

## LOS PRIMEROS PRINCIPIOS EN *SOBRE LA FILOSOFÍA*

Claudia Seggiaro

UBA- CONICET

*claudiasegg@gmail.com*

### RESUMEN

*Sobre la filosofía* es una obra exotérica que se conserva de forma fragmentaria. Se cree que tenía tres libros. En los dos primeros Aristóteles habría realizado un compendio sobre las diferentes concepciones de la filosofía y su respectivo objeto; en el tercero habría presentado sus propias concepciones sobre los temas abordados en los libros precedentes. Los escasos fragmentos conservados y la disparidad de las fuentes por las cuales estos son transmitidos representan una dificultad para establecer cuáles son esas concepciones. En este sentido, en este trabajo intentaremos demostrar que en *Sobre la filosofía* Aristóteles presentaba muchas de las tesis vinculadas con la concepción de la filosofía primera como el estudio de los primeros principios y causas. Para ello nos centraremos en el análisis de los fragmentos 8b, 16, 17, 27a y 27b. El examen de estos fragmentos a la luz del resto del *corpus* nos permitirá demostrar que en *Sobre la filosofía* Aristóteles identifica la sabiduría con el conocimiento, los principios y las causas.

#### PALABRAS CLAVE:

*Aristóteles, primeros principios, conocimiento, Sobre la filosofía.*

### ABSTRACT

*On Philosophy* is an exoteric work that is preserved in a fragmentary mode. It is assumed that it had three books. In the first two, Aristotle would have made a compendium of the different conceptions of philosophy and its respective object. In the third book he would have presented his own conceptions on the topics approached in the previous books. The few preserved fragments and the disparity of the sources by which they are transmitted represent a difficulty for establishing which would have been these conceptions. In this sense, in this paper we will try to demonstrate that in *On philosophy* Aristotle presented many of the theses related to the conception of the first philosophy as the study of the first principles and causes. With this end, we will focus on the analysis of the fragments 8b, 16, 17, 27a y 27b. The examination of these fragments in light of the rest of the corpus will allow us to demonstrate that in *On philosophy* Aristotle have identified wisdom with the knowledge of these principles and causes.

#### KEY WORDS:

*Aristotle, first principles, knowledge, On philosophy.*

LOS PRIMEROS PRINCIPIOS EN *SOBRE LA FILOSOFÍA*

*Sobre la filosofía* es una obra aristotélica que conservamos de manera fragmentaria. Tenemos testimonios que indican que habría sido escrita en tres libros,<sup>1</sup> dos de los cuales eran un compendio sobre las diferentes concepciones de la filosofía y su respectivo objeto.<sup>2</sup> Hay un relativo consenso entre los intérpretes en cuanto a que en el tercer libro Aristóteles expuso concepciones de su propia autoría, entre las cuales las más importantes estaban vinculadas con problemas teológicos -cosmológicos.<sup>3</sup> Por este motivo, la reconstrucción del texto de la mayoría de los intérpretes modernos se centra en los fragmentos alusivos a estas cuestiones.<sup>4</sup> Algunos de los estudiosos del texto, tales como Berti (1997, pp. 270 y ss.), Choust (1975, pp. 553-569), Untersteiner (1963, p. 202), Doumoling (1981, pp. 44-75), consideran, incluso, que la cosmología presentada por Aristoteles en *Sobre la filosofía* culminaba en la postulación del motor inmóvil “como entidad suprema y transcendente”. (Vallejo Campos, 2005, p. 262).<sup>5</sup> La concepción aristotélica de los primeros principios prácticamente no es abordada por estos autores en relación con esta obra. Al menos en los trabajos consultados, ninguno de ellos realiza un abordaje pormenorizado de la cuestión. Berti (1997, pp. 262-270)<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Véase Siriano, *Comentario de la Metafísica de Aristóteles* 159, 33- 160, 5 y Filodemo, *Sobre la piedad* 7b 4-8.

<sup>2</sup> Véase Chroust (1975, p. 255).

<sup>3</sup> En relación con esto, Jaeger (1993, p. 164) y Chroust (1975, p. 255) sostienen que la tesis de la inmortalidad del mundo era una de las cuestiones fundamentales abordadas en esta parte del texto. Jaeger incluso indica que era una de las principales innovaciones realizadas por Aristóteles en esta obra.

<sup>4</sup> Entre estos estudiosos cabe mencionar a Jaeger (1993, pp. 162 y ss.), Düring (2000, p. 297), Berti (1997, pp. 279-319), Chroust (1975, pp. 553-569; 1972, pp. 500-512), Dumoulin (1981, pp. 41-75).

<sup>5</sup> Vallejo Campos (2005) propone la misma tesis, aunque con un tono más cauto.

<sup>6</sup> Berti (1997) se centra en la concepción de la sabiduría como la ciencia de los objetos más luminosos y, por lo tanto, en la relación entre *sophía* - *sapheía* que apare-

y Zanatta (2008, pp. 547-552) examinan la noción de *sophía*, al analizar los fragmentos 8b y 8c, pero tampoco profundizan en la naturaleza de los objetos allí mencionados como fin de la sabiduría. Desde la perspectiva de Zanatta (2008, p. 552), los principios son el dominio propio de la sabiduría.<sup>7</sup> Según este autor, en los dos primeros libros Aristóteles realiza una indagación de *sophía* como el conocimiento de los principios, utilizando la dialéctica como andamiaje metodológico, razón por la cual recurre a las opiniones de sus predecesores (p. 549). Con anterioridad a los trabajos de Berti y Zanatta, Untersteiner (1963, pp. 123-125) explora el uso de las metáforas lumínicas en estos fragmentos para explicar la noción de sabiduría. Si bien, apoyándose en el *Protréptico* este autor concluye que la sabiduría es la ciencia de los primeros principios, su examen en torno al tema es escueto.

Por nuestra parte, creemos que, debido a que la transmisión de los fragmentos de *Sobre la filosofía* fue a través de diferentes fuentes y de forma dispar, la reconstrucción de las concepciones allí defendidas por Aristóteles es una tarea compleja. Es indudable que en esta obra Aristóteles analizó las concepciones sobre ciertos principios ofrecidas por sus predecesores (fragmentos 8-13).<sup>8</sup> Paralelamente, tenemos elementos para afirmar que ha sistematizado su propia concepción sobre la sabiduría y su objeto (fragmentos 8b, 8c y 16). La lectura de los fragmentos conservados a la luz del contexto en el cual cada uno de ellos es citado y de las restantes obras que forman parte del *corpus* aristotélico, como por ejemplo

---

cen en los fragmentos 8b y 8c.

<sup>7</sup> Zanatta (2008) también llama al objeto de la sabiduría “realidades divinas” e inmutables (p. 251).

<sup>8</sup> Para la enumeración de los fragmentos de *Sobre la filosofía* seguimos la edición de Ross.

la *Metafísica*,<sup>9</sup> el *Protréptico*<sup>10</sup> o la *Física*<sup>11</sup> nos lleva a pensar que cuando Aristóteles habla del objeto de la sabiduría en *Sobre la filosofía* se refiere al conocimiento de los primeros principios y causas defendidos en sus obras más canónicas. Si bien en los fragmentos 16, 17 y 26, postula un principio último, cuya descripción coincide con la realizada por el Estagirita del motor inmóvil, no se puede afirmar que dicho principio sea el motor inmóvil.

En este trabajo nos centraremos en esta última cuestión, esto es, en el análisis de qué tipo de objetos se ocupa la sabiduría o filosofía primera en *Sobre la filosofía*. Para ello tomaremos como punto de partida el análisis del fragmento 8c transmitido por Asclepio, pues es el único fragmento en el cual se señala que en *Sobre la filosofía* Aristóteles se ocupó de la filosofía primera y se nos dice que, a diferencia de la física, esta ciencia versa sobre los objetos inteligibles. También nos valdremos del testimonio de Asclepio que aparece en su comentario a la *Metafísica*, del fragmento 16 transmitido por Simplicio en el comentario a *Sobre el cielo*, del fragmento 17, extraído de los escolios a los *Proverbios de Salomón*, y de los fragmentos 27a y 27b, cuya fuente es Cicerón. Creemos que en estos fragmentos tenemos una caracterización del objeto de la sabiduría que nos permitirá hacer un examen aproximativo sobre su naturaleza.

En su comentario a la *Metafísica* (3, 27-33, fragmento 8c de *Sobre la filosofía*) Asclepio interpreta que para Aristóteles la sabiduría es el conocimiento de los objetos más honorables y luminosos. Desde su perspectiva:

Hay que tener en cuenta que se titula Sabiduría, Filosofía, Filosofía Primera y Metafísica, puesto que, habiendo tratado sobre

---

<sup>9</sup> Algunos de los fragmentos de *Sobre la filosofía* que citaremos a lo largo de este trabajo están en diferentes comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles, en los cuales se menciona también la *Física*, lo cual es una muestra de que ya desde la Antigüedad se creía que había cierta relación entre estos escritos.

