a17.

⁵⁵ E. Berti, 2004, p. 666.

⁵⁶ *Ib.*, p. 392.

No obstante, en lo que se refiere a la concepción de σοφία, el discurso aristotélico pareciera ponernos frente a un problema adicional: que para Aristóteles toda ciencia por el hecho de ser ciencia debe basarse en *lo anterior* y, por lo tanto, en las causas de aquello de lo cual se ocupa. Ahora bien, partiendo de esta caracterización de las ciencias, es conflictivo afirmar qué *status* tiene la sabiduría y qué relación guarda con el resto de las ciencias.⁵⁷ Esto nos introduce al problema de la delimitación y jerarquización de las ciencias. Si cada ciencia busca sus propios principios, ¿qué papel juega la sabiduría como la ciencia suprema?, ¿qué relación guarda con el resto de las ciencias? O, en todo caso, ¿cuáles son los principios que se buscan mediante ella?

En el tercer libro de la *Metafísica*, más específicamente en III, 1, 995b6-13, al referirse a las ἀπορίαι en relación con la unicidad de las ciencias, el Estagirita enumera algunos de los problemas que se pueden formular: 1) si corresponde a una o muchas ciencias el estudio de las causas; 2) si incumbe a la ciencia considerar solamente los primeros principios de la entidad, y 3) “en el caso de ocuparse de la entidad, si es una sola o más de una <ciencia> las que se ocupa de todas las entidades, y en el caso de que sea más de una, si todas ellas son del mismo género o, por el contrario, a unas ha de darse el nombre de ‘sabiduría’ y a otras otro nombre”.⁵⁸

De la definición de ἐπιστήμη presente en los diferentes pasajes citados,⁵⁹ parece desprenderse que toda ciencia tiene sus propios principios, razón por la cual resultaría difícil postular una ciencia general o superior, ya que todo el conocimiento producto de esa ciencia sería la suma de las formas particulares del saber. Leído desde esta perspectiva, el texto nos plantea una disyuntiva: o bien existe una ciencia que conoce todas las cosas o bien existen muchas ciencias particulares.⁶⁰ Según Terence Irwin,⁶¹ la búsqueda de los primeros principios no es privativa de la filosofía. No obstante, el análisis de los ya mencionados libros de la *Metafísica* parece dejar en

⁵⁷ E. Berti, 2005, p. 219.

⁵⁸ *Metaph.*, III, 1, 995b10-14.

⁵⁹ *Metaph.*, II, 2, 994b18-21 y *Ph.*, I, 1, 184a10-14.

⁶⁰ Véase E. Halper, 2009, pp. 2-3.

⁶¹ T. Irwin, 1988, p. 3. Pese a realizar tal afirmación, este mismo autor dirá que “en *Metafísica* IV [Aristóteles] introduce una ciencia que pretende argumentar sobre los primeros principios de las otras ciencias y esta ciencia difiere de la dialéctica en la medida en que la dialéctica se basa en creencias comunes y la ciencia se basa en verdades objetivas” (p. 10).

claro que existe una ciencia que está por encima del resto y que sólo ella es conocimiento en grado sumo.⁶² En *Metafísica*, III, 2, 996b10-18, Aristóteles dice:

En tanto que es soberana y rectora y es justo que las demás ciencias, como servidoras suyas, no le repliquen, sería tal la ciencia del fin y del bien (para alcanzar éste, en efecto, se hacen las restantes cosas); pero en tanto que se definió como ciencia de las causas primeras y de lo máximamente cognoscible, sería tal la ciencia de la *ousía*. En efecto, puesto que acerca de la misma cosa caben muchos tipos de conocimientos, solemos decir que la conoce mejor el que sabe qué es la cosa <si la conoce> por lo que es más que <si la conoce por> lo que no es, y de estos mismos <que la conocen del primer modo>, que el uno conoce más que el otro y en grado sumo si sabe qué es, y no de qué cantidad o de qué cualidad es, o qué acciones o afecciones le corresponden.⁶³

En este pasaje, Aristóteles tiende a equiparar los siguientes términos: τέλος, ἀγαθός y οὐσία, a la vez que define a cada uno de ellos como el objeto de la sabiduría, o sea, de la ciencia suprema. Si analizamos el pasaje, podemos ver que en él Aristóteles equipara también lo anterior y mejor con la sustancia, esto es, identifica el τὸ τί con lo que en los pasajes antes citados⁶⁴ había descrito como el objeto de la ciencia en grado sumo. Como consecuencia de esto, al comentar los dos primeros libros de la *Metafísica*, Reale

⁶² Según Franz A. J. de Haas (2009, p. 82), la σοφία es “el conocimiento de lo más cognoscible, las causas y los principios más elevados por los cuales todas las cosas son conocidas”. Sin embargo, según este autor (2009, p. 83), “si todos los primeros principios y causas, entre ellos el bien, de alguna manera están cubiertos por una sola ciencia, surgen los problemas relativos a la unidad y el carácter de esta ciencia”. En este punto, es interesante la aclaración de E. Strycker (1978, p. 53), según la cual “la ciencia suprema no absorbe a las ciencias particulares. Este carácter formal está ligado al hecho de que tanto Aristóteles como Platón quieren que su ciencia suprema reemplace la doctrina de los eléatas. Aquellos, con su concepción rígida del ser y de la unidad, volvían el discurso imposible. Para refutarlos, habrá que mostrar la multiplicidad presente desde el principio en la manera en la cual hablamos del ser y de lo uno”.

⁶³ *Metaph.*, III, 2, 996b10-18: ἡ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ἡ ὡσπερ δούλας οὐδ’ ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἢ τοῦ τέλους καὶ τὰγαθοῦ τοιαύτη (τούτου γὰρ ἕνεκα τᾶλλα) ἢ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι, ἢ τῆς οὐσίας ἂν εἴη τοιαύτη· πολλαχῶς γὰρ ἐπισταμένον τὸ αὐτὸ μᾶλλον μὲν εἰδέναι φαμέν τὸν τῷ εἶναι γνωρίζοντα τί τὸ πρᾶγμα ἢ τῷ μὴ εἶναι, αὐτῶν δὲ τούτων ἕτερον ἐτέρου μᾶλλον, καὶ μάλιστα τὸν τί ἐστὶν ἀλλ’ οὐ τὸν πόσον ἢ ποῖον ἢ τί ποιεῖν ἢ πάσχειν πέφυκεν.

