

Aristotelis Protrepticus (parte I):
Estudio preliminar del *Protréptico* de
Jámblico, hacia una nueva reorganización de
los fragmentos y traducción de la homónima
obra de Aristóteles

*Aristotelis Protrepticus (part I): preliminar study of Iamblichus’
Protrepticus, towards a new reorganization of the fragments and a
translation of Aristotle’s Protrepticus.*

Fernando Sebastián Manrique

Universidad Nacional de Cuyo
ousia41@yahoo.com

Resumen

Este artículo es el primero de una serie de tres. En este estamos empeñados principalmente en descubrir el plan principal del *Protréptico* de Jámblico hacia un plan más coherente del *Protréptico* de Aristóteles. Tratamos de llevar a cabo un esquema y reorganización de este escrito antiguo que no tenga que ver con una especulación neoplatónica, sino con el sesgo de un pensar filosófico más cercano a Aristóteles, y sobre todo más cercano al momento histórico en el que el texto fue escrito.

Palabras clave: Aristóteles - búsqueda – exhortación – Jámblico - pensar.

Abstract

This paper is the first in a series of three. Basically we endeavor here to develop the main plan of Iamblichus *Protrepticus* towards a more coherent plan of Aristotle’s *Protrepticus*. We try to carry out an outline and reorganization of this

Fecha de recepción: 03/02/2021 - Fecha de aceptación: 16/07/2021

ancient writing not related to a neoplatonic speculation, but with a bias of philosophical thinking nearer to Aristotle and above all nearer to the historical moment in which the text is written.

Keywords: Aristotle – exhortation – Iamblichus – searching - thinking.

I – Análisis del *Protréptico* de Jámblico

A – Esquema de esta obra

Los estudios realizados sobre el *Protrepticus* de Jámblico¹ para discriminar en él los extractos de Platón, Aristóteles, los del mismo neoplatónico y otras fuentes, son sin duda la piedra fundamental de toda investigación seria que quiera afrontar un análisis del escrito entero o de alguna sección o capítulo en particular. El texto base, la principal fuente, debe mostrar todo cuanto sea posible del escrito aristotélico².

El *Protrepticus* de Jámblico es el segundo escrito de una obra monumental de diez libros llamada *Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογματῶν*³, que era en definitiva un cuerpo de doctrinas pitagóricas, según se observa por los cuatro escritos conservados⁴. Hay unanimidad entre los eruditos en aceptar que el *Protréptico* en particular está compuesto de extractos de diferentes diálogos de Platón (aunque principalmente del *Eutidemo*), el *Protrepticus* de Aristóteles y otras fuentes⁵. A pesar de que se ha desconfiado del método de trabajo de Jámblico, al que muchos consideran muy desprolijo, Düring ha observado en el neoplatónico una confiable

¹ *Iamblichi Protrepticus ad fidem codicis Florentini*, Leipzig: Teubner (1888).

² Flashar (1965: 56)

³ La clasificación se la debemos a Sirano, *In Metaph.* 103-107, Kroll.

⁴ Jaeger (2002: 77)

⁵ Düring (1954: 144)

fuelle de reconstrucción⁶, ya que, comparando el Προτρεπτικὸς λόγος de Sócrates en el *Eutidemo* de Platón⁷, concluye que Jámblico cuidadosamente reproduce el argumento en general, aunque no siempre conservando el lenguaje original⁸.

Es interesante observar que los extractos de Platón ocupan el doble de espacio en la obra entera que los fragmentos extraídos de la obra de Aristóteles⁹. La obra del neoplatónico cuenta con un total de 21 capítulos. El primero, a modo de introducción, está escrito evidentemente por Jámblico, ya que se refiere en el principio al escrito precedente, *La vida pitagórica*, y al tipo de educación que se impartirá en el presente, el *Protrepticus*. Sin embargo, vienen a continuación unas líneas en las que se explica la cuestión de un modo a todas luces aristotélico. En lo que hace a la exhortación se reclama un progreso que va de menor a mayor; no se trata simplemente de un método preestablecido, sino de un fuerte indicio de la verdadera naturaleza de la obra: la absoluta convicción de que la ciencia contemplativa es lo superior hacia lo que debe ascenderse, aunque no encontremos en esta obra aún la determinación de lo buscado. El sentido de estas líneas se acerca definitivamente al *Protrepticus*¹⁰, sobre todo porque late en ellas el para nosotros fundamental sentido de la 'búsqueda'. Las últimas líneas de este corto capítulo presentan una propedéutica explícitamente relacionada con el pitagorismo, motivo por el cual se deduce fácilmente que aquí escribe Jámblico. La doctrina pitagórica es, según se expresa allí, el fin último al que debe apuntar la exhortación.

⁶ Flashar (1965: 56)

⁷ Merlan (1960: 155). Pl. *Euthydemus* 278a-289b.

⁸ Düring (1961: 24). Düring (1954: 143)

⁹ Flashar (1965: 57)

¹⁰ Düring (1954: 144)

El segundo capítulo sigue aún en la tónica aristotélica y sugiere un progreso hacia el fin último desde lo más claro para nosotros por medio de ciertas sentencias “conocidas por la mayoría”. La sucesión de las mismas desemboca en una frase transicional, κοινῶς ἂν εἰς φιλοσοφίαν προτρέψειεν (Pistelli 10.12-13)¹¹, que marca el inicio del tercer capítulo. Aparece en este una serie de sentencias pertenecientes al *Carmen Aureum*¹² unidas a extractos de neopitagóricos desconocidos¹³. El cuarto capítulo contiene principalmente extensos extractos de los neopitagóricos Arquitas¹⁴ y Perictíone. El primero, dice Jámblico, escribió un tratado llamado *Sobre la sabiduría*; a la segunda se le atribuye una obra llamada *Sobre la armonía de las mujeres*. Encontramos en esta sección, además, las frases con las que usualmente Jámblico conecta los extractos, indicio del hilo conductor que quiere imprimirle a su escrito¹⁵. Es importante tener en cuenta que los extractos que Jámblico anota principalmente de Arquitas revelan lo que consideraremos es el problema fundamental en nuestra reconstrucción del *Protrepticus* de Aristóteles.

El problema del *Protrepticus* de Aristóteles comienza en el cap. V del *Protrepticus* de Jámblico. Los extractos del *Eutidemo* de Platón comienzan en 24.22 y se extienden hasta 27.9¹⁶. Estas líneas se asemejan al comienzo del cap. VI del *Protrepticus* de Jámblico, 37.3-22. Tal hecho ha sido suficiente para mostrar que la repetición no

¹¹ De ahora en más solo mencionaré el número de página y el número de línea sobreentendiendo que tal numeración corresponde a la edición de Pistelli.

¹² Estos versos resumen la doctrina moral del pitagorismo; son atribuidos a Empédocles y Lisis, discípulos de Pitágoras. Algunas ediciones de los mismos son: D'Olivet, *Les vers dorés de Pythagore*, Paris 1991 (1813); I. von Wedemeyr (edit.) y G. von Koehler (trad.), *Die goldene Verse. Lebensregeln zur Meditation*, Heilbronn 1983; J.C. Tohm, *The pythagorean golden verses*, Leiden-New York 1995.

¹³ Düring (1954: 145).

¹⁴ Cf. Diels-Kranz (1954: 47).

¹⁵ Düring (1954: 145).

¹⁶ Düring (1954: 145).

es un descuido, sino el inicio de una nueva fuente del neoplatónico¹⁷. Sin embargo, Düring ha ubicado el comienzo de las citas del *Protrepticus* de Aristóteles en la última parte del cap. V, exactamente en 34.5¹⁸. Jaeger considera que la primera frase de 24.22, donde comienzan estrictamente hablando los fragmentos del *Eutidemo* (“Todos los hombres deseamos ser felices”), fue copiada por Cicerón (*Hortensius* fr. 26, Müller) directamente desde el *Protrepticus* de Aristóteles, quien sí lo ha extraído de la mencionada obra platónica¹⁹. De modo que la frase de 24.22 debe ser considerada como introductoria del razonamiento que aparece en 37.3-22. Todo el fragmento del cap. V del *Protrepticus* de Jámblico que ahora analizamos, 24.22-34.4, presenta además siete divisiones de los bienes²⁰. Debemos considerar que desde 24.22 hasta la aparición de dos διαίρεσεις discutidas (27.12-27.22 ss.)²¹ Jámblico reproduce algunos pasajes del *Eutidemo* de Platón y quizás hasta algún extracto del presocrático Alcman en 24. 23-26²². Pueden reconocerse los siguientes en el fragmento 24.22-27.10 (desde el comienzo del cap. V hasta la segunda división): 24.22-26.24 reproduce las 146 primeras líneas de *Eutidemo* 278e3-282d3, sintetizando y formalizando las principales conclusiones del diálogo, y citando tres géneros de bienes que no aparecen en este diálogo, sino en *Leyes* 697b (Jámblico, a diferencia de Platón, clasifica la σοφία entre los bienes del alma). Las próximas 7 líneas, 26.24-27.3, corresponden a las 76 de *Eutidemo* 288d8-290d8, en donde suprime la discusión sobre las numerosas artes y adapta la alterada definición platónica de la filosofía como κτήσις ἐπιστήμης; 27.4-9 está estrechamente relacionado con *Eutidemo*

¹⁷ Jaeger (2002:78-79); G. Rabinowitz (1957: 52-53).

¹⁸ Düring (1954: 145).

¹⁹ Jaeger (2002: 79-80)

²⁰ Flashar (1965: 57)

²¹ Düring (1961: 24). Flashar (1965: 57)

²² Alcman B4, DK I 215-216.

290e1-293a4; finalmente, 27.9-10 es una transcripción literal de *Eutidemo* 293a 5-6²³. Es importante tener en cuenta que los extractos de Jámblico suprimen el diálogo, recortan los ejemplos ilustrativos y omiten los argumentos negativos. Cabe mencionar, además, que el problema discutido, extensivo a los capítulos que presentan los extractos de Aristóteles, es si Jámblico cita literalmente desde una sola fuente, si utiliza más de una o si modifica con aportes personales las fuentes consultadas.

Después de las dos mencionadas διαίρεσεις aparecen algunos fragmentos extraídos de Platón, justo hasta 30.10 (quizás una frase de transición) “ὡστ' ἐξ ὅπαντος τρόπου φιλοσοφητέον τοῖς βουλομένοις εὐδαιμονεῖν”²⁴, que pueden ser identificados. El argumento que refiere a ὁρθὸς χρῆσθαι τῇ ζωῇ es un extracto del *Clitofón*, mientras que el de la identidad de cada uno con el alma pertenece al *Alcibíades I*²⁵. A continuación, desde 29.15 hasta el ya mencionado 30.10 aparecen extractos de las *Leyes V*²⁶. Desde 30.13 hasta 31.19 encontramos fragmentos del *Timeo* 89e-90d²⁷. Finalmente, desde 31.19 hasta 33.27 se extienden grandes pasajes de *Rep. IX*, especialmente los referidos al tema de lo divino en el hombre (según Merlan 588e-519e; según Flashar 588e-592a)²⁸. Las próximas seis líneas, hasta 34.4, contienen un resumen de lo dicho y la recurrente conclusión: φιλοσοφητέον. Son estos pasajes a los que Düring llama “connecting phrases” o “transitional phrases”. En algunas ocasiones Jámblico las utiliza cuando cambia de fuente. Lo propio hace en las líneas 33.27-34.4, puesto que encuentra pertinente de aquí en adelante contar con el *Protrepticus* de

²³ Rabinowitz (1957: 56-57)

²⁴ Düring (1954: 145)

²⁵ Düring (1961: 25)

²⁶ Flashar (1965: 58).

