

THE ARISTOTELIAN NOTION OF *NOÛS*:  
KNOWLEDGE OF FIRST PRINCIPLES AND CONTEMPLATIVE LIFE  
IN ARISTOTLE'S *PROTREPTICUS*

CLAUDIA SEGGIARO\*

**Abstract:** *The aim of this article is to analyze the notion of noûs in Aristotle's Protrepticus. For this, I will focus on fragments 24, 28, 65 (6) and 110 (10c). By examining fragment 24, I argue that noûs is a faculty whose goal is the knowledge of intelligible objects. Through the analysis of fragments 28 and 65 (6), I try to show that the exercise of this faculty is not only one activity among others, but that it is distinctive of human beings, their own function, and for this reason, that on which their happiness depends. Finally, by means of fragment 110 (10c), I try to demonstrate why, despite the fact the noûs accounts for the divine in man, it constitutes his specific nature, that which not only sets him apart from other beings, but also from gods.*

KEY WORDS: ARISTOTLE, *NOÛS*, FIRST PRINCIPLES, *PROTREPTICUS*, CONTEMPLATIVE LIFE

---

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, CONICET, claudiasegg@gmail.com

LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE *NOÛS*:  
CONOCIMIENTO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS Y VIDA CONTEMPLATIVA  
EN EL *PROTRÉPTICO* DE ARISTÓTELES

CLAUDIA SEGGIARO\*

**Resumen:** El objetivo del presente artículo es analizar la noción de *noûs* en el *Protréptico* de Aristóteles. Para ello, me centraré en los fragmentos 24, 28, 65 (6) y 110 (10c). Mediante el examen del primero de ellos argumentaré que el *noûs* es una facultad cuya meta es el conocimiento de los objetos inteligibles. A través del análisis de los fragmentos 28 y 65 (6) intentaré demostrar que el ejercicio de esta facultad no es una actividad más entre otras, sino la distintiva del hombre, su función propia, siendo, por esto mismo, aquello de lo cual depende su felicidad. Finalmente, por medio del fragmento 110 (10c), intentaré mostrar cómo, pese a ser lo divino en el hombre, el *noûs* constituye su naturaleza específica, aquello que lo distingue de los demás seres, incluso de los dioses.

PALABRAS CLAVE: ARISTÓTELES, *NOÛS*, PRIMEROS PRINCIPIOS, *PROTRÉPTICO*, VIDA CONTEMPLATIVA

---

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, CONICET, claudiasegg@gmail.com

Entre los fragmentos conservados del *Protréptico*,<sup>1</sup> el término *noûs* aparece sólo en los fragmentos 23, 24, 27, 28,<sup>2</sup> 65(6), 78 (14) y 110 (10c). Sin embargo, su aparición en lo que podrían denominarse diferentes contextos —si es correcto usar esta expresión en una obra fragmentaria— indica que, ya desde la redacción del *Protréptico*, el *noûs* era una noción con cierta complejidad y riqueza. El término aparece por primera vez en el fragmento 23, donde Aristóteles trata la naturaleza del alma. Allí, sostiene que ésta tiene dos partes: una irracional y otra racional, ubicando al *noûs* en la última. Ahora bien, queda abierta la pregunta sobre si éste es una facultad de la parte racional del alma o una parte del alma. En esta misma obra, en el fragmento 28, se define el *noûs* como aquello sin lo cual el hombre se vería reducido a la animalidad. Una lectura atenta de este fragmento, a la luz de *Sobre el alma* (II 2) y de la *Ética Nicomáquea* (I 13), hace suponer que El Estagirita está pensando en las funciones del alma. Sin embargo, el análisis de esta cuestión sólo puede hacerse considerando estos textos, pues no está sistematizada en los fragmentos disponibles.

Si bien en el fragmento 65 (6) Aristóteles se centra en la noción de *érgon*, también expone algunos rasgos del *noûs* que es importante considerar. Allí se identifica el *noûs* con la *ousía*. Paralelamente, se equipara el *érgon* propio del hombre con el conocimiento de la verdad, el cual depende del *noûs*. En este mismo fragmento, Aristóteles sostiene que el hombre

<sup>1</sup> Para la numeración de los fragmentos del *Protréptico*, sigo la edición de Ingemar Düring. Sin embargo, debido a que es la edición seguida por la mayoría de las traducciones, pongo entre paréntesis la numeración correspondiente a la edición de David Ross.

<sup>2</sup> Los fragmentos 23, 24 y 28 fueron rechazados como pasajes del *Protréptico* por Werner Jaeger, por esta razón no aparecen en la edición de Ross. No obstante, cabe destacar que los motivos por los cuales no son aceptados no radican en que su contenido no sea aristotélico, sino que se consideran resúmenes de otras obras del Estagirita. Dichos fragmentos son considerados como pasajes del *Protréptico* por Ingram Bywater (1869), Ermenegildo Pistelli (1888) e Ingemar Düring (1961), por tal motivo, son incorporados a las diferentes traducciones consultadas, tales como las de Enrico Berti (en Aristóteles, 2008a), Jonathan Barnes y Gavin Lawrence (en Aristóteles, 1985), Megino Rodríguez (2006), Álvaro Vallejo Campos (en Aristóteles, 2005) y Marcello Zanatta (en Aristóteles, 2008b).

tiene una naturaleza simple o compuesta. Inmediatamente afirma que, si su naturaleza fuese compleja, debería poseer varias facultades. No obstante, aun en este caso, sólo la mejor podría ser considerada su facultad. Esta tesis, sumada a la mencionada identificación entre *ousía* y *noûs*, induce a pensar que este último es definido como una facultad distintiva del alma, dando una respuesta al interrogante abierto en el fragmento 23.<sup>3</sup>

En este sentido, en el fragmento 24 del *Protréptico*, Aristóteles afirma que el *noûs* tiene como fin el conocimiento de los objetos inteligibles. Por tal motivo, lo define como la facultad cuya meta es el conocimiento más elevado o sabiduría. Paralelamente, considera que, en tanto dicho conocimiento es el fin último del hombre, el ejercicio del *noûs* deberá ser su *érgon* (fragmento 65 (6)). Este doble análisis, el que parte del objeto propio del conocimiento o el que se funda en el fin último del hombre, permite entender por qué en algunos fragmentos, al usar el término *noûs*, parece estar refiriéndose a una facultad y en otros a la función esencial del hombre. Al instaurar ambos sentidos, Aristóteles establecería estos dos aspectos distintos, pero claramente relacionados, del *noûs*.

Desde esta perspectiva, el objetivo del artículo es analizar la noción de *noûs* en el *Protréptico* de Aristóteles. Si bien existen otros textos, tales como la *Ética Nicomáquea* y *Sobre el alma*, donde este concepto es de suma importancia, elijo esta obra porque se trata de un escrito poco trabajado. Es importante mencionar que no he encontrado estudios del *noûs* en el *Protréptico*. Si bien algunos investigadores de los textos aristotélicos refieren a esa obra, ninguno de ellos centra su análisis en los pasajes donde aparece. Las escuetas aproximaciones encontradas en estos fragmentos son, en general, para elucidar algunos pasajes de las obras del corpus de mayor difusión.

Para analizar esta noción en el *Protréptico* divido el trabajo en tres secciones. En la primera, revisaré la naturaleza del *noûs* como una facultad cuya finalidad es la contemplación de los objetos inteligibles; con base en el fragmento 24 intento demostrar que su conocimiento supone un proceso y, por tanto, no es una intuición espontánea. En este proceso,

---

<sup>3</sup> Esto es, encontraríamos una respuesta a la pregunta sobre si para Aristóteles el *noûs* es una facultad o parte del alma racional.

el *noûs* no es una facultad que conoce pasivamente a su objeto, sino que ejerce de manera activa su función. En el segundo apartado, mediante el examen de los fragmentos 63 (6), 65 (6) y 28, me interesa resaltar que, para Aristóteles, el *noûs* es la facultad distintiva del hombre, razón por la cual ejercerla es su función propia y por medio de ella puede alcanzar su felicidad. No obstante, en el fragmento 110 (10c) y el libro X de la *Ética Nicomáquea*, el filósofo griego caracteriza al *noûs* como una facultad divina, propia de dioses. Debido a esto, surge la siguiente pregunta: ¿en qué medida el *noûs* puede ser lo distintivo del hombre si es una facultad propia de dioses? Tal cuestión será tratada en el último apartado, que divido en dos subsecciones: en la primera, estableceré cómo opera el *noûs* en el hombre y, por lo tanto, cuál es su diferencia con el divino. En la segunda, mostraré las dificultades que implica este modo de operar. Con ello intento demostrar que, si bien el conocimiento de los primeros principios es la función propia del hombre, su naturaleza corpórea impone ciertas dificultades en el conocimiento de los mismos, pues, al ser de naturaleza inteligible, están alejados de los sentidos. El análisis de esta dificultad es clave, pues no sólo revela un rasgo fundamental del conocimiento de los primeros principios, sino también aquello que constituye el sello específico de la actividad noética en el hombre.

### **NATURALEZA DEL *NOÛS* EN EL *PROTRÉPTICO***

Pese a que son escasos los fragmentos del *Protréptico* donde aparece el término *noûs*, su análisis permite reconstruir la concepción aristotélica de esta facultad. Para esto, es clave el 24. Allí se afirma:

A su vez, son actividades del intelecto las intelecciones, que son visiones de objetos inteligibles, de la misma manera que es actividad de la vista la visión de los objetos sensibles. Así pues, todas las cosas son deseables con vista a las intelecciones y el intelecto, puesto que las demás cosas son deseables con vistas al

alma, pero el intelecto es lo mejor en el alma y todo lo demás está constituido para lo que es mejor. (Aristóteles, 2005)<sup>4</sup>

En este fragmento, el *noûs* parece ser una facultad cuya actividad son las intelecciones, definidas como visiones de objetos intelectivos. Cabe preguntarse: ¿qué tipo de facultad es y, por lo tanto, qué clase de actividad ejerce?