⁶⁴ *Metaph.*, II, 994b13-15 y *Ph.*, I, 1, 184a11-13.

argumenta que hay en el pensamiento aristotélico una preeminencia de la causa formal: el “por qué” es reducido a la esencia o λόγος, y esto constituye la primera razón del ser. Por tal motivo, concluye que “la teoría de las causas será, fundamentalmente, una teoría de la sustancia (esto es, una teoría de la esencia y de la sustancia), ya que la primera causa o el primer por qué es precisamente τὸ τί ἐν εἶναι y οὐσία”.⁶⁵

Sin embargo, pese a que la interpretación de Reale parece ser adecuada, ya que se apoya en los textos del Estagirita,⁶⁶ no parece ser completamente acertada. Al limitar el estudio de la filosofía primera al estudio de la οὐσία o forma, Reale lleva a cabo una reducción que pareciera ser criticada por el propio Aristóteles. En el primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles afirma:

Indagar los elementos de las cosas que son, sin distinguir primeramente los muchos sentidos en los que se dice <lo que es>, hace que el encontrarlos resulte imposible, y muy especialmente cuando en tales condiciones se indaga de qué clase de elementos están constituidas <las cosas que son>.⁶⁷

El pasaje arriba citado nos remite al libro VII de la *Metafísica*, en el cual Aristóteles indagará sobre los diferentes sentidos del ser. Por este motivo, como bien dice Calvo Martínez, el Estagirita no estaría aludiendo a otra cosa sino a la tesis que sirve como punto de partida de aquel libro, esto es, a los múltiples significados del ser y a “la diversidad de tipos de realidad que se manifiestan en las categorías”.⁶⁸ En este sentido, si bien Reale no desconoce esta tesis aristotélica, su interpretación se apoya en la tesis según la cual, si bien el objeto de la filosofía primera es el ser, el sentido primario del ser, aquel respecto del cual las cosas se dicen que son, es la sustancia,⁶⁹ razón por la que el fin de la ciencia suprema no puede ser

⁶⁵ G. Reale, 1980, p. 25.

⁶⁶ En *Ph.*, I, 9, 192a34-192b, Aristóteles sostiene: “En cuanto al principio formal, si es uno o múltiple y cuál y cuáles son es tarea de la filosofía primera determinarlo”.

⁶⁷ *Metaph.*, I, 9, 992b18-20: ὅλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὐρεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζητοῦντας ἐξ οὗον ἐστὶ στοιχείων.

⁶⁸ Calvo Martínez, 2007, p. 79.

⁶⁹ Según Reale (1980, p. XXVII), “hay varias formas de seres que no son la sustancia, pero como su ser depende, en última instancia, de la sustancia, el conocimiento de ellos depende del conocimiento del ser de la sustancia”.

otro sino la οὐσία, entendiendo por esta la forma.⁷⁰ Sin embargo, si esto fuera así, Aristóteles terminaría incurriendo en la misma crítica dirigida contra sus predecesores en el pasaje citado de *Metafísica*. Por tal motivo, pese a que la respuesta de Reale se fundamenta en los textos aristotélicos, no pareciera responder completamente a la pregunta arriba formulada: sobre qué versa la sabiduría o filosofía primera.

Retomando esta problemática, Berti argumenta que “la teoría de las ciencias elaborada en los *Analíticos Segundos* parece permitir solamente la existencia de ciencias particulares. No es más que para responder a esta dificultad que Aristóteles asume como objeto, es decir, como dominio de la filosofía primera, el ser en tanto ser”.⁷¹ Desde esta perspectiva, la sabiduría coincidiría con la filosofía primera y ésta se identificaría con el estudio del ser. Para Aristóteles, “todas estas ‘ciencias’, al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es en sentido absoluto, es decir, en tanto algo que es y tampoco da explicación alguna del qué es”.⁷²

Sin embargo, como argumenta Émile de Strycker, decir que la filosofía primera se ocupa del ser es, en cierta medida, un modo abstracto de hablar.⁷³ Afirmar lo anterior nos conduce a la pregunta sobre qué significa que dicha ciencia se ocupa del ser y en qué sentido lo hace, interrogantes que, siguiendo a De Strycker, parecen quedar desdibujadas en los dos primeros libros de la *Metafísica*.⁷⁴ En este sentido, pese a que las tesis de Berti y de Reale tienen un sustento en los textos aristotélicos, y si bien Aristóteles afirma reiteradamente que la σοφία se ocupa de las primeras causas y principios, coincidimos con De Strycker en que su naturaleza específica, aquello que la hace superior, queda en principio indeterminada.

El análisis realizado hasta aquí nos permite concluir que los dos primeros libros de la *Metafísica* dejan abiertas dos problemáticas: la primera es

⁷⁰ Al equiparar los términos τέλος, *bien*, y οὐσία, Aristóteles está haciendo de la sustancia, entendiendo por ésta la forma, la finalidad de la cosa. Por tal motivo, si la sustancia es el objeto de la σοφία, lo es no sólo en tanto causa formal de la cosa, sino también en tanto causa final. Según E. Berti (2005, p. 48), “la causa formal y la causa final coinciden en todos los sentidos, porque el fin consiste en la completa realización de la forma”.

⁷¹ E. Berti, 2005, p. 190.

⁷² *Metaph.*, VI, 1, 1025b6-10.

⁷³ E. de Strycker, 1979, p. 53.

⁷⁴ *Ib.*, p. 50.

qué se debe entender por la conjunción de principios y causas; la segunda es determinar qué *status* tiene la σοφία en tanto ἐπιστήμη que se ocupa de los primeros *principios* y las *causas*. Si bien el análisis de la bibliografía consultada nos ha facilitado examinar algunas de las posibles y diversas respuestas, la confrontación entre éstas y el texto aristotélico no nos ha permitido pronunciarnos por alguna en particular. Como consecuencia de esto, en la segunda parte de nuestro trabajo intentaremos analizar algunos fragmentos del *Protréptico* para ver en qué medida estos nos pueden ayudar a responder las interrogantes aquí formuladas.

