



La concepción aristotélica de la sabiduría en los escritos exotéricos

Claudia Seggiaro
UBA- CONICET

El concepto de *sophía* es una de las nociones centrales en el pensamiento aristotélico. Los dos primeros libros de la *Metafísica* podrían ser vistos como un intento por definir la naturaleza y objeto de esta virtud dianoética. En estos dos primeros libros, *sophía* es definida como la *epísteme* más elevada, aquella que versa sobre los primeros principios y causas. Por este motivo, no es un conocimiento subsidiario sino que su obtención es un fin en sí mismo.

No obstante, se podría decir que la concepción de *sophía* tiene un rol central en otras obras, entre ellas las exotéricas. Sin embargo, debido a que se tratan de obras fragmentarias, el análisis de esta concepción en estos escritos se ha realizado en menor escala. Frente a esta situación, es importante mencionar que *sophía* es definida en el *Protréptico* como el fin último del hombre y, por lo tanto, como la verdadera causa de su felicidad. En *Sobre la filosofía*, *sophía* es identificada como el conocimiento de los objetos más nobles y divinos. En ambas obras, la noción de *sophía* no es suicidaria de otras consideraciones sino que es una de las cuestiones centrales sobre la que Aristóteles habría indagado. Por este motivo, en el presente trabajo hemos elegido analizar dicha noción pero basándonos en estas últimas obras. Si bien deberemos remitir a algunas obras esotéricas, tales como la *Metafísica* y *Ética Nicomáquea*, creemos que focalizar nuestro estudio en las obras exotéricas, implicará ampliar el análisis que ya se ha realizado sobre esta noción, pero que se ha focalizado, en general, en las obras conservadas.

Un fragmento que resulta clave para analizar la concepción de *sophía* en las obras exotéricas es el fragmento 8 de *Sobre la Filosofía*. En este fragmento se nos dice: "Así pues, la sabiduría fue llamada así como si fuera cierta claridad, en tanto que clarifica todas las cosas. Esta condición de lo claro, al ser algo luminoso, recibe su denominación de la luz y la luminosidad, por traer a la luz las cosas que están ocultas" (trad. Vallejo Campos).

Al estudiar una obra fragmentaria, es inevitable abordar la problemática de la transmisión de los textos. En este sentido, lo primero que podemos advertir es que

este fragmento nos llegó a través de Filópono.¹ Filópono era discípulo de Amonio de Alejandría (435/45-517/26). Según Westerink, al escribir el comentario sobre *Nicomáquea*, su intención no era interpretar la obra aristotélica, sino la de su maestro. Esto es sumamente importante, porque el fragmento citado de *Sobre la Filosofía* es tomado de esta obra. Desde la perspectiva de este autor, Filópono se consideraba el editor oficial de la obra de Amonio. Pese a esto, otro estudioso, Saffrey, resalta que, si bien se puede reconstruir la historia de la trasmisión de los textos que recogen pasajes de *Sobre la filosofía*, *La introducción aritmética de Nicómaco* es la obra más fielmente conservada, razón por la cual resulta una fuente confiable para reconstruir la obra aristotélica.²

En el fragmento que nos trasmite Filópono, Aristóteles describe a la sabiduría como la ciencia de los objetos más luminosos. En ese fragmento, Aristóteles realiza un juego de palabras entre los términos *sophía* (sabiduría) y *sapheía* (claridad). En relación con esto, es importante recalcar que en el Liddell- Scott³ se sostiene que el término *sapheía* se habría acuñado para explicar el término *sophía*. Para dar cuenta de esto, se menciona los pasajes correspondientes a Asclepio, en los cuales se estaría citando *Sobre la filosofía*. Otra acepción del término allí mencionada es el de conocimiento claro o lo que es claro o manifiesto a la mente. En el diccionario etimológico Chantraine, se aclara que la familia de palabras de este término expresa la idea de evidencia y de claridad, entiendo por esto, una visión objetiva. La relación entre este término y *sophía*, entendiendo por esto, conocimiento y no simplemente el dominio de un arte, nos permite concluir que la sabiduría es el desocultamiento de lo que verdaderamente es. Por tal motivo, no sólo es un indicador acerca de las características del saber más elevado, sino que nos da algunas indicios de cómo es el objeto de ese saber que solo es nombrado mediante sus atributos.

¹ Westerink Leendert Gerrit, (1964. pp. 526-535).

