

01058
7



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Enrique José García
de la Cruz
Año 13. 2003
[Firma]

EL DIOS DE ARISTOTELES CONSIDERACIONES EN TORNO A MET. A

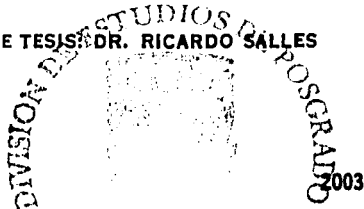
TESIS
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
MAESTRO EN FILOSOFIA
PRESENTA:

ENRIQUE JOSE GARCIA DE LA GARZA



DIRECTOR DE TESIS: DR. RICARDO SALLES

MEXICO, D. F.



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ENCUEN
SERVICIO

LETRAS
2003

A



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis papás, por supuesto

ÍNDICE

*A los de más allá les molesta lo exacto, o por no poder seguir el razonamiento,
o por la enumeración de pequeñeces.*

Aristóteles, 995a9

ÍNDICE	1
ABREVIATURAS	4
INTRODUCCIÓN GENERAL	5
CAPÍTULO PRIMERO: LA EXISTENCIA DE DIOS	14
Introducción	15
1. <i>Met. A 1071b20: La Οὐσα ἐνέργεια</i>	
(a) Preámbulo	18
(b) El argumento	19
(c) Análisis del argumento	19
(d) Conclusión	28
2. <i>Met. A 1072b7 y 1072a25: El Κινοῦν ἀκίνητον</i>	
(a) Preámbulo	30
(b) El argumento	32
(c) Análisis del argumento	33
(d) La inmovilidad del Κινοῦν ἀκίνητον	39
(e) Conclusión	43
3. <i>Met. A 1074b33: La Νήσις νοήσεως</i>	
(a) Preámbulo	45
(b) El primer argumento	46
(c) Análisis del primer argumento	47
(d) El segundo argumento	48
(e) Análisis del segundo argumento	48
(f) Dos dificultades	54
(g) El pasaje 1074b34	56
(h) Conclusión	61
Conclusiones	63

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO SEGUNDO: CÓMO ES EL DIOS DE ARISTÓTELES	65
Introducción	66
1. Qué es un atributo	67
2. Los atributos de Dios	
(a) Qué son los atributos divinos	71
(b) Atributo y definición	71
(c) Cuáles son los atributos divinos	73
3. Los atributos constitutivos	
(a) Preámbulo	79
(b) Sustancia	79
(c) Eternidad	82
(c/1) La eternidad no es un asunto cuantitativo	83
(c/2) La eternidad como cualidad	83
(c/3) La eternidad como cualidad afectiva	87
(d) Inmovilidad (ἀκίνητον) y alterabilidad (ἀναλλοιωτον)	88
(e) Dios es uno	90
(f) Necesidad	90
(g) Lo primero	92
(h) Acto	92
(h/1) Imposibilidad de que haya potencia en Dios	92
(h/2) Otro modo de argumentar	96
(h/3) Una objeción	98
4. Los atributos derivativos	
(a) Preámbulo	100
(b) Los atributos de la Οὐσα ἐνέργεια	100
(b/1) Inmaterial	101
(b/2) Sin partes ni magnitud	101
(b/3) Separada	102
(b/4) Indivisible	103
(b/5) Impasible e inalterable	103
(c) Los atributos de Κινοῦν ἀκίνητον	103
(c/1) Causa	104
(c/2) Deseable, amado	106
(b/3) Bien	107
(c/4) Ordenador	107
(d) Los atributos de la Νόησις νοήσεως	109
(d/1) Νόησις	109
(d/2) Experimenta placer	109
(d/3) La mejor vida	111
(d/4) ¿Dios es ψυχή?	112

Conclusiones	114
CAPÍTULO TERCERO: DIOS ES UNO SOLO	116
Introducción	117
1. La unicidad del universo	118
2. Las esferas del cielo	122
3. El movimiento de las esferas	
(a) Preámbulo	125
(b) Una propuesta	126
4. ¿Cuántos dioses hay?	128
Conclusiones	130
CONCLUSIONES FINALES	131
ANEXOS	144
AGRADECIMIENTOS	150
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL	153
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	155

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ABREVIATURAS

<i>An.Post.</i>	<i>Analytica Posteriora</i>
<i>Cael.</i>	<i>De Caelo</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>De An.</i>	<i>De Anima</i>
<i>De Gen.</i>	<i>De Generatione et Corruptione</i>
<i>E.E.</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>E.N.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>M.A.</i>	<i>De Motu Animalium</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>P.A.</i>	<i>De Partibus Animalium</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protrepticus</i>

INTRODUCCIÓN GENERAL

Dios ha encendido la luz de la razón en el alma.

Aristóteles, 1411b13

En las primeras líneas de *Metaphysica* a, Aristóteles compara la búsqueda de la verdad con el ejercicio visual de los murciélagos. Resulta casi paradójico que sus ojos queden embotados de tanta luz como hay en pleno día, y que salgan de sus escondites por la noche, cuando sí ven. Así sucede con el entendimiento cuando se topa con aquellas realidades que son más claras por la naturaleza. Los ojos de la razón se deslumbran y es difícil escudriñar. Es la eterna búsqueda de la verdad.

Todo lo que se dice acierta en algo, y en algo yerra. Es muy difícil encontrar un error químicamente puro; resulta también impensable formular un planteamiento libre de la menor equivocación. Quizá la ciencia moderna, cuando acudió por primera vez en el XVII al recurso matemático, pueda presumir que su filtro de errores es el menos malo de los filtros que se han descubierto. Pero tampoco la ciencia está libre de errores. Ya Kant hizo notar que el método científico es completamente ajeno al método metafísico. En esa tesitura nos encontramos ahora.

Todo lo que presento a continuación son los esfuerzos por ver la más brillante de todas las cosas: Dios mismo. Tarea nada fácil y, por lo mismo, que no puede, que no debe, pecar de arrogante. Es tal la fuerza de la luz solar que se deben entornar los ojos para ver. Es también tal la “densidad metafísica” de Dios, que el entendimiento apenas balbucea, y en este sentido, la filosofía aún es filosofía antigua.

Decía Aristóteles que cualquier arquero, por malo que fuera, no dejaría de acertar en una puerta. El centro de la diana exige gran calidad y una muy desarrollada puntería. Pero en una puerta grande, clara, limpia no es difícil acertar. Así pasa, creo, en el estudio de Dios. Atinar la flecha en el centro de la diana son palabras serias. Se cumplen hasta la última jota las palabras del Estagirita: “nadie puede alcanzarla dignamente [la verdad, Dios], ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo” (993b1-2). Quizá sea mejor así. Quién sabe qué pueda resultar de abarcar lo eterno, recelaba Borges – “no ver algunas cosas es mejor que verlas” (1074b33).

Huelga decir que me he esforzado por permanecer al margen de la tradición judeo-cristiana que permea Occidente. La razón es evidente: ningún influjo tuvo sobre el pensamiento del Estagirita, y lo que ahora pretendo rescatar es su doctrina, con la mayor pureza posible¹. Prescindo, por lo tanto, sistemáticamente de los comentarios escolásticos al *Corpus*. Si el Dios de los cristianos es un Dios-persona, el Dios aristotélico es la condición de posibilidad del *χάριτος*, pero nada tiene que ver con la vida de los hombres, o muy poco...

Creo que Aristóteles es casi un agnóstico² en el sentido moderno de la palabra. Demuestra la existencia de un solo Dios y, en contraste, en su testamento³ pide:

Ellos [los esclavos que habían servido a Aristóteles] deberán cuidar que las estatuas que acordé con Grilo [al parecer, un estuario de Calcis] queden terminadas y sean puestas —las de Nicanor [el hijo adoptivo de Aristóteles] y de Proxeno [tío de Aristóteles] (que intenté pedir), y la [estatua] de la madre de Nicanor; sobre la estatua de Arimnesto que ya está acabada, eríjanla en su memoria, puesto que murió sin hijos. Deberán dedicar la estatua de mi madre [Festis] a Demeter en Nemea o donde les parezca lo mejor.

Donde cavén mi tumba deberán depositar también los huesos de Pitias [la primera esposa de Aristóteles, madre de sus dos hijos], tal como ella lo indicó. Y Nicanor, si continúa vivo (por lo cual yo he rezado en su favor), deberá erigir estatuas de piedra con cuatro cubos de alto a

¹ Al respecto escribe J. Owens que “the Judeo-Christian belief in a unique God, makes the approach to Aristotle difficult and uncomfortable”. Cfr. J. OWENS, “The Relation of God to World in the *Metaphysics*” en los *Etudes sur la Métaphysique d’Aristote*, Paris: Actes du Vième Symposium Aristotelicum (1979), p.221.

² R. Bodéüs dice que Aristóteles era “deficient in piety”. Cfr. R. BODÉÜS, *Aristotle and the Theology of Living Immortals*, New York: State University of New York Press (2000). L. Olle-Laprune escribió que Aristóteles tampoco fue piadoso, al menos el Aristóteles de la *Metafísica*, pues reconoce que la *Ética Nicomáquea* tiene una inspiración religiosa. Cfr. L. OLLE-LAPRUNE, *Essais sur la morale d’Aristote*, Paris (1881), pp.6-11.

³ Cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos* V, 11-16. Lo he tomado de J. BARNES, *The Cambridge Companion to Aristotle*, p.3. La traducción del inglés es mía. Como curiosidad cfr. también Alfredo Marcos, *El testamento de Aristóteles / Memorias desde el exilio*, Edilesa: León (2000). Se trata de una novela histórica que reconstruye la biografía del Estagirita a partir de su testamento y otras fuentes.

Zeus el Sabio y a Atenea la Sabia en Estagira [la ciudad natal de Aristóteles].

En el primer libro de su *Metaphysica*, en la lección segunda, Aristóteles explica cómo surgió la filosofía y, en concreto, cómo llegó a articularse la ciencia primera o sabiduría. Las razones de esas páginas desembocan en un concepto nuevo: la ciencia divina (983a5). Aristóteles no explica con detalle qué es o qué pueda ser esta ciencia divina; se limita tan solo a afirmarla en tanto ciencia primera, en la medida en que trata acerca de la divinidad.

Una lectura atenta del desarrollo más originario de la filosofía demuestra que el tema de Dios brotó con absoluta naturalidad, sin presiones de ningún tipo, como un punto válido de investigación, el cual llegó incluso a maravillar a los primeros filósofos. En efecto, los primeros pensadores se propusieron desentrañar las razones de los cambios más sencillos y ordinarios de las cosas, y luego, casi sin advertirlo, se preguntaron por cosas mucho mayores, como las relativas al sol y los planetas. No era de extrañar que la admiración suscitada por la naturaleza les moviera a combatir ferozmente su ignorancia, combate motivado casi exclusivamente, insisto, por la admiración (*τὸ θαυμάζειν*) y, podríamos agregar, por la impotencia de encerrar en categorías los fenómenos naturales, repetidos una y otra vez. A juicio de Aristóteles, estas inquietudes propias de un *to/goi* ávido de conocimiento no ofrecieron nunca beneficio material alguno e, incluso, esta ciencia y este modo de proceder, sólo aparecieron cuando las necesidades más básicas se habían resuelto.

El impacto es tan fuerte para Aristóteles, que considera un privilegio indigno de los hombres dedicar la propia vida a esta ciencia. Sentencia: “su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre” (982b27). Esta impropiedad viene dada por su alta categorización: Aristóteles está convencido de que tratar acerca de estas cosas, las cuales parecen superar tanto al hombre, es, repito, un gran privilegio; como si el hombre se apropiara del pensamiento divino. Y se hace eco con Simónides: “sólo un dios puede tener este privilegio” (982b30). Y cuando Aristóteles parece concluir de esta

forma, advierte que, si bien esta ciencia corresponde a los dioses, *de facto* se da en los hombres. Paradoja a resolver, pues no escapa a su atención. Si los hombres modelan esta ciencia, sería también indigno del hombre no trabajar en ella. Incluso, los hombres dedicados al cultivo de esta ciencia pueden estar convencidos de que es la ciencia más digna de aprecio por dos razones: porque Dios la posee principalmente, y porque versa sobre lo divino. Aristóteles cierra esta exposición con una frase que ha trascendido espacio y tiempo: “todas las ciencias son más necesarias que ésta, pero mejor, ninguna” (983a11).