La concepción de la ciencia en la serie de fragmentos 33-36 del Protréptico

Según E. Berti, una obra que es importante tener en cuenta para entender la concepción epistemológica de los primeros libros de la *Metafísica* es el *Protréptico*, más específicamente, la serie de fragmentos 33-36. Desde la perspectiva de Berti, “el libro *Alfa Elatton* es una introducción, que pertenece a una capa evolutiva temprana, a saber aquella del *Protréptico*, del diálogo *Sobre la filosofía* y de *Metafísica Lambda*”.⁷⁵ Según Berti, mientras el *Protréptico* era la versión exotérica y, por lo tanto, de divulgación de las investigaciones aristotélicas, los primeros libros de la *Metafísica*, sobre todo *Alfa Elatton*, eran la formulación “académica” de las tesis sostenidas por el Estagirita. A partir de la interpretación de este autor, en esta segunda parte de nuestro trabajo haremos un breve análisis de la serie de fragmentos 33-36 del *Protréptico* con el objetivo de examinar en qué medida dicha serie nos sirve para responder a las interrogantes que parecen quedar abiertas en los ya mencionados libros de la *Metafísica*.

Antes de comenzar nuestro análisis, dada la naturaleza del *Protréptico*, obra escrita en el seno de la Academia, será necesario hacer una mención acerca de la reconstrucción de la obra en general. En este sen-

⁷⁵ E. Berti, 2005, p. 215. Según R. Douglas Madison (2008, p. 89), hay dos fuentes para determinar qué entiende Aristóteles por θεωρία o contemplación. La primera son los trabajos éticos y políticos. La segunda, más conocida, es el *Protréptico*. Desde la perspectiva de este autor, en la forma de una exhortación positiva acerca del sentido teórico de la vida, en este texto podemos encontrar uno de los discursos más sustanciales sobre la actividad filosófica o teórica. Por tal motivo, es un trabajo de metafísica y de particular interés en el contexto de la filosofía primera. Para Douglas Madison, el *Protréptico* representa de una manera condensada el contenido de la *Metafísica*; por este motivo es el *background* para la discusión sobre la filosofía primera en esta última obra.

tido, si bien los límites de este trabajo no nos permitirán explayarnos en torno a este tema, es importante subrayar que uno de los primeros aportes de importancia en la reconstrucción del *Protréptico* fue el de Bywater, quien en 1869, advirtió que en el *Protréptico*, Jámblico citaba, inmersos entre pasajes provenientes de diálogos platónicos, extensos extractos de la obra homónima de Aristóteles. Según Bywater, desde el capítulo V al XII de la obra, Jámblico reproducía alguno de los textos perdidos del Estagirita que, por el tema y el modo de abordaje, debía ser el *Protréptico*.

La tesis de Bywater fue la postura imperante hasta 1923, año de la aparición del texto de Jaeger: *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo*. Según Gauthier,⁷⁶ a Jaeger le corresponde el mérito de haber confirmado que Jámblico había conocido el *Protréptico* de Aristóteles y copiado literalmente pasajes enteros de la obra en cuestión. No obstante, Jaeger consideraba que, al citar la obra aristotélica, Jámblico omitía y restaba fuerza a algunos pasajes. Desde su perspectiva, las citas de Jámblico eran desorganizadas y descuidadas. Por este motivo, Jaeger consideraba que el *Hortensio* de Cicerón era una fuente más fidedigna para el estudio de la obra perdida de Aristóteles.⁷⁷ Sin embargo, el primer intento por organizar y restituir a los fragmentos su orden originario fue hecho en 1961 por I. Düring en su *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. El objetivo de este trabajo no era sólo poner a prueba la autenticidad de los fragmentos citados por Jámblico, sino también examinar las diferentes concepciones que Aristóteles habría defendido en esta obra. Con tal fin, llevó a cabo un análisis riguroso de la terminología utilizada en los fragmentos teniendo como parámetro su uso tanto en el *corpus* aristotélico como en el platónico.

No obstante, pese al gran aporte que significó la aparición de su obra, la reconstrucción de Düring no estuvo exenta de críticas, algunas de las cuales volvieron a sacar a flote objeciones ya conocidas. Las principales críticas apuntaron a la poca fiabilidad de los pasajes procedentes de la obra de Jámblico, y la más importante de ellas estaba vinculada a la intencionalidad con que éste cita a Aristóteles, motivo por el cual era la más compleja de resolver. Hermann Chroust⁷⁸ expresa este problema mediante las siguientes interrogantes: ¿la transcripción de los textos por parte de Jámb-

⁷⁶ R. A. Gauthier *et al.*, 1970, p. 14.

⁷⁷ W. Jaeger, 1993, pp. 90-92.

⁷⁸ A. H. Chroust, 1973, p. 116.

blico no estuvo contaminada por el intento neoplatónico de reconciliar a Platón y Aristóteles? Y, si esto fuera así, ¿los fragmentos encontrados en la obra de dicho autor pueden considerarse como una fuente válida para reconstruir el pensamiento del Estagirita? Según Chroust, no sabemos y nunca podremos saber cómo Jámblico copió la obra aristotélica. Desde la perspectiva de este autor, existen dos causas que generan esta incertidumbre: la primera es que no tenemos el texto aristotélico original para poder confrontar las citas con él, como sucede en el caso de Platón. La segunda es que, en su obra, Jámblico condensó de manera sincrónica y arbitraria pasajes provenientes de textos platónicos y aristotélicos. Sin embargo, a modo de defensa, Guthrie sostiene que el *Protréptico* debe reconstruirse con base en la obra de Jámblico, ya que éste es un plagiaro de la obra perdida de Aristóteles.⁷⁹ En cambio, para Guthrie, Jámblico no pretendía ser original, sino familiarizar al lector con las obras de los grandes pensadores; por tal motivo, sus citas pueden considerarse fiables.

Zanjada la cuestión sobre la autenticidad de los fragmentos, debemos indagar sobre la pertinencia de recurrir al *Protréptico* para buscar una respuesta a las interrogantes formuladas en la primera parte de nuestro trabajo en relación con los dos primeros libros de la *Metafísica*. El primer motivo a favor es la proximidad cronológica. Se estima que Aristóteles escribió el *Protréptico* entre el 353 y el 351 a. C. Según Düring,⁸⁰ dicha obra puede ser datada con posterioridad a textos como *Analíticos*, *Sobre la filosofía*, *Sobre el bien*, y en el mismo período que los libros I y II de la *Física*, *Sobre las ideas* y la *Ética Eudemia*. Simultáneamente, se considera que los primeros libros de la *Metafísica* fueron escritos en el “mismo arco cronológico” que diálogos como *Sobre la filosofía*⁸¹ y, por este motivo, en el mismo período que habría sido escrito el *Protréptico*.⁸²

El segundo motivo para recurrir a los fragmentos del *Protréptico* es la concepción de σοφία allí sostenida por el Estagirita. En esta obra Aristóteles hace una exhortación a la filosofía. Si bien el carácter fragmentario del texto no nos permite determinar el tratamiento de qué problemáticas asociadas con esta defensa eran preponderantes, la lectura de los fragmentos nos ayuda a reconstruir algunas de ellas. Uno de los temas se refiere a las

⁷⁹ W. K. C. Guthrie, 1993, p. 89.

