

La concepción aristotélica de la filosofía a la luz de la posible herencia platónica



Claudia Seggiaro*

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Resumen

En el *Protréptico*, Aristóteles no solo realiza una exhortación a la filosofía, sino a un ideario filosófico particular. En esta obra, la filosofía parece tener dos características básicas pero interrelacionadas: por un lado, es una ciencia de carácter contemplativo, cuyo fin es la realización del hombre en cuanto tal; por otro, es un tipo de actividad cooperativa por medio de la cual intenta arribar a la verdad o a los primeros principios de las cosas. El análisis de esta concepción de la filosofía nos permite trazar ciertos puntos de contacto con la concepción platónica. En este sentido, se podría decir que el análisis aristotélico de las opiniones de los predecesores reproduce la naturaleza y los objetivos de los diálogos platónicos. Al igual que para Platón, para Aristóteles, lo relevante en la búsqueda de la verdad no son solo los resultados obtenidos, sino también el proceso de indagación por el cual se obtuvieron esos resultados. El uso platónico del diálogo y la constante remisión aristotélica a la tradición filosófica son pruebas de que la filosofía es concebida por ambos como una labor conjunta de los interlocutores en la cual cada uno va extrayendo las verdades contenidas en su alma.

Teniendo esto como telón de fondo, en el presente trabajo nos centraremos en analizar la posible herencia platónica en la concepción aristotélica de la filosofía. Para ello, nos focalizaremos en los escritos tempranos del Estagirita, esto es, en escritos tales como *Protréptico* y *Metafísica* I y II.

Abstract

In the *Protrepticus*, Aristotle not only makes an exhortation to philosophy, but to a particular conception of philosophy. In this work, the philosophy seems to have two basic and different features, but interrelated: 1) it is a contemplative science, whose aim is the realization of human being as such; 2) is a cooperative activity through which tries to arrive at the truth or to the first principles of things. The analysis of this conception of philosophy allows us to draw certain contact points with Platonic conception. In this sense, one could say that Aristotle's analysis of the opinions of

Palabras clave

Aristóteles
Platón
filosofía

Key words

Aristotle
Plato
philosophy

* Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Becaria posdoctoral (CONICET). Docente de Historia de la Filosofía Antigua (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y del Ciclo Básico Común.

the predecessors reproduces the nature and objectives of the Platonic dialogues. Like Plato, for Aristotle the important in the search for truth is not only the results but also the inquiry process by which these results were obtained. The use Platonic of dialogue and constant the aristotelic reference to the philosophical tradition proves that philosophy is conceived by both as a effort joint of the interlocutors in which each everyone extracted the truths contained in his soul.

Having this as a backdrop, in this paper we focus on analyzing the possible Platonic heritage in the Aristotelian conception of philosophy. To do this, we will focus on the early writings of Aristotle, that is, in writings such as *Protrepticus* and *Metaphysics* I and II.

En el *Protréptico*, Aristóteles no solo realiza una exhortación a la filosofía, sino a un ideario filosófico particular. En esta obra, la filosofía parece tener dos características básicas pero interrelacionadas: por un lado, es una ciencia de carácter contemplativo, cuyo fin es la realización del hombre en cuanto tal; por otro, es un tipo de actividad cooperativa por medio de la cual se intenta arribar a la verdad o a los primeros principios de las cosas. En este sentido, su naturaleza es esencialmente dialógica. El análisis de esta obra a la luz de otros escritos del Estagirita, entre los cuales cabe citar los primeros libros de la *Metafísica*, permite inferir que Aristóteles concibe la filosofía como una indagación conjunta sobre lo que verdaderamente es. Esta caracterización de la filosofía tiene ciertos puntos de contacto con la concepción platónica.

En sus escritos, Platón aborda diferentes problemáticas, cuya reconstrucción es compleja pues en muchos casos la cuestión que se discute queda abierta,¹ mientras que en otros dichas problemáticas son abordadas en escritos diferentes de maneras distintas; por lo cual, es complicado establecer si Platón tenía al respecto concepciones que fue variando o si estas eran funcionales al desarrollo argumentativo de cada una de sus obras.² Esto ha suscitado el debate entre los estudiosos sobre si el pensamiento platónico carece de uniformidad o si ha sufrido una evolución que se puede reconstruir siguiendo la lectura los textos. Si bien no podremos entrar en ese debate, lo que nos interesa resaltar es que Platón no aborda estas cuestiones a través de exposiciones o demostraciones, sino mediante diálogos en los cuales los interlocutores parecen tener la intención de buscar la verdad sobre el asunto debatido. El modo en que se desarrollan los diálogos nos induce a pensar que en ellos lo relevante no solo son los resultados obtenidos, sino también el proceso de indagación por el cual se obtuvieron esos resultados. El uso del diálogo es una prueba de que la filosofía es concebida como una labor conjunta de los interlocutores en la cual cada uno va extrayendo las verdades contenidas en su alma.

Sin embargo, las coincidencias entre Platón y Aristóteles no parecen reducirse a este punto. Para Platón, al igual que para Aristóteles, el ejercicio filosófico no se debería evaluar por su aparente utilidad o necesidad. Ambos filósofos sostenían que el objeto de la filosofía se identificaba con aquello que, si bien desde la perspectiva de la mayor parte de los hombres parecía inútil, constituía el verdadero sentido de cualquier indagación: el conocimiento de lo real. Si tomamos algunos escritos aristotélicos como, por ejemplo, el *Protréptico* (fragmentos 45-51), podemos ir incluso más lejos en esta comparación. De la lectura de los diálogos platónicos y de esta obrar aristotélica se desprende que el conocimiento de la verdad es un prerrequisito para obrar correctamente (*Protréptico* fragmento 50-51; *Gorgias* 460b-c); por lo tanto, el conocimiento de la verdad hace que el alma de quien la tiene esté en armonía consigo misma. Como consecuencia de esto, solo por medio de la filosofía es posible acceder a una vida buena o una vida plena.

1. Tal situación se presenta claramente en los escritos de juventud, más específicamente en algunos diálogos, tales como el *Menón*, el *Eutidemo* y el *Eutifrón*, o algunos posteriores como, por ejemplo, el *Teeteto*, que son claramente aporéticos.

2. Tal es el caso de la noción de alma, desarrollada en el *Fedro* (246a-250c), el *Fedón* (91c-95a) y la *República* (441b-451c); de la concepción de justicia, expuesta en el *Gorgias* (507a y ss.) y la *República* (352d y ss.); o la concepción antropológica supuesta en el *Fedro* (249e-250a) y la *República* (451d-457d).

Sobre la base de lo dicho, en el presente trabajo procuraremos establecer la posible herencia platónica en la concepción aristotélica de la filosofía analizando, para ello, escritos tempranos del Estagirita tales como *Protréptico* y *Metafísica* I y II.

La concepción platónica de la filosofía

Como ya señalamos, el objetivo de este trabajo es analizar ciertos aspectos de la concepción aristotélica de la filosofía para rastrear la herencia platónica que esta supone. Para ello, deberemos hacer una breve presentación de la concepción platónica de la filosofía pues nuestro interés en este trabajo es relevar aquellos elementos que consideramos que Aristóteles retoma de su maestro y predecesor.

En este sentido, una de las preguntas que aún siguen vigentes y que nos interesa retomar es por qué Platón eligió el diálogo para difundir su pensamiento. A esta pregunta se han dado diversas respuestas. Al analizar los diálogos de juventud, más específicamente la *Apología*, algunos autores, entre ellos M. McCabe, sostienen que el modo de llevar a cabo las conversaciones entre los personajes es la manera platónica de reproducir el sentido socrático de la filosofía, motivo por el cual se trataría de diálogos aporéticos. El hecho de que las cuestiones discutidas no tengan en estos diálogos una respuesta está relacionado con que Platón considera que el proceso de discusión llevado a cabo en ellos debe ser abierto. Esto, a su vez, se debe a que, para Platón, la actividad filosófica debe ser constante pues la vida sin examen no merece ser vivida. Si leemos estos diálogos de este modo, se puede decir que los temas abordados en ellos son secundarios respecto de la idea según la cual la filosofía es una búsqueda incesante de la verdad. Por eso, los diálogos son, como dice McCabe, “multiformes, diferentes, y enfocados de una manera en que cada uno difiere del otro”.³ Desde esta perspectiva, el corazón de la filosofía platónica no es aquello que es discutido en cada uno de los diálogos, sino el diálogo mismo. Citando a E. Heitsch, A. Szlezák sostiene que, para Platón, el filósofo “no tiene nada que exponer que, poco después, no se encargue él mismo de poner en cuestión”.⁴ Según esta interpretación, Platón no solo no tenía sistema, sino que ni siquiera quiso tener uno porque no lo consideraba posible, ni lo creía compatible con la esencia del filosofar.

3. McCabe (1996: 45).

4. Szlezák (2009: 91).

Antes de la aparición de los trabajos comentados, Gadamer había definido los diálogos platónicos diciendo que eran “literalmente ‘discursos guía’”. Para este autor, “solo de esa manera se descubre realmente la intención del arte de la contradicción en Sócrates, que unas veces parece un ardid sofístico y otras crea verdadera confusión”.⁵ Según Gadamer, la sabiduría humana es el saber del no saber.⁶ Su adquisición no es otra cosa que el proceso de convencer al interlocutor de que no sabe nada. En el ejercicio filosófico, dice citando la *Carta VII*, no se refuta solo un conjunto de tesis, sino el alma del interlocutor, pues la filosofía es el arte de pensar y, por lo tanto, de indagar lo que se piensa o lo que se dice.⁷

5. Gadamer (1977: 396).

6. Podemos encontrar un ejemplo de esto en *Banquete* 175d.

7. Gadamer (1977: 397).

Se podría decir que la identificación entre la filosofía y estos ejercicios de indagación y autoindagación es constante en los diálogos platónicos. Pese a ello, dos textos que pueden resultar claves para comprender esta concepción de la filosofía son el *Gorgias* y el *Eutidemo*. En el *Gorgias*, reiteradamente, el Sócrates platónico hace alusión a la necesidad de buscar la verdad en forma conjunta o a la importancia de cooperar con sinceridad y responsabilidad en la discusión pues esta es la única manera de llegar a buen puerto. En este sentido, en su diálogo con *Gorgias*, Sócrates afirma:

Debo advertirte que yo no sé claramente cuál es, en realidad, la persuasión que, según tú, produce la retórica, ni sobre qué objetos, aunque sospecho a qué persuasión te refieres y sobre qué. No obstante, voy a preguntarte qué

8. En el *Gorgias* (487 e7-488 a1), en su discusión con Calicles, Sócrates enumera algunas de estas cuestiones: "Entre todas las cosas más bellas de investigación, Calicles, es la que trata sobre aquellas cosas cuyo tratamiento tú me echas en cara: cómo debe ser el hombre, en qué debe ocuparse y hasta qué punto, tanto en su ancianidad como en su juventud" (trad. Cappelletti).

