



TRABAJO FIN DE MÁSTER: MÁSTER UNIVERSITARIO EN EL MUNDO
CLÁSICO Y SU PROYECCIÓN EN LA CULTURA OCCIDENTAL

**EL DEBATE CONTEMPORÁNEO EN TORNO A LA
PROBLEMATICIDAD DE LA GÉNESIS Y LA FORMACIÓN DE LA
METAFÍSICA DE ARISTÓTELES**

Alumno/a:

Benjamín J. Porto López **Tutor:**

Salvador Mas Torres

FACULTAD DE FILOLOGÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

SEPTIEMBRE CURSO 2020/2021

*A mi hija Atenea, mi
diosa de la sabiduría.*

ABREVIATURAS	6
INTRODUCCIÓN	7
PRIMERA PARTE. VIDA Y OBRA DE ARISTÓTELES	19
§1 LOS PERIODOS DE LA VIDA DE ARISTÓTELES	20
§2 LA OBRA DE ARISTÓTELES	26
SEGUNDA PARTE. EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES	33
§3 QUÉ SIGNIFICA EL TÉRMINO “METAFÍSICA”	34
§4 EL PROBLEMA DEL OBJETO DE LA METAFÍSICA	47
La ontología como ciencia que estudia lo que es en tanto que es (τὸ ὄν ἢ ὅν)	48
La ciencia de la entidad primera o teología	50
El problema de la unidad de la <i>Metafísica</i>	51
Lecturas dualistas de la <i>Metafísica</i>	52
Lecturas unitaristas de la <i>Metafísica</i>	56
TERCERA PARTE. LOS TRATADOS METAFÍSICOS	58
§5 LA NATURALEZA DE LOS TRATADOS METAFÍSICOS	59
§6 LA SECUENCIA METODOLÓGICA DE LOS TRATADOS	72
§7 EL ORDEN CRONOLÓGICO DE LOS TRATADOS. ALGUNAS PROPUESTAS	81
Cronología de Jaeger	84
Cronología de H. Von Arnim	90
Cronología de Nuyens	91
Cronología de Oggioni	95
Cronología de Düring	96
CONCLUSIONES	103

ABREVIATURAS

Alpha = Libro *A* (I) de la *Metafísica*.

Alpha minor = Libro α de la *Metafísica*.

An. Post. = *Analíticos posteriores o segundos*.

An. Pr. = *Analíticos primeros*.

Beta = Libro *B* (III) de la *Metafísica*.

Cat. = *Categorías*.

De an. = *De anima* = *Acerca del alma*.

De caelo = *Acerca del cielo*.

De generatione et corruptione = *Acerca de la generación y la corrupción*.

Delta = Libro Δ (V) de la *Metafísica*.

EE = *Ética Eudemia* / *Ética a Eudemo*.

EN = *Ética a Nicómaco*.

Epsilon = Libro *E* (VI) de la *Metafísica*.

Eta = Libro *H* (VIII) de la *Metafísica*.

Fís. = *Física*

GA = *De generatione animalium* = *De la reproducción de los animales*.

Gamma = Libro Γ (IV) de la *Metafísica*.

HA = *Historia animalium* = *Historia de los animales*.

Iota = Libro *I* (X) de la *Metafísica*.

Kappa = Libro *K* (XI) de la *Metafísica*.

Lambda = Libro Λ (XII) de la *Metafísica*.

Met. = *Metafísica de Aristóteles*

Meteor. = *Meteorológicos*

MM = *Magna Moralia*

My = Libro *M* (XIII) de la *Metafísica*.

Ny = Libro *N* (XIV) de la *Metafísica*.

PA = *Partes de los animales*

Phys. = *Physica* = *Física*

Probl. = *Problemata* = *Problemas Theta*

= Libro Θ (IX) de la *Metafísica*.

Zeta = Libro *Z* (VII) de la *Metafísica*.

οὐ γὰρ δὴ φήσομεν ἅπαξ οὐδὲ δις οὐδ' ὀλιγάκις τὰς αὐτὰς δόξας
ἀνακυκλεῖν γιγνομένας ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ἀπειράκις.

[Pues, en efecto, no diremos que las mismas opiniones surgen en los seres humanos una
única vez, ni dos, ni algunas, sino infinitas veces]

Aristoteles, *Meteorologica*, 339b 25

INTRODUCCIÓN

Planteamiento del problema

Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* nos dice que “hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que algo que es y los atributos que le pertenecen”¹ esta afirmación está muy ligada a la historia misma del término y a la historia de cómo se transmitió este texto que hablaba de tan misteriosa disciplina. Aún hoy se sigue discutiendo qué quería decir Aristóteles con esta afirmación tan contundente. Lo que está claro es que era una ciencia cuya legitimidad y sentido eran aún desconocidas. Pero dejando cuestiones especulativas al margen lo que nos interesa es que “parece ser” que Aristóteles nos hablaba de una ciencia a la que no supo determinarla con un nombre y que mucho tiempo después sería llamada “metafísica”.

Sabemos que en aquella época y siguiendo a Aubenque², se hablaba de lógica o de dialéctica para referirse a las disciplinas más propiamente filosóficas. Es decir, justo después de Aristóteles no encontramos ni siquiera en su discípulo más inmediato, Teofrasto, mención alguna a esta nueva disciplina. Aunque si hacemos una investigación más profunda conoceremos que Teofrasto sí que escribió sobre metafísica y que hizo una

¹ Sobre las ediciones del texto de Aristóteles en castellano tenemos la edición realizada por Tomás Calvo para la Editorial Gredos, también tenemos en esta misma editorial la célebre edición trilingüe a cargo de García Yebra. Últimamente, Alianza Editorial ha lanzado su propia edición, desconocemos la calidad de la misma. En italiano tenemos una versión valiosísima elaborada por G. Reale. El texto griego que utilizamos es el de la versión de D. Ross publicada en la Editorial Oxford. También fundamental su comentario del texto aristotélico vertido en el mismo trabajo. Todas ellas están en el apartado de bibliografía.

² Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008., pp. 25-26.

obra que al menos sería un comentario de la de su maestro. De ella sólo nos han llegado fragmentos³.

De hecho, al hablar de la obra de Aristóteles los comentaristas mencionaban ciencias como “lógica”, “física”, “política”, “ética”, etc., pero no “metafísica”. Esto, a mi modo de ver, tiene mucho que ver con la transmisión textual de este texto y con las circunstancias históricas a las que se vio sometido el mismo a lo largo del tiempo. Es más, esta ciencia, una vez desaparecido Aristóteles, se esfumó por completo y cayó en el olvido. No hubo constancia durante siglos de la disciplina. Quizás a causa de la complejidad de entender aquello que quería decir Aristóteles, los textos quedaron sepultados y el tiempo los olvidó durante varios siglos.

Aubenque⁴ nos dice que el texto de la *Metafísica* ha tenido altibajos a lo largo de la historia. Ha pasado de la aparición a la desaparición a lo largo del tiempo. Primero en época neoplatónica volvió a conocerse para retrotraerse poco tiempo después al lado oscuro. Posteriormente, ya en época de la escolástica medieval, resurgió de sus cenizas con más fuerzas que nunca.

Como decimos, nosotros defendemos que esto se debe a dos causas fundamentales. En primer lugar, a la complejidad misma del texto especulativo de Aristóteles y, en segundo lugar, a la transmisión del mismo. En este trabajo vamos a presentar la historia de la transmisión textual de la obra, cómo se compuso, cómo se originó ese término, y cuándo se redactaron esos escritos que forman parte de la *Metafísica*.

Hay una versión ya famosa sobre la transmisión del texto transmitida por Plutarco y Estrabón, luego la veremos más detalladamente. Según esta versión, los manuscritos del Estagirita y los de Teofrasto habían sido legados a Neleo, que era el condiscípulo de éste. Los herederos de Neleo habrían sido gente con pocos conocimientos filosóficos y habrían cavado un hoyo y enterrado en una cueva los manuscritos en la zona de Skepsis. Según esta historia, allí se quedaron escondidos hasta que los volvieron a recoger para ofrecérselos a los reyes de Pérgamo que eran bastante bibliófilos. Durante época helenística, tanto en Alejandría como en Pérgamo, se inició una labor de crítica textual, gracias, en muchos casos, al patronazgo de las nuevas monarquías. En todo caso, la

³ Los fragmentos de Teofrasto se pueden encontrar en castellano en Teofrasto, *Algunas cuestiones de metafísica*, edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Miguel Candel, Editorial Anthropos, Barcelona, 1991.

⁴ Aubenque, P., op. cit., pp. 33 y ss.

historia nos cuenta que mucho más tarde, a partir del s. I a. C., esos manuscritos habrían sido vendidos al peripatético Apelición de Teos, quien los transcribió. Durante la guerra contra Mitrídates, Sila se apoderó de la biblioteca de Apelición y los textos aristotélicos fueron trasladados a Roma donde fueron vendidos al gramático Tyranion. Andrónico de Rodas, último escolarca del Liceo, compró tales obras y fue él quien publicó los textos aristotélicos en el 60 a. C. Su edición es la que se ha ido transmitiendo hasta nosotros. Con lo cual, el problema de la transmisión del texto aristotélico hay que afrontarlo desde ese momento en el que Andrónico de Rodas editó y sistematizó los escritos aristotélicos que consiguió.

Andrónico de Rodas publicó los textos esotéricos⁵ tanto de Aristóteles como de Teofrasto. Si nos fijamos bien, la obra de Aristóteles sobrevivió, dando crédito a esta historia de la humedad y de los gusanos gracias a azares afortunados.

Este relato actualmente tiene un carácter más bien legendario o como decimos hoy tiene muchos elementos de “leyenda urbana”. Para algunos investigadores como Aubenque se considera incluso un relato más bien publicitario para promocionar la importancia del texto aristotélico, promovido, quizás, por el mismo Andrónico para dar a conocer su edición crítica y venderla mejor. No parece creíble que no se conocieran los textos aristotélicos desde Estrabón porque hay constancia de que los autores de las escuelas rivales a la hora de escribir parecen conocer los textos aristotélicos. Con lo cual, este relato, lo que sí explica bien es la decadencia filosófica que padeció el Liceo tras la muerte de su fundador y, en concreto, explica perfectamente el silencio sobre los libros más especulativos de Aristóteles.

Además, no parece evidente que Teofrasto hubiese legado toda la biblioteca de Aristóteles y que el Liceo se hubiera quedado sin ninguna copia. Por tanto, si de verdad donó aquellos manuscritos era porque debía de haber suficientes copias en circulación. No tendría sentido privar al Liceo de textos tan importantes. Sin embargo, los escritos especulativos quedaron en el olvido.

⁵ En la obra de Aristóteles hay que diferenciar los textos esotéricos, aquellos de uso interno en el Liceo -apuntes de clase, lecciones para clase, conferencias, tratamientos con finalidad oral- que son los que han sobrevivido, de los exotéricos, que fueron los que realmente publicó Aristóteles y de los que solo nos quedan fragmentos. De la naturaleza de los escritos hablaremos en nuestro trabajo.

Aubenque considera que “no se trata entonces, de que la pérdida explique el olvido, sino que es el olvido el que explica la pérdida, y es dicho olvido lo que hay que explicar antes que nada”⁶.

Sabemos por textos ciceronianos y también epicúreos que las obras de Aristóteles se conocían con anterioridad a la edición de Andrónico de Rodas. Pero sí que es verdad que hay un conjunto de escritos que tras Teofrasto se pierden hasta el s. I d. C., (un siglo después de la edición de Andrónico). Pues bien, estos textos son los textos que constituyen hoy día la *Metafísica* de Aristóteles. Se pueden señalar muchos motivos sobre este olvido. Que eran textos de difícil comprensión, que eran muy abstractos, etc. Pero todo ello es insuficiente para explicar tal olvido. Aubenque señala que lo que se perdió no fue sólo la comprensión de los textos sino el sentido mismo de la existencia de los problemas planteados por Aristóteles en esos escritos. Esto se ve claro en la división que haría Jenócrates de las ciencias en lógica, física y moral sin hacer alusión alguna a la metafísica como ciencia autónoma. Lo cual significa que tal ciencia quedó como vedada.

Algunos autores hablan de “bloqueo mental”. Esa disciplina no entraba dentro de los cánones de las ciencias conocidas, por tanto, era mejor prescindir de ella y mantener la división tradicional⁷.

También cabe preguntarse por qué Aristóteles no incidió en su escuela sobre la importancia que tenía esta disciplina. Respecto a esta cuestión tenemos que mencionar el estudio elaborado por Jaeger⁸, que defiende que los libros metafísicos serían más bien producto de la etapa más joven de Aristóteles, por tanto, con una influencia más platónica que científica, y que, conforme fue evolucionando el hombre, así también lo hizo su pensamiento hacia una visión más científica del conocimiento y del cosmos, dejando a un lado tales reflexiones metafísico-platónicas y aceptando ese espíritu científico que también está impregnado en toda su obra.

En cualquier caso, a juicio de Aubenque,

la historia externa de la *Metafísica* nos remite a la interpretación interna: el relato de Estrabón y Plutarco no hace sino prolongar, en el plano de la anécdota, el drama de una pérdida y un redescubrimiento que se representa, ante todo en la obra del propio Aristóteles⁹.

⁶ Aubenque, P., op. cit., p. 28.

⁷ Aubenque, P., op. cit., pp. 29-30.

⁸ Jaeger, W. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2013. ⁹ Aubenque, P., op. cit., p. 28.

Otra cuestión a parte de la génesis de la obra es la unidad del contenido mismo de la obra. Lo que es indudable es que nos han llegado 14 libros con el título de *Metafísica* y que, según a Reale, “para los estudiosos, no constituyen una *unidad literaria* ni un todo coordinado y acabado”⁹ pero tampoco es un conjunto de escritos escogidos al azar sin unidad ninguna.

Algunos intentaron demostrar que algunos libros de la obra eran apócrifos porque, supuestamente, contenían tesis y posiciones contrarias a la misma doctrina de Aristóteles. Otros han querido reconstruir y reordenar la obra de la *Metafísica* y, por último, hay quienes consideran que la obra no es más que una antología de escritos diversos.

Tras el estudio tan polémico de Jaeger al que ya hemos hecho referencia, los estudios se incrementaron y se demostró que aplicando los cánones de edición crítica textual se obtenían resultados dispares y que a veces un texto que era considerado más platonizante no lo era y viceversa. Esto es importante porque el estudio de Jaeger lo que defendía es que esos escritos no tenían unidad ninguna. Pero sostener que un texto no posee unidad ni homogeneidad es lo mismo que no entenderlo directamente.

La expresión con la que nos referimos a la obra aristotélica no es una expresión que sea clara y debemos detenernos mínimamente sobre este hecho. Sabemos que es una expresión postaristotélica y normalmente está ligada a los editores de los textos de Aristóteles. Pues necesitaron darle algún nombre a esos textos que hablaban, precisamente, de una disciplina sin nombre. Aparte de cuestiones filosóficas sobre qué tipo de disciplina engloba la expresión *μετὰ τὰ φυσικὰ*, lo que aquí nos interesa es la relación del término con la transmisión y la edición crítica del texto aristotélico.

La primera mención la encontramos en Nicolás de Damasco, en torno al s. I d. C. El hecho de que Diógenes Laercio no lo introduzca en su catálogo basado sobre una lista que se remontaba a Aristón de Ceos, personaje muy anterior al primero, ha llevado a los especialistas a sostener que fue, en consecuencia, Nicolás de Damasco el primero en usar esa expresión.

Otras veces se ha dicho que la denominación fue hecha por Andrónico de Rodas para expresar el orden de los escritos de Aristóteles, pues éstos escritos especulativos se encontraban justo tras los escritos físicos del Estagirita. Lo que sí sabemos es que el

⁹ Reale, G. *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2003., p. 16.

término lo menciona Nicolás de Damasco en uno de los escolios de un códice de la *Metafísica* de Teofrasto, que escribió un estudio de la obra de Aristóteles.

Nicolás de Damasco vivió en la época de Augusto y fue contemporáneo de Andrónico de Rodas. Posiblemente, Andrónico acuñó el término a partir de él. En todo caso, no hay rastro alguno antes de Nicolás del término, al menos que nos haya llegado hasta nosotros, y por eso, podemos afirmar lo siguiente. El término nació poco antes de Nicolás, en torno al s. I d. C, justo en la fecha en la que se editó por vez primera el *corpus* aristotélico. La expresión griega, en efecto, parece que refiere, simplemente, al orden de las obras, pues los libros de los que habla esta ciencia sin nombre venían justo después de los de la *Física*. Aunque también hay estudios que dicen que venían después de los tratados de matemáticas.

En general, la mayoría de investigadores sostienen que el título de la obra lo que quería explicar era el orden en el que se encuadraban tales textos o, al menos, la disposición editorial de la obra aristotélica. En ese sentido, Düring¹⁰ considera precisamente que la *Metafísica* de Aristóteles es debida a un editor, en este caso, a Andrónico de Rodas, que cuando se enfrentó a estos textos, parece que no encontró ningún título apropiado y que esta expresión griega, más neutral y general, podía unificar tales libros.

No obstante, y siguiendo a Reale¹¹, las últimas investigaciones consideran que esta interpretación sobre el nacimiento del término “metafísica” se ha venido abajo en base a algunos estudios detallados sobre los catálogos de Aristóteles.

En primer lugar, de tales estudios se desprende que el título de *Metafísica* podría ser anterior a Nicolás de Damasco y que pudiera haber estado presente en un catálogo de Aristón de Ceos de finales del s. III a. C, del que proceden los catálogos de Diógenes y del Anónimo.

Nos podríamos preguntar, pues, por qué el término no aparece en el catálogo de Diógenes. Las investigaciones actuales han mostrado que se debió más a motivos fortuitos que a desconocimiento, por parte de Diógenes, de la existencia de ciertos libros. Ciertamente es

¹⁰ Düring, I. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción y edición de Bernabé Navarro, México D.F, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2010., p. 914.

¹¹ Reale, G., op. cit., pp. 11-13.

que falta este título en el catálogo de Diógenes ¹². Es el catálogo mejor conservado de las obras de Aristóteles, pero, si partimos de la reconstrucción de las cinco columnas, en las que el catálogo fue transcrito antes de la época cristiana se evidencia que en la cuarta columna hay una laguna de cinco títulos y, precisamente, la *Metafísica* debía hallarse en esa laguna. Pero, además, el catálogo anónimo que tenemos nos presenta cinco títulos de la obra de Aristóteles que no están en el catálogo de Diógenes, con lo cual podemos deducir que los títulos perdidos deben ser los de la *Metafísica*, y que Aristón, cuando realizó su lista, también incluyó el título de *Metafísica*.

En todo caso, a juicio de Aubenque¹³, se ha demostrado que las tres listas antiguas que se conservaron de las obras de Aristóteles se apoyaban en una clasificación de inspiración propiamente aristotélica con lo cual podemos decir que Andrónico de Rodas, cuando editó las obras del filósofo griego, lo hizo con vistas a estas listas y que ya existía la expresión griega. Aún más, Reale¹⁵ considera que es difícil de creer que la etiqueta “metafísica” simplemente refiriera al orden de edición. Él considera que el orden de catalogación originaria, sugiere, precisamente, que la *Metafísica* ocupaba el tercer puesto en la sucesión “física – matemáticas- metafísica” que el propio Aristóteles reflejó en el libro VI de su *Metafísica* a propósito de la división de las ciencias y de su orden jerárquico y epistemológico.

No obstante, si esta línea fuera la cierta, podríamos retrotraernos y considerar que fue Eudemo el que acuñó el término por vez primera. De hecho, el Pseudoalejandro afirmaba que la obra de Aristóteles fue confiada a Eudemo, que fue el primero que la sistematizó. Con lo cual podemos conjeturar que con Eudemo comenzó el problema de la edición y sistematización del texto aristotélico.

Por lo tanto, lo que podemos concluir es que no podemos deducir que la expresión se fraguara meramente por causalidades y criterios en la edición de la obra aristotélica. Y que, por consiguiente, el término es más antiguo de lo que parecía en un primer momento.

Lo que dicen los antiguos comentaristas acerca de esta enigmática obra y de su expresión se ha interpretado de dos maneras distintas.

¹² El catálogo puede verse en Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas: Carlos García Gual. Madrid, Alianza Editorial, 2016., pp. 283-284.

¹³ Aubenque, P., op. cit., pp 31 y ss.

¹⁵ Reale, G., op. cit., pp. 10-11.

En primer lugar, una línea de comentaristas neoplatónicos, con Simplicio a la cabeza, que sostienen que el término “metafísica” refiere a un orden jerárquico donde la “meta-física” estaría en la cúspide, ciencia que estudia lo suprasensible y está, desde el punto de vista neoplatónico, por encima de las cosas físicas.

Por otro lado, Alejandro de Afrodisias y Asclepio, que subrayan que la expresión refiere al orden de nuestros conocimientos. Alejandro afirma que la sabiduría o la teología se denominan también “metafísica” por el orden en el que adquirimos nosotros ese conocimiento. Asclepio piensa lo mismo y sostiene que fue Aristóteles quien estudió primero la física y luego, posteriormente, las entidades divinas que están más allá de la física. Por tanto, la “meta-física” sería la ciencia, y cito a Reale¹⁴, que “para nosotros viene después de la física, dado el orden en que adquirimos nuestros conocimientos”.

A partir de los textos aristotélicos podemos afirmar que las dos tesis son correctas. Tanto la de corte neoplatónica como la de corte más epistemológica. Sin detenernos mucho en esta cuestión, ya más filosófica, el Estagirita presenta como un problema de “la filosofía primera” el de la sustancia suprasensible, pero, por otro lado, también dice que lo que por naturaleza es anterior, para nosotros es posterior. Por tanto, se pueden defender las dos posturas.

Basándonos en los textos de Aristóteles, podemos decir que el término “metafísica” implica las dos interpretaciones. Podemos sostener que el propio Aristóteles intentó nombrar con múltiples expresiones aquella ciencia de la que hemos hablado al principio.

Hoy por hoy, podemos admitir que el texto de la *Metafísica* no es una obra unitaria y que debemos considerarla como una colección de determinados escritos que tratan un mismo tema. También podemos decir que estos textos no fueron escritos por Aristóteles de una sola vez, sino que fueron producto de una maduración de ideas, de meditaciones y pensamientos fraguados durante años.

Por tanto, los libros se compusieron desde la fundación del Liceo por Aristóteles en torno al 335 a. C hasta la muerte del Estagirita en el año 322 a. C. De entre todos los textos, algunos podrían datar de años anteriores a 347 a. C., momento en el que Aristóteles fundó y dirigió una academia en Assos. Pero en contra de lo que dijera Jaeger, hay que admitir que Aristóteles tuvo por válidos todos sus escritos, por muy dispares que pudieran

¹⁴ *Ibíd.*, p. 15.

ser, y que los conservó hasta su muerte. Toda esta problemática es la que vamos a discutir a lo largo de este trabajo.

Objetivos y estructura del trabajo

Finalidad

El objetivo de este trabajo consiste en descubrir y analizar cómo se gestó la *Metafísica* de Aristóteles, cómo se compuso, qué significa el término “Metafísica”, qué tipo de textos encontramos en la *Metafísica* y cuál fue la cronología más probable en la que se redactaron.

Objetivos

- 1) Analizar y exponer la vida de Aristóteles.
- 2) Entender las relaciones entre sus periodos biográficos y la producción de su obra.
- 3) Comprender el problema del *corpus aristotelicum*.
- 4) Investigar cuál fue el origen del término “metafísica”.
- 5) Explicar algunas interpretaciones que han realizado autores contemporáneos sobre el problema del objeto de la *Metafísica*.
- 6) Entender la relación del objeto de la *Metafísica* y la naturaleza misma del escrito.
- 7) Esclarecer la naturaleza de los textos metafísicos.
- 8) Investigar las posibles cronologías respecto a la producción de los escritos metafísicos.

Estructura del trabajo

I. La primera parte está dedicada a la exposición de la obra y vida de Aristóteles: su vida, sus periodos biográficos, su obra, la problemática del *corpus*, etc.

II. La segunda parte se divide en dos. En la primera, exponemos cuál fue el origen del término “metafísica”. En la segunda, exponemos las diversas interpretaciones que se han dado a lo largo del s. XX y XXI sobre cuál es el objeto que estudia la disciplina “Metafísica”.

III. La tercera parte se divide en tres. La primera parte está dedicada a presentar cuál es la naturaleza de los tratados metafísicos. En la segunda, abordamos el problema de cuál es la secuencia metodológica más plausible de los tratados metafísicos (distinta al orden de presentación en la que nos ha llegado). En la tercera, investigamos cuál puede ser el orden cronológico más probable en que Aristóteles redactó sus tratados.

Metodología

Criterios hermenéuticos

Para intentar cumplir con los objetivos propuestos, hemos comenzado a esclarecer cuáles son las relaciones que existen entre la obra y la vida de Aristóteles. Consideramos que es importante tener presente y comprender bien esta cuestión porque, a partir de ella, podemos dar un paso hacia cómo, cuándo y por qué se compuso la *Metafísica*. Es decir, hemos de tener en cuenta algunos momentos históricos y biográficos en la que se enmarcan determinadas obras para poderlas entender de un modo adecuado dentro de unas coordenadas espacio-temporales que las contextualicen. Tras ello, hemos expuesto la problemática misma de la obra de Aristóteles.

Una vez explicado este trasfondo histórico y biográfico, hemos dado paso a intentar desvelar cuál fue el origen del término “metafísica”. Para este punto, hemos usado bibliografía especializada en otros idiomas. Hemos querido presentar las diversas interpretaciones que han dado los especialistas sobre esta cuestión. El problema es que cuando uno descubre cómo pudo originarse tal concepto se da cuenta de que necesitamos explicar, aunque sea de una manera general y resumida, qué es la metafísica de Aristóteles, qué estudia y por qué ha sido y sigue siendo una disciplina tan problemática. Todo ello se debe explicar desde el marco y el ámbito de la filosofía. Es esta la parte más metafísica y filosófica de este trabajo. Desde esta perspectiva, hemos expuesto las grandes interpretaciones que se han propuesto en el mundo contemporáneo sobre el objeto de estudio de la metafísica aristotélica. Para todo ello, hemos hecho uso en su mayoría de fuentes contemporáneas, muchas veces en otros idiomas.

En todo caso, nuestro método ha sido un método expositivo. Hemos presentado los estudios más importantes y los hemos ido explicando. Además, este trabajo se encuadra dentro de lo que es y debe ser un máster de filología clásica ¿esto qué quiere decir? Que hemos priorizado “lo filológico” sobre “lo filosófico” dentro de lo que supone tratar con la figura de Aristóteles. Es decir, que todas las cuestiones filosóficas que han salido a lo largo del mismo tienen su sentido solo para entender y dar sentido a determinados planteamientos filológicos que se quedarían huérfanos si no hubiésemos dado su razón de ser filosófica. Al fin y al cabo, estamos ante la obra de un filósofo y no podemos menospreciar esa parte. Comparto la palabras de un gran sabio español, Rodríguez Adrados, a colación del trabajo del filólogo y del filósofo cuando quieren acercarse al gran maestro que fue Aristóteles:

El filósofo tiende a interpretar los sistemas filosóficos en base a principios, problemas, coordinadas universales. Nosotros los filólogos [...] tendemos a localizar a los pensadores griegos en su ambiente histórico, social e intelectual. A explorar las fuerzas en que se apoyan o con las que combaten, su situación en la cadena del pensamiento. No es que pensemos que el pensamiento del filósofo está implícito en su biografía: no, pero la biografía es un factor condicionante, cierto que superable, es también un arma de interpretación.

Luego, las ideas se elevan más allá de su momento y su ambiente germinal, se hacen universales, en una medida u otra. Ahora tienen que convivir o que luchar con las ideas de otros hombres nacidos quizá en tiempos y lugares muy alejados.

Los dos puntos de vista son importantes, ambos tienen que sumarse para lograr una cabal interpretación. El filósofo verdadero vive, en efecto, en su tiempo, pero también en todos los tiempos: por eso seguimos ahora hablando de Aristóteles. Pero yo, como filólogo, expongo el punto de vista del filólogo o uno de los puntos de vista propios del filólogo. Lo he hecho en relación con un pensador tan centrado en sí mismo como Aristóteles, refugiado internamente del mundo que le envuelve, huido a veces físicamente de él, centrado en la vida teórica.

Trascendió ese mundo que le envolvía, pero partió de él. Eso es lo que he querido exponer aquí. Ahora queda el núcleo de la cuestión, el verdadero problema: el ver cuáles deben ser las nuevas, actuales lecturas de Aristóteles¹⁵.

Fuentes

Para este trabajo nos hemos servido de los estudios contemporáneos más importantes de los especialistas en la obra de Aristóteles y, en concreto, de la *Metafísica*. Por ello, hemos utilizado algunas obras fundamentales de aristotelistas importantes. En concreto, *El problema del ser en Aristóteles*, de P. Aubenque, el *Aristóteles* de Ingemar Düring, el *Aristóteles* de Ross, *Il concetto di "filosofia prima"* de G. Reale, el *Aristotele* de E. Berti, el *Aristóteles* de Guthrie, la monografía del padre Owens *El problema del ser en la "Metafísica" de Aristóteles* y, cómo no, el *Aristóteles* de W. Jaeger, porque en ellas encontramos tesis que intentan explicar y resolver algunos textos aristotélicos que son muy problemáticos. Estos estudios son el grueso a partir del cual hemos desarrollado nuestro trabajo. Pero también hemos precisado de otra bibliografía más secundaria tanto de estos mismos autores como de otros. Todo ello debidamente citado en nota a pie de página e indicado en la bibliografía.

En lo que respecta a Aristóteles mismo, nos hemos centrado, fundamentalmente, en la *Metafísica* pero sin olvidar el resto de su obra. Sobre todo, aquellas en las que se

¹⁵ Rodríguez Adrados, F., "Aristóteles en la Atenas de su tiempo", *Estudios Clásicos* 108, (1995), 4355, p. 55.

encuentran referencias cruzadas a ésta. Para ello, hemos utilizado diversas ediciones de la *Metafísica*. En castellano, nos hemos basado en la traducción realizada por Tomás Calvo y publicada para la Editorial Gredos. Nos han servido de muchísima ayuda la gran edición realizada por G. Reale en italiano y publicada en Vita e Pensiero en tres volúmenes, además de las ediciones clásicas de Ross, con su comentario para la Editorial Oxford, y la de bolsillo hecha para la misma editorial por W. Jaeger. Muchas otras veces nos hemos servido de fuentes antiguas como Diógenes Laercio, Plutarco o Estrabón y el comentario de Alejandro de Afrodisias a la *Metafísica* entre otros muchos trabajos.

Otras cuestiones metodológicas

También ha servido de mucha ayuda la web www.archive.org en esta página web he tenido la oportunidad de encontrar material de difícil acceso.