²⁷ Merlan (1960: 156). Flashar (1965: 60).

²⁸ Merlan (1960: 156). Flashar (1965: 60).

Aristóteles. El mayor espacio en el *Protrético* de Jámblico históricamente concedido como extractos de la homónima obra del filósofo griego va desde 34.5²⁹ hasta 61.4³⁰. Jaeger, Ross y Walzer parten de 37.2, desde el inicio del cap. VI³¹. Düring llega hasta 60.10³², mientras que Ross y Walzer llegan hasta 60.15³³. En toda esta sección observamos el tópico φιλοσοφητέον³⁴. Después de la misma Jámblico retorna a Platón, exactamente en 61.7³⁵; de aquí hasta el final del escrito la admonición φιλοσοφητέον se hace cada vez más rara³⁶. Desde 61.7 hasta 62.29 tenemos una copia literal de *Fedón* 64a-65d; 63.2-65.6 reproduce *Fedón* 65d-67d; en las próximas seis páginas (65.7-65.18, 65.22-67.16, 67.18-70.9, 70.16-71.1) siguen los fragmentos extraídos de este diálogo³⁷. Dentro del espacio mencionado, 61.7-71.1, Jámblico habla de los bienes que proporciona la filosofía (65.19) y dice que la filosofía nos da κόθαρσις τῆς ψυχῆς (67.16 y 70.12). Unas cuantas líneas más allá: οὐδὲν ἄλλο χρῆ πράττειν ἢ φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνεσθαι γεναίως (77.27-28, y en el mismo sentido 82.6 y 93.24)³⁸. En 78.1-82.4 y 83.20-28 tenemos fragmentos de *Rep.* VII 514a-517c y el *Gorgias* respectivamente³⁹. Un poco más adelante, en 87.3-8, encontramos extractos de *Gorgias* 504d 5-9; y ya en 90.16-92.10 Jámblico extrae un extenso fragmento del *Menéxeno*, exactamente 246d-248b⁴⁰. En

²⁹ Düring (1954: 156). Gigon (1987: 302: fr. 73). Schneeweiss (2005: 132-134: frs. 72a-72e).

³⁰ Gigon (1987: 313: fr. 73). Schneeweiss (2005:146: frs. 86d y 86e).

³¹ Jaeger (2002: 78). F. Ross (1955: 30: fr. 4= Walzer fr. 4).

³² Düring (1961: 86: B96).

³³ Ross (1952: 52: fr. 15 = Walzer fr. 15).

³⁴ Düring (1954: 145-146).

³⁵ Düring (1961: 25).

³⁶ Düring (1954: 146).

³⁷ Merlan (1960: 156).

³⁸ Düring (1954: 146).

³⁹ Flashar (1965: 58).

⁴⁰ Flashar (1965: 60).

el cap. XX del *Protrepticus* de Jámblico, que contiene extractos de neopitagóricos y cuya frase favorita es οὐκ ἄλλο τι πρακτέον ἢ μῦν ἢ φιλοσοφητέον (97.14, repetida en 98.15 y por última vez en 104.24)⁴¹, pueden reconocerse algunos pasajes que proceden de un autor desconocido del s. V, el llamado *Anonymus Iamblichus*, escrito además en dialecto jónico: 95.12-24, 96.1-97.8, 97.16-98.12, 98.17-99.15, 99.18-28, 100.5-101.6, 101.11-104.14⁴². Todo el fragmento que viene a continuación, 104.14-25, cuyo argumento es el λόγος ὀρθός, es aristotélico en su contenido pero no en su forma⁴³. El último capítulo, por fin, contiene una colección de extractos, preceptos y recomendaciones neopitagóricas.

B- Plan de esta obra

El modo en que Jámblico ha extraído los fragmentos de la obra de Aristóteles habla a las claras de una intención particular de su propio escrito. Descubrir esta intención es fundamental a la hora de encontrar lo que quiere pensarse en la obra de Aristóteles.

De acuerdo con nuestra interpretación Jámblico ha comenzado por el final del escrito original de Aristóteles dejando el camino allanado para lo que consideramos era en esta parte del suyo lo más importante: la exhortación. De ahí que el último bloque de los extractos de Aristóteles es aquel en el que se conmina a filosofar a partir de la activación de la parte más importante del alma, la parte que conoce. Con este sesgo queda claro que su intención difería mucho de la de Aristóteles, si bien conocía a la perfección cuál era la fundamental del escrito del filósofo griego, según consta en unas líneas que aparecen en el

⁴¹ Düring (1954: 146).

⁴² Merlan (1960: 157). Hutchinson-Ransome (2006: 1-6). DK II 400-404.

⁴³ Düring (1954:146).

cap. IV de su *Protréptico* cuando transcribe algunos fragmentos de Arquitas⁴⁴.

Todo esto ha llevado a que se dude incluso del título de este escrito. Si bien aparecen en dos de las listas antiguas de obras del filósofo, considerando la enorme cantidad de peripecias que han atravesado sus escritos, ediciones antiguas, etc., es probable que el título solo aparezca como una especie de rotulación. En efecto, en la *Vita Hesychii* aparece en acusativo como προτρεπτικόν, quizás indicando que se trata solo de una obra de carácter exhortativo. La enorme incertidumbre que hay sobre la conformación de las listas de obras de Aristóteles nos hace pensar que cualquier cosa puede haber sucedido. Contaminaciones y arreglos que jamás podrán ser totalmente descubiertos. En este sentido el nombre de la obra puede venir de una parcial interpretación que consideraba como su núcleo la exhortación y no el desarrollo de la búsqueda filosófica imparcial que ayudaría a discriminar y ordenar los saberes. Por lo que surge espontáneamente de nuestra reorganización de los fragmentos, la exhortación era solo un método auxiliar que ayudaba a ironizar con mayor precisión el modelo de la escuela isocrática, no solo mejorando el estilo sino también el destino final de la reflexión. Esto era, creo, un ejercicio común en la Academia. Es decir, mostrar a los rivales que eran capaces no solo de alcanzar mejores resultados intelectuales, sino también de mejorar el estilo que aquellos empleaban. Testigo de esto es el *Fedro* de Platón.

⁴⁴ Manrique (2007: 169).

II- El *Protréptico* de Aristóteles

A - Testimonios

Los testimonios pueden dividirse en directos e indirectos. Por directos entendemos aquellos en los que se relaciona el autor directamente con la obra, ofreciendo información sobre el destinatario del escrito o sobre el supuesto argumento de la misma. Algunos de los escritos que mencionan el *Protrepticus* de Aristóteles son las listas de sus obras transmitidas desde la Antigüedad. Entre los que son conocidos como *Vitae Aristotelis* de origen griego o latino solo dos de ellos, *Diogenes Laertius* y *Vita Hesychii*, presentan una lista de obras que incluye la del filósofo griego que aquí estudiamos y reordenamos. Entre las Vidas de Aristóteles de origen siríaco-árabe solo una de ellas, la *Vida de Ptolomeo el-Garib*, cuenta el *Protréptico* entre los escritos del filósofo. Pero es necesario decir que ya me he ocupado de un modo mucho más minucioso sobre este particular en otro lugar⁴⁵.

Del *Florilegium* de Juan Estobeo, (Stobaeus IV, p. 785, 1-4 Hense; Ross Fr. 1, Düring A1, Gigon fr. 54, Rabinowitz fr. 1), hemos recibido información sobre el probable destinatario de la obra: Temisón de Chipre. Todos los filólogos que han reconstruido el texto cuentan con este fragmento como introducción del mismo. Sobre este particular, no obstante, pueden hacerse varias observaciones⁴⁶. El resto de los testimonios directos son aquellos, entonces, en los que aparece el principal argumento de este escrito. El mismo estriba en la ineluctable necesidad de filosofar plasmada en la forma de un silogismo hipotético. En el siglo XIX la estrecha relación entre estos extractos de diversa procedencia llamó la atención, motivo por el cual llegó a considerarse como un

⁴⁵ Manrique (2010: 145-180).

⁴⁶ Manrique (2007: 34-39).

posible fragmento el silogismo propiamente dicho. La investigación posterior ha supuesto, de la mano de varios eruditos como Düring, Rabinowitz, Berti, que todos los testimonios dependen del de Alejandro de Afrodisias, lo que ha generado que sea solo este razonablemente tenido en cuenta como un posible fragmento. La mayoría de los estudiosos lo incluyen en sus respectivas reconstrucciones. El hecho concreto es que el testimonio de Alejandro de Afrodisias no es un silogismo, mientras que en el resto de los autores aparece bajo esta forma. Es posible pensar, por lo tanto, que todos sean subsidiarios de aquel. El silogismo, entonces, puede haber surgido como un ingenioso modo de resumir el fragmento del comentador en el que aparece, el que sería para algunos, el principal argumento de la obra. Esto ha dado como resultado que el silogismo pierda fuerza para ser considerado fragmento. Los testimonios de los que hablamos son los siguientes:

Alex. Aphr. *In Top.* 149. 11-15 (= Rose 1831 fr. 50, 1886 fr. 51; Ross fr. 2.1; Rabinowitz fr. 2, pag. 34; Düring, A2, B6; Schneeweis fr. 36; Gigon fr. 55.1).

Schol. *In Anal. Pr., Cod. Pris.* 2064, f. 263a (Rose 1831 fr. 50, 1886 fr. 51; Ross fr. 2.2; Rabinowitz fr. 2.2, pp. 34-35; Düring A3; Schneeweis fr. 35, pag. 90; Gigon fr. 55.5).

Olymp. *In Alc. P.* 144 (Rose 1831 fr. 50, 1886 fr. 51; Ross fr. 2.3; Rabinowitz fr. 2.3, pag. 35; Düring A4; Gigon fr. 55.2).

Elías *In Porph.* 3.17-23 (Rose 1831 fr. 50, 1886 fr. 51; Ross fr. 2.4; Rabinowitz fr. 2.4, pag. 35; Düring A5; Schneeweis fr. 38; Gigon fr. 55.3).

David, *Proll.* 9. 2-12 (Rose 1831 fr. 50, 1886 fr. 51; Ross fr. 2.5; Rabinowitz fr. 2.5, pag. 35; Düring A6; Gigon fr. 54.5).