² Algunos autores consideran que el comentario de Filópono o estaría basando en un comentario de Proclo. De hecho, los que sostienen esta postura, entre ellos Tannery (rev. Et. Grecques 19 (1906) 363= Mémoires Scientifiques III, pp 259-260), consideran que algunos pasajes atribuidos a Filópono correspondían, en realidad al comentario de Proclo. En contra de esta filiación entre Proclo y Filópono véase Westerink Leendert Gerrit, *Deux commentaires sur Nicomaque : Asclépius et Jean Philopon*, In: Revue des Études Grecques, tome 77, fascicule 366-368, Juillet-décembre 1964. pp. 526-535)

³ Liddell and Scott (1996: 1586).

En este punto es conveniente notar que la relación entre sabiduría y luz es también presentada por Aristóteles en el segundo libro de la *Metafísica*. En este libro, más específicamente en el segundo capítulo, el estagirita utiliza la imagen del murciélago para dar cuenta de por qué los objetos más luminosos son difíciles de conocer. Allí, queda al descubierto que la dificultad por alcanzar la sabiduría no está en el objeto de estudio sino en la naturaleza del sujeto cognoscente. Es la imposibilidad de adaptar la vista lo que impide visualizar correctamente aquello que se quiere conocer. La importancia de que Aristóteles se valga en *Metafísica* de esta misma asociación entre sabiduría y los objetos más luminosos es que se trata de un escrito que es del mismo período que *Sobre la filosofía*. Se supone que en la misma época en la que Aristóteles estaba transmitiendo y escribiendo los contenidos de la primera versión de la *Metafísica*, estaba redactando también este diálogo que se encuentra perdido.⁴ Y así como en la *Metafísica* Aristóteles da cuenta de la dificultad humana por conocer los primeros principios valiéndose de una analogía, en *Sobre la filosofía* hace explícita esta dificultad aludiendo directamente a la corporalidad humana. En el mismo fragmento 8b, esto es, a través del mismo pasaje de la obra Filópono se nos informa que:

“ciertamente, dado que las cosas inteligibles y divinas, como dice Aristóteles, a pesar de ser clarísimas en virtud de su propia entidad, a nosotros nos parecen tenebrosas y confusas, por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve, es natural que le diera el nombre de sabiduría a la ciencia que trae estas cosas a la luz para nosotros” (trad. Vallejo Campos).

Al leer el fragmento del *Sobre la filosofía* es notorio que en ellos no aparezcan los términos usuales con los cuales Aristóteles se refiere al objeto de la *sophía*, esto es, que no encontremos con términos como *prótera* (primeros), *mallón* (lo mejor), *archaí* (principios) o, *aitíai* (causas), como lo hace en otras obras, entre ellas la *Metafísica* (Libros I y II), el *Protréptico* (fragmento 33- 35) o la *Ética Nicomáquea*, (VI y X). También resulta llamativo que en dos obras tan cercanas entre sí, como son la *Metafísica* y *Sobre la Filosofía*, Aristóteles use imágenes perceptuales como

⁴ Es loable mencionar también que lo procedencia del libro II de la metafísica del cual estamos haciendo referencia, es discutida. Algunos autores consideran que el mismo no fue escrito por Aristóteles sino por algún discípulo suyo. Lo relevante, en todo caso, es que el contenido es netamente aristotélico y el lenguaje empleado por quien lo haya escrito también. Por tal motivo, la comparación entre ambas obras sigue siendo legítima.

la luz y la claridad para hacer referencia a aquello que constituye verdadero conocimiento. En ambas obras, se enfatiza que la ceguera, la poca adaptación a la luz o las tinieblas que impide ver los objetos más honorables son ocasionadas por la posesión de un cuerpo que nos aparta de lo que verdaderamente es. El uso de adjetivos que hacen referencia a la observación, nos recuerda la elección por parte de Platón del término *eídos* para referirse a sus principios: las formas. Éstos, al igual que los principios aristotélicos, se caracterizan por ser la causa ontológica y epistemológica de cuanto existe. Si bien *eídos* es de la misma familia que el verbo *eído* y, por lo tanto, su acepción originaria está ligada a aquello que es percibido por los sentidos, al referirse a las formas o ideas por medio de este término, Platón invierte su sentido originario, designando por medio suyo aquello que es lo más verdadero, pero de naturaleza absolutamente inteligible. En el pasaje de la *Metafísica* y el fragmento *Sobre la filosofía*, Aristóteles está haciendo una operación muy parecida. Esta asociación entre claridad y tiniebla, pone en evidencia que el objeto de la sabiduría no puede ser un tipo de conocimiento al cual se llegue por medio de los sentidos, ya que estos últimos lejos de dejarnos ver con claridad, constituyen una traba para el verdadero conocimiento. De este modo, al hacer esta inversión entre lo que es más claro o lo que es más confuso, Aristóteles pretende establecer que lo que constituye el fundamento de lo observable por medio de los sentidos, no puede ser hallado por los sentidos mismos, sino apartándose de ellos.