Fundamental ha sido el uso del programa *Diógenes* y de su vasta base de datos *TLG*.

También ha sido de mucha utilidad todos los materiales lingüísticos, gramáticas, diccionarios, etc., a los que hemos tenido acceso y gracias a los cuales hemos podido estudiar obras y artículos que están en otros idiomas.

PRIMERA PARTE.
VIDA Y OBRA DE ARISTÓTELES

Esta sección se divide en dos partes. En la primera parte, tratamos acerca de la vida de Aristóteles. Es fundamental explicar cómo se desarrolló su vida puesto que, solo a partir de aquí, podemos encuadrar sus tratados filosóficos dentro de alguno de los períodos intelectuales e históricos por los que el filósofo pasó.

En el segundo párrafo presentamos la problemática de la obra de Aristóteles. Como sabemos, nos ha llegado solamente una parte de lo que Aristóteles publicó. Lo que nos ha llegado, son en realidad tratados para uso interno de su escuela o para uso particular para impartir una conferencia a un público. Es decir, no tenemos una obra publicada y cerrada sino una obra abierta a continuas modificaciones por parte del filósofo a lo largo de su vida; todo ello lo hace aún más problemático. Por eso, aquí presentamos qué es lo que ha llegado hasta nosotros y en qué estado.

§1

LOS PERIODOS DE LA VIDA DE ARISTÓTELES

Para nuestro trabajo es clave exponer cómo se desarrolló la vida de nuestro pensador porque si lo que queremos es conocer cómo se forjó la obra llamada *Metafísica*, necesitamos encuadrar la obra de Aristóteles dentro de los períodos más importantes de su biografía. Muchas veces no podemos indicar un año exacto para determinar cuándo se redactó o se expuso determinada obra o lección, sino que nos referimos al período biográfico en el que fue escrito ese texto. Por ello es necesario abordar aquí esta cuestión.

Aristóteles, en cada momento de su vida, escribió y desarrolló lecciones diferentes sobre temas diversos y con intereses distintos. Se hace necesario encuadrar su vida en diferentes etapas para poder situar sus escritos en un determinado momento biográfico. Porque, en cada momento de su vida, los planteamientos y los intereses del maestro iban cambiando. Tampoco hay nada que extrañar; la vida misma es un cambio continuo.

Si dejamos a un margen los años juveniles de Aristóteles, antes de su llegada a la Academia de Platón, podemos dividir su vida en tres periodos. Un primer momento, de unos 20 años en el que fue alumno de Platón en la Academia en Atenas. Un segundo momento, denominado por los eruditos como “la época de los viajes”, que se iniciaría a principios de 347, más o menos, hasta 334, periodo que comprende unos trece años, en donde conoció, entre otros, a su más leal discípulo, Teofrasto, con el que realizó numerosas investigaciones científicas en Asia Menor y también en Macedonia. Un tercer y último período, que coincide con su vuelta a Atenas y que se desarrolla durante unos doce años hasta su muerte, ocurrida en 322.

Aristóteles¹⁶ nació en Estagira en el año 322 a. C. Era macedonio y, por lo tanto, extranjero en Atenas. Sus padres, ambos, procedían de familia de médicos. Su padre, Nicómaco, era el médico al servicio del rey de Macedonia, Amintas III. El padre de Aristóteles falleció siendo éste aún muy joven. El suegro de su padre fue el tutor de nuestro filósofo, Próximo de Atarneo, hasta que se marchó a la Academia de Platón, en Atenas, a la edad de 17 años. No disponemos de ninguna noticia sobre el joven

¹⁶ Para la vida de Aristóteles nos hemos basado fundamentalmente en Düring, I., op. cit., pp. 19 y ss. Aunque también son muy recomendables los capítulos dedicados a este tema en Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, vol.VI. *Aristóteles un encuentro*, Gredos, Madrid, 1994 y en Berté, E., *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima*, CEDAM, Padova, 1977.

Aristóteles. Los investigadores sugieren que Aristóteles fue educado desde muy temprano en un ambiente intelectual. Desde muy joven era conocedor de la literatura científica y médica de su tiempo, así como de la filosofía de Platón. Por lo tanto, tuvo que leer los diálogos de Platón y conocerlos. Sólo entonces podemos explicar que se quisiera ir a la Academia a estudiar con el maestro.

En la Atenas del s. IV a. C encontrábamos dos grandes escuelas académicas muy distintas. La de Isócrates, cuyo objetivo fundamental era formar a oradores para la *praxis* política de la ciudad. La de Platón, cuya finalidad era la de formar hombres sabios a través de un estricto ejercicio en el pensamiento científico (matemático y filosófico). Todo ello lo sabemos por los propios diálogos platónicos, en los cuales se expone la programación didáctica que debían de seguir los nuevos alumnos, sobre todo en la *República*. Y en los cuales se hace muchas veces alusión a ciertas escuelas y sofistas que educan solo en el arte de la retórica sin miras a la sabiduría misma. Tampoco tenemos noticias sobre cómo Aristóteles realizó sus estudios en la Academia. Sabemos que ingresó en la misma justo cuando Platón se había marchado a Sicilia en uno de sus conocidos viajes. Para entonces, Eudoxo, ilustre matemático, estaba dirigiendo la Academia en su lugar. Gracias a él y a sus discípulos, la Academia de Platón inició un auténtico florecimiento. Cuando Platón volvió de Siracusa con sus nuevas experiencias políticas redactó los diálogos más importantes, donde desarrolló su conocida teoría de las Ideas. Para entonces, ya estaba allí Aristóteles. Cuando Platón escribe sus diálogos *República*, el tardío *Político* o su última obra las *Leyes*, lo hacía con el objetivo de formar a ciudadanos políticos, a gobernantes-filósofos. Platón fracasaría en Siracusa. Aristóteles adoptó este ideal programático de la Academia y lo aplicó sobre sus alumnos más célebres, Alejandro o Casandro, hijo de su amigo Antípatro; él también fracasaría.

Un aspecto que conviene señalar es que, cuando Platón llegó de Siracusa, era 45 años mayor que el joven Aristóteles, que acababa de cumplir 20 años. Platón tuvo que reconocer el talento del joven discípulo. Algunos investigadores han querido ver en el diálogo *Parménides* el reflejo de esta relación. En esta obra, Platón nos relata un diálogo entre un viejo maestro llamado Parménides y un joven discípulo llamado Aristóteles. Este personaje aparece en el diálogo cuestionando, desde la humildad y el respeto, todas las tesis del eleatismo, además de las tesis socráticas. Algunos creen que ese joven es el verdadero Aristóteles. Es decir, que Platón puso en boca de ese personaje tesis del propio

Aristóteles¹⁷. En todo caso, el diálogo refleja el ambiente que vivía la Academia por aquel entonces: jóvenes discípulos cuestionando la doctrina de las ideas y otras afines y viejos maestros modificando parcialmente la teoría para hacerla más coherente. Como alumno adelantado sabemos que Aristóteles impartió clases en la Academia y que muchos de sus escritos, entre ellos estos de la *Metafísica*, que aquí vamos a comentar, pertenecen a esta época.

Durante veinte años estuvo nuestro filósofo en la Academia. Sabemos que se dedicó tanto a la investigación como a la enseñanza, y que el interés por la política fue secundario en esta primera etapa. Esto también se puede explicar porque durante esta época las relaciones diplomáticas entre Macedonia y Atenas eran muy tensas. En la ciudad había partidarios promacedónicos y antimacedónicos. La élite intelectual pertenecía a los primeros, mientras que los gobernantes locales rechazaban el ideal panhelénico del rey Filipo, de estos gobernantes es muy conocida la figura de Demóstenes y sus discursos. Cuando Filipo conquista la ciudad de Olinto en 349 las relaciones con los atenienses se tensaron mucho más aún. Aristóteles era extranjero y mantenía amistad con agentes macedonios como Hermias de Atarneo, incluso él mismo fue considerado como tal. A causa de esta tensa situación política y en torno a finales del año 347, Aristóteles abandonó Atenas. Algunos dicen que después de la muerte de su querido maestro Platón, otros, un poco antes de que ocurriera el fallecimiento. En cualquier caso, Aristóteles abandonó Atenas a causa de una situación política que para nada le era beneficiosa.

W. Jaeger¹⁸ identifica este momento como un hecho importante en la vida del Estagirita. Según él, Aristóteles se marchó de Atenas porque sufrió una crisis vital que le empujó a salir de su círculo de confort hacia nuevas experiencias que dieran sentido a su propia existencia. Para el investigador alemán, Aristóteles no se marchó por la situación política. Ningún texto del propio Aristóteles ni de sus contemporáneos encontramos

¹⁷ Sin embargo, todo parece indicar que este personaje no es Aristóteles de Estagira sino que es otro Aristóteles. De hecho, Platón en el diálogo dice “Aristóteles, el que fue uno de los Treinta”. Siguiendo las indicaciones que María Isabel Santa Cruz propone en su traducción y edición al castellano del *Parménides*, todo sugiere que este Aristóteles es el hijo de Timócrates. Tanto Tucídides como Jenofonte hacen referencia a un Aristóteles que es miembro de los Treinta. Desconocemos por qué Platón introdujo a este personaje. Pero no parece plausible que Platón esté haciendo alusión al filósofo de Estagira. Entre otras razones porque el *Parménides* fue redactado justo en la época en la que Aristóteles ingresó en la Academia con 17 años. No tiene mucho sentido que Platón hubiese tenido en cuenta en una obra suya a un alumno recién ingresado. Cf. n. 15 de Platón, *Parménides*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

¹⁸ Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Traducción de José Gaos, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2013., pp. 125 y ss.

atisbo alguno que nos lleve a pensar en ello. Además, Jaeger cree que la elección de Espeusipo (sobrino de Platón) como escolarca de la Academia, en su lugar, le decepcionó tanto que fue uno de los motivos por los que abandonó la célebre institución platónica. Para Düring¹⁹, lo que es cierto es que Aristóteles y, junto a él, Jenócrates, se marcharon de la Academia, quedando Espeusipo al margen. El porqué éste que también era pro macedonio, pudo mantenerse en Atenas y los otros no, se debe, principalmente, a que en el fondo era ateniense y de familia ilustre. Se sabe que cuando Espeusipo falleció, Aristóteles era considerado también un académico y que se pensó en nombrarle sucesor pero para entonces Aristóteles estaba en Macedonia y ya no entraba entre sus planes volver a la Academia.

Aquí comienza la segunda etapa de su vida, también conocida como periodo “de viajes”. Hermias invitó a Aristóteles a Atarneo, ciudad de la cual era soberano, al igual que de Asos, ciudades ambas situadas en la isla de Lesbos. Hermias era aliado de Filipo, por esta razón, muchos griegos intentaron realizar una campaña en su contra. Por lo que nos ha llegado, Hermias era un político de buen corazón. También fue alumno en la Academia y allí se conocieron y comenzó una intensa amistad entre uno y otro. Aristóteles fue muy amigo de Hermias, tanto es así que, cuando murió asesinado en manos de los persas después de una traición, Aristóteles escribió un conocido poema en su memoria, además de elevar una estatua en su nombre en el santuario de Delfos. En todo caso, Hermias proporcionó cobijo en Asos a Jenócrates y también a Corisco y a Erasto. Allí se reunían y discutían sobre temas filosóficos y científicos. Por aquel entonces, Aristóteles conoció al que fue su más leal discípulo y colaborador: Teofrasto. Junto a él fundaría el Perípato en Atenas mucho más tarde.

Teofrasto estuvo siempre al lado de Aristóteles. Lo acompañó cuando éste se trasladó a Macedonia. En el año 342, Aristóteles fue invitado por Filipo a la corte para que se convirtiera en tutor de su hijo Alejandro (Magno). Filipo no escogió al Estagirita como maestro para su hijo por su fama; en aquel entonces Aristóteles no era reconocido por su obra, sino más bien por recomendación personal de Hermias. Durante su estancia en Macedonia, Aristóteles encontró en la figura de Antípato a su más íntimo amigo. Antípato era uno de los generales del ejército de Macedonia, además de político.

¹⁹ Düring, I., op. cit., p. 31.

Sabemos que quiso a su amigo como un hermano por numerosos testimonios, entre ellos su testamento²⁰. Trabajó con su sobrino Calístenes cuestiones de historiografía. Famosa es la historia de que tanto él como Aristóteles fueron reconocidos por decreto por su trabajo de colegir en una lista a todos los vencedores de los juegos píticos. La lista fue esculpida, tal era su amplitud (unas 21000 letras) que incluso se refiere en una inscripción el cuantioso pago que se le dio al cantero por su trabajo. Por esta obra, Calístenes y Aristóteles, como decimos, fueron distinguidos mediante decreto honorífico. Ese decreto sería revocado, años más tarde, cuando volvieron a gobernar en Atenas los dirigentes del partido antimacedónico²¹.

Cuando Tebas fue destruida, Aristóteles volvió a Atenas. Este es su tercer y último periodo en el que se estructura su vida. Esta etapa comprende unos diez años aproximadamente. Aristóteles fundó en Atenas el Liceo, y allí realizó sus investigaciones más importantes a nivel científico y biológico. Durante aquellos años, el ejército macedónico aseguraba la tranquilidad política en Atenas. Fueron años en los que Aristóteles pudo trabajar tranquilamente junto a los suyos. Sin embargo, cuando llegó a la *polis* la noticia de que había fallecido Alejandro Magno, se inició una rebelión ateniense, nacionalista y de odio contra el régimen macedonio. Fue cuando el Estagirita se sintió en peligro y salió de Atenas de manera apresurada. De sobra es conocida la afirmación de Aristóteles en la que nos dice que se fue de Atenas para que no volviera a cometerse un nuevo crimen contra la filosofía, haciendo referencia a la injusta muerte de Sócrates²². Posiblemente se levantó una acusación formal en su contra, presumiblemente acusándolo de ateísmo. Tuvo que marchar en el año 323 hacia Eubea, a la casa de su madre en Calcis. Allí falleció en octubre de 322, por una enfermedad de estómago.

En conclusión, si empezamos a contar los primeros cinco años en los que estuvo en la Academia como un tiempo de “preparación universitaria”, los eruditos han llegado a determinar que Aristóteles trabajó durante unos 40 años como maestro y científico. Si tomamos como criterio el catálogo alejandrino para calcular todo lo que Aristóteles

²⁰ El testamento de Aristóteles nos ha llegado gracias a Diógenes Laercio. Se puede encontrar en su obra Diógenes Laercio, op. cit., pp. 256-258 y también en Jaeger, W., op. cit., pp. 369-371.

²¹ Conocida es la afirmación de Aristóteles ante este hecho que conservamos en un fragmento: “De la votación de Delfos y el privarme de mis honores diré que lo siento, pero no demasiado”. Cf. n. 13 en Jaeger, W., op. cit., p. 367.

²² Así lo relata Hermipo en Diogenes Laercio, op. cit., Libro V. También lo refiere Adrados en el artículo anteriormente citado, p. 43.

escribió, se puede concluir que el Estagirita redactó unos 550 libros (rollos de papiro), lo que supondría unas 445270 líneas. Solamente tomando como base los escritos que son considerados antiguos podemos afirmar que la obra de Aristóteles es mucho mayor que la de Platón. Es más, el período más productivo de Platón comenzó a la edad de 62 años, que es la edad en la que Aristóteles falleció. Por tanto, la producción de Aristóteles es vastísima. Todo ello hace pensar que la obra de Aristóteles no puede haber sido compuesta solamente cuando Platón murió, sino que en la época de la Academia tuvo que haber trabajado también intensamente²³.

²³ Son las conclusiones a las que llega Düring, I., op. cit., pp. 53-54.

§2

LA OBRA DE ARISTÓTELES

Hay una cita de Plutarco en sus *Vidas paralelas* en la que se nos relata un intercambio de correspondencia entre Alejandro y Aristóteles que merece la pena traerla aquí a colación porque representa en qué estado estaban las obras de Aristóteles cuando el maestro aún estaba vivo.

Parece que Alejandro no solo aprendió las materias morales y políticas, sino que también accedió a las enseñanzas secretas y más profundas, aquellas que los filósofos designaban técnicamente como *acroamáticas* y *epópticas* y que no exponían al público general. Y en efecto, cuando Alejandro había ya pasado al Asia, al enterarse de que Aristóteles había publicado en forma de libro algunas de estas materias, le escribió en nombre de la filosofía una carta en la que se explayaba francamente, y cuyo tenor era como sigue: «Alejandro a Aristóteles, salud. No hiciste bien publicando tus lecciones acroamáticas pues ¿en qué vamos a diferenciar nosotros de los demás si las materias en las que nos educaste pasan a ser patrimonio común de todos? Pues lo que es yo, preferiría sobresalir en conocimientos superiores antes que en poder. Adiós». Así que Aristóteles, para tranquilizar tal ambición de Alejandro, se justifica al respecto de dichas lecciones diciendo que están publicadas sin estarlo —y en verdad que su tratado de metafísica carece de utilidad para quien pretenda enseñar o aprender, siendo más bien un vademécum para los ya adoctrinados desde el principio²⁴.

Se ha discutido mucho la autenticidad de estas cartas pero independientemente de que sean o no originales lo importante es poner la atención en un hecho que sí que está fuera de duda para los investigadores. Que dentro del *corpus* de las obras de Aristóteles²⁷ había dos divisiones esenciales, aquellas obras reservadas al uso interno de la escuela y que no tenían ninguna intención de ser publicadas, y aquellas otras obras que sí estaban destinadas a un público mucho más general, por tanto, susceptibles de ser publicadas. La historia de la transmisión de estos textos ha hecho que hayan llegado hasta nosotros el primer grupo, y que se haya perdido casi en su totalidad todo lo perteneciente al segundo grupo. Pasa con Aristóteles lo contrario que ocurrió con la obra platónica. De aquél nos ha llegado su obra publicada, pero solamente tenemos noticias y fragmentos de la documentación relativa al uso interno de la Academia. De manera que la mayoría de textos que han llegado hasta nosotros son los tratados de la escuela. Esto es realmente un problema porque este tipo de material estaría en constante revisión y modificación a lo

²⁴ Plutarco, *Vidas paralelas VI*. Introducciones, traducción y notas de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo y Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2007., Alejandro [7].

²⁷ Para este párrafo nos hemos basado en Guthrie, W.K. C., “Lo escrito queda” en Guthrie, W. K. C., op. cit., pp. 62-78. Sobre esta cuestión también son trabajos muy valiosos y que también hemos leído los dedicados a este tema por Berti, E., op. cit., pp. 45-94 y por Düring, I., op. cit., pp.65-88.

largo del tiempo, tanto por el propio Aristóteles como después, tras su muerte, por sus discípulos más inmediatos. Un ejemplo muy claro de revisión y modificación de textos lo encontramos en las tres éticas de Aristóteles que son, presumiblemente, tres versiones distintas del mismo trabajo. Tenemos que acercarnos a la obra del maestro presuponiendo este primer hecho que ya de por sí es problemático.

Las obras conservadas, por tanto, suelen recibir en castellano el término de obras “esotéricas” pero quizás sea más acertado, a juicio de Guthrie²⁵, hablar de “escritos escolares” (en inglés *schoolwritings*). Dentro de todos estos tratados podemos hacer una división en tres conjuntos bien diferenciados. En primer lugar, encontraríamos los manuscritos con los que el Estagirita impartiría clase a sus discípulos más aventajados (como dice Alejandro en esa carta). Quizá estos manuscritos sean, en palabras de Guthrie, “los apuntes tomados *por* un discípulo”²⁹. Este hecho está documentado porque un escoliasta del libro *A* de la *Metafísica* dice que la opinión general era que había sido redactado por un discípulo de Aristóteles, llamado Pasicles, sobrino de Eudemo, pero el propio Alejandro lo consideraba aristotélico. D. Ross pensó que quizá esa parte del libro *A* pudo haber sido redactada por Pasicles, que habría tomado los apuntes de las clases del maestro. Como vemos, este pequeño hecho nos muestra ya la problematicidad del *corpus* de Aristóteles en su conjunto, y particularmente de la obra que llamamos *Metafísica*. Luego disponemos de tesis demasiado extremistas como la de Göhlke, que sostiene que todo lo escrito es del propio Aristóteles, o la de Zürcher, que dice que nada de lo escrito es suyo. Pero ni siquiera los manuscritos recensores apoyan estas ideas límite. Quizá lo más sensato y prudente es mantenerse, como bien diría el propio maestro, en el término medio.

En este sentido, Moreaux apoya una tesis más moderada. Este investigador considera que la obra de Aristóteles se nos presenta más bien como “un todo homogéneo”²⁶ pero con algunas partes que pueden no ser genuinamente aristotélicas. Pero la mayoría de eruditos están de acuerdo en que la mayoría de los tratados son aristotélicos y algunos otros no. Esta mayoría de eruditos ratifica esta tesis. Luego existen ciertos tratados o pasajes que siguen siendo, a día de hoy, objeto de mucha disputa y controversia tanto por su estilo como por su contenido, por ejemplo, el *K* de la *Metafísica*.

²⁵ Guthrie, W. K. C., op. cit. n. 3., p. 63. ²⁹

Ídem.

²⁶ Guthrie, W. K. C., op. cit. n. 3., p. 64.

Düring, no obstante, considera que

los escritos que nos han llegado nos dan una imagen fiel de su producción total como pensador y científico. Las múltiples referencias cruzadas en sus escritos concuerdan asombrosamente bien; a lo sumo, una décima de las referencias es problemática. Un redactor no habría podido establecer jamás una red tan densa de conexiones entre cada uno de los escritos. Relativamente pocas veces Aristóteles hace referencia a escritos que se perdieron.²⁷

Por tanto, todo lo conservado, a juicio de este autor, tiene que haberse copiado a partir de manuscritos originales de Aristóteles, tal como éste dejó su obra.

En cualquier caso, la opinión general considera que dentro del *corpus* conservado, lo que nos encontramos son sus llamadas obras “acroamáticas”. Muchas veces es complicado afirmar si estamos leyendo apuntes de clases o extractos de uso de una investigación de Aristóteles y/o sus discípulos. En ese sentido, Düring considera que la mayor parte de las obras de Aristóteles son manuscritos de clases; algunas son *memoranda* para uso propio y redactadas tal vez para servir de apoyo a la memoria en las lecciones; sólo algunas fueron con seguridad directamente destinadas al lector.²⁸

Del tipo segundo podemos referirnos a la *Historia de los Animales*.

Por último, sabemos de un tercer prototipo de escrito basado en preguntas y respuestas de temática múltiple. Solo nos ha llegado el libro titulado *Problemata*. Se sabe que es postaristotélico, pero lo importante aquí es que Aristóteles reunió también este tipo de material y que el libro titulado *Problemata* es una obra que sigue el modelo propuesto por Aristóteles²⁹.

No es este el tema a desarrollar aquí pero sí tenemos que decir que el *corpus* que nos ha llegado es el de un autor que escribe sus pensamientos más profundos para sí mismo, sin pensar en un lector o un público más abierto. Lo que nos hace pensar precisamente que estamos ante un material principalmente escolar y no realizado en vistas a una publicación. Aristóteles mismo dice en su obra que aparte de lo dicho en estos tratados, también ha dicho cosas importantes en sus obras exotéricas (*ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις*). Parece que hace referencia a sus propios trabajos publicados. Lo importante, como nos dice Guthrie, es que “Aristóteles distingue de ese modo entre sus clases o libros

²⁷ Düring, I., op. cit., pp. 66-67.

²⁸ *Ibíd.*, p. 65.

²⁹ Guthrie, W.K.C., p. 66.

de apuntes y otras propias pensadas para un público más amplio pero ahora perdidas”³⁰. Lo que nos interesa aquí es que parece que la obra publicada por Aristóteles, la mayoría en forma de diálogos, está perdida, y sólo nos han llegado fragmentos de la misma³¹. Estos diálogos se situarían en los primeros años de actividad de Aristóteles y son cercanos, por tanto, a las enseñanzas platónicas. Estos diálogos “serían más bien explicaciones o expansiones de las obras platónicas, que pretendían ponerlas de acuerdo con el pensamiento más reciente”³⁶. Quizá, mucho después, puso el énfasis en las enseñanzas esotéricas.

No podemos acabar este epígrafe sin hacer alusión a la historia que se nos ha transmitido sobre el destino de los tratados de Aristóteles. Parece casi una historia propia de una novela histórica, pero el caso es que se nos ha transmitido de manera muy testimoniada. Mucho más testimoniada que otras historias de la Antigüedad. La primera cronología de los escritos de Aristóteles la encontramos en la *Geografía* de Estrabón, en un epígrafe dedicado a la “biblioteca de Aristóteles y Teofrasto”. Es una cita larga pero merece la pena leerla

En Escepsis nacieron los socráticos Erasto y Corisco, y también Neleo el hijo de Corisco, que fue discípulo tanto de Aristóteles como de Teofrasto y heredero de la biblioteca de Teofrasto que comprendía, a su vez, la de Aristóteles. En efecto, Aristóteles le había donado la suya a Teofrasto, a quien además dejó su escuela, siendo el primero, que conocemos, en coleccionar libros y en enseñar a los reyes de Egipto a organizar una biblioteca. Teofrasto se la dejó a Neleo y éste se la llevó a Escepsis y se la legó a sus sucesores, hombres ignorantes que tuvieron los libros cerrados bajo llave y ni siquiera colocados cuidadosamente. Cuando se enteraron del empeño de los reyes atálidas, bajo cuyo dominio estaba la ciudad, por buscar libros para crear la biblioteca de Pérgamo, los escondieron bajo tierra en una especie de túnel, pero en algún momento posterior, cuando ya se habían estropeado por la humedad y los gusanos, sus descendientes vendieron los libros de Aristóteles y los de Teofrasto por mucho dinero a Apeliócón de Teos. Apeliócón era más bien un bibliófilo que un filósofo, por eso, en el intento de restaurar lo que se habían comido los gusanos, pasó el texto a una nueva copia sin suplir bien los huecos y publicó los libros llenos de errores. Y así ocurrió que los del Peripato antiguo, la escuela posterior a Teofrasto, no tenían libros a excepción de unos pocos, sobre todo *exotéricos*, de forma que no podían filosofar sobre nada real, sino sólo proclamar tópicos, y que los del Peripato posterior, a partir de la época en que aparecieron esos libros, pudieron filosofar y seguir las enseñanzas de Aristóteles mejor que los anteriores, pero se vieron obligados a llamar a la mayor parte de sus afirmaciones «probables» por la cantidad de errores en el texto. A esta situación

³⁰ *Ibíd.*, p. 68.

³¹ Sobre esta temática hay un estudio muy valioso escrito por E. Berti y titulado *La filosofía del primo Aristotele*, también es muy valiosa la edición y traducción de los *Fragmentos* de Aristóteles realizada por el profesor Álvaro Vallejo Campos para la Editorial Gredos. ³⁶ Guthrie, *op. cit.*, p. 69.

contribuyó mucho también Roma, pues enseguida después de la muerte de Apelición, Sila, que había tomado Atenas, se apoderó de su biblioteca y, una vez que fue llevada a Roma, Tiranión el gramático, que era un seguidor de Aristóteles, se hizo con ella conquistándose al encargado, y también se hicieron con ella algunos libreros que se valían de malos escribas y no compraban los textos, lo que igualmente ocurre con otros libros escritos para la venta, tanto allí como en Alejandría. Pero ya es suficiente sobre esto³².

Pero es que, además, Plutarco nos describe estas circunstancias respecto a la relación de la entrada de Sila en Atenas. Así en sus *Vidas paralelas*

Se hizo a la mar en Éfeso con todas las naves y al tercer día atracó en el Pireo. Se inició en los Misterios y se hizo con la biblioteca de Apelición de Teos, en la que se encontraban la mayoría de las obras de Aristóteles y Teofrasto, que por entonces aún no eran lo suficientemente conocidas. Cuentan que, después de su traslado a Roma, la mayor parte de la biblioteca fue ordenada y preparada por el gramático Tiranión. Andrónico de Rodas logró conseguir unas cuantas copias, las puso en circulación y las dejó escritas en las tablas que ahora conocemos. Los más antiguos peripatéticos eran hombres de buena formación y estudiosos de los textos, pero no tuvieron la suerte de acceder a muchos trabajos de Aristóteles y Teofrasto ni tampoco con la suficiente exactitud, porque los libros que dejó Teofrasto le cayeron en herencia a Neleo de Escepsis, de modo que pasaron a manos de hombres sin gusto por el conocimiento e ignorantes³³.

Muchos investigadores, como vamos a ver en este trabajo, han querido notar en esta historia aspectos más legendarios que históricos. Pero lo que sí que es cierto es que estas noticias transmitidas, primero por Estrabón y luego por Plutarco, poseen un valor histórico que no se debe dejar pasar. En primer lugar, y siguiendo a Guthrie³⁴, porque Estrabón era contemporáneo cuando narra tales sucesos, se sabe que fue un estudioso de la obra de Aristóteles, él mismo lo dice.

Primero, asistió a las clases del peripatético Boeto de Sidón³⁵, que era discípulo de Andrónico de Rodas. Boeto, que no debe ser confundido con su homónimo estoico, también de Sidón, fue discípulo de Andrónico de Rodas y su sucesor en la escuela peripatética de Atenas. Escribió un comentario a la obra de Aristóteles, ahora perdida,

³² Estrabón, *Geografía*, libro XIII, 1, 54. Introducción, traducción y notas de María Paz de Hoz GarcíaBellido, Madrid, Editorial Gredos, 2003.

³³ Plutarco, *Vidas paralelas*, Libro V, Introducciones, traducciones y notas de Jorge Cano Cuencia, David Hernández de la Fuente y Amanda Ledesma, Madrid, Editorial Gredos, 2007.

³⁴ Guthrie, W. K. C., op. cit., p. 74.

³⁵ “Pero dejemos hechos tan antiguos: en mi propio tiempo Sidón ha visto nacer filósofos famosos como Beto, compañero mío en el estudio de la filosofía aristotélica”. Estrabón, *Geografía*, XVI, 2, 24.

pero muy utilizada por sus sucesores. Boeto y Estrabón pudieron ser compañeros bajo la tutela de Andrónico de Rodas

Segundo, también asistió a las clases de Tiranión, que era un gramático aristotélico del s. I a. C., discípulo de Dionisio Tracio, que fue llevado a Italia por Lúculo y ejerció en Roma desde el 67 a. C., como sabio reconocido y propietario de una gran biblioteca. Tuvo importancia por su participación en la publicación de los escritos de Aristóteles, llevados a Roma desde Atenas como parte del botín de Sila en el 84 a. C.³⁶. Estrabón debió ser discípulo suyo en Roma.³⁷

Todo esto nos hace poder concluir que los manuscritos originales de las clases de Aristóteles y también sus tratados científicos estuvieron fuera de la circulación y, por ende, se mantuvieron desconocidos desde época de Neleo hasta quizá la época de Cicerón, momento en el que fueron llevados a Roma donde, gracias a Tiranión y Andrónico, se perpetró esa primera edición de los textos, que es la que habría llegado hasta nosotros.