9. Doyle (2006: 91-94).

10. Cicerón, en *Acerca de la oratoria* 1 22-2, parece reflejar esta distinción cuando afirma: "En primer término, digo, os suplico que no me consideréis como un filósofo que os ha de explicar una lección escolar, lo cual es algo que nunca ni en los mismos filósofos me ha gustado mucho. ¿Cuándo ha hecho Sócrates, que con derecho puede ser considerado el padre de la filosofía, una cosa semejante? Este modo de proceder era propio de aquellos a quienes se llamaba entonces sofistas, entre los cuales Gorgias de Leontini fue el primero que se atrevió a pedir un problema, esto es, exigir que se le dijera sobre qué asunto quería escucharlo cada uno. Empresa audaz, casi diría desvergonzada, si luego tal costumbre no hubiera pasado a nuestros filósofos. Pero a aquel sofista que nombré y a los demás, según puede leerse en Platón, los vemos burlados por Sócrates, pidiéndoles aclaraciones e interrogándolos. Solía sacar a la luz las opiniones de sus interlocutores para contestar, si algo tenía que contestar, según lo que lo que aquellos habían dicho" (trad. Cappelletti).

11. *Gorgias* 449b

12. Doyle (2006: 92). Cappelletti (2009: 105) sostiene que es posible imaginar que los debates narrados en los diálogos "socráticos" eran leídos en voz alta; así, técnicamente, se convertían en "discursos".

En cuanto a la distinción de grados, el propio Sócrates admite en *Gorgias* 465 e1-466 a2 que, en ciertas discusiones, es pertinente realizar largas intervenciones pues, de lo contrario, no se entendería aquello de lo que se está hablando.

13. Tal sería el objeto de la retórica, en contraposición al de la filosofía.

Para Gorgias, "el orador está capacitado para hablar contra todos y acerca de todo, de tal modo que, en definitiva, es más apto que cualquiera para persuadir a la multitud de lo que le venga en gana" (*Gorgias* 457 a5-b1, trad. Cappelletti).

14. *Gorgias* 457 d-458 b.

15. *Gorgias* 458 a2-7: "¿Y de qué clase de hombre soy yo? De aquellos que sienten placer en ser refutados si algo dicen que no es verdad, y placer en refutar si alguien dice algo que no es; para los cuales ser refutados no es más desagradable que refutar. Considero, en efecto que aquello es un bien mayor en la medida en que es mayor bien ser librado de un gran mal que librar de él a otro" (trad. Cappelletti).

clase de persuasión produce, a tu juicio, la retórica y sobre qué cosas. ¿Por qué, suponiéndolo, te interrogo en lugar de decirlo yo mismo? No es por ti, sino por la conversación, para que avance de modo que nos aclare todo lo posible el objeto sobre el que discutimos. (*Gorgias* 453 b5-c4, trad. Cappelletti).

El *Gorgias* es un diálogo susceptible de ser analizado desde múltiples perspectivas: su estudio puede centrarse en la crítica que Platón hace de la retórica tal como era practicada en su época, se puede focalizar la atención en la concepción sobre la justicia allí defendida, se puede examinar la tesis del intelectualismo socrático o la crítica al hedonismo. No obstante, se podría decir que todo el diálogo está atravesado por la preocupación sobre cuál es el mejor modo de vida. En este contexto, la filosofía es presentada bajo un doble aspecto: es un modo de vida elegible por sí mismo, pero, a su vez, es el medio por el cual se puede indagar aquellas cuestiones fundamentales para vivir correctamente.⁸ El pasaje arriba citado del *Gorgias* debe ser leído desde esta perspectiva. En este sentido, lo que se supone en este pasaje es la distinción entre oratoria y discusión trazada por Sócrates al inicio de la conversación. Para Sócrates, dicha distinción no es una cuestión superficial ni de estilo, ni mucho menos de forma.⁹ Esta distinción está vinculada con la diferenciación entre la postura básica del orador y la del filósofo: mientras que el orador trata de persuadir, el filósofo busca la verdad, pues solo esta es un verdadero bien para el hombre.¹⁰ Por tal motivo, Sócrates invita a Gorgias a responder preguntas y dar respuestas cortas y dejar para después las largas exposiciones.¹¹ Al hacer esto, Sócrates está incitando al diálogo y, por ende, a realizar un ejercicio filosófico. Sin embargo, al llevar a cabo la distinción entre discursos largos y diálogos con respuestas cortas, Gorgias no advierte la diferenciación entre filosofar y hacer retórica; por lo tanto, no advierte que ya no estará ejerciendo su propia función como retórico, sino emprendiendo una indagación filosófica sobre la naturaleza de su profesión y de sí mismo en cuanto retórico.¹² Desde la perspectiva socrática, Gorgias tiene dos alternativas: la primera es entablar una conversación en la cual el objetivo central será erradicar el error sin importar ser refutado. La segunda alternativa es no aceptar las condiciones impuestas y marcharse. Lo que Sócrates intenta poner de manifiesto es que no es intención dar comienzo a un *agón* con el fin de refutar a Gorgias por el mero hecho de hacerlo,¹³ sino conocer la naturaleza de la profesión y, por lo tanto, del personaje mismo.¹⁴ Para Sócrates, ambos interlocutores deben aceptar ser refutados pues la discusión no es entre dos rivales, sino entre dos individuos cuyo fin es la verdad o la erradicación del error.¹⁵ Como consecuencia de esto, si la refutación radica en abandonar ideas equivocadas, implica, por esto mismo, una victoria ya no sobre el otro, sino sobre la ignorancia.

Algo parecido podemos encontrar en el *Eutidemo*. Lo relevante de este último diálogo es que ha sido leído como un protréptico y, por ende, como una exhortación a la filosofía. De forma análoga a como lo habría hecho en el *Gorgias*, en este diálogo Platón realiza una indagación sobre cuál es el fin último del hombre y cómo puede alcanzarlo. Paralelamente, concibe la filosofía no solo como el único medio para poder lograr dicho fin, sino también como la única forma de indagación para poder responder las dos preguntas arriba formuladas. Para demostrar esto, Platón se vale de la contraposición de dos métodos: el erístico y el filosófico.

Bien, Eutidemo y Dionisodoro habéis hecho ya vuestro juego –y seguramente son suficientes–; dadnos entonces a continuación una demostración exhortando a este joven acerca de cómo debe cultivarse el saber y la virtud. Permitidme, sin embargo, antes, que os muestre cómo entiendo yo la cosa y cómo deseo escucharla. Y si os ha parecer de que procedo con simpleza y provocando el ridículo, no os burléis de mí: solo por el deseo que tengo de escuchar vuestro saber me atrevo a improvisar frente a vosotros (*Eutidemo* 278 c7-e1, trad. Olivieri).

Podemos notar que, en este pasaje, Platón pone en escena, por un lado, las dos *epideixeis* ofrecidas por los dos hermanos sofistas, Eutidemo y Dionisodoro; por otro, recrea dos intervenciones de Sócrates. Mientras las *epideixeis* de los hermanos sofistas pretenden ser el ejemplo del modo de proceder propio de quienes ejercen la erística, la exhortación de Sócrates es el ejemplo de una indagación filosófica, cuyo objetivo no es discutir con el fin de embaucar al interlocutor, sino persuadir al joven Clinias sobre cuál es su verdadero bien. Lo que intenta demostrar Platón es que las *epideixeis* de los dos sofistas son un mero juego que carece de seriedad. En contraposición con esta presentación, Sócrates realiza su exhortación, que tiene como objeto demostrar la preocupación genuina por la educación y felicidad del joven Clinias. Por medio de una indagación conjunta, Sócrates intentará demostrar que la sabiduría es la verdadera causa de la felicidad y, por lo tanto, aquello que debe ser deseado por encima de las otras cosas. Si analizamos los pasajes en los cuales se desarrolla el diálogo entre Clinias y Sócrates, podremos notar que se reitera el mismo procedimiento que en el resto de los diálogos. Pese a que se puede considerar que las preguntas que realiza Sócrates ya apuntan a un fin determinado, podemos notar que, en sus intervenciones, Sócrates no expresa un conocimiento determinado, sino que guía la conversación. Es Clinias quien, aceptando los supuestos introducidos por Sócrates, es llevado a concluir las principales tesis sostenidas en el diálogo.