⁸⁰ I. Düring, 1990, pp. 90-94.

⁸¹ Ver M. Zanatta, 2008, p. 584.

⁸² Ver A. Vallejo Campos, 2005, pp. 368-369.

concepciones aristotélicas de *ciencia* y de *sabiduría*. En relación con éstas, es clave la serie de fragmentos 33-36. Con base en lo allí argumentado, es posible elaborar un esbozo de la concepción epistemológica que el filósofo habría sostenido al escribir la obra y contrastarla con las tesis defendidas en los primeros libros de la *Metafísica*.

Como consecuencia de estas dos primeras razones, el tercer motivo es el paralelismo que se puede establecer entre algunos pasajes de los primeros libros de la *Metafísica* y los fragmentos conservados del *Protréptico*. Un ejemplo relativamente claro de esto último es el fragmento 77, citado al inicio de este trabajo. Tanto en este fragmento del *Protréptico* como en el primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles resalta que el hombre desea por naturaleza conocer, y destaca que las sensaciones son valoradas por sí mismas por la mayoría de los hombres. Desde la perspectiva aristotélica, la estima por los sentidos es una prueba del anhelo que el hombre experimenta por el conocimiento. Para Aristóteles, el conocimiento tiene origen en la sensación. Sin embargo, en ambos textos se subraya que la sabiduría es el conocimiento más elevado, aquel sin el cual no sería posible otro tipo de conocimiento. Ahora bien, esta última clase de conocimiento presupone superar el estadio de los sentidos que, si bien es necesario, no es suficiente para alcanzar verdadera ciencia.

En la serie de fragmentos 33 a 36 del *Protréptico*, Aristóteles afirma:

Siempre, efectivamente, es más cognoscible lo anterior que lo posterior y lo mejor por naturaleza que lo peor. Pues hay más ciencia de lo más definido y ordenado que de sus contrarios, y de las causas más que de sus efectos. Las cosas buenas son más definidas y ordenadas que las malas, igual que lo es más el hombre virtuoso que el deshonesto. Es necesario que haya entre unas y otras cosas la misma diferencia. Y lo anterior es causa en mayor medida que lo posterior, porque, si suprimimos aquello, se suprime lo que recibe su realidad de ello: la línea, si se suprimen los números; las superficies, si se suprimen las líneas; los volúmenes si se suprimen las superficies; y las llamadas sílabas si se suprimen las letras.⁸³

⁸³ *Protr.*, fr. 33: 'Αεὶ γὰρ γνωριμώτερα τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων καὶ τὰ βελτίω τὴν φύσιν τῶν χειρόνων. τῶν γὰρ ὀρισμένων καὶ τεταγμένων ἐπιστήμη μᾶλλον ἐστὶν ἢ τῶν ἐναντίων, ἔτι δὲ τῶν αἰτίων ἢ τῶν ἀποβαινόντων. ἔστι δ' ὀρισμένα καὶ τεταγμένα τὰγαθὰ τῶν κακῶν μᾶλλον, ὡσπερ ἄνθρωπος ἐπεικῆς ἀνθρώπου φαύλου· τὴν αὐτὴν γὰρ ἔχειν ἀναγκαῖον αὐτὰ πρὸς ἄλληλα διαφορὰν. αἰτία τε μᾶλλον τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων· ἐκείνων γὰρ ἀναιρουμένων ἀναρεῖται τὰ τὴν οὐσίαν ἐξ ἐκείνων ἔχοντα, μήκη μὴν ἀριθμῶν, ἐπίπεδα δὲ μηκῶν, στερεὰ δὲ ἐπιπέδων, στοιχείων δ' αἰ ὀνομαζόμεναι συλλαβαί.

De manera semejante ocurre también en relación con la naturaleza. Pues es mucho más necesario que la sabiduría trate de las causas y de los elementos que de las cosas posteriores a ellos, ya que éstas no están entre los objetos supremos y de ellas no surgen los objetos primeros, sino que de éstos y por medio de éstos se originan y constituyen las demás cosas.⁸⁴

Efectivamente, ya sean el fuego, el aire, el número o cualesquiera otras naturalezas las causas o principios de las otras cosas, es imposible conocer esas otras cosas, si desconocemos aquéllas. Pues, ¿cómo se podría tener conocimiento del discurso ignorando las sílabas o conocer éstas sin saber ninguna de las letras?⁸⁵

Uno de los pocos trabajos que focaliza su atención en la noción de ἐπιστήμη en el *Protréptico* y que sigue siendo relevante en la actualidad es el artículo de De Strycker, “On the first section of fr. 5 A of the *Protrepticus*” (1979). La hipótesis de este autor es que la concepción de *causa, explicación y ciencia* que subyace en el fragmento 5⁸⁶ del *Protréptico* tiene una fuerte herencia platónica. Con el fin de demostrar esta hipótesis, De Strycker realiza un análisis comparativo entre este fragmento y algunos pasajes destacados de los diálogos de Platón, entre los que menciona *Fedón*, 99a4-7; *República*, 475e6-479e9, 508e1-509b10 y *Político*, 287b6-d3. Según De Strycker,⁸⁷ la prioridad ontológica y epistemológica de lo anterior respecto de lo posterior constituye un reflejo de la teoría platónica de la inteligibilidad y causalidad de las Ideas en relación con las cosas sensibles, expuesta con toda claridad hacia el final del libro VI de *República*, esto es, en la línea dividida.⁸⁸ Desde la perspectiva de este autor, tanto para Platón como para Aristóteles, la prioridad epistemológica de los primeros principios se infiere de su prioridad ontológica, ya que los objetos de conocimiento no

⁸⁴ *Protr.*, fr. 35: ‘Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν περὶ φύσεως· πολὺ γὰρ πρότερον ἀναγκαῖον τῶν αἰτίων καὶ τῶν στοιχείων εἶναι φρόνησιν ἢ τῶν ὑστέρων· οὐ γὰρ ταῦτα τῶν ἄρκων οὐδ’ ἐκ τούτων τὰ πρῶτα πέφυκεν, ἀλλ’ ἐξ ἐκείνων καὶ δι’ ἐκείνων τὰλλα γίγνεται καὶ συνίσταται φανερώς.