En este punto es importante destacar que el término *noûs*<sup>5</sup> y la familia de palabras asociadas con él, en la Antigüedad —sobre todo en algunos de los filósofos presocráticos, como Jenófanes, y en algunos poetas épicos, como Homero—, tenían un significado ligado a la percepción. En su artículo clásico sobre el concepto, Kurt von Fritz (1945) afirma que una de las implicaciones de la definición homérica de *noûs* es que quien lo tiene siempre posee la verdad. De ahí que significara *ingenio* o *inteligencia*. Von Fritz sostiene que, en Homero, dicho término tiene el sentido básico de “darse cuenta a través de la percepción”.<sup>6</sup> De esta acepción habría derivado el significado de *noûs* como *plan* y, por tanto, su aspecto volitivo de “deseo” o “intención”. No obstante, este autor considera que

---

<sup>4</sup> Τοῦ δ' αὖ νοῦ αἰ νοήσεις ἐνέργειαι, ὀράσεις οὔσαι νοητῶν, ὡς τοῦ ὀρατικοῦ ἐνέργεια ὀρᾶν τὰ ὀρατά. νοήσεως οὖν καὶ νοῦ <ἐνεκα> πάνθ' αἰρετὰ τοῖς ἀνθρώποις, εἴπερ τὰ μὲν ἄλλα τῆς ψυχῆς ἔνεχ' αἰρετὰ, νοῦς δὲ τὸ βέλτιστον τῶν κατὰ ψυκὴν [μόνον], τοῦ δὲ βελτίστου τὰ ἄλλα συνέστηκε χάριν.

<sup>5</sup> Tanto Henry George Liddell y Robert Scott (1983: 1180-1181), como Pierre Chantraine (1990: 756-757), dedican un extenso apartado al término *noûs*. En ambos diccionarios se registra que habría tenido el significado *mente*. Por medio de su uso se refiere tanto al acto de percepción que origina una representación mental, como al pensamiento propiamente dicho. Chantraine agrega que podría significar *pensamiento derivado de un sentimiento*. Quizá por esto señala que el término *noûs* estaría asociado con el de *thumós*. Los intérpretes suelen ejemplificar este último significado mediante el siguiente pasaje de la *Ilíada*: “tal como vuela el pensamiento (*noûs*) de un hombre, el cual, tras haber recorrido muchas regiones, piensa en su corazón ‘estuve ahí o allí’, deseando —al recordar— ir a muchas partes, con semejante prisa en su anhelo, voló la divina Hera” (XV 80-84).

<sup>6</sup> Esta tesis es retomada por James Lesher, 1973: 47-48.

en Hesíodo hay una especie de transición del significado, pues en este poeta *noûs* ya no es la visión o reconocimiento de la apariencia de las cosas, sino el “significado real de una situación y el verdadero carácter e intenciones de las personas involucradas en <esa situación>” (Von Fritz, 1945: 226).

En el fragmento 24, Aristóteles no relaciona el *noûs* con la percepción, pero realiza una llamativa comparación entre la actividad de esta facultad con la acción de ver. Ésta se centra, por un lado, en la relación entre la vista y las cosas sensibles, y, por otro, entre el *noûs* y los objetos inteligibles. Con base en esta analogía, se puede confirmar la lectura, casi unánimemente aceptada, de que la actividad noética es contemplativa. Sin embargo, puede preguntarse cuál es la naturaleza de este tipo de actividad. Según Ryan Douglas Madison (2008: 146), la noción de *contemplación* en Aristóteles puede ser entendida de diversas maneras. En el *Protréptico* se hace referencia a un sentido no técnico.<sup>7</sup> Para Douglas, en la misma obra, Aristóteles está pensando *contemplación* como visión intelectual. Ahora bien, como no hay una sistematización entre usos técnicos y no técnicos en este autor, queda difuso en qué sentido se distingue la actividad contemplativa formulada en el *Protréptico*, de la caracterizada en otras obras donde se usa de manera técnica, como en *Ética Nicomáquea* y *Acerca del alma*. Desde mi perspectiva, la alternancia en el *Protréptico* entre *phrónesis*, *sophía* y *epistéme*<sup>8</sup> le otorga al *noûs* una complejidad que excede los límites de la identificación entre esta noción y la contemplación. En este sentido, al interpretar el fragmento, es importante tener presente que, al referirse a la facultad mediante la cual se conocen las *noéseis*, Aristóteles no dice que el *noûs* sea una simple visión. El uso de *enérgeia* en la primera oración del fragmento hace pensar que el *noûs* no capta pasivamente su objeto ni que esta captación es una

<sup>7</sup> Carlo Natali (en Aristóteles, 2009: 546) considera que en algunas ocasiones Aristóteles hace un uso genérico del término *noûs*. Un ejemplo de este uso es *Ética Nicomáquea* X 6, 1176b 18. Desde esta perspectiva, traduce *noûs* como inteligencia.

<sup>8</sup> En el fragmento 17, Aristóteles define *phrónesis* en los mismos términos que define *noûs* en el fragmento 23 y 24. De igual forma, en los fragmentos 33 (5) y 35 (5), equipara *phrónesis* con *epistéme*. Esto lleva a pensar que el referente de ambos términos es el mismo.

mera aprehensión de lo inteligible, sino el resultado de una determinada acción.<sup>9</sup> En este punto, es importante recordar que el concepto *enérgeia* forma parte de la misma familia de palabras que *érgon*, es decir, está vinculado con el obrar y el actuar. Si bien el significado de *acto* puede generar la idea de que Aristóteles refiere al acontecimiento de un hecho puntual, se debe aclarar que también denota la realización de un proceso (vease Berti, 2008a: 557). La intelección de los objetos inteligibles (*oûsai noetôn*) no sería otra cosa que el resultado final del proceso (Berti, 2008b: 30-34).<sup>10</sup>

Chung-Hwan Chen (1965: 60) analiza los diferentes sentidos en que Aristóteles utiliza la noción de *enérgeia*. Entre las múltiples acepciones establece como uno de los sentidos posibles el de *actualización*. De acuerdo con este autor, la traducción difiere del término *actualidad*, pues éste excluye la potencia e implica que la cosa está plenamente realizada. En cambio, *enérgeia*, entendida como actualización, implica no sólo el resultado final, sino también el proceso de actualización llevado a cabo. Según Chen, esto se debe a que Aristóteles denota acción y pasión mediante la misma idea. Ello no significa que el proceso de llegar a ser y su

<sup>9</sup> En *Sobre el alma* II 2, 143b 25, se afirma que *noûs* es una facultad teórica (περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως). Pese a que en el fragmento 24 no aparece el término *teoría* o *theoreîn*, debe considerarse que, en el *Protréptico*, para referirse al fin del hombre y al conocimiento más elevado, Aristóteles no sólo utiliza *noûs*, *noéisis* o *noeîn*, sino también *theoría*, *theoreîn* y *theorêsai* —fragmentos 20 (11), 43 (12) y 44 (12)—. Si bien esto es una conjetura, pues el comentarista no aclara nada al respecto, es posible que la lectura de Douglas esté fundada en el carácter pasivo que *theoría* o *theoreîn* parecen tener bajo sus respectivas traducciones, como contemplación o contemplar. Lo que no parece advertir el autor es que para El Estagirita la contemplación es un tipo de *energía* y, por tanto, supone una actividad o acción por parte del hombre.

<sup>10</sup> Al analizar el último capítulo de *Analíticos segundos*, Richard A. Lee y Christopher P. Long (2007: 350-351) sostienen que el *noûs* es una *héxis* capaz de realizar “una demostración de las verdades necesarias y universales”. Desde la perspectiva de estos autores, ésta sería la función casi excluyente del *noûs* o, por lo menos, la más importante. Si bien, en general, estoy de acuerdo con esta interpretación, tengo reparos en cuanto a que su función sea demostrar verdades, ya que éstas, en *Analíticos segundos*, serían los primeros principios, siendo, según expresa Aristóteles, apodícticos.

resultado, ser plenamente algo, se identifiquen, sino que hay una coincidencia de movimiento: el agente, aquel que emprende la acción, actualiza al paciente, quien recibe la acción, y éste, a su vez, es actualizado por el primero. En el caso del ser humano, el agente y el paciente son el mismo, pues el hombre actualiza sus facultades en tanto hace uso de ellas.

Respecto a la naturaleza del *noûs*, Chen argumenta que se puede detectar el uso del término *enérgeia* también en el contexto de la psicología aristotélica. En este contexto, está asociado tanto a la sensación como al conocimiento, en específico al intelectual (Chen, 1965: 60). En relación con éste, el autor argumenta que dicha facultad en potencia es todos los objetos inteligibles,<sup>11</sup> pero en acto no es ninguno. En este sentido, dicho conocimiento es posible por las características comunes entre sujeto y objeto.<sup>12</sup> Para Aristóteles, al igual que en el caso de la sensibilidad, “el conocimiento intelectual consiste en dos momentos: la capacidad de sufrir y la actualización de lo que es potencialmente existente” (Chen, 1965: 61).<sup>13</sup> Por esta razón, dicha clase de conocimiento también implica la *enérgeia*.

