

La dimensión ética del conocimiento de los primeros principios: ¿en qué medida el conocimiento de los primeros principios contribuye al cuidado de sí?

Claudia Seggiaro

(UBA- CONICET)

Pese a que ha sido poco trabajada por su carácter fragmentario, una de las obras emblemáticas para estudiar la cuestión del cuidado de sí en Aristóteles es el *Protréptico*. El *Protréptico* era una obra exhortativa en la que Aristóteles pretendía persuadir a sus lectores no sólo sobre la importancia de dedicarse a la filosofía, sino de adoptar el ideario filosófico defendido en la Academia de Platón, escuela a la cual pertenecía en ese entonces. La mayoría de los estudiosos del texto consideran que se habría tratado de una obra escrita en forma de diálogo. Si bien el cuidado de sí no era el tema excluyente de la obra, estaba implícitamente involucrado, ya que la exhortación a filosofar, como una apelación a vivir conforme a la propia naturaleza realizada en el texto, puede ser interpretada como un intento por persuadir a los hombres a cuidar de sí. Nuestro objetivo en este trabajo es mostrar esto último. A tales efectos, dividiremos el trabajo en dos partes: en la primera nos centraremos en la relación entre vida contemplativa, naturaleza humana y felicidad. En la segunda, demostraremos como Aristóteles utiliza la relación anteriormente citada con el fin de persuadir a los hombres a cuidar de sí.

1- Vida contemplativa y naturaleza humana

Uno de los fragmentos clave para demostrar la relación entre la naturaleza humana, conocimiento de los primeros principios y cuidado de sí es el fragmento 91 del *Protréptico* (Jámblico, *Protréptico* 59.7-17):

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 solo a los filósofos o mayormente a ellos. Pues la actividad de los pensamientos más verdaderos 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 (trad. Vallejo Campos).¹

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 “lo más importante de todo es conocer lo más posible” para referirse a la actividad contemplativa es un indicio de que estas diferentes maneras de ejercitar el alma no tienen el mismo estatus ni revisten la misma importancia. Desde la perspectiva aristotélica, conocer y contemplar son los ejercicios más importantes del alma y, por ende, los más placenteros. Esto se debe a que, como dice Berti,² estas actividades del alma constituyen la diferencia específica o esencial del hombre. Tal como lo hará en la *Ética Nicomáquea*, más específicamente en X 7, 1177a12-20, en el *Protréptico* Aristóteles define la felicidad como la actividad más excelsa del alma. Al igual que en el pasaje arriba mencionado de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles equipara esta actividad con la contemplación de los primeros principios y, por este motivo, con la función propia del intelecto (*noûs*). Al hacer 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.³ 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.⁴ Como consecuencia de esto, lo que definirá al hombre como tal no será sólo la posesión de ciertas facultades sino el ejercicio efectivo de ellas.

En el fragmento 70 (Jámblico, *Protréptico* 43.20-25), Aristóteles afirma:

¹ Εἰτοίνυν καὶ πολλὰ ψυχῆς ἐισι χρήσεις, ἀλλὰ κυριωτάτη γέ πασῶν ἡ τοῦ φρονεῖν ὀτιμάλιστα. δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ τὴν γιγνομένην ἀπὸ τοῦ φρονεῖν καὶ θεωρεῖν ἡδονὴν ἢ μόνην ἢ μάλιστ' ἀναγκαῖον ἀπὸ τοῦ ζῆναι. τὸ ζῆν ἄρα ἡδέως καὶ τὸ χαίρειν ὡς ἀληθῶς ἡτοιμόμοις ἢ μάλιστ' ὑπάρχει τοῖς φιλοσόφοις. ἡ γὰρ τῶν ἀληθεστάτων νοήσεων ἐνέργεια, καὶ ἀπὸ τῶν μάλιστ' ὄντων πληρουμένη καὶ στέγουσα ἀειμονίμως τὴν ἐνδιδόμενην τελειότητα, αὕτη πασῶν ἐστὶ καὶ πρὸς εὐφροσύνην ἀνυσιμωτάτη.

² Berti (2008: 91). Véase Madison (2008: 111-112).

³ Para Pettrilli (2009: 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”.

⁴ Según la estudiosa Giardina (2009: 91), “quien posee la ciencia y no la ejercita está en potencia”.