El Estagirita expone el panorama de la filosofía, desde los primeros pensadores y Tales, hasta él. En este panorama aparecen, como es natural, algunas ideas que “los antiguos” pensaron en torno a Dios. A juicio de Aristóteles, “Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio” (983a9). La unanimidad de esta creencia está fundada en lo absurdo que sería confiar al azar y a la casualidad la generación y el ordenamiento de la naturaleza (984b15).

Al parecer, el primero que sostuvo la existencia de un Noûs divino fue Hermitimo de Clazomene, aunque se atribuye a Anaxágoras el desarrollo de dicha intuición. (*Met.* 984b15-20):

Por eso cuando alguien dijo que el entendimiento es, como en los animales, y en la naturaleza, causa del cosmos y del orden de todo, se mostró como prudente en comparación con los que hablan hablado antes. Claramente sabemos que Anaxágoras adoptó este razonamiento, pero se dice que tiene prioridad Hermitimo de Clazómenas.

Aristóteles se instala en esta tradición como punto de referencia obligado para los filósofos posteriores.

El presente trabajo consta de tres capítulos. En el primer capítulo (“La existencia de Dios”) discuto cuáles son las demostraciones en favor de la existencia de algo primero, y digo que eso primero es Dios. Encuentro dos pruebas: la que desemboca en

la Ὁδοῦ ἐνέγγεια y la que concluye en el Κινουὶν ἀκίνετον⁴. Someto a una fuerte crítica la tradición según la cual el argumento de la Νόησις Νοήσεως⁵ es estrictamente una prueba en favor de la existencia de Dios.

El segundo capítulo (“Cómo es el Dios de Aristóteles”) versa sobre los atributos divinos. Me parece que todo intento por definir una sustancia implica necesariamente la aprehensión de su esencia. Creo que esta tarea es imposible en el caso de Dios y, a falta de definición, sugiero estudiar sus atributos. Dicho de otra manera, intento plasmar un “retrato” de Dios a partir de sus atributos, a falta de una definición satisfactoria de la sustancia divina.

En el tercer capítulo planteo la discusión sobre el monoteísmo o el politeísmo de Aristóteles. Este capítulo trata asuntos astronómicos y teológicos. Me cuestiono, con Aristóteles, cuántos dioses hay. Polemizo con las doctrinas que han visto en *Met. A* una defensa del politeísmo. Sugiero cómo pueda resolverse la discusión sobre las esferas celestes y sus motores inmóviles.

En ningún momento he acudido a los comentaristas medievales. Me baso, principalmente, en los comentaristas griegos y contemporáneos. Pienso que aquéllos tienden a interpretar en categorías cristianas o islámicas la doctrina aristotélica, aunque reconozco que esta afirmación puede pecar de generalización apresurada.

Por razones metodológicas he dejado de lado completamente al Dios del que habla Aristóteles en su *Physica* (Πρῶτον κινουὶν). Me restrinjo, por tanto, al Dios de *Met. A*.

Para qué poetas en tiempos de miseria, se extrañaba Baudelaire. De la misma manera podemos preguntarnos hoy: ¿para qué una tesis sobre Dios, a través de los ojos de un griego? ¿Qué puede aportar un trabajo como éste? Aunque parezca superflua una investigación de este tipo, estoy convencido de su importancia.

⁴ El género gramatical de Κινουὶν es neutro; utilizo sin embargo el género masculino por ser más acorde a la redacción en castellano.

⁵ El género, curiosamente, es femenino.

Hay una serie de cuestiones que, al interesarme, han sido el estímulo para trabajar. Las pretensiones son muy concretas.

En primer lugar, creo necesario cuestionar la validez de las demostraciones aristotélicas en favor de la existencia de Dios. Es bien sabido que Tomás de Aquino (cfr. *S.Th.* I, q. 2, a. 3) y la *Scholastica* en general echó mano del libro Λ de la *Metaphysica* para formular sus propias demostraciones de la existencia de Dios. Me parece que algunas interpretaciones de Aristóteles, como la de Tomás de Aquino, no se apegan al espíritu del texto aristotélico. Empero, no entraré en la polémica de cuál era la intención del Aquinate, y evitaré también la discusión sobre la originalidad de sus demostraciones. Quiero limitarme a ofrecer lo que me parece una interpretación más fiel del texto de la *Metaphysica*. Por ejemplo, y aunque parezca una pequeñez, la expresión tan famosa de “Acto Puro”, para referirse a Dios, jamás fue utilizada por el Estagirita. Me referiré siempre a ese concepto con el nombre de $\Theta\theta\omicron\tau\alpha \ \epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$.

Creo que en el libro Λ convergen todas las aspiraciones metafísicas del Estagirita. Si esto es verdad, estudiar el tema de Dios implica, necesariamente, un estudio meticuloso y profundo de toda la obra, con excepción, tal vez, de los libros M y N. Retomar el tema de Dios se vuelve, pues, una necesidad, sobre todo en una época como ésta, en la que los revisionistas se multiplican. Una correcta comprensión de la divinidad aristotélica puede derribar de antemano obstáculos y desacreditar interpretaciones infundadas, ya no sólo de la *Metaphysica* sino del *Corpus* en general. Por eso resulta imprescindible volver a estudiar a Dios.

Se han presentado recientemente algunas aportaciones en torno al libro Λ , tanto entre los anglosajones, como en el continente. Por ejemplo, el *Symposium aristotelicum* celebrado en el 2000 en Oxford, y también el *Coloquio sobre la teología aristotélica* en Dijon, hacia 1998, entre otros. Esto manifiesta una viva inquietud en la comunidad filosófica por comprender mejor los presupuestos de la teología filosófica griega, en general, y aristotélica, en particular.

Hasta donde he podido revisar, no existe una revisión organizada y sistemática de Dios ni, mucho menos, de los atributos divinos. Se atienden principalmente

problemas muy puntuales y se ha dejado de lado, en cierto sentido, la visión general y descriptiva de Dios. Resulta interesante notar que no bastan los argumentos en favor de la existencia de Dios; es también imprescindible detenerse a considerar sus atributos. Cobra entonces una relevancia insoslayable el tema de los atributos divinos. Pretendo remediar esta laguna. No se trata solamente de una resolución coyuntural que satisface una carencia del momento. En los atributos está larvada la definición de Dios (y también, por cierto, las demostraciones *a priori* de su existencia). Éste es el asunto último. A falta de una definición satisfactoria de la divinidad, la filosofía se ve compelida a buscar algunas notas esenciales de Dios. Éstas son sus atributos. No puede descajarse de la cuestión definitiva y general sin riesgo de que sean mal interpretados.

El tema, pues, es de capital importancia y, como decía, la comunidad filosófica ha permanecido mucho tiempo al margen. Con este trabajo quisiera renovar la reflexión filosófica y metafísica en torno a Dios. Me parece que Aristóteles es una base lo suficientemente rica, y también compleja, como para partir de él.

No es difícil advertir que en cada demostración viene, como añadida, la demostración de algún atributo divino. Sin embargo, tampoco se ha dicho suficientemente. En cuanto se demuestra la existencia de Dios, se demuestra también una característica suya. Aristóteles, por ejemplo, llega a enumerar en 65 pasajes diferentes alguno de los atributos. Quizá sea Carlos Llano uno de los que mejor ha visto y explicado este punto.

Hay que aclarar que Aristóteles jamás utilizó la terminología de “atributos divinos”. La expresión es de cuño platónico (cfr. *Symposium* 180e). Sin embargo, en otros lugares del *Corpus*, Aristóteles escribe algunos términos que pueden identificarse con este otro de “atributo”. Amparado pues en estas autoridades, ofrezco una lista de todos los atributos que el Estagirita encuentra en Dios. Después los ordeno y organizo, y distingo dos grupos de atributos. Esta labor no se había hecho desde tiempos de Maimónides y Duns Scotus, por lo que resulta urgente emprenderla, a la luz de las lecturas y relecturas de la *Opera* aristotélica de los últimos siglos.

Creo también que se ha confundido el argumento que desemboca en la Νόησις νοήσεως con una demostración de la existencia de Dios. Se trata, más bien, de una explicación acerca de cómo es Dios, i.e., una vuelta alrededor de algunos atributos.

Además de estas cuestiones generales, me han interesado algunos problemas muy puntuales. Primero, el tema del Dios que se piensa a sí mismo. Discuto y problematizo la lectura de la Νόησις νοήσεως hecha por R. Norman y algunos otros. Deseo vindicar la interpretación de D. Ross.

Plantearé después la pregunta sobre el monoteísmo y el politeísmo aristotélico, a la luz de los motores inmóviles de Λ 8. Me inclinaré a favor del monoteísmo y sugiero una solución sobre cómo compaginar los numerosos motores inmóviles con el gran Κινοῦν ἀκίνητον. Diré que, en virtud de su causalidad final, no hay diferencia alguna entre los motores inmóviles y las trayectorias planetarias.

En tercer lugar, sospecho de la causalidad del Κινοῦν ἀκίνητον. No parece que pueda haber movimiento donde hay sólo una causa final. El mismo sistema causal que Aristóteles plantea debe aceptar la causa eficiente. Y en este punto Aristóteles parece ser inconsistente consigo mismo.

Por último, termino por descreer del Dios de Aristóteles. Postula la necesidad de un Dios tan sólo para satisfacer algunos requisitos que su sistema cósmico-cosmológico exigía. Aunque Aristóteles se aproxima cada vez más a una imagen “humanizada” de Dios se cuida de dar el paso definitivo hacia un Dios personal o antropomórfico.

Al final, parece que el Dios de Aristóteles es un Dios insuficiente.

Tequesquitengo, abril de 2003.

CAPÍTULO PRIMERO

LA EXISTENCIA DE DIOS

INTRODUCCIÓN

En el *Corpus* de Aristóteles es posible encontrar cuatro formulaciones diferentes en torno a la existencia de Dios. Aunque el Estagirita no se refiera explícitamente a Dios en cada uno de los siguientes argumentos, los comentaristas medievales (entre los que sobresale el nombre de Alberto Magno), sin duda bajo la mirada cristiana, los han juzgado demostraciones de la existencia de Dios. No es propósito de este estudio mostrar, vindicar o refutar esta tradición, sino investigar dichas sendas que terminan en algo primero, llámese Dios, Πρῶτον κινῶν, Κινῶν ἀκίνητον, Οὐσία ἐνέργεια, Νόησις νοήσεως o como se prefiera. Por razones prácticas, tomo el nombre genérico, y ya admitido en ciertas tradiciones filosóficas, de Dios, a menos que lo puntualice bajo otro nombre⁶. Hay otra razón señalada por el mismo Aristóteles en *De Caelo* (270b4-10):

Parece, por otro lado, que el razonamiento testimonia en favor de las apariencias, y las apariencias en favor del razonamiento; todos los hombres, en efecto, poseen un concepto de los dioses, y todos, tanto bárbaros como griegos, asignan a lo divino el lugar más excelso, al menos todos cuantos creen que existen dioses, [por lo que] es evidente que lo inmortal va enlazado con lo inmortal: en efecto, es imposible [que sea] de otro modo.

Incluso en la *Ethica Eudemia*⁷ Aristóteles propone otra razón (1222b21-24):

De los principios, a su vez, lo son en grado eminente aquellos que son la causa primordial de los movimientos y con mayor propiedad aún aquellos cuyos efectos no pueden ser distintos de lo que son, por lo que tal principio podría ser Dios.

⁶ R. BODÉÛS lo cuestiona. Cfr. R. BODÉÛS, *Aristotle and the Theology of Living Immortals*, New York: State University of New York Press (2000), pp.22 y ss.

⁷ Utilizo la versión de A. GÓMEZ ROBLEDO, México: UNAM (1994).