Como se verá en el *Protréptico*, se distingue entre la posesión de una facultad y su uso (fragmento 79 (14)). Lo cual denota la diferenciación entre lo que es en potencia y lo que es en acto,<sup>14</sup> pues, para Aristóteles, una cosa es tener la potencialidad de conocer y otra estar efectivamente conociendo. Ahora bien, como señala Marcelo Boeri, para El Estagirita

<sup>11</sup> “Cuando <el intelecto> llega a ser cada uno <de sus objetos> tal como se dice que lo es el que conoce en acto —y esto ocurre cuando es capaz de actualizarse a sí mismo— también en este momento se encuentra, en cierto modo, en potencia, aunque no del mismo modo en que se encontraba antes de haber aprendido o descubierto <algo>” (Aristóteles, 2010: *Acerca del alma* III 4, 429b 6-10).

<sup>12</sup> “Es claro, entonces que los que sostienen que el alma es el lugar de las formas se expresan bien, aunque [esta descripción vale] no para todo el alma, sino sólo para la intelectiva, y no es la forma en acto, sino en potencia” (2010: *Acerca del alma* III 4, 429a 27-29).

<sup>13</sup> En *Acerca del alma* se afirma: “por consiguiente, el denominado ‘intelecto’ —me refiero al intelecto con el que el alma piensa y hace juicios— no es nada en acto antes de inteligir” (Aristóteles, 2010: *Acerca del alma* III 4, 429a 23-24).

<sup>14</sup> Para un análisis de esta cuestión en el *Protréptico*, véanse Van der Meeren, 2011: 185-192 y Berti, 2008a: 554-559.

[...] la intelección o pensamiento humano es siempre intelección o pensamiento imaginativo representativo. O sea sin *phantasia* no hay pensamiento, lo cual significa que sin sensación, que es condición de la *phantasia* tampoco lo hay. (en Aristóteles, 2010: CLXXVII)<sup>15</sup>

El alma nunca entiende sin imágenes (*Sobre el alma* III 7, 431a 16-17). En consecuencia, para que el *noûs* pueda actualizarse y ejercer su función debe ser afectado por imágenes. Esto no significa que sea pasivo, pues “el pensamiento es una actividad continua de manera que se puede decir que al mismo tiempo piensa y se piensa” (Berti, 2004: 81).<sup>16</sup> Sus intelecciones no son intuiciones inmediatas e instantáneas, pues, aun en el conocimiento de los indivisibles, al ser divisibles en potencia, el acto que debe realizar el alma para pensarlos es necesariamente complejo.<sup>17</sup>

Si bien no tenemos elementos para asegurar que, al escribir el fragmento 24, Aristóteles tuviera presentes las acepciones antes enumeradas, la asociación entre la acción de ver y el *noûs* permite sospechar que tenía en mente varios elementos presupuestos en ellas. Si se acepta esto, la actividad noética no puede ser entendida sólo como contemplación, si por esto se entiende la mera aprehensión de los objetos inteligibles, sino como una actividad que culmina en una aprehensión de dichos objetos. Sin embargo, para entender cabalmente este proceso, cabe preguntarse a qué se refiere Aristóteles en el fragmento 24 con “objetos inteligibles”.

Debido a los límites del artículo, no puedo hacer un análisis pormenorizado de esta cuestión, sin embargo, hay buenas razones para pensar que, al hablar de los objetos inteligibles, Aristóteles se refiere a los primeros principios y causas presentados en *Metafísica* I y II.<sup>18</sup> La clave para realizar esta lectura no está en el fragmento 24, sino en el 35 (5):

Pues es mucho más necesario que haya conocimiento de las causas y de los elementos que de las cosas posteriores a ellos, ya que éstas no están entre los

<sup>15</sup> Véase Lefebvre, 1997: 601.

<sup>16</sup> En relación con esto, véase la distinción trazada por Ronald Polansky (2007: 495) entre *energeía* y *enteléchia*.

<sup>17</sup> Para un análisis pormenorizado de esta cuestión, véase Berti, 2004: 87.

<sup>18</sup> Véanse Douglas, 2008: 87-139 y Berti, 2008a: 651-672.

objetos supremos y de ellas no surgen los objetos primeros, sino que de éstos y por medio de éstos se originan y constituyen las demás cosas.<sup>19</sup> (Aristóteles, 2005. Traducción modificada)

Este fragmento es importante por dos motivos: el primero está vinculado con la afirmación de que, para que haya ciencia, es necesario conocer las causas;<sup>20</sup> el segundo está asociado con la caracterización que Aristóteles hace de las causas y, por lo tanto, radica en la justificación que ofrece de su anterior afirmación. Para él se deben conocer las causas porque son los principios supremos del resto de las cosas.<sup>21</sup> Por medio de ellos las restantes cosas adquieren su ser e inteligibilidad. En el fragmento 48 (13), se completa su caracterización de estos principios. Allí, Aristóteles sostiene que, a diferencia de las otras artes, la filosofía busca aquello que es “lo primero” (*tôn prôtôn*), “lo más exacto” (*tôn akribôn*) y “lo que es en sí mismo” (*autôn*).

Para el filósofo griego, una verdadera explicación de la realidad se debe dar a través de lo mejor y más perfecto, esto es, por medio de sus verdaderas causas (fragmento 33(5)). Ahora bien, las causas son los principios últimos de las cosas, por lo tanto, dicha explicación también debe ser identificada con la búsqueda de estos principios.

La descripción que Aristóteles realiza de las causas como los objetos supremos y primeros hace pensar que ellas deben ser los objetos inteligibles

<sup>19</sup> γὰρ πρότερον ἀναγκαῖον τῶν αἰτίων καὶ τῶν στοιχείων εἶναι φρόνησιν ἢ τῶν ὑστέρων· οὐ γὰρ ταῦτα τῶν ἄκρων οὐδ' ἐκ τούτων τὰ πρῶτα πέφυκεν, ἀλλ' ἐξ ἐκείνων καὶ δι' ἐκείνων τᾶλλα γίγνεται καὶ συνίσταται φανερώς.

<sup>20</sup> Véase Aydede (<http://faculty.arts.ubc.ca/maydede/Aristotle.pdf>: 3).

<sup>21</sup> En el fragmento 86, Aristóteles caracteriza al objeto de la filosofía diciendo que es “el más cognoscible de los seres” (*tà málista tôn ónton gnórimon*).

En *Metafísica* I 1, 982b 2-4, se afirma: “cognoscible en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo <de ellos>)” (Aristóteles, 2007a). En *Tópicos* I 2, 101b, Aristóteles define los principios como lo primero respecto de todas las cosas. En *Metafísica* V, 1013a 17-20, se refiere a estos mismos principios diciendo que “lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, se produce o se conoce” (Aristóteles, 2007a).

mencionados en el fragmento 24. Paralelamente, el hecho de que en este fragmento se describe el conocimiento de los objetos más exactos como contemplaciones permite pensar que dicha clase de verdades se identifica con ciertos principios, los cuales, en función de su naturaleza, no requieren de nada para ser explicados, sino que ellos mismos son la base de toda explicación o demostración.

Desde mi perspectiva, en los fragmentos 35 (5) y 24 del *Protréptico*, Aristóteles realiza la misma alternancia de términos observada en otras obras, por ejemplo *Ética Nicomáquea*. En esta última (X 7, 1177a: 12-21), la felicidad se define como la actividad más excelsa del alma y, por este motivo, como el *érgon* propio del hombre. Ahora bien, en este mismo pasaje, se equipara esta actividad con la contemplación de los primeros principios y, por ende, con la función propia del *noûs*. La lectura de los fragmentos del *Protréptico* induce a pensar que Aristóteles equipara los principios (*arkhai*) con los objetos más honorables y a estos últimos con el verdadero objeto de la ciencia. Como consecuencia, se puede concluir que la actividad intelectual, descrita en el fragmento 24, refleja el modo por el cual Aristóteles considera que se conocen los primeros principios y las causas.<sup>22</sup>

## EL *NOÛS* COMO LA FACULTAD DISTINTIVA DEL HOMBRE

En el fragmento 65 (5), Aristóteles describe una arista diferente de la actividad noética descrita tan escuetamente en el 24, además sostiene que el *noûs* es la facultad distintiva del hombre, razón por la cual su ejercicio es su función propia.

Así pues, si el hombre es un animal simple y su entidad está ordenada en concordancia con la razón y el intelecto, su función no ha de ser otra que la verdad más rigurosa y alcanzar la verdad sobre los entes. Pero, si está compuesto por naturaleza de muchas facultades, es evidente que cuando muchas cosas pueden ser llevadas a cabo naturalmente por algo, su función será siempre la mejor de

---

<sup>22</sup> Véase Aydede (<http://faculty.arts.ubc.ca/maydede/Aristotle.pdf>. Versión extendida de 1988: 15-46).

éstas, como lo es la salud para el médico y la salvación para el piloto. (Aristóteles, 2005)<sup>23</sup>

Una noción clave de este fragmento es la de *érgon*. En relación con esto, lo primero que puede establecerse es que, para Aristóteles, el *érgon* es una actividad relacionada con la *ousía* de la cosa, en este caso, del hombre. He adoptado la traducción de Vallejo Campos, por lo tanto, traduzco el término *ousía* por “entidad”, aunque, debido al contexto en el cual está inserto, siguiendo a Berti (en Aristóteles, 2008a: 41), podría traducirlo por “ser”.<sup>24</sup> Más allá de la traducción que adopto, al emplear este concepto, Aristóteles parece referirse a la naturaleza humana, ya que la identifica con el alma, más aún, con su parte intelectual. En este fragmento, parece presuponer el siguiente pasaje de la *Metafísica*: “la naturaleza, primariamente y en sentido fundamental de la palabra, es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas,<sup>25</sup> por sí mismas” (Aristóteles, 2007a: *Metafísica* V 4, 1015a: 13-15).<sup>26</sup> Desde la

<sup>23</sup> Εἰ μὲν οὖν ἀπλοῦν τι ζῶν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος καὶ κατὰ λόγον καὶ νοῦν τέτακται αὐτοῦ ἢ οὐσία, οὐκ ἄλλο ἐστὶν αὐτοῦ ἔργον ἢ μόνη ἢ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν· εἰ δ' ἐστὶν ἐκ πλείονων δυνάμεων συμπεφυκός, δῆλόν ἐστιν ὡς ἀφ' οὗ πλείω πέφυκεν ἀποτελεῖσθαι, ἀεὶ τούτων τὸ βέλτιστον  $\leq$  τὸ  $\geq$  ἔργον ἐστίν, οἷον ἰατρικοῦ ὑγίεια καὶ κυβερνήτου σωτηρία (*Metafísica* V 4, 1015a: 13-15).