En relación con esto, M. Narcy¹⁶ sostiene que la intervención de Sócrates hacia el final de la obra constituye una defensa del diálogo como método filosófico. El método mayéutico, empleado sobre todo en los primeros diálogos, es esclarecedor respecto del rol e importancia que tenía para Platón el empleo del diálogo como un modo de indagación y acceso a la verdad.¹⁷ A través del uso de este recurso, Platón parece poner de manifiesto que el conocimiento es un proceso de búsqueda conjunta en el que la verdad va “emergiendo” del alma de los interlocutores. Por tal motivo, en el *Gorgias*, más específicamente en su extenso diálogo con Calicles, al notar que este último respondía por el mero hecho de responder, Sócrates dice: “destruyes, Calicles, las bases de la conversación, y ya no puedes buscar la verdad conmigo si vas a hablar contra lo que piensas”.¹⁸

En el *Clitofón*¹⁹ podemos encontrar una concepción parecida. Allí no es Sócrates quien le pide a su interlocutor que coopere en la indagación llevada a cabo, sino a la inversa: es el interlocutor de Sócrates quien le solicita a este último que lo guíe en la indagación sobre la naturaleza de la virtud. En este contexto, Clitofón dice:

Esa es precisamente la razón por la que voy a dirigirme a Trasímaco, y a cualquier otro sitio que pueda, con mis dudas. Si al menos estuvieras dispuesto a dejar de dirigirme exhortaciones (παύσασθαι πρὸς ἐμὲ τῶν λόγων τῶν προτρεπτικῶν), como, por ejemplo, si en relación con la gimnástica me hubieras animado diciéndome que no debía descuidar mi cuerpo y a continuación de tus palabras de aliento (τῷ προτρεπτικῷ λόγῳ ἔλεγες) me hubieras dicho qué cuidados necesitaba mi cuerpo teniendo en cuenta su naturaleza [...] (410 c6-d4, trad. Zaragoza).

En un mismo pasaje, con diferencia de dos líneas, Clitofón insta a Sócrates a que le haga una exhortación que lo persuada acerca de la virtud. El análisis de este texto pone en evidencia la estrecha relación existente entre exhortar, entendiendo por esto hacer un discurso que elogie determinadas prácticas, en este caso el ejercicio de las virtudes, y la necesidad de que esta exhortación logre persuadir al oyente sobre la verosimilitud de lo dicho en ella. Clitofón está persuadido de que solo Sócrates puede hacer un encomio legítimo acerca de las virtudes; no obstante, frente al silencio de Sócrates, formula la siguiente disyuntiva: o Sócrates solo es capaz de hablar sobre la necesidad de vivir conforme a la virtud, pero no sabe qué es, o no quiere comunicar

16. Narcy (1984: 142).

17. En el *Gorgias*, Platón pone en boca de Sócrates la siguiente afirmación: “En realidad, al haber acuerdo entre tú y yo, se habrá llegado a la consecución de la verdad” (487 e5-6, trad. Cappelletti).

18. *Gorgias* 495 a7-9.

19. Pese a que la autenticidad de este diálogo es puesta en cuestión, consideramos que, independientemente de que pertenezca o no a Platón, el contenido y el modo en el cual está escrito responden al ideario platónico que se puede rastrear en otros diálogos cuya autenticidad no está cuestionada. Por tal motivo, pese a la polémica que este diálogo ha generado, creemos que su análisis resulta esclarecedor respecto del tema aquí examinado: el carácter dialógico de la filosofía platónica. Para un análisis en torno a la autenticidad de este diálogo, remitimos a Slings (1999).

qué cosa es. La lectura de los pasajes sucesivos nos lleva a pensar que Clitofón tiende a creer verdadera la última opción: Sócrates sabe qué es la virtud, pero elige callar. Ese “no transmitir”, ese no querer contribuir en el diálogo, es considerado por los interlocutores de Sócrates como un obstáculo para alcanzar la verdad. En la estructura del diálogo está la idea de que el conocimiento se “construye” en forma cooperativa logrando acceder a argumentos que den cuenta de lo que las cosas son.

La lectura de los pasajes citados permite concluir que, para Platón, la filosofía es un tipo de investigación e indagación cuyo objetivo es alcanzar la verdad.²⁰ Para Platón, el filósofo, “en primer lugar, debía ser conducido por la verdad, a la cual tenía que buscar por todos lados y en todo sentido, salvo que fuera un impostor que no tuviera parte alguna en la verdadera filosofía”.²¹ En el caso de diálogos como el *Gorgias*, dicha búsqueda parece consistir en llegar a un consenso sobre el tema discutido: la retórica.²²

Podríamos hacer extensivo el análisis realizado hasta aquí a otros diálogos como, por ejemplo, el *Fedro*. En este diálogo, Platón afirma:

Mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las plantan, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre (276 e4-277 a4, trad. Lledó Íñigo).

Este pasaje está inserto en la crítica platónica a la escritura. Por tal motivo, en él, Platón define la palabra como un instrumento que, implementado por la dialéctica, impulsa y sirve como motor para la búsqueda del conocimiento. En este pasaje, Platón manifiesta que la palabra es, en primer lugar, portadora de conocimiento. En segundo lugar, es un medio que permite transmitir e instaurar aquellas semillas que hacen que el que las recibe se oriente a la búsqueda de la sabiduría y, por lo tanto, a la felicidad.

Ahora bien, dada la fuerte crítica a la escritura que realiza Platón en los pasajes precedentes, podríamos preguntarnos por qué no ha renunciado a plasmar por escrito su pensamiento. La respuesta a esta cuestión quizá sea la utilización del diálogo. Es una cuestión sumamente debatida entre los intérpretes a qué se está refiriendo Platón en este pasaje. Sobre la base de lo dicho hasta aquí, creemos que podría estar haciendo referencia a la palabra que surge del intercambio dialógico entre interlocutores que emprenden una indagación en forma conjunta. La diferencia entre este tipo de palabra y la escrita o, incluso, la diferencia entre este tipo de palabra y la usada en largos discursos, es que esta no solo se fija en el alma de quien la recibe, sino que es pasible de ser puesta a prueba. Se la puede indagar y se le puede exigir una defensa: en consecuencia, no implica una aceptación acrítica por parte del receptor del mensaje. Su objeto no es transmitir una verdad acabada, sino ser una ayuda para que el interlocutor encuentre por sí mismo el camino a la verdad.

No obstante, la pregunta sigue abierta en el sentido de que sigue siendo legítimo interrogar por qué Platón plasmó por escrito su pensamiento, por qué, al igual que Sócrates, no se limitó a difundir sus diferentes concepciones en forma oral. La respuesta puede estar en el carácter abierto que, tal como dijimos antes, parecen tener los diálogos. Al indagar sobre las problemáticas tratadas, Platón presupone al lector como un potencial interlocutor que debe realizar el mismo proceso de indagación que los personajes que intervienen en los textos. Desde la perspectiva platónica, el

20. En el *Protágoras* 348 c5-d1, Sócrates afirma; “Protágoras, no creas que al dialogar contigo quiero otra cosa que analizar lo que en cada situación me resulta un obstáculo a mí mismo. Pues creo bien que Homero dijo algo así como: ‘al marchar dos juntos, uno es el que se da cuenta antes’” (trad. Divenosa).

21. *República* 490 a1-3.

22. *Gorgias* 506 a3-7: “lo que digo no lo digo yo precisamente como algo ya sabido, sino que en común con vosotros investigo, de tal modo que si mi objetante aparece diciendo algo de peso, yo seré el primero en estar de acuerdo con él. Esto lo digo, naturalmente, por si os parece necesario concluir la conversación; pero si no queréis hacerlo, dejémosla en paz y marchémonos” (trad. Cappelletti).

diálogo es inclusivo ya que provoca que el lector piense por sí mismo. Invita al receptor a la reflexión. Como señala McCabe, “si la filosofía exige la conversación y el diálogo, la filosofía puede comprometerse con los medios indirectos: la forma dialógica”.²³

Según Szlezák,²⁴ en el siglo xx esta concepción era a tal punto *communis opinio*, que P. Friedländer llegó a afirmar que es “la única forma del libro que es capaz de superar al libro mismo”.²⁵ Desde esta perspectiva, el diálogo era la única crítica posible a la escritura. Szlezák comenta la interpretación tradicional, según la cual esta crítica se refiere, en realidad, a una forma *especial* de escritura, al *sýggramma*, palabra que designaría únicamente al tratado didáctico o sistemático, al “manual”, al “tratado”, pero no al diálogo,²⁶ motivo por el cual dicho estilo literario quedaría exento de la crítica expuesta en el *Fedro*.

Ahora bien, si lo que busca la filosofía es la verdad, siguiendo a G. Vlastos,²⁷ podríamos preguntarnos qué tipo de verdad le interesa buscar a Platón, puesto que no es su intención discutir sobre cualquier tema. En este sentido, un diálogo que puede resultar esclarecedor es la *República*. En este diálogo, en 485 a10-b3, Platón afirma: “–Hemos de convenir –afirmé–, con respecto a las naturalezas de los filósofos, que siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción” (trad. Eggers Lan).

Lo relevante de este diálogo es que la indagación sobre la naturaleza de la filosofía está inserta en el debate sobre cuál es el mejor Estado. La concepción de la filosofía como la búsqueda del conocimiento del bien desarrollada en los libros VI y VII es solidaria con su concepción de la *pólis* y de la justicia. En este sentido, la noción platónica de filosofía tiene la particularidad de unificar una concepción ontológico-epistemológica de lo real con una concepción ético-política. Sobre la base de la interpretación jaegeriana del pensamiento platónico, Berti²⁸ sostiene que el tema central de la especulación platónica habría sido político. Desde esta perspectiva, el interés central de Platón habría sido el problema en torno a las cuestiones políticas, culturales, éticas y educativas de su propia época. En consecuencia, la descripción del filósofo como un amante del conocimiento de lo real debe leerse a la luz de esta concepción más integral de la filosofía en la que, si bien el conocimiento tiene un fin en sí mismo, este debe estar volcado, a su vez, al cuidado de la *pólis*.²⁹ La lectura de este pasaje a la luz del resto del diálogo nos permite concluir que el filósofo desea conocer lo que siempre permanece conforme a sí mismo y, por lo tanto, lo auténticamente real. Ahora bien, este conocimiento debe volcarse en acciones cuyo objetivo último es el bien de la *pólis*.