⁸⁵ *Protr.*, fr. 36: Εἴτε γὰρ πῦρ εἴτ’ ἀήρ εἴτ’ ἀριθμὸς εἴτ’ ἄλλαί τινες φύσεις αἰτίαι καὶ πρῶται τῶν ἄλλων, ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι γινώσκειν ἐκείνας ἀγνωοῦντας· πῶς γὰρ ἂν τις ἢ λόγον γνωρίζοι συλλαβὰς ἀγνωῶν, ἢ ταύτας ἐπίστατο μηδὲν τῶν στοιχείων εἰδῶς;

⁸⁶ De Strycker cita los fragmentos siguiendo la edición de Ross. Por tal motivo, debemos advertir que, al hablar del fr. 5, está haciendo referencia a la serie de fragmentos 33-36 arriba citada.

⁸⁷ E. de Strycker, 1960, pp. 76-104.

⁸⁸ Pl., *R.*, VI, 508c.

sólo reciben de ellos su inteligibilidad sino también su ser y realidad. Para De Strycker, en Platón esta teoría se expresaría por medio de dos fórmulas diferentes, aunque no equivalentes bajo la lógica aristotélica: *a*) “lo mejor es más conocido” y *b*) “lo más conocido es lo mejor”.

Sin embargo, pese a la identificación de las causas con los principios de lo real y a la concepción epistemológica que se deriva de la definición de la ciencia como el conocimiento de dichos principios, ¿qué elementos tenemos para determinar la naturaleza de estos principios a tal punto de resaltar sólo su procedencia platónica? ¿Los principios o causas aludidos por Aristóteles en los fragmentos del *Protréptico* no podrían ser los mismos que los mencionados por el Estagirita en *Metafísica*, I, 2, 982a30-b4? Respecto a estas preguntas, el punto clave de esta serie de fragmentos es la relación trazada por Aristóteles entre φρόνησις, ἐπιστήμη y los términos *anterior*, *mejor* y *causa*. Para Aristóteles, toda *ciencia* se debe ocupar de *lo anterior* y de las *causas* ya que, como se afirma en el fragmento 33, son condición de posibilidad de las cosas generadas a partir de ellos. Sin embargo, el uso del término φρόνησις en el fragmento 35 parece ser un indicio de que en esta instancia el Estagirita no se está refiriendo a la ciencia en general sino a una determinada ἐπιστήμη, aquella que tiene como fin último los principios más elevados, llamados en el fragmento 35 “los objetos primeros” o “los objetos supremos”.⁸⁹

Dados los límites de este artículo, no nos detendremos en el análisis de la concepción de φρόνησις en el *Protréptico*.⁹⁰ Sin embargo, es importante subrayar que en dicha obra φρόνησις es la facultad más elevada del alma,⁹¹ razón por la cual su actividad es la función o fin último del hombre (fr. 17).⁹² En el fragmento 20, en lugar de usar el sustantivo φρόνησις para referirse a su concepción de *sabiduría*, Aristóteles utiliza el infinitivo. Allí, el Estagirita alterna los infinitivos φρονεῖν y θεωρεῖν, lo cual nos induce a pensar que la ciencia descrita en los fragmentos 33 y 35 es un saber intuitivo o una aprehensión de los primeros princi-

⁸⁹ Podemos ver el paralelo entre este fragmento y los pasajes de la *Metafísica* estudiados en la primera parte de este trabajo, entre los que cabe citar: I, 2, 982a30-b4; II, 1, 993b9-11.

⁹⁰ Ver P. Aubenque, 1976, pp. 19-30.

⁹¹ *Protr.*, fr. 17.

⁹² *Protr.*, fr. 53. En el fragmento 23, Aristóteles repite el mismo argumento pero valiéndose del término νοῦς. Algo análogo sucede en el fragmento 65, donde el Estagirita vincula el νοῦς con la búsqueda de la verdad.

prios.⁹³ En *Metafísica*, I, 1, 982b24, nos encontramos con un uso parecido. Aristóteles utiliza φρόνησις como sinónimo de σοφία, esto es, como el conocimiento de las primeras causas y principios.⁹⁴ Paralelamente, en *Ética Eudemia*, I, 1, 1214a32-33,⁹⁵ al clasificar los tres tipos de vida, el filósofo vuelve a usar el término φρόνησις para referirse a la vida contemplativa. Su empleo en este último pasaje parece asemejarse al uso de σοφία registrado en la *Ética Nicomáquea*,⁹⁶ obra en la cual este último término alude al conocimiento de los primeros principios de lo real.

Basándonos en este breve registro del uso del término φρόνησις, podemos concluir que en el *Protréptico*, al hacer mención de la φρόνησις, Aristóteles se está refiriendo a la misma ciencia descrita en *Metafísica* como la ἐπιστήμη soberana, aquella de la cual dependen todas los demás saberes (II, 2, 996b10-15).

Ahora bien, tras haber determinado a qué tipo de ciencia se está refiriendo Aristóteles en la serie de fragmentos 33-36 del *Protréptico*, el otro punto a tratar es cuál es el objeto de dicha ciencia. En este sentido, pese a que el carácter fragmentario de la obra no nos permite establecer de manera concluyente cuál es el referente de los términos *causas* y *anterior*, y, por lo tanto, tampoco determinar de manera fehaciente cuál es el objeto de la φρόνησις, los ejemplos dados por el Estagirita al final del fragmento 33 y en el fragmento 36 nos pueden servir de andamiaje para responder esta interrogante.⁹⁷ Si analizamos estos ejemplos, podremos notar que en

⁹³ Se debe tener en cuenta que en el *Protréptico* Aristóteles alterna el uso del término φρόνησις con el empleo del vocablo νοῦς. Ejemplos claros de esta alternancia son los fr. 24 y 65. En ellos, define al νοῦς como la parte o la facultad superior del alma, a la vez que lo describe como la aprehensión de las νοήσεις. En resumidas cuentas, en estos fragmentos, el filósofo caracteriza al νοῦς de la misma manera que lo hace con φρόνησις en los fr. 17, 21 y 35.

⁹⁴ Véase D. Lefèvre, 1997, pp. 159-160.

⁹⁵ *EE.*, I, 1, 1214a32-33.