En *Met. A 2*, Aristóteles distingue dos objetos de la ciencia metafísica. La filosofía universitaria, siguiendo esta distinción aristotélica, habla de “metafísica general” y “metafísica especial”. La “metafísica general” trata acerca de los principios y las causas, ciencia a la que Aristóteles llama “ciencia primera”, “sabiduría” (σοφία) o “ciencia que se busca”. La “metafísica especial” estudia la sustancia primera, que Aristóteles identifica con Dios. Se habla también de “teología natural”, “teología filosófica” o “teología metafísica”, e incluso de “teodicea”, después de Leibniz. Es teología o teodicea por dos razones. En primer lugar, porque Dios mismo la posee. En efecto, es una ciencia que, “o la puede tener solamente Dios, o la tiene Dios principalmente” (983a10)⁸. En segundo lugar, porque versa sobre Dios.

Aristóteles tiene siempre presente la importancia y necesidad de una sustancia primera. Esta sustancia primera es llamada, por el mismo Aristóteles, Dios. Por eso, cuando aquí hablo de las demostraciones de algo primero, el pensamiento conduce de inmediato a Dios. La tradición se ha sumado, como decía, a entender que Dios es lo primero. Dios es, a juicio de la mayoría, una de las primeras causas y cierto principio (983a9). La demostración de que existe algo primero con características divinas es lo que está en juego en este trabajo.

Los argumentos que estudio a continuación desembocan siempre en algún atributo, de manera que resulta imposible sostener a ciencia cierta cuál haya sido la principal preocupación de Aristóteles: ¿intentaba mostrar cómo es esa sustancia primera o, por el contrario, la argumentación en favor de su existencia conlleva necesariamente la demostración de alguno de sus atributos? Dicho con otras palabras, parece imposible demostrar solamente la existencia de esta primera sustancia, puesto que todo intento está atado a alguno de sus atributos. No parece posible demostrar tan sólo que existe; toda demostración de su existencia viene a decir también cómo es⁹.

A lo largo de su obra, Aristóteles llama a esta sustancia primera, a Dios, de distintas maneras. Por ejemplo, en los pasajes 1071b5-20 Aristóteles se refiere a ella

⁸ Utilizo siempre la versión de Madrid: Gredos (1998), ed. y trad. de V. GARCÍA YEBRA. En ocasiones modifiqué su traducción.

⁹ Aunque en 1064a33-36 diga Aristóteles expresamente que intentará demostrar la existencia de esta sustancia: “acerca del ente separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias, si es que existe alguna sustancia tal, es decir, separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar”.

como Οὐσα ἐνέργεια; en 1071b23-1072b9 como Κινοῦν ἀκίνητον; y en 1072b14-25 y también en 1074b15-1075a10 como Νόησις νοήσεως.

En este primer capítulo ofrezco un análisis de las principales demostraciones en favor de la existencia de Dios que aparecen en *Met. Λ*. En cada caso transcribo el pasaje en cuestión, en griego y español, y luego formalizo el argumento, que comento en páginas sucesivas.

1. La Οὐσία ἐνέργεια

(a) Preámbulo

Aunque se haya usado durante siglos la expresión “Acto Puro” para referirse a Dios, ésta no aparece en la *Metaphysica*. Utilizo aquí la expresión Οὐσία ἐνέργεια¹⁰, que tomo de 1071b20, con ánimo de conservar una mayor fidelidad al texto aristotélico.

Quando Aristóteles habla de Dios como ajeno a toda potencia habla de¹¹:

- a. 1071b20: un principio tal que su sustancia sea *acto* (εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἥς ἡ οὐσία ἐνέργεια);
- b. 1071b23: estas sustancias *son acto*¹² (ἐνέργεια ἄρα);
- c. 1071b29: causa *en acto* (μὴ ἔσται ἐνεργεῖα τι αἰτιον);
- d. 1072a33: sustancia simple y *en acto* (ἡ ἀπλῆ καὶ κατ' ἐνέργεια);
- e. 1072b7: mueve siendo inmóvil y siendo *en acto* (δὲ ἔστι τι κινουῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεῖα ὄν);
- f. 1072b17: *su acto* es placer (ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τοῦτου);
- g. 1072b28: es *acto* (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωῆς);
- h. 1072b28: su *acto* es vida nobilísima y eterna (ἐνέργεια δὲ ἡ κατ' αὐτήν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίος);
- i. 1074a35: es entelequia (ἐντελέχεια γὰρ).

Las palabras usadas por Aristóteles para designar a Dios son ἐνέργεια y ἐντελέχεια. ¿Cómo llega Aristóteles a tales afirmaciones? Es necesario conocer el argumento.

(b) El argumento

¹⁰ Expresión que podría traducirse como “Sustancia-acto” o como “Acto-sustancia”. A propósito dejo la expresión en griego para estimular esta doble traducción.

¹¹ Los subrayados son míos.

Aristóteles evoca en 1071b5-20 la necesidad real de un primer acto. Los elementos con los que se trenza la argumentación son tiempo y movimiento, y desde allí se desemboca en (la potencia y) el acto. El pasaje es el siguiente¹³:

Las sustancias, en efecto, son los entes primeros, y si todas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa (pues ha existido siempre); y lo mismo el tiempo. Pues no podría haber antes ni después si no hubiera tiempo. Y el movimiento, por consiguiente, es continuo en el mismo sentido que el tiempo; éste, en efecto, o bien es lo mismo que el movimiento, o es una afección suya. Pero el movimiento no es continuo, excepto el movimiento local, y de éste, el circular.

Pero si hay algo que pueda mover o hacer pero no opera nada, no habrá movimiento; es posible, en efecto, que lo que tiene potencia no actúe. De nada sirve tampoco, por consiguiente, que supongamos sustancias eternas, como los partidarios de las Especies, si no hay algún principio que pueda producir cambios. Pero tampoco éste es suficiente, ni otra sustancia aparte de las Especies; porque si no actúa, no habrá movimiento. Y aunque actúe tampoco, si su sustancia es potencia; pues no será un movimiento eterno; es posible, en efecto, que lo que existe en potencia deje de existir. Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su sustancia sea acto.

Hace falta revisar con detenimiento este argumento.

(c) Análisis del argumento

El punto de partida es irrefutable: la presencia de sustancias que configuran este mundo. Aristóteles no duda acerca de la existencia de sustancias, y a este tema ha

¹² Así, en plural. Cfr. capítulo cuarto "Dios es uno solo".

¹³ Texto griego: αὐτὰ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ ἐν πᾶσι φθαίρα, πάντα φθαίρα; ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρθῆναι (ἀεὶ γὰρ ἔσθ), οὐδέ χρόνον. οὐ γὰρ εἴδν τε τὸ πρότερον καὶ ἕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἀρα οὕτω συνεχὴς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος· ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεως τε πᾶθος, κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχὴς ἀλλ' ἢ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλις. ἀλλὰ μήν ἐστι κινήσις καὶ ποιητικὸν, μὴ ἐνεργεῖον δὲ τι, οὐκ ἔστιται κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. οὐδὲν ἀρα ἀφελος οὐδ' ἔάν οὐσίας ποιησωμεν αἰδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν· οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἴκανη, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἶδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσῃ, οὐκ ἔστιται κίνησις, ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσῃ, ἢ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις αἰδίος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ὄν μὴ εἶναι. δεῖ ἀρα εἶναι ἀρχὴν ποιητήν ἢς ἡ οὐσία ἐνεργεῖται.

dedicado ya muchas páginas, principalmente en el libro Z. El argumento puede descomponerse de la siguiente manera:

- (1) Las sustancias son los entes primeros, tal como demostró en el libro Z.
- (2) Reducción al absurdo: si todas las sustancias fuesen corruptibles, todas las cosas que existen en este mundo serían corruptibles, pero no es así.
- (3) Es imposible que el movimiento se genere o se corrompa, tal como demostró en *Phys.* 8, 1.
 - (3.1) Es también imposible que el tiempo se genere o corrompa, tal como se dijo también en la *Physica*.
- (4) Existe la posibilidad de que si X está en potencia, X no actúe.
- (5) Pero si nada actuara no habría movimiento.
 - (5.1) Hay movimiento.
 - (5.2) *Ergo*, al menos un ente actúa y genera movimiento.
 - (5.3) Debe entonces existir un principio del cambio y del movimiento.
 - (5.4) Puesto que el movimiento es eterno, como ya se dijo en (4), el origen de este movimiento debe ser también eterno¹⁴.
 - (5.5) Lo corruptible jamás es eterno porque existe en potencia¹⁵.
- (6) *Ergo*, debe existir una sustancia que sólo sea acto.

Revisemos cada una de las partes de este argumento, premisa por premisa.

En el primer punto del argumento (1: “las sustancias son los entes primeros”), Aristóteles parte de algo demostrado anteriormente. El libro Z de la *Metaphysica* es un estudio profundo de la sustancia corruptible. ¿Por qué dice Aristóteles que las sustancias son los entes primeros? Habrá que ver en qué sentido habla de ente primero. El libro Δ ofrece pistas muy aprovechables. Allí, en el capítulo 7, Aristóteles explica distintos sentidos en los que se dice *ente*:

- a. 1017a7: por accidente (κατὰ συμβεβηχός);
- b. 1017a23: por sí (καθ' αὐτό);

¹⁴ Hago una suposición básica: que el movimiento es siempre fruto de una causa.

¹⁵ Zagal ha observado que curiosamente, a pesar de ello, el conjunto de los objetos corruptibles genera un eterno: el universo. Me parece, sin embargo, que el universo es eterno en virtud de las sustancias eternas, no en virtud de los singulares corruptibles. La discusión debe ser detallada.

- c. 1017a32: algo verdadero en la afirmación, o algo falso en la negación (ὅτι ἀληθὲς καὶ ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος);
- d. 1017b1: según el acto y la potencia (δύναμις καὶ ἐντελέχεια).

Son muy interesantes las últimas líneas de Δ 7, donde Aristóteles advierte que el acto y la potencia son modos de los entes que se mencionaron antes (a, b, c). Si X es un ente del tipo (a), no puede ser del tipo (b) ni del tipo (c), porque son excluyentes. Pero no hay ningún inconveniente en que un ente del tipo (b) sea también del tipo (d) porque la última categorización es compatible con las demás. Su incompatibilidad no aparece respecto de los anteriores sentidos de ente, sino dentro de sí misma: lo que está en potencia no puede estar respecto de lo mismo y simultáneamente en acto.

De manera que cuando Aristóteles afirma en (1) que las sustancias son los entes primeros, quiere referirse a que la sustancia en acto tiene prioridad sobre la sustancia potencial, sobre los accidentes en acto o potencia, sobre los entes κατὰ συμβεβηκός y sobre los entes según la verdad y la falsedad. Dicho en otros términos, la sustancia en acto es lo primero que existe: “primero se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la sustancia” (1028a32-33). De hecho, cuando Aristóteles trata los temas de la anterioridad y la posterioridad en Δ 11, afirma que la sustancia es lo primero respecto de los demás entes (cfr. 1019a5), porque lo primero es el sujeto, y la sustancia es sujeto, puesto que puede existir por sí misma. El pasaje es 1028a20-31:

Por eso podría dudarse si “andar” y “estar sano” y “estar sentado” significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la sustancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano. Y éstos parecen más entes porque hay algo que le sirve de sujeto determinado (y esto es la sustancia y el individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues “bueno” o “sentado” no se dice sin esto. Es, pues, evidente que a causa de ésta es también cada una de aquellas cosas, de suerte que el ente primero, y no un ente con una determinación, sino el ente absoluto, será la sustancia.

Después, en el segundo punto (2: “si todas las sustancias fuesen corruptibles, todas las cosas que existen en este mundo serían corruptibles, pero no es así”),

Aristóteles hace una reducción al absurdo. La razón es clara a la luz de lo explicado líneas arriba. Al ser la sustancia el sujeto donde inhiere los accidentes, éstos permanecerán en la medida en que aún haya sustancia. Destruída la sustancia, desaparecen *ipso facto* los accidentes por carecer de sustento, en el sentido más literal de la palabra, por definición. Aristóteles no se cansa de insistir que la sustancia es el sujeto primero (cfr. 1029a1, entre otros).