Por testimonios indirectos, finalmente, nos anoticiamos de aquellos en los que no aparece el nombre de la obra vinculada

directamente con el nombre del autor. Esto significa que pueden encontrarse en ellos referencias ora a la obra ora al autor, aunque en ninguno de estos casos queda perfectamente claro que se está hablando del *Protrepticus* de Aristóteles. En algunos estudios estos fragmentos aparecen como “Textos relacionados”. Dentro de esta categoría me he permitido seleccionar aquellos que están relacionados con los testimonios y no propiamente con el cuerpo de la obra, es decir con los fragmentos. Esto implica, entonces, que se trata de extractos en los que de algún modo podemos suponer que se está hablando implícitamente de la obra de nuestro filósofo. Considero como testimonios indirectos los siguientes:

Cicero, *De fin. Libri quinque V, 11* (Düring A7, app. 65; Gigon TD 18.3)

Cicero, *De fin. Libri quinque V, 12* (Düring A9, T 76b, app. 65; Ross fr. 18; Gigon TD 18.3)

Trebellius Pollio, *Vita Salonini Galliani, c2* (*Script. Hist. Aug. II*, 97.19 ff.) (Ross, *testimonia* 1; Rabinowitz, *testimonia* 1; Düring, C 6:5; Cicero, *Hort.* Fr. 8 Müller).

Philodemus, *De Rhetorica*, Vol. Rhet. Ed. Sudhaus II p. 50, col. LII-LIII (41) (Düring T 31f; Gigon fr. 132).

B - Sobre nuestra reorganización de la obra de Aristóteles

1-El método

En principio considero de la mayor importancia decir que es imposible discriminar los fragmentos de Jámblico de los de Aristóteles, a pesar del gran trabajo de investigación que han llevado a cabo los filólogos, cuyos resultados ya han quedado plasmados en la primera parte de este artículo. Todo trabajo de

reconstrucción de esta obra que pretenda aseverar qué pertenece al filósofo de Estagira y qué pertenece al neoplatónico se asienta sobre fundamentos poco sólidos, por no decir inexistentes. Y ello a pesar de que un análisis minucioso de todo el escrito, algo que ya he podido realizar en mi tesis de licenciatura, pone en evidencia muchos paralelos de los fragmentos de esta obra que estudiamos con algunos otros del *Corpus Aristotelicum*, lo cual invita a pensar que en ciertas oportunidades podríamos asegurar que el fragmento es aristotélico. Todo lo que podemos hacer en *pro* de la reconstrucción, según entiendo, es detectar un desarrollo presuntamente aristotélico del 'qué' puesto en cuestión o de la 'cosa' que quiere ser pensada. En este caso, con la salvedad de que nos encontramos frente a una obra de juventud que guarda un carácter absolutamente particular pero, a la vez, propio de un pensador en ciernes. Todo testimonio doxográfico, en definitiva, debe ser puesto bajo la lupa de la sospecha, aunque no por ello debe ser absolutamente descartado. Con esto queremos decir que no estamos empeñando nuestro tiempo en establecer y determinar qué sea de Aristóteles y qué sea de Jámblico, sino empeñándolo en reconstruir el 'qué' de lo que se está pensando, el fundamento de la búsqueda y el resultado que esta proporciona. Creemos, por eso, ante todo, que el escrito de Jámblico, más allá de qué pertenezca a su pluma y qué no, nos ha transmitido fielmente un desarrollo coherente que podríamos identificar como aristotélico, y que de hecho así lo hacemos.

Los extractos del neoplatónico nos conducen directamente hacia el aspecto filosófico fundamental de la obra del joven pensador griego, aunque desordenadamente, y claramente con una intención distinta de la de Aristóteles. Con esto queremos decir, también, que todo fragmento ajeno al *Protrepticus* de Jámblico podría completar algunos pasajes de la obra de Aristóteles, podría ayudarnos a entender con mayor precisión algún aspecto particular de la misma, aunque de ningún modo

funcionaría, según creo, como aporte esencial. Difícilmente podemos añadir distintas secciones al escrito a las ya conocidas y extraídas por Jámblico, puesto que eso sería consecuencia de un exceso y, por lo tanto, de una irresponsabilidad científica que cae fuera del lugar más útil que podemos destinar a la investigación filológica.

De acuerdo con las condiciones que hemos mencionado, la reconstrucción y reorganización que aquí ofrecemos se presenta como una posibilidad, como una propuesta, pero bajo ningún punto de vista convencidos de que estamos reproduciendo lo que el mismísimo Aristóteles pudo haber dicho hace ya casi 2500 años, antes, incluso, de que todos sus escritos de juventud atravesaran las peripecias que finalmente sufrirían.

2- El procedimiento de la reorganización

Según los extractos que ha hecho Jámblico podemos entender que el *Protrepticus* de Aristóteles presentaba dos secciones bien delimitadas, al modo de libros independientes, pero a su vez íntimamente conectados entre sí. En efecto, del trabajo especulativo y del procedimiento de la demostración que se despliega en la primera parte, depende la segunda, en la que se alcanzan las conclusiones fundamentales e, incluso, aquello que sin temor podemos llamar génesis de la división aristotélica de las ciencias.

De acuerdo con el método de reorganización procedemos ahora a describir el orden en que desarrollaba el escrito, según nuestro criterio, eso que consideramos es lo único que puede rescatarse, es decir, lo que se quería pensar y los resultados que consecuentemente surgirían de allí. En cada libro o sección tenemos un encabezado que no pretendemos que funcione como título tentativo, sino más bien como indicativo del contenido. Lo mismo debemos considerar de las subsecciones o capítulos de los

libros. Aquí solamente marcaremos, en el orden que pensamos es el correcto para entender el desarrollo fundamental de la obra de Aristóteles, cada sección de la obra de Jámblico, y esto según la enumeración de Pistelli.

a- Libro Primero: Determinación de la φρόνησις y demostración

a.1- Determinación de la φρόνησις a partir del plan de la φύσις

Al inicio del escrito debemos ubicar el bloque 49.1-52.16. Esta primera sección debió de haber sido una especulación obligada sobre la naturaleza, que tiene por último objeto establecer la φρόνησις como τέλος κατὰ φύσιν del hombre. El método aristotélico de la argumentación pide que se inicie la especulación desde el propósito (βούλημα) de la naturaleza. El inicio del método nos permite pensar que toda demostración debe ser posterior. Por eso, las tres demostraciones con las que se completa, según entendemos, el Libro Primero, deben estar a continuación de este bloque.

El fragmento 49.1-3 puede ser considerado en parte aristotélico y en parte del neoplatónico. Como ya hemos visto, Jámblico ordena los fragmentos, haciendo sus aportes personales, claro está, de tal modo que ante todo se muestra como necesario exhortar a activar la función del hombre. En Aristóteles, en cambio, el método supone un recorrido de búsqueda, en el que la exhortación solo puede aparecer después de un momento determinado que marcaremos oportunamente. Jámblico ha extraído en primer lugar los últimos fragmentos de la obra de Aristóteles. Esto marca con creces qué buscaba transmitir con su escrito y, además, cuál era presuntamente el orden de la obra de Aristóteles.

El inicio del escrito, y consecuentemente del método lo hallamos en 49.3-11. En este fragmento ya está presente la

distinción entre la causa κατὰ προαίρεσιν y ἀπὸ φύσεως, aunque con algún cambio en el vocabulario, que ya hemos considerado en otro lugar⁴⁷. Por lo tanto, se opera aquí una distinción entre τέχνη y φύσις. Ya en 49.11-26, la diferencia entre lo generado por azar, que debe ser entendido como una de las causas de la φύσις, y lo generado por la inteligencia (διάνοια) de la τέχνη, lleva a delimitar el saber productivo. Tal límite solo puede alcanzarse cuando la τέχνη se diferencia de la τύχη y de la φύσις, en virtud de que, por un lado, no implica generación al azar y de que, por el otro, lo causado, el ποιούμενον ὄν, es mejor que ella en la medida en que es causa, porque imitando la naturaleza no es causa en sí. El fin de la τέχνη es el de la φύσις.

Comienza la conclusión de este bloque en 50.19-26. Desde el punto de vista de la τέχνη y de la φύσις debe quedar claro que aquello para lo que es el ente y aquello que es el ente son la misma cosa. Es decir, el ente y su función coinciden en lo esencial. Lo que hasta este punto Aristóteles pretende mostrar es que tanto el ente fabricado como el ente natural tienen un fin o una función con la que se identifican esencialmente, amén de las diferencias que entre uno y otro harán que podamos distinguir saber productivo de saber teórico. Por eso después de 50.27-51.6, donde expone como evidencia que el hombre es el animal más noble y valioso, generado por naturaleza y según la naturaleza, se pregunta, ya en 51.6-15, por la gracia o la función en virtud de la cual tanto la naturaleza como la divinidad nos han generado entre los entes. Hay entre 51.6-15 además algunas referencias a Pitágoras y a Anaxágoras. Lo importante es que aquí sus testimonios funcionan como argumentos de autoridad para alcanzar la conclusión definitiva de este primer libro. En 51.16-52.5 se deduce finalmente que si el fin que establece la naturaleza es el cumplimiento natural del fin último, en el hombre el cumplimiento de la función de la

⁴⁷ Manrique (2007: 115).

parte del alma que conoce, entonces para el hombre alcanzar tal función es su objeto primordial. En esta primera parte del escrito el ἔργον del hombre se revela claramente como τὸ φρονεῖν. Por eso τὸ φρονεῖν es la gracia última por la que hemos nacido.

Es importante tener en cuenta que Düring ha ubicado este fragmento (51.16-52.5) entre 50.26 y 51.5, siendo para él B 17. No es un detalle importante, puesto que esta ubicación, o la que presenta el original de Jámblico, dependen respectivamente de si se consideran los extractos de Pitágoras o Anaxágoras como argumentos de autoridad que ora testimonian en favor de la conclusión reafirmando, ora, en la misma condición, funcionan como sus disparadores. Los últimos fragmentos se dilatan un poco más en el tema.

El inicio del escrito, concretamente la primera parte del Libro Primero, determina la φρόνησις como fin por naturaleza del hombre. Insistimos en que se trata del comienzo de esta obra de juventud porque a partir de aquí Aristóteles iniciará un recorrido de búsqueda que persigue deliberadamente ante todo resultados ecuanímes, puesto que va guiado por el φρονεῖν. Desde este punto de vista es importante tener en cuenta que nuestra reconstrucción quiere transmitir cierta ingenuidad de un pensador pensando, acaso un rasgo de su juventud, y en este sentido el poder vivo de la letra aquí transmitida. Esto último es el fundamento más fuerte de nuestra reorganización de los fragmentos.

a.2- El vínculo entre φρόνησις y φιλοσοφία

Una vez que se ha determinado que τὸ φρονεῖν es la función del hombre, Aristóteles procede a vincular tal actividad con la filosofía, puesto que considera tal ἔργον como competencia exclusivamente suya. En 36.27-37.2 queda claro que conviene aquí hablar del hombre, puesto que está empeñado en destacar su función. En 37.2-11, considerando que el vocablo ἐπιστήμη (37.7)

está referido a la φρόνησις, observamos que para el pensador el modo de adquirirla es mediante la φιλοσοφία. Esta sección termina en 37.22, donde se explica que la adquisición de la mentada ciencia por medio de la φιλοσοφία es posible porque esta supone un recto juicio que no está sujeto a error.