⁹⁶ *EN.*, VI, 7. De hecho, en la *Ética Eudemia*, φρόνησις es definida como “el mayor de los bienes”. Ver J. Palli Bonet, 2007, p. 232.

⁹⁷ Esto nos remite al último libro de *Analíticos Segundos*. Si bien, dados los límites del presente trabajo no podremos detenernos en el análisis de este último texto, es importante subrayar que en esta obra Aristóteles recalca que “es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más anteriores y causales respecto de la conclusión: pues así los principios serán también apropiados a la demostración”. Podemos ver que la relación que establece Aristóteles entre la ἐπιστήμη y sus principios es análoga a la establecida por el Estagirita entre la filosofía, la φρόνησις y su respectivo objeto, descrito en los fragmentos 33, 35 y 48 del *Protréptico* como lo an-

todos ellos Aristóteles menciona determinados elementos que fueron postulados por sus predecesores como principios constitutivos de lo real en un doble sentido: ontológico y epistemológico.⁹⁸ Ya sea que consideremos las diferentes concepciones de los presocráticos que parecen ser aludidas (la postulación del agua o el fuego como elementos que generan las restantes cosas) o la teoría platónica (las Ideas o las Ideas números), todas ellas tienen un punto en común: no se puede entender la realidad que nos rodea sin comprender sus principios constitutivos, esto es, sus causas, y, por lo tanto, sólo puede haber ciencia si existe tal clase de conocimiento.

En definitiva, a través de la enumeración de estas concepciones, Aristóteles parece estar ejemplificando su propia postura filosófica según la cual lo anterior por naturaleza es más cognoscible que lo posterior.⁹⁹ Ahora bien, del análisis de los ejemplos puede concluirse que lo *anterior* son los principios o elementos a los cuales las cosas pueden ser reducidos y, por lo tanto, sus causas últimas. En esta misma línea argumentativa, en el fragmento 48 del *Protréptico*, Aristóteles afirma:

terior y aquello que permite alcanzar razonamientos de primer orden. Al igual que en este pasaje de *Analíticos*, tanto en *Metafísica* como en el *Protréptico*, la filosofía constituye el verdadero conocimiento, porque se basa en los principios de las cosas y, en este sentido, en lo que es anterior en sí” (véase *APo.*, I, 71b10-72a8).

El análisis de estas obras en forma simultánea, nos lleva a pensar que, al hablar del objeto de la ἐπιστήμη y de la φρόνησις en el *Protréptico*, Aristóteles se podría estar refiriendo también a los principios descritos en los pasajes arriba citado de *Analíticos Segundos*. Sin embargo, este es un asunto que no vamos a abordar aquí.

⁹⁸ Según E. Berti (2008, p. 81), a través de los ejemplos propuestos en estos fragmentos, Aristóteles no sólo presupone principios de la misma índole que los formulados por los filósofos presocráticos, cuyos ejemplos más notorios son el aire, el fuego, etc., sino también los principios sostenidos por Platón en sus enseñanzas o doctrinas no escritas, esto es, la teoría de lo uno y la dáda indefinida (*Metaph.*, I, 6). Esta misma línea interpretativa ya habría sido formulada por W. Jaeger (1993, pp. 114 ss.), quien no sólo presupone que en la serie de fragmentos 33-36 (fr. 52 en la edición citada por Jaeger, esto es, en la edición de V. Rose de 1886) Aristóteles estaría aludiendo a la teoría platónica de las Ideas, sino que él mismo habría sido un defensor de esta teoría.

⁹⁹ Este *modus operandi* no es privativo del *Protréptico*. En *Metafísica*, V, 7, 1018b36-1019a1, al definir la anterioridad y posterioridad en función de la propiedad, Aristóteles da ejemplos muy parecidos a los mencionados en los fragmentos 33 y 36. Al hacer la enumeración de estos ejemplos, lo que el Estagirita quiere explicar es que la línea es anterior a la superficie porque ésta se genera del movimiento de la línea y es delimitada por la línea. Esto es, la superficie presupone la línea sin la cual no podría ser concebida.

Pero esto no es capaz de hacerlo quien no ha cultivado la filosofía y no ha conocido la verdad. Y, en las demás artes, no alcanzan el saber íntegramente, al no obtener los instrumentos y razonamientos más exactos de los objetos primeros en sí mismos, sino de objetos segundos y terceros o aun más alejados y extraen sus razonamientos de la experiencia. A diferencia de los demás, sólo en el caso del filósofo tiene lugar la imitación a partir de objetos exactos en sí mismos. Pues él los contempla en sí mismos y no en sus imitaciones.¹⁰⁰

La lectura del fragmento nos permite trazar cierto paralelismo con *Metafísica*, II, 1, 993b20-30. En ambos, Aristóteles realiza una equiparación entre filosofía, conocimiento de la verdad y el ser. La innovación del fragmento 48 reside en la clasificación realizada entre los razonamientos más exactos, por un lado, y los razonamientos de segundo orden, por el otro. Para el Estagirita, los conceptos puestos en juego en este fragmento (filosofía, verdad, ser, resto de las artes y razonamientos de primer y segundo orden) forman dos grupos que guardan entre sí una relación de oposición. Desde la perspectiva de Aristóteles, la filosofía tiene por objeto la verdad. Ahora bien, el conocimiento de la verdad radica en el develamiento de la naturaleza de las cosas. El resto de las artes falla en la búsqueda de este conocimiento o directamente no puede tenerlo por objeto porque, deteniéndose sólo en las imitaciones, se limita a la indagación de “los principios inmediatos” o “más próximos”, pero no últimos. Como consecuencia de esto, dichas artes no alcanzan a obtener una verdadera comprensión de su objeto y, por ende, un verdadero conocimiento.

Sin embargo, en el fragmento 48 queda desdibujado qué entiende Aristóteles mediante las expresiones “los objetos primeros” (αὐτῶν τῶν πρώτων), “los más exactos” (τῶν ἀκριβῶν), “que son en sí mismos” (αὐτῶν) e “imitaciones” (μιμημάτων). Se suele considerar que mediante las expresiones “primeras cosas” y “que son en sí mismos” Aristóteles se estaría refiriendo a los principios constitutivos de lo real. Visto desde esta perspectiva, el conocimiento no sería otra cosa sino el descubrimiento de estos principios.