<sup>24</sup> La justificación de esta traducción no aparece en su trabajo sobre el *Protréptico* (Aristóteles, 2008a), sino en otra de sus obras: *Struttura e significato della Metafísica di Aristotele* (2008b: 557).

<sup>25</sup> Para una sistematización de la noción de *naturaleza* en Aristóteles, véase Quarantotto, 2002.

<sup>26</sup> ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά. Calvo Martínez (2000: 21-38) sostiene que el término *phýsis* equivale, desde la época de Homero, a “realidad” en oposición a “apariencia”. Para él, la *phýsis* de la cosa expresaba lo que ésta es. En el contexto de su análisis de *Odisea* X, 303, afirma: “El contexto sugiere, pues, claramente, una contraposición (no tematizada de manera explícita) entre la *phýsis* de una cosa y su apariencia externa e inmediata. Frente a ésta, la *phýsis* es lo que la cosa es realmente, pero en tanto comporta determinadas propiedades activas. El rasgo de actividad o proceso está siempre presente, explícita o implícitamente, en la noción de *phýsis*” (2000: 32).

perspectiva aristotélica, sólo la forma da su definición a la cosa y, por ende, es lo que le otorga su ser determinado.<sup>27</sup> En el caso del hombre, la forma claramente es el alma. Por tal motivo, si bien el hombre no podría existir si no tuviese materia (un cuerpo), su existencia como hombre se debe a su alma.<sup>28</sup>

Del análisis del fragmento 65 (6) se desprende que la simplicidad o complejidad de la naturaleza humana está relacionada con las funciones que tiene o es capaz de ejercer. Si su naturaleza es simple, se caracterizará por tener una sola función, la cual será su *érgon* distintivo.<sup>29</sup> Caso contrario, si tuviese una naturaleza compleja, es decir, muchas funciones, su *érgon* distintivo será el mejor o más noble, esto es, el ejercicio del *lógos* o el conocimiento de la verdad. Con base en esto, concluiría también que lo propio del hombre será la función de la facultad más importante, equiparada en el fragmento 23<sup>30</sup> con el *noûs* (*Ética Nicomaquea* I 7, 1098a 7-18).

<sup>27</sup> Por este motivo, sólo la forma puede ser la *phýsis* en sentido estricto, ya que sólo ella es el principio de identidad de las cosas (Quarantotto, 2002: 145).

<sup>28</sup> En *Metafísica* VII 17, 1041b 4-9, se afirma: “Y puesto que la existencia <de la cosa> debe conocerse y darse, es evidente que se pregunta acerca de la materia por qué es <tal cosa>. Por ejemplo, ‘¿por qué estos materiales son una casa?’: porque en ellos se da la esencia de casa. Y ‘esto —o bien este cuerpo que tiene esto— es un hombre’. Por consiguiente, se pregunta por la causa de la materia (que no es otra que la forma —τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ εἶδος), causa por la que aquélla es algo. Y ésta es, por su parte, la entidad— τοῦτο δ’ ἡ οὐσία” (Aristóteles, 2007a).

<sup>29</sup> Carlo Natali (Aristóteles, 2009: 546) prefiere traducir *érgon* como “actividad” más que como “función”.

<sup>30</sup> “La naturaleza en su totalidad, como si estuviera dotada de razón, no hace nada al azar, sino con vistas a algo, y desterrando el azar, la naturaleza atiende al fin más incluso que las artes, porque también las artes eran imitaciones de la naturaleza. Al estar constituido el hombre por naturaleza de alma y cuerpo, siendo el alma mejor que el cuerpo y ordenándose siempre lo peor para servir con vistas a lo mejor, también el cuerpo existe con vistas al alma. Ahora bien, en el alma una parte estaba dotada de razón y otra carecía de ella, que era precisamente la peor, de manera que la parte irracional se ordena con vistas a la que está dotada de razón. Ahora bien, el intelecto (*noûs*) radica en la que está

Para comprender esto, se debe considerar el carácter teleológico que, según Aristóteles, tiene la naturaleza humana. De acuerdo con esto, el hombre llega a ser tal cuando realiza el fin que le es propio por naturaleza.<sup>31</sup> Esto puede cumplirse cuando ejerce las funciones de las facultades de la parte racional del alma: el *noûs*. La causa radica en que, para Aristóteles, se puede tener una facultad determinada y no hacer uso de ella. De los fragmentos del *Protréptico* se desprende que para completar su naturaleza y, por ende, ser feliz el hombre debe hacer uso de sus facultades intelectivas. No alcanza con conocer los primeros principios, sino que debe emprender su búsqueda y conocerlos (fragmento 81 (14)).

Para El Estagirita, el fin conforme a la naturaleza se identifica con la persecución de lo que es mejor y esto se corresponde, a su vez, con aquello que aparece último en el orden de la generación.<sup>32</sup> En el caso del hombre, aquello que viene último en el orden de la generación es el alma, por

---

dotada de razón, de forma que la demostración nos obliga a afirmar que todo <en el hombre> existe con vistas al intelecto (*noûs*)” (Aristóteles, 2005).

<sup>31</sup> En este punto vuelvo al análisis que hace Chen del término *energeía*. Para este autor (1965: 62), en los tratados éticos, *energeía* es la actividad del alma por cuyo medio el hombre llega a ser plenamente feliz. Ahora bien, en estos tratados dicha actividad es identificada con el ejercicio del intelecto, por lo cual la felicidad humana está supeditada a la actualización y al uso continuo de esta facultad.

<sup>32</sup> Un claro ejemplo de esto es el fragmento 17 (11): “Si el fin de todas las cosas es siempre mejor <que la cosa> (pues todo lo que llega a la existencia llega a existir con vistas a su fin y aquello con vistas a lo cual es mejor y lo óptimo de todas las cosas), y si el fin de cada cosa es lo que se completa último en el orden de la generación, cuando ésta procede continuamente; y si lo que se corresponde al cuerpo de los hombres alcanza su fin en primer lugar, y posteriormente lo que corresponde a su alma, en cierto modo el fin de lo que es mejor es siempre posterior a su generación. Así, el alma es posterior al cuerpo y la *phrónesis* es lo último que se da en el alma, pues vemos que ésta es lo último que, por naturaleza, llega a la existencia en el hombre y, por ello, es el único de los bienes que la vejez puede reclamar. Luego, una cierta *phrónesis* es por naturaleza nuestro fin y el ejercicio de ella es la actividad final en virtud de la cual hemos llegado a existir. Por lo tanto, si hemos llegado a existir, es evidente que también existimos con vistas a ejercerla y aprender” (Aristóteles, 2005. En este fragmento me aparto de la traducción).

ende, su fin último no está asociado con el cuerpo o el compuesto, sino sólo con el alma. Por tal motivo, Aristóteles concluye que:

[...] en consecuencia, hay que hacer las demás cosas con vistas a los bienes que se producen en nosotros mismos, y de éstos los que residen en el cuerpo con vistas a los que son propios del alma, y la virtud con vistas a la sabiduría, pues esto es lo más elevado. (2005: Fragmento 21 (11))<sup>33</sup>

En el fragmento 65 (6), al igual que en el 24, la función del *noûs* no es meramente contemplativa, si por esto entendemos sólo la aprehensión de la verdad. Ahí se afirma que su función no sólo es alcanzar la verdad, sino conocerla. El uso de los infinitivos, en lugar de sustantivos, muestra que para El Estagirita no basta con ser el receptor de la verdad, sino que se debe llegar a ella por medio de su conocimiento, lo cual supone un proceso que comienza con la percepción de lo sensible y culmina con la actividad noética (fragmento 24). De la lectura de los fragmentos se desprende que, desde la perspectiva aristotélica, el hombre plenifica su naturaleza cuando ejerce la función que le es propia. Esta función es el ejercicio de su facultad más elevada, es decir, el *noûs*. Si el hombre se limitara a recibir la verdad, pero no realizara el proceso de adquisición correspondiente, no estaría ejercitando su *noûs*, por lo cual no alcanzaría su felicidad. A partir del análisis del fragmento 65 (6), como también de algunos pasajes de la *Ética Nicomáquea*, sobre todo el libro X, capítulos 7 y 8,<sup>34</sup> podemos concluir que Aristóteles caracteriza el conocimiento de los principios constitutivos de lo real como la actividad más elevada del hombre, la cual es la función del *noûs*. Entonces, si el intelecto es la mejor parte del alma, su actividad no sólo será la más placentera, sino también la de mayor importancia (fragmento 91 (14)). La caracterización

<sup>33</sup> Ὡστε τὰ μὲν ἄλλα δεῖ πράττειν ἔνεκα τῶν ἐν αὐτῷ γιγνομένων ἀγαθῶν, τούτων δ' αὐτῶν τὰ μὲν ἐν τῷ σῶματι τῶν ἐν ἡμῶν ψυχῇ, τὴν δ' ἀρετὴν τῆς φρονήσεως· τοῦτο γὰρ ἔστιν ἀκρότατον.

<sup>34</sup> En la *Ética Nicomáquea* X 7, 1177a 12-15, Aristóteles afirma: “si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa y esta será una actividad de la parte mejor del hombre” (Aristóteles, 2007b).

del *noûs* como *béltiston* hace que las *enérgeiai noéseis*, en tanto son las actividades del *noûs* (fragmento 24), sean descritas también como la función más relevante del hombre y su resultado, la visión de los *noetá*, el conocimiento más elevado al cual el hombre puede y debe aspirar.

Esta vinculación entre el *noûs* y la naturaleza humana está explícitamente formulada en el fragmento 28, donde Aristóteles define el *noûs* como la facultad esencial del hombre:

Así pues, privado de percepción e intelecto, el hombre se hace semejante a una planta, pero si está privado sólo de intelecto se animaliza, en cambio, cuando está libre de irracionalidad y persevera en su intelecto se asemeja a dios. (2005)<sup>35</sup>

En este fragmento, Aristóteles establece una relación jerárquica entre los seres, donde distingue tres niveles: el de las plantas, el de las bestias y el de los hombres. Si bien el *Protréptico* es una obra temprana, esta diferencia presupone la clasificación de las facultades del alma hecha en sus obras tardías, como, por ejemplo, *Sobre el alma*. En esta obra, se distingue la facultad nutritiva, la sensitiva y la intelectiva. Desde la perspectiva del Estagirita, el alma se define por estas facultades (*Sobre el alma* II 2, 413b 11-13). Pese a ello, resalta que *vivir* se dice de muchas maneras (*Sobre el alma* II 2, 413a 22-23), por lo tanto, dicho término se predicará de los entes en función de cuáles sean sus facultades y en qué medida hagan uso de ellas. En el fragmento 28, Aristóteles coloca a las plantas en lo que en *Sobre el alma* sería la vida nutritiva. En el segundo nivel ubica a la vida animal y en el tercero sitúa al hombre (*Sobre el alma* II 3, 414a 29-414b 19). Mediante un juego de comparaciones, en el cual el eje vector es el hombre, El Estagirita otorga a cada uno de estos niveles una característica propia.<sup>36</sup> El nivel nutritivo se caracteriza por ser el más bajo de la escala, pues lo que pertenece a este nivel se halla despojado

<sup>35</sup> Αἰσθήσεως μὲν οὖν καὶ νοῦ ἀφαιρεθεὶς ἄνθρωπος φυτῷ γίγνεται παραπλήσιος, νοῦ δὲ μόνου ἀφηρημένος ἐκθηριούται, ἀλογίας δ' ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῷ ὁμοιοῦται θεῷ.

<sup>36</sup> Gareth B. Matthews (2003: 188-189) dice que la lista de funciones del alma —pensar, percibir, moverse localmente, nutrirse, sentir apetito, desear, tener pasión o deseo— puede ser vista como una lista de las posibilidades que un organismo individual tiene

incluso de la sensibilidad (*Ética Nicomáquea* I 13, 1102a 32-1102b 1). El segundo nivel, el de la vida animal, está conformado por aquellos seres que poseen sensibilidad, pero carecen de racionalidad. En el tercer y último nivel está el hombre, éste se diferencia de los seres que forman parte de los niveles anteriores porque posee entendimiento, es decir, *noûs*.<sup>37</sup> Según Enrico Berti, “el alma humana es siempre intelectiva, en cualquier momento de la existencia humana, pero contiene potencialmente la sensitiva y la nutritiva, o sea no puede existir sin la función de éstas” (2008b: 155).<sup>38</sup> En otras palabras, “el hombre no puede pensar sin vivir y sin sentir” (2008b: 156-157). Postular esta jerarquización permite a Aristóteles no sólo jugar con la hipótesis acerca de qué sucedería si el hombre careciese de entendimiento (*noûs*), sino también evaluar las consecuencias derivadas de dicha situación. Del análisis de este caso hipotético, concluye que, despojado del *noûs*, el hombre quedaría reducido a la pura animalidad: si el hombre no tuviese entendimiento sólo tendría sensaciones, pero no verdadera sabiduría. Despojado incluso de la sensibilidad, dicho hombre quedaría reducido a la vida vegetativa y, por tanto, al último reducto del ser. Desde la perspectiva que adopta en el fragmento 28, si el hombre no viviese conforme al entendimiento perdería su verda-

---

para actuar y preservarse tanto a sí mismo como a su especie. En el caso de las plantas, estas facultades o poderes son el movimiento, la nutrición, el crecimiento y la reproducción. En cuanto a los animales, estos poderes son los deseos apetitivos, la percepción y la locomoción. Finalmente, para que este fin pueda llevarse a término, en el caso del hombre, éste debe poseer y ejercitar su capacidad de razonar y calcular. Para un desarrollo de esta cuestión, véase también Irwin, 1988: 185-192.

<sup>37</sup> Raffaella Petrilli (2009: 72-73) sostiene que la distinción entre los seres vivos consiste en la serie de capacidades psíquicas poseídas (*Sobre el alma* II 2, 413a 20 y ss.). Desde la perspectiva de esta autora, dichas capacidades son: la de nutrición, la de sentir y la de pensar, constituida, a su vez, por varias subespecies de capacidades: la aprehensión, la opinión, la *phrónesis*, la *diánoia*, la racionalidad científica y, por último, el *noûs*.

<sup>38</sup> En *Sobre el alma* II 2, 413a 31-413b 1, Aristóteles afirma: “por lo demás, esta clase de vida <la nutritiva> puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras —en el caso de lo vivo sometido a corrupción— no pueden darse sin ella. Esto se hace evidente en el caso de las plantas en las que, efectivamente, no se da ninguna otra potencia del alma” (2007c).

dera condición de hombre (*Ética Nicomáquea* x 8, 1178b 25-29). En el fragmento 63 (6), Aristóteles afirma:

Cuando algo lleva a cabo de un modo excelente aquella función que le es connatural, no en un sentido accidental, sino por sí misma, entonces hay que decir también que constituye un bien, y que tal virtud, por la que cada cosa realiza aquello que es connatural, debe ser considerada más elevada. (2005)<sup>39</sup>

Aquí, equipara la realización del *érgon* con el fin natural de la cosa. Esta relación entre el fin natural y el *érgon* está ligada con la conexión entre esta última noción y la de bien, descrita en este fragmento. Para él, aquello que cumple su función del mejor modo alcanza por ello su bien. Como consecuencia, el cumplimiento del *érgon* parece identificarse con el bien de la cosa. Sin embargo, queda desdibujado qué debe entenderse por bien, razón por la cual hago, necesariamente, alguna referencia a la concepción allí sostenida en torno a este tema, pues parece central para el desarrollo del argumento.

En el fragmento 42 (12) del *Protréptico*, Aristóteles presenta un esbozo de su concepción del bien.<sup>40</sup> Afirma que el bien es lo querido por sí mismo. Por este motivo —sostiene— es causa, más precisamente, causa final. No obstante, es importante recalcar que, en este fragmento, Aristóteles no habla del bien sin más, sino de las cosas buenas: *tà agathá*. Desde la perspectiva aristotélica, no existe un bien en sí, sino que cada cosa tiene un bien y aspira a él. En la *Ética Eudemia* I 8, 1218b 10-14, la

<sup>39</sup> Ἐτι τοίνυν ὅταν ὁ πέφυκεν ἔργον ἐκάστου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ καθ' αὐτὸ λεγόμενον κάλλιστ' ἀποτελεῖ, τότε καὶ τοῦτ' ἀγαθὸν εἶναι λεκτέον, ταύτην τ' ἀρετὴν θετέον κυριωτάτην, καθ' ἣν ἕκαστον αὐτὸ τοῦτο πέφυκεν ἀπεργάζεσθαι

<sup>40</sup> En el fragmento 42 (12), Aristóteles afirma: “Pretender que toda ciencia produzca algo distinto <respecto de ella misma> y que sea útil es propio de alguien que desconoce absolutamente en qué medida se separan desde su origen las cosas buenas y las cosas necesarias. Pues se diferencian en grado sumo. En efecto, las cosas que deseamos para la realización de otras y sin las cuales es imposible vivir son necesarias y causas concomitantes, mientras que las que son deseadas por ellas mismas y no resulta de ellas otra cosa son buenas, pues no es deseable por esto ni por otra cosa y prosigue al infinito, sino que la serie se detiene en alguna parte” (Aristóteles, 2005).

cual algunos intérpretes suelen considerar del mismo periodo que el *Protréptico*, Aristóteles dice:

Es evidente, pues, que el bien que buscamos no es ni la Idea del bien ni el bien común (pues uno es inmóvil e irrealizable, otro, móvil, pero tampoco realizable). Pues aquello en vista a lo cual se persigue algo como fin es lo mejor y causa de los bienes subordinados y el primero de todo; de manera que esto sería el bien en sí, el fin de todas las acciones humanas. Y este es el bien que constituye la ciencia soberana de todas las ciencias. (2007b)

Descartada la idea de que exista un bien en sí o que pueda concebirse que algo lo sea para todas las cosas, Aristóteles indaga qué es lo bueno para el hombre.<sup>41</sup> Para El Estagirita, debe haber algo que sea querido por sí mismo, lo cual será un bien en sentido propio. Por este motivo, concluye que el bien es el fin de la acción, y, de esta manera, su causa (*Ética Nicomáquea* I 7, 1097a 6). El bien de cada cosa es su fin último y esto se identifica, a su vez, con lo mejor (*Ética Eudemia* I 8, 1217b 3-5). Según Berti (2004: 411), al hablar de *agathón* en el *Protréptico*, Aristóteles no está aludiendo ni a un principio trascendente ni a un juicio subjetivo, sino al principio de un orden objetivo, identificado con la naturaleza. El bien de cada cosa sería, en este sentido, el cumplimiento de su naturaleza y, por este motivo, la realización de su fin. Desde la perspectiva del filósofo, así como en el orden de las causas no se puede proceder al infinito, en el orden de los bienes debemos detenernos en uno que no sea deseado por causa de otra cosa, sino por sí mismo. La razón de esto radica en que, como dirá en *Metafísica* II 2, 994b 13-15, “los que establecen un proceso infinito no se dan cuenta, sin embargo, de que suprimen la naturaleza del Bien (nadie, desde luego, se pondría a hacer nada si no fuera a llegar a un término)” (Aristóteles, 2007a). El filósofo griego argumenta, en los fragmentos 17 (11) y 23 del *Protréptico*, que el fin de una cosa es mejor que la cosa misma, pues es la causa por la cual la cosa existe. Si de lo bueno en sentido propio se generase otra cosa, ésta debería ser, por la tesis expuesta, mejor que aquello que lo generó. Del análisis