Teniendo en cuenta que según el proceso de la argumentación poseer la φιλοσοφία implica poseer la φρόνησις, de aquí en más no solamente será posible incluir alguna vez la admonición φιλοσοφητέον, sino también considerar que las próximas conclusiones estarán referidas tanto a la φιλοσοφία como a la φρόνησις. Entendemos que es así, aunque las demostraciones fluctúen con bastante desprolijidad en este sentido, porque subyace como cuestión fundamental que la φιλοσοφία proporciona τὸ φρονεῖν.

a.3- Las tres demostraciones

Consideramos que el texto en su primera parte o Libro Primero presentaba tres demostraciones. No podemos asegurar cuál era el orden en el que aparecían, ya que los tres fragmentos que nos pueden dar alguna información al respecto, 37.22-26, 39.9-11 y 40.12-15, difieren entre sí. El orden que decidimos darle en nuestra reorganización es arbitrario desde el punto de vista filológico, pero no caprichoso, es decir, no desde el punto de vista filosófico. Es necesario que la última demostración tenga en cierto sentido un tono de conclusión. De ahí que preferimos dejar al final la demostración de que aquello que alcanza la φιλοσοφία, es decir la φρόνησις, es el más grande de los bienes. Como la última demostración termina vinculada con el bien más valioso, decidimos ubicar antes de ella, es decir, como segunda demostración, aquella en que φιλοσοφία y φρόνησις son provechosas, aunque no útiles. Finalmente, por defecto, ubicamos

en primer lugar la demostración que determina la φιλοσοφία, por medio de la cual alcanzamos la φρόνησις, como fácil de adquirir.

Teniendo en cuenta estas aclaraciones, creemos que es posible ubicar el fragmento 37.22-26 como la introducción a las tres demostraciones. Sin embargo, hay que hacer algunas salvedades. En primer lugar, el mencionado fragmento, si bien funciona claramente como introducción, no menciona las tres demostraciones. En segundo lugar, y como consecuencia de esto, podemos pensar que probablemente sean palabras de Jámblico. De acuerdo con el orden que el neoplatónico le ha dado a los extractos de la obra de Aristóteles, es más probable que sea una paráfrasis, o un extracto que tiene en cuenta solo los resultados de las demostraciones, que es lo que seguramente le interesa sobremanera, pero no el orden en que se desarrollaban. De este modo, quiere utilizar las demostraciones de Aristóteles, pero sin atenerse al orden de su escrito.

a.3.1- Primera demostración

Desde 37.26-39.8 Aristóteles demuestra que la φιλοσοφία es posible y fácil de adquirir. Esta demostración se interrumpe precisamente en 39.8 y continúa en 40.15, llegando hasta 41.5. En su argumentación es probable que algunos elementos hayan quedado de lado. En efecto, la justificación de que la φιλοσοφία puede adquirirse fácilmente está en que versa sobre lo anterior, se ocupa de lo anterior, siendo esto más causa que lo posterior. Sin embargo, el texto de Jámblico no dice por qué lo anterior es más factible de adquirir que lo posterior. En este punto, o tomamos este postulado como un axioma, o suponemos que hay algún fragmento que no ha sido extractado, cuyo paralelo podemos encontrar en alguna otra parte del *Corpus*. En la segunda parte de esta demostración, la que aparece después del abrupto corte de 39.8, es decir 40.15-41.5, continúa desarrollando la posibilidad de la

adquisición de la φιλοσοφία sumando ahora como elementos esenciales para tal justificación la felicidad y el placer que conlleva su práctica.

Puesto que esta demostración procede del establecimiento de la φρόνησις a partir del plan de la φύσις, argumento en el que aquella, como lo más digno del hombre, se cumple posteriormente al cuerpo, el hecho de que esta primera demostración justifique la posibilidad de adquirir la φιλοσοφία en lo anterior genera alguna confusión. Para que esto no suceda y para que, fundamentalmente, esto no aparezca como una contradicción que anula el plan de reorganización que seguimos, es importante tener en cuenta lo siguiente: que la φρόνησις sea consecuencia de un desarrollo posterior al del cuerpo en el hombre, no significa que, en sintonía con aquello que la encuentra, la φιλοσοφία, no pueda estar abocada a lo anterior por naturaleza, es decir, a las causas.

a.3.2- Segunda demostración

En esta demostración aparece un claro problema con los vocablos χρήσιμος y ὠφέλιμος, es decir lo que es útil y necesario por un lado y lo que es provechoso por el otro. Según el orden y el método de nuestra reconstrucción consideramos que es pertinente subsanar en algunos puntos el texto del neoplatónico. Es realmente muy complicado y hasta, podríamos decir, un acto de irresponsabilidad científica borrar algunas palabras del texto argumentando que son de Jámblico, que no se condicen con el hilo conductor del texto y que, incluso y consecuentemente, suponen una mala interpretación por parte del mencionado filósofo neoplatónico. Nuestro rigor desaparece y se hace polvo nuestro método tomando esta vía de escape. Sin embargo, no podemos dejar de ver esta contradicción en el seno de lo que llamamos Segunda Demostración. Creemos que para Jámblico la demostración del provecho que comporta esta ciencia está

directamente vinculada con el bien, que como tal se diferencia de lo meramente útil. Esto por un lado. Pero por el otro, la investigación filológica del texto, recurriendo por supuesto al estilo del filósofo griego, a los paralelos en el resto del *Corpus*, etc., da por resultado a los estudiosos que allí donde se le niega toda utilidad y todo provecho a la ciencia de la que se habla (φρόνησις) el texto es sin dudas aristotélico. Que el punto de vista de Aristóteles y Jámblico difiere en esta materia, con todo lo que ello supone desde la óptica de la doxografía, es algo que ya hemos analizado. De modo que, siguiendo la lectura de algunos eruditos, debemos mantener nuestra Segunda Demostración en los límites de la diferencia entre el bien por un lado, y lo útil-necesario y provechoso por el otro.

Sus fragmentos se desarrollan entre 52.16 y 54.9. Estos se concentran en la diferencia entre el bien y la necesidad-provecho. A partir de aquí, y siguiendo los argumentos pertinentes, por un lado, la necesidad-provecho será equiparada con la utilidad, en función de que implica una razón distinta, y, por el otro, la φρόνησις con el bien, en función de que se la elige por sí misma. Toda esta sección termina retornando al plan o intención de la naturaleza y exhortando a alcanzar la φρόνησις, la que, debemos entender, por medio de la φιλοσοφία se descubre y establece como un bien, esto significa: no útil-provechoso.

Pero esta segunda demostración tiene, además, una segunda parte. Desde nuestro punto de vista no hay ningún quiebre entre esta y la primera parte, sino que están ordenadas una a continuación de la otra. Es decir, luego del bloque 52.16-54.9, primera parte, debemos ubicar 54.10-56.12, segunda parte de esta segunda demostración. Advertimos de esta división en un mismo bloque porque creemos que esta segunda parte representa un punto de transición en la especulación. Si bien las dos partes de la demostración se mantienen en la discusión de lo bueno que no es

útil-provechoso, esta segunda da un paso más y se ubica ahora en la tarea del político, recordando que entre los beneficios del filosofar está encontrar el plan de la naturaleza y con esto la φρόνησις, esto último de modo implícito. Al político se le recomienda que imite la vida del filósofo, puesto que es el único que vive con la mirada puesta en la naturaleza y en lo divino. Finalmente, advirtiendo que en 56.12 todos los bienes los adquirimos gracias a la ἐπιστήμη θεωρητική, esto es la φρόνησις, entonces debemos considerar que todo este bloque pertenece efectivamente al desarrollo de la segunda demostración.

Sin embargo, el cambio que presenta de una primera a una segunda parte, de la φρόνησις como el bien a la función del político respectivamente, puede provocar ciertas dudas. Aunque el cambio no es del todo desprolijo, en cierto sentido se asemeja a una digresión. El lugar donde queda ubicado responde exclusivamente a la continuidad del tema del bien, aunque no podemos decir que este lugar en el texto sea absolutamente necesario.

a.3.3-Tercera demostración

Entendemos que la segunda demostración tiende un vínculo entre la primera y esta. En el fragmento que hemos decidido que sea la introducción a las tres demostraciones se advierte que primeramente se demostrará por qué la φιλοσοφία, que busca la φρόνησις, es posible y fácil de adquirir, y en segundo lugar que precisamente esta, la φρόνησις, es provechosa, lo cual equivale a decir que es no útil. En esta tercera demostración, que va desde 39.9 hasta 40.1, en principio se recuerda la primera, luego, a través de la segunda, se procede a desarrollar la tercera. Decimos que es a través de la segunda, porque esta tercera demostración está directamente vinculada con la anterior.

Puesto que ya está dicho que la φρόνησις es, según el plan de la φύσις, el ἔργον del hombre, aquello que lo hace tal, entonces se

advierte que debe ejercer el mando, ya que esto solo lo puede cumplir el más valioso por naturaleza. Lo que esta elija, ese es el bien, porque, como ya se ha dicho, eligiéndose por sí y no por otra cosa es provechosa y en consecuencia alcanza lo que es auténticamente bueno. De manera que, en conclusión, es el más valioso de todos los bienes.

a.4- Conclusión

Como conclusión de estas tres demostraciones y de todo este Libro Primero, o primera parte del escrito, ubicamos en principio el fragmento 40.1-11, donde se reafirma que la φιλοσοφία posibilita la adquisición de la φρόνησις. Todo esto representa además, y aquí concluye el fragmento, la búsqueda, proximidad y consecución del bien que representa la φρόνησις. De aquí en más, y con este bien ganado, la especulación, al modo también de la búsqueda, alcanzará nuevos horizontes. Este trabajo es el que se desarrolla en la segunda parte del escrito.

En segundo lugar ubicamos el fragmento 41.2-5, el cual reúne en sí la conclusión sobre cada una de las demostraciones.

b- Libro Segundo: De la φρόνησις al νοῦς

La segunda parte del escrito o Libro Segundo presenta cuatro secciones bien delimitadas. En general el orden que proponemos aquí coincide casi completamente con el que ya ha desarrollado Düring, a excepción de un bloque, el que ubicamos exactamente hacia el final del escrito, y que cambia radicalmente la interpretación del fin que buscaba la obra. Con esta modificación, el escrito pasa de ser una obra interpretada casi completamente bajo la luz del ascetismo que intenta convencer a los lectores de los beneficios que trae la vida intelectual, a una obra de búsqueda, de investigación, que escudriña a partir de la función del hombre lo más digno de ser pensado, y con ello la clasificación de todas las

ciencias o de todos los saberes. Solo una búsqueda e investigación ecuánime, representada por la letra viva de un pensador pensando que se esfuerza por alcanzar lo máximamente pensable, competencia del hombre, puede llegar al extremo en el que la clasificación de las ciencias decanta por su propio peso.