Este mismo juego de nociones perceptuales es reproducido también por Filópono en sus comentarios a los *Analíticos posteriores* I 33, 89^a 38, pp. 8-22 (Walliens).

Allí el comentador de Aristóteles sostiene:

Es llamada sabiduría como si la sabiduría fuese algo a partir de lo cual las cosas divinas llegasen a ser más claras para nosotros: pues las cosas divinas son, como Aristóteles mismo lo dice, las cosas más brillantes (*phanótata*) y más claras. <Son > más brillantes por su propia naturaleza,...pero <son> las más claras puesto que el conocimiento (*gnôsis*) se produce para nosotros a partir de las cosas más visibles.⁵ (trad. propia)

⁵ Saffrey (1955: 9-10) menciona el comentario de Amonio a *Analíticos segundos* I 33, 89b 8- como una referencia antigua a *Sobre la filosofía*. Si bien este autor reconoce que en la obra de Amonio no hay una referencia expresa a Aristóteles, la comparación con otras citas, permite concluir la relación entre la obra de este pensador y la del estagirita.

Este pasaje y el anteriormente citado son casi paralelos.⁶ Lo llamativo y lo que nos hace pensar que, al hacer su comentario, Filópono podría estar pensando en *Sobre la filosofía*, es que en *Analíticos segundo* Aristóteles no habla de *sophía*. Tampoco se refiere a los primeros principios con los términos empleados en el pasaje arriba citado. No obstante, el motivo por el cual es relevante este pasaje de Filópono es el uso del término *gnôsis* para referirse al conocimiento. Por el pasaje anteriormente citado, y el libro segundo de la *Metafísica*, sabíamos que la sabiduría no se podía alcanzar por medio de un conocimiento proveniente de los sentidos. Paralelamente, se nos decía cuál era el objeto de ese conocimiento: los objetos más honorables y claros, los cuales, en función de esto mismo, debemos concluir que no eran las cosas sensibles ni algo que se pueda deducir a partir de ellas. Ahora bien, algunos estudiosos sostienen que *gnôsis* es un término más amplio que otros términos referidos al conocimiento, como por ejemplo *epistême*. Se suele creer que este término, puede, incluso, tener el sentido de percepción (*aisthêsis*). En este sentido, el uso de *gnôsis* referido a la sabiduría podría estar indicando que si bien *sophía* no es un tipo de conocimiento identificado con la percepción sensible, es de carácter contemplativo. El uso de este término es, en este sentido, solidario con el empleo de estas imágenes perceptuales por medio de las cuales se describe al objeto de la sabiduría, pese a que, claramente, se excluye la posibilidad de que éste pueda ser conocido por los sentidos.⁷

Otra versión del fragmento 8 nos llegó a través del comentario de Asclepio a la *Metafísica*. Allí, más precisamente en 3, 27-33, Asclipio reproduce el mismo juego de palabras entre *sophía* y *sapheía* realizado por Filópono. No obstante, lo que nos interesa de este comentario es que en él Asclipio le atribuye las siguientes palabras a Aristóteles:

⁶ Saffrey1955: 8

⁷ El uso de este término también podría estar dado por la tradición cristiana del autor y su identificación con el conocimiento más elevado. En su libro *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Tuominen, Miira, apunta que este comentador, así como otros comentadores, Temistio *sobre An. Po.*, de Alejandro sobre *Metaph. IV*, tenían como problemáticas de gran relevancia en dos grandes cuestiones: la imposibilidad de prolongar la cadena de argumentación al infinito y el rechazo del relativismo perceptual protagórico. De aquí que la necesidad de plantear o comentar la postura de un filósofo que plantea la necesidad de un conocimiento objetivo que, por su naturaleza, es fundamento de todo saber, pero que, a su vez, no necesita de otro conocimiento que lo fundamente, esto es, que sea último.

“hay que tener en cuenta que se titula sabiduría, Filosofía Primera y Metafísica, puesto que habiendo tratado sobre cuestiones física anteriormente, en esta obra trata de entidades divinas”.