Según P. Hadot, cuando Sócrates sostenía que:

... la virtud es un saber, no entendía por saber el puro conocimiento abstracto del bien, sino una disposición interior en la que pensamiento, voluntad y deseo no son más que uno. También para Platón la virtud es ciencia, y la ciencia es ella misma virtud. Podemos pues pensar que en la Academia existía una concepción común de la ciencia como formación del hombre, como la lenta y difícil educación del carácter.³⁰

Parece ser, entonces, que el conocimiento y, con él, la filosofía no tienen un valor meramente especulativo, sino también práctico. Dicha disciplina se puede presentar desde dos perspectivas diferentes pero relacionadas. Por un lado, puede ser vista como el conocimiento de los principios que rigen y gobiernan lo real. Pero, por otro lado, es aquella clase de conocimiento que aplica estos principios a la vida humana, en general, y a la acción, en particular.³¹

23. McCabe (2006: 45).

24. Szlezák (2009: 91).

25. Citado por Szlezák (2009: 96).

26. Szlezák (2009: 97). Es importante señalar que, para este autor, en el *Fedro*, Platón está criticando la *graphé*, por lo tanto, en realidad, la crítica contra la escritura abarca incluso los diálogos. Sobre la base de esta tesis, Szlezák defiende la existencia de un “esoterismo immanente a los diálogos”.

27. Vlastos (1999: 40): “... no hay ninguna razón para suponer que Sócrates piensa que las verdades en el dominio de las *tékhnai*, prácticas, o de las matemáticas o de la lógica sean apropiadas para el argumento *elenkhético*”. Según este autor, el ejemplo del ejercicio matemático realizado con el esclavo en el *Menón* (81e-82a) sirve para dar cuenta del pasaje del moralista de los primeros diálogos al Platón metafísico de los medios.

28. Berti (2008a: 77).

29. “Ninguna otra cosa sino la que le sigue en orden: puesto que son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada, ¿quiénes de ellos deben ser jefes de Estado?
–¿Cómo podríamos responder algo razonable?
–A los que de ellos se revelan capaces de vigilar las leyes y costumbres del Estado, esos instituiremos como guardianes” (trad. Eggers Lan).

30. Hadot (1998: 78).

31. En *República* VI, 497 d8-10, en el contexto de la defensa de la tesis de que la filosofía es imprescindible para el bien de la *pólis*, Platón afirma: “Del modo en que un Estado ha de tratar a la filosofía para no sucumbir; pues todas las cosas grandes son arriesgadas, y las hermosas realmente difíciles, como se dice” (trad. Eggers Lan).

La concepción aristotélica de la filosofía

Según E. Berti, la única doctrina que defendían todos los miembros de la Academia era la concepción de la filosofía y su lugar en la vida humana. En el núcleo de la Academia, la filosofía no era concebida como cultura general, sino como una ciencia rigurosa que tenía como objetivo principal los principios supremos de lo real. En relación con esta cuestión, podemos encontrar un primer punto de encuentro entre Platón y Aristóteles: la crítica a la escuela de Isócrates y a su concepción de la filosofía. Una obra que es clave para analizar esta cuestión es el *Protréptico*. Decimos que es clave por dos motivos fundamentales: el primero es que se habría tratado de una exhortación de la filosofía; el segundo es que, en esta obra, Aristóteles se habría hecho eco de las críticas de Isócrates contra la Academia, a la vez que habría respondido a estas críticas. Como consecuencia de esto, una cuestión ampliamente debatida es cuál fue el propósito que inspiró la redacción de esta obra. La mayoría de los intérpretes coincide en que Aristóteles estuvo influido por dos hechos diferentes pero relacionados. El primero fue la disputa que mantuvieron las dos escuelas más importantes del momento: la Academia de Platón y la escuela de Isócrates. Estas dos escuelas no solo representaban dos paradigmas de *paideía* distintos, sino que cada una de ellas le otorgaba a su *prâxis* el nombre de filosofía,³² razón por la cual también se debatía qué función y finalidad tenía dicha disciplina.³³ El segundo de estos hechos fueron las intenciones que cada una de estas escuelas tenía de expandirse dentro y fuera de las fronteras de Atenas. Durante este período, la escuela de Isócrates era conocida a lo largo de todo el mundo helénico. Su influencia no solo se limitaba a los dominios de la ciudad donde se encontraba la escuela (Atenas), sino que se extendía a lo largo del Mediterráneo y llegaba incluso a Macedonia y a la corte persa.³⁴

32. Isócrates, *Sobre la fortuna* 270-271; Platón, *Euidemo* 282a-282d.

33. Berti (2008a: 89-95).

34. Chroust (1973: 122-123).

Sobre la base de estos dos hechos, podemos suponer que Aristóteles pudo haber escrito el *Protréptico* siguiendo dos objetivos distintos pero relacionados: por un lado, pudo haber pretendido elaborar un manifiesto oratorio, cuyo fin era persuadir a la juventud griega de elegir el ideal de vida teórico en un momento histórico en el que muchos de los valores religiosos, políticos y sociales del pasado se habían perdido.³⁵ Por otro, siguiendo los objetivos políticos de la “institución” a la que perteneció durante veinte años, Aristóteles pudo haber escrito su obra como un medio para dar a conocer el ideario filosófico de la Academia, sobre todo en aquellos contextos en los que la concepción de Isócrates tenía fuerte presencia. En los fragmentos conservados del *Protréptico*, no tenemos pruebas expresas de esta controversia. Sin embargo, en algunos fragmentos, como por ejemplo el 42,³⁶ Aristóteles pone en juego algunos de los conceptos que parecen aludir al contexto de discusión descripto más arriba. Allí el Estagirita afirma:

35. Chroust (1973: 121).

36. Para la enumeración de los fragmentos del *Protréptico*, hemos decidido seguir la edición de Düring (1961).

37. Τὸ δὲ ζητεῖν ἀπὸ πάσης ἐπιστήμης ἕτερόν τι γενέσθαι καὶ δεῖν χρησίμην αὐτὴν εἶναι, παντάπασιν ἀγνοοῦτός τινός ἐστιν ὅσον διέστηκεν ἐξ ἀρχῆς τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀναγκαῖα. διαφέρει γὰρ πλείστον. τὰ μὲν γὰρ δι' ἕτερον ἀγαπώμενα τῶν πραγμάτων, ὧν ἄνευ ζῆν ἀδύνατον, ἀναγκαῖα καὶ συναίτια λεκτέον, ὅσα δὲ δι' αὐτὰ, κὰν ἀποβαίνῃ μηδὲν ἕτερον, ἀγαθὰ κυρίως. οὐ γὰρ δι' τὸδε μὲν αἰρετὸν διὰ τὸδε, τὸδε δὲ δι' ἄλλο, τοῦτο δ' εἰς ἀπειρον οἴκεται προῖόν, ἀλλ' ἴσταταί που. γελοῖον οὐκ ἦδη παντελῶς τὸ ζητεῖν ἀπὸ παντὸς ὠφέλειαν ἕτερον παρ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, καὶ τί οὐκ ἡμῖν ὄφελος; καὶ τί χρήσιμον; ἐρωτᾶν. ὡς ἀληθῶς γάρ, ὅπερ λέγομεν, οὐδὲν ἔοικεν ὁ τοιοῦτος εἰδῶτι καλὸν κάγατον οὐδὲ τί αἴτιον τῷ διαγιγνώσκοντι καὶ συναίτιον.

Pretender que toda ciencia produzca algo distinto <respecto de ella misma> y que deba ser útil es propio de alguien que desconoce absolutamente en qué medida se separan desde su origen las cosas buenas y las cosas necesarias. Pues se diferencian en grado sumo. En efecto, las cosas que deseamos para la realización de otras y sin las cuales es imposible vivir deben llamarse necesarias y causas concomitantes, mientras que las que son deseadas por ellas mismas y no resulta de ellas otra cosa son buenas, pues esto no es deseable por aquello y esto, a su vez, por otra cosa, yendo al infinito, sino que la serie se detiene en alguna parte. Es, por tanto, totalmente ridículo buscar de cada cosa una utilidad más allá de la cosa misma y <preguntar> qué provecho tiene para nosotros y qué utilidad tiene, pues como, verdaderamente, dijimos, el que <habla> de tal modo no se parece al que conoce lo bello y lo bueno, ni al que distingue la causa de la causa concomitante (trad. Vallejo Campos).³⁷

La mayoría de los intérpretes –entre los que cabe destacar a I. Düring,³⁸ E. Berti³⁹ y A. Vallejo Campos⁴⁰– coincide en que la primera parte del fragmento es una referencia implícita a Isócrates, para quien el conocimiento que no tiene una utilidad inmediata solo sirve como un ejercicio propedéutico, pero no constituye un fin en sí mismo. Para Isócrates, “no hay que llamar filosofía a una actividad que en la actualidad no ayuda a hablar ni a obrar, sino que llamo ejercicio del espíritu y preparación para la filosofía a este entrenamiento”.⁴¹ En contraposición con el ideal platónico-aristotélico, para Isócrates, la filosofía es equiparable a la retórica y esta es asimilable a un saber de carácter pragmático que es necesario dominar para el buen funcionamiento de los asuntos privados y públicos.⁴² En *Antídosis*, más específicamente en 84-85, en contraposición con lo enunciado en el fragmento 42 del *Protréptico*, Isócrates afirma:

Comparadas con las enseñanzas de aquellos que pretenden exhortar a la templanza y a la justicia, las nuestras serían manifestaciones más verdaderas y útiles. Pues ellos exhortan a una virtud y una sabiduría que es desconocida por los demás y discutida por ellos mismos, mientras que yo hablo en favor de una virtud en la que todos están de acuerdo. Y ellos se dan por contentos si pueden atraer a su compañía a unos cuantos con la fama de su nombre [...] (trad. Vallejo Campos).