<sup>10</sup> Fragmentos 33 y 35.

<sup>11</sup> *Física* I.

cuestiones físicas anteriormente, en esta obra trata de entidades divinas<sup>12</sup>; en consecuencia, a causa de este orden, recibió tal denominación: se llama sabiduría (*sophía*). Como si fuera una cierta claridad, pues las entidades divinas son claras y manifiestas en grado máximo y esta ciencia trata, efectivamente, de entidades divinas. En atención a ello la llama ‘Sabiduría’. De hecho, en la Apodíctica afirma: ‘como ya lo he dicho, en los tratados *Sobre la Sabiduría*’.<sup>13</sup> (Trad. Vallejo Campos).<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Desde la perspectiva de Amonio, principal fuente de Asclepio al realizar su comentario de la *Metafísica*, Aristóteles hace referencia al principio común de todas las cosas, el cual es incorpóreo, privado de partes, indefinible y de potencia infinita. (Véase Cardullo, 2012, p. 222). Según Simplicio (*Comentario a Sobre el cielo* 271, 13-21), para Amonio dicho principio es causa final y eficiente del resto de las cosas, al igual que el demiurgo platónico. Se cree que la fuente de Simplicio es una monografía perdida de Amonio.

<sup>13</sup> ἰστέον δὲ διὰ τὴν ἐπιγράφηται καὶ Σοφία καὶ φιλοσοφία καὶ Πρῶτη φιλοσοφία καὶ Μετὰ τὰ φυσικά , ἐπειδὴ πρότερον διαλεχθεὶς περὶ τῶν φυσικῶν ἐν ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ διαλέγεται περὶ τῶν θεῶν διὰ τὴν τάξιν οὗν ἔλαχε τὴν προσηγορίαν. Σοφία δ’ οἰοῦνται σάφειά τις οὕσα. τὰ γὰρ θεῖα σαφῆ καὶ φανερότατα. περὶ γὰρ θεῶν διαλέγεται. τούτου χάριν εἶπε Σοφίαν. ἀμέλει τοι καὶ ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ φησιν “ὥς εἰρηταί μοι, ἐν τοῖς περὶ σοφίας λόγοις”.

<sup>14</sup> El uso de este fragmento es conflictivo, pues no es considerado por la mayor parte de las ediciones canónicas. En el pasaje del comentario a la *Metafísica* Asclepio no hace una referencia expresa a *Sobre la filosofía*. La única mención explícita a esta obra la encontramos en 112, 16-19. Sin embargo, el hecho de que Asclepio haga referencia a los tratados *Sobre la sabiduría* nos da la pauta de que puede estar haciendo una alusión indirecta a esta última obra, ya que el tratamiento de la noción de la sabiduría fue central en ella. Debido a que no hay dentro del *corpus* o en los catálogos una obra con ese título, es evidente que Asclepio se está refiriendo a obras aristotélicas por su unidad temática. Cardullo (2012) considera que mediante la referencia a los tratados sobre la sabiduría Asclepio está aludiendo a los *Analíticos* (p. 230), aunque resalta que la expresión “sobre la sabiduría” no es usada por Aristóteles en ese escrito. Antes que Cardullo, Lortie (2007, pp. 34-35) había señalado que “sobre la sabiduría” es un modo alternativo para referirse a los *Segundos Analíticos*, razón por la cual sería una referencia a esa obra.

En relación con esta interpretación, creemos que es poco probable que Asclepio se esté refiriendo solo a los *Analíticos*, pues en esta última obra analiza las características de la ciencia y las condiciones para que la ciencia sea posible, pero no focaliza su atención en una ciencia en particular, y mucho menos se detiene en el análisis de la sabiduría.

El primer punto para destacar del pasaje arriba citado es la equivalencia que Asclepio atribuye a Aristóteles entre *filosofía*, *filosofía primera* y *metafísica*.<sup>15</sup> Esto es relevante si tenemos en cuenta el contexto en el que Asclepio lo sostiene: el análisis de las primeras líneas de la *Metafísica*, esto es, de la célebre tesis aristotélica de que el hombre anhela conocer por naturaleza. Explícitamente Asclepio señala que su interpretación de la tesis aristotélica presupone la lectura de *Alfa Mayor* y *Alfa Menor*.<sup>16</sup> Sin embargo, la identificación que efectúa entre el deseo por conocer, la filosofía primera y el conocimiento de lo que es (*gnôsis tôn ónton*) es un indicio de que tiene presentes además los libros *Gamma*<sup>17</sup> y *Epsilon*<sup>18</sup> de la *Metafísica*. Desde la perspectiva de Asclepio, el motivo por el cual Aristóteles sostiene que los hombres aman por naturaleza conocer es que para el Estagirita la actividad del *noûs*, más aun, del *noûs* teórico, es lo propio del hombre, aquello por lo cual tiene su ser, su esencia y se mantiene en el ser.<sup>19</sup> Ahora bien, la actividad propia del *noûs* es el conocimiento, razón por la cual el anhelo por conocer no es un deseo más entre otros, sino que es constitutivo de la naturaleza humana.

Las palabras que anteceden al pasaje citado de Asclepio son esclarecedoras respecto de lo que el neoplatónico está queriendo decir. Desde su perspectiva, cuando la naturaleza gobierna, esto es, cuando prima lo que es por naturaleza, la tendencia es ir hacia lo que es mejor. Sin embargo, debido a su debilidad, para el hombre

<sup>15</sup> Sirano hace la misma equiparación entre sabiduría, metafísica y filosofía primera en su comentario a la *Metafísica*, trabajo que Asclepio habría utilizado para realizar su propio comentario. Para un análisis de las fuentes de Asclepio, véase Cardullo (2012, pp. 43 y ss.).

<sup>16</sup> Asclepio, *Comentario de la Metafísica* 2.1, 5-9.

<sup>17</sup> *Metafísica* IV, 1004 a1-3.

<sup>18</sup> *Metafísica* V 1, 1025b 18 y ss.

<sup>19</sup> Asclepio, *Comentario de la Metafísica* 2.1, 23-25. Asclepio comienza este pasaje diciendo: “El entendimiento teórico es el bien más grande entre <los bienes> de los hombres; pues cada uno se caracteriza por aquel, según el cual se diferencia de las otras cosas”.

esto es una tarea difícil. Por este motivo, primero tiende a lo que es más imperfecto para luego alcanzar lo más perfecto.<sup>20</sup> En su comentario Asclepio parece extrapolar el criterio ontológico-gnoseológico “anterior para nosotros”- “anterior en sí” / “más conocido para nosotros”- “más conocido en sí” al terreno de lo más deseable para el hombre.<sup>21</sup> El hombre aspira como fin último a las cosas más honorables, esto es, las divinas y perfectas. Esto constituye para él lo más deseable en sí, pero, debido a su debilidad, empieza queriendo aquellas cosas que le resultan más conocidas, por lo tanto, aquellas que puede poseer con mayor facilidad. Por tal motivo, este tipo de cosas es más deseable para él. Asclepio cree encontrar la justificación de este argumento en el orden asignado a los escritos aristotélicos y, dentro de estos, en la secuencia con que se tratan los diferentes temas: según Asclepio, la causa fundamental de que en primer lugar Aristóteles haya tratado los entes naturales (las sustancias sensibles) y que, tras hacer esto, recién se haya detenido en las entidades eternas, es que ese es el recorrido que el hombre puede realizar, dada su naturaleza. El hombre puede proceder de lo más conocido para él a lo más conocido en sí. Los entes sensibles son más cercanos, motivo por el cual son aquello por lo cual se debe empezar en el orden del conocimiento. La metáfora que compara la sabiduría con la luz es introducida en el pasaje del comentario de Asclepio para explicar este modo natural que el hombre tiene de conocer y, por lo tanto, de desear. Debido a que proporciona lo más conocido en sí y lo más deseable en sí, la sabiduría es aquello a

---

<sup>20</sup> Asclepio, *Comentario de la Metafísica* 3. 1, 22-24: la naturaleza comienza por las cosas más perfectas, pero, para nosotros, a causa de nuestra debilidad, acercarse directamente hacia las cosas más perfectas es imposible. Preferimos comenzar primero por las cosas posteriores por naturaleza e imperfectas e ir de este modo hacia las cosas perfectas.

<sup>21</sup> Según Cardullo (2012, p. 106), mediante esta distinción Asclepio pretende realizar la diferenciación entre objetos sensibles y objetos suprasensibles. Desde la perspectiva de esta autora, esta supuesta distinción sería un indicio de que Asclepio, al igual que su maestro Amonio de Hermia, hacía una lectura de los textos aristotélicos en la que se pretendía realizar una conciliación con las doctrinas platónicas.

lo que debemos tender. Pese a ello, no es lo primero que buscamos, pues no es lo primero que podemos desear. Debido a esto, para alcanzar la sabiduría debemos hacer un recorrido que parta de lo más deseable para nosotros, es decir, los objetos más imperfectos, pero más conocidos por nosotros, para luego desear y conocer lo más perfecto y divino.