¿Qué es lo corruptible o, más precisamente, cuáles son las condiciones para que algo sea o no sea corruptible? La pregunta es compleja y será abordada más adelante. Baste ahora tener en cuenta que lo corruptible se involucra con dos conceptos: materia y potencia, indisolubles uno del otro. Toda materia es potencia respecto de la forma. Y toda sustancia material es por definición corruptible, excepto los planetas y en general los cuerpos celestes, que están compuestos por una materia “especial” no sujeta al movimiento de corrupción, sólo al movimiento local circular (1069b25-26). Este movimiento local no se lo pueden dar a sí mismos, debe provenir siempre de un motor inmóvil, como se verá más adelante¹⁶. De suerte que las sustancias sensibles, excepto los cuerpos celestes, poseen la potencia de corromperse, i.e., abrigan en sí mismas la posibilidad de moverse hacia la destrucción.

Se abre entonces una pregunta: ¿es posible que el mundo esté constituido exclusivamente por sustancias corruptibles? Para Aristóteles eso resulta no sólo poco plausible sino también imposible. Existen sustancias incorruptibles, algunas de las cuales, las más familiares y de unánime aceptación, son los planetas. ¿Por qué descarta Aristóteles la posibilidad de un mundo constituido exclusivamente por sustancias corruptibles? El argumento se encuentra en 1050b7 y ss.

(...) las cosas eternas son sustancialmente anteriores a las corruptibles, y nada es eterno en potencia. Y la razón es ésta: toda potencia es al mismo tiempo potencia de la contradicción. Lo que no es posible que exista no puede existir en nada y, por otra parte, todo lo que es posible, puede no estar en acto. Así pues, lo que es posible que exista puede existir y no existir; por tanto, una misma cosa puede existir y no existir; y lo que puede no existir es corruptible, o absolutamente o en el sentido en que se dice que puede no existir, o bien, según el lugar o según la cantidad o la cualidad; y

absolutamente, lo que se corrompe según la sustancia. Así pues, ninguna de las cosas absolutamente incorruptibles está en potencia absolutamente (nada impide que lo esté relativamente, por ejemplo en cuanto a la cualidad o al lugar). Por consiguiente, todas están en acto.

El acto es anterior a la potencia en todos los sentidos, incluso en el temporal. Un acto proviene de una potencia que habita en una sustancia en acto. Se desprende la necesidad de constituir una cadena infinita de sustancias en acto, que funcionen como “transmisores”. Pero Aristóteles rechaza tajantemente esta posibilidad. Ya había explicado en *Phys.* 6, 7 y 6, 9 que resulta imposible hablar de un infinito en acto. El infinito sólo existe potencialmente. La cadena infinita de sustancias en acto es pues imposible. Aristóteles lo prueba mediante una reducción al absurdo: si existiera, no podríamos señalar ninguna sustancia presente, puesto que el momento presente estaría en algún punto de dicha cadena y tardaría una eternidad en llegar al punto de esa recta donde nos encontramos, puesto que el infinito es imposible de recorrer, como señalara Zenón.

Si esto es así, Aristóteles se ve obligado a explicar las sustancias incorruptibles. Se abre entonces una segunda pregunta: ¿es posible concebir una cadena infinita de sustancias, ya no corruptibles, sino incorruptibles? La pregunta carece de sentido, porque la infinitud está ya considerada en la misma eternidad (toda eternidad es infinita, de hecho) de cada sustancia. Una cadena infinita de sustancias eternas no agregaría nada al intento de solución; ni siquiera sería un problema a resolver.

A decir de Aristóteles, tiempo y movimiento están íntimamente ligados; tanto, que “percibimos el tiempo junto con el movimiento” (219a4). Pero la relación no rige solamente en la percepción. Es esencial. El tiempo se define en función del movimiento: “número del movimiento según el antes y después” (219b1). De suerte que cuando Aristóteles argumenta que el tiempo es eterno, en el fondo argumenta en favor de la eternidad del movimiento. Ésta es su preocupación en *Phys.* 8, 1. El punto tercero (3: “es imposible que el movimiento se genere o corrompa”) del argumento se rastrea desde ese pasaje.

¹⁶ Cfr. capítulo cuarto “Dios es uno solo”.

Aristóteles cuenta que todos los filósofos anteriores a él, excepto Platón, sostuvieron la idea de que el tiempo ha existido siempre y siempre existirá. Sólo Platón, señala el Estagirita en 251b17, afirma el tiempo como engendrado junto con el cielo (cfr. *Timeo* 28b). En esas páginas de su *Physica*, Aristóteles refuta la opinión de Platón y corrige las opiniones de los presocráticos.

La primera argumentación (251b20-27) es la siguiente: el instante presente que llamamos “ahora” es un límite (πέρας) entre algo que terminó (pasado) y algo que comenzará (futuro). Si el movimiento comenzó en cierto momento, el primer instante debió haber sido un “ahora”, y por definición, el límite final del pasado. Luego, es absurdo negar la eternidad del movimiento.

Aristóteles sugiere otro argumento (251a17-27) sobre el cual interesa ahora llamar la atención. Quizá sea más convincente que el anterior y es próximo a la demostración del Κινουῦν ἀκίνητον, que se verá más adelante. Dice así: P es contingente. Ha sido necesariamente generada y está sujeta por lo tanto al movimiento. En efecto, los entes generados como P no existen en un momento t_1 , existen durante cierto tiempo t_2 , y de nuevo, en un momento t_3 , ya no existen. Aristóteles explica que un objeto inexistente en t_1 pero existente en t_2 sufrió un movimiento de generación. Sin embargo, las sustancias eternas, como los planetas, no experimentan ningún movimiento de generación, pues existen tanto en t_1 , como en t_2 y en t_3 , a diferencia de P y las otras sustancias corruptibles. Es imposible suponer que las sustancias corruptibles sean anteriores al movimiento, pues debieron ser generadas, y esto es ya haber padecido cierto movimiento. Esto es un absurdo, insiste Aristóteles, pues el reposo es ausencia de movimiento, y sólo puede hablarse de ausencia cuando se trata de cosas existentes, mientras que la sustancia es, en t_1 , un no-ente. Es decir, P sólo puede estar en reposo en t_2 , puesto que sólo entonces existe.

El Estagirita ofrece más argumentos para mostrar la eternidad del movimiento. Basten ahora estos dos. Puesto que ya había trabajado estos temas en la *Physica*, los aprovecha en su investigación del libro Λ de su *Metaphysica*. Quedan aclarados los puntos (3) y (3.1) del argumento. El siguiente (4) retoma la teoría modal y está en clara conexión con el punto (5), que aparece como el punto más complejo, capaz de descomponerse, a su vez, en subargumentos.

La verdad de (4): "existe la posibilidad de que si X está en potencia, X no actúe.") se prueba en Θ 3, donde Aristóteles disputa contra los megáricos¹⁷. Según ellos, sólo se tiene potencia mientras se actúa; dicen también que cuando no se actúa no se tiene potencia. Esta postura le parece incorrecta a Aristóteles, y la refuta. El pasaje clave es 1046b36-1047a4, en que, una vez más, reduce la postura de sus contrincantes al absurdo. Escribe el Estagirita:

Pues bien, si es imposible que posea estas artes [las de edificar] quien no las haya aprendido o recibido alguna vez, y que deje de poseerlas sin haberlas perdido (o por olvido o por alguna enfermedad o por el tiempo; no ciertamente por corrupción de la cosa, pues existe siempre), ¿no tendrá el arte cuando cese de ejercerlo? Y, cuando vuelva a edificar de pronto, ¿de dónde lo habrá sacado?

Los megáricos terminan por negar el movimiento y la generación (cfr. 1047a14). Según ellos, al carecer el hombre sentado de potencia para ponerse de pie, permanecerá siempre sentado, pues le resultará imposible pararse: "será imposible que se levante lo que no puede levantarse" (1047a17). La conclusión de Aristóteles ya se adivina: es posible que algo pueda existir pero que no exista actualmente. Es posible que ahora llueva, pero de hecho no llueve. El tema se trenza con el otro tema de la (im)posibilidad. Ahora no llueve pero no es imposible que llueva, puesto que la lluvia está latente, aparece como una realidad potencial.

El corolario (1047a30-1047b3) que extrae Aristóteles de esta disputa es generoso. El acto se entiende por lo general como movimiento. Sólo se mueven las cosas que existen actualmente. Ningún movimiento se atribuye a las cosas inexistentes. Por eso se dice que algunas cosas no existen, aunque sí existan en potencia, como la lluvia de mañana; pero mientras no existan en acto se dirá que (aún) no existen.

Una vez revisadas estas ideas, resulta débil el punto (4). Cuando digo débil no me refiero a que sea insuficiente; tan sólo significa que se puede afirmar algo más

¹⁷ Aristóteles disputa con los megáricos en *Met.* Θ 3 (1046b29 y ss). Éstos sostenían que "sólo se tiene potencia mientras se actúa y que cuando no se actúa no se tiene potencia". Para un estudio detallado cfr. K. DÖRING, *Die Megariker: kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam: B. R. Grüner (1972).

fuerte. Algo así como “es imposible que lo que está en potencia actúe”¹⁸. ¿Por qué Aristóteles se limitó a decir “es posible que lo que está en potencia no actúe”? Porque si todo lo que está en potencia actuara, todo estaría determinado, posibilidad que Aristóteles rechaza tajantemente¹⁹.

El siguiente paso (5: “pero si nada actuara no habría movimiento”) de la argumentación es más delicado, e involucra explícitamente la trabazón entre potencia y movimiento. Si nada actuara, es decir, si todo estuviera en potencia, no habría ningún movimiento. Esta dificultad la había ya anunciado, de otra manera y con otras palabras, Zenón de Elea. Pero así como el discípulo de Zenón se levantó y comenzó a caminar para mostrarle a su maestro lo indudable de la existencia del movimiento, del mismo modo Aristóteles no duda que el movimiento sea real. En la *Physica*, el Estagirita no se detiene a demostrar la existencia del movimiento, porque le resulta evidente. Como Tales, Aristóteles descubre que las cosas se mueven y son movidas, y se pregunta por este fenómeno. Aquí cabe afirmar lo que en otro lugar se dice de las cosas matemáticas: “nuestra duda no se referirá a su existencia, sino a su modo de existir” (1076a36). Y puesto que el movimiento resulta ser un fenómeno incuestionable, debe haber al menos una sustancia móvil. No se ocupa Aristóteles de la posible objeción según la cual el tiempo no es real sino psicológico, a la que respondió ya en *Phys.* 4, 14 (222b30-224a16).

Evidentemente, la demostración aristotélica es *a posteriori* (τὸ ὄν), pues a partir de los efectos demuestra la existencia de la causa. Si hay movimiento es porque algún ente se mueve, i.e., la causa del movimiento es siempre un ente. No puede haber movimiento en un mundo sin entes porque no habría qué pudiera moverse. Aristóteles va más allá y retoma la doctrina sobre los principios del cambio que había desarrollado en *Phys.* 1, 7 (189b30-191a22). Allí el Estagirita explica que son tres los principios del cambio, en concreto, de la generación: dos son esenciales, el otro es accidental. “Pero que los sentidos [del cambio] son tres (...) está claro” (191a20). Los principios del cambio son tres, a saber, materia, forma y privación. Baste por ahora enumerarlos, puesto que el asunto se tratará con más detalle cuando se hable acerca del Κτνοῦν ἄκίνητον.

¹⁸ Lo que está en potencia puede comenzar a actuar, i.e., puede comenzar a moverse. Pero el movimiento es ya un acto, si bien imperfecto.

¹⁹ La prueba más clara es la presencia del *per accidens*.