El ejercitar la sabiduría y el contemplar, por tanto, son función del alma,⁵ y esto es para los hombres, de todas las cosas, lo más digno de ser elegido, como lo es también, en mi opinión, el ver para los ojos, lo cual es algo que uno desearía poseer, aunque por causa de ello no resultara nada aparte de la visión misma (trad. Vallejo Campos).⁶

Pese a que en este fragmento Aristóteles se vale del binomio *tòphoneînkaîtòtheoreîn*, podemos advertir que concibe ambas actividades como lo más propio del alma y, por esto mismo, como sus funciones esenciales. El parangón con la visión es, en este sentido, revelador. Según el Estagirita, *tòphoneînkaîtòtheoreîn* es al alma lo que el ver para los ojos: aquello que hace al hombre ser lo que es y, por lo tanto, aquello por cuyo ejercicio se define como tal. Así como en el caso de los ojos el ver es deseado por sí mismo porque es lo que hace que dicho órgano pueda ser nombrado como órgano de la visión, el practicar la sabiduría y contemplar son anhelados por sí mismos porque no podríamos referirnos a alguien diciendo que es un hombre si no tuviese la posibilidad de ejercer tales funciones. Es importante destacar que, del mismo modo en que en el caso del ojo es el ver y no sólo la visión como capacidad lo que es querido por sí mismo, en el caso del hombre no es simplemente la sabiduría sino ejercer la sabiduría y contemplar(*tòphoneînkaîtòtheoreîn*) lo que debe ser deseado. Esto último aparece de manera más clara en el fragmento 65, en el que Aristóteles afirma que la función del *noûs* no sólo es alcanzar la verdad sino conocerla. Si el hombre se limitara a recibir la verdad, pero no realizara su proceso de adquisición no estaría ejercitando su *noûs*, razón por la cual no alcanzaría su felicidad. A partir de los textos citados y mencionados, se puede inferir que, si el intelecto es la mejor parte del alma, su actividad no sólo será la más placentera, sino también la de mayor importancia. La caracterización del *noûs* como *béltiston* (fragmento 24) hace que las *enérgeiainoéseis*, en tanto son las actividades del *noûs* (fragmento 24), sean descriptas también como la función más relevante del hombre y su resultado, la visión de los *noetá*, el conocimiento más elevado al cual el hombre puede y debe aspirar.

⁵Aquí, nos apartamos de la traducción de Vallejo Campos quien, siguiendo los manuscritos y no la edición Düring, considera que en el texto griego el término utilizado por Aristóteles habría sido *aretas* (virtud) y no *psychês* (alma). Cabe destacar que Düring es un especialista en el pensamiento de Aristóteles y uno de los primeros en intentar hacer una reconstrucción del *Protréptico*, tal como lo habría redactado el Estagirita.

⁶Τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν ἔργον τῆς ψυχῆς ἐστὶ καὶ τοῦτο πάντων ἐστὶν αἰρετώτατον τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ οἶμαι καὶ τὸ τοῖς ὄμμασιν ὄραν, ὃ καὶ ἔλοιπό τις ἀνέχειν, εἰ καὶ μή τι μέλλοι γίνεσθαι δι' αὐτὸ παρ' αὐτὴν τὴν ὄψιν ἕτερον.

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:

Así, pues, privado de percepción e intelecto, el hombre se hace semejante a una planta, pero si está privado sólo de intelecto se animaliza, en cambio, cuando está libre de irracionalidad y persevera en su intelecto se asemeja a dios (trad. Vallejo Campos).⁷

En este fragmento, Aristóteles parece establecer una relación jerárquica entre los seres. El análisis del fragmento nos permite distinguir tres niveles: 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 hecha por Aristóteles en obras tardías, como por ejemplo *Acerca del alma*. 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.⁸ Pese a ello, resalta que “vivir” se dice de muchas maneras;⁹ por lo tanto, dicho término se predicará de los entes en función de cuáles sean las facultades que éstos posean y en qué medida hagan uso de ellas. En el fragmento 28, aunque Aristóteles no utiliza esta terminología, podemos notar que coloca a las plantas en lo que en *Acerca del alma* sería la vida nutritiva. En un segundo nivel, ubica a la vida animal y en el tercer nivel sitúa al hombre.¹⁰ 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.¹¹ El nivel nutritivo se caracteriza por ser el más bajo de la escala, aquel que se halla despojado incluso de la sensibilidad.¹² 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*.¹³

⁷ Αἰσθησεωζμένουν καὶ νοῦ ἀφαιρεθεὶς ἄνθρωπος φυτῶ γίγνεται παραπλήσιος, νοῦ δὲ μόνου ἀφηρημένος ἐκθηριούται, ἀλογίας δ' ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῶν ἰσώμοιούται θεῶ.

⁸ *Acerca del alma* II 2, 413b 11-13.