En este pasaje queda desdibujado cuáles son los objetos más honorables y divinos. Sin embargo, líneas más abajo Asclepio identifica la filosofía primera con la discusión de las primeras causas y los principios *anapódeitikoí* (περὶ τῶν πρώτων αἰτιῶν καὶ ἀρχῶν ἀναποδείκτων διαλέγεται. *Com. de la Metafísica de Aristóteles* 3, 34-35). Aun cuando consideremos que al indicar esto último Asclepio no está realizando un comentario a *Sobre la filosofía*, sino a *Metafísica* I, libro en el que Aristóteles explícitamente habla de la sabiduría como el conocimiento de los primeros principios y causas, el hecho de que esta explicación forme parte del contexto en el que está inserto el fragmento 8c de *Sobre la filosofía* y de que sea una explicación de la misma cuestión que la abordada en dicho fragmento, nos permite usar la tesis allí formulada como testimonio para comprender esta última obra del Estagirita. Si se acepta esto, deberíamos concluir que la filosofía primera es asemejable a una luz, pues es el conocimiento de los primeros principios y causas, esto es, del fundamento ontológico y epistemológico de todo lo que es. Por medio de su posesión el hombre puede conocer aquellos principios que explican el resto de las cosas pero que no requieren ningún fundamento ulterior para ser explicados. Esta interpretación del texto puede confirmarse en las siguientes palabras de Asclepio, recogidas por las ediciones como testimonio de *Sobre la filosofía*:

ciertamente, sobre estos principios, dice Aristóteles, “ya hemos hablado anteriormente en la *Física*”;<sup>22</sup> y luego anuncia que habla

<sup>22</sup> Si bien la datación de las obras aristotélicas es compleja, pues suele ser funcional a cómo se considera que ha evolucionado el pensamiento de su mentor, es importante subrayar que los primeros libros de la *Física*, *Metafísica* I y II y *Sobre la*

sobre ello de nuevo en el libro alfa minúscula (de la *Metafísica*) y que plantea los problemas en torno a ellos y los resuelve en los libros de *Sobre la filosofía*. (Asclepio, *Comentario de la Metafísica de Aristóteles* 112, 16-19. Trad. Vallejo Campos).<sup>23</sup>

De las palabras de Asclepio se desprende que Aristóteles ha sostenido una unidad temática entre la *Física*, la *Metafísica* y *Sobre la filosofía*, ya que en esta última obra, al igual que en las otras dos, no solo ha hablado sobre la naturaleza de los principios, sino que ha formulado e intentado resolver los problemas en torno a ellos. Una de esas problemáticas era la naturaleza y número de los principios, presente también en *Física* I y *Metafísica* I. Sobre la base de esta interpretación del texto podemos decir que en los fragmentos de *Sobre la filosofía*, sobre todo en 8c, Aristóteles formula esquemáticamente lo que había sistematizado en extenso en *Metafísica* VI 2, 1004a 3-9:

Y cuantas [clases de] entidades hay, tantas partes tiene la filosofía. Con que, entre estas, habrá necesariamente una primera y una segunda. En efecto, lo que es y lo uno se dan inmediatamente divididos en géneros, y de ahí que las ciencias

---

*filosofía* son obras tempranas, por lo cual su redacción fue en períodos relativamente cercanos entre sí. El hecho de que en *Física* II 2, 194a 36 Aristoteles aluda a *Sobre la filosofía* es una evidencia contundente de que esta última obra debe ser anterior. Si bien Asclepio en el testimonio citado de *Sobre la filosofía* le adjudica a Aristóteles la declaración de que sobre esto “ya hemos hablado anteriormente en la *Física*”, esto difícilmente puede ser tenido en cuenta para la datación de las obras, pues entra en contradicción con lo que el Estagirita declara.

La referencia en *Metafísica* I 3, 983b y I 10, 993a 11 al tratamiento de la causalidad en la *Física* es un indicio relativamente claro de que al menos los primeros libros de esta obra deben ser anteriores a *Metafísica* I. Si se admite esto, se debe aceptar también que dicho libro de la *Metafísica* debe ser posterior a *Sobre la filosofía*, aunque concordamos con Moraux (1951, p. 328) y Düring (1961, pp.108- 119) que este último es más antiguo (de período Académico) de lo que Jaeger (1993) está dispuesto a aceptar (p. 150).

<sup>23</sup> *Περὶ γοῦν τῶν ἀρχῶν τούτων, φησί, καὶ πρότερος εἰρήκαμεν ἐν τοῖς Φυσικοῖς. εἴτα πάλιν ἐπαγγέλλεται λέγειν περὶ αὐτῶν ἐν τῷ ἐλάττονι ἄλφα καὶ ἀπορεῖν περὶ αὐτῶν καὶ ἐπιλύεσθαι ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας.*

acompañen también (en su división) a estos. Y es que el filósofo es como el denominado matemático, pues también esta tiene partes, y en las matemáticas hay una ciencia que es primera y otra que es segunda y otras, a continuación, en serie. (Trad. Calvo Martínez).<sup>24</sup>

En su comentario Alejandro de Afrodisia (250) sostiene que en este pasaje Aristóteles afirma que, puesto que la ciencia se ocupa de la sustancia, la filosofía tendrá tantas partes como sustancias hay. Ahora bien, como existen las sustancias primeras y las segundas, habrá una filosofía primera y otra segunda.<sup>25</sup> Desde la perspectiva del comentador del Estagirita, la filosofía primera se ocupará de las sustancias ingénitas, incorruptibles, eternas e inmóviles; la filosofía segunda se ocupará de las sustancias sensibles.<sup>26</sup> Para

<sup>24</sup> *καὶ τσαυτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαι περ αἰ οὐσίαι: ὅστε ἀναγκαῖον εἶναι τινα πρότην καὶ ἐχομένην αὐτῶν. ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχον τὸ ὄν [καὶ τὸ ἐν]: διὸ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἀκολουθήσουσι τούτοις. ἔστι γὰρ ὁ φιλόσοφος ὡσπερ ὁ μαθηματικὸς λεγόμενος: καὶ γὰρ αὐτῆ ἔχει μέρη, καὶ πρώτη τις καὶ δευτέρα ἔστιν ἐπιστήμη καὶ ἄλλα ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν.*

<sup>25</sup> En su interpretación Alejandro de Afrodisia presupone el siguiente pasaje de la *Metafísica*: “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, esta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. **Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo**”. (*Metafísica* VI, 1026 a, 20-30. Trad. de Calvo Martínez).

<sup>26</sup> En una línea de lectura diferente de la aquí realizada, Cardullo sostiene la diferencia entre el comentario de Asclepio y el de Alejandro de Afrodisia es que este último interpretó que Aristóteles sostenía que la filosofía primera es una *ousiología*, pues se ocupa del ser en tanto ser y, por lo tanto, de los principios y causas de los entes (*aitiología*). (Cardullo, 2012, p. 105). Asclepio, por el contrario, realizó una lectura teológica de la *Metafísica*. La secuencia en que, según Asclepio, Aristóteles abordó lo real partiendo de lo sensible hasta lo inteligible es, para esta autora, una evidencia de que, desde la perspectiva del neoplatónico, al igual que Platón, Aristóteles realizó una distinción entre lo sensible y lo suprasensible y postuló un principio último, objeto de la filosofía primera. (Cardullo, 2012, p.106). Cardullo argumenta que, siguiendo a Amonio, Asclepio interpreta que Aristóteles “concibió un sistema filosófico destinado a venerar ‘el principio común de todas las cosas’” (p. 106). No obstante, en su comentario Asclepio señala que “el objetivo del presente escrito es hablar del ser en cuanto ser, esto es, de discutir en general de todos los seres en cuan-

Zanatta (2009, pp. 676-677), si bien esta es la lectura de la mayor parte de los intérpretes, no es la interpretación más correcta del texto. Desde su punto de vista, la filosofía primera, entendida como ousiología, se ocupa de la sustancia, pero no de una clase especial de sustancia. Para este autor, la relación entre la filosofía primera y la filosofía segunda está basada en la universalidad o particularidad de su objeto de estudio. Esto es en cierta medida correcto si tenemos en cuenta que para Aristóteles la diferencia y especificidad de la filosofía primera es ocuparse de aquello que las otras ciencias dan por supuesto: el ser en tanto ser.<sup>27</sup> Ahora bien, esto implica que la filosofía primera no se ocupa solo de las sustancias sino de los múltiples sentidos del ser, respecto de los cuales el prioritario es el de sustancia. En este sentido, es más general (*kathólou*), pues, al ser su objeto aquello que es supuesto por el resto de las ciencias, es transversal a todas ellas. Tal como lo indica Berti (2004, p. 189), la ciencia primera y *kathólou* de la cual Aristóteles habla en el pasaje citado de la *Metafísica* no es la teología, sino la ontología,<sup>28</sup> pues

---

to son seres" (2.1, 10-11). Si Asclepio se está refiriendo a la *Metafísica* y para él en esta obra Aristóteles se centra en la filosofía primera, esta última tiene como objeto el ser en tanto ser. Para defender nuestra interpretación es importante tratar a colación la propia descripción que Asclepio realiza de la filosofía primera como teología. Para Asclepio la filosofía primera es teología porque su objeto, los principios de las cosas (*αἱ τῶν ὄντων ἀρχαί*) y, por lo tanto, las primeras causas de las cosas (*τὰ τῶν ὄντων αἰτίαι τὰ πρῶτα* (4.1, 2), son entes sumamente divinos (*ὄντα θεῖα*). El uso de los plurales para hablar de principios y causas indica que no está pensando en un solo principio, y, por ende, únicamente en el primer motor inmóvil como principio último de lo real.