Ahora bien, en el fragmento 48, además de decirnos que los principios son anteriores a las cosas respecto de las cuales son causas, Aristóteles

¹⁰⁰ *Protr.*, fr. 48: Τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε μὴ φιλοσοφήσαντα [δύνασθαι] ποιεῖν μὴδὲ γινώρισαντα τὴν ἀλήθειαν· καὶ τῶν μὲν ἄλλων τεχνῶν τὰ τ' ὄργανα καὶ τοὺς λογισμοὺς τοὺς ἀκριβεστάτους οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων λαβόντες σχεδὸν ἴσασιν ἄλλ' ἀπὸ τῶν δευτέρων καὶ τρίτων καὶ πολλοστῶν, τοὺς δὲ λόγους ἐξ ἐμπειρίας λαμβάνουσι· τῷ δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἄλλων ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἡ μίμησις ἐστίν· αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων.

agrega un rasgo más: los principios constituyen la esencia de las cosas, lo que éstas son en sí mismas. Desde su perspectiva, el que conoce ἀπ' αὐτῶν ἀκριβῶν no sólo sabe qué es lo bello, lo justo y lo bueno, sino qué es cada una de estas cosas en sí mismas, por lo tanto, al estudiarlas, conoce lo que es en sí y no meras imitaciones,¹⁰¹ tal como sucede con el resto de las artes.

Esta idea vuelve a aparecer esbozada en el fragmento 91:

Si los ejercicios del alma son muchos, el más elevado de todos consiste en conocer en el grado más intenso. Es evidente, entonces, que sólo o preferentemente el placer derivado del de conocer y contemplar constituye, necesariamente, el placer de vivir. En consecuencia, vivir placenteramente y complacerse corresponde en verdad sólo a los filósofos o mayormente a ellos, pues la actividad de las intelecciones verdaderas 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.¹⁰²

En este fragmento, al referirse a la “actividad de las intelecciones verdaderas”, Aristóteles utiliza la expresión τῶν ἀληθηστάτων νοήσεων ἐνέργεια, mientras que para expresar el contenido de esta actividad usa la frase τῶν μάλιστα ὄντων. Desde la perspectiva del Estagirita, los pensamientos más verdaderos resultan más placenteros, pues son la captación de lo que verdaderamente es, esto es, la aprehensión de los principios inteligibles gracias a los cuales todo lo demás puede ser conocido o comprendido.¹⁰³ Las acciones de los pensamientos más verdaderos son asimilables al conocimiento o ciencia (ἐπιστήμη) tal como es definida en el fragmento 33.¹⁰⁴ Por esta razón, al enunciar en el fragmento 33 cuáles son las cosas de las que hay más conocimiento, Aristóteles no se puede estar refiriendo a otra cosa sino

¹⁰¹ *Protr.*, fr. 49.

¹⁰² *Protr.*, fr. 91: Εἰ τοίνυν καὶ πολλὰ ψυχῆς εἰσι χρήσεις, ἀλλὰ κυριωτάτη γε πασῶν ἡ τοῦ φρονεῖν ὅτι μάλιστα. δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ τὴν γιγνομένην ἀπὸ τοῦ φρονεῖν καὶ θεωρεῖν ἡδονὴν ἢ μόνην ἢ μάλιστ' ἀναγκαῖον ἀπὸ τοῦ ζῆν εἶναι. τὸ ζῆν ἄρα ἡδέως καὶ τὸ χαίρειν ὡς ἀληθῶς ἦτοι μόνοις ἢ μάλισθ' ὑπάρχει τοῖς φιλοσόφοις. ἡ γὰρ τῶν ἀληθεστάτων νοήσεων ἐνέργεια, καὶ ἀπὸ τῶν μάλιστ' ὄντων πληρουμένη καὶ στέγουσα αἰεὶ μονίμως τὴν ἐνδιδομένην τελειότητα, αὕτη πασῶν ἐστὶ καὶ πρὸς εὐφροσύνην ἀνυσιμωτάτη. **En este fragmento** introdujimos algunas variantes en la traducción de A. Vallejo Campos (2005, p. 192), quien elige traducir φρονεῖν por “pensar”, así como los infinitivos ἀπὸ τοῦ φρονεῖν καὶ θεωρεῖν por sustantivos.

¹⁰³ *Metaph.*, II, 2, 993b24-29.

¹⁰⁴ *Metaph.*, I, 1, 981a25-30.

a estos principios. Del examen conjunto de los fragmentos aquí mencionados, se desprende que αὐτῶν τῶν πρωτῶν y τῶν μάλιστα ὄντων son los referentes implícitos de aquello caracterizado en el fragmento 33 como lo mejor, anterior y más ordenado, y causa de lo que es peor, menos definido o efecto de otra cosa. Como consecuencia de esto, constituyen también el objeto último de la ciencia suprema, aquello sin lo cual todo conocimiento ulterior sería imposible.¹⁰⁵ Paralelamente, el análisis de este fragmento a la luz del fragmento 48 nos permite inferir que estos principios son la esencia de las cosas, lo que ellas son en sí mismas, razón por la cual son el fundamento que sirve de premisa para los razonamientos de primer orden a los que sólo el filósofo puede llegar.

Con base en lo aquí argumentado, y si tenemos en cuenta que los primeros libros de la *Metafísica* habrían sido escritos en el mismo período que el *Protréptico*, podemos concluir que los principios aludidos en los pasajes trabajados de la *Metafísica*, como en II, 1, 993b20-30, se identifican o, al menos, están relacionados, con estos principios o esencias de las cosas mencionadas en los fragmentos 48 y 91 como el objeto de la filosofía.

Como consecuencia de lo argumentado, siguiendo a Reale, podemos decir que, en los dos primeros libros de la *Metafísica* y en el *Protréptico*, la sabiduría, en cuanto ciencia más elevada, tiene tres características básicas: 1) es una ciencia de los primeros principios o causas; 2) es una ontología porque las causas y principios que se buscan a través de ella son los principios del ser de las cosas, y 3) es la búsqueda de los principios del ser como sustancia.¹⁰⁶ Ahora bien, esta caracterización de σοφία no nos autoriza a equiparar la búsqueda de las *causas* y los *principios* sólo con el estudio de la forma, como

¹⁰⁵ *Metaph.*, I, 981a30-982b4; *Top.*, VI, 4, 141b1-10. En el fragmento 24, Aristóteles afirma: “Las intelecciones son actos del entendimiento, que son visiones de los objetos inteligibles, del mismo modo que ver las cosas sensibles es la actividad de la vista. En efecto, las cosas deseables para el hombre lo son en función de las intelecciones, si, efectivamente, las otras cosas son deseables en función del alma y el entendimiento es la mejor parte del alma”. Esta manera de llamar al objeto de la actividad intelectual nos remite nuevamente al último libro de *Analíticos Segundos*. En este último libro, en II, 19 100b5 y ss., Aristóteles describe la intuición de los principios como aquello que está por encima de la ciencia y que es condición de posibilidad de esta última. En este pasaje, la actividad del νοῦς no parece ser otra que la intelección de las οὐσίαι νοητῶν mencionados en el fragmento 24. Por tal motivo, esta caracterización del νοῦς nos permite vincular la intuición de los primeros principios allí descrita con la concepción de filosofía del νοῦς del *Protréptico* y de los primeros libros de la *Metafísica*.