Las palabras de Asclepio nos recuerdan el modo en el cual Aristóteles cierra el primer libro de la *Física*,⁸ diciendo “en cuanto al principio formal, si es uno o múltiple y cuál o cuáles son es tarea de la filosofía primera determinarlo con precisión, así que dejemos para el momento oportuno de tratarlo”. Este pasaje de la *Física*, demuestra que Asclepio está reproduciendo la misma distinción entre dos tipos de ciencias: aquella que se podría denominar *física* o filosofía segunda y aquella que se ocupa de los principios o filosofía primera. Ahora bien, en *Metafísica* Aristóteles nos dice que *sophía* es aquella “ciencia que ha de estudiar los primeros principios y las causas”. Esta identificación entre el objeto de la sabiduría y la filosofía primera nos permite decir que, al hablar de una u otra, Aristóteles y Asclepio en su comentario están haciendo referencia a una única ciencia.

. No obstante, es importante notar que el pasaje correspondiente al comentario de la *Metafísica* de Asclepio no es incluido como un fragmento de *Sobre la filosofía* por todos los editores o traductores del texto. Los editores que lo incluyen son Untersteiner y Giannantoni. No es tenido en cuenta por Ross, cuya edición es seguida por gran parte de los traductores del texto.⁹ La relación que se puede establecer entre el pasaje de la obras de Asclepio y Filopono, parece dejar en evidencia de que ambos están escribiendo sobre una misma obra aristotélica, o por lo menos, sobre la misma concepción de la sabiduría. A esto debe sumarse el hecho de que se pueda trazar un paralelo entre lo dicho por Asclepio y otras obras aristotélicas, como por ejemplo *Metafísica* II. Por tal motivo, podemos concluir, que independientemente, de que Asclepio este citando un pasaje de *Sobre la filosofía* u otro obra, lo allí afirmado responde a concepciones aristotélicas, razón por la cual el uso del pasaje de la obra del comentador mencionado no sólo es pertinente sino también importante.

⁸ *Física* I9, 192a 34-36

⁹ Por su parte, en *L' Aristotele Perduto*, Vol, II, Bignone sostiene que el pasaje del comentario de Asclepio debería atribuirse al *Protréptico* (521-522). Contra esta interpretación, Berti considera que la mención a los tratados *Sobre la sabiduría* no puede sino ser una referencia al *Sobre la filosofía*.

Si se acepta lo arriba argumentado, es de estimar que el objeto de la sabiduría en *Sobre la filosofía* es el mismo que el objeto de la filosofía primera descrito en la *Física* y en la *Metafísica* y que esos objetos a los cuales se los venía caracterizando como divinos y los más claros son los primeros principios y causas mencionados o descriptos en estas obras.

En otros escritos exotéricos encontramos una caracterización similar de *sophía* que nos permite confirmar esta línea de lectura. En el *Protréptico*, por ejemplo, en el fragmento 35, Aristóteles describe la sabiduría como el conocimiento de las causas. El término utilizado allí para referirse a la sabiduría no es *sophía* sino *phrónesis*. Dado los límites del presente trabajo, no podremos detenernos en el complejo problema que el uso de este término implica, así como las consecuencias que de ello se desprenden. No obstante, es importante señalar que a través de *phrónesis* Aristóteles, al igual que en *Sobre la filosofía*, se está refiriendo a un tipo de conocimiento teórico, los principios de lo real o lo que las cosas son en sí mismas (fragmento 46-48). Los términos utilizados en el fragmento 35 para referirse al objeto de ese conocimiento son causas (*aitía*) y elementos (*stoixeía*) a los que se identifica, de forma indirecta, en la oración siguiente como “los objetos más elevados”, *tôn ákron*, y “los objetos primeros”, *prôta*. Desde la perspectiva aristotélica lo que es posterior a las causas y a los elementos, esto es, los efectos, no son la meta de la sabiduría porque estos no están entre los objetos más elevados, ni primeros. Podemos notar que en esta justificación negativa de por qué cierto conocimiento no puede ser el fin último de la filosofía primera hay una descripción indirecta del objeto de la sabiduría. Al decirnos que hay *phrónesis* de los objetos que está entre los más elevados y primeros Aristóteles se podría estar jugando por el *status* ontológico y epistemológico de dichos objetos. Lo que estaría intentando expresar es que el conocimiento de las causas y elementos se identifican con la sabiduría porque alcanzar este conocimiento implica alcanzar el fundamento ontológico y epistemológico de las cosas, por tal motivo, es aquello que las vuelve inteligible. La necesidad de vincular la sabiduría con este tipo de conocimiento está relacionada con la aceptación de la existencia de una ciencia jerárquicamente superior. Dicha ciencia no sólo es llamada mediante el término *sophía*, sino que