<sup>41</sup> En la *Gran Ética* I 1, 1183a 7-8, Aristóteles afirma: “es evidente que, cuando se habla del sumo bien, ‘sumo’ se debe entender en el sentido de ‘sumo para nosotros’”.

de estos fragmentos, se desprende que, si de lo bueno en sentido propio se generase algo distinto, sería rebajado a un mero medio y, de este modo, equiparado con lo útil o necesario, por lo cual, no podría ser causa final, ya que habría algo mejor y sólo esto último sería la causa final de la acción (fragmentos 17 (11) y 67 (6)). Ahora bien, si se define el *érgon* o función propia de la cosa como su fin natural y, simultáneamente, se caracteriza lo bueno como algo buscado por sí mismo, parece evidente que el cumplimiento del *érgon* y del bien tienden a identificarse. Por “cumplimiento del *érgon*” se debe entender, no sólo el cumplimiento de manera accidental, sino el *consciente* y óptimo de la función propia por naturaleza.

Si se acepta la argumentación, se concluye que el motivo por el cual la vida contemplativa (o conforme al *noûs*) es equiparable con la verdadera felicidad del hombre se debe a que el conocimiento de los primeros principios constituye un fin en sentido propio, ya que es querido por sí mismo y no por causa de otra cosa. De este modo, es el único ideal de vida que cumple con los requisitos indispensables para ser lo propio del hombre en sentido estricto y su verdadero fin.

### **LA CONTEMPLACIÓN DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS: CARACTERÍSTICAS Y DIFICULTADES DE LA ACTIVIDAD NOÉTICA EN EL HOMBRE**

Ya establecí que el *noûs* es la facultad por la cual el hombre conoce los primeros principios. Paralelamente, sostuve que se trata de la facultad propia del hombre, por lo cual su ejercicio constituye su función esencial y distintiva. Ahora bien, al proseguir la lectura del *Protréptico*, Aristóteles afirma que *noûs* es “un dios en nosotros” (fragmento 110 (10c)). Lo cual lleva a preguntar: ¿en qué sentido una facultad divina puede ser lo propio del hombre? El objetivo de este apartado es responder esta cuestión. Para ello lo he dividido en dos secciones: en la primera me centraré en el problema planteado antes, focalizando el análisis en el modo de operar del *noûs* en el ser humano. En la segunda, examino las limitaciones que la actividad noética tiene en el hombre y la necesidad de trascender los sentidos para acceder a aquello que le otorga verdadera felicidad: el conocimiento de los primeros principios.

## Características de la actividad noética en el hombre

Pues ‘el intelecto (*noûs*) es un dios en nosotros’, ya lo dijera Hermótimo o Anaxágoras, y “la vida mortal tiene parte de algún dios”. Por tanto, debemos filosofar (*φιλοσοφητέον*) o marcharnos de aquí y decir adiós a la vida, puesto que todo lo demás no parece ser más que frivolidad inmensa y necedad. (Aristóteles, 2005, fragmento 110 (10c))<sup>42</sup>

En este fragmento, como en el Libro X de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles caracteriza el *noûs* como lo divino en nosotros, razón por la cual lo identifica con aquello a cuyo ejercicio debemos abocarnos. En esta obra (X 7, 1177b 26-30) sostiene que:

[...] tal vida, <aquella conforme al *noûs*>, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. (2007b)

De estas últimas palabras surge la pregunta: ¿cómo una función divina constituye la esencia del hombre, cuya naturaleza es la de ser un compuesto de alma y cuerpo; es decir, de qué manera le es dado al hombre ejercitar esta función y qué debe entenderse por *noûs* cuando se refiere a la facultad humana y no divina?<sup>43</sup>

En relación con este interrogante Raffaella Petrilli señala que:

[...] el *noûs* parece ser la modalidad de pensamiento que no puede ser reducido a una base física. Aristóteles dirá que no se puede hacer una descripción en términos

<sup>42</sup> ‘Ονοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός’, [εἴθ’ Ἑρμότιμος εἴτ’ Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο,] καὶ ὅτι ‘ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος’. ἡ φιλοσοφητέον οὖν ἢ χαίρειν εἰποῦσι τῷ ζῆν ἀπιτέον ἐντεῦθεν, ὡς τὰ ἄλλα γε πάντα φλυαρία τις ἔοικεν εἶναι πολλὴ καὶ λήρος.

<sup>43</sup> Victor Caston (1999: 200) trata esta cuestión para analizar la supuesta postulación aristotélica de dos intelectos: uno percedero y otro eterno y divino. Para este autor, el uso de la primera persona del plural, en *Sobre el alma* III 5, permite identificar a este último intelecto con lo distintivo del hombre. Desde su perspectiva, esto le aseguraría al

de una mecánica corpórea. Muchos intérpretes fundan esto en la interpretación dualista de la *psykhé*. El *noûs*, “intelecto”, es sujeto autónomo de los propios pensamientos y, por lo tanto, no puede ser una parte integral del alma humana. Su función esencial será la intuición intelectual. [Sin embargo, sostiene la autora] hacer del *noûs* un “intelecto intuitivo” significa impostar el problema en términos ontológicos, recurriendo a un tema filosófico posaristotélico, o sea, a la noción (neoplatónica o cartesiana) de la mente. (2009: 68)

Desde su perspectiva, al analizar la noción aristotélica de *noûs* hay que evitar estos anacronismos. Pese a ello, no explica en qué términos debe ser entendido el *noûs* aristotélico, si es que no debemos hacerlo como una facultad o parte del alma autónoma del cuerpo y aislada de las otras facultades del alma.

Es importante remarcar que, en el *Protréptico*, Aristóteles tampoco especifica cómo ejerce su función el *noûs* o, por lo menos, los fragmentos conservados no permiten responder esta pregunta de forma directa. La naturaleza del objeto del *noûs* —lo inteligible o las *noéseis*— le impide ser una facultad perceptiva, por lo cual, Aristóteles se aparta en este punto de la tradición homérica, mencionada en el primer apartado. No obstante, la naturaleza corpórea del hombre hace que tampoco pueda conocer lo inteligible de modo directo, motivo por el cual, si bien el *noûs* no es un tipo de percepción, deberá apoyarse de cierto modo en ella.<sup>44</sup> Si se acepta esto, se puede concluir que en la noción aristotélica de *noûs* hay un resabio de la concepción originaria de este concepto.

Ahora bien, desde la perspectiva aristotélica, el ejercicio del *noûs* es la función distintiva del hombre (fragmento 65 (5)), razón por la cual la

---

ser humano “una existencia más allá de los límites de esta vida”. Hay una problematización de interpretación en Aristóteles, 2010: CXVI y ss.

Si bien se debe tener en cuenta que la interpretación de Caston está basada en *Sobre el alma*, es evidente que en relación con el *Protréptico* es, al menos, problemática. Pues no sólo no es posible afirmar la existencia de dos tipos de intelectos en esta última obra, sino también porque en el fragmento 28, ya analizado, expresamente dice que, si el hombre se viera reducido al *noûs*, perdería su condición humana para llegar a ser un dios.

<sup>44</sup> En este sentido, la clave para entender el texto aristotélico sería dejar de definir el término *noûs* solamente como la aprehensión de los primeros principios y comenzar a identificarlo

actividad cognitiva no sólo responde al anhelo humano por conocer, sino también al cumplimiento de su propia naturaleza.<sup>45</sup> Si bien este tipo de actividad es lo que emparenta al hombre con los dioses, en tanto el primero es un ser corpóreo y está vinculado con lo sensible, hace que este proceso cognitivo parta de los sentidos. Sumado a esto, tal como se argumentó en el primer apartado, el intelecto sólo opera a partir de imágenes, pues es una facultad representativa: “Cuando uno piensa o teoriza algo, se representa o teoriza una imagen, aunque sin materia, ya que las imágenes son como perceptos (*aisthémata*) o como el resultado de la sensación” (en Aristóteles, 2010: CLXXIX).

Este modo de conocer, más la articulación entre percepción y *noûs*, no sólo permite distinguir al hombre del resto de los seres vivos, sino también diferenciarlo de los dioses que, carentes de necesidades y de aficciones corporales, pueden tener una aprehensión inmediata de lo inteligible (véase Díaz, 2009: 216-223).

### **El papel de los sentidos y del cuerpo del conocimiento de los primeros principios: características y dificultades de la base perceptual del conocimiento**

En el primer capítulo de *Metafísica*, Aristóteles sostiene que la búsqueda de la verdad es, en algunos sentidos, fácil y, en otros, difícil. Al momento de establecer en qué consiste la dificultad, traza una analogía entre la reacción de los ojos de los murciélagos ante la luz y el efecto generado

---

con la culminación de un proceso de investigación. Como dice Berti (2008b: 36), “el *noûs* para Aristóteles no es una mera intuición, sino una clarificación producto de un proceso que tampoco es una demostración en sentido propio, sino que es, por así decirlo, una mostración”. Desde esta perspectiva, el ejercicio del *noûs* no sólo sería una aprehensión de los principios, sino el eslabón final de un proceso que empieza por los sentidos.