El argumento comienza a cerrarse: si el movimiento es eterno y se genera por un ente, resulta necesario, al menos, un ente eterno. Pero antes de continuar sale al paso una objeción. Puede haber una cadena eterna de motores corruptibles, dice el objetor. Estos motores pueden formar incluso un círculo: A genera B, B genera C y C genera de nuevo A. Este ciclo puede ser eterno, por lo que el argumento aristotélico parece refutado.

Aristóteles, sin embargo, rechaza esta objeción. Es imposible retroceder hacia atrás en el tiempo hasta el infinito, sin encontrar un momento en que alguno de estos motores esté en reposo. En efecto, por definición, todo motor contingente encierra en sí la potencia de quedar en reposo, y en un tiempo infinito sucederá necesariamente²⁰.

Aunque no lo haga explícito, la siguiente estrategia consiste en eliminar una a una las distintas posibilidades. Aristóteles descalifica las ideas platónicas porque no piensa que existan en realidad: “que las Especies no existen es evidente”²¹ (1059b3), y si existieran serían inmóviles, como el mismo Platón lo declaró en el *Fedón*²². Aristóteles, buen conocedor de la filosofía platónica, se pregunta con perplejidad (ὄδὲ μάλιστα διαπορήσειεν) “qué aportan las Especies a los entes sensibles, tanto a los eternos como a los que se generan y corrompen, pues no causan en ellos ni movimiento ni ningún cambio” (991a10-12). Debe descalificar también la posibilidad de los entes matemáticos (τὰ μαθηματικά) porque no existen separadamente (1076b13).

La conclusión está al final (6: “ergo, debe existir una sustancia que sólo sea acto”): debe existir una sustancia eterna. Esta nota elimina cualquier materia y, por lo tanto, toda potencialidad. Por eso afirma la necesidad de “un principio tal que su sustancia sea acto” (1071b20). En efecto, las sustancias sensibles están sujetas al movimiento de corrupción debido a la carga de potencialidad que trae consigo la

²⁰ Este argumento ha sido muchas veces debatido, pues afirma que lo contingente necesariamente debe darse en una extensión infinita de tiempo. Para refutarlo se piensa en la contraparte: lo imposible. ¿Es acaso imposible algo que nunca sucede? De ninguna manera. Hay contingencias que jamás ocurren. Sin embargo, lo que por definición no puede jamás ocurrir es llamado “imposible”.

²¹ En realidad no es tan evidente, pero Aristóteles se ampara en que el mismo Platón encontró inconsistencias en su doctrina y que, como añade a continuación, si existieran, tampoco resolverían el asunto, por ser inmóviles.

²² Cfr. el así llamado “Argumento de la afinidad”. Aristóteles es pedante cuando dice: “De manera que digamos adiós a las Formas. Son vana palabrería y, si no existen, son completamente irrelevantes” (*An.Post.* 83a32-34).

materia. Sólo los planetas y otros cuerpos celestes escapan a la corrupción, a pesar de ser materiales, como se dijo anteriormente. Pero Aristóteles busca una sustancia capaz de generar movimiento, y los planetas no parece que puedan generarlo, como tampoco las Especies o las cosas matemáticas, como se señaló. Debe haber, pues, una sustancia que actúe eternamente, para explicar así el movimiento eterno. Esta característica de eternidad conduce necesariamente a eliminar toda potencialidad y, por lo tanto, toda materialidad, pues incluso en la materia de los planetas se descubre cierta potencialidad, al menos, la que les permite desplazarse de un lugar a otro según sus órbitas. Pero en este caso ni siquiera esa potencialidad podría aparecer; de lo contrario, habría algo anterior que le transmitiría el movimiento. Lo cual es imposible.

Existe una segunda razón. Todo lo mezclado con potencia es corruptible, pero esta sustancia debe ser eterna según se dijo. “Es posible que lo que existe en potencia deje de existir” (1071b19). Se delinea, pues, cierta sustancia inmaterial y eterna que sea sólo acto. Cualquier vestigio de potencia en esta sustancia implicaría la posibilidad de contingencia y, por lo tanto, se compromete la eternidad. Existe una única excepción, a juicio de Aristóteles: los planetas. En efecto, en ellos sólo se presenta un tipo de potencia que les posibilita trasladarse localmente y, en virtud de la materia que los componen, no sujeta a la corrupción, son eternos. Empero, hoy sabemos que esta lectura astronómica es incorrecta²³.

(d) Conclusión

He intentado mostrar el camino seguido por Aristóteles, que parte de un momento de curiosidad metafísica muy fina. Aristóteles observa que el movimiento existe *ab eterno*, y se pregunta cuál pueda ser la causa. Aristóteles debe justificar la eternidad del movimiento. Si el movimiento es eterno, como cree, debe haber un acto eterno. Pero todo acto entremezclado con potencia tiende a menguar. Debe ser un motor igualmente eterno, es decir, una sustancia eterna. Pero, ¿cómo entender una sustancia al margen de la corrupción? Parece imposible, al menos que se le despoje de todo principio de movimiento, es decir, de toda potencia. Por eso Aristóteles acepta una sustancia que sea sólo acto.

A su favor, el Estagirita reconoce que algunos filósofos anteriores a él habían hablado ya acerca de un acto eterno, como Leucipo y Platón (1071b32). Pero en su opinión, no explicaron por qué existe ni por qué es de tal modo. Ni siquiera la dificultad del contra-argumento, según el cual la potencia es anterior al acto, posee fuerza. Ya había explicado Anaxágoras que el acto es anterior, y con él comulgaron Empédocles y Leucipo y otros (1072a5 y ss). Aristóteles se apoya también en “los antiguos”.

Por ahora, Aristóteles no se compromete a decir cuántas sustancias de este tipo hay. En ocasiones parece estar hablando de una sola (1071b20), a veces habla en plural (1071b21).

²³ Incluso puede aventurarse una hipótesis: los planetas son la condición de posibilidad del *Kivouñ áκίνητον*. Pero éste es otro asunto.

2. EL Κινοῦν ἀκίνητον

(a) Preámbulo

Aristóteles no se contenta con explicar que hay una sustancia en la cual no habita potencia alguna, y va más allá. Si la Οὐσία ἐνέργεια sirve para justificar la eternidad del movimiento, ahora urde otra argumentación, que pueda explicar cómo es posible que una cosa mueva a otra. Así como hay una Οὐσία ἐνέργεια que es el primer acto, debe haber algo que sea el primer motor.

¿De dónde deriva la necesidad de un Κινοῦν ἀκίνητον? ¿Acaso no es suficiente la existencia de una primera sustancia que sea sólo acto? Cuando Aristóteles se cuestiona acerca de los distintos tipos de sustancias y sus movimientos llega a la noción de Οὐσία ἐνέργεια. En un segundo momento se cuestiona acerca de las condiciones de posibilidad del movimiento de las sustancias naturales; dicho en términos más precisos, se pregunta cuáles son las causas últimas (suficientes y necesarias) del movimiento de esas sustancias. En concreto, Aristóteles reflexiona acerca del movimiento de la madera, de los menstros y la tierra (1071b30-31). Es evidente, afirma, que no se mueven a sí mismos, sino que son movidos por el carpintero, el acto generador y las semillas.

La demostración del Κινοῦν ἀκίνητον en la *Metaphysica* se encuentra en los pasajes 1071b29 y ss. Este argumento va más allá de la demostración del Πρῶτον κινουῦν de la *Physica*. En efecto, Aristóteles desarrolla un argumento que desemboca no sólo en la existencia de un motor primero, sino también de un motor inmóvil, mientras que en la *Physica* el acento está puesto en que dicho motor es lo primero.

La expresión Κινοῦν ἀκίνητον aparece en el *Corpus*, con distintas variaciones²⁴:

- a. 1071b5: sustancia eterna *inmóvil* (εἶναι ἄδιδον τινα οὐσαν ἀκίνητον);

²⁴ Los subrayados son míos.

- b. 1072a24: algo que *mueve* (ἔστι τολύνη τι καὶ ὁ κινεῖ);
- c. 1072a25: algo que *sin moverse mueva* (ἔστι τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ);
- d. 1072b3: *mueve en cuanto amada* (κινεῖ δὴ ὡς ἐρωμένην);
- e. 1072b7: *mueve siendo inmóvil y siendo en acto* (δὲ ἔστι τι κινουῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεῖα ὄν);
- f. 1073a4: *sustancia eterna e inmóvil* (ἔστιν οὐσα τις αἰδίως καὶ ἀκίνητος);
- g. 1073a7: *mueve durante tiempo infinito* (κινεῖ γὰρ τὸν ἀπειρον χρόνον);
- h. 1073a25: *es inmóvil tanto en sí mismo como accidentalmente* (ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός);
- i. 1073a25: *produce el movimiento primero, eterno y único* (κινουῦν δὲ τὴν πρώτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν);
- j. 1073a26: *primer motor* (τὸ πρῶτον κινουῦν);
- k. 1073a27: *es necesariamente inmóvil en sí* (ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτὸ);
- l. 1073a34: *sustancia inmóvil en sí y eterna* (ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτήν καὶ αἰδίου οὐσίας);
- m. 1073a35: *motor eterno y anterior a lo movido* (τὸ κινουῦν αἰδίον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου);
- n. 1074a36: *el primer motor, que es inmóvil* (τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον ὄν);
- o. 1074b26: *no cambia, pues esto sería cierto movimiento hacia algo peor* (οὐ μεταβάλλει, εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἦδε τὸ τοιούτον).

En este capítulo reviso el argumento que ofrece Aristóteles, punto por punto. El argumento, sin embargo, concluye en un primer motor. Hace falta ver una argumentación ulterior, donde Aristóteles justifica la inmovilidad de dicho motor.

(b) El argumento

El argumento²⁵ comienza en 1071b29, luego se interrumpe por unas aclaraciones históricas, y se retoma en 1072a7, para concluir en 1072a25:

Pero, ¿cómo podrá haber movimiento si no hay ninguna causa en acto? La madera, en efecto, no se moverá a sí misma, sino que la moverá el arte del carpintero; ni los menstros, ni la tierra, sino las semillas y el acto generador.

(...) Por consiguiente, el Caos y la Noche no duraron tiempo infinito, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia. Por tanto, si siempre se repite cíclicamente lo mismo, tiene que subsistir siempre algo que actúe del mismo modo. Y si ha de haber generación y corrupción, tiene que haber otra cosa que actúe siempre, unas veces de un modo y otras de otro. Tendrá que actuar, por tanto, en cierto modo por sí misma, y en cierto modo, en virtud de otra cosa; por consiguiente, o bien en virtud de un tercero o bien en virtud de ésta; pues, a su vez, ésta será causa para lo segundo y para lo tercero. Por consiguiente, es preferible admitir la primera causa. Ésta es, en efecto, según hemos dicho, causa de lo que siempre es lo mismo; pero de lo que es de otro modo es causa la otra, y de lo que siempre es de modo diferente son causas ambas evidentemente. Por tanto, así son también los movimientos. ¿Qué necesidad hay, entonces, de buscar otros principios?