además es descripta como la más dominante (*Metafísica* I 2, 982a 15) y la más exacta (*Metafísica* I 2, 982a 26). Si aceptamos la descripción de *sophía*, debemos concluir que su objeto no puede ser otro que los principios últimos de lo real. Si no fuera así, sería un conocimiento subsidiario y dependiente de otro más elevado, razón por la cual no podría tener las características antes mencionadas.

Para apoyar esta tesis podemos remitir al primer libro de la *Metafísica*. Allí, Aristóteles descarta que la sabiduría sea un conocimiento productivo y argumenta que su objeto solo puede ser aquello que es buscado como un fin en sí mismo y no como un medio para conseguir algo ulterior. Para ellos expone muchas causas, entre ellas, una que se puede considerar “fáctica”, a saber, que los que primero filosofaron comenzaron a hacerlo al quedarse maravillados ante algo. “Es obvio, <para Aristóteles> que persiguieron el saber por el afán de conocimiento y no por su utilidad”. (*Metafísica* I 2, 982b 6-7). A partir de esto, Aristóteles llegará a decir en la *Ética Nicomáquea* “el sabio no sólo debe conocer lo que se sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto (*noûs*) y ciencia (*epistéme*), una especie de ciencia capital de los objetos más honorables”.¹⁰

De las palabras del estagirita se desprende que *sophía* es un tipo de conocimiento que no es buscado como un medio para obtener un conocimiento ulterior sino que es un fin en sí mismo. Dicho conocimiento es el descubrimiento de los principios de lo real, pues éstos, por definición, permiten entender qué son y cómo son las cosas, sin a su vez, precisar de otros principios que los expliquen. Como consecuencia de esto, sólo ellos son un verdadero fin en sí mismo y, por ende, el bien supremo (*Metafísica* I 2, 982b 11-20). Cualquiera que se precie de ser sabio debe conocerlos.

En el *Protréptico*, Aristóteles se refiere a esto en los siguientes términos:

Todos estarían de acuerdo en que la sabiduría (*phrónesis*) se origina de aprender e investigar aquellas cosas cuyas posibilidades están comprendidas en la filosofía, de manera que cómo no filosofar sin dilación...¹¹

¹⁰ *Ética Nicomáquea* VI 6, 1141a 17-21.

¹¹ Fragmento 5, Τὴν δὲ φρόνησιν ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν ἐκ τοῦ μαυθάνειν γίγνεσθαι <καὶ> ζῆτεῖν ὧν τὰς δυνάμεις φιλοσοφία περιείληφεν, ὥστε πῶς οὐκ ἀπροφασίστως φιλοσοφητέον ἐστὶ καὶ

Si bien este fragmento es una verdadera defensa a la filosofía, dicha defensa reposa en la noción de *Sophía*. La clave de este fragmento y lo que permite entender la relación entre sabiduría y filosofía es la definición de la sabiduría como el verdadero bien del hombre (fragmentos 17, 21 y 67). Sobre la base de esta definición, Aristóteles sostiene que, si la sabiduría, el fin último del hombre, se adquiere por investigar y conocer y el ejercicio filosófico es una actividad de este tipo, para ser sabio necesariamente se debe filosofar. Con algo análogo nos encontramos en el fragmento 41, fragmento en el cual Aristóteles dice:

El ser sabio y conocer es deseable por sí mismo para los hombres (pues es imposible vivir una vida humana sin estas actividades), pero es útil también para la vida. Pues nada bueno nos ocurre, a menos que sea realizado después de reflexionar y actuar de acuerdo a la sabiduría. Y si vivir felizmente radica en complacerse o en la posesión de la virtud o la sabiduría, en todos estos supuestos hay que filosofar; pues todas estas cosas las alcanzamos sobre todo y claramente por medio del filosofar.¹²

En este fragmento, al igual que en el fragmento anterior, Aristóteles conecta la filosofía con la sabiduría y define esta última como la meta en función de la cual debemos hacer todas las cosas restantes. En este contexto, la filosofía es aquella actividad por la cual el hombre ejerce su función (*érgon*) propia, por tal motivo, es lo que le permite alcanzar su verdadero bien, la sabiduría, identificada con la verdadera causa de su felicidad.¹³