⁹ *Acerca del alma* II 2, 413a 22-23.

¹⁰ *Acerca del alma* II 3, 414a 29-414b 19.

¹¹ Matthews (2003: 188-189) dice 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 son el movimiento, la nutrición, el crecimiento y la reproducción. En cuanto a los animales, estos poderes son los deseos apetitivos y la percepción. Finalmente, para que este fin pueda llevarse a término, en el caso del hombre, éste debe poseer y ejercitar su capacidad de razonar y calcular.

¹² *Ética Nicomáquea*, I 13, 1102a 32 -1102b1.

¹³ Petrilli (2009: 72-73) sostiene que la distinción entre los seres vivos consiste en la serie de

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.¹⁴ En otras palabras, (...) el hombre no puede pensar sin vivir y sin sentir”.¹⁵ 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, quedaría reducido a la vida vegetativa. 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.¹⁶ Sólo sería un hombre por homonimia, ya que no viviría según su verdadera naturaleza. En este fragmento la argumentación de Aristóteles está 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* propio, aquello en función del cual está llamado a existir. Si bien por el fragmento 29 sabemos que desde la perspectiva del filósofo hay en los animales ciertas cuota de racionalidad,¹⁷ la sabiduría contemplativa (*sophía theoretikè*) es sólo privativa del hombre.¹⁸ Esta es la causa por la cual en *Metafísica* Aristóteles, comienza diciendo “todos los hombres desean

capacidades psíquicas poseídas (*DA. II 2, 413a 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 de capacidades: la aprehensión, la opinión, la *phrónesis*, la *diánoia*, la racionalidad científica y, por último, el *noûs*.

¹⁴ Berti (2008: 155). 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”. (trad. Calvo Martínez).

¹⁵ Berti (2007:156-157).

¹⁶ *Ética Nicomáquea X 8, 1178b 25-29.*

¹⁷ En *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.

¹⁸ Según Douglas Madison (2008: 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”(trad. Pallí Bonet).

por naturaleza conocer”¹⁹ El uso del infinitivo (*tò eidénai*) en este pasaje nos induce a pensar que, tal como lo vimos en los fragmentos 91 y 70 del *Protréptico*, lo querido por el hombre no sólo es el conocimiento, sino la acción de adquirir este conocimiento. El uso del término *phýsis*, por otra parte, hace que este deseo no sea equiparable con cualquier tipo de anhelo, sino con una tendencia que el hombre se ve llevado a seguir de manera natural. Por este motivo, en tanto deseo, la búsqueda de conocimiento es un anhelo por autorrealizarse. La lectura de los fragmentos trabajados nos permite concluir que la sabiduría es caracterizada como aquella clase de conocimiento por el cual el hombre se vincula con lo más noble y divino que hay en él.²⁰ Quizás, por esto, en la *Ética Nicomáquea* X 7, 1177a 12- 15, Aristóteles, afirma: “si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa y esta será una actividad de la parte mejor del hombre”²¹ (trad. Pallí Bonet).

2-Exhortación al cuidado de sí

Una vez que hemos llegado a este punto, se debe establecer qué relación existe entre la vida contemplativa y cuidado de sí. Creemos que un indicio de esta vinculación se puede encontrar en la elección del empleo de un género retórico, como lo es el protréptico, con fines filosóficos. En este sentido creemos que el argumento de que la vida contemplativa es lo propio del hombre y la causa de su felicidad son las premisas que llevará a Aristóteles a concluir que dedicarse a este tipo de vida es el modo esencial de ocuparse de sí y, de este modo, cuidar de sí. Con tal objetivo, arma un andamiaje discursivo que pretender persuadir a la posible audiencia sobre la verdad de las premisas que presenta a lo largo del texto.

Esto mismo aparece con cierta claridad en *Ética Nicomáquea* X 9, 1179b 7-10,²² pasaje en el cual Aristóteles sostendrá que los discursos filosóficos tienen el poder de “exhortar” y “estimular” a los jóvenes en la dirección de lo que es noble o bueno. La conjunción de los verbos exhortar y estimular es de suma importancia, porque trae a

¹⁹*Metafísica* I 1, 980a 1, Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

²⁰Fragmento 28; *Ética Nicomáquea* X 8, 1178b 21-23.

²¹Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὖλογον κατὰ τὴν κρᾶτισ τὴν ἀνεῖη τοῦ ἀρίστου.