Sobre la historia que nos ha transmitido Estrabón, y parcialmente Plutarco, se han esgrimido, también, argumentos en contra. El primero de ellos mantiene que es muy improbable que se haya podido mantener desaparecida una muestra tan extensa de literatura filosófica. Los que mantienen esta tesis no observan que quizás lo que ellos llaman “extensa literatura filosófica” no era considerada así por los críticos de la época y que lo que se recuperó no se consideraba ni siquiera literatura. El argumento más contundente contra la historia de Estrabón es el que indica que durante ese periodo en el que los libros de Aristóteles estuvieron perdidos -época helenística- tanto estoicos, como epicúreos y peripatéticos posteriores evidencian conocimiento de esas supuestas doctrinas desaparecidas. Guthrie considera⁴³, y estamos de acuerdo con él, que es plausible que se hayan perdido los escritos durante 200 años pero, a pesar de ello, los peripatéticos conocían las doctrinas de Aristóteles porque la escuela siguió funcionando. Es absurdo pensar que allí no se tomaron notas sobre aspectos de la doctrina aristotélica. Por tanto, tuvo que haber un *corpus* de escritos que se conservó en la escuela. *Corpus* que habría sido revisado por los miembros de la misma. Y ese *corpus* es el que habría sido conocido. Esto no tendría que ser incompatible con el descubrimiento hecho por Apelición y Andrónico, puesto que el descubrimiento implicaba que se habían encontrado los propios

³⁶ Cf. Estrabón, *Geografía*, XIII 1, 54.

³⁷ Cf. Nota 113 de Estrabón, *Geografía*, XII, 3, 16. ⁴³ Guthrie, W. K. C., op. cit., p. 76.

manuscritos del Estagirita. Porque si en ese descubrimiento no se presentaron los manuscritos mismos de Aristóteles, no se les habría dado la importancia que Estrabón les dio cuando relató tal historia. Es decir, si la doctrina de Aristóteles ya se conocía por ese *corpus* que se habría mantenido en el Liceo a lo largo del tiempo, gracias a este descubrimiento, la confusión entre ese *corpus* y el manuscrito original de Aristóteles se habría reducido. De modo que, como dice Düring³⁸, la mayoría de los textos que poseemos bajo la autoría de un filósofo que se llama Aristóteles proceden en última instancia de la pluma del mismo Aristóteles. Sí, textos sujetos a más o menos corrupciones, distorsiones, etc., propias de editores y redactores descuidados, pero del propio Aristóteles. La forma en la que nos ha llegado esa colección de textos también se la debemos a Andrónico de Rodas, que fue el que editó el *corpus*.

En conclusión, parece que el papel de Andrónico de Rodas para con la obra de Aristóteles y para con la historia del pensamiento es radical y fundamental. No se puede poner en discusión. Lo que aquí vamos a mostrar es que algunos investigadores han defendido que lo que no es genuino de Andrónico es haber colocado el título de *Metafísica* a aquellos libros que simplemente por estar después de los libros físicos se les denominó con este término. Es decir, que el concepto y el término “metafísica” no se debe a esta casual historia en la que los rollos sobre “filosofía primera” se encontraban después de los de la *Física* sino que ya era un concepto filosófico importante anterior a la edición de Andrónico de Rodas. Es lo que vamos a ver a continuación.

³⁸ Düring, I., op. cit. pp. 65 y ss.

SEGUNDA PARTE.

EL PROBLEMA DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

Para ser honestos, cuando titulamos esta sección como “el problema de la *Metafísica*” estamos haciendo referencia a dos problemas muy concretos. La *Metafísica*, como vemos, es una obra muy problemática. Tanto por su contenido, como por su formación y composición, como por su propia terminología, etc., nos encontramos con un texto de por sí difícil. Por ello, cuando hablamos de “problema” estamos indicando dos de los muchos que podemos encontrar en la más célebre obra aristotélica. Dos problemas que exponemos en los dos párrafos siguientes de este trabajo.

En el primero de ellos, tratamos acerca del origen del término “metafísica”. Esta cuestión la hemos abordado desde dos planos. Por un lado, desde un plano filológico e histórico. Hemos investigado cómo pudo ser el trazado por el que desde la muerte de Aristóteles se fraguó el término griego. Por otro lado, no hemos podido olvidar la relación del término con la filosofía de Aristóteles y la de sus sucesores en el Liceo. De modo que también vamos a ver aquí nociones filosóficas y problemas más especulativos y abstractos

En el segundo párrafo, y al hilo de estos problemas filosóficos que surgen desde que se forjó el propio término, hemos dado paso a dar una visión general sobre el objeto de estudio de la *Metafísica*. Éste se encuentra en una ambivalencia entre el ser en cuanto ser y el ser en cuanto entidad primera o Dios. Es un debate amplísimo. Aquí sólo damos pinceladas para poder entender la problematicidad del texto que estamos tratando.

§3

QUÉ SIGNIFICA EL TÉRMINO “*METAFÍSICA*”

El término “metafísica”, como decimos, no aparece en ninguno de los textos aristotélicos que nos han llegado. Mucho menos en aquellos que nos han llegado bajo el rótulo de *Metafísica*. De ahí que se haya planteado la pregunta sobre el origen histórico del término. La respuesta tradicional es la que dice que Andrónico de Rodas al ordenar, organizar, colocar en estanterías o enumerar varios escritos aristotélicos se encontró con una colección de tratados que no pudo identificar con un título que los agrupara a todos juntos bajo la misma temática. Careciendo de un título, enumeró esta colección que se encontraba, supuestamente, después de la *Física* de Aristóteles. De ahí la designación (τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία), que se puede traducir por los libros o conjunto de libros que aparecen a continuación de los libros de *Física*. Solo en una fecha posterior este título creado de manera accidental se relacionó esencialmente con el contenido de esta colección y, en consecuencia, se cambió a simple “metaphysica”³⁹ para indicar ya de modo expreso aquella ciencia que está más allá o que trasciende a las ciencias naturales (en concreto a la *Física*)⁴⁰. Esta historia casi de novela ha sido aceptada por la gran mayoría de los eruditos.

¿Pero cuáles son, entonces, los verdaderos hechos históricos concernientes al origen del término y del título de esta obra? Por lo que se ha podido determinar históricamente, la primera referencia autenticada del título aparece en Nicolás de Damasco⁴¹. Es una referencia esta que está contenida en un esolío a la *Metafísica* de Teofrasto, en la que se menciona una θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ φυσικά, compuesta por Nicolás de Damasco (64 a. C – 4 a. C), que es prácticamente contemporáneo de Andrónico de Rodas. El pasaje en cuestión dice lo siguiente:

³⁹ Chroust, A-H., “The origin of “Metaphysics”, *The Review of Metaphysics* Vol. 14, (1961), 601-616. El autor considera que el término aparece por primera vez traducido al latín como “metaphysica” en Boecio *De Interpretatione*. Libro 1 cap. 5. Nosotros hemos buscado esa referencia. En el enlace se puede ver. <https://archive.org/details/commentariiinlib00boetuoft/page/n87/mode/2up>

⁴⁰ “Que está por encima”: o sea, algo que la física presupone de algún modo. Un problema interesante está en investigar si cuando hablamos de “física” los comentaristas estaban entendiendo el conjunto de las cosas que se mueven o, sin embargo, una disciplina autónoma.

⁴¹ Reale, G. “Saggio introduttivo e indici” en, Aristotele. *Metafísica*. *Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e comentario a cura di Giovanni Reale*, Vita e Pensiero, Milano, 1993., pp. 41-44

Este trabajo (es decir, el de la *Metafísica* de Teofrasto) debe haber escapado a la atención de Andrónico de Rodas y Hermipo de Esmirna. En ninguna parte lo mencionan en las obras adscritas a Teofrasto. Nicolás (de Damasco), sin embargo, se refiere a él con el nombre *θεωρία τῶν* ... donde afirma que fue escrito por Teofrasto⁴².

Nicolás de Damasco, que también fue consejero del rey Herodes, escribió mucho sobre Aristóteles y sus tratados. De particular interés es su trabajo, ahora desafortunadamente perdido, *Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας*, un compendio detallado e introductorio al estudio y obras de los escritos aristotélicos.

Plutarco, por otra parte y como vimos en el párrafo 2, en su *Vidas paralelas* también menciona un *ἡ περὶ τὰ φυσικὰ πραγματεία*, de Aristóteles⁴³.

El comentario más antiguo del que disponemos y que trata sistemáticamente los problemas de la *Metafísica* de Aristóteles es el de Alejandro de Afrodisias compuesto alrededor de 200 d. C⁴⁴. Después de haber tratado de la *Física* de Aristóteles, Alejandro hace la siguiente observación con respecto a la “ciencia” que preliminarmente se denomina σοφία ο θεολογική:

Ἡ μὲν ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη καὶ προκειμένη νῦν αὐτὴ ἐστὶν ἡ σοφία τε καὶ ἡ θεολογική, ἣν καὶ Μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγράφει τῷ τῆ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς⁴⁵.

En otras palabras, y de acuerdo con Alejandro de Afrodisias, uno de los comentaristas más antiguos, Aristóteles aparentemente llamó a su “ciencia” *Μετὰ τὰ φυσικά*. Y lo hizo porque era una ciencia que trataba cuestiones que, de alguna manera, venían después de las cuestiones que planteaba la ciencia física. Al menos, la expresión *πρὸς ἡμᾶς*, se puede traducir por “respecto a nosotros” o “para nosotros”⁴⁶ o mejor: en el orden jerárquico o necesario de nuestro conocimiento es posterior a nosotros. Lo importante es que el término era más problemático de lo que parecía y no podemos

⁴² Citado por Chroust, A-H., op. cit., nota 8.

⁴³ Plutarco, *Vidas paralelas VI*. Alejandro, Capítulo 7, sección 9 línea 1: “Así que Aristóteles, para tranquilizar tal ambición de Alejandro, se justifica al respecto de dichas lecciones diciendo que están publicadas sin estarlo —y en verdad que su tratado de metafísica carece de utilidad para quien pretenda enseñar o aprender, siendo más bien un vademécum para los ya adoctrinados desde el principio.

⁴⁴ Reciente edición al castellano. Alejandro de Afrodisias, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, traducción de José Manuel García Valverde, Ediciones Antígona, Madrid, 2018.

⁴⁵ Cf. “*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*”.

Commentaria in Aristotelem Graeca 1, Ed. Hayduck, M., Reimer, Berlin, 1891., pág. 171, línea 6. En la traducción al castellano página 239.

⁴⁶ Cf. Aubenque, P., op. cit., pp. 45 y ss. Donde el autor francés explica minuciosamente el significado de esta expresión.

achacar su origen histórico a una mera edición de las obras de Aristóteles por parte de Andrónico de Rodas⁴⁷. Todo estudiante que conozca el pensamiento de Aristóteles debe conocer la distinción realizada por el maestro entre “lo que es primero por naturaleza” y “lo que es primero para nosotros” (πρότερον φύσει y πρότερον πρὸς ἡμᾶς). El propio Aristóteles explicaba esta distinción:

Ahora bien, son anteriores y más conocidas de dos maneras: pues no es lo mismo lo anterior por naturaleza que lo anterior para nosotros, ni lo más conocido y lo más conocido para nosotros. Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más, a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares⁴⁸.

Esto significa que πρότερον πρὸς ἡμᾶς corresponde a ὕστερον οὐ μετά, es decir, después. Cuando Alejandro de Afrodisias nos habla de esa ciencia de este modo la está llamando así porque en el orden (τάξις) de nuestro conocimiento viene después (πρὸς ἡμᾶς) de las cosas físicas. Por tanto, la secuencia física-metafísica no es accidental o por una historia legendaria que comienza con la edición de los textos por parte de Andrónico de Rodas sino que la secuencia es el resultado necesario de un progreso inevitable y sistemático que va del estudio de lo sensible hacia lo que funda eso que es sensible (el ser, Dios, etc.).

⁴⁷ Posteriormente, ya en la Edad Media, el primer intento de determinar el significado del término “metafísica” probablemente se deba al monje Dominic Gundisalvo en su obra *De Divisione Philosophiae*. Gundisalvo observa que la ciencia divina (de Aristóteles) es también llamada “metaphysica” porque está después de la física. Esta posterioridad no es “en sí” sino “con respecto a nosotros”. El pasaje de Dominic Gundisalvo es prácticamente una traducción del pasaje de Alejandro. No obstante, Gundisalvo derivó (y tradujo) esta observación de la obra de Avicena (también de al-Farabi) quien, a su vez, tuvo que basarse en algún comentario peripatético perdido para la interpretación del término “metaphysica”. En este trabajo de Chroust al que hemos hecho referencia un poco más atrás el autor afirma que la expresión “después de la física” denota un después pero “en relación a nosotros” (el πρὸς ἡμᾶς que usa Alejandro) como sujetos que somos (por ser racionales) de conocimiento porque lo primero que conocemos de manera inmediata es la percepción de la realidad que nos rodea, es decir, el ser concreto e inmediato. A partir de este ser concreto somos capaces de trascender lo concreto y hacer una investigación del ser en cuanto ser y de sus atributos, causas y principios. En ese sentido, la metafísica como ciencia viene después de nosotros aunque ontológicamente estudie “lo que es” anterior a este ser percibido (puesto que funda a éste). Y por tanto, ontológicamente estudia lo que está “antes de la Física”, el fundamento mismo de las cosas físicas. Puesto que el objeto de estudio de esta ciencia son aquellos elementos que hacen posible que las cosas físicas “sean”.

Con respecto a la cuestión de Gundisalvo es muy productivo y revelador el trabajo de Fidora, A., “Domingo Gundisalvo y la introducción de la metafísica al occidente latino”, *Disputatio. Philosophical Research* 4, (2014), pp. 51-70. En concreto las páginas 52-58.

⁴⁸ Aristóteles, *Analíticos Segundos*, 71b 35-72a 5 en Aristóteles, *Tratados de Lógica (Organon)*, vols. i-ii, Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín, Editorial Gredos, Madrid, 1985.

En el comentario de Asclepio⁴⁹ (s. VI d. C) esta idea comienza a ser más evidente. Según este comentador, Aristóteles mismo llamó a su trabajo *Μετὰ τὰ φυσικά* a causa del orden secuencial (διὰ τὴν τάξιν), esto es, porque sigue sistemáticamente a la *Φίσις*⁵⁰. O sea, algo que no es física, pero que de algún modo tiene que ver con ella. Asclepio insiste en el significado de τάξις⁵¹ (orden, secuencia) que parece ser el término crucial. Insiste el comentarista en que para transmitir la idea de que, en lo que a nosotros nos concierne, derivamos los primeros principios de lo que es por naturaleza posterior. Por ello, trató Aristóteles primero de las cosas físicas porque por naturaleza están más cercanas a nosotros y por tanto son primeras para nosotros pero son las más lejanas respecto de los primeros principios. Por esta razón se titula esta obra *Μεταφίσις* porque solamente habiendo podido estudiar lo primero para nosotros que es la *Φίσις* podemos ir más tarde a examinar detenidamente aquella doctrina que estudia los primeros principios de las cosas. En todo caso, Asclepio ratificaría lo que decía Alejandro de Afrosiasias, que el término “metafísica” ha tenido que tener su origen en la secuencia de las obras de Aristóteles pero no por un orden de un editor externo al trabajo de Aristóteles, sino por un orden sistemático y metódico necesario. Es un orden necesario y deliberadamente establecido por Aristóteles y que tiene su base en esta distinción. Por tanto, si es que es verdad la historia de Andrónico, el orden encontrado por él en la estantería o en la biblioteca o en la bodega es simplemente el orden didáctico propuesto por el mismo Aristóteles.

Asclepio justifica su teoría apoyándose en uno de los pasajes más famosos de la *Μεταφίσις*, en donde el maestro expone su concepción de la πρώτη φιλοσοφία:

Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es⁵².

⁴⁹ Cf. “*Asclepius in Metaphysica, praefatio*”. *Commentaria in Aristotelem Graeca* Vol. 6, part 2, Ed. Hayduck, M., Reimer, Berlin, 1888., pág. 3, línea 27.

⁵⁰ “ἰστέον δὲ ὅτι ἐπιγράφεται καὶ Σοφία καὶ Φιλοσοφία καὶ Πρώτη φιλοσοφία καὶ **Μετὰ τὰ φυσικά**, ἐπειδὴ πρότερον διαλεχθεὶς περὶ τῶν φυσικῶν”. “*Asclepius in...*”, pág. 3, línea 28.

⁵¹ “ἡ δὲ τάξις, ὅτι ἐκ τῶν φύσει ὑστέρων ἡμεῖς τὰς ἀρχὰς ποιοῦμεθα, ἐπειδὴ ταῦτα μᾶλλον συνενωσμένα ἡμῖν ὑπάρχουσι. διὰ τοῦτο τοίνυν ὁ Ἀριστοτέλης πρότερον διελέχθη ἡμῖν περὶ τῶν φυσικῶν πραγμάτων”. “*Asclepius in...*”, pág.1, líneas 10-13.

⁵² Aristóteles, *Μεταφίσις*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, 1026 a 28-30.

Podemos afirmar que el título “πρώτη φιλοσοφία” expresa lo que es primero en orden a lo que es por naturaleza primero mientras que el título *Μετὰ τὰ φυσικά* expresaría lo mismo pero de manera inversa y siempre haciendo referencia a nosotros como sujetos de conocimiento. Lo que es primero por naturaleza viene después para nosotros.

También Temistio en su *Comentario a la Física de Aristóteles* subraya el hecho de que para nosotros la *Metafísica* viene después de la *Física*, pero de acuerdo al orden natural u ontológico de las cosas la secuencia se invierte. Dice Temistio:

lo que es primero es primero en dos sentidos. Primero en relación a nosotros y en segundo lugar, en relación a la naturaleza. Con respecto a nosotros lo anterior es mejor conocido y lo entendemos más fácilmente. En relación con la naturaleza primero es lo que es respecto a la sustancia (κατὰ τὴν οὐσίαν). Por tanto se invierte la forma aquí. Nosotros procedemos de lo compuesto a lo simple pero de acuerdo a lo que es por naturaleza primero es lo simple y luego lo compuesto⁵³.

Un escolio anónimo de la *Metafísica* contiene información de que el título *Μετὰ τὰ φυσικά* no deriva de la secuencia en la que el sujeto de conocimiento debe tratar estos aspectos sino más bien que viene del orden en que debe leerse o estudiarse la obra (es decir, la *Metafísica*) porque ella contiene los primeros principios de la *Física*⁵⁴.

Un segundo escolio anónimo de las *Categorías* de Aristóteles insiste en que la secuencia *Física-Metafísica* es más que una mera técnica de orden para leer los tratados. Si está permitido basar el título de una obra en base al orden (τάξις) didáctico ¿por qué aquí se justifica a través del conocimiento (νοῦς) en relación a nosotros? ¿hasta dónde podemos rastrear la visión propuesta por Alejandro de Afrodisias sobre el significado del término o título “metafísica”? Lo que está claro es que la explicación propuesta por Alejandro sin duda coincide con las intenciones del propio Aristóteles, aunque el Estagirita parece no haber usado nunca la palabra “metafísica”, prefiriendo siempre hablar de *πρώτη φιλοσοφία* o *θεολογική* o de acuerdo con la tradición referirse a ella simplemente como *σοφία*⁶⁰.

⁵³ “τὸ πρότερον οὖν διχῶς· καὶ πρὸς ἡμᾶς καὶ πρὸς τὴν φύσιν. πρὸς ἡμᾶς μὲν οὖν πρότερον τὸ γνωριμώτερον ἡμῖν καὶ ὁ ῥᾶον ἂν καταλάβοιμεν· πρὸς δὲ τὴν φύσιν πρότερα τὰ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀπλούστερα. ἀνάπαλιν δὲ ἡ πορεία· ἡμεῖς μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν συνθέτων ἐπὶ τὰ ἀπλούστερα πρὸς δὲ τὴν φύσιν πρότερα ἀναλύομεν, ἡ φύσις δὲ ἐκ τῶν ἀπλῶν τὰ σύνθετα μηχανᾶται”. *Themistii in Aristotelis physica paraphrasis*, *Commentaria in Aristotelem Graeca* Vol. 5, parte 2, Ed. Schenkl, H., Berlin, Reimer, 1900., pág. 3, línea 14.

⁵⁴ Chroust, A-H., op. cit., pp. 606-607.

⁶⁰ Ídem.

Lo más prudente es suponer que Alejandro de Afrodiasias estuvo influenciado por sus compañeros peripatéticos y por la escuela y en concreto por Adrasto de Afrodiasias. Siguiendo en este caso a Chroust⁵⁵, algunos autores han conjeturado con que Asclepio tomó prestado muchos de los escritos de Adrasto. Por otro lado, sabemos que su comentario a la *Metafísica* se basaba en gran medida en el de Alejandro. Lo cual hace pensar que Alejandro y Adrasto tenían muchas ideas en común y que aquél estuvo influenciado o al menos familiarizado con las obras de éste. Adrasto fue un gramático y comentarista de las obras de Aristóteles que floreció durante la primera mitad del s. II d. C. Este Adrasto no solamente compuso un *Comentario sobre las categorías de Aristóteles* sino que con toda probabilidad realizó un *Comentario a la Física de Aristóteles*. También escribió sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y sobre la *Ética* de Teofrasto (ahora perdida). Según Chroust⁵⁶, también fue el autor de un estudio sobre *El orden (o la secuencia) de los escritos de Aristóteles* (Περὶ τῆς τάξεως Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων). Trabajo que desafortunadamente está perdido pero en el que Adrasto discutía, presumiblemente, con gran extensión y mucha autoridad, los diversos escritos adscritos a Aristóteles, sus títulos específicos, su orden cronológico o sistemático (o didáctico) y su autenticidad. Pero quizás lo que sea más importante es el hecho de que el trabajo perdido de Adrasto está bajo la influencia de Andrónico de Rodas y que siguió fielmente la tradición literaria que Andrónico había marcado con respecto a los trabajos de Aristóteles.

Si todo esto es cierto y la evidencia científica parece respaldar toda esta secuencia histórica se puede concluir que existió una línea sólida de tradición que se iniciaría a través con Andrónico de Rodas a través de Adrasto de Afrodiasias y de éste hasta Alejandro de Afrodiasias. A juicio de Chroust⁶³, no es probable que en esta tradición peripatética, bastante sólida por cierto, las enseñanzas de Aristóteles pudieran cambiar considerablemente. Además, es interesante recalcar que Andrónico pudo ser el décimo o el undécimo escolarca del Liceo desde Aristóteles. Como tal, era una persona con una gran importancia y una gran autoridad dentro de la tradición peripatética y además miembro completamente informado de lo que pasaba en la Escuela. Por tanto, en este transcurso del tiempo, las interpretaciones que pudieran hacer los autores peripatéticos sobre el significado de “Metafísica” no pudieron ser alteradas sustancialmente. Si esto es

⁵⁵ *Ibíd.* nota 29.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 608.

⁶³ *Ibíd.*

así, entonces se puede sostener que la opinión expresada por Alejandro de Afrodiasias es la opinión que el propio Andrónico de Rodas mantenía años atrás. De lo contrario, sería dudoso que Alejandro pudiera haber dicho algo novedoso respecto al término con tanta seguridad. Eso debe ser así porque a Alejandro le respaldaba una autoridad o una tradición histórica.

Esta suposición se ve reforzada por el hecho de que Alejandro de Afrodiasias hizo uso del *Comentario a las Categorías de Aristóteles* compuesto por Alejandro de Egas⁵⁷. Este autor, que también estaba dentro de la tradición peripatética, conoció los puntos de vista sostenidos por Nicolás de Damasco, otro peripatético importante amigo del Emperador Augusto. Averroes cita varias veces el trabajo de Nicolás de Damasco titulado “θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ φυσικά” en el que se indica que tanto Nicolás de Damasco, como Alejandro de Afrodiasias y Asclepio apoyaban el mismo punto de vista acerca del significado del término o título “Metafísica”. Si las noticias de Averroes son fiables, entonces la dependencia de Alejandro de Afrodiasias con Nicolás de Damasco es confiable. De modo que el significado del término tal y como lo usó Alejandro era el que posiblemente ya había usado Nicolás de Damasco que, como hemos dicho, fue el primero del que tenemos constancia en usar el término en ese trabajo introductorio al pensamiento de Aristóteles. En vista de la cercanía tanto en el tiempo como en la tradición entre Nicolás de Damasco y Andrónico de Rodas, es razonable suponer que éste último estaba familiarizado con el significado filosófico del término metafísico dado por Nicolás en su obra y, posteriormente, expuesto por Alejandro de Afrodiasias en sus trabajos. Si esto es así, entonces la leyenda que acabamos de narrar más arriba tiene más de “leyenda urbana” que de noticia histórica fiable. Puesto que, independiente de dónde estuvieran colocados esos libros, Andrónico ya conocía que la “metafísica” como disciplina era “Μετὰ τὰ φυσικά πρὸς ἡμᾶς”⁵⁸.

Esta historia es más evidente si recordamos el hecho que Juan el Gramático refleja en su *Comentario a las Categorías de Aristóteles* en el que nos dice que “Boeto de Sidón”⁵⁹

⁵⁷ Alejandro de Egas fue un filósofo peripatético que floreció en Roma en el siglo I d. C. y fue discípulo del célebre matemático Sosígenes de Alejandría. Fue tutor del emperador Nerón. Escribió comentarios sobre las *Categorías* y el *De caelo* de Aristóteles.

⁵⁸ Chroust, A-H., op. cit., p. 610.

⁵⁹ Boeto de Sidón fue un filósofo peripatético de Sidón, que vivió hacia finales del siglo I a. C. Era discípulo de Andrónico de Rodas, influido por él, fue uno de los que prepararon el camino mediante monografías y paráfrasis para que el comentario se convirtiera en el género literario por excelencia para

relata que uno debe comenzar con la *Física*, porque los temas allí tratados son más conocidos para nosotros. Y siempre hay que comenzar por lo que es más cierto y más conocido”⁶⁷. De acuerdo con estas afirmaciones de Boeto de Sidón, la secuencia *Física**Metafísica* es sistemática y a su vez didáctica. Estas declaraciones son de un interés particular para nuestra investigación porque muestran que Andrónico de Rodas fue el maestro de Boeto de Sidón. En estas circunstancias, es muy poco probable que el alumno, es decir, Boeto, desarrollara un teoría sistemática o didáctica sobre el orden de los escritos y trabajos de Aristóteles diferente a la que le había enseñado su propio maestro Andrónico de Rodas. Por tanto, se puede concluir que Andrónico de Rodas, Boeto de Sidón y Alejandro de Afrodisias sostuvieron esencialmente los mismos puntos de vista sobre la *Metafísica* de Aristóteles y en particular sobre el significado del término que da título a la obra. Tanto para Andrónico de Rodas como para Alejandro de Afrodisias, el término y el concepto “metafísica” debe entenderse como *Μετὰ τὰ φυσικά πρὸς ἡμᾶς*.

Todavía hay más datos y pruebas que muestran cómo la hipótesis de la bodega es más bien una fantasía histórica. Boeto, al comienzo de su *De Divisione* afirmaba que, cuando empezó a organizar las diversas partes de la filosofía, lo hizo teniendo en cuenta los pasos dados por Andrónico de Rodas. En esa obra, Boeto hace una distinción (muy aristotélica) entre *divisio per se* y *divisio per accidens*; esta distinción no es más que la sostenida tanto por toda la escuela peripatética como por el mismo maestro entre “*διαίρεσις καθ’ αὐτό* y *διαίρεσις κατὰ συμβεβηκός*. Esta última se subdividía, a su vez, en *συμβεβηκός πρὸς τὶ* y *συμβεβηκός ἰδίπρὸς ἡμᾶς!!!*⁶⁸. Hacia el final de la obra (*De divisione*) Boeto observaba que los últimos peripatéticos - y Andrónico de Rodas es uno de los últimos peripatéticos - observaban estrictamente esta distinción. No solamente conocía la división, sino que siempre fue mantenida por todo el círculo peripatético desde la desaparición de Aristóteles. Y esa distinción se utilizó como base para establecer la secuencia sistemática y didáctica en la que se enseñaron los trabajos metafísicos de Aristóteles y en la que los mismos fueron enumerados. Con lo cual, Andrónico debe haber sostenido los mismos puntos de vista esenciales que el resto de peripatéticos tardíos y tuvo que haberse adherido a esas mismas teorías para interpretar aquellos textos. Entre

leer y estudiar a Aristóteles. Su obra no ha llegado hasta nosotros. (Cf. Reale. G y Antiseri. D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Editorial Herder, 1988, p. 285.

⁶⁷ Chroust, A-H., op. cit., p. 610. ⁶⁸

Ibíd., p. 610 y nota 41.

estos últimos peripatéticos encontraríamos a Boeto de Sidón, a Aristón de Alejandría, a Nicolás de Damasco, Alejandro de Egas, Adrasto, Alejandro de Afrodiasias y otros más.

Paul Moraux ha demostrado en su obra *Le listes Ancienne des Ouvrages d'Aristote* que ya en las últimas décadas del s. I a. C existió una lista oficial de los trabajos de Aristóteles⁶⁰. Según Moraux, no fueron Andrónico de Rodas ni Hermipo los autores de la primera lista. Para Moraux, la primera lista de las obras de Aristóteles la elaboró Aristón de Ceos, que sucedió a Licón de Tróade (quinto director tras el maestro), en la dirección del Liceo de Aristóteles en 228-225 a. C. Aristón de Ceos intentó presumiblemente escribir una historia de la escuela peripatética. Presuntamente, para realizar esta tarea recopiló y publicó los testamentos individuales de todos los eruditos de la escuela precedentes (Aristóteles, Teofrasto, Estratón de Lampsaco y Licón de Tróade). Esos testamentos tendrían que contener las listas de las obras escritas por el autor del testamento. Basándose en esos datos, Moraux cree que Aristón compiló una lista autorizada de todas las obras escritas por los primeros escolarcas del Liceo, incluidas las obras de Aristóteles. El autor francés concluye que el título Μετὰ τὰ φυσικά con toda probabilidad se remonta al menos a Aristón de Ceos. Esto situaría la aparición de la expresión en torno al s. III a. C. Si la hipótesis de Moraux es correcta, entonces Andrónico de Rodas no pudo haber sido el creador del término “metafísica”. Con todo ello, la historia legendaria queda más que descartada. Además, indicaría que la interpretación de Alejandro de Afrodiasias sobre el significado original no solamente es la doctrina peripatética tradicional sino que además sería la única correcta.