<sup>45</sup> En *Ética Nicomáquea* x 7, 1178a 2-9 dice: “parecería, también, que todo hombre es esta parte (el *noûs*), si, en verdad, esta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y ésta será también la vida feliz”.

por los primeros principios sobre el intelecto: “como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas” (*Metafísica* II 1, 993b 9-11).<sup>46</sup> Mediante esta analogía, Aristóteles plantea una disyuntiva entre el objeto de conocimiento y su accesibilidad que, hasta cierto punto, limita a la filosofía entendida como el conocimiento del ser en sentido pleno. Según Pierre Aubenque, en este pasaje hay una reminiscencia platónica. Desde su perspectiva, esta analogía remite a la imagen descrita por Platón en la alegoría de la caverna:

Si bien la luz del sol es lo que hace posible la visión, produce en principio el efecto inverso, deslumbrando al que sale de la oscuridad: entre la maravillosa claridad de las verdades inteligibles y su percepción por la mirada humana, se interpondría ese fallo temporal que impide a la vista reconocer su verdadero objeto. (Aubenque, 2008: 57)<sup>47</sup>

Retomando esta concepción de raíz platónica (Berti, 2004: 216-217), Aristóteles intenta demostrar que las limitaciones para conocer los principios que fundan lo real no radican en la naturaleza del objeto de estudio, sino en la del sujeto cognoscente. En el fragmento 8c de *Sobre la filosofía*, Aristóteles adjudica esta dificultad al cuerpo. Allí afirma que las cosas inteligibles y divinas son tenebrosas y confusas “por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve”.<sup>48</sup> Sin embargo, esta dificultad puede deberse no sólo a la unión del intelecto con el cuerpo, sino también a la necesidad de que el conocimiento comience a partir de los sentidos.<sup>49</sup> Para Aristóteles, lo más claro, es decir, lo más cognoscible, aunque lo más difícil

<sup>46</sup> ὡσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων.

<sup>47</sup> Al analizar este pasaje en su comentario a la *Metafísica*, Alejandro de Afrodisia afirma: “nuestro intelecto se comporta así en la confrontación con las cosas más evidentes porque no es absoluto ni separado, sino unido a la sensación y a la potencia pasiva del alma, que son todos los impedimentos para la actividad que le es más propia” (142: 19-22).

<sup>48</sup> Ἦσιν διὰ τὴν ἐπικειμένην τοῦ σώματος ἀχλὺν σκοτεινὰ καὶ ἀμυδρά.

<sup>49</sup> Desde la perspectiva de Boeri (en Aristóteles, 2010: 141): “esto muestra una vez más que la facultad sensitiva no se da sin un cuerpo y que la intelectiva, en cambio, aunque se

de aprehender, es lo más universal y esto está alejado en grado sumo de los sentidos.<sup>50</sup> Como afirma Berti, “Aristóteles no admite ningún contacto inmediato entre el intelecto y lo inteligible” (2004: 217), razón por la cual, pese a que los sentidos constituyen el primer peldaño hacia el conocimiento (*Tópicos* VI 4, 141b 9-14), también son un límite a traspasar. Por tal motivo, en el fragmento 77 (7) del *Protréptico*, Aristóteles señala:

Como dijimos anteriormente, de dos cosas siempre es preferible aquella en la que más se da la cualidad en cuestión; la visión es necesariamente de todas las percepciones la más deseable y honorable, pero la sabiduría es más deseable que ésta y que todas las percepciones y que el vivir, por poseer un grado más elevado de verdad, de manera que todos los hombres persiguen el saber por encima de todo.<sup>51</sup>

Según Aristóteles, mediante los sentidos (principalmente la vista) es posible alcanzar una descripción de cómo son las cosas, pero no de qué son y por qué son lo que son. Tanto en *Metafísica* II 1, 993b 9-11, como en el fragmento 77 (7) de *Protréptico*, parece retomar los argumentos esgrimidos por Platón en *República* VI, 508d 4-9. En este pasaje se afirma:

---

da a través de un cuerpo [...] no posee un órgano sensorio de su actividad y que es separable (si la actividad de pensar dependiera de un cuerpo, no podría ser posible que el intelecto entienda mucho más cuando más intenso sea el objeto inteligible)”.

<sup>50</sup> En *Metafísica* I 2, 982a 23-25 dice: “y, sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones)”.

<sup>51</sup> *πάσαι δ' εἶπομεν ὅτι [περ] δυοῖν ἀεὶ μᾶλλον αἰρετὸν ᾧ μᾶλλον ὑπάρχει ταυτόν· τῶν μὲν αἰσθήσεων τὴν ὄψιν ἀνάγκη μάλιστα αἰρετὴν εἶναι καὶ τιμίαν, ταύτης δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἀπασῶν αἰρετωτέρα καὶ <αὐτοῦ> τοῦ ζῆν ἔστιν ἡ φρόνησις, κυριωτέρα τῆς ἀληθείας <οὔσα> ὥστε πάντες ἄνθρωποι τὸ φρονεῖν μάλιστα διώκουσι.*

Es importante recalcar que, en *Analíticos segundos*, el conocimiento comienza por los sentidos. En esta obra, específicamente en II 19, 99b, 30-35, al hablar del conocimiento de los principios afirma: “es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos <de nacimiento> y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser <apto al respecto>. Por consiguiente, es necesario poseer una facultad <de adquirirlos> pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados <principios>. Ahora bien,

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

Debido a los límites del presente artículo, no me ocuparé del análisis de la función de los sentidos en la epistemología platónica ni de su relación con la asignada por el pensamiento aristotélico. Pese a esto, es importante enfatizar que Platón y Aristóteles no desestiman los sentidos *per se*. Ambos admiten que éstos constituyen la primera aproximación a las cosas y, por lo tanto, son el primer modo de acceder a ellas.<sup>52</sup> Sin embargo, sostienen que, si queremos saber qué son las cosas, debemos conocer sus verdaderas causas,<sup>53</sup> las cuales no pueden ser descubiertas mediante la simple observación, sino por medio de la búsqueda de sus principios. Paralelamente, los dos sostienen que, debido a su carácter inteligible, dichos principios sólo son cognoscibles por la inteligencia o el intelecto.<sup>54</sup>

Si bien en el fragmento 77 (7) de *Protréptico* se revalorizan las sensaciones como una fuente de conocimiento, Aristóteles considera que su uso es un punto de partida que debe ser superado. Por tal motivo, desde

---

parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir que se llama sentido” (traducción de Candel Sanmartín).

<sup>52</sup> Según Pierre Aubenque (2008a: 58), “Platón no se tomaba a lo trágico esta distorsión entre el orden ideal del saber verdadero que va de la Idea a lo sensible y el orden humano de la investigación que se eleva de lo sensible a la Idea. En efecto, por una parte, tal investigación no era más que una propedéutica del saber y la vislumbre de su conclusión autorizaba la esperanza en un proceso por fin descendente, que coincidiría con la génesis misma de la cosa”.

<sup>53</sup> En Aristóteles véase *Analíticos segundos* I 2, 71b 19-22. En el caso de Platón véase *Fedón* 97c 6-d 3.

<sup>54</sup> *Protréptico* fragmento 24. Véase también, *Analíticos Segundos* II 19, 100b, 14-17. En el caso de Platón, véase *República* VII, 508d-509a.

su perspectiva, la sabiduría es el conocimiento más deseable, ya que tiene más autoridad sobre la verdad. Allí, al igual que en *Metafísica* II 1, 993b 20-30, se tiende a relacionar la verdad con el conocimiento de las causas y de los primeros principios, el cual sólo es posible mediante el *noûs* (fragmento 24). Lo que parece claro en la lectura de los textos es que, al tener como objeto aquellos principios supremos de los cuales dependen los demás<sup>55</sup> (fragmento 35 (5)), la sabiduría es la *epistème* más elevada y, por lo tanto, la condición de posibilidad del resto del conocimiento.<sup>56</sup> Por tal motivo, El Estagirita dirá en las últimas líneas de los *Analíticos Segundos* que la sabiduría o el ejercicio del *noûs* (fragmento 24) “será principio de principio, en tanto que se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa” (II 19, 100b 15-16).

Es posible concluir que Aristóteles puede sostener simultáneamente que los sentidos son un punto de partida del conocimiento y una dificultad para acceder a los primeros principios, debido a su concepción del hombre como un ser corpóreo. Su facultad distintiva es el *noûs*, esto es, el sello particular y distintivo del hombre, el cual le permitirá afirmar que, pese a que el hombre debe conocer para realizarse como tal, “en este mundo, tal vez por ser contraria a la naturaleza la condición del género humano, adquirir el saber e investigar son difíciles” (fragmento 96 (15), Aristóteles, 2005).

---

<sup>55</sup> En *Ética Nicomáquea* VI 6, 1140b 31-35, se afirma: “puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte, ni prudencia” (Aristóteles, 2007b).

<sup>56</sup> En *Ética Nicomáquea* VI 3, 1139b 33-35, Aristóteles afirma: “cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente; pues si no los conoce mejor que su conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente” (2007b).

## CONCLUSIÓN

En el presente trabajo reconstruí la noción de *noûs* en el *Protréptico* de Aristóteles. Para ello analicé el fragmento 24. En éste se define como una facultad de alma y su ejercicio como la función propia del hombre, de lo cual establecí dos supuestos: el primero es que, para El Estagirita, el alma, sobre todo su parte racional, es lo mejor del hombre porque es última en su generación. En dicha parte se encuentra el *noûs*, razón por la cual éste es la facultad superior del hombre. Paralelamente, sostuve que, si bien la actividad noética es contemplativa, no es una mera aprehensión de los primeros principios, sino un proceso que culmina con esa aprehensión. El segundo supuesto es que el ejercicio del *noûs* está vinculado con la *ousía* del hombre (fragmento 65 (6)), por este motivo está asociado con su realización y, por ende, con su felicidad. Para probar esto último analicé los fragmentos 65 (6), 63 (6) y 28, de esta manera establecí que el *érgon* de una cosa es su función propia, aquello asociado con su verdadero bien y, por lo tanto, con su fin último. En el caso del hombre, dicho fin es su felicidad (fragmento 63 (6)). En consecuencia, desde la perspectiva aristotélica, el hombre no puede vivir plenamente como tal si no ejercita las funciones propias del *noûs*.

Tras examinar lo anterior me centré en el fragmento 110 (10c). La razón por la cual procedí de este modo es que allí Aristóteles caracteriza el *noûs* como lo divino en el hombre; esta idea tiene cierta disonancia respecto de la tesis de que el *noûs* es lo distintivo del hombre, pues, bajo la tesis enunciada en el fragmento 110 (10c), *noûs* es aquello que, en todo caso, emparenta a los hombres con lo divino. Para establecer los motivos por los cuales Aristóteles sostuvo ambas tesis, examiné la manera de concebir que el *noûs* ejerce su actividad. Con este objetivo, remití al primer capítulo del segundo libro de la *Metafísica*, donde establece lo difícil que ha sido para el hombre la búsqueda de la verdad. El análisis de este capítulo y del fragmento 77 de *Protréptico* me llevó a pensar que, en consonancia con el fragmento 24, la actividad del *noûs* no es una mera aprehensión de los principios, sino un proceso que culmina con el conocimiento de los mismos. Ahora bien, dicho conocimiento inicia en la sensación. Según Aristóteles, pese a que el descubrimiento de los primeros principios no puede basarse en los sentidos, tiene su punto de partida en

ellos. Por esto, El Estagirita sostiene simultáneamente que el *noûs* es lo divino en nosotros y lo distintivo del hombre, pues, en tanto los primeros principios son su objeto, la vida intelectual es superior respecto de cualquier cosa que el hombre pueda aspirar. En este sentido, su ejercicio lo emparenta con los dioses. Pero, ya que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, su actividad noética nunca será igual a la llevada a cabo por los dioses, cuya perfección hace que esta actividad sea la aprehensión pura de los primeros principios.

Por el análisis de los fragmentos señalados concluyo que en el *Protréptico* Aristóteles reúne, al menos, tres notas distintas, pero interrelacionadas, del *noûs*: 1) es una facultad de la parte racional del alma; por lo tanto, es aquello en función de lo cual deben ser realizadas las restantes cosas. Su objeto son los principios de lo real y, por ende, lo buscado por sí mismo; 2) su ejercicio implica el pleno desarrollo de la función propia del hombre, por esto mismo, es el único medio para plenificarse y ser feliz, y 3) si bien el *noûs* es una facultad que emparenta al hombre con lo divino (en tanto el hombre es un compuesto de alma y cuerpo), su conocimiento no es puramente intelectual, razón por la cual el ejercicio del intelecto es la culminación de un proceso y, en este sentido, el modo en que los seres humanos pueden conocer lo divino e inteligible.

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía primaria

- Aristóteles (2010), *Acerca del alma (De anima)*, traducción, notas, prólogo e introducción de Marcelo Boeri, Buenos Aires, Colihue.
- Aristóteles (2009), *Ética Nicomachea*, prólogo, traducción y notas de Carlo Natali, Roma, Laterza.
- Aristóteles (2008a), *Protréptico*, introducción, traducción, comentario y edición de Enrico Berti, Milán, Unione Tipografico-Editri Torinese.
- Aristoteles (2008b), *I Dialoghi*, introducción, traducción y comentarios de Marcello Zanatta, Milán, Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- Aristóteles (2007a), *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.

- Aristóteles (2007b), *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, introducción, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2007c), *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2005), *Fragments*, introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1993), *Física. Libros I y II*, traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Biblos.
- Aristóteles (1988), *Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*, tomo II, introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1985), "Fragments", en *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, edición de Jonathan Barnes y Gavin Lawrence, Princeton, Princeton University Press.
- Aristóteles (1984), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, reconstrucción del texto y aparato crítico de Ingram Bywater, Oxford, Oxford University Press.
- Aristóteles (1970), *Metaphysics*, edición, texto revisado, introducción y comentarios de William David Ross, Oxford, Clarendon Press, 2 vols.
- Aristóteles (1966), *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, edición de Valentin Rose, Stuttgart, Teubner.
- Aristóteles (1964), *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, edición de William David Ross, Oxford, Clarendon Press.
- Aristóteles (1961), *De anima*, versión traducida literalmente de William David Ross, Oxford, Oxford University Press.
- Düring, Ingemar (1961), *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Almqvist & Wiksell.
- Pistelli, Ermenegildo (1888), *Iamblichi Protrepticus*, Leipzig, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

## Bibliografía secundaria

- Aubenque, Pierre (2008), *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.
- Aydede, Murat, (), *Aristotle On Episteme And Nous: The Posterior Analytics*, [http://faculty.arts.ubc.ca/maydede/Aristotle.pdf], pp. 1-49. Aristotle (1998) "Aristotle On Episteme And Nous: The Posterior Analytics", *Southern Journal of Philosophy*, vol. 36, núm. 1, pp. 15-46.
- Berti, Enrico (2008a), *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma, Editora da Universidade do Sagrado Coração.
- Berti, Enrico (2008b [c. 2006]), *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires, Oinos.

- Berti, Enrico (2004), *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana.
- Bywater, Ingram (1869), "On a lost dialogue of Aristotle", *Journal of Philology*, vol. II, pp. 55-69.
- Calvo Martínez, Tomás (2000), "La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega", *Δαίμων. Revista de Filosofía*, núm. 21, pp. 21-38.
- Caston, Victor (1999), "Aristotle's two intellects. A modest proposal", *Phronesis*, vol. 44, núm. 3, pp. 199-227.
- Chantraine, Pierre (1990), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Éditions Klincksieck.
- Chen, Chung-Hwan (1965), "Different meanings of the term *energeía* in the philosophy of Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 17, núm. 1, pp. 56-65.
- Díaz, María Elena (2009), "*Phantasia* y *noésis* en el pensamiento aristotélico", en María Elena Díaz y Graciela E. Marcos (eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 203-232.
- Douglas Madison, Ryan (2008), *First Philosophy: Aristotle's Concept of Metaphysics*, Chicago, Loyola University Chicago.
- Fermani, Arianna (2008), *Aristotele, le tre Etiche*, estudio introductorio, traducción y notas, Milán, Bompiani.
- Irwin, Terence (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford, The Clarendon Press.
- Lee, Richard A. y Christopher P. Long (2007), "*Noûs* and *lógos* in Aristotle", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 54, núm. 3, pp. 348-367.
- Lefebvre, René (1997), "Faut-il traduire le vocable aristotélicien de 'phantasia' par 'représentation'?", *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 95, núm. 4, pp. 587-616.
- Leshner, James (1973), "The meaning of *noûs* in the *Posterior Analytics*", *Phronesis*, vol. 18, núm. 1, pp. 44-68.
- Liddell, Henry George y Robert Scott (1983), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, The Clarendon Press.
- Matthews, Gareth B. (2003), "*De anima* 2. 2-4 and meaning of life", en Amelie Oksenberg Rorty y Martha Nussbaum (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, The Clarendon Press, pp. 185-193.
- Megino Rodríguez, Carlos (2006), *Protréptico*, introducción, traducción y notas de Carlos Megino Rodríguez, Madrid, Abada.
- Movia, Giancarlo (2007), *Alessandro di Afrodisia, Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Milán, Bompiani.
- Petrilli, Raffaella (2009), *Linguaggio e filosofia nella Grecia antica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Polansky, Ronald (2007), *Aristotle's De Anima. A Critical Commentary*, Nueva York, Cambridge University Press.

- Quarantotto, Diana (2002), *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Nápoles, Bibliopolis.
- Van Der Meeren, Sophie (2011), *Exhortation à la philosophie: Le dossier grec, Aristote*, París, Les Belles Lettres.
- Von Fritz, Kurt (1945), “*Noûs, noeîn*, and their derivatives in presocratic philosophy (excluding Anaxagoras)”, *Classical Philology*, vol. 40, núm. 4, pp. 223-242.

**Claudia M. Seggiaro:** Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaría posdoctoral de CONICET. Ayudante de primera de la UBA de las materias Historia de la Filosofía Antigua (Facultad de Filosofía y Letras). Su principal área de trabajo es la filosofía antigua. Algunos de los artículos publicados en esta área son: “Resonancias platónicas en la serie de fragmentos 33-36 del *Protréptico* de Aristóteles”, *Areté, Revista Peruana de Filosofía*, vol. XXIII, núm. 2, 2011, pp. 399-420; “La concepción aristotélica de la filosofía a la luz de la *Metafísica* y el *Protréptico*”, *Limes. Revista Chilena de Estudios Clásicos*, núm. 24, 2011, pp. 71-88; “La relación alma y cuerpo en el *Protréptico* de Aristóteles: hacia una jerarquización de las ciencias”, *Sapere Aude. Revista de Filosofía*, vol. 3, núm. 5, pp. 2-26; “La concepción aristotélica de ciencia en *Metafísica Alfa Mayor -Alfa Menor* y su correlato con la concepción presente en el *Protréptico*”, *Nova tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Nacional Autónoma de México*, vol. 30, núm. 1, 2012, pp. 43-74.

D. R. © Claudia Seggiaro, México, D.F., julio-diciembre, 2014.