²²En este pasaje de la *Ética*, Aristóteles afirma: “De hecho, sin embargo, tales razonamientos parecen tener fuerza para exhortar y estimular a los jóvenes generosos, y para que los que son de carácter noble y aman verdaderamente la verdad puedan ser poseídos por la virtud, pero, en cambio, son incapaces de excitar al vulgo a las acciones buenas y nobles” (trad. Pallí Bonet).

primer plano la tesis de que no alcanza con inculcar cómo se debe obrar, sino que es necesario que el que adopte este modo de actuar esté persuadido de que esa es la mejor manera de proceder. Algo análogo se puede concluir en relación con el *Protréptico*. La lectura de los fragmentos nos permite afirmar que el intento de Aristóteles por demostrar a sus interlocutores las ventajas de filosofar (fragmento 46) y la facilidad de hacerlo (fragmento 32) tienen por fin de apelar a las motivaciones subjetivas del lector.²³ Dichos fragmentos del *Protréptico* ponen en evidencia que la verdad necesita de un agregado: convencer acerca de aquello sobre lo cual versa. Como dice Hadot, “no se trata de ‘informar’, de trasegar en el cerebro de sus oyentes cierto contenido teórico, sino de ‘formarlos’, y también de llevar a cabo una indagación común: esto es la vida teórica. Aristóteles espera de sus auditores una discusión, una reacción, un juicio, una crítica. La enseñanza se conserva siempre fundamentalmente en un diálogo”.²⁴

En *Ética Nicomáquea* X 1, 1172b 4-7, Aristóteles señala:

Así pues, los verdaderos argumentos parecen ser de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque estando en armonía con los hechos, son convincentes (*pisteúontai*), y así exhortan (*protrépontai*) a los hombres inteligentes a vivir de acuerdo con ellos (trad. Pallí Bonet).

La importancia de este pasaje radica en la estrecha relación establecida por Aristóteles entre los *lógoi*, la persuasión y la exhortación, aludida a través del uso de las formas verbales *pisteúontai* y *protrépontai*, respectivamente.²⁵ El empleo de la expresión “discursos verdaderos” junto con estos verbos nos permite distinguir otra función adicional del *lógos*: éste no sólo sirve para transmitir argumentos verdaderos, sino también para persuadir. Lo que parece estar supuesto en la estructura profunda del discurso del Estagirita es que para modificar la conducta de los individuos primero se los debe exhortar y por medio de esta exhortación persuadir a adoptar lo propuesto en

²³ Esta concepción de que el discurso, además de ser verdadero debía ser persuasivo ya estaba prefigurada en algunos diálogos tempranos de Platón, como por ejemplo la *Apología*. En este diálogo, en la instancia del alegato, tras haber afirmado que el mayor bien para los hombres es la indagación y búsqueda de la virtud, Sócrates afirma: “sin embargo, la verdad es así como yo la digo, atenienses, pero no es fácil convencerlos” (38 a-b). La lectura del diálogo evidencia que para Sócrates no es la falta de verdad lo que causará su condena, sino su incapacidad para ser persuasivo.

²⁴ Hadot (1998: 101). Hadot agregará que “el discurso no puede influir, en forma independiente, sobre el auditorio, si carece de la colaboración de éste”.

²⁵ Según Hutchinson and Johnson, (2008: 1), la relación entre el pasaje de *Ética Nicomáquea* y el *Protréptico* consiste en que el primer escrito tiene un plan protréptico que está basado en la estructura y plan que habría tenido el segundo.

ese discurso. Esto llevado al terreno del *Protréptico* nos induce a pensar que la exhortación de Aristóteles a adoptar el modo de vida por él propuesto es una invitación al hombre a vivir de acuerdo con su propia naturaleza, esto es, en armonía consigo mismo y, por lo tanto, a cuidar de sí.²⁶ El empleo de la función persuasiva del discurso parece estar estrechamente vinculado con el objetivo programático del texto: defender un modelo de vida que en el momento en el cual Aristóteles escribió su obra era puesto en cuestión, pero, que era considerado por él como el único modo posible de vivir conforme al verdadero sí mismo y, por ende, preocuparse de sí.²⁷ En el fragmento 32 del *Protréptico*., Aristóteles dirá:

Ciertamente, que nos resulta posible adquirir las ciencias sobre lo justo y lo conveniente, así como las que versan sobre la naturaleza y el resto de la verdad, es fácil de demostrar (Trad. VallejoCampos).²⁸