Se debe recalcar que la problemática generada entre la descripción de la filosofía primera como teología y ontología es propia del texto aristotélico y objeto de debates entre los especialistas. Véase Aubenque (2008, pp. 259 y ss.) y Berti (1996).

<sup>27</sup> *Metafísica* IV 1. Pasaje de la *Física* que señala los múltiples sentidos del ser en forma temprana.

<sup>28</sup> Frede (2000, pp. 50 y ss.) sostiene que esta ciencia es la metafísica debido a que se ocupa no solo de las sustancias sensibles, como la física, sino de todos los géneros de sustancias, incluido el primer motor inmóvil.

... solo ella se ocupa de todos los géneros de causas primeras y no solo de la causa final como la teología. Una primera exposición de aquella ciencia, bajo la forma de ousiología, o de ciencia de todos los géneros de sustancias ha sido realizada por Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, que es una especie de resumen de la física terrestre, de la física celeste y de la teología. (Berti, 2004, p.189).

En la *Física* Aristóteles vuelve a referirse a la filosofía primera en los siguientes términos:

“en cuanto al principio formal, si es uno o múltiple y cuál o cuáles son es tarea de la filosofía primera determinarlo con precisión, así que dejemos para el momento oportuno de tratarlo”. (Trad. Boeri).<sup>29</sup>

En este pasaje de la *Física*, Aristóteles presupone la distinción trazada en la *Metafísica* entre filosofía primera y filosofía segunda, que aparece también en el fragmento 8c de *Sobre la filosofía*. En este escrito, al igual que en el fragmento de *Sobre la filosofía*, dicha dicotomía se presenta entre la física y la filosofía primera. La filosofía primera se ocupa de los principios y las causas, por lo tanto, la cuestión sobre la naturaleza y número de los principios corresponde a esta ciencia y no propiamente a la física. Ahora bien, en los dos primeros libros de la *Metafísica* Aristóteles no llama a la ciencia que se ocupa de estos principios filosofía primera sino *sophía*.<sup>30</sup> No obstante, el hecho de que les adjudique el mismo objeto es un indicio relativamente claro de que no pueden ser dos ciencias diferentes, sino dos maneras de llamar a un mismo tipo de conocimiento. Esta identificación entre el objeto de la sabiduría y el de la filosofía primera nos permite decir que, al hablar de una

<sup>29</sup> *περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσὶν, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶν διορίσαι, ὥστ' εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω.*

<sup>30</sup> *Metafísica* II 1, 993b 19-30.

u otra,<sup>31</sup> tanto en el pasaje de la *Metafísica* arriba citado como en los fragmentos comentados de *Sobre la filosofía*, se está haciendo referencia a una única y misma ciencia. La necesidad de vincular la sabiduría con este tipo de conocimiento está relacionada con la aceptación de la existencia de una ciencia jerárquicamente superior, que es descripta como la más dominante (*Metafísica* I 2, 982a 15) y la más exacta (*Metafísica* I 2, 982a 26). Si se acepta lo hasta aquí argumentado, podemos afirmar que las palabras que abren el fragmento 8c transmitido por Asclepio reproducen de algún modo la equiparación entre *sophía* y filosofía primera expresada en *Física* I 9, 192a 34-36 y en *Metafísica* I y la vinculación de esta ciencia con el conocimiento de los primeros principios y causas.<sup>32</sup>

El fragmento 16 de *Sobre la filosofía* puede ser clave también para entender cuál es el objeto de la sabiduría en esta última obra y determinar si, al igual que en la *Metafísica*, dicho objeto son los primeros principios y causas. No obstante, al leer el fragmento 16 debemos tener en cuenta que es transmitido por Simplicio en *Comentario a Sobre el cielo* (288. 28- 289.1-15),<sup>33</sup> razón por la cual

---

<sup>31</sup> Se debe tener en cuenta que para Aristóteles la *ousía* es principio y causa de la cosa (*Metafísica* VII 17), razón por la cual la filosofía primera como el conocimiento del ser en tanto ser no difiere de la sabiduría como el conocimiento de las primeras causas y principios. En *Metafísica* III 2, 996b 10- 14 Aristóteles dice: “Así, en tanto que es soberana y rectora y es justo que las demás ciencias, como servidoras suyas, no le repliquen, sería tal la (ciencia) del fin y del Bien (para (alcanzar) este se hacen, en efecto, todas las demás cosas); pero en tanto que se definió como ciencia de las causas primeras y de lo máximamente cognoscible, sería tal la <ciencia> de la entidad”. (Trad. Calvo Martínez).

<sup>32</sup> En el fragmento 8b, transmitido por Filópono, se afirma: “Ciertamente, dado que las cosas inteligibles y divinas, como dice Aristóteles, a pesar de ser clarísimas en virtud de su propia entidad, a nosotros nos parecen tenebrosas y confusas, por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve, es natural que le dieran el nombre de sabiduría a la ciencia que trae estas cosas a la luz para nosotros.” (Trad. Vallejo Campos).

<sup>33</sup> Desde la perspectiva de Untersteiner, del análisis de Rose (1955, p. 199) se desprende que Simplicio no habría conocido el texto aristotélico intitulado *Sobre la filosofía* y tampoco se habría valido de los comentarios de Alejandro de Afrodisia, quien conocía muy bien el texto. Para estos autores (Rose, 1955, p. 199), Simplicio no reconstruye el argumento aristotélico tal como esté lo habría presentado, sino que simplemente está presentando la concepción aristotélica.

debemos tener presente un contexto diferente del proporcionado por Asclepio, cuyo interés era hacer una exégesis de la primera línea de *Metafísica* I:<sup>34</sup>

Efectivamente, en general, en aquellas cosas en las que hay algo mejor, hay también algo óptimo. Así pues, dado que en las cosas que son hay algunas mejores que otras, habrá, por tanto, también una que sea óptima y ésta será lo divino. Ahora bien, lo que cambia lo hace por efecto de otra cosa o por sí mismo, pero si cambia por otra cosa, ésta será mejor o peor, y si cambia por sí mismo, el cambio será porque lo hace a otra cosa peor o porque aspira a una mejor, pero lo divino no tiene nada que sea mejor que sí mismo por efecto de lo cual pudiera ser cambiado (ya que esto sería más divino) y tampoco es lícito que lo mejor padezca por obra de lo que es peor. Ciertamente, si experimentara algún

---

Baltuseen (2008, pp. 88 y ss.) considera que, al realizar sus comentarios a las obras aristotélicas, Simplicio se basa en el trabajo y enseñanzas de los primeros peripatéticos, tales como Teofastro y Eudemo. Simplicio privilegia el trabajo de estos pensadores por sobre los comentarios de autores posteriores. Ha tenido acceso a la versión de la *Física* de Eudemo y accedió a los trabajos de Teofrasto, pues lo menciona como fuente un número considerable de veces. Esto metodológicamente tiene dos consecuencias: la primera es que sus fuentes son cercanas a Aristóteles y, en este sentido, lo “aproximan más al pensamiento del Estagirita”. Sin embargo, la segunda consecuencia está relacionada con el hecho de que, si bien los primeros peripatéticos tomaron a Aristóteles como punto de partida, no acordaban en todos los puntos con las concepciones aristotélicas. Las doctrinas peripatéticas no eran “un cuerpo de conocimiento estático, sino un conjunto dinámico de concepciones”, con lo cual, que sus fuentes sean cercanas a Aristóteles nos es garantía de que reproduzcan por completo su pensamiento.