Como consecuencia de lo argumentado hasta aquí, a modo de cierre podemos concluir que la sabiduría puede ser vista desde una doble perspectiva. Desde una perspectiva ontológica- epistemológica, puede ser abordada como aquello que es condición de posibilidad del conocimiento en sentido estricto del término, ya que no podríamos conocer nada en sentido pleno, si no conocemos los principios constitutivos de las cosas. Pero desde una perspectiva ontológico-teleológica puede ser vista como el fin del hombre, ya que, al tener como objeto

¹² *Protréptico*, fragmento 41: τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γινώσκειν ἐστὶν αἰρετὸν καθ' αὐτὸ τοῖς ἀνθρώποις (οὐδὲ γὰρ ζῆν δυνατὸν ὡς ἀνθρώποις ἄνευ τούτων), χρησιμὸν τ' εἰς τὸν βίον ὑπάρχει· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἀγαθὸν παραγίγνεται, ὃ τι μὴ λογισαμένοις καὶ κατὰ φρόνησιν ἐνεργήσασιν τελειοῦται. [καὶ μὴν εἴτε τὸ ζῆν εὐδαιμόνως ἐν τῷ χαίρειν ἐστὶν εἴτ' ἐν τῷ τὴν ἀρετὴν ἔχειν εἴτ' ἐν τῇ φρονήσει, κατὰ ταῦτα πάντα φιλοσοφητέον· ταῦτα γὰρ μάλιστα καὶ εἰλικρινῶς διὰ τοῦ φιλοσοφεῖν ἡμῖν παραγίγνεται.

¹³ En la *Ética Nicomáquea* I 7, 1097b 20, Aristóteles define la felicidad diciendo: “Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (trad. Pallí Bonet).

aquello que es anhelado por sí mismo, es también aquello que constituye el verdadero bien para el hombre y, por lo tanto, aquello que éste debe desear por sobre todas las cosas.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- BARNES, J.-LAWRENCE, G. (1985), *Fragments*, en *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, ed. by J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- BERTI, E. (2008a) [2000], *Protreptico*, Introduzione, traduzione e commento di ---, Milano, UTET.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (2007), *Aristóteles, Metafísica*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos.
- CASAGLIA, M. (2001), *Aristoteles, Protreptico*, introduzione, traduzione e commento di ---, Firenze, Editrice Clinamen.
- CHROUST, A. H. (1964), *Aristotle's Protrepticus*, introduction, reconstruction and comments by ---, Indiana, University of Notre Dame Press.
- DÜRING, I. (1961), *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Almqvist & Wiksell.
- LAURENTI, R. (1987), *I Frammenti dei Dialoghi*, a cura di ---, Napoli, Loffredo, 2 vols.
- MEGINO RODRÍGUEZ, C. (2006), *Protréptico*, introducción, traducción y notas de --, Madrid, Abada.
- PLEZIA, M. (1961), *Aristotelis Epistularum Fragmenta cum Testamento*, Varsovia.
- ROSE, V. (1966) [1886], *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner.
- ROSS, W. D. (1964) , *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Oxford, Clarendon Press.
- ROSS, W. D. (ed.) (1908-52), *The Works of Aristotle translated into English*, Oxford, Clarendon Press.
- VALLEJO CAMPOS, A. (2005), *Aristóteles, Fragmentos*, introducción, traducción y notas de---, Madrid, Gredos.
- WOOD, M. (2005) [1982], *Aristotle, Eudemian Ethic. Book I, II, VIII*, translated with commentary by ---, New York, Clarendon Press Oxford.
- ZANATTA, M. (2008), *Aristotele, I Dialoghi*, introduzione, traduzione e commento di ---, Milano, [Biblioteca Universitaria Rizzoli](#).

Bibliografía secundaria

- BERTI, E. (1997) [1962], *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.
- BERTI, E. (2005), *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana.
- BIGNONE, E. (1973), *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 2 vol.
- Eikeland Berny Peter Lang

- SAFFREY, (1955) *Le Peri Philosophias d'Aristote et la Théorie des Idées platonicienne nombres*, Paris, Leiden E. J. Brill.
- WESTERINK LEENDERT GERRIT, (1964) *Deux commentaires sur Nicomaque : Asclépius et Jean Philopon*, In: *Revue des Études Grecques*, tome 77, fascicule 366-368, Juillet-décembre. pp. 526-535.