En este pasaje, Isócrates resalta las dos cosas que parece buscar prioritariamente en la formación de cualquier individuo: la utilidad de aquello que se aprende y la supuesta verdad de lo que se dice. Al referirse a la utilidad, Isócrates está haciendo referencia a la posibilidad de darle al conocimiento adquirido un uso concreto en las problemáticas de la *pólis*, es decir que el contenido enseñado sirva de medio para la obtención de un bien determinado. En este punto, la crítica de Isócrates a los integrantes de la Academia pasa por la aparente falta de practicidad que las enseñanzas de esta institución parecen haber tenido al centrar sus investigaciones en cuestiones metafísicas. Ahora bien, la pretensión de Isócrates no solo es que sus enseñanzas sean calificadas de útiles y, por ende, de mejores, sino también de verdaderas. En este punto, la confrontación entre el discurso proveniente de los integrantes de la Academia y el de los de la escuela de Isócrates es más conflictiva pues en ambos casos tienen la pretensión de alcanzar la verdad. En este caso, el punto problemático es diferente porque, mientras en el primer caso, en la crítica sobre la utilidad, lo que está en el trasfondo de la discusión es el criterio sobre lo útil o lo inútil, en el segundo, en la pretensión de verdad, lo que está en discusión es el significado y objeto al cual nos estamos refiriendo al hablar de ‘verdad’. Desde la perspectiva de Isócrates, la verdad no se identifica con el descubrimiento de un conjunto de principios o valores objetivos, sino con aquello que es social y culturalmente admitido como verdadero por la mayoría de los hombres, es decir, con aquello sobre lo cual hay un determinado consenso. Por tal motivo, Isócrates puede decir, aludiendo a los académicos, que mientras estos hablan de una virtud y sabiduría que es conocida solo por ellos, él se centra en las virtudes por todos admitidas. En consecuencia, considera que su discurso, además de ser útil, es más verdadero. Los miembros de la Academia, entre ellos Aristóteles, se empeñan en buscar lo verdadero en sí, pero su búsqueda carece de utilidad ya que, desde la perspectiva de Isócrates, ni siquiera ellos pueden acordar en qué consiste esa verdad buscada, razón por la cual sus especulaciones carecen de utilidad y de verdad.

Frente a los ataques de Isócrates y los miembros de su escuela, es razonable pensar que tanto Platón como Aristóteles se imponen la misma meta: defender su ideario filosófico de aquellos que creían que era plenamente inútil. Ambos filósofos concebían que el ejercicio filosófico no se podía evaluar por su aparente utilidad o necesidad. Tanto Aristóteles como Platón sostenían que el objeto de la filosofía se identificaba con aquello que, si bien desde la perspectiva de la mayor parte de los hombres parecía inútil, constituía el verdadero sentido de cualquier indagación: el conocimiento

38. Düring (1990: 180).

39. Berti (1997: 209).

40. Vallejo Campos (2005:180).

41. Isócrates, *Sobre el cambio de la fortuna* 266-267.42. Isócrates, *A Nicocle*, 35-36.

43. Cfr., por ejemplo, *Gorgias* 488 a-b.

44. Esta obra, que se considera del período académico, habría sido una de las primeras exposiciones públicas en torno a los problemas discutidos en la escuela platónica. Ver Berti (2004: 114).

45. Berti (2008b: 116).

de lo real.⁴³ En consecuencia, a través de su indagación, tanto Platón como Aristóteles intentarán demostrar que, contrariamente a lo que suponía Isócrates, su ideario de la filosofía y su implementación proporcionaban a los hombres los mayores beneficios. Para Berti, la adhesión aristotélica a esta concepción se halla atestiguada en algunas de sus obras perdidas como, por ejemplo, *Sobre la filosofía*.⁴⁴ Como subraya este autor, la concepción aristotélica de la filosofía no era simplemente un nuevo sistema contrapuesto al platónico, sino la solución más adecuada al problema propuesto por Platón, que no era otro que el de la filosofía misma.⁴⁵

No obstante, más allá de las diferencias que se pueden trazar entre Platón y Aristóteles, la influencia platónica no se puede limitar a la existencia de un contrincante en común: Isócrates. Independientemente de lo sostenido por ambos filósofos, una de las principales herencias que ha recibido el Estagirita de su maestro es su concepción de la filosofía como una tarea dialógica cuyo fin es la búsqueda de la verdad. Si bien las obras exotéricas de Aristóteles solo se conservan de forma fragmentaria, se sabe que algunas de ellas habrían sido diálogos. Dado que estas obras eran los textos de difusión, se podría pensar que Aristóteles habría adoptado el mismo estilo que su maestro para hacer público su pensamiento. La pregunta que cabe hacerse es si Aristóteles está simplemente copiando lo que podríamos llamar el formato de las obras platónicas o si está retomando lo que el uso de este estilo literario implicaba para Platón. Para responder a esta pregunta, es pertinente recurrir a las obras esotéricas del Estagirita. Estas obras tienen un estilo más próximo a los tratados. Sin embargo, se caracterizan por el hecho de que, independientemente de lo que en ellas analice, Aristóteles comienza examinando la teoría de sus predecesores. En *Acerca del alma*, luego de hacer el recuento de todas las problemáticas que se pueden establecer en relación con la naturaleza del alma, Aristóteles afirma:

Puesto que estamos estudiando el alma, se hace necesario que –al tiempo que recorremos las dificultades cuya solución habrá de encontrarse a medida que avancemos– recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo acerca de ella: de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto (I 2, 403 b20-24, trad. Calvo Martínez).

Cabe preguntarse cuál es la intención de Aristóteles al hacer esto: ¿pretende hacer una síntesis de las respuestas dadas a esta problemática por los predecesores?, ¿las quiere poner a prueba para examinar si sus propias respuestas ya habían sido formuladas por algún filósofo anterior? o ¿su intención es buscar en las indagaciones de quienes lo precedieron una ayuda para encontrar su propia respuesta? Debemos negar, tal como hace G. Lucchetta,⁴⁶ que Aristóteles esté haciendo en los primeros libros de la *Metafísica* una historia de la filosofía. Por tal motivo, debemos rechazar también la idea de que Aristóteles esté haciendo una mera síntesis de los resultados obtenidos por quienes pensaron estos asuntos antes que él. La intención de Aristóteles parece ser otra. Lo que pretende Aristóteles es tratar de “construir un *koinòs lógos* entre los filósofos a pesar de las individualidades irreductibles existentes entre ellos”.⁴⁷ El objetivo de tal esfuerzo no sería otro que insertar las respuestas dadas por la tradición filosófica en torno a los temas discutidos en el tipo de indagación totalizante que pretendía llevar a cabo él mismo. De hecho, en *Refutaciones sofísticas* 34, 183 b15-22, Aristóteles sostiene:

En efecto, de todos los descubrimientos, unos, recibidos previamente de otros, han avanzado parcial y penosamente gracias a los que los han recogido después; en cambio las cosas descubiertas desde el principio acostumbran a recibir un desarrollo inicial pequeño, pero mucho más útil que el posterior desenvolvimiento a partir de aquello: pues sin duda el principio, como suele decirse, es lo más

46. Lucchetta (2009: 273).

47. Lucchetta (2009: 273).

importante de todo (trad. Candel Sanmartín).

Este pasaje es importante porque en él Aristóteles parece estar hablando de la indagación de los predecesores en términos de desarrollo y avance. El aporte de cada uno de los predecesores no debe leerse en forma aislada, sino como parte de una misma investigación, en la cual el punto de partida es lo ya pensado por quienes en forma más tosca y rudimentaria han abordado esos mismos temas. Tal parece ser el sentido del uso de *symbebekós*, término que tiene significados tales como reunirse, ponerse de acuerdo o llegar a un acuerdo.⁴⁸ Su aparición en el fragmento nos recuerda la necesidad impuesta por el Sócrates platónico de llegar a un acuerdo o de discutir hasta lograr un consenso sobre los temas tratados. Las palabras del Estagirita nos llevan a pensar que las distintas concepciones de los predecesores se cimientan unas sobre otras. Por este motivo, son el resultado de los avances parciales y penosos que surgen del intercambio dialógico con quienes pensaron anteriormente.

Autores como Aubenque,⁴⁹ Berti⁵⁰ y Bolton⁵¹ asocian el uso de estas opiniones con la base dialéctica que tendría la epistemología aristotélica. Si bien no podremos centrarnos en el análisis de la dialéctica, nos interesa subrayar que, al analizar la naturaleza de este método en Aristóteles y su relación con la filosofía, Aubenque destaca el carácter dialógico que habría tenido para el Estagirita el primero –la dialéctica–. Este autor, al igual que los antes mencionados, sostiene que Aristóteles basa su epistemología en los *éndoxa* y en cierto conocimiento de carácter cultural;⁵² esto es, cree que la epistemología aristotélica tiene su punto de partida en la dialéctica. Ahora bien, si se acepta esto último y se le concede a Aubenque que la dialéctica tiene un carácter dialógico, se debe aceptar que la ciencia aristotélica, en cuanto está asociada con la dialéctica, recibe de esta última ese carácter. Dado esto, tal como vimos en el caso de Platón, el diálogo se transforma para Aristóteles en un elemento importante de su filosofía.⁵³ Según Aubenque, el triunfo de la dialéctica en Aristóteles radica en:

... que el diálogo renazca siempre pese a su fracaso; más aún: que el fracaso del diálogo sea el motor de su supervivencia, que los hombres puedan seguir entendiéndose cuando no hablan de nada, que las palabras conserven aún un sentido, incluso problemático, más allá de toda esencia, y que la vacuidad del lenguaje, lejos de ser un factor de importancia, se trasmute en una invitación a la búsqueda indefinida.⁵⁴

Las palabras con las que Aristóteles cierra *Refutaciones sofísticas* (184 b3-8) parecen ir también en este sentido:

... y si después de contemplar las cosas, os parece que, como corresponde a aquellas <disciplinas> que están en sus comienzos, este método está en el lugar adecuado al lado de los otros estudios que se han desarrollado a partir de la transmisión <de algo anterior>, no os quedará, a todos vosotros que habéis seguidos las lecciones, otra tarea más que la de tener comprensión con sus lagunas y muchos reconocimientos para sus hallazgos (trad. Candel Sanmartín).