Aristón de Ceos, que escribió sólo unos cien años después de la muerte de Aristóteles todavía tenía acceso directo a la obra y al testamento original del Estagirita y, por tanto, a la lista de sus obras. Se puede, por tanto, suponer, que Aristóteles enumeró sus propios escritos en una secuencia sistemática o didáctica (que no sería demasiado diferente a la cronológica; lo veremos en el último epígrafe de este trabajo).

Por eso, la cuestión que se plantea es si Aristón de Ceos se limitó a reproducir la propia secuencia propuesta por Aristóteles o la modificó sustancial o parcialmente. A juicio de Chroust⁶¹, parece muy improbable que en ese espacio tan corto de tiempo entre

⁶⁰ Cf. Moreaux, P. *Le listes Ancienne des Ouvrages d'Aristote*. Éditions Universitaires de Louvain, Louvain, 1951. Capítulo 3.

⁶¹ Chroust, A-H., op. cit., p. 612.

la muerte de Aristóteles en 322 y el momento en que Aristón publicó los catálogos pudiera haber habido cambios significativos. Aún así, todo parece llevarnos a otra cuestión que habría que resolver y es si el propio Aristóteles estableció o al menos indicó un orden sistemático o didáctico para leer y entender sus trabajos.

La *Metafísica* de Aristóteles contiene al menos veinticinco referencias a otras obras de Aristóteles. De esas veinticinco referencias, al menos veintidós refieren a pasajes o materias contenidas o discutidas en obras previas. De entre estas referencias, existen algunas que refieren, muy probablemente, a la llamadas “obras exotéricas” de Aristóteles. En *Met.* 1021 a 20 muy probablemente hace Aristóteles alusión a sus diálogos perdidos *Sobre las Ideas* y a su *Sobre las opiniones de los pitagóricos*. En *Met.* 984 b 32 y en 1078 b 5 encontramos con que Aristóteles tratará de estas obras en trabajos posteriores. Sin embargo, dejó sin cumplir sus intenciones y no encontramos ningún trabajo en el que haya tratado sobre esos temas.

Además, encontramos al menos ocho referencias a la *Metafísica* en otros trabajos de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, *Acerca del cielo*, *Física*, *Sobre la generación y la corrupción*, *Analíticos posteriores*, *Tópicos*, *Sobre los sentidos*)⁶². Lo importante es que de estas ocho referencias, al menos cuatro de ellas anuncian un trabajo futuro en el que se van a tratar determinadas cuestiones ya tratadas en la *Metafísica*. Por ejemplo, en *Física* se dice que “en cuanto al principio según la forma, si es uno o muchos, y qué es o qué son, es tarea propia de la filosofía primera determinarlo con precisión, por lo que se deja para esa ocasión⁶³” parece referirse a la *Metafísica*, sin embargo, hay algunas referencias que son casi imposible de comprobar si se refieren a la *Metafísica* o a otro tratado posterior, como en la misma *Física* cuando se dice que “en cuanto a determinar el modo de ser de lo separable y cuál sea su esencia, esto es propio de la filosofía primera”⁷³. Para los investigadores es imposible determinar si ese estudio es la *Metafísica* o era un trabajo que aún no había sido escrito en ese momento. Luego hay otras citas que parecen indicar a la *Metafísica*. En la misma *Física*, cuando se dice “pero hay otra, ya que podemos hablar de una misma cosa con respecto a su potencialidad y con respecto a su actualidad; esto se

⁶² Remito a las notas 50 y 51 del artículo de Chroust donde encontramos todos los pasajes concretos y las referencias cruzadas.

⁶³ Aristóteles, *Física*, Índice. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995, 192 a 35. ⁷³ *Fís.* 194b 14.

ha determinado con más precisión en otro lugar”⁶⁴ y aquí en concreto los investigadores creen que Aristóteles se refiere a *Met.* IX 6.

Pero a pesar de las pocas referencias a un supuesto trabajo posterior no elaborado, todo parece indicar que el propio Aristóteles proporcionó esas referencias y que son auténticas suyas y no inserciones posteriores y además, que parece que indican a la *Metafísica* como obra que debe ser leída inmediatamente después de la *Física*. Este “siguiente” o “posterior” indicarían una secuencia didáctica y sistemática más que un orden puramente cronológico.

Esto evidenciaría que era el propio Aristóteles el que ya dio las primeras indicaciones sobre la expresión *Μετὰ τὰ φυσικά πρὸς ἡμᾶς*. Indicaciones que continuaron en el Liceo y que eran conocidas por Alejandro de Afrodisias y Asclepio. Este *μετὰ* usado por Aristóteles debe ser puesto en relación con el término infinitivo *μεταβαίνειν* concepto usado por el propio Aristóteles cuando quiere explicar la diferencia entre lo que es más conocido “para nosotros” y lo que es más conocido “en sí mismo”⁶⁵.

Teofrasto, estrecho colaborador de Aristóteles y, como sabemos, sucesor de él en el Liceo, parece haber entendido este significado particular cuando en su obra “*Metafísica*” que según él es la disciplina que está *ἡ ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρία*, Teofrasto está refiriéndose a los *μετὰ τὰς ἀρχάς*. Estos *μετὰ τὰς ἀρχάς* indican un proceso de razonamiento que irían de la metafísica a la física. Es decir, desde lo que es más conocido “por sí mismo” a lo que es más conocido “para nosotros”. Por tanto, podemos suponer que las implicaciones especulativas de la preposición *μετὰ* eran de sobra conocidas por los peripatéticos más antiguos e incluso por los discípulos más inmediatos de Aristóteles, como es el caso de Teofrasto⁷⁶.

Incluso algunos autores creen que la expresión *Μετὰ τὰ φυσικά* proviene de Eudemo de Rodas, que fue uno de los alumnos más importantes de Aristóteles. De hecho, Alejandro de Afrodisias y Asclepio dicen que Eudemo fue uno de los que editó la *Metafísica* y habría escrito o al menos planeado escribir un obra mayor sobre la *Metafísica* de Aristóteles. Muy bien pudo haber sido Eudemo el primero que acuñase la expresión *Μετὰ τὰ φυσικά*. Si Eudemo fue el autor de este título fue porque siguió la propia

⁶⁴ *Fís.* 191b 29.

⁶⁵ *Met.* 1029 b 12 dice Aristóteles: “No obstante, ha de intentarse llegar a conocer las cosas totalmente cognoscibles a partir de las que son escasamente cognoscibles, pero cognoscibles para uno, avanzando (*μεταβαίνοντας*) a través de éstas, como queda dicho”. ⁷⁶ Chroust, A-H., op. cit., p. 615.

propuesta de Aristóteles. Expresión que tendría su origen en esa distinción aristotélica entre lo que es “en sí” y lo que es “para nosotros”.

Este vago intento de refutar la teoría consagrada de que el término o el título "metafísica" debe su origen a un mero "accidente de estantería", indudablemente encontrará muchas objeciones. Pero incluso la "teoría de la estantería", que está relacionada con el nombre de Andrónico de Rodas, es una historia demasiado simplista como para que nos la creamos ciegamente. Es muy poco verosímil pensar que esta "colección de ensayos", que bajo el nombre de *Metafísica* adquirió una fama y una importancia radical en los anales de pensamiento occidental, había permanecido sin nombre durante aproximadamente un cuarto de milenio, hasta que un gramático, de manera azarosa o, más probablemente, por pura vergüenza, lo apodó "los ensayos que en el catálogo de escritos aristotélicos se enumeran después de sus obras sobre *Física*". No obstante, hay estudiosos que apoyan que la *Metafísica* de Aristóteles no es más que una mera colección de lecciones reunida por Andrónico de Rodas bajo ese título. De entre todas esas lecciones solo el conjunto de los libros *ZHΘ* forman una verdadera unidad⁶⁶.

Para Düring, tanto el término como el título de la obra son producto de un redactor o editor que podemos identificar con toda probabilidad con Andrónico de Rodas⁶⁷. A juicio de este investigador, Andrónico no tuvo problemas en editar otros textos porque todos ellos iban agrupados bajo un mismo título, por ejemplo, *Acerca de la generación y corrupción* (Περὶ δὲ γενέσεως καὶ φθορᾶς). Pero para las obras que Andrónico compuso a partir de diversos escritos o conjuntos de escritos recibidos por otro editor anterior tuvo que ingeniar títulos acorde a lo que allí se trataba. Por ejemplo, en los textos que se trata sobre política los agrupó todos ellos bajo el rótulo *Política*. Para la compilación que nos ha llegado bajo el nombre de *Metafísica*, según Düring, no pudo encontrar ningún otro título que mejor se adaptara a lo allí escrito. No sabemos por qué no eligió Περὶ πρώτης φιλοσοφίας o con Teofrasto Περὶ τῶν πρώτων θεωρία. Para este autor, Andrónico de Rodas encontró el contenido de los 14 escritos tan dispares que no encajaban bajo las expresiones anteriores y tuvo que titular todo el computo bajo el título de τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Es decir, los textos que siguen a los de la ciencia física.

⁶⁶ Düring, I., op. cit., p. 447.

⁶⁷ Düring, I., op. cit., p. 914.

Düring apoya su teoría con el siguiente razonamiento. Si Andrónico de Rodas hubiera tomado un pasaje del *De caelo* en el que se dice “en efecto, que algunas de las cosas que existen sean ingeneradas y totalmente inmóviles es más propio de una investigación distinta y anterior a la investigación natural”⁶⁸. Entonces Andrónico tendría que haber colocado los libros de la *Metafísica* que tratan precisamente de esas entidades ingeneradas e inmóviles antes que la física. Posiblemente en ese caso estaríamos hablando ahora de *Proterofísica* en lugar de *Metafísica*. Y, como ya hemos visto, Alejandro de Afrodisias dice que la ciencia que investigamos y que ahora se presenta es propiamente la sabiduría y la ciencia teológica a la cual Aristóteles da también el título de metafísica porque sigue a la física en el orden de las ciencias que se suceden con respecto a nosotros (πρὸς ἡμᾶς)⁶⁹.

Otros eruditos suponen que el término ya se usaba en las escuelas neoplatónicas para referirse a las cosas que estaban más allá de la física, en lenguaje de Aristóteles, a los οὐσίαι ἀκίνητοι. Tal hipótesis se adapta perfectamente al libro *A* donde muchos quieren ver el significado original del término⁸¹.

En opinión de Düring, Andrónico de Rodas no pudo sospechar que estaba creando un término con tanto futuro y con tanta problematicidad como este.

⁶⁸ Aristóteles, *Acerca del cielo*, introducción, traducción y notas de Miguel Candel, Editorial Gredos, Madrid, 1996, 298b 19 y ss.

⁶⁹ Alejandro de Afrodisias, op. cit., [171] 6. ⁸¹

Düring, I., op. cit., p. 915.

§4

EL PROBLEMA DEL OBJETO DE LA METAFÍSICA

El problema del objeto de la *Metafísica* se reduce básicamente a una dificultad, a saber, la incompatibilidad entre la teología, que nos dice que el objeto de estudio de la *Metafísica* es el ente supremo, motor inmóvil, entidad suprema o Dios, y la ontología, que nos dice que el objeto de estudio de la *Metafísica* es el ser en cuanto ser. En el problema de esta dualidad encontramos todas las grandes interpretaciones que se han dado de la metafísica aristotélica a lo largo del s. XX y XXI. Algunos han priorizado la ontología, otros, la teología, incluso algunos han querido combinar ambas afirmando que hay una unidad intrínseca, y otros, han visto que esa unidad es imposible y que nos encontramos ante un proyecto filosófico inacabado y aporético. Como este trabajo va dirigido más bien a filólogos más que a filósofos, presuponemos que el lector no dispone de conocimientos suficientes sobre metafísica en general (terminología, problemática, etc.) y consideramos que es mejor transmitir, para el caso, un mapa general básico que informe sobre por qué el objeto de la *Metafísica* de Aristóteles ha sido tan problemático, en lugar de una exposición desarrollada, minuciosa y específica de la cuestión que implicaría un conocimiento técnico filosófico más profundo⁷⁰. Además que seguir esa vía nos sacaría de la cuestión principal del tema que estamos tratando. Por lo tanto, lo que vamos a explicar aquí es por qué los textos metafísicos, en su contenido filosófico, han generado tantos quebraderos de cabeza.

Como decimos, todos los planteamientos tratados en la *Metafísica* se dan bajo dos núcleos temáticos bien diferenciados. Por una parte, los que están relacionados con la noción τὸ ὄν, “lo que es”, “el ente”, y los que están vinculados con la especulación sobre la entidad suprema o dios, θεός. En filosofía, a la ciencia que estudia todo lo relacionado con la primera cuestión, es decir, con el ser, la denominamos ontología. Mientras que a la segunda, la llamamos teología. Aristóteles no se refiere nunca a esa ciencia como ontología sino como la “ciencia buscada”⁷¹. Ontología es un término de aparición

⁷⁰ Hemos basado parte de este epígrafe en las brillantes páginas de la Introducción de la traducción de la *Metafísica* elaborada por Tomás Calvo dedicadas a esta cuestión.

⁷¹ En muchos pasajes se refiere Aristóteles a la metafísica como “ciencia que se busca” τῆς ζητουμένης ἐπιστήμης. Por ejemplo en *Met.* 983a 21 “queda dicho pues cuál es la naturaleza de la ciencia en cuya búsqueda andamos...” (τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης) o *Met.* 1059b 1 donde se dice “la ciencia que ahora buscamos” (ἡ ζητουμένη νῦν ἐπιστήμη).

posterior en la historia de la filosofía. Por el contrario, sí se refiere Aristóteles a la ciencia que estudia la entidad suprema como “ciencia teológica” (ἐπιστήμη θεολογική). El mayor problema que encontramos es que Aristóteles no deja claro cuál es la unidad, si es que la hay, entre ontología y teología. Dependiendo de cómo se entienda esta interrelación y unidad de la *Metafísica*, así surgen diversas interpretaciones en torno al objeto de estudio de la obra. Pero antes de exponer estas interpretaciones, vamos a explicar los aspectos esenciales de la ontología y de la teología aristotélicas.

La ontología como ciencia que estudia lo que es en tanto que es (τὸ ὄν ἢ ὄν)

Como hemos indicado al principio de este mismo trabajo, Aristóteles al comienzo del libro IV de la *Metafísica* nos dice que “hay una ciencia que estudia lo que, en tanto que algo que. y los atributos que, por sí mismo le pertenecen”⁷² y justo más adelante, nos dice que esta ciencia “no se identifica con ninguna de las particulares”. Por lo que estamos hablando de una ciencia universal que se ocupa de “lo que es”. Lo que nos dice aquí Aristóteles es que cada ciencia particular estudia una parcela acotada de la realidad (del ser, de lo que es). Las matemáticas, los números; la física, los cuerpos; la astronomía, los cuerpos celestes; etc. Pero la ciencia que estudia lo que es como objeto mismo de estudio no es ninguna de las anteriores. De modo que Aristóteles cree que existe una ciencia que tiene pretensión de universalidad y que, al estudiar el ser, estudia el ser mismo y no el ser numérico, astronómico, o biológico.

Tal disciplina de por sí ya es problemática porque que el objeto de estudio sea el ser en cuanto ser no garantiza para nada que haya una unidad que fundamente a esta ciencia. Como dice Tomás Calvo, “sin unidad de objeto no hay unidad de ciencia y sin unidad de ciencia no hay unidad de objeto”⁷³. Aristóteles ya conocía esta dificultad, por eso mismo, quizás, nunca se atrevió a darle un nombre a esta disciplina tan extraña. Esto le llevó a afirmar la multiplicidad de significados que tenía el ser. Aristóteles, enfrentándose a Platón y a Parménides, consideró que “el ser se dice de muchas maneras”⁸⁶. Con esta afirmación, Aristóteles quería salir de la aporía en la que se encontraba.

⁷² Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, *Met.* IV 1, 1003a 21-22.

⁷³ Calvo, T. “Introducción” en Aristóteles, *Metafísica*, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 21. ⁸⁶ *Met.* 1003a 33.

Esta aporía ha sido advertida por Aubenque. Según el autor francés, Aristóteles se encuentra en una aporía en la medida en que quiere mantener tres tesis que son inconsistentes juntas porque “no pueden aceptarse dos de ellas sin rechazar la tercera”⁷⁴. Estas tesis son:

- 1) Hay una ciencia del ser en cuanto ser.
- 2) Toda ciencia se refiere a un género determinado, es decir, solamente hay ciencia si hay una univocidad (sin embargo Aristóteles afirma que el ser es polisémico) del objeto que se va a estudiar.
- 3) El ser no es un género.

Aristóteles sabía perfectamente que pisaba sobre suelo poco firme y trató de resolver la aporía matizando la dos primeras tesis. En primer lugar, para el Estagirita, “ser” es un concepto con múltiples significados pero siempre haciendo referencia a algo uno (ἀλλὰ πρὸς ἓν). De manera que “ser” y “lo que es” se dicen siempre pero respecto de *una* cosa que es. También llamada οὐσία o entidad. Una vez explicada esta polisemia del verbo “ser” Aristóteles está en perfectas condiciones para explicar que, efectivamente, existe una ciencia que se refiere a *un* género (“lo que es” se dice de muchas maneras pero siempre en relación a *una* cosa). “Es evidente, que el estudio de las cosas que son en tanto que cosas que son, corresponde también a una sola ciencia”⁷⁵. Por tanto, todo lo que podamos decir de algo, lo decimos refiriéndonos a ese algo que en algún sentido es primero. Podemos decir que esta mesa “es” blanca, “es” suave pero todo ello son afecciones de la entidad mesa, que es lo primero a partir de lo cual podemos predicar cualquier otro atributo de la misma. Pues bien, esta ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación correspondiente. Por tanto, si esto es la entidad (οὐσία), el filósofo debe hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades⁸⁹. Y aquí comienza el problema del objeto de estudio de la metafísica.

En principio, parece claro que la metafísica es una ciencia que estudia lo que es en tanto que algo que es. Y que, eso que *es*, parece ser la entidad o entidades que son primeras. El problema se origina cuando determinamos qué es la entidad. Y, posteriormente, qué es la entidad primera. No vamos a discutir aquí el problema de la

⁷⁴ Aubenque, P., op. cit. p. 188.

⁷⁵ *Met.* 10003b12-16.

⁸⁹ *Met.* 003b16-19.

entidad en Aristóteles porque no es nuestro tema en este momento. Además de que es uno de los grandes problemas de toda la historia del pensamiento. Lo que aquí nos debe quedar claro es que Aristóteles parece concluir que la entidad primera es el θεός, o entidad suprasensible. De manera que, desde ese momento, la metafísica deviene en teología.

La ciencia de la entidad primera o teología

El tratado teológico más importante de Aristóteles lo encontramos en el libro XII de la *Metafísica* donde se ocupa de demostrar la existencia de la entidad primera, inmóvil, eterna, en acto puro. Pero también nos habla de la entidad primera en el capítulo primero del libro VI en donde intenta insertar la teología como ciencia en su lugar correspondiente dentro de las ciencias teóricas o en terminología aristotélica; teoréticas.

El libro XII se inicia como “un estudio acerca de la entidad”⁷⁶ pero esta entidad de la que habla es la entidad primera. No la entidad dentro del marco de “lo que es” en tanto que es sino que, una vez distinguido los tres tipos de entidades posibles (sensibles corruptibles, sensibles incorruptibles y suprasensible), Aristóteles sostiene que la que sea primera será objeto de este estudio. Pues bien, la primera, como decimos, se identifica con la entidad suprasensible o Dios. De manera que la ciencia primera estudiará también la entidad primera. Parece, por tanto, que esa ciencia buscada es la teología.

Y es lo que Aristóteles pretende hacer en el capítulo I del libro VI. Intentar fundamentar la teología como ciencia teórica y, dentro de todas las teóricas, identificarla como la más excelsa y sublime de todas, al reconocerla como la filosofía primera. El capítulo pretende explicar por qué la metafísica, entendida como la teoría que estudia “lo que es”, es también teología en su máxima expresión, por ello, ésta (la teología) se sitúa en la cumbre de todas las demás disciplinas teoréticas. El capítulo I del libro VI se compone de tres ideas que son fundamentales para toda el trascurso de la obra y capitales para cualquier interpretación que se haya hecho del pensamiento de Aristóteles.

En primer lugar, establecer la diferencia entre filosofía primera y el resto de ciencias. Considera Aristóteles que todas las ciencias tienen un objeto particular pero la filosofía primera tiene un objeto que es válido para todo ser. De nuevo, Aristóteles confronta lo particular frente a lo universal. De modo que la filosofía primera debe ser una ciencia cuyo objeto sea universal.

⁷⁶ *Met.* 1069a 18.

En segundo lugar, establecer la diferencia entre la filosofía primera y las ciencias teóricas. Aquí Aristóteles distingue entre ciencias prácticas, poéticas y teóricas. Dentro de las teóricas, podemos encontrarnos con la física, que se ocupa de los cuerpos materiales; con la matemática, que se ocupa de lo entes no materiales; con la teología, (filosofía primera) que trata de la entidad inmaterial suprasensible.

En tercer lugar, sostener la universalidad del objeto de la filosofía primera. Aquí Aristóteles observa que la teología es una ciencia teórica pero con un objeto particular y, sin embargo, la filosofía primera es una ciencia que debe ser universal. Parece que se está contradiciendo pero en realidad lo que Aristóteles nos dice es que no hay contradicción de ningún tipo porque la filosofía primera es universal precisamente porque su objeto de estudio es la entidad suprasensible, la cual es la entidad primera y en la medida en que es primera, es universal. Aristóteles termina el capítulo de manera tajante diciendo que a esta ciencia “le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es”⁷⁷.

Con estas ideas básicas esperamos haber ayudado a entender el porqué es tan problemático el objeto de estudio de esta ciencia que Aristóteles deja sin nombre. Porque dependiendo de cómo entendamos todas estas ideas diremos que estamos ante una metafísica entendida como ontología o como teología. Podemos decir que quizás ambas constituyen a la metafísica y, por tanto, son disciplinas complementarias o podemos afirmar que son totalmente contrapuestas. En este espectro se mueven las interpretaciones de los aristotelistas contemporáneos. En todo caso, es importante conocer esto porque aquí reside la clave de la propia génesis y formación de la obra y también de su cronología que es de lo que vamos a tratar más abajo. De manera que expondremos ahora cómo han entendido los investigadores esta relación entre teología y ontología y pasaremos a estudiar la naturaleza misma de los tratados metafísicos.

El problema de la unidad de la *Metafísica*

Ya el propio Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* se percató de la problemática del objeto de la *Metafísica*⁷⁸. Desde luego, el propio Aristóteles se mostró tajante cuando dijo que la teología es la auténtica ontología y filosofía primera por estudiar

⁷⁷ *Met.* 1026a 30.

⁷⁸ Cf. Suárez, F. *Disputaciones Metafísicas* I. Edición y traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver, Editorial Gredos, Madrid, 1960. Disputación I, sección segunda y tercera.

a Dios que es causa y entidad primera. Pero hay muchísimos desacuerdos entre los teóricos a la hora de entender estas afirmaciones. Y aquí es donde entra en juego el problema de la composición y cronología de la obra ¿y si Aristóteles hubiera dicho esto en tiempos de juventud y posteriormente hubiera cambiado de idea? ¿y si hubiera mantenido una dualidad indisoluble y por eso nunca pudo llegar a encontrar la “ciencia buscada” o, por el contrario, sí llegó a unificar toda la metafísica, manteniendo a la teología como ciencia primera y fundamental dentro de la ontología? Estas preguntas y otras son las que han tratado de responder los investigadores a partir, sobre todo, de la investigación vertida por Jaeger en su *Aristóteles*. Podemos decir que todas las interpretaciones posibles se pueden encajar en dos grandes grupos. Los que mantienen una interpretación dualista de la metafísica y los que defienden una postura unitarista de la misma y que buscan en esa afirmación aristotélica del libro VI la clave para resolver el problema de la relación entre ontología y teología.

Lecturas dualistas de la Metafísica

Dentro de los investigadores que han mantenido una interpretación dualista debemos citar en primer lugar las investigaciones de W. Jaeger. El investigador alemán a partir de los estudios de Natorp y de Zeller concluyó que en la *Metafísica* de Aristóteles podíamos encontrar dos concepciones de la “ciencia buscada” y suprema que son totalmente irreconciliables. Por una parte, se habla de que la ciencia suprema es aquella que estudia “lo que es, en tanto que algo que es”, es decir, ontología. Por otra parte, se dice que esa ciencia estudia la entidad inmaterial suprema o Dios y, en consecuencia, será teología. Jaeger quiso entender por qué encontrábamos estas tesis tan dispares en la misma obra y lo hizo a través de su propuesta genética. Según él, en la obra que llamamos *Metafísica*, encontramos dos visiones de la metafísica que corresponden a etapas diferentes del propio pensamiento aristotélico. Por un lado, una visión de la metafísica más bien platónica que entendería que la filosofía primera debía ocuparse de los objetos más divinos y excelsos (teología). Por otro, una visión más tardía, genuinamente aristotélica, en la que Aristóteles se habría alejado poco a poco del platonismo hacia una concepción más “cientificista” de la realidad y habría mantenido que la filosofía primera debía ocuparse del ser en cuanto ser, es decir, habría entendido esa ciencia como ontología. Por ello, Jaeger cree que los libros XII y VI son libros de época en la que Aristóteles estaba todavía en la Academia de Platón estudiando o muy próximos a ese

momento y el libro IV de época más tardía, en concreto, de la etapa en la que Aristóteles vuelve a Atenas para impartir clases desde su propia academia; el Liceo.

Dentro de las interpretaciones dualistas encontramos investigadores que han adoptado el método genético de Jaeger, bien coincidiendo con la argumentación propuesta por el alemán, o bien ofreciendo y aportando nuevas ideas al mismo. Dentro de este último grupo tenemos los trabajos de Düring y de Berti.

I. Düring en su *Aristóteles* considera que el pensamiento del maestro habría estado en continua evolución a lo largo de su vida y desde un principio quiso mantener sus propias tesis intentando conciliarlas con el platonismo. Para este investigador, el propio concepto de “metafísica” es anacrónico e incluso es erróneo hablar de un concepto aristotélico de metafísica. “Pero contra una tradición milenaria no se puede luchar”⁷⁹ y por ello, Düring cree que debemos partir de lo que Aristóteles nos dice en el libro IV en donde nos presenta su visión recién lograda de la metafísica. Y con respecto al capítulo I del libro VI tenemos que entender la afirmación aristotélica como un “compromiso”⁸⁰ de Aristóteles. A partir de aquí, Düring interpreta que Aristóteles consideró que el objeto de la ciencia que estudia el ser en cuanto ser es, efectivamente, la οὐσία, pero la οὐσία no se reduce solo a Dios sino a todas las entidades que por ser entidades “son”. Düring concibe la οὐσία en el sentido del existente mismo, de la cosa existente que es “una” y que “está siendo” a partir de la cual se pueden predicar cosas de ella. Esta es la entidad primera a la que Aristóteles se refiere en el libro IV de la *Metafísica*. Ahora bien, en la medida en que esta ciencia investiga el concepto mismo de entidad (οὐσία, para Düring traducido y entendido por “existencia”) también investiga todas las clases de existencia posibles. Por ello, es ciencia primera y universal porque el concepto de existencia es “constitutivo de todo ser”⁸¹. Es decir, hay un sentido de “οὐσία” que es primario y a partir del cual todo ser es derivado. Respecto a las afirmaciones sobre la teología, Düring considera que aquí Aristóteles estaba mezclando dos visiones distintas del objeto de la filosofía primera, es decir, estaría combinando puntos de vista anteriores con visiones más logradas (como las del libro IV) porque “el pensamiento de Aristóteles jamás se quedó rígido”.

En todo caso, Düring cree que “ha llegado la hora de renunciar a la expresión “la teología de Aristóteles” o de asignarle al menos el sitio sin pretensiones que le

⁷⁹ Düring, I., op. cit., p. 919.

⁸⁰ Düring, I., op. cit., p. 921.

⁸¹ Düring, I., op. cit., p. 923.

corresponde”⁸²

E. Berti en su *Aristotele: Dalla dialettica a la filosofía prima* en la misma línea que Düring admite que el pensamiento de Aristóteles estuvo en continua evolución, desarrollo y crítica frente al platonismo.

Para Berti ⁸³, la filosofía primera entendida como teología es un desarrollo necesario de la ciencia del ser en cuanto ser (ontología) en la medida en que busca las causas primeras de las cosas que son. Es un desarrollo necesario que se debe a la concepción misma de la cosmología de Aristóteles. Según el Estagirita, entre el mundo sublunar y el primer motor inmóvil, nos encontraríamos con el mundo supralunar, el de los astros. Para Aristóteles este mundo supralunar está compuesto de éter y una serie de esferas. Según él, las esferas son movidas por pequeños motores inmóviles de naturaleza suprasensible. Más allá de ellos se situaría la entidad primera o Dios.

La filosofía primera, por tanto, es una ciencia universal porque viene a descubrirnos las causas últimas de lo real, causas que son las más universales. Pero no por ello esta ciencia se acaba y se reduce en teología porque la ciencia del ser en cuanto ser, que es universal por definición, investiga otras causas, distintas de las que son primeras y necesarias para justificar el ser (las cuatro causas aristotélicas, por ejemplo). La metafísica no es una ciencia que sea puramente deductiva, puesto que no se deducen las características de un objeto ya conocido, de hecho, tiene que demostrar antes la existencia de su objeto de estudio (entidad primera). Solamente se ocupa de Dios en tanto que es causa primera del ser. En la medida en que la cosmovisión que tiene Aristóteles de la φύσις le lleva a Dios, en esa medida, podemos decir que la teología es el último estadio al que la reflexión metafísica nos lleva de un modo inexorable. Es decir, para Berti, la ontología no es una ciencia que tenga como objeto a Dios sino que más bien, por la estructura misma de la realidad y del cosmos, se llega a Dios a partir de ella. Es una ciencia que tiene como objeto lo que el propio Aristóteles dice en el libro IV, el ser en cuanto ser. Y cuando esta disciplina se dedica a buscar las causas de su objeto (el ser) termina necesariamente llegando a Dios.

Entre otras interpretaciones importantes dentro de este grupo encontramos la obra del profesor P. Aubenque cuya tesis es la de mantener una interpretación problemática e

⁸² Düring, I., op. cit., p.192.

⁸³ Berti, E. *Aristotele: Dalla dialettica a la filosofía prima*, CEDAM, Padova, 1977, pp. 449-450.

irreconciliable de la *Metafísica*. Es inviable hacer aquí una exposición minuciosa sobre las tesis mantenidas por el pensador francés.

Solamente diremos que en su espléndida obra *El problema del ser en Aristóteles*, el profesor P. Aubeque piensa que toda la ontología de Aristóteles se presenta como la ciencia sin nombre. Esta ciencia queda canonizada en el libro IV (*Γ*) de la *Metafísica*. En ese tratado la ciencia que buscamos aparece como una reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de nuestro lenguaje. Aristóteles descarta en *Γ* las dos vías metafísicas tradicionales que desembocaban en una situación sin perspectiva ninguna. Por una parte, la ontología de los eleatas y, por otra, la ontología (si es que la podemos llamar así) de los sofistas. Tanto unos como otros defienden una metafísica que hace imposible la comunicación misma del lenguaje porque desembocaban en contradicciones. Aristóteles propone aquí su ontología de la οὐσία. A partir de la cual “el ser se puede decir de muchas maneras”. Ya lo vimos. Pero esta tesis es también problemática porque nos llevaba a una serie de aporías ya que en el fondo hay una equivocidad insalvable, un abismo insalvable, entre las significaciones de ser y su término referencial en la realidad. Este abismo se convierte en la verdadera grieta de toda la ontología buscada de Aristóteles porque la ciencia que buscamos se convierte desde este momento en una ciencia inalcanzable que solamente puede ser buscada. O dicho de otra manera, la ontología es posible solamente como dialéctica pero no como ciencia necesaria y universal.

Todavía nos queda la vía de la teología. Para Aubeque este camino también es problemático. Porque aunque sí que es verdad que el objeto de estudio de la teología es el ser supremo, Dios, entidad primera e inmóvil y por tanto, universal. Estamos en disposición de poder afirmar que al menos la teología es ciencia y no sólo dialéctica. El problema es que es imposible alcanzar a Dios desde este mundo. La metafísica como teología también fracasa porque el ser inmutable es inalcanzable desde el mundo sublunar al estar aquél totalmente separado de este cosmos. Así nace el Aristóteles problemático o aporético que propone Aubeque.

No obstante, gracias a esta reflexión irresoluble se nos pone de manifiesto la dimensión, tan humana, de nuestra existencia, contingente y temporal.

El ser no es ya ese objeto inaccesible que estaría más allá de nuestro discurso, se *revela* en los mismos titubeos que hacemos para alcanzarlo: el ser, al menos ese ser del que hablamos, no es otra cosa

que el correlato de nuestras dificultades. El fracaso de esta ibtología se covnerte en ontología de la contingencia, es decir, de la finitud y el fracaso⁸⁴.

Esta la ciencia reencontrada que podemos reconocer en la *Metafísica* de Aristóteles. Una ciencia del ser contingente, el ser humano, que al preguntarse por el ser “llega a ser -él mismo- la imagen más fiel de un ser que nunca es del todo lo que es, y nunca acaba de coincidir consigo mismo”⁹⁹. Por eso mismo, el discurso acerca del ser es de carácter aporético porque el que realiza ese discurso es un ser totalmente fragmentario, finito, rasgado por la temporalidad, arrojado a la contingencia más absoluta.

Lecturas unitaristas de la Metafísica

Dentro de las visiones unitaristas de la *Metafísica* tenemos que diferenciar entre las interpretaciones teologizantes de Aristóteles, como las de Merlan y la de Owens, de las ontoteológicas, como la que propone Reale.

J. Owens en su *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, considera que el objeto de la metafísica de Aristóteles como punto de partida es el ser en cuanto ser. Por tanto, en un primer momento, la metafísica es ontología. Sin embargo, en su camino, la disciplina se encuentra al final con Dios. Ese último análisis de la entidad primera convierte a la metafísica en teología precisamente porque su objeto de estudio más excelso es Dios. Es más, todas las múltiples significaciones que pueda llegar a tener el ser concluyen en el ser en cuanto entidad primera, en cuanto primer principio, y en tanto que principio, es esta ciencia (la teología) primera y universal.

Merlan en su obra *From platonism to neoplatonism* sostiene que desde la obra misma de Aristóteles no podemos concluir que la metafísica deba considerarse ontología. Es más, para este investigador, la ciencia que estudia lo que es en tanto que algo que es, refiere a un ser concreto y no a un ser abstracto y vacío. Ese “lo que es” es la entidad primera o Dios. Dentro de las lecturas teológicas esta es mucho más radical que la de Owens.

Por último, podemos hacer referencia a la interpretación ontoteológica de G. Reale. El investigador italiano en su *Il concetto di filosofia prima é la unitá de la “metafísica” di Aristoele* muestra cómo las cuatro definiciones que se presentan en la obra aristotélica sobre qué es la filosofía primera remiten unas a otras configurando un

⁸⁴ Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008, p. 467. ⁹⁹ Ídem.

horizonte unitario y un sistema poliédrico de la metafísica. En donde la metafísica tiene como objeto de estudio tanto a la ontología como a la teología y que hay cabida para ambas. Quizás es esta una interpretación más holística, también más integradora y, sobre todo, mucho más pedagógica. Por si sirviera de algo, el autor de este trabajo explica la ontología de Aristóteles a sus alumnos de 2º de Bachillerato desde el marco hermenéutico propuesto por G. Reale.

TERCERA PARTE.

LOS TRATADOS METAFÍSICOS

Esta sección se divide en tres epígrafes. En el primero, tratamos acerca de la naturaleza de los tratados metafísicos. Investigamos qué tipo de documento es el que nos ha llegado bajo el nombre de *Metafísica*. En el fondo lo que pretendemos en esta investigación es conocer la génesis de la obra. Para ello, es primordial conocer cuál es la índole de estos textos.

En el segundo, exponemos cuál es la secuencia metodológica más plausible que tuvo que seguir Aristóteles para explicar y comprender el contenido de estos textos. Es decir, hemos investigado cuál debió ser la secuencia que tuvo que mantener Aristóteles a la hora de presentar sus doctrinas sobre la Filosofía Primera en sus clases. Esta secuencia no tiene por qué coincidir con el momento de la redacción de los tratados. Cuestión tratada en el último apartado.

En el tercero, hemos presentado algunas propuestas realizadas por los investigadores sobre cuál debió ser la cronología en la que Aristóteles redactó los tratados metafísicos.

§5

LA NATURALEZA DE LOS TRATADOS METAFÍSICOS

El mayor problema de la *Metafísica* de Aristóteles se reduce a la cuestión de cuál es el objeto de la ciencia que estudia el ser en cuanto ser. Tal problemática se reduce casi de modo exclusivo a un conjunto particular de tratados denominados a lo largo de la historia como metafísicos o λόγοι μεταφυσικοί. En definitiva, el hábitat del problema se enmarca dentro del conjunto de tratados que llevan por título *Metafísica*. En esta obra se encuentran los escritos que pretenden desarrollar una ciencia del “ser en cuanto ser” que parece concretarse en un estudio y análisis exhaustivo de la entidad o sustancia suprasensible (aquí οὐσία), pero en otros momentos, parece ser un estudio de la entidad o sustancia en general. El texto metafísico se mueve en esa ambigüedad. Ya lo hemos visto.

La *Metafísica* de Aristóteles es un texto que, por su propia génesis, ha resultado, y seguirá resultando, extremadamente difícil para todo investigador que se acerque a él desde cualquier disciplina (filológica, histórica o filosófica). Han transcurrido veintitrés siglos desde que se redactaron los tratados metafísicos y, desde entonces, se han producido diversos cambios en las formas de pensar y de escribir de los seres humanos. Esto que parece una cuestión trivial es importante porque en cada momento se ha leído e interpretado la *Metafísica* desde un marco cultural específico. No es igual la interpretación generalizada que se sostuvo de los textos en plena Edad Media, que la que se ha dado durante todo el s. XX. En este sentido, incluso las interpretaciones presentadas anteriormente no son una excepción. Además, los problemas que suscitan los textos metafísicos no dejan de ser extraños y a veces exasperantes o incomprensibles para el lector actual. De modo que cualquier investigador, que intente abordar el estudio o el análisis de cualquier problema metafísico, debe explorar el contenido de los tratados y tener en cuenta la génesis y la formación de los mismos.

Esto último es lo que se pretende hacer en esta pequeña investigación. Poner de manifiesto el estado actual de la investigación acerca de la génesis y la formación de los tratados metafísicos.

Thomas Taylor en su traducción inglesa advertía que los tratados metafísicos “se diferenciaban del resto de obras por la profunda oscuridad del significado en la que

estaban escritos los mismos”⁸⁵. Esta afirmación es del s. XIX, periodo que fue testigo de los primeros intentos en aplicar una metodología más científica y filológica a los escritos de Aristóteles, pero no deja de ser cierta a día de hoy. Pronto, Brandis, que quizá sea el primero en realizar un estudio sistemático de la *Metafísica*, consideró que la oscuridad del texto no residía tanto en el lenguaje oscuro usado por Aristóteles cuanto en el sentido de los distintos conceptos que allí se encontraban, su relaciones y su estructura dentro del sistema metafísico⁸⁶.

Desde este primer estudio, lo que los investigadores han pretendido es ir “limpiando” tales oscuridades del texto para presentar un texto lo más puro y original posible, libre de malas interpretaciones o con las mínimas contradicciones internas. En este sentido, nos encontramos con que desde entonces se ha ido desarrollando un trabajo totalmente valioso, realizado por lo mejores eruditos los cuales han sido capaces de establecer un texto lo más acorde al original, aclarar la naturaleza de los conceptos aristotélicos allí presentes y dilucidar la estructura de los escritos metafísicos⁸⁷. El propio Ross calificó el texto aristotélico como una obra “desesperadamente compleja”⁸⁸.

Independientemente del contenido filosófico de los textos peripatéticos. Que ya de por sí es sumamente problemático. ¿Por qué estos textos se han mostrado siempre a ojos de los críticos contemporáneos tan crípticos? Es decir, tras un siglo XX lleno de investigaciones filológicas y filosóficas sobre la obra de Aristóteles ¿por qué la investigación para esclarecer las oscuridades del texto metafísico ha terminado por presentar dificultades casi irresolubles? Posiblemente fue Aubenque el que mejor ha sabido presentarnos la oscuridad y problematicidad del texto metafísico cuando afirmaba que ningún filósofo ha suscitado a la vez un silencio tan profundo y una abundancia tal de palabras. Pero la abundancia de palabras es ella misma, a su manera, un silencio. Es solo porque Aristóteles no se pronuncia lo suficiente por lo que se habla tanto de él, sobre él e incluso en vez de él. [La riqueza del comentario es la consecuencia directa del silencio de Aristóteles mismo: cuando Aristóteles no dice nada,

⁸⁵ Cf. Thomas Taylor, *The Metaphysics of Aristotle*, London, 1801. p. II. <https://archive.org/details/metaphysicsofari00aris>

⁸⁶ Citado por Owens, J., *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978, p. 69 y ss.

⁸⁷ Cf. W. Jaeger, *Studien zur entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1912, pp. 1-13.

<https://archive.org/details/studienzurentste00jaeguoft/page/n3/mode/2up>

⁸⁸ Cf. Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary By W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1958, Preface, p. vi.

tanto más habla el comentarista]. Así, abrumados por la necesidad del comentario, que nace de la indigencia de los textos, hemos desaprendido la escucha del silencio mismo de Aristóteles⁸⁹.

No obstante, tras un siglo de estudios críticos sobre la obra capital del Estagirita, la investigación ha puesto sobre la mesa las oscuridades del texto pero, a la vez, ha presentado las dificultades del mismo. Al poner de manifiesto tales dificultades ha sido posible delimitar las líneas de estudio y su posible solución (o soluciones). De modo que el esfuerzo crítico del siglo XX tras la búsqueda de qué entendió Aristóteles por “metafísica” ha supuesto un progreso en la comprensión de su obra, lográndose una explicación de la naturaleza, composición y secuencia de los libros que componen el *corpus* metafísico. Incluso se han propuesto cronologías que establecieran el orden exacto de tales libros. De manera que la investigación del s. XX ha logrado que el investigador sea plenamente consciente de los problemas cronológicos involucrados en la obra de Aristóteles y del peligro de tomar una decisión apresurada, a la hora de mantener cierto orden en los textos, determinar que tal texto es de una época más temprana o más tardía, o aceptar, con demasiada facilidad, la fecha de determinado pasaje de la *Metafísica* sin tener en consideración estos análisis críticos que aquí vamos a ir presentando. De modo que el objetivo final de este trabajo consiste en presentar las soluciones al problema de la génesis y la formación de los textos agrupados en el libro conocido como *Metafísica*.

El problema de la génesis y de la formación de esta obra es importante no sólo a nivel filológico sino a nivel filosófico. La disciplina que estudia el ser fue problemática desde el primer momento en que Aristóteles no supo referirse a ella con un nombre. Si a todo eso le sumamos que la obra es una compilación de apuntes que se impartían en el Liceo, todo se complica aún más. Si no tenemos en cuenta la evolución de la obra bajo un marco temporal es difícil llegar a una concepción más o menos clara de qué entendió Aristóteles sobre tal disciplina. De modo que todas estas consideraciones técnicas deben abordarse antes de enfrentarnos a cualquier problema filosófico que encontremos en el texto de Aristóteles. Además, nos permite hacer una investigación que aúne filosofía y filología, dentro del marco contemporáneo. De modo que el trabajo cumpla con lo que se pide que es realizar una investigación dentro de un máster dedicado a la recepción de la cultura clásica en el presente. Además, en un esfuerzo por comprender de manera

⁸⁹ Aubenque, P. “Aristóteles y el problema de la metafísica” en *Logos Anales del Seminario de Metafísica*. 50, (2017), pp. 9-19.

adecuada la disciplina que estudia el ser en cuanto ser, el conocimiento filológico e histórico de los textos es indispensable para tal cometido.

La presente investigación no tiene como objetivo descubrir nuevos datos filológicos o históricos sino más bien exponer un estado actual de la investigación haciendo uso de la información más relevante sobre el tema que nos ocupa y con ello poder dar alguna luz sobre el problema tan complejo del pensamiento metafísico de Aristóteles.

En primer lugar, el texto ha sido investigado a fondo y editado de manera crítica por el trabajo de académicos de renombre como Jaeger y Ross⁹⁰. Gracias a la obra de estos dos grandes aristotelistas muchos de los pasajes aristotélicos, que continúan presentando serias dificultades, al menos se presentan en el aparato crítico con sus pertinentes anotaciones y están a la mano de cualquier investigador. Gracias a ambas ediciones muchas de las dificultades, que se consideraban oscuras o que ennegrecían el texto, han sido superadas. Sobre todo, las dificultades textuales se han esclarecido y ahora se pueden reconocer.

De la misma manera, se han realizado estudios críticos exhaustivos sobre la naturaleza y la disposición de los tratados y libros contenidos en la *Metafísica* y también se ha desarrollado una investigación seria sobre la estructura formal en la que la Filosofía Primera se encuentra expresada. Esta ha sido una de las grandes labores de los estudios aristotélicos a lo largo del s. XX. Cambiar la antigua actitud, que sólo se preocupó por el contenido mismo de esos textos, es decir, por la doctrina de Aristóteles independientemente de la forma originaria en la que pudieron estructurarse¹⁰⁶, por una actitud que se acercara al texto metafísico desde su propio contexto histórico y teniendo en cuenta la forma y el contenido del mismo. La investigación crítica ha puesto de manifiesto que, efectivamente, hay una estructura muy definida y limitada en los tratados aristotélicos. De modo que Aristóteles está lejos de ser un filósofo en el que debemos separar contenido de forma al estudiar sus textos, aunque se haya hecho a lo largo de la historia de la filosofía.

⁹⁰ Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary By W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1958.

Jaeger, W. *Aristotelis Metaphysica*, Recognovit brevique adnotatione critica instruit W. Jaeger, Oxford Classical Texts, Oxford, 1957.

La versión de Ross lleva comentario incluido. La de Jaeger es más de bolsillo y contiene las modificaciones que él observaba siguiendo su método genético. ¹⁰⁶ Jaeger, W., *Aristóteles...*, p. 6 y ss.

Podemos afirmar, por consiguiente, que tanto los éxitos como los fracasos anteriores de los estudios en filosofía griega han enfatizado la necesidad de combinar forma y contenido. Eso significa que hay que combinar filología junto con filosofía para adentrarnos en una investigación que precie ser seria. Es decir, un marco más interdisciplinar que distinga entre forma y contenido puede dar más de sí, que otro que se cierre en un solo camino, ora filosófico (contenido) ora filológico (forma). Esta idea fue subrayada por Jaeger en su *Aristóteles*, obra que supuso un antes y un después en la investigación de los textos aristotélicos ⁹¹. El esfuerzo con que los investigadores contemporáneos han insistido en la necesidad de hacer esta distinción entre forma y contenido ha hecho posible que no se interpretaran tales tratados a la luz de un trasfondo doctrinal concreto lejos del pensamiento más originario del filósofo. Hasta entonces, la historia de los comentarios aristotélicos “pecan” de no haber comprendido o asimilado esta distinción. Existen bastantes interpretaciones de los comentaristas, por una parte, griegos, por otra, árabes y cristianos, ambos medievales, e incluso la que ofrecen los historiadores modernos, que quizás tampoco no supieron enfocar la cuestión desde la óptica contemporánea (por otro lado evidente también).

El método de investigación con el que se han obtenido más resultados ha sido el propuesto por los investigadores contemporáneos (Jaeger, Trendelenburg, etc.) que presentaron por primera vez la problemática de la estructura misma de esos textos y propusieron una solución sobre cómo el propio Aristóteles habría discutido su libros. Este procedimiento nos permite acercarnos a esos escritos desde la perspectiva histórica y desde los antecedentes propios del pensamiento del Estagirita. Si aplicamos esta metodología debemos insistir en que no se trata solamente de recopilar textos sino que exige que tengamos una actitud tanto histórico-filológica como filosófica. Es decir, que no separemos la forma del texto de su contenido (tan problemático). Esta es, quizás, la única manera de alcanzar una comprensión clara de la naturaleza de los tratados metafísicos.

Porque, *a priori*, la naturaleza de estos tratados no es evidente por sí misma. Se pueden formular, y de hecho se han formulado, preguntas y planteamientos muy distintos en relación al carácter de estos tratados. Estos escritos no muestran en su forma actual, tal y como se nos presentan ahora, las características de una obra literaria refinada. Los

⁹¹ Jaeger W., *Aristóteles*... pp. 4-5; 24, y nota 1.

investigadores se han preguntado si la *Metafísica* comprende los materiales para una obra literaria, que por algún motivo histórico nunca llegó a ser terminada; si quizás Aristóteles pretendía que fuera una especie de libro de texto donde apoyar sus clases; si los textos eran simplemente una serie de conferencias en el sentido actual del término; si estas conferencias se agrupaban en un solo libro y luego estaban a disposición de los miembros del Liceo. Otros muchos se han cuestionado si la *Metafísica* no es más que una colección de apuntes de conferencias o eran simples notas escritas en tablillas por el propio Aristóteles, que sirvieran de apoyo a sus clases, o quizás, eran discursos que se transcribieron en rollos muchos años después y se transmitieron, o eran apuntes que sus alumnos tomaban mientras él hablaba.

Dentro de todas estas preguntas el trabajo que mejor ha sabido responder a estas cuestiones ha sido el de Werner Jaeger sobre la naturaleza de la *Metafísica* de Aristóteles. El filólogo alemán señala que el carácter de la *Metafísica* no se puede explicar comparándolo con alguna técnica literaria que se use o se haya usado en los tiempos actuales. Es más según Jaeger, la *Metafísica* “no podemos considerarla como un conjunto “hypomnemático” de escritos, como dice Brandis, ni como un conjunto literario, como defendería Bonitz, en mi opinión tampoco es el caso”⁹² [...]“sino que nuestra edición de 14 libros proviene de Andrónico a partir de una colección de escritos bajo el nombre de πρώτη φιλοσοφία tuvo que existir antes de Andrónico”. “A más tardar, conjetura Jaeger, en el s. II a. C, para entonces esa colección de 10 libros bajo el título de Μετὰ τὰ φυσικά, debía existir o en el Peripato o en Alejandría”.¹⁰⁹

Por otro lado, el texto aristotélico, según Jaeger, pertenece a un tipo de producto literario peculiar propio de la cultura griega en la que se engendró. El propio Aristóteles nunca tuvo la intención de producir una obra literaria que más tarde pudiera titularse *Metafísica*.

Se ha pensado muchas veces que los tratados sobre la Filosofía Primera fueron coleccionados después de los tratados físicos gracias a Andrónico de Rodas en su edición del *corpus* o quizás a partir de una edición anterior, ahora perdida⁹³.

En cualquier caso, el estilo críptico de los tratados muestra suficientemente que nunca fueron destinados al público en general. El concepto de “libro de texto” para uso

⁹² Jaeger, W. *Studien...*, pp. 8 y ss. ¹⁰⁹

Jaeger, W., op. cit., p. 180.

⁹³ Jaeger W., *Aristóteles...* pp. 378-379.

escolar no debe ser entendido como un tratado hipomnemático sino más bien como un tratado que se estructura en guiones sintagmáticos⁹⁴. La falta de conexión entre los libros excluye la hipótesis de que estuvieran destinados a formar una sola obra en el sentido literario del término. Las mismas razones de estilo hacen imposible considerar los libros de la obra capital de Aristóteles como conferencias o charlas de clase separadas en papiros pero adaptables a una misma colección para su posterior publicación como una unidad literaria. Incluso algunos libros ni siquiera muestran la conexión literaria necesaria (como los libros *α*, *Δ*, *K* y *Λ*). En conclusión, no se pueden considerar que fueran destinados por Aristóteles a aparecer como secciones distintas de una obra literaria ni siquiera bajo el título de *Filosofía primera* o *Teología*. Términos con los que Aristóteles designa de manera específica la disciplina desarrollada en estos tratados tal y como ya hemos visto.

En líneas generales, a juicio de Jaeger⁹⁵, no podemos afirmar que el estilo y la técnica de los libros metafísicos tengan el carácter de escritos que alguna vez tuvieron la intención de ser publicados en el sentido de estar dirigidos a un público concreto.

Por otro lado, los libros que componen la *Metafísica*, con la posible excepción de la primera parte del libro *A*, no pueden caracterizarse como apuntes de clase en el sentido moderno de la palabra. Pero tampoco son notas en el sentido antiguo (ὕπομνήματα) que ayudaran a la memoria a la hora de exhortar un discurso. Así lo concluye Ross, que sostiene que las referencias cruzadas que encontramos en los tratados, en las que observamos variaciones de estilo según lo requiera la ocasión, estilo cuidado minuciosamente y dedicado a la precisión en el lenguaje, exige una respuesta negativa a que sean considerados solamente un tipo de apunte⁹⁶.

Entonces, volviendo a la pregunta, ¿qué clase de producto literario insólito es este conjunto de tratados que componen la *Metafísica*?

Según la investigación de Jaeger, son una especie de producto literario peculiar de la cultura griega antigua. Para él, tienen toda la apariencia de ser “λόγοι” de una escuela⁹⁷. Según Jaeger, podemos ver ejemplos de este tipo de λόγοι en los diálogos platónicos *Fedro* y *Parménides*⁹⁸. Eran obras escritas para ser escuchadas y posiblemente incluso

⁹⁴ Jaeger, W. *Studien...*, pp. 136-137.

⁹⁵ Jaeger, W., op. cit., pp. 136-137.

⁹⁶ Ross, W. D., op. cit., p. XXVIII.

⁹⁷ Jaeger, W. op. cit., pp. 138-148 y Ross, W. D., op. cit., p. LXIV, n. 1.

⁹⁸ A su juicio, en los pasajes 228 a y ss., del *Fedro* y en 127 c y ss., del *Parménides*. Donde se observa este tipo de producto literario.

fueron memorizadas. Tras su lectura, podían servir de base para un debate dentro de la Academia. Jaeger concluye que parece que los λόγοι pudieron haber sido la base de este tipo de actividad escolar que Aristóteles tuvo que adoptar en el Liceo. Desde esta óptica se puede defender que cada Libro de la *Metafísica*, con ciertas excepciones, contiene este tipo de producto literario llamado λόγοι. El propio Aristóteles usa los términos “Μέθοδος”, “πραγματεία” para designar un λόγος en el que se va a tratar un tema más o menos autónomo de alguna cuestión específica de una materia científica, en este caso, de la filosofía primera. De manera que podemos afirmar que cada tratado representa un tratamiento distinto e independiente de una materia particular y estaba diseñado para servir como base para la enseñanza escolar. Quizá lo más parecido actualmente sean los libros de texto con los que se imparten clase en la enseñanza. Cada temática tendería a organizarse y a impartirse durante el período escolar en grupos de diversa extensión. Las interrelaciones del tema exigirían que cada tipo de tema se agrupara junto con otros de materia y contenido similar formando los tratados metafísicos. Tal es la opinión de Jaeger que considera que por esta misma razón los escritos aristotélicos estuvieron en continua revisión mientras el filósofo estuvo vivo. Lo cual supondría que el texto siguió fluyendo en su composición con añadidos posteriores y modificaciones constantes.

Según Jaeger⁹⁹, cuando los escritos dejaron de estar en posesión del propio Aristóteles, la mayor parte de ellos parece que se integraron, por razones pedagógicas, en un grupo más amplio y más completo, otorgándole cierta unidad a la materia. El resto de textos, pasajes y fragmentos se fueron añadiendo a lo largo de los siguientes tres siglos posteriores a la muerte de su autor. Tales adiciones se hicieron a partir de documentos genuinamente aristotélicos que parecen pertenecer al grupo de los tratados metafísicos¹⁰⁰. Parece que los editores insertaron pasajes que relacionarían algunos pasajes con otros¹⁰¹.

Esta es la hipótesis central en base a la cual se cree que los libros se agruparon dando como resultado la *Metafísica*. Después, fueron editados y finalmente fueron puestos a disposición del público lector en una única obra durante el s. I a. C. Pero en su

⁹⁹ Cf. W. Jaeger, op. cit., pp. 175-184.

¹⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰¹ Cf. los pasajes 995 a 18-20; 1028 a 4-6.

forma original, debemos asumir que estaban destinados, simplemente a un uso interno dentro de la escuela cuyo objetivo era el avance en el filosofar¹⁰².

Las conclusiones fundamentales a las que ha llegado Jaeger a la hora de hacer una valoración de la naturaleza de estos tratados son las tesis que actualmente se aceptan a la hora de reconsiderar la cuestión nuevamente. Por tanto, los tratados deben entenderse en estrecha relación con la actividad escolar. Los detalles de esta relación son en su mayor parte desconocidos y este carácter propio de estos escritos como *lóγοι* de una escuela no deben pasarse por alto a la hora de realizar una investigación. Entender los tratados de este modo salvaguarda la autenticidad de muchas secciones de la *Metafísica*, que antes eran sospechosas de autenticidad porque no se encontraban conexiones literarias con el conjunto o el libro al que pertenecían. Ahora podemos considerar que todos los Libros de la *Metafísica* contienen doctrina puramente aristotélica, aunque haya algunos libros (en concreto dos) que pueden haber sido redactados por otros autores cercanos al Estagirita¹⁰³, como por ejemplo el libro *alfa menor* (α) o el libro *K* que tienen un estilo literario que nos hace pensar que son de un discípulo de Aristóteles.

Otra consecuencia importante que se desprende de entender la *Metafísica* como un conjunto de *lóγοι* de una escuela es que debemos interpretarlos en estrecha relación con la actividad escolar y docente. Los textos no nos revelan desconocimiento por parte de Aristóteles de determinadas cuestiones, si no al contrario, debemos suponer que es el público oyente el que es ignorante respecto alguna doctrina o cuestión particular. Esa técnica usada en estos libros, que en un primer momento parece presuponer un desconocimiento de la cuestión por parte del propio Aristóteles, hay que entenderla como una técnica aporemática usada por el maestro para plantearse determinados problemas cuya resolución no está decidida aún por parte de sus alumnos. Como cuando un profesor en sus clases refleja cierta ignorancia, a sabiendas, con la intención de que el alumno se vea forzado a responder y a participar en la discusión. Por tanto, el texto no refleja ignorancia o incertidumbre por parte del filósofo si no al contrario, manifiesta, mediante esta técnica, el estado mental en el que se tenían que encontrar tales alumnos en ese momento. Esta técnica aporemática, como sostiene Oggioni, no manifiesta una actitud personal del autor sino que refleja las condiciones concretas en las que Aristóteles hablaba

¹⁰² Jaeger, W., op. cit., pp. 144-147.

¹⁰³ Así sucede con el libro *alfa menor* (α) o el libro *K* que tienen un estilo literario que nos hacen pensar que son de un discípulo de Aristóteles.

a un grupo definido y limitado de alumnos. De modo que cuando Aristóteles se expresa de manera aporemática con respecto a alguna doctrina en concreto, no se debe presumir, por ese emotivo, que se sintiera inseguro o en la duda acerca de la cuestión en el momento en el que redactaba el problema¹⁰⁴. Es decir, que si observamos a Aristóteles en una actitud escéptica debemos comprender que lo hace con una intención pedagógica muy concreta.

En definitiva, la *Metafísica* no puede abordarse hoy como una obra literaria moderna o un libro de texto, ni como una serie de conferencias o una colección de apuntes sino que debemos considerarla, como sostiene Owens¹⁰⁵, como un grupo de “tratados”, relacionados de diversas maneras, sobre un tema concreto y limitado, que se desarrollaron en la atmósfera intelectual y el contexto de la Atenas del s. IV a. C.

Esta forma de considerar los tratados es precisamente la única que permite vincular el contenido del texto con su forma. La unión de la forma con el contenido evita que se introduzcan puntos de vista o perspectivas ajenas a la atmósfera y al temperamento intelectual con el que el propio Aristóteles escribió, pensó e impartió sus clases. Esto es, atender a la forma de expresión aristotélica es el mejor medio para estar alerta frente a términos y conceptos que inevitablemente se han ido introduciendo al *corpus* y a la doctrina aristotélica desde un trasfondo medieval o moderno. Por ejemplo, estos antecedentes modernos pueden ser las interpretaciones hegelianas o neoescolásticas que se han producido de la filosofía aristotélica y que la pueden incluso distorsionar.

Existe el peligro de asumir de manera apresurada que la filosofía primera pueda considerarse como un sistema de pensamiento cerrado y acabado porque el propio Aristóteles a veces usa la palabra σύστημα. Pero no debemos entenderlo como “sistema de pensamiento”. Aristóteles habla normalmente de la filosofía primera como una “σοφία” pero no debemos equiparar esta noción de sabiduría con la de un sistema filosófico cerrado y clausurado al estilo de Hegel, por ejemplo. En este sentido, Owens ha propuesto que hablemos de “una sabiduría” más que de “un sistema” filosófico cuando estemos hablando e interpretando el pensamiento de Aristóteles¹²³.

Tampoco podemos concebir las doctrinas metafísicas de Aristóteles como

¹⁰⁴ Oggioni, E. *La 'Filosofía Prima' di Aristotele. Saggio di Ricostruzione e di Interpretazione*. Milan, Vita e Pensiero, 1939, p. 21.

¹⁰⁵ Owens, J., op. cit., p. 78.

¹²³ *Ibíd.* p. 79.

“teorías” en el sentido moderno de la palabra. A los ojos contemporáneos “teoría” refiere al conjunto de leyes obtenidas a través de un método de investigación científico experimental, llamado método científico, bajo las cuales se explican un conjunto de fenómenos observacionales. Aristóteles no está pensando en este sentido cuando usa el término “teoría” en su investigación metafísica. Con mucha frecuencia usa ese término pero porque en griego el término θεωρία significa “contemplación” o “especulación”. No debemos, por tanto, confundir, desde una forma de pensar moderna, ideas y términos que pueden significar cosas muy distintas en contextos tan dispares. Es importante tener esto presente porque estos dos ejemplos (θεωρία y σύστημα) ilustran con facilidad cómo el pensamiento de Aristóteles puede mal interpretarse, incluso inconscientemente, desde un trasfondo moderno. De hecho, muchos estudiantes de filosofía (y también profesores) asumen que la filosofía de Aristóteles es un “sistema” y que sus doctrinas son “teorías” sin ni siquiera preguntarse si hay anacronismo en la aplicación de estas nociones modernas a los tratados griegos del s. IV a. C.

Lo mismo tendríamos que decir a la hora de aplicar etiquetas tales como dualismo, monismo, realismo, idealismo a la filosofía de Aristóteles. Porque toda esta terminología es moderna. Es más, no podemos asumir de manera inmediata que el pensamiento de Aristóteles recaiga en una de estas categorías. Es verdad que podemos analizar la filosofía de Aristóteles y exponerla mediante este tipo de divisiones y de clasificaciones. Pero solamente el texto es el que puede decidir qué categorías hermenéuticas se le pueden aplicar. De modo que asumir esta advertencia no significa necesariamente que toda la terminología que se ha ido desarrollando a partir de Aristóteles haya que excluirla directamente. Eso es hasta pedagógicamente indeseable. No obstante, cuando el avance de la investigación no haya hecho más inteligible o más esclarecedora una noción aristotélica o una comprensión más amplia de su filosofía, la terminología moderna debe ser bienvenida.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Estoy pensando en la interpretación “poliédrica” que G. Reale propone en su obra *Il concetto di filosofia prima* en donde el autor italiano propone nuevos términos como “usiología” para esclarecer determinados aspectos de la metafísica aristotélica. O como explica Owens en su magnífica monografía, a la hora de hablar de “objeto” en la *Metafísica* de Aristóteles debemos ser muy cautos y saber que en este sentido el término “objeto” no debe entenderse en el sentido moderno o contemporáneo sino más bien “aquello de lo que una ciencia trata” o “acerca de” lo que trata, tal y como se expresa en la preposición griega Περὶ. Cf. Owens, J., op. cit., p. 81.

Teniendo esto en cuenta, cuando vayamos a realizar una investigación sobre los textos de Aristóteles tenemos que partir de la distinción entre el contenido del texto y su forma y/o estructura, y a partir de ella, encajar los términos aristotélicos con el sentido que les da el propio texto. Cualquier terminología posterior se debe limitar a precisar o explicar nociones que están allí en el texto. De la misma manera, la relación de Aristóteles con sus predecesores, especialmente con Platón y la Academia (en la que estuvo más de 20 años) no debe pasarse por alto de manera rápida, sino que hay muchísimas cuestiones entre Platón y Aristóteles que siguen siendo muy controvertidas. Por poner algún ejemplo, algunos afirman que la filosofía de Aristóteles no es más que una pequeña variación del platonismo. Sin embargo, otros creen que hay una discontinuidad profunda entre ambas filosofías, y otros como Jaeger, que considera que hubo una evolución desde tesis platónicas a tesis más científicas o empiristas¹⁰⁷.

El propio Aristóteles nos ha dejado claro sus propias opiniones sobre la forma en que su propio pensamiento se relaciona con el pensamiento de sus predecesores. Su texto se puede comparar con las doctrinas de sus precursores. Muchos pasajes de la *Metafísica* están redactados siguiendo una terminología sorprendentemente similar o coincidente con las formulaciones usadas por Platón en sus diálogos. Si esta semejanza es clave o no para la comprensión del texto aristotélico es algo que se debe hacer pero desde y a partir del propio texto aristotélico. De manera que el escrito debe contarnos su propia historia atendiendo a esta distinción entre forma y contenido textual, pero siempre desde la obra misma. El principio metodológico fundamental o la norma a partir de la cual debe el investigador acercarse a los textos tiene que ser el propio Aristóteles como fuente para interpretar a Aristóteles. Es un principio que es difícil seguir de manera constante ya que requiere de una atención continua sobre el texto y de mucha paciencia por parte del estudioso. Pero, por muy difícil que sea el procedimiento, es el único modo de llegar a buen puerto en la interpretación del pensamiento del Estagirita. Siempre que se ha seguido este principio ha habido avances significativos en el estudio del pensamiento de

¹⁰⁷ Jaeger, W., Aristóteles, p. 1. Pero por ejemplo, Oggioni ve un tipo de platonismo en la filosofía primera de Aristóteles. "Incluso en la determinación de lo que es la filosofía primera, la especulación aristotélica se presenta no simplemente como la negación de la platónica, sino como la renovación de la misma que mantiene sus tesis fundamentales transformándola íntimamente." Oggioni, E., *La 'Filosofía Prima,'...*, p. 2.

Aristóteles¹⁰⁸. Posiblemente jamás podremos llegar a ver el texto de Aristóteles desde los ojos de su autor pero al menos existirá la esperanza de que se hayan realizado más progresos.

En resumen, gran parte de la oscuridad que algunos investigadores en sus estudios encontraron en la naturaleza y en la interconexión de los conceptos aristotélicos, la estructura del conjunto y, en menor medida, en el lenguaje, puede eliminarse si los tratados se consideran en su propia naturaleza y desde su propio carácter histórico. Por consiguiente, hay que considerar a los tratados como un conjunto de *λόγοι μεταφυσικοί*. Gracias a la investigación que se ha ido realizando a lo largo del s. XX podemos estudiar los tratados y sus distintas interconexiones desde este marco metodológico.

¹⁰⁸ Los ya trabajos citados de G. Reale, J. Owens, E. Berti, P. Aubenque, en España V. Gómez Pin o A. Vigo.

LA SECUENCIA METODOLÓGICA DE LOS TRATADOS

La propia naturaleza de los tratados metafísicos fomenta que puedan agruparse en varios conjuntos distintos. Esas agrupaciones pueden ser de una extensión más o menos amplia.

¿Cuál fue la agrupación real de los tratados cuando estos fueron interrelacionados por Aristóteles? ¿Según qué orden pretendía el Estagirita, al final de su vida o de su carrera docente, que los tratados fueran estudiados por sus oyentes? Las respuestas a estas cuestiones son las que nos pueden ayudar a desvelar cuál era el orden metódico en el que estaban dispuestos los tratados metafísicos, tal y como Aristóteles los quiso dejar ordenados, antes de desaparecer.

Esta pregunta es distinta a la indagación sobre cuál fue el orden cronológico de los tratados Aristóteles. Pregunta que será respondida más adelante. Decimos que es distinta porque un tratado podría haberse escrito en fechas muy tempranas y ocupar un lugar muy avanzado dentro de la *Metafísica* por razones de exposición pedagógica. Incluso puede que estos tratados sean de la época en la que Aristóteles era alumno de la Academia de Platón (tal y como Jaeger defiende). Lo interesante de la cuestión, y a la vez lo complejo de ella, es el hecho de que los tratados, si mantuvieron un orden metódico desde antaño, es porque estuvieron bajo una revisión y críticas constantes por parte de su autor durante su actividad docente en el Peripato.

Estas circunstancias dan lugar a dificultades para poder fechar cualquier tratado particular. Presuponer que existió la posibilidad de que el propio Aristóteles realizara adiciones y revisiones implicaría que el propio texto pudiera contener pasajes tempranos y tardíos en el mismo lugar. Lo cual es doblemente dificultoso.

Antes de analizar la estructura metodológica de los libros metafísicos vamos a exponer en qué orden nos han llegado a nosotros. La obra titulada *Metafísica* está compuesta por catorce escritos individuales, compilados, presuntamente, por Andrónico de Rodas. Estos escritos son:

Alpha (A). Cuyo tema principal es la filosofía como ciencia que estudia los primeros principios y causas. Especialmente las cuatro causas del ser. En este libro encontramos noticias doxográficas muy importantes sobre los presocráticos y Platón. Se considera la primera historia de la filosofía.

Alpha elatton (α). Es un libro añadido posteriormente. Jaeger consideraba que lo añadió el propio Andrónico¹⁰⁹. En todo caso, el lenguaje es aristotélico y en él hay una introducción general al estudio de la filosofía.

Beta (B). Visión general sobre los problemas más importantes de la filosofía primera a través de catorce aporías. Para Düring, este escrito no era una lección propiamente dicha, si no más bien un memorándum para uso personal, es decir, “una especie de programa de investigación”.

Gamma (Γ). Responde a las cuatro primeras aporías del libro anterior sobre el objeto de la ciencia cuyo estudio es el ser en cuanto ser. Además del ser en cuanto ser, se hace un estudio del concepto de existencia y de las determinaciones que lo configuran. Se muestran las dificultades con que se tropiezan aquellas que no quieren dar validez al principio de contradicción.

Delta (Δ). Es una especie de diccionario filosófico. Se diferencian un total de treinta términos. Muchos de ellos son de especial importancia dentro del pensamiento de Aristóteles sobre todo el capítulo dedicado a diferenciar los múltiples sentido del ser. Es un libro autónomo que no hace referencias a otros. Para Düring es un léxico que estuvo en continua revisión, de manera que contiene trozos tanto de época más temprana como de época más tardía¹¹⁰.

Epsilon (E). Trata de cuestiones diversas que están conectadas con la problemática del ser en cuanto ser. El libro tuvo que ser compuesto a partir de textos fragmentarios por un editor o redactor, muy probablemente Andrónico de Rodas.

El conjunto $ZH\Theta$. Constituyen una unidad dedicada a la entidad sensible. El tema principal es responder a la pregunta ¿cómo podemos explicar la entidad inmutable e imperecedera (es decir, la existencia) a partir de las cosas sensibles que son percederas e individuales? En estos libros se establece una prioridad radical de la entidad sensible dentro de los múltiples sentidos de ser establecidos por Aristóteles en los libros anteriores.

Iota (I). Nos encontramos ante una lección sobre los conceptos de “ser” y lo “uno”, además de conceptos afines a estos, como son la identidad, la no-identidad, la semejanza y la desemejanza o lo opuesto. Según Aristóteles, esto forma parte de la ciencia que estudia el ser en cuanto ser. Es una lección independiente a juicio de Düring¹¹¹.

¹⁰⁹ Jaeger, W. *Studien...*, p. 114.

¹¹⁰ Düring, I., op. cit., p. 916.

¹¹¹ Düring, I., op. cit., p. 437.

Kappa (K). Es una compilación de época postaristotélica realizada a partir de los libros *B*, *Γ*, *E* y de ciertos pasajes de *Física* III y V.

Lambda (Λ). Es un tratado autónomo que trata acerca de la entidad pero en este caso de la entidad inmóvil y suprasensible. Es el tratado teológico de la *Metafísica*. No hay referencias a otros libros lo que ha hecho que se haya cuestionado mucho de cuándo es este tratado y por qué está aquí colocado. El escrito, no obstante, está conectado con *Física* I y quizá sea anterior a él. En cualquier caso, no conecta con la secuencia de tratados desde el punto de vista formal. En palabras de Düring¹¹², es un escrito que fue redactado para uso personal, al igual que la *Poética*, y jamás fue publicado en forma alguna. Como decimos, no encontramos alusiones a este tratado en el resto de libros que componen la *Metafísica* aunque sí hay referencias a él en otra obra de Aristóteles donde se hace alusión directa, en el escrito titulado *División de los contrarios*. Todo ello parece indicar que es un libro escrito en fecha muy temprana.

El conjunto *My (M)* 1-9. La temática principal se plantea dentro de la pregunta de si aparte de las cosas sensibles existen otros tipos de seres o de ser inmutable y eterno. Aquí encontramos una crítica a la teoría platónica de las Formas y los números.

El conjunto *My (M)* 9b – *Ny (N)*. Exposición sobre la doctrina platónica de los principios y la teoría de las Formas-números.

Tanto *M* como *N* plantean muchos problemas a los investigadores en cuanto a su composición y a su cronología. En cualquier caso, poseen una indiscutible unidad como bien ha visto el profesor Tomás Calvo¹¹³.

No obstante, hay que considerar el orden metodológico de los tratados antes que su orden cronológico ¿se puede determinar?

La respuesta a la pregunta se encuentra en la estructura interna de los tratados. Tal estructura se basa en las referencias cruzadas que se encuentran en los libros de la *Metafísica*, en los pasajes paralelos o dobles y en los fragmentos insertados dentro de un texto más amplio y que podemos reconocer como tales¹¹⁴.

Sobre las referencias cruzadas¹³³ y la secuencia del pensamiento podemos afirmar que el Libro *A* contiene, desde el punto de vista metodológico, el primer λόγος o tratado

¹¹² Düring, I., op. cit., pp. 302-303.

¹¹³ Calvo, T., op. cit., p. 13.

¹¹⁴ Ross, W. D., op. cit., p. xiii. ¹³³

Ibíd., pp. xiii-xiv.

de la *Metafísica*. Este libro está presupuesto en los capítulos iniciales de *B* y *K*, además de que en tales capítulos hay referencias al mismo. Todo ello hace pensar a los investigadores que el libro *A* es casi sin lugar a dudas el tratado introductorio de acuerdo a la secuencia metodológica¹¹⁵. De modo que los libros *B* y *K*, según estas referencias, siguen de forma inmediata e independiente al tipo de tratado contenido en *A*.

El libro *K* es paralelo a *BΓE*¹³⁵ y es el texto más breve pero no difieren en ningún punto importante. *Γ* es un libro que remite a *B*. Lo cual nos hace pensar que la secuencia más plausible es la que afirma que el orden es *BΓE* como secuencia correcta según lo tratado en *K*. No obstante, *BΓ* y *E* tienen la forma de ser un grupo de λόγοι relativamente independientes y susceptibles de agrupaciones más amplias.

En el capítulo 2 del libro *E* se inician las referencias a *Δ*. Los capítulos 2-4 del libro *E* se construyen a partir de *A*. El libro *Δ* se suele designar como un glosario de términos. En realidad es algo más que eso, ya que desarrolla de manera sumaria la doctrina aristotélica sobre ciertos aspectos básicos, de acuerdo con unos principios previamente establecidos y bien definidos. Es un libro que contiene el punto de partida para los libros *Z* y *H* así como para los capítulos 2-4 de *E* y se refiere casi en su totalidad al contenido del libro *Θ*. Sus capítulos 7 y 8 bosquejan las líneas básicas de los tratamientos contenidos en *E* 2 y en *Θ*. Sin embargo, el libro *Δ* parece haber sido históricamente una adición tardía al conjunto de la *Metafísica*. De hecho, al principio se agrupó con otros libros durante el s. III a. C. Pero desde el punto de vista metodológico, debe estar incorporado entre *E* 1 y *E* 2-4 porque entra dentro del estudio de los problemas de la πρώτη φιλοσοφία.

K no muestra una articulación clara con *E* 1 y *E* 2-4. Sin embargo, *E* 1 y *E* 2-4 se construyen desde dos bases independientes (*A* y *Δ*, respectivamente). *K* da la impresión de ser un tratado con un modelo más unificado. De modo que la secuencia seguiría el orden de *BΓE*. E. Oggioni ha reunido una serie de indicaciones que muestran que *K* es una especie de sinopsis de los libros *BE* y no es un esbozo anterior que luego se desarrolló en tratados más largos (como *BE*). Para este investigador, la principal diferencia entre estos escritos es puramente formal. La amplitud con la que se exponen los mismos pensamientos en *B* en comparación con la claridad y brevedad con la que se muestran en *K* 1-2 permiten reconocer que este último es un compendio. Por lo demás, las diferencias

¹¹⁵ Cf. Jaeger, W., *Aristoteles*, pp. 180-181; Ross, W. D., *Arist. Metaph.*, p. xxv, n. 1. ¹³⁵ *K* 1-8,1065a26; Cf. Owens, J. op. cit., pp. 85 y ss.

de forma y contenido no van más allá del marco de las ideas comunes a los dos escritos¹¹⁶. En cualquier caso, en la actualidad no se pone en duda la autenticidad de *K* como genuinamente aristotélico¹¹⁷. Decimos esto porque algunos autores han visto que este libro posee una cierta peculiaridad de estilo que hace sugerir que pudiera haber sido escrito por otra mano distinta a la de Aristóteles¹¹⁸.

La serie inicial de la *Metafísica*, desde el punto de vista metódico, consistiría, por tanto, en la secuencia que va del libro *A* al libro *E-1*. Conocidos tales tratados como “libros introductorios” o “de introducción”. Aunque como bien sostiene Owens¹¹⁹, se debe tener cuidado al atribuir un significado doctrinal a esta designación moderna. Es decir, la serie *A-E 1* no debería concebirse de manera apresurada como una “Introducción” tal y como se entiende este término en la actualidad. El carácter “introdutorio” de estos tratados no debe determinarse sin antes hacer un estudio y un análisis exhaustivo de la doctrina metafísica. Solamente cuando se haya hecho ese análisis, y se haya determinado el papel de tal serie respecto al resto de libros que vienen después, podremos afirmar que son introductorios. Sólo en este sentido podemos decir que son una especie de introducción.

A partir de *E 2* entramos en un estadio distinto y en consecuencia en una serie diferente de la *Metafísica*. *E 2-4* son un conjunto de libros que se construyen desde *A* y establecen un orden que nos lleva a la sucesión *ZH*. Estos tratados muestran una dependencia muy importante con *A*. Ninguno de ellos muestran una dependencia directa con el grupo *A-E 1*. *H* parece formar un mismo tratado o al menos la continuación del mismo con *Z*¹²⁰. De hecho, el que aparezcan separados podría deberse a un accidente histórico posterior. Ambos tratados refieren a *M*. *Θ* contiene dos tratados relativamente independientes, por una parte, los capítulos 1-9, por otra, el capítulo 10. Ambos están contruidos en su orden actual sobre la base establecida en *E 2-4*. *Θ 1-9* se refiere a *Z* mientras que *Θ 10* refiere a *E-4*.

¹¹⁶ Oggioni, E., *La 'Filosofía Prima,'* pp. 11; 18-20; 45-46; 66.

¹¹⁷ Jaeger, W., *Aristóteles*, pp. 217-218.

¹¹⁸ Como por ejemplo Ross W. D., *Arist. Metaph.*, I, xxvi; No así Owens al que seguimos en este aspecto.

¹¹⁹ Owens, J., op. cit. p. 88.

¹²⁰ Jaeger lo cree así. Cf. Jaeger, W., *Studien*, pp. 168-171.

La serie que va del *E 2* hasta Θ se establece como un tratado unitario basado en Δ . Además, gracias a *K* queda asegurada la conjunción de *E 1* y *E 2-4*. El resultado de estas investigaciones establece que la secuencia más probable de los libros que acabamos de hacer referencia es *ABTE (Δ) E 2-4 ZHΘ1-9 Θ10*. Se trataría de dos series independientes que se basan en *A* y en Δ respectivamente y que no muestran signos de vinculación unitaria entre las dos, más allá del enlace *E* que hemos comentado arriba.

Los libros *I* y *M* refieren a *B* y a *Z*, respectivamente. Ambos presuponen la unión de las dos series anteriores. *M 9-10*¹²¹ es un tratado independiente que presenta el mismo objeto de estudio que *M 1-9*. A juicio de Owens¹²², este libro referiría a *B* y también, probablemente a *A*, pero en ningún caso al grupo *ZHΘ*. Ambos tratados están contenidos en *M* y parecen preceder a un estudio más sistemático sobre la entidad separada.

El libro *I* y el grupo *M 1-9* aseguran la secuencia establecida. No hay razones de peso que sugieran poder colocarlos antes del resto de tratados, desde este punto de vista metódico. Aunque Ross coloca el libro *I* después de *M* en su edición de la *Metafísica*¹²³. Lo cual quiere decir que pueden estudiarse en su orden tradicional. En conclusión, sumados estos dos tratados a la secuencia general, nos encontramos con la siguiente serie principal de los tratados metafísicos:

A B T E I (Δ) E 2-4 Z H Θ 1-9 Θ 10 I M 1-9 M 9-10

Los otros tres libros que componen la *Metafísica*, el *alfa menor* (α), el libro *N* y el libro *A* son problemáticos por varias razones. Por un lado, porque no tenemos referencias del resto de la secuencia principal hacia estos tratados. Por otro, no revelan ninguna dependencia con la serie que pueda verificarse con la información de la que disponemos hasta este momento.

El libro α parece ser un fragmento de una introducción de la ciencia teórica en general o incluso de la filosofía primera. Contiene una doctrina y un lenguaje que se consideran genuinamente aristotélicos, aunque algunos investigadores creen que fue

¹²¹ El libro *M 9*, 1086a2 y ss., es considerado por Jaeger (Cf. Jaeger, W., *Aristóteles*, pp. 186-198) el prefacio original al libro *N*. E. Oggioni (Cf. Oggioni, E., *La 'Filosofía Prima'*, pp. 33-34; pp. 10-12) también concluye que *M 9-10* nunca perteneció a *N*. *M 1-9* y *M 9-10* representan para Oggioni exámenes críticos independientes de lo suprasensible en la doctrina platónico-académica.

¹²² Owens, J., op. cit., p. 89.

¹²³ Ross, W. D., *Arist. Metaph.*, pp. xxii y ss. El autor considera que *I* viene lógicamente después de *MN*. Pero su estrecha conexión con el tema de la unidad en *ZH*, así como su uso de *A* como punto de partida, lo hacen encajar metódicamente como un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ escolar después de *Z* y antes de *M*. La falta de referencia a él en *N* es más bien un problema de la conexión existente entre *N* y la secuencia principal.

escrito por Pasicles de Rodas, alumno del Estagirita¹²⁴. No obstante, la mayoría de especialistas lo consideran aristotélico totalmente. Este escrito no exhibe ningún vínculo literario con la secuencia principal de los tratados. Como indica su propio título, parece que se trata de una inserción tardía, la más reciente de todas, dentro del texto metafísico. Los otros libros ya habían adquirido su numeración. De ahí que se insertara después de *A* como α ¹²⁵. El libro contiene una valiosa introducción para el tratamiento de los problemas que surgen a lo largo de la *Metafísica*. Puede combinarse con *A* y por ello formó parte de la interlocución completándolo. No obstante, no hay evidencias que demuestren que Aristóteles alguna vez tuvo la intención de encajarlo junto con *A*¹²⁶. En cualquier caso, y como venimos diciendo, se suele considerar genuinamente de Aristóteles y es un tratado de mucha utilidad aunque no tenga una unión desde el punto de vista metodológico con el resto de tratados que configuran la secuencia principal que constituye la *Metafísica*.

Otro de los libros problemáticos, por mucho motivos, pero aquí por su difícil encaje con la secuencia principal, es *A*. Sus primeros cinco capítulos tratan el mismo tema que *ZHΘ* aunque la forma en la que se aborda el problema nos muestra que *A* es totalmente independiente de aquellos tres libros y únicamente podemos decir que realiza una investigación paralela. No se puede considerar como una versión distinta del mismo tratado como es el caso de *K* con respecto a *B-E*¹²⁷.

El resto de *A* contiene la única versión existente de la doctrina aristotélica sobre las entidades separadas. Sin embargo, debemos remarcar que este estudio debe ser el último en el que desemboque la *Metafísica* a lo largo de su secuencia principal. Es decir, si seguimos la argumentación misma de la obra, la última parte de la *Metafísica* debe estudiar a Dios en cuanto entidad primera. Es el caso de *A*. El problema es que no encontramos una conexión metodológica con la serie *A-M*.

Por último, el libro *N* se considera a día de hoy, de una u otra forma, como parte de las serie principal¹²⁸. No obstante, no hay referencias precisas en *A-M* sobre *N*. Sin embargo, el texto remite dos veces a que el objeto de estudio a tratar se ha hecho en

¹²⁴ Owens, J., op. cit., p. 90.

¹²⁵ Así lo cree Ross en su edición de la *Met.*, p. xxiv.

¹²⁶ Owens, J., op. cit., p. 90.

¹²⁷ Ross, W. D., op. cit., p. xxi.

¹²⁸ Así lo piensa Owens, J., op. cit., p. 91 pero, por ejemplo, Emilio Oggioni lo excluye de la serie.

tratados anteriores. Pero no se ha podido identificar a qué tratados está Aristóteles haciendo referencia exactamente.

Tampoco hay pasajes paralelos que ofrezcan indicaciones de una relación metódica con la serie principal de la *Metafísica*. Por lo tanto, debido a que no hay evidencias precisas, el libro *N* no puede ser aceptado de antemano como perteneciente metodológicamente a la serie principal.¹²⁹

Por otro lado, *N* muestra una estrecha relación con *A*¹³⁰. En consecuencia, *A* y *N* pueden agruparse juntos para los propósitos de este estudio. No obstante, *N* a diferencia de *M* 1-9 y *M* 9-10 no parece preceder sino continuar con el tratamiento y estudio de las entidades separadas. *A* parece depender de *N* pero no viceversa. A juicio de Owens, el orden de los dos debe ser *N* y *A*.

Un análisis de los pasajes insertados dentro de los diferentes tratados complicaría este trabajo. Aunque los métodos críticos serían similares a los que hemos usado aquí para proponer una secuencia plausible.

En cualquier caso, este orden de los tratados a nivel metódico indica claramente que el camino apropiado para entender la obra aristotélica debe comenzar en *A* y seguir sucesivamente a través de *B Γ E* 1 *Δ E* 2-4 *ZHΘ I M*. *K* debe usarse como una versión paralela de la serie *B Γ E*. El resto de los libros se utilizarán como tratados metódicamente independientes, externos a la secuencia principal expuesta. Se debe permitir que los tratados *N* y *A* proporcionan, en algún sentido, un estudio sobre la entidad separada pero fuera de la serie principal. Se puede recurrir al libro *α* porque puede proporcionar ayudas complementarias a la hora de estudiar la serie principal. *A* 1-5 pueden usarse para corroborar o aclarar ciertos puntos particulares de *ZHΘ* pero siempre entendidos como una ayuda complementaria ajena a la secuencia. *K* 8-12 es la única sección de la *Metafísica* que puede ignorarse por completo. Contiene un estudio claramente físico-astronómico (dedicado a las esferas celestes y sus respectivos motores inmóviles) que nada tiene que ver con el estudio principal.

La relativa independencia de los tratados, y de los grupos más reducidos de tratados, indica ciertas divisiones en la serie principal. De modo que podemos hacer una

¹²⁹ *Ibíd.*

¹³⁰ Jaeger, W. *Aristóteles*, pp. 232-236.

primera división que comprendería los llamados “libros introductorios” que irían de *A-E* aunque en realidad, siendo estrictos con la secuencia, esta parte terminaría en *E 1*.

A continuación de *E 4*, encontramos el grupo *ZHΘ* proporcionando la siguiente agrupación. Conocidos a día de hoy como los “libros centrales” de la *Metafísica*. Ahora bien, aquí “central” hay que entenderlo como el lugar que ocupan en la disposición tradicional de la *Metafísica*, no en el sentido de importancia.

Por último, el estudio dedicado a la entidad separada daría lugar a la última parte de la obra. Tal investigación se inaugura de un modo negativo a partir de los dos tratados que componen *M*. Después encontraríamos el estudio positivo de la misma entidad primera en *N* y *A*.

De esta manera podemos hacernos una idea de cuál es el orden metódico más plausible con el que tendríamos que lanzarnos a leer la *Metafísica* para entenderla tal y como la tuvo que enseñar el propio Aristóteles. Es el orden más plausible que Aristóteles debió usar en sus clases. Eso no quiere decir que ese sea el mejor orden para estudiar la obra de Aristóteles desde nuestra perspectiva contemporánea y quizá no sea el más correcto. Por ello, además de exponer el orden metódico de la obra, es importante realizar un estudio histórico del pensamiento de Aristóteles dentro de su obra y de las etapas de su propio pensamiento que complementa a éste. Esa ha sido nuestra idea a lo largo de este trabajo. Todo ello nos proporcionaría una perspectiva mucho más global a partir de la cual poder abordar cualquier problema que nos suscite la obra de Aristóteles. No obstante, nos faltaría hacer un análisis cronológico de los tratados para poder enmarcarlos dentro de las etapas históricas del pensamiento del Estagirita. Es la última parte de este trabajo.

§7

EL ORDEN CRONOLÓGICO DE LOS TRATADOS. ALGUNAS PROPUESTAS

Existe un consenso generalizado entre los investigadores que consideran que la *Metafísica* de Aristóteles debe entenderse como un conjunto o colección de ensayos relativamente independientes unos de otros. En todo caso, para llegar a esta conclusión han hecho falta años de investigación y de erudición por parte de muchos especialistas. Haber encontrado la verdadera naturaleza de estos tratados ha supuesto una investigación minuciosa y un análisis preciso de los mismos. Podemos decir que el primer investigador que propuso un nuevo marco para comprender los textos de Aristóteles fue W. Jaeger.

Desde la aparición de su obra *Aristóteles*, el llamado método genético considera el desarrollo histórico de la obra aristotélica como elemento clave para interpretar de manera correcta el pensamiento de Aristóteles. A partir de este método propuesto por Jaeger se han ido sucediendo estudios que detractan o avalan al pensador alemán. El enfoque de Jaeger consistía en partir de las semillas iniciales donde creció aquel pensamiento y cómo fue cambiando y progresando con el tiempo. De modo que la filosofía se mantendría siempre dentro de una circunstancia histórica. En palabras de Werner Jaeger:

Es el propio Aristóteles quien muestra la estrecha relación entre desarrollo y forma; el concepto básico de su filosofía es el de la “forma incorporada que vive y se desarrolla” (Goethe). Como dice él mismo (Aristóteles) al principio de sus lecciones sobre los estadios preliminares de la vida política, “ni aquí ni en parte alguna llegaremos a ver bien en el interior de las cosas, a menos que las veamos realmente crecer desde sus comienzos¹³¹.”

La idea era analizar y examinar las distintas etapas de crecimiento y madurez de Aristóteles aplicando el principio de desarrollo orgánico que el propio Aristóteles concibió en su análisis de la realidad. El objetivo de Jaeger fue investigar todas las influencias que pudieron operar en la formación del pensamiento de un hombre, y desde allí, ver cómo era ese pensamiento y cómo fue desplegándose. Jamás fue estático sino dinámico y evolutivo.

Según el enfoque jaegeriano, el orden adecuado para estudiar un problema aristotélico debería residir en el desarrollo cronológico del pensamiento mismo de

¹³¹ Jaeger, W., *Aristóteles...*, p. 12

Aristóteles. Lo cual significa que se deben utilizar todas las indicaciones cronológicas disponibles para investigar la cuestión. Desde su primera aparición en la carrera intelectual de Aristóteles; pasando por su desarrollo progresivo a medida que el Estagirita maduraba en edad y especulación; hasta, finalmente, descubrir cómo se encuentra ese pensamiento en su última etapa intelectual. El método consistiría en ir rastreando los escritos más antiguos, a partir de hechos antiguos que certifiquen la antigüedad de esos textos y, sucesivamente, a través del trabajo de los años, cómo fueron esos textos evolucionando o dando lugar a otros nuevos a partir de la crítica de los antiguos, hasta llegar a la presentación más madura de los escritos. Aunque el estudio cronológico es muy complejo, el esfuerzo merece la pena porque nos proporcionaría, a juicio de Owens, una base provisional bien fundamentada para realizar un estudio tridimensional de cualquier problema aristotélico¹³².

La propuesta de Jaeger fue muy interesante y aceptada al principio porque podría ser la piedra filosofal que desmarañara el problema, tan complejísimo, del ser en Aristóteles. De hecho, la idea de ser de Aristóteles se puede ir rastreando desde sus mismos comienzos, a través de las sucesivas etapas de desarrollo por las que fue pasando Aristóteles hasta su plena madurez intelectual. El orden cronológico que se descubriera tras ese estudio podría ser de incalculable valor porque a partir de él se podía arrojar luz sobre los problemas metafísicos. La secuencia cronológica se convertiría, por tanto, en la pieza clave que nos revelaría la naturaleza más íntima del pensamiento de Aristóteles.

La mayor dificultad de este marco interpretativo está en la naturaleza misma del conocimiento cronológico del que disponemos, que es muy escaso. En primer lugar, no existe testimonio externo alguno que nos permita fechar los tratados de Aristóteles. Solamente hay unos pocos acontecimientos externos (que podemos establecer como criterios) a partir de los cuales podemos relacionar la *Metafísica* de Aristóteles, tanto en contenido como en forma.

Estos criterios son, en primer lugar, la muerte de Platón en 347 a. C. y la de Espeusipo en 338 a. C; en segundo lugar, los sucesivos nombramientos a “director” de la Academia primero a Espeusipo y luego a Jenócrates; en tercer lugar, la reforma del Calendario Ático por parte de Calipo en 330-329 a. C. Jaeger pretendía reconstruir toda la cronología de la *Metafísica* con estas pocas fechas. Las referencias históricas que se

¹³² Owens, J., op. cit., p. 93.

encuentran en la *Magna Moralia* y en la *Retórica* pueden ser útiles para establecer la relación que hay entre estos escritos y la *Metafísica*, siempre y cuando se hubieran encontrado las relaciones exactas que se dan entre tales tratados y la *Metafísica*¹³³.

El método genético ha sido muy discutido, para Owens, las fechas no deben fundamentar una noción preconcebida del ser en Aristóteles¹³⁴.

Para Reale¹³⁵, las conclusiones de Jaeger, que fueron acogidas rápidamente por muchos investigadores con bastante entusiasmo, mostraron poca consistencia. Para empezar, Armim, que lo veremos más adelante, demostró que siguiendo el mismo método se podían sacar tesis totalmente contrarias a las de Jaeger. Düring, por otro lado, intentó demostrar que Aristóteles nunca fue platónico, al menos en el sentido que quería Jaeger, y que desde el principio asumió posiciones personales y críticas con respecto a Platón y al platonismo.

En palabras de Reale,

con el método genético ha sido posible demostrar todo y lo contrario de todo. Sólo sería eficaz si las obras de escuela o las partes que las constituyen pudieran ser fechadas; pero, por el análisis de su contenido, al tratarse de cursos de lecciones reunidas progresivamente, es estructuralmente imposible establecer la fecha de su composición. Además, los escritos aristotélicos, al carecer de unidad literaria tal como los conocemos, solo pueden ser leído unitariamente, por la razón fundamental de que, al no haber salido nunca de las manos de Aristóteles, y al ser elaborados progresivamente, *han adquirido la fisonomía precisa que su autor pretendía*. En resumen, puesto que Aristóteles no ha repudiado obras o parte de ellas, sigue siendo “unitariamente” responsable de las mismas¹⁵⁶.

Incluso el propio Aubenque, que mantiene tesis contrarias a Reale, considera que al método genético de Jaeger se le pueden hacer objeciones a dos niveles distintos. Por una parte, se pueden realizar objeciones desde un punto de vista histórico y, por otro, desde un punto de vista filosófico. La objeción histórica principal consiste en que ya hoy se admite que la naturaleza de los tratados aristotélicos no son notas o apuntes tomados por los oyentes de las clases de Aristóteles, sino notas que el propio Aristóteles redactó para preparar sus clases. Aubenque extrae de aquí varias consecuencias. En primer lugar, que Aristóteles impartiría la misma lección varias veces. Esto significaría que podía alterar sus notas, añadiendo o eliminando pasajes o capítulos enteros. Lo cual supone que

¹³³ Ídem.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 94.

¹³⁵ Reale, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2003, p. 175 y ss. ¹⁵⁶
Ibíd. p. 176.

establecer una cronología es casi una empresa imposible, lo único que se puede es proponer una cronología general. De modo que la tesis genética de Jaeger se fragmenta casi hasta el infinito si tenemos en cuenta la naturaleza misma de los tratados. La tesis de Jaeger y sus partidarios conduce a la banalidad de que Aristóteles no escribió toda su obra de un tirón y que, además, a causa de su finalidad didáctica, esa obra tuvo que avanzar de un modo más concéntrico que líneal, mediante revisiones sucesivas de una totalidad inicialmente bosquejada, mas que por la adición de obras enteramente nuevas. La tesis de la evolución no significa que tal obra no deba ser considerada como un todo¹³⁶.

Hay que entender el cómputo de libros como “un material didáctico permanente (lo que no quiere decir intangible), al que Aristóteles y sus discípulos debían referirse en cada momento como a una carta de unidad doctrinal del Liceo”¹³⁷.

La respuesta a qué es el ser en la filosofía de Aristóteles no debería estar predeterminada, al menos de manera absoluta, por la aceptación de una determinada cronología que presuponga una solución definitiva al problema. No obstante, aquí vamos a presentar algunas de las cronologías más importantes que se han ofrecido para hacer más inteligible la doctrina metafísica de Aristóteles.

En cualquier caso, la propuesta realizada por Jaeger es esencial para toda la investigación que se haya hecho a lo largo del s. XX y XXI. En palabras de Aubenque, “puede decirse que, desde 1923, la casi totalidad de la literatura aristotélica es una respuesta a W. Jaeger”¹³⁸. Nosotros exponemos aquí brevemente su propuesta cronológica¹³⁹.

Cronología de Jaeger

Según la tradición, la *Metafísica* fue una obra escrita por Aristóteles en sus últimos años. Obra que nunca se completó, presumiblemente, a causa de la muerte repentina del filósofo. Zeller expresó en su obra el punto de vista de la tradición según la cual los distintos tratados podían usarse indiscriminadamente porque todos ellos contenían la

¹³⁶ Aubenque, P., op. cit., p. 16.

¹³⁷ Ídem.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹³⁹ Para una visión sintética de las cronologías más importantes Cf. Chroust, A-H, "The Composition of Aristotle's *Metaphysics*," *The New Scholasticism*, vol. XXVII, (1954) pp. 58-100.

expresión más madura y final del pensamiento de Aristóteles¹⁴⁰. Es decir, que para Zeller, la *Metafísica* era una obra unitaria y podríamos decir que casi literaria.

Jaeger, en su *Aristóteles*¹⁴¹, consideró que la opinión de Zeller era errada calificándola de “opinión insostenible” y llamó la atención sobre la necesidad de aplicar métodos cronológicos al estudio de la *Metafísica*¹⁴². Con su estudio, Jaeger pudo elaborar una cronología muy organizada.

El libro *A* fue definitivamente datado a partir de lo que se decía en el capítulo 9 del mismo. Capítulo que se habla de Platón como si éste ya hubiese muerto. Aristóteles se refiere a los partidarios de las Ideas (es decir, a los platónicos) en primera persona del plural. Según Jaeger, Aristóteles en ese momento se incluía dentro de este círculo y de ahí la expresión. Para el filósofo alemán, el uso del “nosotros” no permite que *A* se feche mucho después de 347 a. C porque difícilmente Aristóteles pudo considerarse platónico después del periodo que siguió inmediatamente a la muerte del maestro.

Como fecha de la versión más antigua sólo puede sugerirse un único y fugaz instante de la vida de Aristóteles. Platón había muerto; tal es la inequívoca significación del tiempo imperfecto en que se habla de él y que aparece varias veces¹⁴³.

Para Jaeger, *B* y *M* 9-10 pertenecen a la misma época que *A* por el estilo de la redacción en la que se usa la primera persona del plural, y como *M* 9-10 son considerados como el prefacio original del libro *N*, también hay que datar a *N* por la misma época temprana, donde el Estagirita aún se consideraba un platónico¹⁴⁴. A juicio de Jaeger, todos estos tratados entienden la Filosofía Primera o Metafísica como la ciencia de las primeras causas al estilo platónico¹⁴⁵. Esto le lleva a deducir que son tratados de época temprana, en concreto, del “periodo crítico de Asos, cuando Aristóteles atacaba la teoría de las ideas como un platónico entre platónicos”¹⁴⁶.

El grupo de libros *ZHθ*, sin embargo, se refieren a la entidad sensible, esto es, al compuesto de materia y forma. Pertenecen, a juicio de Jaeger, a un período posterior en el que el interés principal de Aristóteles pasó del estudio teológico de la realidad

¹⁴⁰ Zeller, E., *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, Longmans, Green, and co., New York, 1897, Vol. I, pp. 154-156. <https://archive.org/details/aristotleandperi01zelluoft?ref=ol&view=theater>

¹⁴¹ Jaeger, W., op. cit., p. 373.

¹⁴² *Ibíd.* pp. 11-15.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 199.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 218-223.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, op. cit., p. 222.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, op. cit., p. 218.

suprasensible al ontológico inmanente. *Γ* y *E* 1 representan el intento posterior de concebir la filosofía primera como la ciencia del ser en general y no como la ciencia del ser suprasensible o teología. Dice Jaeger, “su metafísica original era teología, la doctrina del ser más perfecto; era difícil combinar con esto una dialéctica abstracta, una vez desaparecidas las Ideas”¹⁴⁷.

Los capítulos 2-4 *E* constituyen el vínculo entre la introducción más antigua (*A* - *E*1) y el nuevo cuerpo (*ZHθ IM*)¹⁴⁸. *I* sigue a la secuencia *ZHθ* porque, según Jaeger, *I* refiere a *ZH* y parece que los añadió más tarde, lo cual supone que “la obra original e independiente se componía exclusivamente de *ZHθ* y que *I* se añadió cuando Aristóteles trabajaba en la versión final de la *Metafísica*”¹⁴⁹. *K* es un libro de época más temprana porque es más de corte platónico considerado por Jaeger más arcaico incluso más anterior a la redacción de los libros *BΓE*¹⁵⁰.

Por otra parte, *A* es un libro muy antiguo, más temprano incluso que *K*, porque está centrado totalmente en el estudio de la realidad suprasensible. Esto le hace concluir a Jaeger que es de época platónica. *A* es un libro que no está en relación con la serie *A-θ* porque en realidad era “una obra independiente” donde Aristóteles quiso bosquejar su imagen de la totalidad del universo fundamentándolo en Dios como realidad ontológica fundamental. Por tanto, debe ser una obra del periodo teológico¹⁵¹. En palabras de Jaeger, “nos encontramos con la forma más antigua de la teología de Aristóteles”¹⁵². Por otro lado, *A* es un libro posterior a *N* pero próximo en el tiempo. Además de que *A* contiene extractos de los capítulos 1-2 de *N* que fueron usados para desarrollar *A*¹⁵³. El capítulo octavo de *A*, que es el último del libro, fue escrito en otro momento. Ya desde la Antigüedad, los críticos se cercioraron de que *A* 8 “no era un miembro orgánico de lo que le rodeaba si no más bien un cuerpo extraño”¹⁵⁴. Jaeger conjetura que el último capítulo fue añadido a la serie después de la muerte del astrónomo Calipo puesto que Aristóteles lo refiere como ya muerto¹⁵⁵. Por lo que nos ha llegado de la *Metafísica* de Teofrasto, el

¹⁴⁷ *Ibíd.*, op. cit., p. 249.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, op. cit., p. 235.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 233.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 242.

¹⁵¹ *Ibíd.*, pp. 252-253.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 256.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 259.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 394.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 393.

debate filosófico tras la muerte del maestro se centraba en la cantidad de motores inmóviles que hacían mover las esferas celestes. De manera que este capítulo es del último periodo de Aristóteles.

Esta cronología propuesta por Jaeger fue recibida y aceptada ampliamente por muchos investigadores. Pero suscitó críticas devastadoras por parte de algunos eruditos incluso de aquellos que aceptaron la argumentación de Jaeger sobre la naturaleza de los tratados metafísicos como *lóγοι* para la escuela.

Para G. Reale, la propuesta de Jaeger basada en su método genético ha acabado por ser corregida y se ha ido disolviendo por completo desde sus propios fundamentos¹⁵⁶ sin alcanzar ninguno de los objetivos que se habían propuesto (los partidarios de este método genético). Para Reale, es posible mantener, a partir del método genético de Jaeger, una tesis y también la contraria. Se ha visto que si negamos la homogeneidad filosófica y especulativa de una obra se compromete inexorablemente la posibilidad misma de entenderla.

La *Metafísica* no es una obra unitaria en sí misma, Reale está de acuerdo con Jaeger en que nos encontramos con una colección de escritos o tratados. Éstos no nacieron en el mismo momento del tiempo, sino que fueron fruto de una reflexión de años. No obstante, sigue siendo cierto que existe una unidad especulativa de fondo dentro de todos esos tratados. Si negamos tal unidad, a juicio de Reale, resulta simplemente imposible la lectura de la filosofía que se encuentra plasmada en los libros de la *Metafísica*, tanto en el conjunto como en cada uno de ellos en particular.

La tesis evolucionista no implica que esta obra no posea una unidad interna. Ninguna interpretación filosófica por parte de ningún autor es posible si no tomamos como primer principio y presupuesto que el autor sigue siendo, en todo momento, el responsable de la totalidad de su obra, a no ser que el propio autor haya negado expresamente esa parte de manera expresa. Cosa que no ocurre en la obra de Aristóteles.

En opinión de Reale, se debe reiterar la tesis de que en el pasado no se ha sabido leer la obra de Aristóteles de un modo adecuado, sobre todo la *Metafísica*, y no se comprendió bien que en el fondo no eran más que un grupo de lecciones y materiales reservados a los estudiantes del Liceo y, por lo tanto, tenían una finalidad y una estructura distinta a la de los escritos preparados para su publicación (los llamados exotéricos). Pero

¹⁵⁶ Reale, G. "Saggio introduttivo e indici" ... pp. 49 y ss.

todo ello no implica que no haya una homogeneidad en el fondo de todos estos escritos. Es lo que Reale pretende sostener a lo largo de su obra *Il concetto di filosofia prima* como respuesta a la tesis contraria defendida por P. Aubenque en *El problema del ser en Aristóteles*. No es momento ni lugar de entrar en este debate.

Además de Reale, el padre Owens nos dice que Arnim fue uno de los primeros en criticar las tesis de Jaeger y señaló que toda la argumentación que desarrolla Jaeger para defender que ciertos pasajes son de época platónica (como por ejemplo el libro *A*) la basa en el uso que hacía el Estagirita del “nosotros”, es decir, de la primera persona del plural como incluyéndose él entre los platónicos. Sin embargo, Arnim consideró que ese capítulo *A* 9 donde Aristóteles usa el “nosotros” no pertenecería al libro *A* de época platónica de Aristóteles. Según el investigador, es un documento independiente, compilado por el propio Aristóteles a partir de sus escritos anteriores, insertado en su lugar actual por los editores posteriores a la muerte del maestro.

Siguiendo la excelente monografía de Owens, Ivanka, después de un estudio cuidadoso, mostró que ambas versiones (*A* 9 y *M*) representan un documento independiente o un extracto de un documento más amplio. El tratado fue insertado en *M*. Después de la muerte de Aristóteles, los editores colocaron el borrador original en *A*, porque parecía que *B* lo suponía en muchos aspectos¹⁵⁷. Algunos investigadores han defendido que en el momento en el que se hizo la última compilación de la *Metafísica* Aristóteles ya no era platónico. La compilación fue insertada con las modificaciones pertinentes por el propio Aristóteles en el lugar que metódicamente más se adecuaba a la totalidad del conjunto.

Arnim consideró que al margen del uso que pudiera hacer Aristóteles de la primera persona del plural en *A* 9, que presumiblemente y efectivamente, pudiera estar haciendo referencia a los platónicos, en el resto de pasajes en el que Aristóteles usaba este plural de modestia lo hacía para referirse a su propia doctrina o a los puntos de vista en común que tenía su sistema con el de Platón. En conclusión, exceptuando *A* 9, no hay ningún otro fundamento en los demás pasajes para interpretarlos desde un punto de vista platónico.

A juicio de Owens, existen otros argumentos contra las tesis que avalan cierto platonismo en Aristóteles por el uso del “nosotros”. Si rastreamos los textos, podemos

¹⁵⁷ Owens, J., op. cit., p. 95 y nota 17.

observar que Aristóteles no parece tener una noción de escuela para referirse a Platón y a los suyos como sí la tiene para hacerlo de Empédocles, Anaxágoras y Demócrito¹⁵⁸. Sin embargo, Aristóteles no tiene ningún término con el que designar “platónico”, “académico”, aun siendo la Academia en época de Platón una organización admirable. Cherniss sostiene que la Academia no era una escuela en la que se llevara a cabo una única doctrina filosófica ortodoxa, por eso no existía en ese momento el calificativo “platónico” o “académico”: En las obras exotéricas, Aristóteles se asocia a sí mismo con el círculo platónico, incluso en la *Ética Nicómaco* se refería a los platónicos como sus “amigos”¹⁵⁹. El estilo “nosotros” puede hacer referencia a “nosotros los que estudiamos esta ciencia” tal y como lo usa Aristóteles en *Física* para referirse a “nosotros los físicos”. Muchos pasajes que exhiben el estilo “nosotros” también usan la tercera persona del plural y se mezclan ambas. Algunos casos se pueden ver en la obra de Cherniss¹⁶⁰, el autor, a partir de esos casos, sostiene que Aristóteles no pudo considerarse un platónico cuando escribió los tratados metafísicos.

También fue puesta en duda la secuencia propuesta por Jaeger que debían seguir los tratados metafísicos. Según Arnim, la cronología propuesta por Jaeger es circular. Porque, por una parte, *N* es anterior a *A* pero *A* es anterior a *K*, que como hemos dicho antes, preceden a la serie *B-N*. Lo cual nos da como resultado el siguiente orden: *NAKBΓENΛ*. Otros investigadores se opusieron al argumento de que Aristóteles cambió su interés por la realidad suprasensible a la sensible a medida que avanzaba en edad¹⁸².

El método genético de Jaeger también produjo éxitos positivos. Como el descubrimiento del Aristóteles de los escritos juveniles (exotéricos). También se demostró que el Aristóteles histórico y el teórico solo pueden entenderse teniendo en cuenta sus relaciones con el platonismo. Por último, gracias a Jaeger, los eruditos se han lanzado al

¹⁵⁸ Aristóteles para hablar de Empédocles, Demócrito y sus respectivas escuelas los refiere como “los partidarios de Empédocles y Demócrito no se dan cuenta de que ellos no proponen...”. Aristóteles, *Acercas del cielo*, introducción traducción y notas de Miguel Candel, Editorial Gredos, Madrid, 1996, 305b.

¹⁵⁹ “Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser *amigos nuestros* los que han introducido las ideas”, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid, 1985, 1096a II-13.

¹⁶⁰ Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy Volume I*, The John Hopkins Press, Michigan, 1946, p. 489. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.188191/page/n513/mode/2up> ¹⁸² Owens, J., op. cit., pp. 96-97.

estudio del pensamiento de Aristóteles desde una perspectiva más histórica y, por tanto, más viva y más alejada de lo abstracto y antihistórico.¹⁶¹

Cronología de H. Von Arnim

La cronología propuesta por este autor se basa en la cronología de las obras éticas. Según Arnim, la *Gran Ética*, la más antigua de todas las éticas de Aristóteles, está fechada después de 338 a. C y en su forma final los especialistas la sitúan en 334 a. C. El libro *A* de la *Metafísica* cita una obra ética¹⁶² lo que hace suponer a Arnim que *A* es posterior a la elaboración de ese trabajo.

En *K* Aristóteles refiere a la doctrina del $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \hat{\epsilon}\nu$ ¹⁶³, tal formulación debe ser posterior al borrador de la *Magna Moralia* y, por tanto, es posterior a 335. Por esta misma razón, y por la formulación utilizada en la *Ética a Eudemo*, se coloca después de la elaboración de *K*. *Z* parece referirse a la doctrina contenida en la *Ética a Eudemo* lo cual quiere decir que se redactó después.

BFE, por la forma en la que están presentados y por su desarrollo, son posteriores a *K*.

N, al igual que *K*, tiene que situarse entre la *Magna Moralia* y la *Ética a Eudemo*. *A* es posterior a *N*. *A* es más problemático porque debe estar fechado antes de 338 puesto que se habla de Espeusipo como estando aún vivo¹⁶⁴.

En conclusión, la cronología de Arnim se basa en la datación de la *Magna Moralia* pero el problema, según Owens, es que la datación de este trabajo ético sigue siendo una cuestión a debatir¹⁶⁵. Existen razones doctrinales y lingüísticas que indican que este trabajo de Aristóteles es posterior a la *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, la cronología de Arnim sitúa a la *EN* después de la elaboración del Libro *Z*. Para otros autores, como Nuyens, la *EN* pertenece al periodo medio de la actividad de Aristóteles y no al último, por tanto, no podemos decir que sea posterior a *Z*. De manera que la cronología de Arnim,

¹⁶¹ Reale, G., *Introducción a Aristóteles*, p. 177.

¹⁶² Aristóteles, *Met.* 981b, 25: "En la *Ética* está dicho cuál es la diferencia entre el arte y la ciencia y los demás (conocimientos) del mismo género". Tomás Calvo sitúa el pasaje en *Ética a Nicómaco* 1139b 13-1141b2 2.

¹⁶³ *Met.* 1061a 11: "Puesto que se produce la referencia de todo lo que es a algo uno y común". *Met.* 1066a, 33: "ahora bien, es actualizador de la cosa movida, luego el acto de ambos es uno".

¹⁶⁴ *Met.* 1072b30: "Por otra parte, no opinan acertadamente quienes suponen, como los Pitagóricos y Espeusipo".

¹⁶⁵ Owens, J., op. cit., p. 98.

a juicio de Owens, no nos ayuda mucho si lo que queremos es comprender la noción de ser en Aristóteles.

Cronología de Nuyens

Owens también expone en su magnífica monografía la cronología de Nuyens¹⁶⁶ basada en las referencias que se hacen sobre la doctrina del alma en la *Metafísica*. La doctrina aristotélica del alma también fue evolucionando a lo largo del tiempo. Nuyens, para establecer su cronología, lo que intenta es relacionar aquellos pasajes de la *Metafísica* en los que se habla sobre el alma con las dos concepciones que defendió Aristóteles a lo largo de su vida. Según Nuyens, en la obra de Aristóteles encontramos dos concepciones del alma completamente opuestas. Una de corte platónico, defendida en su juventud, y otra de corte más empirista, defendida en su último periodo. Nuyens considera que la concepción platónica fue defendida por Aristóteles en su diálogo de juventud, ahora perdido, *Eudemo*. La concepción más empirista, fue presentada por Aristóteles en su tratado tardío *De Anima*, donde encontramos su concepción más sistematizada. Si podemos relacionar las referencias que se hacen en la *Metafísica* sobre el alma con estas dos concepciones, podremos establecer una cronología fiable.

Estas dos concepciones sobre la relación entre el alma y cuerpo caracterizan el periodo inicial (en torno a 347 a. C) y el último (en torno a 330-323 a. C) de la actividad intelectual de Aristóteles. El tiempo intermedio (347-330 a. C) constituye el período de desarrollo desde la concepción temprana hasta la posterior.

Owens considera que la noción de alma aristotélica está muy relacionada con la noción de ser. No obstante, si en la *Metafísica* se pueden mostrar casos en los que la doctrina culminada del ser no hace referencia al alma, éstos proporcionarían apoyos cronológicos valiosos e independientes. Pero Nuyens no tiene esa intención, sino que siguiendo el camino de Jaeger, lo que pretende es complementar a éste o corregir parte de su trabajo. Ningún libro de la *Metafísica* trata sobre el tema del alma de manera expresa, aunque algunos de ellos usan ilustraciones y ejemplos de la relación alma-cuerpo que son los que nos pueden servir como apoyo para colocar cronológicamente los libros metafísicos.

¹⁶⁶ Owens, J., pp. 98 y ss.

La cronología de Nuyens considera que *E 1* es tardío y que no se escribió mucho antes que el *De Anima* (que ya hemos dicho que es una de las obras más tardías de Aristóteles).

A, tal y como lo conocemos, es tardío y pertenece al último período.

ZH y *Δ* pertenecen al último período.

Θ pertenece al último período pero conserva rastros de una redacción anterior. A juicio de Owens, el problema de Nuyens reside en que no entra en detalles sobre estos supuestos rastros anteriores.

M 1-9 pertenecen a la última mitad del período medio.

N es de los libros más antiguos de la *Metafísica* y corresponde al principios del periodo medio.

A B, Γ, E 2-4, K 1-8, I, M 9-10 no contienen referencias a la relación alma-cuerpo y, por tanto, no se pueden fechar de ninguna manera científica según el criterio de Nuyens.

N es el único libro fechado en esta cronología. La única base independiente para la datación temprana del libro se encuentra, según Nuyens, en dos pasajes del capítulo 3 del mismo libro. En la primera referencia¹⁶⁷, Aristóteles se refiere al alma con un término que se usa en sentido popular y sin ninguna visión ni implicación filosófica o antropológica. En la segunda referencia¹⁶⁸, el término “alma” aparece en relación con la filosofía matemática de corte pitagórico-platónico, que Aristóteles está criticando. Parece que Aristóteles está empleando esta expresión haciendo alusión a Espeusipo, pues en otra parte de la obra usa la misma expresión para hacer referencia de modo explícito al matemático¹⁶⁹. Basándose en estos hechos, Nuyens cree que Aristóteles en ningún caso está usando el término ψυχή desde su propia doctrina del alma. Para Owens, es difícil aceptar que estos pasajes tengan un valor independiente a la interpretación misma. Para nuestro autor, ningún libro de la *Metafísica* puede fecharse con este tipo de criterio antes del período maduro (330-322) de la actividad intelectual del Estagirita. Podemos datar

¹⁶⁷ *Met.* 1090a 35-1090b 1: “Por el contrario, los que los ponen separados asumen que los Números existen, y que existen separados, e igualmente también las magnitudes matemáticas, dado que los axiomas no se cumplirán en las cosas sensibles y, sin embargo, son proposiciones verdaderas y deleitan *al alma*”.

¹⁶⁸ *Met.* 1090b 13-20: “para quienes afirman que existen solamente las realidades matemáticas; y aunque no existieran las magnitudes, no dejarían de existir el *alma* y los cuerpos sensibles”

¹⁶⁹ *Met.* 1028b21-24: “Espeusipo, por su parte, partiendo de lo Uno, pone más entidades y principios de cada entidad: un principio de los números, otro de las magnitudes y a continuación, el del *alma*, y de este modo amplía (el número de) las entidades”.

libros y capítulos en base a este criterio pero siempre habría que encuadrarlos dentro de la doctrina aristotélica del alma.

Por ejemplo, *E 1* se puede fechar sobre la base de un pasaje en el que Aristóteles sostiene que el físico es aquel que estudia aquel tipo de alma que no carece de materia¹⁹². Aristóteles considerará, más tarde, a este tipo de alma “entelequia”. De manera que en todos estos pasajes, podemos ver el germen de la doctrina final aristotélica sobre el alma. Desde luego, si Aristóteles entiende alma en este texto de la *Metafísica* como objeto de estudio del Físico, la doctrina ya la tenía totalmente desarrollada cuando escribió estas palabras. Porque la concepción madura del alma se caracteriza por entenderla como una entelequia que pertenece a una cosa sensible. En consecuencia, una concepción que defiende que el alma pertenece al campo de estudio de la física no se puede considerar en ningún caso platónica. Por tanto, se debe situar este libro a final de la vida de Aristóteles.

M 1-9 está fechado sobre la base de un texto principal y una referencia complementaria. En el texto principal, Aristóteles usa el alma como ejemplo de forma, pero se expresa cautelosamente usando la conjunción 'si'¹⁹³. Esto muestra que la doctrina madura del alma ya se había desarrollado, aunque aún no se había aceptado con convicción¹⁹⁴. *M 1-9* pertenece, por tanto, a la última parte (336-330 a. C) del período medio.

¹⁹² *Met.* 1025b 24-1026a 6: “resulta ya aclarado de qué modo ha de investigarse y definirse el qué-es en la física, y también que al físico corresponde estudiar cierto tipo de alma, aquella que no se da sin materia”.

Tomás Calvo considera que este pasaje hace alusión a *De Anima* 403a 16-28: “Por consiguiente, y si esto es así, está claro que las afecciones son formas inherentes a la materia. De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin. De donde resulta que corresponde al físico ocuparse del alma, bien de toda alma bien de esta clase de alma en concreto”, Aristóteles, *Acerca del alma*, índice, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2003.

Además, en *Partes de los animales*, 641a 14- b 10, encontramos un pasaje dedicado al principio vital o alma: “concerniría al *naturalista* hablar sobre el alma y conocerla, y si no de toda ella, al menos de la parte que hace que el ser vivo sea el que es, y decir qué es el alma o esta parte, y hablar sobre los accidentes de acuerdo con su propia esencia, sobre todo porque “naturaleza” se dice y tiene dos sentidos: uno como materia, otro como esencia”. Aristóteles, *Partes de los animales*, introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Editorial Gredos, Madrid, 2000.

Y sabemos que estos escritos pertenecen al último momento de la actividad intelectual de Aristóteles.