<sup>34</sup> En su comentario Simplicio está haciendo referencia al pasaje *Acerca del cielo* 279a30 y ss.: “Y en efecto, tal como se hace en [nuestros] textos ordinarios de filosofía acerca de los [seres] divinos, frecuentemente se proclama en los argumentos [sobre el tema] que la divinidad [entidad] primera y suprema, ha de ser totalmente inmutable: y de que ello es así se da prueba con lo aquí expuesto. Pues ni existe otra [realidad] superior que la mueva (pues esta otra sería entonces más divina), ni posee defecto alguno, ni carece de ninguna de las perfecciones propias de ella. Y, lógicamente, se mueve con movimiento incesante: pues todas las cosas cesan de moverse cuando llegan a su lugar propio, mientras que el lugar de donde parte el cuerpo circular es el mismo a donde va a parar.”

Si este pasaje fuera una alusión a *Sobre la filosofía*, podemos decir que Aristóteles en esta última obra ha tratado sobre los primeros principios y, entre ellos, como principio último, y causa del movimiento, sobre el motor inmóvil.

cambio por obra de lo que es peor, admitiría algo malo, mas no hay nada malo en él. Sin embargo, tampoco se cambia a sí mismo porque aspire a algo mejor, ya que no carece de ninguna de las perfecciones que le son propias. Verdaderamente, tampoco cambiará a peor, porque ni siquiera el hombre se hace peor voluntariamente a sí mismo, ni tiene nada malo, como habría admitido si hubiese experimentado un cambio a peor. (Trad. Vallejo Campos).<sup>35</sup>

Podemos ver que en este fragmento Simplicio le adjudica a Aristóteles una clasificación de las cosas según estas sean mejores o peores. Desde la perspectiva del Estagirita, si hay cosas mejores que otras, lo divino estará entre ellas. No obstante, antes de comenzar a hablar sobre lo divino, Simplicio le adjudica a Aristóteles una especie de taxonomía de las cosas sujetas al devenir, discriminando entre aquellas cuyo principio de movimiento es interno y aquellas que se mueven a causa de otra cosa. Esta primera clasificación nos lleva a pensar que en *Sobre la filosofía* Aristóteles está diferenciado las sustancias sensibles de los artefactos, distinción fundamental en el primer capítulo del segundo libro de la *Física*.<sup>36</sup> En ambos casos requieren de una causa final por la cual moverse y una causa motriz o eficiente, esto es, aquello que las mueva. La diferencia es que mientras en el caso de las sustancias sensibles el principio de movimiento es interno, en el caso de los artefactos es externo. Lo divino<sup>37</sup> está por fuera de

---

35 καθόλου γάρ, ἐν οἷς ἐστὶ τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστὶ τι καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῦς οὖσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἐστὶν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἶη ἂν τὸ θεῖον, εἰ οὖν τὸ μεταβάλλον ἢ ὑπ' ἄλλον μεταβάλλει ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ, καὶ εἰ ὑπ' ἄλλον, ἢ κρείττονος ἢ χείρονος, εἰ δὲ ὑφ' ἑαυτοῦ, ἢ ὡς πρὸς τι χείρον ἢ ὡς καλλιονός τίνος ἐπιέμενον, τὸ δὲ θεῖον οὔτε κρείττον τι ἔχει ἑαυτοῦ ὑφ' οὐ μεταβληθήσεται- ἐκεῖνο γάρ ἂν ἦν θειότερον· οὔτε ὑπὸ χείρονος τὸ κρείττον πάσχειν θέμις ἐστὶ- καὶ μέντοι, εἰ ὑπὸ χείρονος, φαῖλον ἂν τι προσελάμβανεν, σὺδὲν δὲ ἐν ἐκείνῳ φαῖλον ἄλλ' οὐδὲ ἑαυτὸ μεταβάλλει ὡς καλλιονός τίνος ἐπιέμενον οὐδὲ γάρ ἐνδεές ἐστι τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός οὐ μέντοι οὐδὲ πρὸς τὸ χείρον, ὅτε μηδὲ ἀνθρωπος ἐκὼν ἑαυτὸν χείρω ποιεῖ, μήτε δὲ ἔχει τι φαῖλον μηδέν, ὅπερ ἂν ἐκ τῆς εἰς τὸ χείρον μεταβολῆς προσέλαβε.

<sup>36</sup> *Física* II 1, 198b 8 y ss.

<sup>37</sup> Como veremos inmediatamente abajo, el referente de lo divino ha sido objeto

esta taxonomía, pues por sobre él no hay nada mejor. De esto se desprende que mientras que hay cosas que no son causa de sí en el doble sentido del término —eficiente y final—, lo divino es el principio ingenerado que es causa del movimiento del resto de las cosas. Cabe preguntarse a qué cosa está calificando de divino en el fragmento 16 y si esto es lo mismo que aquello de lo que se habla en el fragmento 8c como el objeto de la sabiduría. Muchos de los intérpretes, entre los que cabe citar a Untersteiner (1963, p. XIV) y Berti (1997, p. 289) consideran que en el fragmento 16 hay una alusión al motor inmóvil. Si bien esta lectura de los fragmentos es atendible, consideramos que es controvertida, pues carecemos de los elementos que nos permitan apoyarla de manera concluyente. Es evidente que al hablar de lo divino Simplicio le adjudica a Aristóteles la postulación de un principio incausado,<sup>38</sup> eterno, imperecedero, en acto y, finalmente, óptimo. Si bien este principio tiene las características fundamentales que, desde la perspectiva del Estagirita, tiene el motor inmóvil (*Metafísica* XII 7), esto no es prueba suficiente para concluir que Aristóteles haya formulado dicha concepción en *Sobre la filosofía*.<sup>39</sup>

---

de controversias, pues mientras algunos autores, entre ellos Berti (1997, pp. 271 y ss.), Dumoulin (1981, pp. 44-69), Vallejo Campos (2005, pp. 260-261), consideran que Simplicio está haciendo referencia al motor inmóvil, otros, como por ejemplo Jaeger (1993, pp. 161 y ss.) y Guthrie (1933, pp. 43-64), sostienen que en *Sobre la filosofía* Aristóteles no habría formulado tal teoría todavía.

<sup>38</sup> Esto se desprende de las primeras palabras del pasaje de Simplicio, según las cuales todo lo que se genera lo hace en función de algo que es mejor.

<sup>39</sup> Al comentar el fragmento transmitido por Simplicio, Untersteiner señala que en *Sobre la filosofía* Aristóteles presenta en germen su ontología, pero “conforme al espíritu de la *Física*”, esto es, presuponiendo que hay una graduación en la cual la realidad inferior se relaciona con otra superior. De esta concepción deriva la existencia de un ser perfectísimo que es causa final suprema y principio de todas las otras cosas. Según este autor, *Sobre la filosofía* es la primera formulación y demostración rigurosa de la existencia de un ser supremo. (Untersteiner, 1963, p. 199).

Quienes sostienen la presencia de la concepción del motor inmóvil en *Sobre la filosofía* creen encontrar una evidencia para defender esta tesis en el fragmento 26, transmitido por Cicerón. Para un análisis de este fragmento y un estado de la cuestión en torno a esta cuestión, véase Bos (1988, pp. 43-64). Jaeger (1993, pp. 162-163)

Creemos que es posible hacer otra interpretación del fragmento 16 si lo leemos a la luz de la sistematización de la aporía octava (*Metafísica* III 4). En esta aporía Aristóteles cuestiona si existe algo además de las cosas sensibles, ya que la negación de esta hipótesis implica admitir dos consecuencias inaceptables para un aristotélico: la primera es que no sería posible la ciencia, salvo que se identifique el conocimiento con la sensación. Con esto la aspiración de una ciencia sobre los principios de lo real<sup>40</sup> que dé cuenta del ser de las cosas y que explique el cambio o el devenir quedaría reducida a un absurdo. La causa de esto radica en que si solo existiese lo sensible, el objeto del conocimiento sería lo individual y sujeto al devenir. Ahora bien, según Aristóteles, de lo accidental y perecedero no puede haber conocimiento, razón por la cual, si solo existiese esto, no habría conocimiento. La segunda consecuencia es que no habría generación y, por lo tanto, tampoco existiría lo sensible, dado que, desde la perspectiva aristotélica, no es posible la generación a partir de lo que no es. Para Aristóteles,

... es manifiesto entonces que, si precisamente hay causas y principios de los entes naturales, elementos primeros de los que proceden y se generan —y esto no por accidente, sino que cada cosa lo que se dice que es según su entidad— resulta que todo se genera a partir de un sustrato e incluso de una forma.<sup>41</sup>

---

impugna el fragmento, ya que considera que Cicerón interpreta a Aristóteles a la luz de dogmas epicúreos.

<sup>40</sup> Se debe tener presente que para Aristóteles este es el proyecto de la tradición filosófica desde los presocráticos en adelante. De hecho, la formulación de la aporía puede leerse como un intento de confrontar dos concepciones que forman parte de esta tradición: la que Aristóteles califica de materialista, dentro de la cual incluye a Tales, Anaxímenes y Heráclito, y la defendida por los platónicos o pitagóricos.