En este último pasaje aparece claramente cómo Aristóteles se siente inmerso en una tradición en la cual todos, incluso él mismo, contribuyen parcialmente a la búsqueda de la verdad sobre el tema discutido. De hecho, Aristóteles manifiesta que, debido a que sobre el tema discutido, el razonamiento, no se ha escrito tanto como sobre la retórica, quizá su presentación sea parecida a la de aquellos que dan los primeros pasos en torno a un tema, es decir, solo logre descubrir pocas cosas. En este sentido, las palabras de Aristóteles son un pedido para que se respete su aporte, pero también un incentivo para tomarlo como un punto de partida para seguir indagando en torno al tema y descubriendo nuevas cosas.

48. Liddell y Scott (1983: 1673-1774).

49. Aubenque (2008: 239-253).

50. Berti (2004: 317-332).

51. Bolton (1990:185-236).

52. *Partes de los animales I* 1, 639 a1-10.

53. De hecho, Aubenque (2008: 248-249) relaciona explícitamente los diálogos platónicos con la dialéctica aristotélica: “lo mismo que los exégetas distinguen en Platón los diálogos acabados que concluyen en la definición de la esencia, y los diálogos inacabados, podríamos distinguir en Aristóteles dos clases de dialéctica: en primer lugar una dialéctica, que podríamos llamar provisional o precientífica, y tiende –siguiendo un proceso cuyo carácter titubeante e incierto nunca ha sido disimulado por Aristóteles– hacia la captación y definición de una esencia, que sirviendo luego como principio de una demostración, fundamenta un saber que será independientemente de las condiciones dialécticas de su surgimiento”.

Ahora bien, aquí, tomando como base la interpretación de Aubenque, podríamos relacionar el pensamiento de Platón y Aristóteles teniendo presente que ambos entienden por dialéctica cosas radicalmente diferentes; para Aristóteles “el verdadero diálogo es aquel que progresa –sin duda– pero que no concluye; pues solo la inclusión garantiza al diálogo su permanencia”.

Si bien en algunos diálogos, sobre todo los de madurez, Platón identifica la dialéctica con la filosofía, mientras que Aristóteles hace de la dialéctica una técnica que es universal, usada por la filosofía, es evidente que su implementación por parte del Estagirita implica la utilización del diálogo y de la palabra, lo cual parece suponer la concepción platónica de la filosofía.

54. Aubenque (2008: 249).

Los motivos por los cuales Aristóteles sostiene esta concepción de la filosofía como una búsqueda de la verdad conjunta se encuentran, a nuestro entender, en el segundo libro de la *Metafísica*, en el que Aristóteles sostiene:

El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud (trad. Calvo Martínez).⁵⁵

55. Cfr. *Metafísica* II 1, 993 a30-993 b4: Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῆ μὲν χαλεπὴ τῆ δὲ ῥαδία. σημείον δὲ τὸ μὴτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγῆν αὐτῆς μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἓνα μὲν ἢ μηθὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῆ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισμένων γίνεσθαι τι μέγεθος.

El contexto en el que están insertas las palabras del Estagirita es la discusión sobre la dificultad de filosofar. Para Aristóteles, dicha dificultad se manifiesta en el hecho de que ninguno de los que se han dedicado al ejercicio filosófico habría logrado conocer plenamente su objeto: la verdad. Es evidente que, para Aristóteles, el conocimiento de la verdad, esto es, de los primeros principios, se presenta como una tarea ardua para el hombre debido a su propia naturaleza: tener un cuerpo que lo vincula con lo sensible y que hace que su relación con lo inteligible deba estar mediada por lo que es percibido por los sentidos. En el pasaje citado de la *Metafísica* (II 1, 993 a30-993 b4), podemos notar que Aristóteles centraliza esta problemática en la figura de los pensadores que, desde su perspectiva, han intentado realizar la misma búsqueda por él iniciada. Desde la perspectiva del Estagirita, la causa de que aquellos que filosofaron no hayan cumplido completamente con su objetivo está relacionada con esta problemática inherente a su propia condición humana. No obstante, podemos notar que, pese a que Aristóteles recalca los resultados negativos de los pensadores que le precedieron, su afirmación no es descalificadora ya que considera que, en mayor o menor medida, cada uno ha logrado aportar algo en el develamiento de la naturaleza de las cosas. En este sentido, lo primero que podemos advertir es que la referencia a los antecesores en el pasaje II 1, 993 a30-993 b4, no parece ser azarosa. Aristóteles bien podría haber mencionado la dificultad de filosofar sin hacer referencia a la indagación de la tradición filosófica sobre estos mismos temas. No obstante, no solo lo hace, sino que además subraya que, en la búsqueda de la verdad, ningún aporte ha sido plenamente en vano. De hecho, Aristóteles agrega:

... por otra parte, es justo estar agradecidos no solamente a aquellos cuyas opiniones uno está dispuesto a compartir, sino también a aquellos que han hablado más superficialmente. Estos también, desde luego, contribuyeron en algo, puesto que ejercitaron nuestra capacidad intelectual.⁵⁶

56. *Metafísica* II 1, 993 b11-14.

57. Zanatta (2009: 488). En *Ética Nicomáquea* I 4, 1095 a28-30, Aristóteles pone un límite a la indagación de las opiniones pre-existentes. Para Aristóteles, "quizá es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón" (trad. Pallí Bonet). De la lectura de este pasaje se desprende que el análisis de todas las opiniones existentes sobre un tema no siempre es pertinente ni ayuda a la investigación, de lo cual podría concluirse que no es el examen de cualquiera de esas opiniones lo que le interesa, sino la relevancia que estas puedan tener en la indagación que él está realizando. En este sentido, no todas las opiniones serán relevantes, sino solo aquellas que puedan aportar algo significativo en esa búsqueda.

Según M. Zanatta,⁵⁷ al escribir este pasaje de la *Metafísica*, Aristóteles estaba pensando en la contraposición entre una verdad general y una verdad particular. Desde la perspectiva de este autor, a la verdad general todos tenemos acceso, aunque este sea reducido. El conocimiento de la verdad particular es más complejo y, por esta razón, más restringido. Sin embargo, Zanatta no explica a qué se estaría refiriendo Aristóteles con estas dos verdades. La lectura del pasaje de la *Metafísica* no parece avalar la existencia de esta distinción, sino aludir a una verdad a la cual nadie ha podido tener un pleno acceso. La identificación realizada en este primer libro de la *Metafísica* entre la investigación de los primeros principios y el descubrimiento de la verdad nos lleva a pensar que, al hablar de la dificultad de conocer la verdad, el Estagirita está aludiendo a lo difícil que ha sido para la tradición filosófica la indagación en torno a los principios de lo real. El primer libro de la *Metafísica*, en el cual Aristóteles se expone sobre las respuestas que dieron sus antecesores acerca de las nociones de causa y de principio, puede ser visto como un intento de demostrar que los predecesores, cada uno por separado, solo han podido dar con una parte de la verdad, pero no la han alcanzado plenamente. Los presocráticos solo han podido descubrir la causa material, mientras que los platónicos solo han indagado por la causa formal, pero no

se han pronunciado por otro tipo de causalidad. Pese a que, en ninguno de los dos casos, han podido develar la naturaleza de la noción de causalidad, se han aproximado parcialmente a ella. En consecuencia, aunque en sus indagaciones han cometido muchos errores, han participado de la verdad parcialmente.

H. G. Gadamer, en *Principios de la filosofía*,⁵⁸ había sostenido que las concepciones filosóficas de sus antecesores representan para Aristóteles una provocación para sus propias doctrinas. Tanto los pasajes de la *Física* como los de la *Metafísica* dedicados a ellas forman parte de un diálogo entre Aristóteles y los filósofos anteriores que traza un juego de continuidades y rupturas. En *Metafísica* I 3, 983 b1-2, explicita este *modus operandi* del siguiente modo:

Y aunque sobre ellas <las causas> hemos tratado suficientemente en la *Física*, tomaremos, con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad. Es evidente que también ellos proponen ciertos principios y causas. Al ir a ellos, sacaremos, sin duda, algún provecho para el proceso de investigación de ahora, pues o bien descubrimos algún género de causa, o bien aumentará nuestra certeza acerca de las recién enumeradas (trad. Calvo Martínez).

Tal como dijimos antes, en el primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles tomará como punto de partida los resultados obtenidos por sus predecesores en torno a un tema que considera fundamental: la naturaleza de las causas. Para Aristóteles, no hay conocimiento si no se conocen las primeras causas (*Metafísica* 983 a24-25). Ahora bien, el filósofo reconoce que “causa” tiene cuatro sentidos diferentes: puede aludir a la entidad, a la materia, al fin o al agente. Dada la aparente polisemia del término causa, Aristóteles opta por indagar la respuesta dada por aquellos que lo han precedido.

Dado que la indagación sobre las causas ya se habría realizado en la *Física*, es notorio que Aristóteles no haga una síntesis de los resultados obtenidos. Evidentemente, al proceder como lo hace, lo que le interesa es situarse dentro de esa tradición filosófica de la cual retoma no solo sus inquietudes, sino también muchas de las respuestas. Tal como dijimos antes, no es azaroso que la mayor parte de sus investigaciones comience con el análisis de las doctrinas de sus predecesores.⁵⁹ El modo en el cual presenta estas doctrinas tampoco parece ser causal. Si examinamos cómo Aristóteles va analizando las diferentes opiniones existentes acerca de la causalidad en el primer libro de la *Metafísica*, podremos notar que lo hace como si fueran respuestas que profundizan, problematizan o pretenden resolver las problemáticas generadas por las concepciones previas. El análisis de los capítulos 3 a 9 del primer libro de la *Metafísica* nos permite concluir que Aristóteles no hace un mero recuento de las concepciones existentes en torno a la causalidad. La lectura atenta de estos capítulos nos lleva a pensar que Aristóteles estaría poniendo a sus predecesores a discutir entre sí, esto es, estaría recreando un diálogo entre ellos.