¹⁹³ *Met.* 1077a 32-34: “Además, el cuerpo es cierta entidad (pues ya está, de algún modo, completo), pero las líneas ¿cómo van a ser entidades? No, desde luego, a modo de forma y estructura, como puede serlo el alma, ni tampoco como la materia, por ejemplo, como el cuerpo. En efecto, la experiencia no muestra que cosa alguna pueda componerse de líneas, ni de superficies, ni 35 de puntos; ahora bien, *si tales*

cosas fueran algún tipo de entidad material, se mostrarían capaces de sufrir tales transformaciones.”¹⁹⁴ Owens, J., op. cit., p. 101.

Pero esta misma manera de discutir el alma usando este tipo de conjunciones condicionales se encuentra en Z ¹⁷⁰, donde también se expresa claramente la concepción final del *De Anima*. Aunque, a juicio de Owens, esta referencia no es un argumento convincente de que M pertenezca al periodo justamente anterior a la etapa final del pensamiento de Aristóteles.

El texto complementario se encuentra en el mismo capítulo que los anteriores. Declara que el alma es, como en *De Anima*, el principio de unidad en el ser vivo, pero presume, contra *De Anima*, que el alma tenga partes¹⁷¹.

El contexto, sin embargo, es la discusión acerca de la filosofía matemática. Aristóteles sostiene que las matemáticas no tienen un principio de unidad, mientras que las cosas sensibles tienen ese principio: "el alma, o parte del alma, o alguna otra cosa que sea suficientemente razonable"¹⁹⁷. A efectos de refutación, el Estagirita no se opone a usar su propio punto de vista junto con otro punto de vista directamente opuesto admitido por el adversario. Si ambos puntos de vista requieren la admisión del punto que se está discutiendo, ambos pueden presentarse en la polémica¹⁷².

En consecuencia, a juicio de Owens¹⁹⁹, la cronología de Nuyens —aunque no se cuestione su base— no puede dar una datación temprana a ningún libro de la *Metafísica*. Siempre datará libros del último período. E 1 y M 1-9 deben estar fechados como mínimo un poco antes del período final. Las primeras huellas en Δ y Θ son indeterminadas. Es importante la datación tardía asignada a Δ y Λ . Difícil de aceptar la hipótesis de que la serie $ZH\Theta\Lambda$ presuponen la obra *De Anima* aunque nunca se refieran a ella. Ante esta crítica, lo único que se puede decir es que quizás Aristóteles ya había elaborado por sí

¹⁷⁰ *Met.* 1036a 16-24: “Y es que si el alma se identifica con el animal o el viviente, o si la de cada (viviente) particular (se identifica) con ese (viviente) particular”.

Met. 1037a7-9: “En cuanto a Sócrates y Corisco, cabe entenderlos de dos maneras si el alma se identifica con Sócrates (unos lo entienden como alma, otros como el compuesto); pero si se entienden en un único sentido, según el cual ésta es el alma y esto es el cuerpo, entonces el caso del singular es como el del universal.

¹⁷¹ *Met.* 1077a 20-24: “Ciertamente, las cosas de acá la poseen en virtud del alma, o de una parte del alma, o de alguna otra cosa apropiada al caso (de lo contrario, serían una pluralidad y se descompondrían), pero ¿cuál es la causa de que constituyan algo uno y permanezcan unidas aquéllas, siendo divisibles y dotadas de cantidad?”¹⁹⁷ *Ídem.*

¹⁷² *Met.* 1031b 14-15: “Y, desde luego, esto se cumple suficientemente aun cuando no existan Formas, y seguramente con más razón si es que existen Formas”.¹⁹⁹ Owens, J., op. cit., p. 102.

mismo la doctrina del *De Anima*, pero no la presuponía en sus "oyentes" de los tratados sobre la οὐσία.

Cronología de Oggioni

Emilio Oggioni sigue el mismo criterio que Jaeger a la hora de establecer su propuesta cronológica¹⁷³. En los tratados metafísicos se encuentran diferentes puntos de vista en etapas sucesivas de proximidad o alejamiento de la concepción platónica de la realidad. Sobre esta base, los primeros tratados serían *M 9-10* y *N*, seguidos de *A*. A partir del criterio de Jaeger respecto al uso del imperfecto al hablar de Platón, y el empleo del estilo "nosotros", Oggioni sugiere que estos tratados estarían fechados alrededor de 348-347. El libro *A*, el más alejado de la concepción platónica, es cronológicamente el último tratado. (Para Jaeger, *A* es temprano porque es de corte platónico). Oggioni acepta la datación de Hans v. Arnim de *A* como escrito antes de 338 a. C.

Las fechas límites de los tratados metafísicos serían, por tanto, 348-347 y 338.

Entre estos dos extremos en el desarrollo de Aristóteles distinguiríamos una serie de etapas graduales. Cada una de estas etapas estaría representada por un tratado relativamente independiente o una nueva agrupación de tratados. Los libros *α*, *Δ* e *I* se consideran autónomos y no tienen relación formal con la Primera Filosofía.

Las sucesivas etapas, con la concepción del ser representada en cada una, se desarrollarían, según Oggioni, de la siguiente manera:

Tratados independientes o conjunto de tratados	Concepción del ser expuesta
<i>M 9-10 y N</i>	Estudio crítica de la realidad suprasensible según la doctrina platónicoacadémica.
<i>A</i>	Exposición de la ciencia de las cuatro causas.
<i>B</i>	Imposibilidad de una ciencia de las cuatro causas.

¹⁷³ Citado por Owens, J., op. cit., pp. 102-104.

<i>E1 (E 2-4 y Θ 10)</i>	Estudio del ser en cuanto ser en relación con la realidad suprasensible.
<i>I</i>	Estudio de lo que es en tanto que algo que es desde el punto de vista de una ontología lógico-formal.
<i>K 1-8</i>	Compendio de BGE sin diferencias importantes en contenido o forma.
<i>ZHM 1-9</i>	Estudio de lo que es en tanto que desde el punto de vista de una ontología de lo real.
<i>ABTEZHΘ 1-9 M 1-9</i>	Ciencia del ser en cuanto ser definida y desarrollada
<i>A (excepto capítulo 8)</i>	Etapas final de la ciencia que estudia el ser en tanto ser.

La propuesta de Oggioni se expone a las mismas críticas dirigidas a la propuesta jaegeriana.

Cronología de Düring

Ingemar Düring parte de que acerca de esta cuestión encontramos planteamientos e interrogantes muy dispares lo cual significa que sólo podemos proponer soluciones provisionales y no definitivas. De modo que según este investigador, “para la inteligencia del pensamiento aristotélico, la cuestión sobre la cronología relativa de sus escritos es relativamente de escasa importancia.”¹⁷⁴

Para el investigador sueco, *A* es el tratado más antiguo de todos los escritos que componen la *Metafísica*. De la época de la Academia de Platón también pertenecerían *M*, *N*, *A*, *B* e *I*. Quizás más tarde, y después de los escritos de biología, pudo haber redactado

¹⁷⁴ Düring, I., op. cit. p. 917.

los escritos Γ y el conjunto $ZH\Theta$. De esa misma época deben ser los textos que se reúnen en E .

Düring parte de que quizás sea A el libro más comentado de toda la obra aristotélica y todo lo que se pueda decir de él ya se ha dicho. Estamos ante quizá el tratado con más incongruencias, saltos mentales y contradicciones de toda la obra¹⁷⁵. El libro es muy próximo al *Protréptico* y al diálogo *Sobre la filosofía* y, en consecuencia, es de la época juvenil. En este libro hay referencias a la *Física* y también al *De caelo*. Todo ello le hace pensar a Düring, siguiendo a Alejandro de Afrodisias, que A es un libro bastante temprano. En A se nos presenta una lección doctrinal sobre lo que debe ser la filosofía. El estilo del texto es irregular. En los capítulos 6 y 9 Aristóteles se usan textos incluso más antiguos. El capítulo 10 es aún más tardío y debe situarse incluso antes de la elaboración del *Protréptico* y del libro M de la *Metafísica*.

El libro α , es un fragmento quizás de un tratado más amplio. Pero contiene ideas fundamentales que arrojan luz sobre cuál era la posición de Aristóteles ante la ciencia. Parece que fue Andrónico el que añadió este libro a partir de fragmentos de textos que encontró de Aristóteles¹⁷⁶.

El escrito B , parece que hace referencia a A , así lo han visto Ross y Jaeger, a partir de dos afirmaciones que hace el Estagirita en B . En la primera, nos dice Aristóteles que “la primera aporía versa sobre aquello cuyo carácter aporético ya hemos señalado en nuestra explicación introductoria”²⁰⁴. En la segunda, “en qué sentido afirmamos nosotros que las Formas son causas y entidades por sí, ya ha quedado establecido en nuestras explicaciones primeras”¹⁷⁷. Düring parte de que A no es un libro introductorio, y mucho menos introductorio a los problemas que se plantean en B . Ross intentó defender que sí con un recurso límite que a Düring no le convence. Tomás Calvo en su edición castellana también cree que se refiere a A . Para el sueco, Aristóteles parece estar haciendo referencia más bien a los dos primeros libros de su *Física*.

Referencias seguras a B las encontramos en I y en M pero no en A . Por todo esto, Düring cree que B es un tratado que pertenece al mismo periodo que A , I y M . Para este autor, B es un memorándum confeccionado para un uso más personal. Düring tiene claro

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 409.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 915.

²⁰⁴ *Met.* 995b 4.

¹⁷⁷ *Ibíd.* 997b 5.

que *B* se incluyó seriamente dentro de la secuencia metafísica en el segundo periodo de Aristóteles en Atenas, es decir, cuando fundó el Liceo.

Γ es un escrito que se relaciona con las cinco primeras aporías que se exponen en *B* a las que aquí se les quiere dar una respuesta. En este tratado Aristóteles está convencido de que “existe una ciencia que estudia lo que es en tanto que algo que es...” el escrito *Γ* esta redactado, a juicio de Düring, en un lenguaje científico sobresaliente y es uno de los tratados más extraordinarios de toda la obra aristotélica. El erudito sitúa su composición en la etapa de más madurez del pensamiento de Aristóteles¹⁷⁸.

El libro *Δ* “es un diccionario filosófico o un léxico de conceptos”¹⁷⁹ por lo que es muy probable que “fuera revisado continuamente, de modo que contiene trozos tanto de época temprana como de la más tardía de Aristóteles”¹⁸⁰.

E es un libro compuesto por Andrónico de Rosas a partir de textos fragmentarios que encontró previamente. Las razones que le hacen pensar esto es que nos encontramos ante un texto que estilísticamente posee capítulos muy distintos y el contenido de los mismos es demasiado heterogéneo. En todo caso, es una recopilación hecha por Andrónico de textos de época tardía¹⁸¹.

El conjunto de los libros *ZHΘ* deben entenderse como un tratado completamente autónomo. Muchas veces el hecho de que Andrónico de Rodas los incluyera juntos en la *Metafísica* ha dado lugar a malos entendidos acerca de que Aristóteles sí que habría escrito una obra ahora “perdida” sobre ontología siendo *ZHΘ* el núcleo constitutivo de la desaparecida obra. Es un tratado con un carácter variado de contenido pero ello se debe a que cuando el mismo Aristóteles redactó estos escritos conocía a fondo el tema que estaba tratando, puesto que ya había reflexionado sobre él en otros libros más antiguos, como los *Analíticos*, la *Física*, el *A* de la *Metafísica* o *B*. Es un libro en el que Aristóteles, estilísticamente, se vuelve directamente a los oyentes y habla de manera vivaz¹⁸², lo cual parece indicar que fue redactado para la exposición oral. Para Düring, el conjunto pertenece junto con *Γ* a los libros más valiosos de toda la *Metafísica* y de todo el *Corpus Aristotelicum*. Además, es un tratado de fecha muy tardía porque en él Aristóteles hace

¹⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 907-908.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 432.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 916.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 908.

¹⁸² Ejemplo *Met.* 1044b 15-20.

referencia a casi todos los puntos de vista filosóficamente importantes tratados en otras obras. Solamente en *De generatione animalium* y *De motu animalium* procede Aristóteles de la misma manera. Y sabemos que estas dos obras son del último periodo de Aristóteles¹⁸³.

El libro *I* es un escrito independiente sobre el concepto de “lo Uno” y otros conceptos similares al de unidad como identidad, no identidad, semejanza, oposición. Para Düring, el escrito pertenece “al periodo en que la discusión de la teoría platónica de los principios era actual en la Academia”¹⁸⁴ redactado, posiblemente, después de *B* por las referencias a este último que podemos aquí encontrar.

El libro *K*, a juicio de Düring, pudo no haber sido escrito por Aristóteles, al menos en la forma en la que nos ha llegado. Las razones las encuentra en determinadas contradicciones que se pueden observar en la terminología del tratado. Para nuestro autor, el escrito es “una compilación elaborada después de la muerte de Aristóteles”¹⁸⁵. Además, ningún escrito de Aristóteles contiene referencias a *K*. Por todo ello, Düring sugiere que estamos ante un escrito en el que se evidencian expresiones lingüísticas de una mano ajena a Aristóteles. Lo más probable es que este autor elaborase la redacción a partir de apuntes del propio Aristóteles.

El libro *A*, como hemos estado viendo a lo largo de este trabajo, es uno de los más problemáticos de toda la *Metafísica* dentro de la secuencia principal. Para Düring, *A* es “una lección independiente sobre la filosofía de las cosas primeras”¹⁸⁶. Este escrito fue redactado para uso personal y nunca fue publicado. Al igual que *K*, en ningún otro escrito de la *Metafísica* encontramos referencias a *A*. Pero, por el contrario, sí hay referencias a *A* en otras obras de Aristóteles. El Estagirita hace alusión a *A* en su escrito “División de los contrarios”. Aristóteles designa el contenido de *A* como “πρώτη φιλοσοφία” pero de lo que se habla es de teología. He aquí el gran problema de la *Metafísica* del que ya hemos hecho mención a lo largo de este estudio. Este escrito *A* parece haberse escrito en forma paralela con el libro *I* de la *Física* cuyo objeto de estudio son los primeros principios. En *Física I*, Aristóteles se dispone a estudiar los principios que estructuran las cosas sensibles, mientras que en *A*, se pone el énfasis en los primeros principios eternos captados

¹⁸³ Düring, I., op. cit. pp. 909-911.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 437.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 434.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 302.

a partir de la razón. Principios que dependen de las entidades suprasensibles y, en última instancia, de la entidad primera suprasensible; Dios. El tratamiento de las entidades suprasensibles las llevó a cabo Aristóteles en su dialogo de juventud, ahora perdido, titulado *Sobre la filosofía*, además de en su *Acerca del cielo* pero ya en forma de lección magistral. *Física I* es un tratado temprano de Aristóteles en el que podemos observar un paralelismo y una concordancia indiscutibles con respecto al contenido de *A*. Pero también observamos un lenguaje similar en ambos escritos. Estos argumentos son los más fuertes para colocar *Física I* y *A* en una fecha temprana. Entre *Física I* y *A* parece que éste último es aún más temprano por la terminología técnica utilizada.

La cuestión más compleja de *A* la encontramos en el final del capítulo 7 del libro y el inicio del 8 donde el estilo de la redacción cambia radicalmente. Jaeger como hemos visto pensó que el capítulo 8 fue un añadido posterior bajo la influencia de Eudoxo y Calipo. Düring considera que *A* fue redactado por Aristóteles, tal y como nos ha llegado, y que ese capítulo 8 fue añadido más tarde porque “Aristóteles quiso dar en *A* en forma concisa una visión de conjunto sobre la parte esencial de su filosofía teórica”¹⁸⁷. Aristóteles redactaba los tratados para la exposición oral sólo así cobra sentido que tengamos en *A* una disparidad de estilos desde el más tosco, seco y árido Aristóteles hasta un Aristóteles sublime, épico y poético. Dice Düring, que

es muy probable que Aristóteles dictara sus *lógoi* y empleara escribanos de oficio. En la corrección o en una nueva reelaboración hacia adiciones y ponía complementos. Tales adiciones se reconocen en que interrumpen el curso de la ideas o se destacan fuertemente del contorno por el estilo¹⁸⁸.

Los últimos dos libros de la *Metafísica* de Aristóteles, *M* y *N*, los divide Düring, siguiendo a Jaeger, en un primer tratado unitario que abarcaría los 9 primeros capítulos de *M* y un segundo tratado que comprendería desde *M* 9b a *N*.

El tratado *M* 1-9, intenta responder a la pregunta de si existe o no un ser que sea inmutable y eterno, es decir, de si existe o no Dios como primer motor inmóvil. Este escrito se halla a la misma altura que el libro *VIII* de la *Física* en cuanto al rigor de la estructura y forma del mismo, a la claridad expositiva y a la correcta argumentación. Düring observa que, a diferencia de los otros escritos tempranos, en éste, Aristóteles usa formas de expresión un tanto nostálgicas que nunca antes había usado como cuando dice

¹⁸⁷ *Ibid.*, p, 309.

¹⁸⁸ *Ídem.*

“se tiene uno que contentar con...”¹⁸⁹. Hay algunas referencias al *Acerca del Cielo*. Por todos los indicios, Düring considera que esta lección se redactó posteriormente a la elaboración de *N* pero aún así es temprana y la podemos situar cuando Aristóteles aún estaba en la Academia de Platón¹⁹⁰.

Jaeger demostró que el escrito *M 9b-N* y *A* y *N* eran muy tempranos. Además, Jaeger también sostuvo que *M 9* no pertenecía a la misma lección tratada en los capítulos anteriores y que, quizás, había que considerarlos como una introducción al libro *N*. Düring acepta la propuesta de Jaeger pero con reticencias, a su juicio, el *M 9* se puede reconocer como una lección independiente. Es muy extraña la diferencia estilística entre *M*, en el que predomina la objetividad en la exposición, libre de indirectas al platonismo (recordemos que este libro está dedicado a la crítica de las Formas de Platón) y *N*, en el que encontramos un lenguaje mucho más metafórico¹⁹¹. Jaeger, como ya hemos visto, demostró que *N* y *A* eran afines. A partir de ahí, consideró a *N* la redacción más antigua a partir de la cual Aristóteles escribió *A*. Por tanto, debemos datar este tratado como obra temprana.

En conclusión, tanto *M 1-9* como *M 9-N* son escritos muy cercanos a la redacción de *A*. Lo cual hace pensar que son de época de juventud. Más allá de ahí es difícil ofrecer una cronología relativa a los mismos. Por el contenido de estas lecciones, en donde se hace un análisis crítico de la teoría de las Formas de Platón, no cabe duda de que Aristóteles expuso tales lecciones en la Academia puesto que solo en aquella institución pudo encontrar un auditorio que se interesara por estas cuestiones tan minuciosas y técnicas, además, sólo allí pudo encontrar un público suficientemente preparado para entender lo que se estaba allí hablando. Puesto que en muchas ocasiones, Aristóteles se refiere a determinadas cuestiones aludiendo a ellas solo superficialmente, podemos, por tanto, afirmar, que estas dos lecciones pudieron ser impartidas hacia el fin del periodo de la Academia. Aún así, establecer una cronología más precisa, tal y como nos han llegado los tratados, es aventurarse demasiado. A juicio de Düring, “es más fecundo considerar estas lecciones cada una por sí como una unidad independiente”¹⁹².

¹⁸⁹ *Met.* 1076 a 15.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 439-453.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 401.

¹⁹² *Ibid.*, p. 448.

²²¹ *Ídem.*

Según el investigador sueco, la filosofía de Aristóteles se desarrolló siempre “a partir de un forcejeo incesante con planteamiento de cuestiones contemporáneas”²²¹. El interés de Aristóteles por la ciencia y la filosofía de la naturaleza le llevó desde casi el principio a estar en contra de Platón y el platonismo. La consecuencia más importante es que ya en sus escritos más antiguos percibimos a un Aristóteles que siempre estaba cuestionando de manera crítica determinadas cuestiones problemáticas del platonismo y de su teoría. Entonces, Aristóteles nunca mantuvo un sistema rígido sino abierto y flexible a las cuestiones que la ciencia de su tiempo le iba planteando y esto es lo que sus escritos reflejan; un continuo debate con sus predecesores y con sus contemporáneos.

CONCLUSIONES

En la primera parte de este trabajo hemos expuesto cómo ha llegado hasta nosotros la obra de Aristóteles. De esta investigación podemos concluir que, a pesar de las historias de Estrabón y de Plutarco, tenemos que aceptar que la obra del Estagirita siguió de algún modo en circulación aunque—su biblioteca hubiera podido haber estado escondida. Es decir, que apoyamos la tesis de Guthrie expuesta en este TFM, según la cual, aunque es plausible que se hayan perdido los escritos durante 200 años, a pesar de ello, los peripatéticos, y el resto de escuelas helenísticas, conocían las doctrinas de Aristóteles porque la escuela siguió funcionando.

Además, podemos concluir que la mayoría de los textos que poseemos bajo la autoría de un filósofo que se llama Aristóteles proceden en última instancia de la pluma del mismo Aristóteles. Sí, textos sujetos a más o menos corrupciones, distorsiones, etc., propias de editores y redactores descuidados, del propio Aristóteles.

Con respecto al origen del término “metafísica”, si bien es verdad que no fue adoptado por Aristóteles y que su aparición es posterior, no debemos achacar su origen sólo y exclusivamente al orden de aparición con que Andrónico de Rodas se encontró estos libros, sino que la secuencia que va de la física a la metafísica y por la que esta última recibe su nombre se debe al resultado inevitable de un progreso necesario y sistemático que va del estudio de lo sensible hacia lo que funda eso que es sensible (el ser, Dios, etc.). Y esta idea sí que la podemos rastrear desde Andrónico de Rodas hasta el propio Aristóteles. Es lo que hemos intentado demostrar aquí.

Por otro lado, esperamos que haya podido quedar claro que la *Metafísica* no puede abordarse hoy como una obra literaria moderna o un libro de texto, ni como una serie de conferencias o una colección de apuntes, sino que debemos considerarla, como sostiene Owens, como un grupo de “tratados” relacionados de diversas maneras sobre un tema concreto y limitado que se desarrollaron en la atmósfera intelectual y el contexto de la Atenas del s. IV a. C

Este trabajo nos ha llevado a concluir que cualquier hipótesis que se realice en torno a los tratados metafísicos, su ordenamiento y su cronología, debe ser considerada como una propuesta provisional. Por la naturaleza misma de los textos todo lo que podamos afirmar o negar de ellos debe ser provisional. Provisional no significa falso. Provisional

significa abierto a nuevos estudios, a nuevas perspectivas o a nuevas metodologías que nos acerquen aún más al texto que dejó Aristóteles antes de morir.

Además, establecer un orden cronológico tiene también ciertos problemas. Ninguna de las cronologías modernas puede servirnos como fundamento absoluto para establecer un estudio del ser en cuanto ser en los tratados metafísicos. Por ejemplo, aquellos métodos basados en la propuesta de Jaeger presuponen ciertas nociones del ser ya determinadas. Con lo cual, fundamentar una metafísica desde la cronología es partir de ciertos prejuicios que no nos permitirían un estudio con una perspectiva más amplia.

¿Eso significa negarse a aceptar de antemano una cronología concreta y volver al texto metafísico desde la perspectiva de Zeller, el cual no tuvo en cuenta la naturaleza misma de estos textos? Para nada. La hipótesis de Zeller requería que todos los tratados metafísicos en su estado actual fueran considerados la obra del período más maduro de Aristóteles. Es más, para Zeller la *Metafísica* era una obra literaria unitaria y acabada. Nada más lejos de la realidad. El problema fue no haber tenido en cuenta el elemento del tiempo y de la historia de Aristóteles en su estudio

No obstante, la cronología de los tratados individuales debe mantenerse abierta. Existe la probabilidad de fechas muy diferentes. Esto no es meramente probable, sino hasta cierto punto prácticamente cierto. La naturaleza fluida de los tratados como λόγοι de la escuela requiere esta actitud. Que en el fondo es una actitud crítica abierta a cambios y a modificaciones que nos permitan alcanzar nuevas cotas en la comprensión de los textos aristotélicos.

También está siempre presente la posibilidad de que diversas nociones del ser estén representadas en el texto según diferentes períodos cronológicos. Las obras literarias y anteriores de Aristóteles parecen estar bajo una notable influencia platónica. También hay que estar atento a los rastros de tal doctrina en los tratados, aunque no está justificado suponer que deben encontrarse allí. La diferencia con la hipótesis de Zeller es que ya no se puede presumir la homogeneidad doctrinal de la *Metafísica*; hoy hay que probarlo; si llega a estar presente o no en los tratados.

Con respecto al orden metódico, sigue siendo fundamental entender tal secuencia, puesto que es sumamente necesaria para seguir cualquier problema que nos planteemos acerca de la *Metafísica*. Pero es que, además, el establecimiento de la secuencia metodológica de los diversos tratados metafísicos que, como hemos visto, se basa en una

amplia evidencia interna parece, en general, ser más definitorio y, por lo tanto, más satisfactorio que cualquiera de las secuencias cronológicas propuestas. Ante la disyunción entre dar más importancia a lo metodológico o a lo cronológico respecto de alguna cuestión textual tenemos que optar por lo primero.

Con este trabajo también hemos querido poner de relieve que es necesario entender y estudiar estos problemas antes de entrar a investigar cualquier cuestión filosófica o filológica de la obra. Es decir, esta investigación debe ser la puerta de entrada a cualquier análisis o estudio exhaustivo de cualquier cuestión concreta de la *Metafísica*. Por tanto, este orden proporciona una garantía suficientemente segura para rastrear a través de los tratados una doctrina aristotélica desde el punto de vista de Aristóteles: *Aristóteles ex Aristóteles*.

Hoy por hoy, podemos admitir que el texto de la *Metafísica* no es una obra unitaria y que debemos considerarla como una colección de determinados escritos que tratan un mismo tema. También podemos decir que estos textos no fueron escritos por Aristóteles de una sola vez, sino que fueron el producto de una maduración de ideas, de meditaciones y pensamientos fraguados durante años. Al fin y al cabo estos textos son la obra de un ser humano abocado a su existencia finita, contingente y concreta e impelido por la circunstancia temporal e histórica. Y en contra de lo que dijera Jaeger, hay que admitir que Aristóteles tuvo por válidos todos sus escritos por muy dispares que pudieran ser y que los conservó hasta su muerte.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

1.1. Obras de Aristóteles

-*Aristotelis edidit Academia regia Borussica*, ed. I. Bekker, Berlín, 1831-1870.

-*Acerca del alma*, índice, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2003.

-*Acerca del cielo*, introducción, traducción y notas de Miguel Candel, Editorial Gredos, Madrid, 1996.

-*Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías; introducción y notas de Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2002.

-*Física*, Índice. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995.

-*Metafísica de Aristóteles*, traducción de García Yebra, V., Gredos, Madrid, 1970.

-*Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

-*Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1958.

-*Aristotelis Metaphysica*, Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford Classical Texts, Oxford, 1957.

-*The Metaphysics of Aristotle*, Thomas Taylor, London, 1801.

-*Tratados de Lógica (Organon)*, vols. i-ii, Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín, Biblioteca Clásica Gredos, 115, Gredos, Madrid, 1985.

1.2. Otros autores antiguos

Alejandro de Afrodisias, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, traducción de José Manuel García Valverde, Ediciones Antígona, Madrid, 2018.

- *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*".

Commentaria in Aristotelem Graeca 1, Ed. Hayduck, M., Reimer, Berlin, 1891.

Asclepio, “*Asclepius in Metaphysica, praefatio*”. *Commentaria in Aristotelem Graeca* Vol. 6, part 2, Ed. Hayduck, M., Reimer, Berlin, 1888.

Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas: Carlos García Gual. Madrid, Alianza Editorial, 2016.

Estrabón, *Geografía*, libro XIII, 1, 54. Introducción, traducción y notas de María Paz de Hoz García-Bellido, Madrid, Editorial Gredos, 2003.

Platón, *Parménides*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Plutarco, *Vidas paralelas*, Libro V, Introducciones, traducciones y notas de Jorge Cano Cuencia, David Hernández de la Fuente y Amanda Ledesma, Madrid, Editorial Gredos, 2007.

- *Vidas paralelas VI*. Introducciones, traducción y notas de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo y Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2007.

Suárez, F. *Disputaciones Metafísicas I*. Edición y traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigserver, Editorial Gredos, Madrid, 1960.

Teofrasto, *Algunas cuestiones de metafísica*, edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Miguel Candel, Editorial Anthropos, Barcelona, 1991.

Temistio, “*Themistii in Aristotelis physica paraphrasis*”, *Commentaria in Aristotelem Graeca* Vol. 5, parte 2, Ed. Schenkl, H., Berlin, Reimer, 1900.

2. Bibliografía secundaria

2.1. Bibliografía general

- Estudios sobre Aristóteles y su obra (Metafísica)

Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Madrid, 1974.

Berti, E. *Aristotele: Dalla dialettica a la filosofía prima*, CEDAM, Padova, 1977.

Düring, I., *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966 (Traducción española, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción y edición de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1990.).

Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, vol. VI. *Aristóteles un encuentro*, Gredos, Madrid, 1994.

Jaeger, W., *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1993. (Traducción española, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, traducción de José Gaos, F. C. E, México, 1993).

-*Studien zur entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1912.

Moreaux, P. *Le listes Ancienne des Ouvrages d'Aristote*. Éditions Universitaires de Louvain, Louvain, 1951.

Oggioni, E. *La 'Filosofía Prima' di Aristotele. Saggio di Ricostruzione e di Interpretazione*. Milan, Vita e Pensiero, 1939.

Owens, J., *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978.

Reale, G y Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Editorial Herder, 1988.

Reale, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2003.

-*Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2003.

-“Saggio introduttivo e indici” en, Aristotele. *Metafísica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e comentario a cura di Giovanni Reale*, Vita e Pensiero, Milano, 1993.

Ross, W. D., *Aristotle*, Methuen & Co. Ltd, London, 1968. (Traducción española, *Aristóteles*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957.

Zeller, E., *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, Longmans, Green, and co., New York, 1897, Vol. I.

- Artículos sobre Aristóteles

Aubenque, P. “Aristóteles y el problema de la metafísica” en *Logos Anales del Seminario de Metafísica*. 50, (2017), pp. 9-19.

Chroust, A-H., "The Composition of Aristotle's Metaphysics," *The New Scholasticism*, vol. XXVII, (1954) pp. 58-100.

- "The origin of "Metaphysics", *The Review of Metaphysics* Vol. 14, (1961), 601-616.

Fidora, A., "Domingo Gundisalvo y la introducción de la metafísica al occidente latino", *Disputatio. Philosophical Research* 4, (2014), pp. 51-70.

Rodríguez Adrados, F., "Aristóteles en la Atenas de su tiempo", *Estudios Clásicos* 108, (1995), 43-55.