Puesto que cabe que sea así, y si no es así todo procederá de la Noche, de la mezcla de todas las cosas, y del No-ente, podemos dar esto por resuelto, y hay algo que mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular (y esto no sólo es evidente por el razonamiento, sino también en la práctica). Por consiguiente, el primer ciclo será eterno. Por tanto, hay también algo que mueve. Y

²⁵ Texto griego: πῶς γὰρ κινήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργεία τι αἰτίον; οὐ γὰρ ἦ γε βῆ κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήσια οὐδ' ἡ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γόνι.
(...) οὐκ ἔστιν ἄν τις ἄπειρον χρόνον χάρις ἢ νύξ, ἀλλὰ ταῦτα αἰεὶ ἢ παραδῶν ἢ ἄλλως, εἴτερον πρότερον ἐνεργεία δυνάμειος, εἰ δὴ τὸ αἰετὸ αἰεὶ παραδῶν, δεῖ τι αἰεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργεῖν, εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι αἰεὶ ἐνεργεῖν ἄλλως καὶ ἄλλως. ἀνάγκη ἄρα ὡδε μὲν καθ' αἰετὸ ἐνεργεῖν ὡδε δὲ κατ' ἄλλο ἦτοι ἄρα καθ' ἕτερον ἢ κατὰ τὸ πρότερον. ἀνάγκη δὴ κατὰ τοῦτο πάλιν γὰρ ἐκείνο αἰτίον τε αἰτίον κινήσειν. οὐκ οὖν βέλτιον τὸ πρότερον καὶ γὰρ αἰτίον ἦν ἐκείνο τοῦ αἰεὶ ὡσαύτως τοῦ δ' ἄλλως ἕτερον, τοῦ δ' αἰεὶ ἄλλως ἄμφω δηλονότι. οὐκ οὖν οὕτως καὶ ἔχουσιν αἰ κινήσεις, τί οὖν ἄλλως δεῖ ζητεῖν ἄρχας;
ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως, ἐκ νυκτός ἐστι καὶ ἡμεῖς πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος, λέουσ' ἂν ταῦτα, καὶ ἐστι τι αἰεὶ κινούμενον κίνησιν ἀπαιστων, αἴτη δ' ἢ κύβηλος (καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον), οὐκ ἔστι αἰδίας ἂν εἴη ὁ πρῶτος σφραγός, ἐστι τοῖσιν τι καὶ ὁ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν [καὶ] μέσον, 'τοῖσιν' ἐστι τι ὁ κινούμενον κινεῖ, αἰδίων καὶ οὐσία καὶ ἐνεργεία οὐσία.

puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, sustancia y acto.

Hasta aquí el fragmento de la *Metaphysica*.

(c) Análisis del argumento

El argumento puede descomponerse de la siguiente manera²⁶:

- (1) Hay cosas que se mueven, v.gr., la madera²⁷.
- (2) Incluso hay cosas que se mueven eternamente, como el primer cielo.
- (3) Debe haber algo que mueva estas cosas, puesto que no se mueven a sí mismas.
- (4) Entimema: es imposible, como ya se dijo, que haya una cadena infinita de motores corruptibles.
- (5) *Ergo*, debe haber algo primero que mueva eternamente.

Es necesario revisar cada una de las premisas. La primera (1: “hay cosas que se mueven”) no ofrece ninguna dificultad. Ya se dijo que para Aristóteles el movimiento es algo evidente, empíricamente comprobable.

La segunda premisa (2: “incluso hay cosas que se mueven eternamente”) tal vez ofrezca mayor resistencia en ser aceptada. ¿Es el movimiento realmente eterno? ¿Existen cosas, como el primer cielo o los cuerpos celestes, que se mueven eternamente? Más aún, ¿cómo es posible que algo se mueva eternamente en un espacio finito, tal como el universo aristotélico? Los temas se desarrollan con cuidado en el libro I del *De Caelo*.

Aunque ya hablé sobre la eternidad del movimiento en la sección anterior relativa a la *Οὐσία ἐνέργεια*, se involucran ahora nuevos argumentos, que Aristóteles aprovecha para demostrar, por otros derroteros, la existencia del *Κινουῦν ἀκίνητον*. En

²⁶ Ofrezco aquí el argumento tal cual. En la *Metaphysica* aparece trenzado con la especulación en torno a la *Οὐσία ἐνέργεια*.

²⁷ El significado más amplio de κίνησις y sus cognados es “cambio”. Utilizo aquí la traducción más restringida de “movimiento”. El movimiento es un tipo muy particular de cambio. Creo que en esta sección debe traducirse así, pues es el movimiento local, principalmente, lo que inquieta a Aristóteles.

este nuevo contexto hay por lo menos dos maneras de argumentar la eternidad del movimiento. La primera consiste en mostrar que el movimiento debe ser, por definición, eterno. A esta estrategia se le llama aquí "directa". La segunda es una estrategia "indirecta", según la cual bastará mostrar que un objeto móvil es eterno para aducir la eternidad del movimiento. La estrategia "directa" se desarrolla en *Phys.* 8, 1; la "indirecta" se desprende de *De Caelo* I.

La estrategia "indirecta" puede formularse de la siguiente manera:

- (1) Hay algo en el universo que se mueve con una traslación circular (269a4-7).
 - (1.1) El movimiento circular carece de contrarios (270b32-33).
- (2) El universo es eterno, por no ser ni generable ni corruptible (281a28-283b25).
 - (2.1) El objeto que tiene un movimiento circular no es susceptible de ningún movimiento que implique contrarios (v.gr., los movimientos rectilíneos, la generación, la destrucción, el aumento, la disminución, la alteración).
 - (2.2) Un movimiento eterno sólo puede darse en un objeto eterno, que no sufra aumento ni disminución, sino que sea incaducable, inalterable e imposible (270b1-3).
- (3) Es imposible que una parte sea eterna sin que lo sea el todo.
- (4) *Ergo*, el movimiento (de alguna parte del universo) es eterno, al menos en su modalidad de traslación circular.

Aristóteles requiere algún objeto simple que se mueva en círculo, pues el movimiento circular es un tipo de traslación (268b18). Pero en este mundo ninguno de los cuatro elementos parece tener un movimiento de ese tipo. Los desplazamientos obedecen a traslaciones rectilíneas, nunca circulares. Ni siquiera los cuatro elementos, tierra, aire, agua, fuego, mezclados se mueven según el movimiento circular, pues siempre presentan imperfecciones en sus traslaciones. Entonces Aristóteles, para mostrar que el movimiento es eterno, hablará de un quinto elemento, que sigue un movimiento circular. Se trata del éter:

Razonando a partir de todas estas [consideraciones], uno puede llegar a la convicción de que existe otro cuerpo distinto, aparte de los que aquí nos rodean, y que posee una naturaleza tanto más digna cuanto más distante se halla de los de acá.

Para apoyar la idea (2.2), Aristóteles ofrece otro argumento de tipo pragmático (270b12-23):

Esto se desprende también con bastante claridad de la sensación, por más que se remita a una creencia humana; pues en todo el tiempo transcurrido, de acuerdo con los recuerdos transmitidos de unos [hombres] a otros, nada parece haber cambiado, ni en el conjunto del último cielo, ni en ninguna de las partes que le son propias.

Parece asimismo que el nombre se nos ha transmitido hasta nuestros días por los antiguos, que lo concebían del mismo modo que nosotros decimos: hay que tener claro, en efecto, que no una ni dos, sino infinitas veces, han llegado a nosotros las mismas opiniones. Por ello, [considerando] que el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, llamaron éter al lugar más excelso, dándole esa denominación a partir del [hecho de] desplazarse siempre.

La argumentación es interesante, pues la presencia del éter, con su carácter de eternidad, conduce necesariamente a mostrar la eternidad del movimiento. Para decirlo con otras palabras, si el éter está en movimiento continuamente y es eterno, se debe reconocer la eternidad del movimiento.

El argumento “directo” se recoge en *Phys.* 8, 1. Se puede sintetizar de la siguiente manera²⁸:

- (1) O bien todas las cosas están en reposo; o bien todas están en movimiento; o bien algunas están en reposo y otras en movimiento.
- (2) Si algunas están en reposo y otras en movimiento, o bien todas tienen que estar a veces en reposo y a veces en movimiento; o bien algunas tienen que

²⁸ Aunque un argumento en favor de esto mismo se ofreció ya en la sección anterior, aparece ahora uno segundo con importantes variaciones.

estar siempre en reposo, algunas siempre en movimiento, y otras a veces en reposo y a veces en movimiento.

(3) Es imposible que todas las cosas estén en reposo.

(3.1) Así aparece a la sensación: muchas cosas parecen estar en movimiento.

(3.2) Y si esa impresión fuera producto de la opinión o de la imaginación se probaría la verdad de lo dicho, pues incluso imaginar y opinar son movimientos.

(4) Es imposible que todas las cosas estén siempre en movimiento, o que algunas estén siempre en movimiento y otras siempre en reposo.

(4.1) En efecto, vemos que algunas cosas están a veces en movimiento, a veces en reposo.

(5) Luego, tan imposible es que todas las cosas estén continuamente en reposo o continuamente en movimiento, como que algunas estén siempre en movimiento y otras siempre en reposo.

(6) Entonces, o bien todas las cosas están a veces en movimiento, a veces en reposo; o bien algunas son así, mientras otras están siempre en reposo y otras siempre en movimiento.

(7) *Ergo*, el movimiento es tan antiguo como las cosas, i.e., es eterno.

Dicho en otros términos, es necesaria al menos una cosa que se traslade según cada tipo de movimiento de traslación. Puesto que hay dos movimientos locales simples, a saber, el rectilíneo y el circular, son necesarios al menos dos objetos que se muevan según estas traslaciones. El primero es un movimiento finito, puesto que está limitado por el punto inicial y el punto final; pero el movimiento circular debe ser eterno, pues carece de inicio y fin. Ahora bien, existe a ciencia cierta un objeto que se mueve circularmente, tal como se demostró líneas arriba. Luego, el movimiento es eterno, al menos el circular.

Aristóteles no se detiene aquí. Demuestra que necesariamente dicho objeto se mueve según una trayectoria circular.

(1) En un universo finito como éste (cfr. 207b15-21 y 208a8-11) el único movimiento infinito que puede haber es el circular.

(2) El movimiento circular puede ser eterno (265a25), y ningún otro puede serlo.

(2.1) En efecto, pensar un objeto que se traslada linealmente en cierta dirección y luego en la dirección opuesta no es un ejemplo de movimiento eterno, puesto que éste es un movimiento compuesto de dos movimientos.

(2.2) Además, cuando cobra una dirección contraria ya se destruyó el movimiento primero porque estuvo un instante en reposo.

(3) En el movimiento circular no hay límites determinados, porque carece de punto inicial y punto final.

(3.1) Es por lo tanto uno y continuo (265a29).

(3.2) Es también medida de los otros movimientos (265b9).

(3.3) Es el movimiento primero (265b10).

(3.4) Tiene primacía sobre los demás (223b19).

(3.5) Es uniforme (265b12).

(4) *Ergo*, debe haber algo que se rija eternamente por el movimiento circular.

Ese objeto es propio del mundo celeste. Se trata del éter (270b22), como se dijo anteriormente, y puesto que los planetas y los cuerpos celestes en general están en el éter, éstos también siguen un movimiento circular.

Volvamos al argumento principal una vez aceptada la segunda premisa. La siguiente premisa (3: “debe haber algo que mueva estas cosas, puesto que no se mueven a sí mismas”) rechaza que los objetos se muevan a sí mismos. Nada se mueve a sí mismo, todo es movido por otro. Los astros no se mueven por sí mismos (cfr. 291a29), ni siquiera los animales y demás seres vivos, que parecen otorgarse el movimiento por sí mismos, escapan a esta ley, pues ningún animal se engendró a sí mismo²⁹. A lo más, los animales pueden desplazarse, pero incluso el desplazamiento del cuerpo es causado por el alma, y sus movimientos por el medio ambiente u otra causa (253a14-17). De suerte que resulta imposible pensar en un móvil carente de motor.

Surge entonces el problema con toda su fuerza: ¿cómo se han movido el éter y sus elementos eternamente? ¿Qué los ha movido? Debe haber algo igualmente eterno que los mueva (1072a24). En efecto, móvil y motor son siempre simultáneos. Si el

²⁹ Aunque Aristóteles acepta en *Met. Z* la eternidad de las especies.

universo se mueve eternamente, debe haber algo eterno que lo mueva. Una vez más, la exigencia es que sea algo primero; una cadena (infinita o redonda) de motores no resuelve el problema, lo agudiza. Debe haber, pues, un motor que mueva el éter, y éste transmitirá el movimiento hasta las cosas más ordinarias, como la madera del carpintero (1071b30)³⁰.