En el libro III de la *Metafísica*, Aristóteles recrea esta situación con la imagen de los litigios. En este libro, al comenzar a tratar las aporías existentes en torno a la sabiduría como la ciencia suprema, el Estagirita sostiene que, en relación con las propuestas de sus antecesores, “se está en mejores condiciones de dar fallo, cuando se ha escuchado, como se hace con los litigantes, a todas las razones en disputa”.⁶⁰ El papel que tiene el libro III en la *Metafísica* y el rol de las aporías han sido largamente discutidos. No entraremos en esa problemática en este momento ni emprenderemos el análisis del libro III, esto es, de las aporías. Lo que nos interesa en el presente pasaje es el modo particular en el cual Aristóteles emprende la tarea antes señalada: formular las aporías en relación con la concepción de ciencia desarrollada en los dos primeros libros. Nos interesa particularmente la suerte de parangón que Aristóteles establece entre los que

58. Gadamer (1995: 80).

59. En algunos pasajes de su obra, Aristóteles se refiere a las opiniones existentes mediante el uso de términos impersonales. Tal modo de proceder es fácilmente identificable en la *Metafísica* y en la *Ética Nicomáquea*. En estas obras, Aristóteles usa en reiteradas oportunidades la expresión “se dice”. Pese a que mediante esta expresión Aristóteles apunta a un sujeto indefinido, su uso presenta, como dice Zucca (2006: 136), “la normativa intrínseca de lo ordinario, la voz colectiva, de la comunidad misma” y, por lo tanto, es también el sustrato del cual hay que partir para poder llegar a la verdad de las cuestiones investigadas. Desde su perspectiva, al abordar las cuestiones relativas a qué es la virtud o el vicio, no se puede dejar de analizar qué uso se hace de estas expresiones pues este aspecto semántico es inseparable de lo que la cosa es en sí y, por lo tanto, su análisis es ya una indagación filosófica. Pese a que este autor analiza estas expresiones en el contexto de los tratados éticos, podríamos hacer extensivo su análisis al resto de las obras.

60. *Metafísica* III 1, 995 b2-4.

sostuvieron al respecto posturas rivales y los tribunales. Los defensores de estas concepciones rivales son presentados como litigantes en una disputa que aún no está dirimida. Lo relevante de este parangón es que presupone un proceso. La búsqueda de la verdad en torno al tema indagado no es concebida, desde este punto de vista, como un descubrimiento, sino como el resultado de ese proceso en el cual las diferentes respuestas dadas, aun cuando no hayan sido acertadas y sean discordantes, deben ser tenidas en cuenta. Esto nos remite nuevamente al pasaje de la *Metafísica* que dio inicio a toda nuestra indagación, II 1 993 a30-994 b4. Allí Aristóteles había sostenido que, si bien cada uno puede aportar poco o casi nada en relación con la verdad, todos en conjunto pueden contribuir en mayor medida a dar con ella. La resolución de las dificultades que se han presentado entre las concepciones rivales defendidas por los antecesores puede ser pensada como el intento de realizar una búsqueda cooperativa de la verdad por medio de la cual se pueda llegar en forma conjunta a aquello que cada uno por separado no puede lograr. Si se acepta el análisis precedente, podemos afirmar que la filosofía no solo se presenta como aquella disciplina cuyo fin es la realización del hombre en cuanto tal, sino como aquella actividad cooperativa que permite arribar a la verdad y, por lo tanto, alcanzar aquello por lo cual se llega a plenificar la propia existencia. Podemos concluir, entonces, que ambas características de la concepción aristotélica de la filosofía están absolutamente relacionadas.

Al hacer su interpretación del *Protréptico*, S. van der Meeren sostiene que “la definición de la filosofía como ciencia pone en juego, notoriamente, las nociones epistemológicas de criterios y de reglas, así como la cuestión de la competencia y de la eficacia práctica”.⁶¹ Para esta autora, la concepción aristotélica de la filosofía tiene fundamentos antropológicos, naturalistas y, más generalmente, éticos y metafísicos. Ambos aspectos, el epistemológico y el antropológico, se interrelacionan en la concepción de la filosofía como la ciencia que no solo revela lo real, sino que se presenta como aquella actividad distintiva del hombre.

Ahora bien, al igual que Platón, en el *Protréptico*, Aristóteles parece sostener que no alcanza este tipo de conocimiento. Una vez obtenido este conocimiento, se debe volcar a la praxis. Esto último nos introduce a otro aspecto de la concepción de la filosofía aristotélica, presente al menos en el *Protréptico*,⁶² y que tiene cierta vinculación con la platónica. Dicho rasgo o aspecto aparece explícitamente en el fragmento 52:

... tampoco vivimos bien por conocer algo de lo que existe sino por obrar bien. Pues el ser verdaderamente feliz es esto. Por consiguiente, corresponde que la filosofía, si es realmente provechosa, radique en la ejecución de acciones buenas o útiles para este tipo de acciones (trad. Vallejo Campos).⁶³

Desde la postura adoptada en el fragmento, se desprende que la verdadera felicidad no radica en la mera adquisición del conocimiento, sino en la implementación de ese conocimiento a través de acciones virtuosas. Según Aristóteles, solo el virtuoso es capaz de hacer un uso adecuado de los bienes que posee, por lo tanto, solo él podrá disfrutar verdaderamente de esos bienes. En este sentido, Düring interpreta que, para Aristóteles, no se puede ser dichoso sin vivir moralmente y no se puede lograr vivir moralmente sin un examen filosófico. En consecuencia, “todos los que son capaces de ello tienen que ejercitarse filosóficamente, pues solo por ese medio se alcanza la vida perfecta”.⁶⁴ Dado esto, es evidente que la filosofía no representa únicamente la indagación de los primeros principios, sino que es un conocimiento teórico-práctico que permite establecer cómo se debe actuar y, por ende, cómo se debe vivir. La filosofía se erige, de esta manera, en un saber acerca de la buena vida. Solo el que transite este saber tendrá una vida plena y, por lo tanto, feliz. Esta interpretación habilitará a Berti para sostener que, en el *Protréptico*, conocimiento y acción son dos aspectos de una única actividad, la filosofía, y que esta concepción de filosofía es de

61. Van der Meeren (2011: 36).

62. En este punto, nos remitimos solo al *Protréptico* ya que en esta obra habría una fuerte relación entre el plano teórico y el plano práctico, que nos permite pensar en una influencia platónica. Dicha relación es al menos problemática en algunos textos que conforman el corpus como, por ejemplo, la *Ética Nicomáquea*, por lo que realizar esta vinculación con Platón sobre la base de esos textos es una cuestión compleja.

63. οὐδέ, τὸ πάντων μέγιστον, εὐ ζῶμεν τῷ γινώσκειν ἅττα τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῷ πράττειν εὐ τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἀληθῶς τοῦτ' ἐστίν, ὥστε προσήκει καὶ τὴν φιλοσοφίαν, εἴπερ ἐστὶν ὠφέλιμος, ἥτοι πράξιν εἶναι τῶν ἀγαθῶν ἢ χρησίμων εἰς τὰς τοιαύτας πράξεις.

64. Düring (1990: 626).

raigambre netamente platónica. La sabiduría, en cuanto conocimiento del recto uso de los bienes, transforma la filosofía en el medio indispensable para que el hombre alcance la virtud y, de este modo, llegue a tener una vida plena, es decir, feliz.

Esto último nos permite trazar una filiación entre los diálogos platónicos y el *Protréptico* de Aristóteles, filiación que también está presupuesta en otros fragmentos de esta misma obra como, por ejemplo, en el 99:

Efectivamente, si una persona poseyera todo, pero estuviera deteriorada y enferma en su facultad de pensar, la vida no sería deseable (*hairētós*), porque no serían provechosos ninguno de los demás bienes.

En este pasaje, Aristóteles relaciona el uso de los bienes con los estados del alma. Para Aristóteles, si el hombre no dispusiese plenamente de su capacidad de pensar, ninguno de los bienes sería provechoso para él porque no sabría cómo emplearlos de manera adecuada. Por tal motivo, no es la posesión de esos bienes lo que le procura beneficios, sino el tipo de usos que haga de ellos, lo cual depende de su conocimiento y, por lo tanto, del ejercicio de sus facultades más elevadas. En este fragmento, Aristóteles parece estar retomando el mismo tipo de argumento que el esbozado por Platón en *Eutidemo* 282a. En este pasaje, Platón pone en boca de Sócrates las siguientes palabras:

... puesto que, por un lado, todos deseamos ser felices (*eudáimones*) —y se ha visto que llegamos a serlo a partir del uso de las cosas, o mejor aún del buen uso de ellas—, y que, por otro lado, era el conocimiento (*epistémē*) el que procuraba la rectitud y el éxito, es necesario, consiguientemente, según parece, que cada hombre se disponga por todos sus medios a lograr esto: ser tan sabio como sea posible (*sophótatos estai*).⁶⁵

65. Trad. Olivieri, levemente modificada.

La lectura de ambos textos pone en evidencia que, tanto para Platón como para Aristóteles, existe una estrecha vinculación entre la adquisición y el uso de los bienes, por un lado, y el conocimiento, por el otro. Para ambos filósofos, la felicidad no está condicionada por la posesión de numerosos bienes, sino por el uso que se haga de ellos. Paralelamente, para ambos, dicho uso depende pura y exclusivamente del conocimiento. En este sentido, Festugière, al interpretar el pasaje de Platón, señala:

... no es suficiente poseer bienes, se debe también hacer uso, y un buen uso. Ahora bien, lo que determina el buen uso de cada cosa es la ciencia (*episteme*). Los bienes no tienen ningún valor por sí mismos, ni sirven de nada, si no son acompañados de entendimiento y de saber.⁶⁶

66. Festugière (1973: 26).

Tanto Platón como Aristóteles consideran que, para adquirir este conocimiento, el hombre debe filosofar pues, mientras para Platón la filosofía es la adquisición de conocimiento (*Eutidemo* 288d) y el conocimiento es la condición *sine qua non* para actuar rectamente, para Aristóteles la filosofía es la única ciencia que, a través del recto juicio y empleo de la razón, permite al hombre ordenar la acción y hacer un uso correcto de los bienes a los que puede acceder (fragmento 9).