La importancia del uso del discurso con fines persuasivos es expresada mediante el uso del verbo *epideîxai*. A través de su uso, Aristóteles pone en evidencia que no alcanza que un discurso describa la filosofía como una disciplina útil y fácil de ejercitar, sino que se debe probar que ambas cosas son ciertas. Aquí el verbo *epideîxai* parece tener una doble valencia: por un lado sirve para indicar que es necesario ofrecer argumentos lógicamente consistentes, pero, por otro, permite señalar que se deben dar razones que hagan que dichos argumentos, además, sean verosímiles. Según Nancy,²⁹ ambos rasgos no son aspectos aislados del término, sino dos características estrechamente vinculadas, ya que emprender exitosamente una demostración es un signo de las destrezas del expositor y, por ende, de su capacidad de persuadir. Exhortar y demostrar son, en definitiva, la misma cosa. Demostrar un conjunto de premisas no sólo es dar evidencias sobre su verdad, sino hacerlas creíbles para que lo dicho sea incorporado con convicción.³⁰

²⁶ En la misma línea, en *Ética Nicomáquea* X 9, 1179b 7-10, Aristóteles sostendrá que los discursos filosóficos tienen el poder de “persuadir” y “exhortar” a los jóvenes en la dirección de lo que es noble o bueno. La conjunción de los verbos persuadir y exhortar vuelve a ser notoria.

²⁷ Nos referimos al debate ya aludido entre las dos escuelas más importantes de ese momento: la Academia, a la cual Aristóteles pertenecía, y la escuela de Isócrates.

²⁸ Ὅτι μὲν οὖν τὰς περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν συμφερόντων, ἔτι δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας ἐπιστήμας δυνατοὶ λαβεῖν ἐσμεν, ῥᾶδιον ἐπιδειῖξαι.

²⁹ Nancy (1984: 22).

³⁰ Canto (1993: 313) argumenta que la *epídexis* o conferencia pública era una práctica que fue introducida por los sofistas para presentar públicamente sus habilidades retóricas. El objetivo de esta práctica era

Si bien Aristóteles funda su argumento en dos presupuestos que son admitidos por todos los hombres (el primero, que todos buscamos la felicidad y el segundo, que tenemos una natural tendencia a realizar lo que es fácil y provechoso), no es evidente que la filosofía reúna lo que estos dos supuestos implican. Esto es algo que debe ser probado. Por tal motivo, al intentar persuadir a los jóvenes atenienses a que adopten su ideario filosófico, no solo les propone que asistan a la Academia, escuela a la que pertenecía en ese entonces Aristóteles, para incorporar y debatir un conjunto de doctrinas. Sobre la base de lo argumentado hasta aquí podemos decir que tal exhortación a dedicarse a filosofía es una invitación a ocuparse de sí y a vivir conforme a aquello que es un verdadero bien para sí. En este sentido, dicha exhortación es también un intento de persuadir a los jóvenes atenienses a que cuiden de sí y un intento de que se incorporen a la Academia para adoptar un modo de vida acorde a ese fin.

Bibliografía

Fuentes

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

CALVO MARTÍNEZ, T. (2007), Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos.

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

MEGINO RODRÍGUEZ, C. (2006), *Protréptico*, introducción, traducción y notas de --, Madrid, Abada.

NATALI, C. (2009) [1999], Aristotele, *Etica Nicomachea*, saggio introduttivo, traduzione e note di ---, Roma, Laterza.

PALLÍ BONET, J. (1988), Aristóteles, *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos.

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

Bibliografía secundaria

BERTI, E. (2008c), *In principio era la meraviglia*, Roma, Laterza.

ejercer un encantamiento sobre la audiencia. El tema de estas demostraciones podía ser muy diverso y ellas tenían el objetivo de invitar al público a realizar todas las preguntas que quisiera.

XI° Jornadas de Investigación en Filosofía

- BERTI, E. (2008d), *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma, EDUSC.
- BERTI, E. (2008b) [2006], *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires, Argentina, Oinos.
- DOUGLAS MADISON, R. (2008), *First Philosophy: Aristotle's Concept of Metaphysics* (diss.), Chicago, Loyola University Chicago
- HADOT, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. cast. de E. Cazenave Tapie Isoard, México, Fondo de Cultura Económica.
- HUTCHINSON, D. S. and JOHNSON, M. R. (2008), "Protreptic Aspects of Aristotle's *Nicomachean Ethics*", <http://protrepticus.blogspot.com/2011/08/protreptic-aspects-of-aristotles.html>
- HUTCHINSON, D. S. and JOHNSON, M. R. (2005), "Authenticating Aristotle's *Protrepticus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, pp. 193-294.
- NARCY, M. (1984), *Le philosophe et son double. Un commentaire de l' Euthydème de Platon*, Paris, Vrin.
- PETRILLI, R. (2009), *Linguaggio e filosofia nella Grecia antica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura