

ARTICULOS/ARTICLES

EDUCAR PARA LA FELICIDAD: LOS ARGUMENTOS ARISTOTÉLICOS SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA EDUCACIÓN FILOSÓFICA

EDUCATING FOR HAPPINESS: ARISTOTELIAN ARGUMENTS ON THE IMPORTANCE OF PHILOSOPHICAL EDUCATION

Claudia Marisa Seggiaro
Instituto De Filosofía “Dr. Alejandro Korn”
Facultad De Filosofía Y Letras
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
claudiasegg@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0001-9772-3544>

Resumen

En este trabajo examinaremos la relación entre la concepción aristotélica del hombre, la noción de felicidad y la necesidad de filosofar. Para ello, tomaremos como punto de partida el análisis de la noción de *téchne*, ya que en el *Protréptico* dicha noción no solo parece haber tenido el sentido de saber productivo, sino también el de *epistéme* (frag. 34). Luego intentaremos demostrar la vinculación entre esta noción y la de filosofía. Finalmente (frags. 47-48), analizaremos cómo se vincula el binomio *philosophía /eudaimonía*, de modo de dilucidar por qué el *Protréptico* es una exhortación para educarse en la felicidad. (frags. 3-5 y 103).

Palabras clave: Filosofía; *Téchne*; *Phýsis*; Felicidad; Aristóteles.

Abstract

In this paper we will examine the relationship between the Aristotelian conception of man, the notion of happiness and the need to philosophize. To do this, we will take as a starting point the analysis of the notion of *téchne*, since in the *Protrepticus* this notion not only seems to have had the meaning of productive knowledge, but also that of *epistéme* (frag. 34). Then we will try to demonstrate the link between this notion and that of philosophy. Finally (frags. 47-48), we will analyze how the philosophy/*eudaimonia* binomial is linked to elucidate why the *Protrepticus* is an exhortation to educate oneself in happiness. (frags. 3-5 and 103).

Keywords: Philosophy; *Téchne*; *Phýsis*; Happiness; Aristotle.

El *Protréptico* es un texto de Aristóteles que se conserva fragmentariamente. Esto ha sido una de las causas por las cuales pese a haber tenido una relativa difusión en la Antigüedad, su estudio en la actualidad ha sido marginal. Es, también, una de las llamadas obras exotéricas y, por lo tanto, de difusión. Según Aulo Gelio, este tipo de discursos reunía lecciones que “contribuían a la formación retórica, a la capacidad de inventiva y al conocimiento de la política” (*Noches áticas* XX 5). Como consecuencia de esto, estaban dirigidas a un público más amplio que las lecciones acroamáticas, reservadas para un auditorio capacitado.¹ Esta descripción, que tendió a minimizar el valor de estos escritos, es otro de los motivos por el cual, salvo notorias excepciones: Berti (1997), Düring (1961), Hutchinson y Johnson (2005; 2014; 2017 y 2018), Jaeger (1923), Güremen (2020) y Van de Meere (2011), los intérpretes modernos han omitido su estudio al sistematizar el pensamiento de Aristóteles.

Dado el “género” al cual estaba suscripto, se suele considerar que el *Protréptico* era un texto propagandístico que instaba a los hombres a que se aboquen a la filosofía. No obstante, el contenido de los fragmentos

¹ Véase también Simplicio *Comentario al Acerca del cielo* 288, 28 -289,15 (frag. 16, *Sobre la filosofía*). Olimpiodoro (*Prolegómenos a las Categorías de Aristóteles*, 7 3-21) afirma, incluso, que las obras exotéricas estaban dirigidas a aquellos que solo tenían una formación elemental y no revestían un interés filosófico genuino.

conservados nos permite afirmar también que debió haber sido uno de los primeros textos éticos del Estagirita. En él, Aristóteles pretende demostrar, al menos, tres cosas: 1. que el fin último del hombre, *i.e.*, su felicidad, es un estado de plenitud que se alcanza cuando este vive conforme a su naturaleza (frags. 4 y 14); 2. que lo propio del hombre, aquello por medio de lo cual completa su naturaleza, se identifica con el ejercicio de sus facultades intelectivas; y 3. que, para alcanzar el ítem 1, la felicidad, y, por lo tanto, el punto 2, ejercer su función propia, el hombre *debe* filosofar. Es por esto, que traza una relación entre los conceptos de *phýsis*, *téchne* y filosofía.

En esta instancia, nos proponemos examinar esto último. Para ello, tomaremos como punto de partida el análisis de la noción de *téchne*, ya que en el *Protréptico* dicha noción no solo parece haber tenido el sentido de saber productivo, sino también el de *epistéme* (frag. 34). Luego intentaremos demostrar la vinculación entre esta noción y la de filosofía. Finalmente (frags. 47-48), analizaremos cómo se vincula el binomio *philosophia leudemonía*, de modo de dilucidar por qué el *Protréptico* es una exhortación para educarse en la felicidad. (frags. 3-5 y 103).

1. La noción de *téchne* en el *Protréptico*: educar en la filosofía

Téchne es uno de los conceptos claves del *Protréptico*,² no solo por la recurrencia con que aparece en los fragmentos conservados sino también por el papel que parece tener en los argumentos allí desarrollados. En cuanto a su recurrencia, se debe tener en cuenta que se conservan más de cien fragmentos del *Protréptico*,³ algunos de ellos relativamente extensos. En ellos, el término *téchne* aparece alrededor de veinte veces, aunque es en la serie de frags. 11-17, donde cobra un particular protagonismo. Las razones de esto son, al menos, dos. La primera es que, junto con la *diánoia* y la *phýsis*, Aristóteles la define como cierta causa (frag. 11). La segunda

² Angier (2010, 3) sostiene que “*téchne*” deriva de la raíz indoeuropea “*tek*”, “unir la madera de una casa” (ver Roochnik 1996, 19). En función de esto, argumenta, es posible pensar que el significado más antiguo del término haya sido “construcción de casas”. Para este autor, en los primeros textos literarios, el término abarca la construcción naval y, en Homero, la herrería (ver Kube 1969, 14-19; Löbl 1997, 208-210). Según Nussbaum (1995, 142), *téchne* tiene un significado sumamente amplio. Ejemplos de *téchnai* son la edificación, la zapatería, la confección; la equitación, la danza, la poesía, la flauta; la medicina, las matemáticas, la meteorología, etc.

³ Para la enumeración de los fragmentos del *Protréptico* seguimos la edición de Düring (1961). Salvo que indiquemos lo contrario, para las citas de esta obra adoptamos la traducción de Vallejo Campos (2005).

de estas razones es que, al imitar el modo de proceder de la *phýsis* (frag. 13, *Física* II 8), lo que es producido por *téchne*, tiene un fin y un para qué (frags. 11-12), razón por la cual completa y auxilia a la naturaleza en aquellos casos que esta no puede lograr su fin por sí misma (frag. 13).⁴ Este carácter complementario que la *téchne* tiene respecto de la *phýsis* es lo que le otorga una particular relevancia dentro de la economía del texto.⁵ Para dar cuenta de esto, Aristóteles expone dos ejemplos. En el primero de ellos, se limita a indicar que mientras algunas semillas no necesitan de la existencia de la agricultura para crecer y llegar a ser plantas que dan frutos, otras requieren de ciertos cuidados para sobrevivir y lograr el mismo fin. En ambos casos, la potencialidad de desarrollarse está dada por su naturaleza intrínseca, principio y causa de su generación (frag. 11, *Física* II 1), pero en el segundo de ellos, esta potencialidad no alcanza a actualizarse sin la mediación de un elemento externo. Se requiere de la intervención humana y de una *téchne* en particular para que esto suceda. En el segundo ejemplo, Aristóteles compara algunas especies animales con el hombre: mientras algunos de estos seres completan su naturaleza por sí mismos, el hombre solo lo logra con la ayuda de varias *téchnai*.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que el *Protréptico* es una obra exhortativa cuyo objetivo es demostrar que el fin del hombre radica en el ejercicio de las facultades intelectivas (frags. 17, 23 y 28), o en el conocimiento de los primeros principios y causas (frags. 33-35), está claro que el estado de plenitud, que se identifica con la consecución de este fin, no es equiparable con su supervivencia. Dado esto, es evidente también que las *téchnai* que pueden auxiliarlo para cumplir dicho fin no pueden ser solo las técnicas productivas (frags. 34-37 y frags. 47-48). Al presentar la tesis de que la *téchne* completa y auxilia a la naturaleza, Aristóteles no está queriendo simplemente remarcar que el hombre logra subsistir por la intervención de la primera. Si bien esto es correcto (*Sobre la filosofía* frag. 8b y *Protréptico* 8b), el uso de esta tesis en el particular contexto argumentativo del *Protréptico* no parece obedecer a este propósito. Su

⁴ Por este motivo también se contrapone al azar, que es una causa accidental e indeterminada (véase Rossi, 2011). Según Berti, Aristóteles podría estar retomando la diferenciación entre lo que es por naturaleza, por *téchne* y por azar de los tratados hipocráticos. Para sostener su tesis, remite a *Sobre la ciencia médica* IV 1-20.

⁵ Para un análisis de la relación entre *phýsis* y *téchne* en el *Protréptico*, véase Berti, (1997, p. 441), Cardullo (2005) y Van der Meer (2011, 150-154, notas 4 a 22). Según Berti, Platón (*Leyes* X) adjudica la misma relación entre *phýsis* y *téchne* a aquellos pensadores que dividen las causas de la generación en naturaleza, arte y azar. Dichos pensadores podrían haber sido Heráclito, Demócrito o algunos miembros de la escuela de medicina de Hipócrates.

objetivo es enfatizar que, si bien la felicidad humana está relacionada con cierta disposición natural del hombre, su realización no está garantizada por ella. De esto se desprende que, así, como para sobrevivir precisa del auxilio de la *téchne*, también en este caso, requiere de ella.

La asociación entre el fin último del hombre y la completitud de la naturaleza, supuesta en la serie de fragmentos 11-17, aparece también en los frags. 3-5. En estos fragmentos, Aristóteles califica de miserables a aquellos que consideran más importante la persecución de la riqueza y de los lujos que su propia naturaleza (*tês idías phúseos*) (frag.4 y *Ética Nicomáquea* I 5). Para defender esta idea, Aristóteles realiza un parangón que resulta esclarecedor: así como no consideramos bueno a un caballo solo por tener bridas y un arnés lujoso, sino cuando tiene una excelente disposición, no podemos considerar dichoso a un ser humano simplemente por los bienes externos que posee, sino por cierta disposición de su alma (frag.3). En este punto, se debe tener en cuenta que, pese a que, según Aristóteles, el hombre es por naturaleza un compuesto de alma y cuerpo (frag. 23), “el alma es mejor que el cuerpo (al estar más dotada para gobernar) y en el alma es mejor lo que posee razón y entendimiento” (frag. 61), pues es a través de estas facultades que conoce en sentido estricto (frag. 24). Como consecuencia de esto, aquello que lo define esencialmente y por cuyo medio alcanza la completitud es la parte racional e intelectual de su alma. En función de esto, su fin último, la plenitud de su naturaleza, será el ejercicio pleno de estas facultades (*Ética Nicomáquea* X 7) y esto se produce cuando alcanza la sabiduría (*phrónesis*, frags. 5, 17 y 53) o el conocimiento contemplativo (frag. 6). Como consecuencia de esto, en el frag. 5 Aristóteles avanza un paso más en su exhortación, señalando que:

Todos estarían de acuerdo en que la sabiduría se origina de aprender e investigar aquellas cosas cuyas posibilidades están comprendidas en la filosofía, de manera que cómo no filosofar sin dilación ... (frag. 5)

Lo relevante, a los fines de nuestro trabajo, es el hecho de que la sabiduría se alcanza aprendiendo e investigando. Esto es, su adquisición depende de un proceso que, si bien es por naturaleza no se da naturalmente, sino que implica el ejercicio de una disciplina que, en este caso, es la filosofía.⁶ Para entender esto, es clave la diferencia entre las nociones de

⁶ Güremen, R. (2020, 587) señala algo análogo en los siguientes términos “If philosophical activity is not an effortlessly attained natural stage of existence for human beings but rather a natural task to accomplish as the attainment of their highest natural

potencia y acto que el desarrollo del argumento supone.⁷ Para Aristóteles, la naturaleza determina qué es la cosa y, en función de ello, cuál es su fin (*Física* II 1, 193b12-18).⁸ En el caso del hombre establecimos que esto se identifica con sus facultades cognitivas. En este sentido, si bien todos los hombres utilizan en cierto grado sus facultades cognitivas, pues, para subsistir y coexistir en comunidad deben dominar ciertos saberes elementales (*Sobre la filosofía* frag. 8b, *Metafísica* I 1, 981b10-24), el ejercicio efectivo de esas facultades supone cierto grado de adiestramiento que surge de observar e imitar a otros o bien de un proceso “sistemático” de enseñanza y aprendizaje. De esto se desprende que la mera posesión de las facultades cognitivas no garantiza que el proceso de conocimiento llegue a término y, por ende, que el hombre llegue a su fin.

Ahora bien, si se acepta lo hasta aquí argumentado, es evidente que en los frags. 11-14 del *Protréptico téchne* no puede tener solo el sentido que tiene en *Ética Nicomáquea* VI 4, 1040a1-23. Su significado debe exceder el de disposición productiva o un modo de ser racional para la producción, pues en ese caso, no se entendería en qué medida la tesis de que la *téchne* completa y auxilia a la naturaleza es funcional para persuadir a los hombres a que se aboquen a la filosofía.⁹

En relación con esto, Nussbaum (1995, 142) subraya que la opinión más aceptada entre los filólogos es que “en el tiempo de Platón no se establecía una distinción general y sistemática entre *epistéme* y *téchne*”

good, then the achievement of this natural task must actually be analogous to the rearing of a human being as a natural creature”. Para este autor, así como Aristóteles sostiene que la crianza de los hijos es necesaria para ayudar a la naturaleza completar su trabajo y que estos se conviertan en adultos, paralelamente considera que la filosofía ayuda a la naturaleza a completar el fin último del hombre.

⁷ Ver *Metafísica* V,12.

⁸ Para un análisis pormenorizado de la noción de naturaleza como causa formal y final en Aristóteles, véase Giardina (2006); Quarantotto (2002);

⁹ El argumento supone la distinción entre vivir conforme a la naturaleza y lograr la plenitud o completitud de la naturaleza (frag. 14). En función de que lo propio del hombre es el conocimiento, cualquier acto cognitivo es conforme a la naturaleza y cualquier individuo que conoce, vive según esta. De hecho, el hombre para subsistir debe aprender muchas de las funciones básicas que realiza, entre ellas, procurarse alimentos, vestimenta y aprender a hacer ciertos instrumentos elementales. Si bien esto lo puede hacer mediante la observación y la experiencia (*Metafísica* I 1, 981a25 y ss.), esto es, a través de la ejecución de las facultades cognitivas más elementales, esto solo les permite vivir, pero no alcanzar la felicidad, que es el fin del hombre. Para lograr su felicidad o plenitud, debe ejercer la actividad cognitiva de forma excelente (frag. 65 y *Ética Nicomáquea* X 7), es decir, debe alcanzar el conocimiento en sentido estricto, identificado con el conocimiento de los principios y causas.

(Nussbaum, 1995, 142).¹⁰ Trayendo a colación el trabajo de Lyons, Nussbaum sostiene que era común llamar “*téchne*” a cualquier saber práctico organizado,¹¹ “a cualquier objeto potencial de *epistásthai*”. “Incluso en algunos de los escritos aristotélicos más importantes, enfatiza Nussbaum, ambos términos se utilizan indistintamente” (Nussbaum, 1995, 142). Según Angier (2010, 3) la etimología y el uso temprano del término permiten decir que la *téchne* era concebida como una determinada forma de experticia. Cada *téchne* tenía una tarea y un fin propio. Este autor argumenta que, en oposición a quienes no pueden captar nada con cierta precisión, el poseedor de las *téchnai* era visto como aquel que podía tener una comprensión razonada de lo que es exacto, (Schaerer apud Angier, 2010, 5).¹² Como consecuencia de esto, concluye Angier (2010, 6), existía una fuerte asociación entre *téchne* y sabiduría, motivo por el cual las *téchnai* fueron concebidas como formas esencialmente valiosas de conocimiento.¹³

Esta vinculación entre *téchne* y *epistéme* aparece en reiteradas ocasiones en el *Protréptico*. Tal como lo destaca Van der Meeren (2011, 38), en esta obra ambos términos parecen ser usados de forma intercambiable. Prueba de ello son los frags. 34-37 y 47-51. En el frag. 47, Aristóteles señala:

Efectivamente, así como en las demás *téchnai* productivas (*allai téchnai demiourgikaís*) los mejores instrumentos se han descubierto a partir de la naturaleza -por ejemplo, en la construcción, la plomada, la regla o el compás, los hemos obtenido de (la observación) del agua, de la luz y de los rayos del sol que nos sirven como criterio para comprobar lo que es

¹⁰ Angier (2010, 2), llama la atención sobre el anacronismo que supone tomar la distinción *epistéme/téchne* como si esta fuera equivalente a la contraposición ciencias puras/aplicadas. Para este autor, usar la distinción moderna no refleja el hecho de que en gran parte de los escritos griegos *epistéme* y *téchne* se usan indistintamente.

¹¹ Por tal motivo, señala Löbl (1997, 208) desde la época de Homero hasta la de los sofistas *sophós* y *téchne* estaban estrechamente asociados entre sí. Según Dodds (1973, 108-109), a finales del siglo V a. C. la *téchne* se podía adquirir mediante el estudio e implicaba la implementación de la inteligencia.

¹² Véase *Corpus* hipocrático *Sobre la ciencia médica* V 30-32

¹³ Según Angier (2010, 6), parece razonable admitir que, en la medida en que la *téchne* logra ampliar la esfera del control epistémico y práctico humano, se la considera beneficiosa. Para este autor, la palabra *technités* es semánticamente un pariente cercano de *demiourgós*, literalmente ‘el que trabaja’. Para este autor, una vez más aparece implícitamente la idea de beneficio en el término. Como dice Heinimann (1961, 117), existía un consenso de que el requisito para que algo pueda considerarse “*téchne*” era su utilidad.

suficientemente recto y plano desde el punto de vista perceptivo, de la misma manera el político también debe estar en posesión de ciertas normas derivadas de la naturaleza en sí misma y de la verdad, en referencia a las cuales juzgue qué es justo, bello y conveniente. Pues igual que allí estos instrumentos superan a todos los demás, también la mejor ley es la que mejor concuerda con la naturaleza.

Lo primero que debemos advertir en este fragmento es el uso de “*allai*” para referirse a cierto tipo de *téchnai*, aquellas que imitan el modo de operar de la naturaleza. Lo segundo que se debe notar es la descripción de la filosofía como el conocimiento de la naturaleza y la verdad, esto es, como el tipo de saber que le permite al político juzgar qué es justo y bueno para la *pólis*. Ambas cuestiones son afirmadas por Aristóteles en el contexto del parangón que establece entre estos dos tipos de saberes, razón por la cual, si las *téchnai demiourgikaî* son calificadas de “*allai*” esto se debe a que el conocimiento filosófico también es susceptible de ser denominado “*téchne*”.¹⁴ Esta asociación entre *téchne* y filosofía aparece reforzada en el frag. 34, donde, tal como lo recalca Güremen, (2020, 587) Aristóteles define la filosofía como “*téchne kai epimeleia*” del alma.

Desde la perspectiva de Van der Meeren (2011, 38 y 142-43), en el *Protréptico*, la filosofía en cuanto *téchne/epistéme* tiene un valor teórico y práctico que la reviste de una aparente ambigüedad. Esto se debe a que en esta obra Aristóteles, por un lado, asimila la filosofía a una *téchne*, lo que permite compararla con otras técnicas/artes, pero, por otro lado, **enfatisa** su especificidad, indicando no solo que no está en el mismo plano que esas otras *téchnai*, sino destacando también que es una ciencia teórica que no incluye la práctica, sino que es su condición de posibilidad, especialmente en el caso de la política (Van der Meeren, 2022, 142-43). Dicho de otro modo, en cierto sentido la filosofía es una *téchne* (frags. 34 y 47), razón por la cual es posible trazar las analogías aquí analizadas con los otros tipos de saberes, pero, a su vez está por fuera de cualquier técnica u oficio, debido a la supremacía del saber que ostenta (frag. 48). Sin embargo, argumenta Van der Meeren, esta supuesta ambigüedad se supera, si se tiene en cuenta que, para Aristóteles, la filosofía es más que un conjunto

¹⁴ Desde la perspectiva de Van der Meeren (2011, 38), en esta serie de fragmentos, Aristóteles clasifica el conocimiento en *epistémai* o *téchnai poiôusai* y *epistémai* o *téchnai theoretikaî*. Entre estas últimas, se encuentra la filosofía que es un tipo de conocimiento superlativo y soberano, pero también, una facultad natural (Van der Meeren, 2011, 38).

de reglas y saberes. Representa también un movimiento natural y teleológico. Entendemos que con esto Van der Meeren no quiere indicar que las *téchnai* carecen de un fin, pues esto sería contradecir las tesis que Aristóteles presenta en la serie de frags. 12-14. Lo que estaría indicando esta autora es que, en el caso de la filosofía, el fin perseguido coincide con el fin que el hombre tiene por naturaleza. A diferencia de las ciencias productiva, cuyo objeto es extrínseco, la filosofía no persigue algo fuera de sí misma.¹⁵ Es autotélica y, por lo tanto, está directamente ligada a la cuestión del bien, pero no a cualquier bien, entendiendo por esto, lo que es útil para algo (frag. 42), sino a aquel que constituye un fin en y por sí mismo (frag. 44). Por esta razón, por un lado, guarda una relación de continuidad con las otras *téchnai*, pero, por otro lado, constituye también un punto de inflexión.

No obstante, el término *téchne* no solo se refiere al saber, que, en el caso de Aristóteles, auxilia a la naturaleza, sino al discurso que es portavoz de ese saber (Warin, 2021, 46).¹⁶ Según Angier (2010, 5), en cuanto es un tipo de conocimiento que aspira a ser confiable, la *téchne* debe ser también factible de ser transmitida de idéntico modo, ya que, como lo subraya Demócrito, “ni la *téchne* ni la sabiduría (*sophía*) son alcanzables si uno no aprende” (Diels-Kranz 1964, Frag. 68, B59). Desde la perspectiva de Angie, esto es, en definitiva, lo que distingue al hombre hábil de aquel que solo depende de la suerte y que carece, por este motivo, de una experiencia que pueda transmitir a otros. Con anterioridad a la aparición de los trabajos de estos estudiosos, Jaeger (1990, 51) señaló la vinculación que existía en la Antigüedad entre educación y *téchne*. En este sentido, alega, los sofistas calificaban sus enseñanzas como una *téchne* (*Hippias mayor* 281 C).¹⁷ “La conversión de la educación en una técnica, señala Jaeger, es un caso

¹⁵ La ambigüedad radica, en definitiva, en que, por un lado, se identifica a la filosofía como el conocimiento contemplativo que es buscado por sí, sin un fin ulterior (frag. 69), pero, por otro lado, se la equipara con una *téchne* que se usa en articulación con otras ciencias y que tiene una utilidad determinada. Güremen (2020, 282-283) ve en la lectura de Van der Meeren una manera ingeniosa pero no completamente efectiva de resolver la ambigüedad que declaraba encontrar en el texto. Creemos que esta ambigüedad se disipa tan pronto como entendemos que la relación entre *téchne* y filosofía es posible gracias a: 1- el uso amplio que Aristóteles hace del primer término y 2- la subordinación del resto de las *téchnai* a filosofía, atestiguada en algunos fragmentos, entre ellos, el 8, el 9 y el 42. Creemos que ambos puntos son tenidos en cuenta en la lectura de Van der Meeren.

¹⁶ Véase Nussbaum (1995, 144).

¹⁷ Para este autor (1990, 51), en el Protágoras Platón vincula a Hippias con las técnicas liberales dentro de las cuales se encuentra la música, pero también la aritmética, la geometría y la astronomía.

particular de la tendencia general del tiempo a dividir la vida entera en una serie de compartimientos separados concebidos en vista de un fin y teóricamente fundados, mediante un saber adecuado y trasmisible”.

Queda claro que el *Protréptico* de Aristóteles, en función de que es un texto exhortativo, es una subespecie del género deliberativo que debe encuadrarse dentro de la retórica (*Retórica* I 3, 1358b 8-10). Dado esto, no se trata un discurso didáctico (*Refutaciones sofísticas* 6 165b1 ss.). Pese a ello, en cuanto discurso retórico, no es simplemente una defensa a la filosofía, sino también a un modo particular de concebirla y, por ende, es también un intento de persuadir a los lectores a que adopten una *paideía* filosófica específica. En relación con esto, son claves los testimonios de Isócrates y de pseudo Isócrates. Isócrates, en *Antídosis* 84-85 señala:

Comparadas con las enseñanzas de aquellos que pretenden exhortar a la templanza y la justicia, las nuestras serían manifiestamente más verdaderas y útiles. Pues ellos exhortan a una virtud y a 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 sus nombres, mientras que yo, en cambio, etc.

En este punto, es central tener presente el contexto en el cual fue escrito el *Protréptico*, esto es, la controversia entre las dos escuelas más importantes del momento: la Academia y la escuela de Isócrates.¹⁸ La aparición del *Protréptico*¹⁹ en medio de este debate ha generado que la mayor parte de los estudiosos considere que dicha obra fue escrita por Aristóteles como una defensa al ideario filosófico de la institución de su maestro. Al leer los fragmentos del *Protréptico*, podemos notar que es problemático afirmar que las concepciones allí sostenidas por Aristóteles sean netamente platónicas y, por lo tanto, que el objetivo del Estagirita en esta obra haya sido defender la concepción platónica de la filosofía. Esto no implica que su escritura no haya sido motivada para defender cierto tipo de *paideía* educativa que la escuela de Platón encarnaba y de la cual Aristóteles fue parte hasta la muerte de este último. Desde la perspectiva de Düring (1961, 173), pese a que es probable que Temisión haya estado

¹⁸ Para esta cuestión, véase Berti (2013, 184-ss.)

¹⁹ Salvo algunas excepciones, como, por ejemplo, Schneeweiss (2005. 9), se considera que el *Protréptico* fue escrito durante el período de permanencia de Aristóteles en la Academia, entre 353 y 351 a.C. Los estudiosos del texto coinciden en que fue redactado después de obras como el *Grilo*, y el *Eudemo*.

vinculado con la Academia, su elección como destinatario de la obra puede entenderse también como una alusión a la disputa con Isócrates.²⁰ Según Düring, aunque Aristóteles estuvo influenciado por Isócrates no solo en relación con el estilo y el modo de su exposición sino también respecto a su concepción sobre la educación general, en la disputa entre la Academia y la escuela de este último permaneció como un platónico. Por tal motivo, el interlocutor de Aristóteles en esta obra debió ser Isócrates y su concepción de la filosofía, pero también el círculo de jóvenes que acudían a las escuelas de Atenas (Düring 1961, 174).²¹

Mihai, (2016, 87) muestra un contexto que excede el de la confrontación entre las escuelas de Platón e Isócrates. Según este autor, en el siglo IV a. C, filósofos, médicos y profesores de otras disciplinas mantenían una intensa competencia por los estudiantes. El objetivo de todos ellos era promover sus lecciones, razón por la cual escribían y pronunciaban discursos protrépticos. Según Mihai (2016, 89), en los tratados médicos de la época, por ejemplo, se prescribían regímenes, dieta y consejos para darles a sus seguidores alguna clave para llevar una vida sana y feliz. Sin embargo, sostiene Mihai, esto se solapaba con la función del filósofo, generando una competencia entre los dos grupos por la autoridad moral e intelectual (2016, Mihai, 89). Como consecuencia de esto, concluye este autor, se puede conjeturar que Aristóteles escribió su protréptico no solo para confrontar a Isócrates, sino también en contra de cierta literatura médica antigua. Para Mihai, en su obra exhortativa, Aristóteles presentó un *agón* entre filosofía y medicina, cuyo objetivo era establecer la preeminencia cognitiva e intelectual de la primera sobre la segunda. Con esto, emula una controversia que ya estaba presente en los diálogos de juventud de Platón (Mihai, 2021, 14-26).²² De este modo, la *paideía* médica era presentada en el *Protréptico* como un saber

²⁰ En la misma línea argumentativa, Vallejo Campos (2015, 130) señala que “Isócrates había compuesto tres discursos ‘chipriotas’ dirigidos a la dinastía de los Evagóridas con un carácter exhortativo, de manera que no es extraño que Aristóteles quisiera aprovechar la amistad de algún condiscípulo de la Academia, como era Eudemo, natural de Chipre, para rivalizar en influencia con Isócrates saliendo en defensa de los ideales educativos de la Academia”. Según Berti (1997, 405) es probable que Aristóteles quisiera emular a su rival, eligiendo el mismo campo de acción, los círculos políticos chipriotas, y el mismo género literario, la exhortación.

²¹ Véase Berti (1997, 405). Para Berti, los destinatarios del *Protréptico* pueden haber sido Temisión y los “jóvenes” atenienses. En este sentido, el objetivo que habría inspirado su redacción habría sido hacer propaganda del ideal educativo de la Academia y competir con la escuela isocrática.

²² Véase Hipócrates, *Sobre la medicina antigua*, 20 1-17.

instrumental y subsidiario de la educación filosófica, que era caracterizada, a su vez, como con el único medio a través del cual el hombre podía alcanzar su fin último: la felicidad.

Si se acepta lo argumentado hasta aquí se debe reconocer que, al hacer su exhortación a la filosofía y presentar la tesis de que la *téchne* completa a la naturaleza, Aristóteles se valió de la riqueza semántica que la noción de *téchne* tenía y del valor cognitivo y educativo que esta había adquirido en el momento en que comenzó a gestar su obra. De este modo, su objetivo era convencer a los hombres sobre la importancia de filosofar, demostrando que la felicidad se identifica con el desarrollo de una facultad cognitiva inherente a su naturaleza, pero que requiere ejercicio y educación para actualizarse.²³ También es posible que al retomar el conjunto de acepciones que el término *téchne* tenía en su época Aristóteles se estuviese valiendo de las creencias de sus oyentes con el fin de persuadirlos más fácilmente sobre la importancia de adoptar su ideario filosófico.²⁴ Se debe tener presente que una de las características de un protréptico es utilizar las opiniones de los destinatarios no solo con el objeto de disuadirlos, sino de hacerlo en función de aquello que les resultaba más familiar. Dicho *modus operandi*, por otra parte, es absolutamente compatible con el implementado por Aristóteles en muchas de sus obras.²⁵

2. La filosofía: una vía para la felicidad

En la primera parte de este trabajo establecimos que en el *Protréptico* Aristóteles sostiene que, si lo que es generado por naturaleza tiene un fin, que puede ser cumplido con el auxilio de la *téchne* (frags. 13-14), entonces se debe aceptar que el hombre también tiene un fin, que requiere de la ayuda de una *téchne* para su consecución. Dicho fin es la *phrónesis* (frag.17) y para alcanzarla el hombre debe ejercitarse y aprender (frags. 5 y 17), esto es, precisa algún tipo de instrucción o educación. Ahora bien, por la serie de frags. 2a-2g (Ross)²⁶ sabemos que la filosofía es cierta

²³ Véase, Collins (2015) y Sling (1999).

²⁴ Frag. 97 del *Protréptico*: “Por lo demás, no es inconveniente considerar también la cuestión debatida desde el punto de vista de las nociones comunes, a partir de lo que resulta evidente a todos”.

²⁵ Véase Seggiaro (2021).

²⁶ Esta serie de fragmentos son diferentes versiones del mismo argumento atribuido por distintos pensadores: Alejandro de Afrodísias (*Comentario de los Tópicos de Aristóteles* 149, 9-17); el escoliasta de los *Analíticos, Primeros* (cod. París., 2064, 263a); Olimpiodoro (*Comentario del Alcibiades de Platón* 144 (Creuzer)); Elías (*Comentario de la Introducción de Porfirio* 3, 1 7-23), a Aristóteles. En él, se sostiene que es necesario

actividad que radica en el pensar y conocer.²⁷ Por tal motivo, si el fin del hombre, la *phrónesis*, esta emparentada con estas dos funciones (frags. 33-37) es evidente que la filosofía estará relacionada con el fin del hombre, si es que no se identifica con él.²⁸ Es por esto por lo que en el frag. 103 Aristóteles afirma:

Además de esto, igual que en el caso de la riqueza, no es la misma la propiedad que permite a los hombres vivir y aquella que les permite una vida feliz (ένεκα τοῦ ζήν καί τοῦ ζήν εὐδαιμόνως), en relación con la *phrónesis*, tampoco es la misma, según creo, la que necesitamos para vivir y para vivir bien (τό ζήν καλώς). Con la mayoría hay que tener una gran indulgencia por su forma de proceder, pues hacen votos por ser felices, pero se contentan tan solo con poder vivir. No obstante, quien crea que no debemos sobrellevar la vida de cualquier modo, será ridículo si no soporta todo el esfuerzo necesario y no pone todo su empeño para llegar a poseer esta sabiduría que conocerá la verdad (trad. vallejo Campos levemente modificada).

En este fragmento, Aristóteles realiza una diferencia tajante entre vivir, entendiendo por esto, el mero hecho de existir, y vivir bien o ser feliz. No obstante, la relación entre esta distinción y la *phrónesis* ha sido la causa de que algunos autores, entre ellos Düring (1961, p. 260) y Berti (1997, 438), hayan visto una diferenciación entre dos tipos de conocimientos asociados a este término. El primero es la sabiduría práctica con la que opera la mayoría de los hombres.²⁹ El segundo tipo de

filosofar, ya sea que sea crea que se debe hacer como que se considere que no es necesario hacerlo.

²⁷ Véase los frags. 78-92 (Jámblico en *Protréptico* XI 56, 13-59, 18).

²⁸ Véase Van der Meeren (2011, 31-38).

²⁹ Según Rizzerio (2008, 48-49), *phrónesis* deriva de *phrén*, *phrenós* y progresivamente llega a designar la acción de pensar, que nace del trasfondo emotivo del alma. Es por esto por lo que se consideraba que “*phroneîn*” era un sentir que se identificaba, a su vez, con cierta inteligencia de las cosas. Esta es la causa, también, por la cual “*phrónesis*” se usaba para referirse a cierta sabiduría práctica. Quizá por esto, Kapp (apub. Berti, 1997, 438) ve prefigurada en este fragmento la distinción que Aristóteles propondrá en la *Ética Nicomáquea* entre *sophía* y *phrónesis*. Una línea de lectura análoga, aunque no equivalente, es seguida por Düring (1961, 260), para quien en este fragmento hay dos tipos de *phrónesis*: el primero es la *phrónesis* práctica, aunque por “práctica” este autor supone una acepción muy general del término, y el segundo es la *phrónesis* teórica. Nuestra línea de lectura es más próxima a la de Berti (2008, 101), quien considera que en el fragmento aquí analizado, el 103, en su primera aparición *phrónesis* es cierto conocimiento de sentido común, o un saber general, mientras que en la segunda aparición es equivalente al saber filosófico propiamente dicho, el cual revierte un aspecto teórico y práctico al mismo tiempo (frags. 46-50).

conocimiento es la sabiduría, entendiendo por ello el conocimiento de la verdad. Aunque este último conocimiento es aquel por la cual se alcanza la felicidad, parecer ser privativo del filósofo.³⁰ Desde la perspectiva de Berti (1997, 438), el hecho de que Aristóteles se refiera a ambos tipos de conocimiento con la misma palabra, *phrónesis*, puede deberse a una costumbre que se desarrolló en la Academia, y que es testimoniada por Jenócrates (fr. 6 Heinze).³¹ El apoyo textual de esta línea de lectura puede encontrarse en el frag. 53, en donde Aristóteles alterna *phrónesis* y *sophía* para referirse al fin del hombre y, por ende, a la necesidad de filosofar. De hecho, en el fragmento 8b, transmitido por Jámblico en *Sobre la ciencia matemática común* XXVI 83, 6-22, Aristóteles realiza una alternancia parecida pero con el infinitivo *philosophheîn*. En la primera parte del fragmento Aristóteles utiliza este infinitivo para referirse al conocimiento que tuvieron que adquirir los hombres para lograr su supervivencia, mientras que, en el segundo caso, lo emplea para referirse al conocimiento

³⁰ En el frag. 95, Aristóteles afirma: “En consecuencia, si es sabiduría, evidentemente correspondería sólo a los filósofos vivir felizmente; si es una virtud del alma o consiste en complacerse, también les correspondería sólo a ellos o a ellos más que a nadie, porque lo más elevado que hay en nosotros es la virtud, y la sabiduría, comparadas las cosas una a una, es lo más placentero de todo. De manera semejante, si alguien sostuviera que la felicidad es todas estas cosas a la vez, tendría que ser definida recurriendo al pensamiento”. Véase también frag. 91.

³¹ Dados los límites de este trabajo, no podemos introducirnos en la problemática que el uso de *phrónesis* supone en este texto. No obstante, es relevante indicar que la lectura de los fragmentos conservados nos lleva a pensar que el término *phrónesis* tiene en el *Protréptico* un significado distinto al de la *Ética Nicomáquea*. Si bien en ambas obras, *phrónesis* es la facultad deliberativa que permite determinar cuál es la mejor manera de actuar en una situación dada (*Ética Nicomáquea* VI 5), creemos que dicha caracterización no sólo no abarca por completo el significado que tiene en el *Protréptico*, sino que no contempla el rasgo esencial que posee en este texto. Para entender el uso de “*phrónesis*” en el *Protréptico* puede resultar clave *Metafísica* I, 2, 982b 24. Allí, al referirse a la sabiduría, Aristóteles no utiliza el término “*sophía*” sino “*phrónesis*”. En este pasaje, *phrónesis*, al igual que *sophía*, es definida como el conocimiento que es buscado por sí mismo y como aquello que es ciencia en sentido estricto (frags. 34-48). De manera análoga a lo que sucede en el frag. 35 del *Protréptico*, en *Metafísica* I, 2, 982b 24, *phrónesis* equivale al conocimiento de las primeras causas y, por lo tanto, de los principios constitutivos de lo real. Véase Berti (1997, 411; 419-424). Por su parte, Aubenque (1963), Düring (1961, 218) y Vallejo Campos (2005, 142) sostienen una lectura parcialmente diferente a la de Berti. Para estos autores, al tratarse de un escrito propagandístico destinado a un público familiarizado con la Academia de Platón, Aristóteles habría utilizado un lenguaje platónico para hacer referencia a concepciones que no eran necesariamente, platónicas.

matemático, que, si bien no es la filosofía primera, es para Aristóteles un saber teórico, buscado por sí mismo.

Lo relevante a los fines de nuestro trabajo es que, desde la perspectiva aristotélica, los hombres pueden contentarse con tener la primera clase de conocimiento y simplemente vivir o perseguir el segundo tipo de saber y alcanzar su meta: ser felices. En este sentido, es enfático al señalar la contradicción en la que incurren aquellos que, pese a conocer esta distinción, optan por la primera opción. Por tal motivo, en el frag. 92, subraya que “las personas que son razonables deben filosofar por el mismo goce de placeres verdaderos y buenos”.

Esta fuerte vinculación entre felicidad y conocimiento vuelve a aparecer en el frag. 99:

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

En este fragmento, Aristóteles trae a colación un *éndoxon* relativamente establecido entre los hombres que vincula la felicidad con la obtención de bienes. Su intención es claramente refutar este tipo de creencias. De lo dicho en el frag. 103 se desprende que el hombre tiene la necesidad de tener ciertos bienes externos para sobrevivir. Pero de la lectura de este fragmento queda claro que no son esos bienes los que generan la felicidad (frag. 3-5). Al sostener esto, Aristóteles parece estar retomando el mismo tipo de argumento que el esbozado por Platón en *Eutidemo* 282a. En este pasaje, Platón pondrá en boca de Sócrates las siguientes palabras:

Puesto que, por un lado, todos deseamos ser felices (*eudaímones*) —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 (*epísteme*) 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*)” (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 de ellos se haga. Paralelamente, para ambos, dicho uso depende pura y exclusivamente del conocimiento. En

este sentido, Festugière (1973, 26), al interpretar el pasaje de Platón, señala que 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 (*epísteme*). Los bienes no tienen ningún valor por sí mismos, ni sirven de nada, si no son acompañados de entendimiento y de saber (Festugière, 1973, 26). Ahora bien, del fragmento 103 se desprende que no es cualquier tipo de saber el que garantiza el buen uso de los bienes, generando un estado de plenitud. En este sentido, 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 (frag. 9).

El recorrido realizado hasta aquí nos permite concluir que para Aristóteles la filosofía se caracteriza por dos aspectos interrelacionados. Por un lado, es la ciencia suprema cuyo objeto es la búsqueda de la verdad. Por otro lado, es aquella clase de *epísteme* que determina cómo debemos emplear el resto del conocimiento y de los bienes de los que disponemos. Por tal motivo, podemos afirmar que, para Aristóteles, la filosofía tiene una dimensión epistemológica y una dimensión ética, ambas interrelacionadas por el concepto de sabiduría.

En contraposición a la escuela de Isócrates,³² que relacionaba la filosofía con la retórica, dándole un valor netamente pragmático, desde la perspectiva adoptada por 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, 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. Es por esto por lo que las palabras finales del frag. 103 pueden verse como una exhortación a buscar este tipo de conocimiento y, como consecuencia de esto, como una provocación para que los hombres no se contenten meramente con vivir, sino con hacerlo felizmente. Bajo el supuesto que la felicidad es cierto estado de plenitud y que este está asociado con nuestra naturaleza

³² Ver primera parte el testimonio allí citado del *Protréptico* que de hecho es tomado de *Antídotos* 84-85, obra atribuida a Isócrates.

intrínseca, Aristóteles intenta demostrar que, así como nadie pone en duda que el fin del hombre es ser feliz, tampoco debería cuestionar el valor de la filosofía para alcanzar dicho fin. Desde esta perspectiva, el *Protréptico* como una defensa de la filosofía no es otra cosa que un modo de exhortar al hombre a vivir conforme a su propia esencia y, por lo tanto, a su naturaleza. La necesidad de filosofar pasa a ser una necesidad intrínseca de la naturaleza humana y, por lo tanto, una actividad que todo hombre debe emprender. Es por esto por lo que en los frags. 4, 53 y 103, Aristóteles retoma la paradoja de quienes persiguen la *eudaimonía*, pero no hacen lo necesario para alcanzarla. Para ello, se vale de la metáfora del esclavo o el sirviente. Al igual que los esclavos y los sirvientes, que no son dueños de sí mismos, los hombres arriba señalados (frag. 53), se limitan a ejercer las funciones elementales o a satisfacer las necesidades ligadas con su cuerpo, pero no de su felicidad. Por esta razón, podrán tener una ilusión de ser felices, pero no lo podrán ser verdaderamente, mientras no cambien o no puedan cambiar su forma de vida.

Conclusiones

En el presente trabajo hemos intentado demostrar que el *Protréptico* es una obra cuyo fin es exhortar a los hombres para que filosofen y reciban educación filosófica, pues solo por medio de esto último podrán alcanzar la felicidad. Con el fin de demostrar esto, hemos centrado la discusión en tres nociones: *téchne*, filosofía y felicidad, así como la fuerte conexión que Aristóteles habría trazado entre ellas.

Si bien Aristóteles reconoce que no es necesario exhortar a los hombres para que busquen la felicidad, considera que no es evidente para ellos que el modo de lograr dicho fin sea filosofar. En este sentido, el *Protréptico* es un intento por demostrar dos cuestiones. La primera es que la felicidad es un estado vinculado con nuestra naturaleza, razón por la cual no puede identificarse con la adquisición de bienes externos, sino con el ejercicio de aquellas facultades que nos definen esencialmente. La segunda es que, si bien la felicidad se identifica con el estado de plenitud de nuestra naturaleza (frags. 3 y 17), para alcanzar dicho estado, se requiere de ejercicio y aprendizaje, motivo por el cual dicho fin no se cumple naturalmente, sino que requiere el auxilio de alguna *téchne* (*Política* VII 17, 1337 a 1-2). Del entrecruzamiento de estas dos tesis, Aristóteles concluye la relevancia de filosofar. Bajo el supuesto de que una cosa es vivir y otra es vivir plenamente, el Estagirita sostendrá que es una

contradicción querer ser feliz y no hacer nada por lograrlo, razón por la cual establece que no solo es útil filosofar, sino necesario.

Como consecuencia de esto, si bien no tenemos evidencia de que en esta obra Aristóteles haya formulado un plan educativo (véase *Política* VIII), es relativamente claro que presenta la educación filosófica como el medio por el cual el hombre logra vivir de acuerdo con su propia naturaleza (véase *Política* VII 14; VIII). En este sentido, es relevante el contexto en el cual fue escrito el *Protréptico*: la controversia entre diferentes pensadores, entre ellos, Isócrates y Platón, que pujaban por la asistencia de la juventud ateniense a sus respectivas escuelas. La redacción de un protréptico en este contexto es un indicio de que las intenciones de Aristóteles eran pronunciarse por un tipo específico de *paideía* filosófica y exhortar al resto de los hombres a que lo persiguiesen. Su objetivo era relativamente claro: demostrar que, si bien conocer es lo propio del hombre, no cualquier tipo de conocimiento permite alcanzar el estado de plenitud o completitud de la naturaleza humana. Ahora bien, pese a que, desde su perspectiva, dicho fin solo es posible por medio del ejercicio filosófico, a través de su discurso pone en evidencia que no es cualquier ideario filosófico el que permite lograrlo, sino aquel que, teniendo como meta la búsqueda de la verdad y el conocimiento de las causas, permite vivir sabiamente y en plena concordancia consigo mismo.

Cabe destacar, que, en rigor, este trabajo pretende homenajear a quien ha sido y seguirá siendo una gran maestra en esta profesión que consiste en estudiar y aprender de los grandes filósofos: Silvana Di Camillo. Su capacidad de educar y exhortar a filosofar a quienes fueron sus estudiantes y discípulos hace que su carrera profesional no solo haya sido atravesada por la docencia, sino que también pueda ser definida como una práctica protréptica. El examen de estos tópicos- exhortación y educación- en la obra homónima de Aristóteles, pensador a quien le dedicó gran parte de su producción académica, es significativo para agradecer y reivindicar su labor, que de ningún modo ha finalizado, sino que, en todo caso, será resignificada.

Referencias bibliográficas

- Angier, T. (2010), *Techne in Aristotle's Ethics*, New York: Continuum International Publishing Group.
- Aubenque, P. (1963), *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF.

- Berti, E. (1997) [1962], *La filosofía del “primo” Aristotele*. Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Berti, E. (2008) [2000], *Protreptico*, Introducción, traducción e comentario. Milano: UTET.
- Berti, E. (2008a). *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. Roma: Edusc.
- Berti, E. (2013). *Sumphilosophiein. La vita nell’Accademia di Platone*. Bari: Laterza.
- Calvo Martínez, T. (2007). Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Cardullo, L. (2005). “L’analogia *téchne -phýsis* e il finalismo universale in aristotele, phys. II”, en Cardullo., R. L- E Giovanna R. (ed), *La fisica di aristotele oggi. Problemi e prospettive, Atti del Seminario*. Catania: CUECM, 51-109.
- Collins, J. H. (2015). *Exhortations to Philosophy the Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Dodds E. R. (1973). *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, Clarendon Press.
- Düring, I. (1961). *Aristotle’s Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*. Göteborg: Almqvist & Wiksell.
- Festugière, A.-J. (1950). *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: VRIN.
- García Gual, C. (1983). Sobre la ciencia Médica, en *Tratados hipocráticos I*. Introducción, traducción y notas de García Dual, C., Navarra, L., López Ferés, J. A. Madrid: Gredos.
- Giardina, G. R. (2006). *I Fondamenti della causalità naturale. Analisi critica Di Aristotele, Phys. II*. Catania: CUECM
- Güremen, R. (2020). “Philosophy as Art in Aristotle’s *Protrepticus*”, *Metaphilosophy* Vol. 51, No. 4, July 2020, 571-592
- Heinimann, F. (1961). ‘Eine Vorplatonische Theorie der *τεχνη*’, *Museum Helveticum*, vol. 18, no. 3, 105-130.
- Hutchinson D. S. Johnson, Monte Ransome (2005). “Aristotle, *Protrepticus*. Provisional Reconstruction”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXIX, pp. 193-294.
- Hutchinson D. S. Johnson, Monte Ransome (2014). “Protreptic Aspects of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, in Polansky, R. (ed.), *The Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. New York: Cambridge University Press, pp. 383- 409.

- Hutchinson D. S. Johnson, Monte Ransome Aristotle (2017). *Protrepticus. Exhortation to Philosophy*. Citations, fragments, paraphrases, and other evidence, <http://www.protrepticus.info>.
- Hutchinson D. S. Johnson, Monte Ransome (2018). “Protrectic and Apotrectic: Aristotle’s Dialogue *Protrepticus*”, in Kotzé Alieva, A.-Van der Meeren, S. (eds.), *When Wisdom Calls Philosophical Protreptic in Antiquity*. Turnhout: Brepols, pp., 111-154.
- Jaeger, W. (1993) [1933]. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. cast. de Gaos, J. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kube, J. (1969). *TEXNH und APETH: Platonisches und Sophistisches Tugendwisse*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Löbl, R. (1997). *TEXNH – TECHNE: Untersuchung zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles. Band 1: von Homer bis zu den Sophisten*, Würzburg K&G.
- Lyons, J. (1963) *Structural Semantics: an Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*. Oxford: Blackwell.
- Mihai, C. I. (2016). “Competing Arts: Medicine and Philosophy in Aristotle’s *Protrepticus*”, *Hermeneia* 17, 87-96.
- Mihai, C. I. (2021). “Protrectic and Medicine in Plato’s Early Dialogues”, *Hermeneia* 26, 14-26
- Nussbaum (1995) [1986]. *La fragilidad del bien Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. cast. De Ballesteros, J. A. Madrid: La balsa de medusa.
- Olivieri, F. J. (1987). Platón, *Diálogos*, vol. II, *Eutidemo*, introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Rizzerio, L. (2008). “Aspects de la *phrónesis* présocratique: Héraclite et Empedocle”, en Lories, D.-Rizzerio, L. (eds.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phrónesis*. Paris: Vrin, 47-74.
- Ross, W. D. (1964). *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press.
- Rossi, G. (2011). *El azar según Aristóteles*. Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Roochnik, D. (1996), *Of Art and Wisdom: Plato’s Understanding of Techne*. Pennsylvania: Pennsylvania Penn State University Press.
- Seggiaro, C. (2021). “El uso filosófico del *lógos protreptikós* en los escritos éticos de Aristóteles”, *Philosophia* 81/2, pp. 101-134.

- Schneeweiss, G. (2005), *Aristoteles, Protreptikos, rekonstruiert, übersetzt und kommentiert*. Darmstadt. Wissenschaftliche: Buchgesellschaft.
- Slings, S. R. (1999). “Introduction”. In Plato, *Clitophon*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-234.
- Vallejo Campos, A. (2005). *Aristóteles, Fragmentos*, introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Van der Meeren, S. (2011). *Exhortation à la philosophie: Le dossier grec, Aristote*. Paris : Les Belles Lettres.
- Warin, I. (2021). “La notion de *téchne* en Grèce ancienne”, *Artefact, Techniques, histoire et sciences humaines*, 15, 46-60.
- Zanatta, M. (2008). *Aristotele, I Dialoghi*, introduzione, traduzione e commento, Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.

Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 10 de octubre de 2023.