En contraposición a la escuela de Isócrates, que relacionaba la filosofía con la retórica dándole un valor netamente pragmático, desde la perspectiva adoptada por Platón y Aristóteles, para ser feliz, el hombre debe conocer los principios que rigen la acción y por esto mismo filosofar. Solo por medio de esta práctica podrá alcanzar su plenitud y, por ende, vivir en un sentido absoluto en lugar de simplemente subsistir. El conocimiento de ciertos principios, entiéndase por esto la teoría de las Ideas o los principios aristotélicos, lejos de ser una actividad banal, se transforma en la condición esencial que permite al hombre vivir en concordancia consigo mismo y, en consecuencia, alcanzar la felicidad.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos intentado analizar la concepción aristotélica de la filosofía rastreando la posible herencia platónica que dicha concepción supone. En este sentido, hemos intentado demostrar que, tanto para Platón como para Aristóteles, la filosofía es una búsqueda o investigación conjunta de la verdad. Con ese objetivo, en el primer apartado, hemos argumentado que, según Platón, dicha búsqueda era producto del diálogo entre, al menos, dos interlocutores. Si bien la verdad era para Platón un tipo de conocimiento que estaba presente en el alma antes del nacimiento, su descubrimiento se produce por la indagación llevada a cabo por los individuos que intervienen en la discusión en torno a ella. Desde su perspectiva, el valor de la filosofía no estaba dado solo por su resultado, la obtención de la verdad, sino por el proceso de búsqueda que ella implica. Su carácter dialógico muestra, en este sentido, que la filosofía no solo es un examen sobre asuntos diversos, tales como lo justo, lo bello o lo bueno, sino del individuo mismo, pues una vida sin examen no merece ser vivida.

En el segundo apartado de nuestro trabajo, nos centramos en algunos aspectos de la concepción aristotélica de la filosofía. Allí sostuvimos que, para Aristóteles, la filosofía, al igual que para Platón, es la investigación o indagación de la verdad de la cual habría sido partícipe buena parte de la tradición filosófica. En el caso de Aristóteles, establecimos que la concepción de la filosofía como una búsqueda compartida se puede rastrear de dos modos. Por un lado, analizando la elección de la redacción de diálogos para difundir su pensamiento. Pese a que estas obras solo se conservan en forma fragmentaria, su existencia nos lleva a preguntarnos si Aristóteles no estaría copiando de su maestro la función que le otorgaba a los diálogos, esto es, la de ser un medio de interrogarse sobre la verdad que, de alguna manera, invita al lector a llevar a cabo ese mismo ejercicio. Por otro lado, pero relacionado con esto, hemos examinado las constantes referencias que hace Aristóteles a los predecesores de los cuales no solo cree retomar sus problemas, sino algunas de sus soluciones. La discusión con sus predecesores, la “conversación” que recrea entre ellos y su propio diálogo con la tradición de la cual se siente parte son una incitación al pensamiento que de alguna manera imita las escenas de los diálogos platónicos o las discusiones en la Academia. Para Aristóteles, la filosofía es, en cierto sentido, difícil pues ninguno de los pensadores ha podido dar con la verdad por sí mismo; por ende, dicha búsqueda debe darse en forma conjunta por quienes participan en la misma tradición filosófica. Por tal motivo, se debe “dialogar” y discutir con quienes pensaron antes pues esto mismo nos dará un andamiaje para la búsqueda de la verdad.

A partir del análisis de ambos apartados, hemos querido demostrar que, desde las perspectivas platónica y aristotélica, el discurso filosófico no solo sería la exposición de un sistema con el objetivo de hacerlo público, sino la indagación conjunta sobre lo que verdaderamente es. Paralelamente, hemos intentado demostrar que esta búsqueda constituye para ambos filósofos el verdadero bien del hombre, aquel por el cual las demás cosas llegan a ser buenas (fragmento 2 del *Protréptico* y *Eutidemo* 282a). Por tal motivo, en contra de la escuela de Isócrates, tanto Platón como Aristóteles sostienen que la filosofía es aquella clase de actividad que se debe realizar si se quiere ser realmente feliz.

Bibliografía

Aristóteles

- » Barnes, J., Lawrence, G. (1985). *Fragments*, en *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, ed. por J. Barnes. Princeton, Princeton University Press, 1985.
- » Berti, E. (2008a [2000]). *Protreptico*, introduzione, traduzione e commento di E. B. Milano, UTET.
- » Bywater, I. (1894). *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press.
- » Calvo Martínez, T. (2007). *Aristóteles, Metafísica*, introducción, traducción y notas de T. C. M. Madrid, Gredos.
- » ——— (2007). *Aristóteles, Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de T. C. M. Madrid, Gredos.
- » Candel Sanmartín, M. (1988). *Aristóteles, Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*, tomo II, introducción, traducción y notas de M. C. S. Madrid, Gredos.
- » Casaglia, M. (2001). *Aristoteles, Protreptico*, introduzione, traduzione e commento di M. C. Firenze, Editrice Clinamen.
- » Düring, I. (1961). *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*. Göteborg, Almqvist & Wiksell.
- » Megino Rodríguez, C. (2006). *Protréptico*, introducción, traducción y notas de C. M. R. Madrid, Abada.
- » Natali, C. (2009 [1999]). *Aristotele, Etica Nicomachea*, saggio introduttivo, traduzione e note di C. N. Roma, Laterza.
- » Ross, W. D. (1964). *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Oxford, Clarendon Press.
- » ——— (ed.) (1908-1952). *The Works of Aristotle translated into English*. Oxford, Clarendon Press.
- » ——— (1970 [1924]). *Aristotle's Metaphysics, a Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. R. Oxford, Clarendon Press, 2 vols.
- » Vallejo Campos, A. (2005). *Aristóteles, Fragmentos*, introducción, traducción y notas de A. V. C. Madrid, Gredos.
- » Zanatta, M. (2008). *Aristotele, I Dialoghi*, introduzione, traduzione e commento di M. Z. Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- » ——— (2009). *Aristotele, Metafísica*, introduzione, traduzione e commento di M. Z. Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.

Platón

- » Platon (1920-1964). *Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Lettres.
- » Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford, Clarendon Press.

- » Cappelletti, A. (2009). Platón, *Gorgias*, introducción, traducción y notas de A. C. Buenos Aires, Eudeba.
- » Calonge Ruiz, E. F. (1987). Platón, *Gorgias*, en *Diálogos*, tomo II, introducción, traducción y notas de E. F. C. R. Madrid, Gredos.
- » Eggers Lan, C. (2007). Platón, *Diálogos*, vol. IV, *República*, introducción, traducción y notas de C. E. L. Madrid, Gredos.
- » Griffith, T. (2003). *Plato, Republic*. New York, Cambridge University Press.
- » Hackforth, R. (1945). *Plato's Examination of Pleasure*. A Translation of *Philebus*, with Introduction, and Commentary by R. H., New York, Cambridge University Press.
- » Olivieri, F. J. (1987). Platón, *Diálogos*, vol. II, *Eutidemo*, introducción, traducción y notas de F. J. O. Madrid, Gredos.
- » Santa Cruz, M. I., Crespo, M. I. (2007). *Fedro*, introducción, traducción y notas de M. I. S. C. y M. I. C. Buenos Aires, Losada.
- » Slings, S. R. (1999). *Plato, Clitophon*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Zaragoza, J. (2008). Platón, *Diálogos*, tomo VII, *Diálogos dudosos, Clitofonte*, introducción, traducción y notas de J. Z. Madrid, Gredos.

Bibliografía secundaria

- » Aubenque, P. (2008). *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. de V. Peña. Madrid, Escolar y Mayor.
- » Berti, E. (1997 [1962]). *La filosofía del "primo" Aristotele*. Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.
- » ——— (2004). *Nuovi studi aristotelici*. Brescia, Morcelliana.
- » ——— (2008b). *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. Roma, EDUSC.
- » Bolton, R. (1990). "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic", en Devereux, D., Pellegrini, P. (eds.), *Biologie, logique et methaphysique chez Aristote*. Paris, Éditions Centre National de la Recherche Scientifique, 185-236.
- » Chroust, A. H. (1973). *Aristotle. New Light on his Life and Some of his Lost Works*. London, Routledge & K. Paul, 2 vols.
- » Doyle, J. (2006). "The Fundamental Conflict in Plato's *Gorgias*", en Sedley, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXX, summer.
- » Düring, I. (1990 [1966]). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Festugière, A.-J. (1973). *Les trois Protreptiques de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis*. Paris, Vrin.
- » Gadamer, H. G. (1995 [1999]). *El inicio de la filosofía occidental*, trad. cast. de A. Gómez Ramos. Barcelona, Paidós.
- » ——— (1993 [1977]). *Verdad y método I*. Salamanca, Sígueme
- » Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. cast. de E. Cazenave Tapie Isoard. México, Fondo de Cultura Económica.
- » Liddell, H., Scott, R. (1983 [1843]). *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. L. and R. S., revised and augmented throughout by H. S. Jones. Oxford, The Clarendon Press.

- » Luccheta, G. (2009). *Metafisica I. La sophia degli antichi*. Lanciano, Carabba.
- » McCabe, M. M. (1996). "Form and the Platonic Dialogues", en BENSON, H. H. Benson. (ed.), *A Companion to Plato*. Oxford, Blackwell Publishing, 39-54.
- » Narcy, M. (1984). *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*. Paris, Vrin.
- » Szlezák, A. T. (2009). "Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?", en *Areté. Revista de Filosofía XXI*, 1, 87-110.
- » Van Der Meeren, S. (2011). *Exhortation à la philosophie: Le dossier grec, Aristote*. Paris, Les Belles Lettres.
- » Vlastos, G. (1999). "The Socratic Elenchus", en Fine, G. (ed.), *Plato. 1, Metaphysics and Epistemology Readings in Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 36-65.
- » Zucca, D. (2006). *Essere, linguaggio, discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*. Milano, Mimesis Edizioni.