Teniendo en cuenta que la primera parte del escrito estaba dedicada a la φρόνησις como capacidad que supone el afán por la búsqueda de aquello que es la función del hombre, la segunda, tomando este principio fundamental, comienza con la búsqueda o investigación de lo pensable por antonomasia, considerando que pensar es la función que hace al hombre tal, es decir hombre.

b.1- Primer estadio de la confrontación φρόνησις-νοῦς: Planteo inicial

Esta primera sección de la segunda parte, 41.15-45.5, se desarrolla en consonancia con la última sección de la primera parte del escrito. Efectivamente, el bloque 41.15-42.4 continúa con el desarrollo del argumento del dominio de la mejor parte, tal como se observa en la tercera y última demostración. En este caso, el argumento se dilatará un poco más y explicará el proceso que va desde el cuerpo hasta la mejor parte del alma. Lo que aquí importa sobremanera es lo que tiene que ver con la división del alma, lo que apunta directamente a aquello que se halla de acuerdo con la propia excelencia, también llamada buena disposición.

Todo este bloque continúa también con la determinación de la función propia del hombre y alcanza, consecuentemente, el νοῦς como su aspecto fundamental. De modo que la φρόνησις como capacidad de búsqueda de lo más digno de ser pensado, y tenida hasta entonces como tal, comienza a experimentar un límite precisamente en el νοῦς, en la medida en que este se arroga ahora el cumplimiento del ἔργον del hombre con ἀρετή. En este punto es muy importante tener en cuenta que la φρόνησις funcionando

como capacidad de búsqueda es tenida por saber teórico. Así la adjetiva precisamente el texto. Sin embargo, la propia búsqueda, capacidad ecuánime y casi inercial del pensador, se limitará a sí misma y en sí misma en el proceso que va desde sí hacia sí. Este movimiento, motivado por la *φρόνησις*, sin embargo, descubre algo extraño a sí. Todo esto representa, según nuestra reorganización de los fragmentos, el comienzo del meollo mismo de la obra aristotélica.

b.2- Segundo estadio de la confrontación *φρόνησις-νοῦς*: Activación

El bloque va desde 56.13-60.10. Supone un estadio anterior a la primera de las dos conclusiones. Es un bloque que deja el estado de cosas en condiciones para que esta primera conclusión se desprenda espontáneamente.

Vivir conforme al *νοῦς* implica vivir placenteramente. En este sentido, y por medio de algunos ejemplos y analogías, el vivir es comparado con el conocer. Desde este tópico comienza a despuntar el significado de vivir en acto. Por supuesto, comienzan a utilizarse a partir de aquí las nociones de acto y potencia para explicar lo que se quiere decir acerca del vivir y el punto al que se quiere llegar con ello.

Para el hombre vivir propiamente hablando es hacerlo conforme a la actividad, y más precisamente de acuerdo con la actividad del alma. Para alcanzar esta activación es necesario entender precisamente que hace mejor uso de la cosa el que la utiliza correctamente. Esto supone todo lo anterior según el orden en que lo hemos desarrollado. Pues, teniendo en cuenta que el alma es mejor que el cuerpo, y que de esta la mejor es la parte que conoce, entonces pensar y razonar es la única función del alma. Aquel que logra la excelencia de dicha función vive propiamente como hombre y, consecuentemente, alcanza la verdad de todo

aquello que conoce. Al hombre que vive conforme con esto hay que concederle la vida perfecta. El único capaz de alcanzar esta vida es el φρόνιμος, el que busca desde la φρόνησις la función que le compete al hombre.

El φρόνιμος hace uso de la φρόνησις como saber indeterminado por el mero hecho de que va tras las huellas de lo más digno de ser pensado. Solo el resultado de la búsqueda puede alcanzar un estadio que en retrospectiva limite esta facultad de búsqueda y determine su posición en el marco de la clasificación de las ciencias.

A pesar de que observamos que una de las conclusiones del escrito ya está casi plenamente encaminada, y a pesar de que dicho resultado está explícita e implícitamente anunciado (con una excepción que ya he analizado), aún el pensador no ha desarrollado en este bloque el último paso del razonamiento que acaba en la mencionada conclusión.

b.3- Tercer estadio de la confrontación φρόνησις-νοῦς: Diferenciación de la φρόνησις de sí misma

Este bloque, penúltimo del escrito, desarrolla su primera conclusión, la cual tiene que ver precisamente con el resultado de la búsqueda que inicia con la φρόνησις. Va desde 45.4-48.21.

El resultado del que hablamos es el νοῦς. Es el punto donde termina lo más digno de ser pensado como ἀλήθεια. La verdad, a partir de algunos ejemplos y analogías, está vinculada con la mejor parte del alma, la que debe ser cumplida con virtud. En consecuencia, la verdad está vinculada con el conocimiento. Solo hay conocimiento verdadero, entonces, ahí donde se cumple con ἀρετή la función del hombre, es decir el resultado de la búsqueda de la φρόνησις. En este sentido dicha facultad es un conocimiento

que busca conociendo, y que alcanza el νοῦς cuando el conocimiento llega a su ὄρετή.

Este bloque reviste una importancia fundamental porque en él comienza a despuntar la primera diferenciación que la φρόνησις obtiene de sí misma. Desde el punto de vista técnico, en cuanto al vocabulario se refiere, el camino hacia la última diferencia entre la φρόνησις y el νοῦς, con todo lo que esto conlleva hacia el final del texto, hacia la conclusión precisamente, comienza con apenas una observación sobre el campo semántico de aquella.

b.4- Redeterminación de la φρόνησις: Conclusión

Cuando la facultad que busca el conocimiento por antonomasia limita con aquella que lo proporciona, entonces debe reubicarse a partir de una nueva determinación. Es esto justamente lo que ocurre cuando la φρόνησις, facultad de conocimiento que busca, alcanza el νοῦς que determina precisamente la función del hombre cumplida con excelencia.

Este bloque, que va desde 34.5-35.18, es ubicado por los eruditos, y esto siguiendo a Düring, al principio de la reconstrucción del escrito. Desde nuestro punto de vista, en cambio, esta sección no puede más que estar hacia el final, cumpliendo allí con la conclusión general del escrito. Es decir, luego de que la φρόνησις, que busca la excelencia de la función del hombre, encuentra su coto en el νοῦς, que representa el cumplimiento de dicha función con excelencia, debe ser redeterminada en relación con todo el espectro del saber. En retrospectiva, una vez que se ha alcanzado con el νοῦς el τέλος y función del hombre, y en una actitud que los alumnos de la Academia tenían por absolutamente ecuánime y científica, lo primero que aparece es precisamente aquella facultad que ha guiado hacia el postrero resultado: aparece la φρόνησις.

Esta es la responsable de la división de los saberes o ciencias en un doble aspecto: por un lado genera con la actitud de búsqueda el extremo del conocimiento en un punto que se presenta para ello como irrefutable, la función, el τέλος del hombre, ahí donde encuentra su ἐν-τελ-έχεια; por el otro, el límite en el νοῦς obliga a una redeterminación que al fin de cuentas acaba con la perfecta delimitación de otro de los saberes, la πρόξις: el que tiene su fin en el hombre. Habiendo quedado ya determinado el saber productivo, que tiene su fin en la φύσις, desde un principio, entonces justo al final del escrito la totalidad de los saberes ha quedado determinada y perfectamente ordenada cuando comprendemos que el saber teórico tiene su fin en sí.

C- Esquema general sobre la reorganización

1 Libro Primero: determinación de la πρόνησις y demostración

1.1 Determinación de la πρόνησις a partir del plan de la φύσις (49.1-52.16)

1.2 El vínculo entre πρόνησις y φιλοσοφία (36.27-37.22)

1.3 Las tres demostraciones: introducción (37.22-26)

1.3.1 Primera demostración (37.26-39.8, 40.12-41.2)

1.3.2 Segunda demostración (52.16-56.12)

1.3.3 Tercera demostración (39.9-40.1)

1.4 Conclusión (40.1-11, 41.2-5)

2 Libro segundo: de la πρόνησις al νοῦς

2.1 Primer estadio de la confrontación πρόνησις- νοῦς: planteo inicial (41.15-45.5)

2.2 Segundo estadio de la confrontación φρόνησις- νοῦς: activación (56.13-60.10)

2.3 Tercer estadio de la confrontación φρόνησις- νοῦς: diferenciación de la φρόνησις de sí misma (45.4-48.21)

2.4 Redeterminación de la φρόνησις: conclusión (34.5-35.18)

D- ΦΡΟΝΗΣΙΣ-ΖΗΤΗΣΙΣ: Filosofía de la búsqueda

El verdadero motivo que generó en su momento esta investigación sobre el *Protrepticus* fue entender la relación ζήτησις-φρόνησις. Esta curiosidad derivó en una reorganización de los fragmentos y con ello en una nueva interpretación del texto. Solo por el nuevo orden y no estrictamente por el contenido de los fragmentos el texto pasó de ser casi ascético y de recomendación moral -según lo cual (guiado por las premisas fundamentales del neoplatonismo) se exhortaba a filosofar para alcanzar una mejor vida, lo que supone el conocimiento teórico y principalmente el conocimiento de Dios- a un texto de reflexión, a un texto en el que importa esencialmente la búsqueda filosófica. Como ya he mencionado, el orden de extracción que hace Jámblico ha hecho que se pierda el planteo fundamental del texto aristotélico. Hay incluso pasajes dudosos, de características netamente neoplatónicas aunque tenidos por genuinos, como aquel en el que sin dudas Jámblico recomienda el suicidio antes que vivir privado de la vida reflexiva que lleva a Dios, pasajes que bajo ningún concepto pueden pertenecer a Aristóteles. Recordemos que para este la muerte es un límite (πέρας) y que más allá de ella nada parece ser ni bueno ni malo (καὶ οὐδὲν ἔτι τῶ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ' ἄγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι)⁴⁸. Y así podríamos citar algunos otros ejemplos.

⁴⁸ E N 1115^a 26-27.

Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos fundamentales y esenciales del análisis de este texto que nos han llevado a tal punto? Nos apoyamos en una serie de fragmentos que consideramos contienen signos que nos indican que deben ir al final del escrito. Esta nueva ubicación abrió un nuevo panorama y todo lo que está de estos fragmentos para atrás, es decir todos los que anteceden a este grupo, fue ordenado en función de lo esencial de sus líneas.

La primera señal responde directamente al desarrollo fundamental de la reflexión y consecuentemente al del texto. Es lo que consideramos el primer momento del límite de la φρόνησις en el νοῦς como diferenciación de sí misma, el primer momento del límite de la προξις en la ἐπιστήμη θεωρητική. Por lo tanto, este pasaje muestra la primera luz del resultado final de la búsqueda y de la especulación filosófica que ha funcionado como motor. Es en estas líneas donde empieza a despuntar tímidamente el primer destello del cuadro final de las ciencias: cuántas son y el orden que ocupan una respecto de la otra. Habiendo quedado diferenciada ya del resto la ciencia productiva al considerar su fin fuera de sí, puesto que su fin es el de la φύσις, el límite de la φρόνησις mostrará con qué saber se restringe, cuál es su fin y en consecuencia cuál es el fin de aquello que la hace limitarse, es decir el νοῦς. Estamos hablando de un pasaje que corresponde exactamente al penúltimo apartado del escrito, el que está inmediatamente antes de la conclusión. Efectivamente, en 46.22-47.4 de la edición de Pistelli encontramos que para Aristóteles así como la sola posesión de riquezas no es causa de vivir bien, así también, dice, precisamos de una inteligencia, pero no de la misma -que hasta ahora era de búsqueda- (“οὕτως καὶ <ἐπι> [περὶ] φρονήσεως οὐ τῆς αὐτῆς οἴμαι δεόμεθα”), solo para vivir, es decir solo para vivir aunque no se alcance la felicidad, e incluso para vivir bellamente (“πρὸς τε τὸ ζῆν μόνον καὶ πρὸς τὸ ζῆν καλῶς”). En este punto exacto de la investigación Aristóteles entiende y comienza a mostrar que la inteligencia de búsqueda

que había funcionado como acicate de su reflexión, ya ha hecho su primer contacto con aquella facultad que está en condiciones de hacer de lo que se busca, y que por eso está de cierto modo oculto, una clara ἀ-λήθεια; la facultad que está en condiciones de ocuparse de lo pensable en grado máximo.

De aquí en adelante el texto sigue haciendo algunas observaciones más al respecto y añadiendo algunos otros elementos hasta que finalmente da paso a la conclusión final (en esta reorganización) del escrito, el lugar donde se cierra con perfección el resultado final de la investigación y de la búsqueda. Algo que nos resulta del todo curioso es ver el modo en que Düring ha ubicado estos fragmentos, que consideramos preparan la conclusión, al final de su reconstrucción. Las palabras de esta sección que hemos rescatado, quedan en su reconstrucción colgadas en el aire; en efecto, ¿quién puede entender que ya no debe hablarse de la misma inteligencia de búsqueda cuando no se ha considerado que el texto va precisamente a lo pensable por antonomasia, pretendiendo por lo tanto determinar y ordenar las ciencias?

Consecuencia de esto es que los pasajes que en nuestra reorganización funcionan como conclusión, en la reconstrucción del mencionado erudito, y con ella en la del resto de los eruditos, están al principio del escrito. Esto muestra claramente que no comparto con ellos lo esencial de la reflexión filosófica que ofrece el texto. Desde mi punto de vista creo que estamos en condiciones de pensar que la exhortación que hacía en este texto Aristóteles era más hacia la búsqueda que hacia el resultado de esta. La exhortación hacia el resultado de la búsqueda es la intención de Jámblico y muestra no solo el sesgo de su reflexión sino también el orden en que ha extractado los fragmentos del escrito del filósofo griego. Hay por lo tanto posibilidades de considerar que los extractos del supuesto escrito de Aristóteles podrían en su mayoría no ser textuales, sino paráfrasis teñidas de aquel ascetismo que pensamos ha generado la mayor confusión a la hora de tratar de reconstruir el texto. Es claro, sin embargo, que el desprecio del cuerpo y otras características del orfismo eran puntos que no estaban ajenos a la Academia, y que, más

aún, eran pilares esenciales de la filosofía platónica. A pesar de ello me resisto a pensar que Aristóteles en el período de juventud en que escribió este texto haya estado todavía influido por esto. O que, teniendo en cuenta que mucho no tienen que ver entre sí, le preocupara más el desprecio del cuerpo en pro de la vida teórica que determinar el orden de las ciencias. Por eso, el único y más fuerte argumento en favor del mencionado supuesto es que según nuestra interpretación y consecuente reconstrucción, el filósofo griego ha tenido desde un principio la intención de determinar y ordenar las ciencias, motivo por el cual le ha sido absolutamente necesario hallar lo máximamente pensable, lo más digno de ser pensado para, ulteriormente, mirar en retrospectiva y ubicar con claridad, a través de los límites entre ellos, cada uno de los saberes. Es esta quizás la más venerable actitud del científico, del filósofo que investiga sobre la verdad en el espectro de lo-que-es⁴⁹.

Siguiendo lo que creemos era el principal motivo de búsqueda del texto aristotélico, es que ubicamos los fragmentos que van de 34.5 a 35.18 de la edición de Pistelli al final de nuestra reconstrucción. Nos apoyamos en el sesgo y coherencia de la interpretación del texto y en otras características esenciales que rescatamos desde la filología y que pasamos a analizar. Considero que en el fragmento 34. 5-16 Aristóteles comienza a desarrollar un repaso que lleva directamente a la conclusión final. Nos recuerda, por un lado, que las artes son imitaciones de la naturaleza, utilizando para esto un imperfecto que muestra claramente que esto es algo que ya ha dicho: “ὅτι καὶ φύσεως αἱ τέχναι ἦσαν μιμήματα”. Por el otro, nos recuerda que el hombre está compuesto por cuerpo y alma utilizando en una construcción de genitivo absoluto un participio pluscuamperfecto activo en genitivo singular, lo que nos muestra que de esto ya ha hablado: “τοῦ δὲ ἀνθρώπου συνεστῶτος φύσει ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος”. Lo mismo sucede unas líneas más abajo cuando nos remarca que una parte del alma tiene razón y la otra no utilizando nuevamente estos sugestivos imperfectos y demás: τῆς ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἦν ἔχον λόγον. Sobre esto Düring no anota nada en su aparato crítico. Aunque en su comentario entiende que los imperfectos, solo los imperfectos, hacen referencia a otros escritos y que por lo tanto suponen

⁴⁹ Hegel (1971: 33).

algo así como ‘como ya hemos dicho antes’. En este sentido Aristóteles se podría estar refiriendo a un escrito de su propia autoría como a un escrito de Platón, involucrándose con él como todavía miembro de la Academia⁵⁰. Ahora bien, en nuestra reconstrucción este pasaje supone un repaso de lo anterior que tiene como principal objetivo ir preparando el terreno de la conclusión, motivo por el cual la repetición tiene un sentido claro. Porque de hecho, y esto debe quedar bien claro, estos puntos se repiten en los extractos de Aristóteles. En la reconstrucción de Düring, sin embargo, obsérvese bien, se repite dos veces lo mismo sin sentido alguno. Con los imperfectos Düring entiende que Aristóteles supone que todos saben de lo que se está hablando, pero ¿con qué necesidad retórica el filósofo volvería a decir más adelante lo mismo que se sobreentiende? Es decir, si el filósofo considera que habla de un topos ya conocido, ¿por que volvería a insistir en él?

Hay, además, referencias al νοῦς que solo pueden estar al final del escrito. Del mismo modo, hablar de las νοήσεις como actos del νοῦς, como lo hace en 34.17-22, es una observación que solo podría aparecer después del descubrimiento del νοῦς. En este sentido es coherente que diga a continuación que el νοῦς es la mejor parte del alma. En 34. 22-27 entiendo que el texto comienza a tener una cercanía y relación fundamental con *Metaph. A* cuando dice que son libres los pensamientos que se desean por sí. Para esto vuelve a utilizar un imperfecto: “πάλιν δὲ τῶν διανοήσεων ἐλεύθεραι μὲν ἦσαν ὅσαι δι’ αὐτὰς αἰρεταί”. En este caso Düring ya no sabe qué hacer con él, por lo que anota en su aparato crítico “ἦσαν fortasse legendum εἰσίν”, y en su comentario considera que se trata lisa y llanamente de un error⁵¹. No creo además que deba vincularse el pasaje con 51.6-52.16 sino más bien con 53. 2-15, con aquel que habla de la isla de los Bienaventurados⁵². Es este tema de los pensamientos libres, además, el que considero es la puerta de entrada a la conclusión definitiva del escrito, que excede el descubrimiento de lo máximamente pensable y consecuentemente del νοῦς.

En efecto, Aristóteles tiende un puente en estas líneas entre lo que ya ha pensado y el asunto que todavía queda pendiente. Es decir, tiende

⁵⁰ Düring (1961:193).

⁵¹ Düring (1961:194).

⁵² Manrique (2007:131-132).

un puente entre el descubrimiento de la función que hace del hombre tal y la última conclusión del escrito, la que da estatuto definitivo al problema de la *πρᾶξις*. Esto implica además el lugar que definitivamente ocupará la *φρόνησις* de ahora en más. Cuando se hace uso de las acciones con ayuda de la *διάνοια*, dice en 34.27-35.25 (“*χρωμένων δὴ τῶν πράξεων τῇ διανοίᾳ*”), aunque el que así actúa lo haga en favor de su provecho (“*κἂν αὐτὸς ὑποβάλλῃ τὸ συμφέρον καὶ ταύτῃ ἡγήται*”), ello no obstante le obedece a aquella (“*ἀλλ’ ἔπεται γε ταύτῃ*”). Aún cuando necesite un cuerpo para realizar las acciones y se contamine del azar, por encima de esto las concreta siendo el *νοῦς* el que guía y manda (“*ὑπὲρ ὧν ἀποδίδωσι τὰς πράξεις ὧν ὁ νοῦς κύριος*”). De ahí que, concluye en 35.5-14, de los pensamientos que son deseables por sí, solo los que suponen un *θεωρεῖν* son superiores y más valiosos que los empleados para otra cosa (“*ὥστε τῶν διανοήσεων αἱ δι’ αὐτὸ ψιλὸν τὸ θεωρεῖν αἰρεταὶ τιμιώτεραι καὶ κρείττους τῶν πρὸς ἄλλα χρησίμων*”). Es decir: las contemplaciones son valiosas por sí mismas (*δι’ αὐτὰς δὲ τίμιοι αἱ θεωρίαί*) y en estas son deseables la *σοφία* y el *νοῦς*, o mejor la sabiduría del entendimiento (“*αἰρετὴ ἐν ταύταις τοῦ νοῦ ἢ σοφία*”), mientras que las contemplaciones que son deseadas por las acciones, no deseadas por sí y por lo tanto son no libres (“*διὰ δὲ πράξεις*”), están vinculadas con la *φρόνησις* en cuanto inteligencia de búsqueda (*αἱ -διανοίαι- κατὰ φρόνησιν*). Por lo tanto lo bueno y lo noble (“*ὥστε τὸ ἀγαθὸν καὶ τίμιον*”) está en las contemplaciones dependiendo de la *σοφία* (“*ἐν ταῖς κατὰ σοφίαν θεωρίαις*”), mientras que lo que tiene que ver con las acciones depende de la *φρόνησις*. Queda claro que aunque las contemplaciones vinculadas con las acciones no son libres, sin embargo, son contemplaciones al fin y como tales dependen del *νοῦς*. Este es el punto exacto que ha menester investigar.

En los fragmentos de este bloque podemos ver un resumen que solo puede estar al final del escrito original de Aristóteles. A su vez el *acmé* de la especulación filosófica nos ubica en el punto exacto en que la *πρᾶξις* alcanza su definición como saber cuando se redetermina la *φρόνησις*. Los pensamientos libres deseables para las acciones son *κατὰ φρόνησιν* y no contemplaciones que están en la *σοφία* del *νοῦς*. La *φρόνησις* encuentra entonces aquí su límite: es un principio de búsqueda que activando la parte suprema del alma ha descubierto la verdad en lo más digno de ser conocido y pensado; mas en este punto la ciencia identificada con el *νοῦς*, la *σοφία*, lo *θεός* y la *θεωρία* quiere distinguirse

y encontrar su propio estatuto. Ahora bien, ¿por qué en este escrito queda la φρόνησις finalmente vinculada con la πρᾶξις? Porque lo más digno no desprendido e independizado de la φρόνησις es la πρᾶξις. La φρόνησις como principio de búsqueda puede alcanzar el νοῦς y en este caso encuentra lo que tiene su principio en sí; pero cuando se mantiene en el límite que este marca (el νοῦς) encuentra lo más digno con su principio en el hombre, aunque dependa de la σοφία del νοῦς; encuentra la πρᾶξις. La φρόνησις es un principio de búsqueda de lo más digno y por eso tiene acceso a lo divino. Sin embargo, estrictamente hablando es una facultad que encuentra su coto en el νοῦς y por eso se restringe, solo una vez que la búsqueda ha dado resultado, a lo más digno con su principio en el hombre. Justo en el último párrafo del escrito, según entendemos el orden que este debe tener, Aristóteles cierra con perfección el espectro completo de los saberes. Cada uno ha encontrado su lugar de acuerdo con su principio.

Es importante tener en cuenta además que las intelecciones prácticas, a diferencia de las teóricas, cuyo movimiento (la intelección) es eterno porque tienen su fin en sí, poseen un límite por tener un fin distinto de sí mismas⁵³. Por lo tanto, es posible decir que la φρόνησις como principio de búsqueda encuentra su límite en aquello que tiene su principio en sí, quedando en consecuencia relegada a lo más digno cuyo principio no está en sí. El principio más digno, según entiende Aristóteles, después del que está en sí, es el que está en el hombre. Por eso la φρόνησις gobierna el ámbito de lo práctico sin perder el contacto con la facultad que gobierna el ámbito de lo teórico. ¿Por qué? Evidentemente en este escrito de juventud Aristóteles no ha definido con exactitud el problema. Debemos rescatar, sin embargo, su modo de proceder, su método filosófico, coherente hasta el último de sus escritos. En efecto, lejos de destruir las enseñanzas de la tradición, se mantiene fiel a ellas y ordena con precisión todo lo que esta ha transmitido.

⁵³ *De an* 407^a 20-32.

El libro A de la *Metaph.* es un escrito que sin dudas está muy cerca en estilo, idea y tiempo al *Protrepticus*. Lo importante de aquel es, sin embargo, no precisamente esto, sino que se registran algunos datos que refuerzan nuestra reorganización de este. Esta reorganización, incluso, nos ayuda a entender ciertos pasajes del libro A de la *Metaph.* que, a mi entender, siempre fueron algo oscuros. Veamos algunos detalles. En este escrito, posterior a todas luces al *Protrepticus*, Aristóteles busca, a partir de distintos saberes, la ciencia por antonomasia⁵⁴. Además, entre las ciencias, aquella que se escoge por sí es σοφία⁵⁵, y el saber y el conocer sin otro fin que ellos mismos se dan en la ciencia de lo más digno de ser conocido⁵⁶ (un extracto fundamental para nosotros). Y lo más digno de ser conocido son los primeros principios y causas⁵⁷. Ahora bien, como no se está hablando de una ciencia productiva, queda claro que los que filosofaron, los que buscaron más allá de los saberes necesarios, lo hicieron para huir de la ignorancia⁵⁸. Por eso, dice el filósofo, una φρόνησις tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios y los relativos al placer y al bienestar: σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγῆν ἢ τοιάυτη φρόνησις ἤρξαντο ζητεῖσθαι⁵⁹. ¿Qué significa en este contexto φρόνησις? Queda claro que no es σοφία o ciencia de las primeras causas, sino el principio de búsqueda de esta: la φρόνησις comenzó a desandar su camino cuando ya se sabía todo lo relativo al conocimiento necesario. Aparece esta, entonces, como el principio de búsqueda de una investigación que opera por tener las necesidades cubiertas. Esta fue el motor principal que comenzó el

⁵⁴ *Metaph* 982^a 1-3.

⁵⁵ *Metaph* 982^a 14-16.

⁵⁶ *Metaph* 982^a 30-32.

⁵⁷ *Metaph* 982b 2.

⁵⁸ *Metaph* 982b 19-20.

⁵⁹ *Metaph* 982b 22-24.

movimiento hacia lo más digno de ser pensado. Pero, ¿por qué comienza por aquí? Como se trata de una búsqueda que está más allá de la utilidad, apunta hacia un conocimiento libre, algo que también remarca el *Protrepticus*, el único libre de todos los conocimientos⁶⁰; el que es su propio fin⁶¹. Podría considerarse incluso que un saber tal es propio de un dios, aunque sería indigno que un hombre no busque su función, la que lo hace tal⁶². Aquello de que un conocimiento tal solo puede pertenecer a un dios está plasmado en un verso que se le atribuye a Simónides. Y como Aristóteles entiende que un tal conocimiento, en cambio, sería indigno para el hombre no buscarlo, es que considera que muchas mentiras dicen los poetas⁶³. Es entonces que la ciencia buscada por la φρόνησις comienza a determinarse; aunque en este momento, que supone el encuentro, ya nada tenga que ver principalmente con ella, sino con el νοῦς. Se trata de la ciencia más divina y más digna de estima⁶⁴, y además doblemente, ya que es la ciencia que posee en grado sumo lo divino y aquella que versa sobre lo divino⁶⁵. Claramente en estas líneas de *Metaph*. A Aristóteles supone por sabido todo lo relativo a la φρόνησις como motivo de búsqueda, considerando como un tópico fundamental para sus exposiciones el denodado trabajo de su *Protrepticus*.

Ahora bien, ¿por qué el conocimiento de lo más digno de ser pensado, el conocimiento de lo divino que implica la función por antonomasia del hombre, comienza a buscarse por la φρόνησις? Si la función por antonomasia del hombre y lo más digno de ser pensado suponen el νοῦς, que a su vez es capaz de pensar lo divino,

⁶⁰ *Metaph* 982b 27.

⁶¹ *Metaph* 982 27-28.

⁶² *Metaph* 982b 30-32.

⁶³ *Metaph* 983^a 3.

⁶⁴ *Metaph* 983^a 5.

⁶⁵ *Metaph* 983^a 6-7.

y si el νοῦς es justamente lo divino en nosotros, como dice el *Protrepticus* hacia el final, entonces la φρόνησις es la facultad más elevada del hombre en tanto hombre; es decir, en la medida en que no consideramos lo divino que hay en él. En el camino de búsqueda es el bien intelectual máspreciado del hombre. En tal sentido es el vínculo entre el hombre y lo divino; es la facultad que por medio de tal vínculo hace que finalmente el νοῦς sea la más elevada en el hombre. Es por eso, ni más ni menos, que nunca ha dejado de ser la facultad cuyo principio está en el hombre. Su función de búsqueda, su rol, radica precisamente en esto. Es lo más elevado del hombre como hombre porque puede alcanzar su vínculo con lo divino. La búsqueda supone que el hombre está haciendo uso de lo mejor ‘de sí’ cuando intenta conocer y alcanzar su función. Ahora bien, lo mejor ‘de sí’ queda reducido al ‘para sí’ cuando alcanza el vínculo con lo divino y conoce ahí su más elevada función. En ese ‘para sí’ queda definida la προξις: en lo mejor del hombre para el hombre, que es hombre, finalmente, porque alcanza lo divino. De modo que la προξις nunca quedará desligada de la θεωρία y del νοῦς. Sobre esto algo ha adelantado ya el filósofo en el *Protrepticus*, aunque lo hará de un modo mucho más preciso en un texto sin dudas posterior como es la *Ethica Nicomachea*.

La φρόνησις como la facultad más elevada del hombre como hombre hasta que alcanza el vínculo con lo divino, no solo descubre la función del hombre en esto, sino que además, y como consecuencia, termina de ordenar el espectro de los saberes. En efecto, la búsqueda ha alcanzado lo más digno, que en cierto modo cae fuera del hombre, y esto, como lo ganado, establece lo contrario al estado inicial de las investigaciones: “δεῖ μέντοι πως καταστῆναι τὴν κτῆσιν αὐτῆς εἰς τοῦναντίον ἡμῶν τῶν ἐξ ἀρχῆς

ζητήσεων”⁶⁶. Solo el descubrimiento de lo más digno de ser pensado puede generar en retrospectiva el orden de las ciencias. Hasta entonces todo es indefinido.

Pero, ¿cómo queda finalmente determinada la φρόνησις en los escritos del Aristóteles maduro? Como en el *Protrepticus*, Aristóteles considera en la *Ethica Nicomachea* que para entender la φρόνησις hay que comprender a qué llamamos ὁ φρόνιμος. Es propio de este deliberar (βουλεύω) bien sobre lo que es bueno, no en un sentido parcial, sino en un sentido general⁶⁷. Desde este punto de vista hay que tener presente que no se delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no se puede hacer⁶⁸. Como no hay demostración (ἀπόδειξις) de las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera⁶⁹, porque aquello de lo que hay ciencia sin más es imposible que se comporte de otra manera⁷⁰, y como tampoco es posible deliberar (βουλεύω) sobre lo que es necesariamente⁷¹, ya que sobre lo necesario no hay deliberación sino demostración y por ende razonamiento científico (“ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν”)⁷², entonces la φρόνησις no será ni ciencia ni τέχνη; no es ciencia porque la acción puede suceder de distintas maneras y no de un modo único y en consecuencia necesario, y no es τέχνη porque la acción y la producción son de distinto género⁷³. Esto último es un aspecto sobre el que se ha ocupado con absoluta prioridad en el *Protrepticus* según nuestra reorganización. Por lo tanto, tiene que ser una disposición verdadera y práctica respecto de lo que es

⁶⁶ *Metaph* 983^a 11-12.

⁶⁷ *E N* 1140^a 23-27.

⁶⁸ *E N* 1140^a 30-32.

⁶⁹ *E N* 1140^a 33-35.

⁷⁰ *A Po* 71b 15-16.

⁷¹ *E N* 1140^a 34-1040b 1.

⁷² *A Po* 71b 17-18.

⁷³ *E N* 1140b 2-4.

bueno y malo para el hombre: “λείπεται ὅρα αὐτὴν εἶναι ἐξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά”⁷⁴. Tratar de entender la φρόνησις a partir del ὁ φρόνιμος nos hace suponer desde un principio que se trata de una disposición, y con esto comprendemos a continuación que se trata de una virtud. Una virtud de la parte del alma que también forma opiniones, puesto que la δόξα y la φρόνησις tienen por objeto lo que puede ser de otra manera: “τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν”⁷⁵.

De modo que el principio de lo científico no puede ser objeto de la τέχνη ni de la φρόνησις, porque lo científico es demostrable y se basa en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión, pues así los principios serán apropiados a la demostración⁷⁶; pues lo científico es demostrable, mientras que la τέχνη y la φρόνησις están en estrecha relación con las cosas que al suceder tienen distintas posibilidades (“αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὔσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν”)⁷⁷. De las formas de conocimiento debemos considerar entonces, aquella que está en relación con lo que no puede ser de otra manera y por ende se lo considera conocimiento necesario, y la forma que es sobre aquello que al suceder tiene distintas posibilidades. Los encargados de alcanzar esta verdad son la ἐπιστήμη, la φρόνησις, la σοφία y el νοῦς. Considerando por lo ya dicho que tres de estas no pueden tener por objetos los principios (la ἐπιστήμη, la φρόνησις, la σοφία)⁷⁸, pues el principio de lo científico no puede ser objeto de ἐπιστήμη porque se trata de una tesis que no es posible demostrar⁷⁹, no puede ser objeto de la

⁷⁴ *E N* 1140b 4-5.

⁷⁵ *E N* 1140b 26-27.

⁷⁶ *A Po* 71b 20-22.

⁷⁷ *E N* 1140b 33-1141^a 1.

⁷⁸ *E N* 1141^a 5-6.

⁷⁹ *A Po* 72^a 15-16.

σοφία porque el principio del sabio es usar la demostración⁸⁰, ni de la φρόνησις porque, como dijimos, se trata de una deliberación y esto supone que se habla en este caso de aquello que al suceder tiene distintas posibilidades, entonces, concluye el filósofo: como ninguna de estas tres es necesaria, las tres dependen del νοῦς y se deja que este sea el encargado de los principios (λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν)⁸¹. Vemos entonces cómo en un texto que a todas luces no es de juventud, Aristóteles mantiene la idea desarrollada en el *Protrepticus*: la φρόνησις limita en el νοῦς porque encuentra allí la facultad de lo más digno de ser pensado y por ende de los principios. Ahora bien, si la φρόνησις está vinculada con el ámbito del ente que al suceder tiene distintas posibilidades, ¿para qué precisa de los principios a los que accede gracias a su relación con el νοῦς?

La σύνεσις, dice más adelante Aristóteles, vocablo que debemos relacionar con el νοῦς, no se aplica solamente a lo inmóvil (es por esto precisamente que debemos relacionar ambos vocablos), sino también a lo que puede presentar dificultades y por lo tanto ser objeto de deliberación⁸², algo que es propio de la φρόνησις, como ya vimos. Es que, si puede (σύνεσις- νοῦς) alcanzar lo pensable en máximo grado, puede con el resto de los asuntos. Por lo tanto, se aplica a lo mismo que la φρόνησις, aunque: “οὐκ ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις”⁸³. ¿Por qué la σύνεσις se aplica a lo mismo que la φρόνησις? O, lo que es lo mismo, ¿por qué la φρόνησις precisa de los principios a los que puede acceder el νοῦς? La φρόνησις es normativa, ἐπιτακτική, proponiéndose como fin lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer⁸⁴. Para esto

⁸⁰ *E N* 1141^a 1-3.

⁸¹ *E N* 1141^a 7.

⁸² *E N* 1143^a 4-5.

⁸³ *E N* 1143^a 7-8.

⁸⁴ *E N* 1143^a 8-9.

precisará de la *σύνεσις* si consideramos que el objeto de esta no es tener *φρόνησις* ni alcanzarla, sino ejercitarse en la opinión para juzgar acerca de las cosas que son objeto de la *φρόνησις*, y para juzgar rectamente⁸⁵. Sin embargo, como la deliberación no es estrictamente hablando una clase de opinión⁸⁶, entonces ejercitarse en la opinión debe ser entendido como un paso previo a la deliberación. Es decir, entre la *φρόνησις*, la *σύνεσις* y el *νοῦς* hay un vínculo esencial que se concreta en una rectitud que no es ni aquella de la ciencia, ni aquella de la opinión⁸⁷. La rectitud que alcanza la *φρόνησις*, entonces, es deliberación, que está por encima de la rectitud de la opinión y no alcanza a llegar al nivel que tiene la rectitud de la ciencia.

Por lo tanto, el *νοῦς* tiene por objeto los extremos en las dos direcciones, “καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ’ ἀμφοτέρα”⁸⁸; la de los límites primeros y la de los límites últimos, “καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος”⁸⁹. Debemos considerar así una clase de *νοῦς* que se ejercita en las demostraciones y que tiene por objeto los límites inmóviles y primeros, y otra clase que se vincula con la *πρᾶξις* y que tiene por objeto lo extremo, lo contingente y la segunda premisa⁹⁰. Es decir, sobre las cosas que al suceder tienen distintas posibilidades no hay estrictamente hablando ciencia ni *νοῦς*, sino que de ellas puede haber deliberación y opinión (ya sea que se trate de la *πρᾶξις* o de cierto tipo de conocimiento respectivamente) acerca de lo verdadero y de lo falso por mediación de ellas⁹¹.

⁸⁵ *EN* 1143^a 11-15.

⁸⁶ *EN* 1142b 6-7.

⁸⁷ *EN* 1142b 8-9.

⁸⁸ *EN* 1143^a 35.

⁸⁹ *EN* 1143^a 35-1143b 1.

⁹⁰ *EN* 1143b 1-3.

⁹¹ *APo* 88b 30- 89^a 4.

Queda claro a esta altura que el límite entre φρόνησις y νοῦς es mucho más delicado de lo que se piensa normalmente, e incluso es evidente que en algún punto el νοῦς puede llegar a los niveles de la φρόνησις, cuando se ocupa de los límites últimos, y esta a los niveles de aquel, cuando alcanza el contacto con él. Lo importante es que la φρόνησις como principio de búsqueda intelectual sorprende al hombre con su hallazgo. Siendo lo mejor de él en tanto está en él, sorprende cuando encuentra que la función última del hombre radica en la intelección de lo que no es él. He aquí la esencia misma del pensar para Aristóteles y en general para el mundo intelectual de la Grecia Antigua.

BIBLIOGRAFÍA

Bekker, I. – Gigon, O. (1987). *Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Edidit Academia Regia Borussica. Editio altera, addidit instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon. Volumen Tertium, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, collegit et annotationibus instruxit Olof Gigon. Berlin – New York: Walter de Gruyter.

de Strycker, E. (1969). Ingemar Düring: *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*. En *Gnomon* 41Band/Heft 3, pp. 233-255.

Düring, I. & Owen, G. E. L. (1956). *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*. *Studia graeca et latina gothoburgensia* XI, Göteborg.

Düring, I. (1954). Problems in Aristotle's *Protrepticus*. En *Eranos. Acta Philologica Suecana*. Vol. LII, fasc. 3-4, pp. 139-171.

Düring, I. (1956). Aristotle and Plato in the mid-fourth century. En *Eranos. Acta Philologica Suecana*. Vol. LIV, pp. 109-120.

Düring, I. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. *Studia graeca et latina gothoburgensia* V, Göteborg.

Düring, I. (1961). *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*. *Studia graeca et latina gothoburgensia* XII, Göteborg.

Düring, I. (1969). *Aristoteles Protreptikos*. Klostermann Texte Philosophie, Frankfurt am Main.

Düring, I. (2005). *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Zweite Auflage unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1966, Heidelberg.

Flashar, H. (1965). Zur Diskussion: Platon und Aristoteles im *Protreptikos* des Jamblichos. En *Archiv Für Geschichte der Philosophie*. Band 47/ Heft 1, pp. 53-79.

Gigon, O. (1959). Cicero und Aristoteles. En *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*. 87 Band/Heft 2, pp. 143-162.

- Hegel, G. W. F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main.
- Hutchinson-Ransome, (2002). *Aristotle Invitation to Philosophy*. Toronto.
- Hutchinson-Ransome, (2005). *Aristotle's Exhortation to Philosophy*. Traslated from Budé edition of *Protrepticus* of Iamblichus (Paris 1989). The authenticity of these citations was established in "Authenticating Aristotle's *Protrepticus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29.
- Hutchinson-Ransome, (2006). *Anonymous Iamblichi*. Fragments from an uncertain work apud Iamblichus, *Protrepticus* ch. 20..
- Hutchinson-Ransome, (2006). *Protrepticus and Antidosis*. En *Pacific Division Meeting of the American Philosophical Association*. Portland, Oregon.
- Hutchinson-Ransome, (2007). *Oxyrhynchus Papyrus 3659*. Version 2007i 16. Edition Helen Cockle, *The oxyrhynchus papyri*, Volume LII: 59-62, London, 1984. With comments.
- Hutchinson-Ransome, (2007). *Oxyrhynchus Papyrus 3699*. Version of 2007i 19. Edition M. W. Haslam, *The oxyrhynchus papyri*, Volume LIII: 15-23, London 1986.
- Hutchinson-Ransome, (2007). *Oxyrhynchus Papyrus 666*. Version of 2007i 19. With comments.
- Hutchinson-Ransome, (2007). *Vindob Papyrus 26008*. version of 2007i 19. Edition Caizzi, D. & Funghi, (1991). *Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini* 5: 49-99.
- Jaeger, W. (2002). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. (7ª reimp.). México: Fondo de Cutura Económica.
- Jámblico, (2003). *Vida Pitagórica. Protréptico de Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- Manrique, F. S. (2007). *El Protréptico de Aristóteles: Testimonios, Fragmentos, Análisis y División del Texto*. Tesis de Licenciatura en Filosofía. Director: Prof. Dr. Martín Zubiría. Mendoza. (inédito)
- Manrique, F. S. (2010). De Aristotelis Operibus et Vitis Inquisitio. En: *Revista de Estudios Clásicos* 37, Mendoza, pp. 145-180.
- Megino Rodríguez, (2002). Platón como lector de obras órficas: ¿qué clase de literatura órfica pudo conocer Platón?. En *Estudios Clásicos*, tomo XLIV (Nº 121), Madrid, pp. 163-171.
- Merlan, P. (1960). *From Platonism to Neoplatonism*. Second edition, revised. The Hague.
- Moraux, P. (1951). *Les listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain. 2, Place Cardinal Mercier.
- Nuyens, F. (1948). *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: Editions de l'Institut Superior de Philosophie.
- Rabinowitz, G. (1957). Aristotle's *Protrepticus* and the Sources of its Reconstruction I. En *University of California Publications in Classical Philology*, Volume 16, Nº 1, pp. 1-96. Los Angeles.

- Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Richter, L. (1960). Die Beziehung zwischen Theorie und Praxis der Musik im aristotelischen Protreptikos. En *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*. 88 Band/Heft 2, pp. 177-188.
- Ross, W. (ed.) (1955). *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: OCP.
- Schneeweiss, G. (2005). *Aristoteles Protreptikos. Hinführung zur Philosophie*. Rekonstruiert, übersetzt und kommentiert von G. S. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Tovar, A. (1943). Para la formación de la *Vita Marciana* de Aristóteles: sobre un nuevo fragmento en el Códice Matritense 4676 (Olim. N 9). En *Emerita II*, pp. 180-200.
- Zemb, J. M. (1961). *Aristoteles in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt, Hamburg.

Sebastián Manrique es Especialista en Filología Clásica por la Universidad Nacional de Cuyo. Se desempeña como investigador independiente. Sus áreas de interés abarcan la filosofía clásica, su transmisión, y la mitología comparada.