¿Cómo se da esta transmisión del movimiento? Aristóteles no acepta, en principio, la posibilidad de la acción a distancia. Todas las cosas afectan unas a otras a causa de su contigüidad. Por eso el tema de los proyectiles mereció algunas páginas, pues parece ser un fenómeno que escapa a dicha ley. Aristóteles trata el problema en *Phys.* 8, 10 (266b26 y ss.), donde ofrece dos posibles soluciones: o bien la fuerza que genera el movimiento se traslada al medio en que el objeto se mueve, o bien dicha fuerza se transmite al objeto mismo. Desde Galileo y Newton la segunda respuesta ha explicado mejor el fenómeno.

Cabe, sin embargo, cuestionar sendas propuestas. En primer lugar, si la fuerza se transmite al medio a través del cual se desplaza el objeto, ¿por qué la fuerza se transmite exclusivamente al objeto en cuestión, i.e., el proyectil, y no a otros objetos cercanos? En segundo lugar, si la fuerza se transmite al objeto, el problema de la relación de contigüidad entre motor y móvil parecería no resuelto, pues si bien el medio es contiguo al objeto, no ejerce ningún movimiento sobre el proyectil. Además, en cuanto el proyectil recibe la fuerza del motor que lo ha impulsado sería correcto decir que se mueve a sí mismo, y que en nada se distingue de los seres vivos. Esto, obviamente, es absurdo³¹.

La cuarta premisa (4: “es imposible, como ya se dijo, que haya una cadena infinita de motores corruptibles”) es entimemática. No está en el argumento explícitamente, pero Aristóteles la tiene en las mientes.

³⁰ E. BERTI explora distintas posibilidades en “De qui est fin le moteur immobile?” en M. BASTIT & J. FOLLON (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote / Actes du colloque de Dijon*, Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters (1998), pp.5-28.

³¹ Fue Iohannes Buridanus (1295/1305-1358/61) quien resolvió estas cuestiones. Al respecto, cfr. *Subtilissimae Quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis*, Reprint of the Paris 1509 edition, Frankfurt am Main: Minerva (1964). Cfr. también M. CLAGETT, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison: University of Wisconsin Press (1959), pp.505-540; E. GRANT, *Physical Science in the Middle Ages*, New York: Cambridge University Press (1977), pp.50-55.

La conclusión está al final (S: *ergo*, debe haber algo primero que mueva eternamente.).

Aristóteles ha demostrado ya la presencia de un motor eterno que mueve el universo entero, y que transmite el movimiento a partir del éter. Pero esto primero no es todavía el Κινουῖν ἀκίνητον del que se habló. El siguiente paso de la estrategia es mostrar que este motor es inmóvil.

(d) La inmovilidad del Κινουῖν ἀκίνητον

Hacia el final de *Phys.* 5, 2 expone el Estagirita los distintos sentidos en que se dice “inmóvil” (ἀκίνητος). Son tres los sentidos:

- a. cuando es enteramente imposible que algo sea movido;
- b. cuando algo es movido con dificultad después de mucho tiempo; incluso cuando el movimiento comienza lentamente, aunque en este caso es más propio hablar de “dificilmente movible”;
- c. cuando por naturaleza algo está hecho para ser movido y puede serlo, pero no está en movimiento cuando, donde y como tendría que estarlo naturalmente. A esto se le llama con propiedad “estar en reposo” (ἠρεμία).

Sin duda, el carácter de inmovilidad del Κινουῖν ἀκίνητον se refiere al primer sentido (a) aquí mentado. Este Κινουῖν ἀκίνητον está absolutamente impedido para moverse. Pensar que esta imposibilidad encierra cierta imperfección es un error. Al contrario, sólo los entes imperfectos se mueven, ya que el movimiento implica la búsqueda de algo que pueda saciar alguna carencia. Si X es inmóvil en el sentido (a), X no posee carencia alguna; dicho con otras palabras, X es perfecto (cfr. 268b3-5)³².

La pregunta clave es: ¿cómo es posible que un motor inmóvil mueva, y que mantenga la ley de la contigüidad entre motor y móvil? Aristóteles no parece responder satisfactoriamente. Para explicar cómo mueve el Κινουῖν ἀκίνητον, sacrifica la generalidad de la ley de la contigüidad. Incluso acude a un caso natural, a modo de

³² No se trata aquí el caso de algo eternamente aprisionado, caso que revelaría una gran imperfección.

comparación: la piedra magnética. Aristóteles termina por conceder que la acción a distancia es posible cuando se trata de causas finales, nunca entre causas eficientes.

Puesto que todo motor es causa del movimiento habrá que ver cuál de las causas es inmóvil. El tema se desarrolla extensamente en *Phys.* 2. Baste por ahora acudir a *Met.*

Δ 2. Allí se leen cinco causas:

- a. “La materia inmanente de lo que algo se hace” (1013a25).
- b. “La especie y el modelo” (1013a27).
- c. “Aquello de donde procede el principio primero del cambio o la quietud” (1013a30).
- d. “Lo que es como el fin; y esto es aquello para lo que algo se hace” (1013a34).
- e. “Cuántas cosas, siendo otro el motor, se hacen entre el comienzo y el fin (1013a36).

Se puede ya vislumbrar que ni la causa material (a), ni la causa formal (b), ni la causa eficiente (c), ni la causa instrumental (e) son inmóviles. Sólo es inmóvil la causa final (d). En efecto, es

como el fin y el bien de las otras cosas; pues aquello para lo cual las demás cosas se hacen quiere ser lo mejor y el fin de las demás cosas; y nada importe decir que es el Bien en sí o un bien aparente (1013b26-28).

Aparece una dificultad que debe responderse: ¿acaso la forma no es también inmóvil, puesto que escapa a la generación y la división? Así se lee en 1033b6 y 1034a9, respectivamente. Sin embargo, la forma está sujeta a dos movimientos, al menos accidentalmente a la traslación, y a la corrupción. Dice el Estagirita que una pieza se mueve accidentalmente cuando el todo se mueve. Por ejemplo, el clavo es movido cuando el barco se mueve. Análogamente, la forma de hombre se mueve cuando Sócrates camina, y se destruye al morir. De manera que la forma está sujeta también al movimiento.

Sólo la causa final escapa a todo movimiento. Incluso esto se percibe en el lenguaje cotidiano, cuando se habla de “alcanzar” una meta que permanece inmóvil. Y aun cuando también se alcancen cosas móviles tras una persecución, esto no elimina la posibilidad de que también se alcancen cosas inmóviles, como la cumbre de la montaña.

Por eso no duda Aristóteles en afirmar que el Κινούν ἀκίνητον causa el movimiento según la causa final: “mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas” (1072b3-4). De inmediato Aristóteles explica que existen modos de traslación en los cuales el motor puede permanecer inmóvil mientras el móvil se desplaza. Es el caso de los proyectiles y las piedras magnéticas, como se explicó anteriormente. Sin embargo, es imposible generar movimientos relativos a la sustancia sin que el motor se mueva, excepto cuando el motor causa según la finalidad.

Aún debe explicar Aristóteles cómo es posible que el Κινούν ἀκίνητον “atraiga” hacia sí todas las cosas, puesto que ninguna causa final mueve al móvil sin el concurso de la causa eficiente. Sócrates pasea para conservar la salud, pero la salud no ejerce ninguna fuerza mecánica sobre las piernas de Sócrates. Se implica necesariamente la causa eficiente. La causa final es necesaria en el movimiento pero no suficiente, al menos entre las cosas naturales. La razón es evidente, pues, si no, ¿cómo podría una causa inmaterial mover algo material? Pero en el caso del Κινούν ἀκίνητον no parece haber causa eficiente alguna³³.

Sir David Ross, Enrico Berti y otros han sugerido que en este caso, causa final y causa eficiente coinciden. Ellos mismos reconocen que el asunto no es lo suficientemente claro en boca del propio Aristóteles³⁴. Creo que E. Berti es quien ofrece

³³ Aristóteles arrastra el problema desde *De Generatione et Corruptione*. André Laks lo trató en el *Symposium Aristotelicum* celebrado en Oxford el año 2000. Cfr. los últimos párrafos de “*Metaphysics Λ 7*”, en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000).

³⁴ Cfr. W.D. ROSS, “Introduction” a la *Metaphysica* de Aristóteles (1923), pp.cxxx-cliv; E. BERTI, “Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics Λ 6*” en esa misma compilación, ofrece luces sobre el problema. Por ejemplo, escribe D. Ross: “Aristotle does not succeed in explaining movement; we are left with the question how a non-physical activity of desire can produce movement in space” (p.cliii); y también: “the causal action of the prime mover is somewhat obscure” (p.cxxxv).

mejores argumentos para sostener esta interpretación³⁵. Otros, amparados en Alejandro de Afrodísia y Averroes, sostienen que Aristóteles se expresa en metáforas³⁶.

Surge una pregunta de difícil resolución: ¿el Κινοῦν ἀκίνητον sólo genera un movimiento inicial o está detrás de todos y cada uno de los movimientos singulares? Así como la madera del carpintero no posee la capacidad de moverse por sí misma, sino que “aguarda” el movimiento del carpintero, así también la mano del carpintero “aguarda” el movimiento del brazo, y éste el de la voluntad. Y si se continuara la sucesión de motores se llegaría al Κινοῦν ἀκίνητον, que está detrás de cada movimiento singular. Hay un texto de *Met. A* que parece sugerirlo de esta manera, como si el Κινοῦν ἀκίνητον iniciara un primer movimiento y todos los sucesivos se engarzaran en este primero y dependieran de él. El pasaje es 1073a26 y ss.³⁷, donde Aristóteles habla de un “movimiento único”, casi de paso, como restándole importancia a la cuestión:

Y puesto que todo lo movido es movido necesariamente por algo, y el primer Motor es necesariamente inmóvil en sí, y el movimiento eterno tiene que ser producido por algo que sea eterno, y el movimiento único por algo que sea uno (...).

Aristóteles entendía al Universo (τὸ πᾶν) como esférico (286b10) por ser perfecto (268b9). Esta esfericidad lleva, necesariamente, a afirmar su finitud (*Cael.* 1, 5-7). Y, como todas las cosas naturales, finitas y constituidas con materia, el Universo tampoco escapará al movimiento. Pero si nada hay fuera del Universo que es el conjunto de los entes, ¿hacia dónde se moverá? No puede moverse hacia “fuera” de él, pues allí es el no-ser. Aristóteles resuelve el problema con ingenio: el Universo se mueve como una esfera que gira sobre sí misma sin trasladarse de lugar (265b2 y ss, pero sobre todo 287a12: “el universo gira en círculo”).

³⁵ “The coincidence of efficient and final causality (...) of the unmoved mover is clearly affirmed in 1075b8-10, where Aristóteles seems to approve of Anaxagoras for his conception of the good as a moving principle (...). Here Aristotle attributes clearly to himself the view according to which the Mind, i.e. the unmoved mover, moves things (i.e. the heaven) in the same way in which the medical art produces health, namely having itself as an end, because health, which is the end of the medical art, is in a sense this art itself (...).”: E. BERTI, “Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics A 6*”, en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000), p.205.

³⁶ Cfr. C. NATALI, “Cause motrice et cause finale dans le Livre Lambda de la *Metaphysique d'Aristote*” en M. BASTIT & J. FOLLON (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote / Actes du colloque de Dijon*, Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters (1998), p.49.

Podría entonces objetarse por qué la madera no está en constante movimiento, si el Κινοῦν ἀκίνητον actúa eternamente. Esta objeción no encierra ninguna dificultad, y puede responderse que la madera está en un continuo movimiento (accidental), ya que el Universo entero gira todo el tiempo y, como parte suya, la madera también se desplaza. También puede responderse con otras tres razones. Primera, puesto que el Κινοῦν ἀκίνητον es eterno, el movimiento también lo es; segunda, ninguna sustancia finita, tal como la madera, puede poseer un movimiento infinito; tercera, la madera posee la potencia (pasiva) de ser movida, y ninguna potencia es infinita.