Por otra parte, Aristóteles es heredero de la concepción que se remonta a Parménides, según la cual el conocimiento no puede ser de lo que deviene sino de lo que es.

<sup>41</sup> *Física* I 7, 190b 16-20. En *Física* I 8 191a 30- 31: “por cierto, lo que es no se genera pues —ya era— y a partir de lo que no es tampoco podría generarse nada, ya que es necesario que haya un sustrato”.

Según Aristóteles, lo sensible se genera y padece, razón por la cual debe haber algo ingenerado por lo cual su génesis sea posible. Esto último se identifica con la forma y la materia, esto es, con la configuración conceptual y el substrato de la cosa. Dado que la existencia de lo sensible es una evidencia, debemos presuponer la existencia de estos dos principios causales —el formal y el material— para no caer en una contradicción con las premisas anteriormente expuestas, que conduce a la negación de lo sensible mismo.<sup>42</sup> Al extraer estas dos consecuencias, Aristóteles cree demostrar que la primera alternativa de la aporía es autocontradictoria y, por lo tanto, debe ser desechada. Negando la existencia de algo aparte de lo sensible, según Aristóteles, se niegan también las entidades sensibles y su conocimiento. A causa de esto, debemos explorar la segunda alternativa: aquella que sostiene que existe algo más allá del sensible. El gran problema de esta alternativa es el *status* de ese algo. Aristóteles descarta de pleno que puedan ser los géneros, pues no tienen existencia independiente (*Metafísica* VII 16, 1040b 26-27). Además del motor inmóvil, lo que posee todos los atributos aquí presentados, siendo a su vez precondition para que los entes sensibles existan y sean conocidos, es la forma, identificada con la *ousía* en sentido propio en *Metafísica* VII. La *ousía* y, por ende, la forma, no está sujeta a la generación ni a la corrupción (*Metafísica* III 4, VII 8 1033a 34- 1033b 9), es ontológicamente anterior o primera (*Metafísica* VII 4, 130a 10-11), es en acto (*Metafísica* III 4, VII 9, 1034a 15-19), y es causa formal pero también final (*Metafísica* VII 17 1041a 27- 30).<sup>43</sup> Si leemos el

<sup>42</sup> Véase *Metafísica* VII 8.

<sup>43</sup> Esto es relevante porque son los atributos señalados por Simplicio en su comentario. Simplicio destaca el hecho de que todo lo que es generado es generado por algo en vista de algo mejor. Esta tesis, que es genuinamente aristotélica, pues aparece en otros trabajos del *corpus*, como por ejemplo, el *Protréptico* (fragmento 17, 23 y 24) y en el libro segundo de la *Física* (capítulos 1, 2 y 8,) permite hacer una lectura más compleja de las palabras del neoplatónico y nos lleva a conjeturar la posibilidad de una doble referencia: a lo divino y óptimo para cada cosa en particular, la realización de su forma, y al motor inmóvil, como aquello hacia lo cual las cosas tienden como

fragmento 16 teniendo en cuenta esta caracterización, lo que es eterno inmutable y mejor puede ser la *ousía* de la cosa, que identificada con la forma es la causa formal y final de las cosas y no necesariamente el motor inmóvil, tal como lo sostienen Berti y Untersteiner. Creemos que esta lectura guarda cierta coherencia con la presentada por Asclepio en el fragmento 8c. De esta línea de lectura se desprende que la sabiduría tiene como objeto los principios de las cosas. Creemos que esta interpretación no se contradice con ciertas lecturas tradicionales del texto, citadas en la introducción de este trabajo, pero se ajusta en mayor medida a la complejidad que el carácter fragmentario del texto supone.<sup>44</sup>

El fragmento 17<sup>45</sup> (Escolio a los *Proverbios de Salomón*, Cod. Paris gr. 174, f. 46a) va en esta dirección. Allí se plantea la

---

su causa final. Volvemos a recalcar el carácter meramente conjetural de esta última lectura.

<sup>44</sup> El fragmento 11b, transmitido por Alejandro de Afrodisia en *Comentario de la Metafísica de Aristóteles* 117, 23-118, 1, dice: “[Aristóteles] expone la doctrina de los [platónicos], como ha hecho igualmente en su obra *Sobre la filosofía*. Efectivamente, al querer ellos referir las cosas que son (pues a las cosas que son él las llama siempre sustancias), al querer referir estas cosas a los principios que habían supuesto (para ellos eran principios de las cosas que son lo Grande y lo Pequeño, que llamaban Díada Indefinida), con la intención de referir todas las demás cosas a ésta, afirmaban que lo corto y lo largo eran principios de la longitud, como si la longitud derivara su origen de lo largo y lo corto, que son Grande y Pequeño, o como si toda línea estuviera en uno u otro de estos, y afirmaban que eran principios de la superficie lo estrecho y lo ancho, los cuales también son ellos mismos Grande y Pequeño”. (Trad. de Vallejo Campos levemente modificada).

Este pasaje del comentario de Alejandro de Afrodisia confirma la tesis de que el objeto de la sabiduría o de la ciencia de la cual habla Aristóteles en *Sobre la filosofía* puede ser la sustancia o la forma, ya que es, la causa y principio por el cual las cosas son lo que son.

<sup>45</sup> “De Aristóteles [es la siguiente argumentación]. El principio es único o múltiple. Si es único, tenemos lo que buscamos. Si son muchos, estarán ordenados o carecerán de orden. Ahora bien, si carecen de orden, las cosas que se derivan de ellos estarán más desordenadas y el cosmos (*kósmos*) no será un mundo ordenado (*kósmos*) sino un mundo carente de orden, y existirá lo que es contrario a la naturaleza sin existir lo que es conforme a ella. Pero si están ordenados, se ordenaron por sí mismos o por alguna causa externa. Ahora bien, si se ordenaron por sí mismos, tendrán en común algo que los une y esto es el principio”. (Trad. Vallejo Campos).

disyuntiva de si hay un único principio o si estos son múltiples. Si son múltiples, hay dos opciones: o están ordenados o carecen de orden. Si careciesen de orden, el cosmos sería un caos y todo en él sería contrario a la naturaleza, lo cual claramente no sucede. Por tal motivo, debe de haber algún principio que los ordene, y ese es el principio buscado.<sup>46</sup> De la lectura de este fragmento se desprende que si los principios son múltiples, lo cual parece ser correcto, pues es la hipótesis que se sigue explorando, debe haber alguno jerárquicamente superior que los ordene y dirija. Como consecuencia de esto, Aristóteles sostiene que para comprender lo real se debe conocer dichos principios, más aun, el principio último, caracterizado como eterno, imperecedero y causa del orden de las demás cosas. Por tal motivo, ya sea uno o múltiple, este o estos principios, deben ser aquellos objetos luminosos mencionados por Asclepio como objeto de la sabiduría o filosofía primera, pues solo al conocer estos principios podemos conocer cabalmente el resto de las cosas.

Unterstenier (1963, p. 208), citando a Berti, señala que en este fragmento se pretende demostrar la existencia de un principio<sup>47</sup> sobre la base de la existencia del orden. Para Aristóteles hay orden por naturaleza,<sup>48</sup> pues el desorden va en contra de esta última. Sin embargo, el orden presupone una causa que no se puede identificar con la multiplicidad de partes que lo componen, sino con una unidad. Bajo esta línea de lectura, la unidad es aquella

<sup>46</sup> Véase *Metafísica* XII 10, 1075a 18.

<sup>47</sup> Unterstenier (1963, p. 208), retomando a Berti, señala que en el presente fragmento Aristóteles no puede sostener la existencia de múltiples principios, pues cuando todos los “principios remiten a uno, en rigor solo puede haber un único principio”. No obstante, esta interpretación resulta conflictiva a la luz del primer libro de la *Metafísica*, donde Aristóteles habla de principios últimos de lo real y de la indagación del primer libro de la *Física*, donde el punto focal es la naturaleza y número de los principios.

<sup>48</sup> Para Berti (1997, p. 294), esto implica que la naturaleza es principio de movimiento, pero no de un movimiento cualquiera, sino de un movimiento teleológicamente ordenado.

conferida por el fin de las cosas, con lo cual la unidad buscada es la de la causa final.<sup>49</sup> Esta línea interpretativa nos permite afianzar la lectura arriba sugerida, pues la forma para Aristóteles no solo es causa formal, sino causa final, ya que es aquello hacia la cual la cosa tiende para plenificarse.<sup>50</sup>

En el fragmento 27a de *Sobre la filosofía*, transmitido por Cicerón en *Académicos primeros* I 7, 26, encontramos otros indicios de cuál es el objeto de la sabiduría en *Sobre la filosofía*:<sup>51</sup>

Así pues, el aire, pues también utilizamos este término en latín, el fuego, el agua y la tierra tienen un carácter primario; a partir de ellos surgen las especies de seres animados y de todo lo que nace de la tierra. Por tanto, aquéllos se denominan principios y, para traducirlo del griego, elementos. De estos el aire y el fuego tienen la potencia de mover y actuar, y los restantes, es decir, el agua y la tierra, tienen la potencia de recibir y, en cierto modo, de padecer. Aristóteles sostenía que existe un quinto género de

---

<sup>49</sup> Para Berti (1997, p. 289), prueba de esto es la *Física*, donde Aristóteles manifiesta que los sentidos en los que se habla de causa final fueron abordados en *Sobre la filosofía*. Creemos que esto demuestra cuál habría sido uno de los temas desarrollados en esta obra, pero no que este haya sido la cuestión central o única analizada en el texto.

<sup>50</sup> No obstante lo cual Berti (1997, p. 289) sostiene que en *Sobre la filosofía* Aristóteles sostuvo “la inmutabilidad de Un Dios como causa final”, al cual en esta instancia no identifica con el motor inmóvil.

<sup>51</sup> Se debe tener en cuenta que el conocimiento de Cicerón de la obra aristotélica está mediado por Cratipo, quien conocía la obra exotérica del Estagirita, más aun *Sobre la filosofía*. Chiaradonna (2013, p. 39). Según Düring (1990, p. 74), Tiranión fue uno de los que ordenaron la gran colección de libros aristotélicos traídos desde Atenas. Apoyándose en este, Ático empezó su actividad de editor por primera vez en el 59 a. C. y por último en el 46 a. C. Cicerón habría tenido acceso a algunas de las obras aristotélicas por él, especialmente a los diálogos y algunos de los tratados que componen el *corpus*. Para Düring (2000, pp. 74-75), muestra de esto son las siguientes palabras que Cicerón enuncia en *El Hortensio*: “Tiene uno que esforzar vigorosamente el espíritu, cuando lee e interpreta a Aristóteles”. En relación con esto, Sharpley (2010, p. 24) señala que los primeros peripatéticos que sucedieron a Aristóteles no contaban con los escritos aristotélicos, salvo los que habían sido publicados por él mismo. Por tal motivo, no pudieron realizar un trabajo filosófico serio en relación con la obra del Estagirita. Tras la aparición de edición de la obra aristotélica esto se modificó, aunque la reconstrucción de su pensamiento era conjetural.

elemento del cual están constituidos los astros y las mentes, que está dotado de un carácter singular y diferente de los otros cuatro que mencioné anteriormente. (Trad. Vallejo Campos).<sup>52</sup>

El pasaje de la obra de Cicerón nos permite trazar algunos paralelos con el tratamiento de la *sophía* como el conocimiento de los primeros principios y las primeras causas realizado por el Estagirita en *Metafísica* I y los objetos más luminosos de *Sobre la filosofía*. Para ello, debemos tener presente el contexto en el que están insertas las palabras de Cicerón. Previo al pasaje considerado fragmento de *Sobre la filosofía*,<sup>53</sup> Cicerón indaga acerca de la naturaleza y origen de los cuerpos. En relación con esto, trayendo a colación a Aristóteles, señala que para que sea posible la existencia de los cuerpos es necesario un principio eficiente y la materia. Estos dos principios, uno pasivo y otro activo, son los causantes de los llamados cuerpos primarios y secundarios. Entre los primeros Cicerón pone a los cuatro elementos, a los cuales se refiere en este pasaje citado, mientras que entre los segundos coloca a los cuerpos animados. Para Cicerón, Aristóteles equipara principios con elementos e identifica a estos últimos con el agua, la tierra, el fuego y el aire. Detrás del análisis que hace Cicerón de la concepción aristotélica que está citando resuena el fragmento 36 del *Protréptico*, donde el Estagirita ha dicho:

<sup>52</sup> Itaque aer (hoc quoque utimur iam pro Latino) et ignis et aqua et terra prima sunt; ex his autem ortae animantium formae earumque rerum quae gignuntur e terra. Ergo illa initia et (ut e Graeco vertam) elementa dicuntur; e quibus aer et ignis movendi vim habent et efficiendi, reliquae partes accipiendi et quasi patiendi, aquam dico et terram. Quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare eorumque quattuor quae supra dixi dissimile Aristoteles quoddam esse rebatur.

<sup>53</sup> Se debe señalar que en este caso puntual Cicerón no dice qué obra de Aristóteles está citando. Esto es problemático, ya que es altamente discutible qué textos leyeron los comentaristas del Estagirita entre la muerte de este último y la aparición de la edición de Andrónico de Rodas. Se sabe que Eudemo, uno de los discípulos de Aristóteles, al producirse el exilio de su maestro se habría ido del Liceo llevando consigo algunos de sus escritos. Simplicio habla de una versión de la *Física* en manos de Eudemo a la cual Cicerón habría tenido un cierto acceso. Para el tratamiento de esta cuestión véase Chiaradonna (2013).

Efectivamente, ya sean el fuego, el aire, el número o cualesquiera otras naturalezas las causas y principios de las demás, es imposible conocer cualquiera de las otras, si desconocemos aquéllas. Pues, ¿cómo podría tenerse conocimiento del discurso ignorando las sílabas o conocer éstas sin saber ninguna de las letras? (Trad. Vallejo Campos).

Si bien en este fragmento Aristóteles no equipara los cuatro elementos con las causas y principios, realiza una identificación que es significativa para entender las palabras de Cicerón. Decimos que es significativa por dos motivos fundamentales: 1) *Sobre la filosofía* es un texto contemporáneo al *Protreptico* y 2) Cicerón conocía esta última obra, pues se inspiró en ella para escribir su *Hortensio*. Dado que en el *Protréptico* aparecen algunos vestigios de la epistemología aristotélica, podemos decir que Cicerón tenía alguna noción de la concepción aristotélica de la causalidad<sup>54</sup> que aparece en esa obra esotérica.<sup>55</sup>

El análisis del pasaje de *Académicos primeros* en su contexto y a la luz del fragmento 36 del *Protréptico* nos deja entrever que Cicerón estaría retomando algunos de los sentidos aristotélicos de causa y de principios que aparecen en textos como *Metafísica* I y *Física* II. En los pasajes previos al citado como fragmento de *Sobre la filosofía* Cicerón está presentando la causa eficiente y la causa material en términos muy parecidos a como lo hace Aristóteles en las obras del *corpus* mencionadas. De hecho, en *Física* II 33,194b 24-25 Aristóteles define la causa material como “aquello inmanente a partir de lo cual algo se genera”, mientras que en II 3, 194b 29-30 identifica la causa eficiente como el “principio primero desde donde procede el cambio o el reposo”.

---

<sup>54</sup> Si bien la noción de causalidad no es el tema central del *Protréptico*, dicho concepto aparece “sistematizado” explícitamente en la serie de fragmentos 33-37 del *Protréptico* y aparece como un concepto clave para la comprensión de la serie de fragmentos 11-17 en relación con la concepción de *phýsis* allí desarrollado.

<sup>55</sup> Para la concepción epistemológica de Aristóteles en el *Protréptico* ver Berti (1997, 2004 y 2008) y Madison (2008).

En el fragmento 27b, transmitido por Cicerón en las *Discusiones tusculanas* I 10, 22 se afirma:

Aristóteles, que en inteligencia y rigor aventaja en gran medida a todos, aunque siempre exceptuó a Platón, después de haber aceptado aquellos cuatro géneros de principios, ya conocidos, a partir de los cuales surgen todas las cosas, sostiene que existe una quinta naturaleza, de la que se compondría la mente; pues, pensar, prever, aprender, enseñar, descubrir algo y tantas otras cosas, como recordar, amar y odiar, desear y temer, apesadumbrarse y alegrarse, y otras actividades semejantes, cree él, no se dan en ninguno de estos cuatro géneros de principios. (Trad. Vallejo Campos).<sup>56</sup>

De este pasaje nos interesa la expresión “después de haber aceptado esos cuatro géneros de principios (...) a partir de los cuales surgen todas las cosas”. El gran problema de esta expresión es, a nuestro entender, el referente. Dado que el contexto en el que está inserto este pasaje es el tratamiento de la naturaleza del alma y la noción de muerte, algunas traducciones vierten el genitivo *principiorum*<sup>57</sup> como “elementos”. Traducido de este modo, se puede pensar que Cicerón está hablando de principios como elementos constitutivos, en cuyo caso el referente pueden ser el agua, la tierra, el aire y el fuego, que si bien, desde la perspectiva aristotélica, son los elementos últimos que componen las cosas, no bastan para explicar la naturaleza del alma y la aparición de

<sup>56</sup> Aristoteles, longe omnibus—Platonem semper excipio praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus somnia orerentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens; cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid et am multa alia meminissem, amare odisse, cupere timere, angere laetari, haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat; quintum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum *ἐνδελείχειαν* appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem.

<sup>57</sup> *Principium* puede significar comienzo, fundación, principio o elemento (clases), pero también principio constitutivo de las cosas. Esto quiere decir que el término abarcaba el campo semántico de los términos griegos *arkhé*, *stoikheios* y *aitia*.

las facultades intelectivas en ella. No obstante, esta interpretación no deja de ser problemática, ya que, con anterioridad a la discusión de la noción de la muerte y de la constitución del alma, Cicerón no se ocupa de la naturaleza de las cosas. Paralelamente, se debe remarcar que Cicerón tampoco menciona en ningún momento a estos cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. Si bien al exponer las posturas materialistas del alma afirma que Zenón identifica el alma con el fuego, esta es la única instancia en la que se menciona a uno de los cuatro elementos que desde la perspectiva de Aristóteles constituyen a las cosas. La lectura de este fragmento a la luz del fragmento anteriormente citado, el 27a, nos induce a pensar que Cicerón se refiere a estos cuatro elementos. Pero se debe tener en cuenta que se tratan de pasajes de obras distintas con contextos completamente diferentes. En este sentido, es relevante subrayar que en el pasaje citado Cicerón no habla simplemente de elementos o principios, sino de géneros de principios. El término “género” parece indicar que no está aludiendo simplemente a cuatro tipos de elementos sino a cuatro tipos de principios explicativos. Así mismo, debemos advertir que la palabra *principiorum* admite ser traducida como “de elementos” o “de principios”, traducción que adopta Vallejo Campos al verter al español el fragmento. Esta última manera de traducir el genitivo nos permite pensar que al utilizar el término *principiorum* Cicerón está aludiendo a algo mucho más amplio que la noción de elemento, que en griego se expresaría mediante el término *stoikheíos*. Por el testimonio de Asclepio, citado más arriba, sabemos que en *Sobre la filosofía* Aristóteles presentaba su preocupación en torno a los principios. En relación con esto se debe tener presente que Cicerón tuvo acceso a algunas de las obras exotéricas del Estagirita por medio de Cratipo, entre ellas *Sobre la filosofía*. Ahora bien, si se acepta que en esta obra, tal como lo reflejan los fragmentos analizados, Aristóteles sostuvo la causa formal y final (fragmentos 16 y 17) y Cicerón le atribuye a su vez la causalidad material y eficiente (fragmento 27a), podemos suponer que en el fragmento 27b el referente de *genera principiorum* son los principios de lo real, dentro de los cuales están incluidos los cuatro elementos arriba mencionados.

## CONCLUSIONES

Sobre la base de los fragmentos analizados, 8b, 16, 17, 27a y 27b, podemos concluir que *Sobre la filosofía* era una obra en la que Aristóteles presentaba, al menos germinalmente, muchas de las tesis vinculadas con la concepción de la filosofía primera como el estudio de los primeros principios y causas. En el fragmento 8b estos principios son descriptos como las entidades más divinas y manifiestas, mientras que en el fragmentos 16 y 17 se alude a ellos mediante los calificativos “eterno”, “impercedero” y “divino”. Algunos autores han visto en la descripción del principio presentado en el fragmento 16 como aquello incausado, único, eterno, y pura perfección, una prueba de la presencia de la concepción del motor inmóvil en esta obra temprana. Si bien consideramos que esta lectura no puede ser desestimada, ya que tiene cierta base textual, que el carácter fragmentario del texto no permite afirmarla categóricamente. Desde nuestra perspectiva, creemos que una alternativa legítima es leer el fragmento a la luz *Metafísica* III 4, donde Aristóteles le adjudica a la forma, *ousía* en sentido propio en *Metafísica*, las mismas notas con las que se describe el principio último en el fragmento 16 de *Sobre la filosofía*. La identificación entre el principio ordenador (fragmento 17) con la “unidad del fin de la cosa” ofrecida por Berti (1997, p. 294), nos permite afianzar nuestra línea de lectura, ya que la forma es causa formal y final de la cosa y, por lo tanto, es aquello que otorga unidad y orden a la cosa. Esta idea está presente en libro II de la *Física*, libro que si no es del mismo período que *Sobre la filosofía*, es relativamente próximo.

La lectura del fragmento 27a, transmitido por Cicerón, nos ha permitido concluir que en *Sobre la filosofía* Aristoteles además de haber abordado la noción de causalidad mediante la identificación de la forma, como principio formal y final de la cosa (fragmentos 8c, 16 y 17), también ha considerado los elementos materiales constitutivos de las cosas, es decir, su causa material y, paralelamente, la causa eficiente. Para tener conocimiento en sentido estricto, se debe conocer estos principios, esto es, los principios

materiales que los constituyen (fragmento 27a), su configuración conceptual (fragmentos 8c, 8b, 11 y 17), pero también aquello que los ha generado (causa eficiente —fragmento 27a—) y aquello hacia lo cual tienden (causa final —fragmentos 16 y 17—).

## REFERENCIAS

- Boeri, M. (1993). *Aristóteles, Física*, libros I y II. Introducción, traducción y notas de M. Boeri. Buenos Aires: Biblos.
- Berti, E.- Rossitto, C. (2002). *Aristotele Il libro primo della Metafisica* (4<sup>ta</sup> ed.). Introduzione, traduzione e commento di E. Berti. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- Calvo Martínez, T. (2007). *Aristóteles, Metafisica*. Introducción, traducción y notas de Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Düring, I. (1961). *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*. Göteborg: Almqvist & Wiksell.
- Rose, V. (1955). *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner.
- Untersteiner M. (1963). *Aristotele, Della filosofia*. Introduzione, testo, traduzione e comment esegetico di M. Untersteiner. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Vallejo Campos, A. (2005). *Aristóteles, Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Vallejo Campos. Madrid: Gredos.
- Zanatta, M. (2008). *Aristotele, I Dialoghi*. Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- Zanatta, M. (2009). *Aristotele, Metafisica*. Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli.

## Bibliografía secundaria

- Aubenque, P. (2008). *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. cast. de V. Peña. Madrid: Escolar y Mayor Editores.
- Baltuseen, H. (2008). *Philosophy and Exegesis in Simplicius The Methodology of a Commentator*. London: Bloomsbury.
- Berti, E. (1996). La “Métaphysique” D’ Aristote: “Onto-Théologie” ou “Philosophie Première”? *Revue de Philosophie Ancienne*, 14, (1), 61-85.
- Berti, E. (1997). *La filosofía del “primo” Aristotele* (2<sup>da</sup> ed.). Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore.

- Berti, E. (2004). *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Milano: Bompiani.
- Bos, P. (2008). A double theology in Aristotle, *De philosophia*, fr. 26 Ross (= Cic., *De natura deorum* 1.13.33). *Prudentia* 20, pp. 43-64.
- Cardullo, R. L. (2012). *Asclepio di Tralle. Commentario al libro «Alpha Meizon» della Metafisica di Aristotele*. Roma: Bonanno editore.
- Chiaradonna, R. (2013). Platonist approaches to Aristotle: from Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond). En M. Schofield (ed.), *Plato and Pythagoreanism in the First Century BC* (pp. 500-512). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chroust, A. H. (1972). "Mystical Revelation" and "Rational Theology". In Aristotle's *On Philosophy*. *Tijdschrift voor Filosofie*, 34ste Jaarg. Nr. 3.
- Chroust, A. H. (1975). A Tentative Outline for a Possible Reconstruction of Aristotle's Lost Dialogue *On Philosophy*". *L'Antiquité Classique*, 44 (2), 553-569.
- Dumoulin, B. (1981). *Recherches sur le premier Aristote*. Paris: Vrin.
- Düring, I. (2000), *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento* (1<sup>er</sup> reimp.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Düring, I. (1990), *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento* (1<sup>er</sup> reimp.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Frede, M. (2000). Metaphysics  $\Lambda$ , 1. En M. Frede y D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda* (pp. 53:78). Oxford: Oxford U. P.
- Guthrie, W. K. C. (1933). The development of Aristotle's dieology. *Class. Quarterly*, 27, 162-171.
- Jaeger, W. (1993), *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo* (3<sup>er</sup> reimp.). Trad. cast. de J. Xirau y W. Roce. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lortie, F. (2007). *Le Commentaire d'Asclepius à la Métaphysique d'Aristote (Livre Alpha, Chapitres 1 et 2), Introduction, traduction annotée et étude doctrinale*. Québec: Faculte de Philosophie Université Laval.
- Madison, R. D. (2008). *First Philosophy: Aristotle's Concept of Metaphysics* (diss.). Chicago: Loyola University Chicago.
- Moraux, P. (1951). *Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires.
- Sharpley, R. W. (2010). *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.