¹⁰⁶ G. Reale, 1977, p. 38.

sugiere Reale, y, por lo tanto, a identificar la σοφία con la obtención de dicho fin. Lo que parece quedar claro de la lectura de los textos es que, al tener como objeto aquellos principios supremos de los cuales depende el resto de los principios (*Protr.*, fr. 35), la sabiduría no sólo es aquel conocimiento que hace que la ἐπιστήμη sea posible,¹⁰⁷ sino también es el saber más elevado.¹⁰⁸ Tal como el Estagirita dirá en las últimas líneas de los *Analíticos Segundos* en relación con la intuición (νοῦς), podemos afirmar que la σοφία, o el ejercicio del νοῦς (*Protr.*, fr. 24), “será principio de principio, en tanto que ésta [la ciencia] se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa”.¹⁰⁹

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

- ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, tome I, introduction, traduction, et commentaire, R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Paris, Louvain, Publications Universitaires, 1970.
- ARISTOTELE, *Ética Nicomachea*, saggio introduttivo, traduzione e note di C. Natali, Roma, Laterza, 2009.
- , *I dialoghi*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Milano, BUR, Italia, 2008.
- , *Le tre Etiche*, saggio introduttivo, traduzione e note di A. Fermani, Milano, Bompiani, 2008.
- , *Metafisica*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Milano, BUR, 2009.
- , *Protreptico*, introduzione, traduzione e commento di E. Berti, Milano, UTET-Università, 2008.

¹⁰⁷ En *EN*, VI, 3, 1139b33-35, Aristóteles afirma: “cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente; pues si no los conoce mejor que su conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente”.

¹⁰⁸ En *EN*, VI, 6, 1140b31-35 se menciona: “puesto que la ciencia es conocimiento de la universal y de las cosas necesarias, y hay principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte, ni prudencia”.

Si bien, dado los límites de este trabajo, no podremos entrar en esta problemática, es importante recalcar que, como bien señala Zanatta (2010, p. 16), en la *Ética Nicomáquea ciencia y sabiduría* son dos virtudes dianoéticas distintas y, por lo tanto, dos estados de excelencia de la parte racional del alma. Dado esto es difícil ver cómo la sabiduría puede ser también una ciencia del alma racional. Desde la perspectiva de este autor, sólo en *Metafísica*, A-a, Aristóteles identifica ἐπιστήμη con σοφία.

Para el tratamiento de este problema, aunque focalizado en *Analíticos Segundos*, véase también E. Berti, 2008, p. 30 y ss.

¹⁰⁹ *APo.*, II, 19, 100b15-16.

- Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekker edidit Academia Regia Borussica [1831], editio altera quam curavit Olof Gigon, accedunt Berolini apud W. de Gruyfer, 1960.
- ARISTOTLE, *Metaphysics*, 2 vols., edition of Ross W. D., Oxford, Clarendon Press, 1924.
- , *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford Translation, J. Barnes (ed.), 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1984.
- DÜRING, I., *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1961.
- ARISTÓTELES, *Analíticos Segundos*, introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2007.
- , *Ética Eudemia*, introducción, traducción y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2007.
- , *Ética Nicomáquea*, introducción, traducción y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2007.
- , *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2005.
- , *Metafísica*, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2007.
- , *Protréptico*, introducción, traducción y notas de C. Megino Rodríguez, Madrid, Abada, 2006.
- Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit V. Rose, Leipzig, Teubner, 1886.
- PLATÓN, *Diálogos*, 7 vols., Madrid, Gredos, 1980-1982.
- , *Fedón*, introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan, Buenos Aires, Eudeba, 1967.
- Platonis Opera*, 5 vols., edition by J. Burnet, Oxford University Press, 1900-1907.

Bibliografía secundaria

- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Escolar y Mayor Editores, 2008 [París, 1962].
- , *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1976 [1963].
- BERTI, E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani, 2004 (1977).
- , *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires, Oïnos, 2008 [Roma, 1989].
- , *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana, 2005.
- BASTIT, M., *Les Quatre Causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Paris, Éditions Peeters, 2002.
- BRUCE-ROBERTSON, L., "A Commentary on Book Alpha Elatton of Aristotle's *Metaphysics*", in *Animus*, 7, 2002: <www.swgc.mun.ca/animus>.
- CHROUST, A. H., *Aristotle. New Light on His Life and Some of His First Lost Works*, London, Routledge and Keagan Paul, 1973.
- DOUGLAS MADISON, R., *First Philosophy: Aristotle's Concept of Metaphysics*, Chicago, University of Chicago, 2008.

- DUMOULIN, B., *Recherches sur le premier Aristote*, Paris, Vrin, 1981.
- FRANZ, A. J. de Haas, "Aporiai 3-5", en M. Crubellier and A. Laks (eds.), *Aristotle's: Metaphysics Beta Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 73-104.
- GUTHRIE, W., *Historia de la filosofía griega*, tomo VI, Madrid, Gredos, 1993 [Cambridge, 1981].
- HALPER, E., *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, Las Vegas, Parmenides, 2009.
- IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*, traducción castellana de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [Berlín, 1923].
- LEFÈVRE, D., "Comment défendre les vertus de la pensée?", en J. Y. Chateau (éd.), *La vérité pratique, Aristote, Étique à Nicomaque libre VI*, Paris, Vrin, 1997.
- REALE, G., *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, New York, State University of New York, 1980 [1967].
- STRYCKER, E. de, "Notes sur les relations entre la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d' Aristote", en P. Aubenque (éd.), *Études sur la Métaphysique d' Aristote*, Paris, Vrin, 1979, pp. 49-67.
- , "On the First Section of Fragment 5 of *Protrepticus*", en I. Düring y G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1960 (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, II), pp. 76-104.