(e) Conclusión

He intentado mostrar el itinerario de Aristóteles, quien se pregunta cómo es posible que las cosas se muevan. Parte de ejemplos cotidianos, como la madera del carpintero. Qué posibilita este movimiento, primero, y después, qué lo causa. Hay que ir hacia atrás, pues la causa del movimiento es el brazo del carpintero, y más atrás su voluntad. Si se continúa hacia atrás se advierte que el movimiento es eterno. Aristóteles debe probarlo, pues no parece que lo sea. Entonces introduce un elemento nuevo: el éter, una sustancia que se mueve circularmente desde siempre. Aristóteles se ve obligado a postular la existencia del éter para salvar la contigüidad entre motor y móvil. Sólo con el éter puede justificar los movimientos en el cielo. Se cuestiona entonces qué mueve al éter; algo debe moverlo. Hay pues un primer motor.

A continuación, Aristóteles demuestra que ese motor es inmóvil. Para ello retoma de su *Phisica* el tema de la causa final, aunque no parece que sea una respuesta del todo satisfactoria, pues toda causa final debe estar acompañada de una causa eficiente si mueve realmente.

Tal vez sea ésta la dificultad más grande en la teoría sobre el Κινοῦν ἀκίνητον. No es inverosímil pensar que el mismo Aristóteles atisbó esta problemática, y que por eso haya respondido con una metáfora: el Κινοῦν ἀκίνητον causa el movimiento de todas las cosas como un general (ὁ στρατηγός) desplaza todas sus tropas mientras él aguarda en la tienda de mando.

³⁷ El subrayado es mío.

Por último, cuestiono cuántos movimientos genera o causa este Κινούν ἀκίνητον. He intentado explicar que éste engendra un movimiento único, que se descompone, por así decir, en numerosos movimientos concretos.

3. LA Νόησις νοήσεως

(a) Preámbulo

Según parece, existe una tercera demostración en la *Metaphysica* en favor de la existencia de Dios. Se trata ahora de una imagen de Dios mucho más desarrollada y con más atributos que las dos anteriores. Intentaré mostrar, sin embargo, que no se trata propiamente de una demostración en favor de la existencia de Dios, sino Aristóteles aprovecha las dos argumentaciones previas para desarrollar algunos de los atributos de Dios.

Una de las expresiones más famosas del *Corpus* aristotélico remite al Dios del Λ, y es ésta que aparece en 1074b34: “la intelección es intelección de intelección” (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις). Los pasajes relacionados con esta expresión son³⁸:

- a. 1072b20: *intelecto* (ὁ νοῦς);
- b. 1072b20: *se entiende a sí mismo* por captación de lo inteligible (κατὰ μετέληψιν τοῦ νοητοῦ);
- c. 1072b21: *es inteligible* (νοητός);
- d. 1072b22: se identifican *intelecto e inteligible* (ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν);
- e. 1072b23: *intelecto que tiene en acto lo inteligible* y la sustancia (τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων);
- f. 1072b27: tiene vida, pues el *acto del intelecto* es vida (καὶ ζωὴ δὲ γὰρ ὑπάρχει);
- g. 1074b25: *entiende* lo más divino y noble (ὅτι τὸ θεϊστάτον καὶ τιμιώτατον νοεῖ);
- h. 1074b34: *se entiende a sí mismo* (αὐτόν ἄρα νοεῖ);
- i. 1074b34: *su intelección es intelección de intelección* (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις);

³⁸ El subrayado es mío.

- j. 1075a5: el *entendimiento* se identifica con lo *entendido* (ἡ νόησις τῆ νοουμένῳ μία).

Existen dos demostraciones que Aristóteles desarrolla para explicar su doctrina en torno a la Νόησις νοήσεως. Estos argumentos son, tal vez, los más complejos, por tres razones: presupone las páginas donde se tratan la Οὐρα ἐνέργεια y el Κινούν ἀκίνητον que, como se ha visto, implican numerosos conocimientos de la física aristotélica; en segundo lugar, remite a las páginas del *De Anima*, donde Aristóteles explica el conocimiento; por último, la imagen del Dios que ofrece es una imagen enriquecida con más atributos que las demostraciones anteriores.

(b) El primer argumento

El primer argumento (1072b15-25) arranca del Κινούν ἀκίνητον. De un principio tal como el Κινούν ἀκίνητον dependen (ἤσθηται) el cielo y la naturaleza (1072b14). Viene entonces una laguna en la argumentación del Estagirita, bien porque el fragmento se haya perdido, bien porque haya supuesto entimemáticamente alguna premisa. Sea como fuere, de pronto Aristóteles sentencia que la existencia del Κινούν ἀκίνητον es excelsa; así como en ocasiones los hombres se encuentran muy bien, este ente se encuentra muy bien, pero no eventualmente sino siempre, cosa imposible para los hombres. ¿De dónde toma esta idea Aristóteles? Es difícil responder. De inmediato afirma que el acto propio de esta sustancia es también placentero. De nuevo Aristóteles no argumenta, sólo sentencia afirmativamente, y a manera de prueba hace una comparación: “por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable” (1072b17). Esto no es una razón, parece ser una consecuencia de lo anterior. Pero a partir de estas razones parece comenzar la demostración de la Νόησις νοήσεως.

Éste es el pasaje en español³⁹:

³⁹ El pasaje en griego es: ἐκ τοιαύτης ἀρα ἀρχῆς ἤσθηται ὁ οὐρανός καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οὐα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἥμῖν (οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκείνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τοῦτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐπιθυμοῦσι ἀσθησις νόησις ἤδιστον, ἐλπιδες δὲ καὶ μνημῖαι διὰ ταῦτα). ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεὶ ὁ νοῦς κατὰ μεταλλῶν τοῦ νοητοῦ· νοητός γὰρ γίνεταί θεγγέων καὶ νοῦν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ

Así pues, de tal principio penden el cielo y la naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades). Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado.

Y el intelecto se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que intelecto e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la sustancia es intelecto, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el intelecto parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble.

Hasta aquí el texto del Estagirita.

(c) Análisis del primer argumento

El argumento puede reproducirse de la siguiente manera:

- (1) Hay un ente cuya existencia es la mejor.
- (2) Ese ente debe ser una sustancia.
- (3) Si su existencia es la mejor, debe ser un intelecto.
 - (3.1) La contemplación es lo más agradable y lo más noble.
- (4) La intelección que es por sí tiene por objeto lo más noble en sí.
 - (4.1) La intelección que es en más alto grado tiene por objeto lo que es en más alto grado.
- (5) Este intelecto está en acto, como ya se demostró.
- (6) Todo intelecto se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible.
 - (6.1) Todo intelecto se hace inteligible entendiendo.
- (7) Ergo, existe un ser que es intelecto perfecto que piensa en sí mismo o, mejor aún, que se piensa a sí mismo.

δεκτικόν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὅσαί' ἐκείνο μᾶλλον ταύτου ὁ δοκᾷ ὁ νοῦς οἷον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρεῖα τὸ ἥδιον καὶ ἀριστον.

En esta ocasión no revisaré el argumento porque el segundo me parece más completo que éste. Baste pues la revisión pausada del segundo, aunque en ocasiones acudo a elementos de este primer argumento.

(d) El segundo argumento

Poco después (1074b15-35), Aristóteles encara algunas dificultades de que este argumento puede adolecer, y explica mejor algunos detalles, e incluso puede decirse que reescribe el argumento hasta llegar a dar una segunda demostración de la Νόσις νοήσεως. El pasaje dice⁴⁰:

Pero lo relativo al intelecto plantea algunos problemas. Parece, en efecto, ser el más divino de los fenómenos; pero explicar cómo puede ser tal presenta algunas dificultades. Pues si nada entiende, ¿cuál será su dignidad? Más bien será, entonces, como uno que durmiera. Y si entiende pero depende en esto de otra cosa, pues su sustancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la sustancia más noble; su nobleza, en efecto, la debe a la intelección. Además, tanto si su sustancia es entendimiento como si es intelección, ¿qué entiende? O bien, en efecto, se entiende a sí mismo, o bien alguna otra cosa. Y si entiende alguna otra cosa, o bien es siempre la misma, o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? Es pues evidente que entienda lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento.

Así pues, en primer lugar, si no es intelección, sino potencia, es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección.

⁴⁰ El texto en griego: τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θεϊστάτων, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας, εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σμινόν, ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἂν εἰ ὁ κωφευθὼν εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κέρσιον, οὐ γὰρ ἔστι τούτου ὅ ἔστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. ἔτι δὲ εἴτε νοεῖς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἔστι, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὰς αὐτὸν ἢ ἑτερόν τι· καὶ εἰ ἑτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο, πότερον οὐκ διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄπορον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; ἄλλον τοῖνον ὅτι τὸ θεϊστάτων καὶ τιμωτάτων νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἦδη τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν οὐκ εἰ μὴ νόησις ἔστιν ἀλλὰ δύναμις, εὐλόγον ἐκείνων εἶναι τὸ συνεχῆ αὐτῷ τῆς νοήσεως· ἔπειτα δὴλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμωτέρον ἢ ὁ νοεῖς, τὸ νοούμενον, καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπερέχει καὶ τὸ χεῖροστον νοοῖντι, ὧσ' εἰ φικριτόν τούτου (καὶ γὰρ μὴ ἴσθαι ἐνια καίτιον ἢ ὄραν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἀριστοῦ ἡ νόησις, αὐτὸν ἀρα νοεῖ, εἴπερ ἔστι τὸ κρείττονον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως.

Además, es evidente que habría otra cosa más honorable que el entendimiento, a saber, lo entendido. En efecto, el entender y la intelección se dará también en el que entiende lo más indigno; de suerte que, si esto debe ser evitado (efectivamente, no ver algunas cosas es mejor que verlas), la intelección no puede ser lo más noble. Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección.

Hasta aquí el texto del Estagirita.

(e) Análisis del segundo argumento

Como en las demás ocasiones, reviso a continuación el argumento. Primero lo formalizo y después repaso cada una de las premisas hasta la conclusión. El argumento puede formalizarse de la siguiente manera:

- (1) El entendimiento parece ser el más divino de los fenómenos.
- (2) Entiende (voñi) y no cabe en él potencia.
 - (2.1) Si no, sería como uno que durmiera⁴¹.
- (3) No depende de ningún otro en ningún sentido.
- (4) Es sustancia.
 - (4.1) Su sustancia consiste en ser (sólo) entendimiento (Νόησις).
- (5) Este entendimiento, o bien se entiende a sí mismo, o bien entiende otra cosa.
 - (5.1) Debe entender lo más divino.
 - (5.2) Y puesto que es inmóvil, debe entender siempre lo mismo, sin cambiar.
 - (5.3) La intelección está en relación proporcional con lo entendido.
 - (5.4) Es lo más excelso que existe.
 - (5.5) Ergo, no puede entender otra cosa que no sea sí mismo.
- (6) Ergo, este entendimiento se entiende a sí mismo.
 - (6.1) I.e., su intelección es intelección de intelección.

Es necesario revisar con detenimiento el presente argumento. Cuando se habla en la primera premisa (1: “el entendimiento parece ser el más divino de los fenómenos”)

acerca del carácter divino del entendimiento, ¿qué entiende Aristóteles por “divino”? Aunque ésta es una pregunta que pretendo responder al final del presente trabajo, el sentido de la expresión tiene que ver con el distanciamiento de la materia. Cuanto más separado se esté de la materia tanto más divino se es. Si X está más alejado de la materia que Y, X es más divino que Y, aunque X no sea un dios. Por ejemplo, si se compara la madera con el carpintero, no cabe duda de que el carpintero está más alejado de la materia que la madera con la que trabaja; *ergo*, el carpintero es “más divino” que la madera. La expresión tiene algo de metafórica o de análoga.

Aquí se trabaja con la expresión “separada de la materia”, pero ¿qué significa precisamente? “Separado” (χωριστός) es una palabra muchas veces empleada por Aristóteles en su *Metaphysica*. Es un concepto que deriva de cómo se predicán las afecciones de las sustancias. Algunas afecciones son inseparables de la sustancia; otras son separables. Aristóteles utiliza dos ejemplos muy gráficos en 1030b25: “puede ser explicado lo blanco sin el hombre, pero no lo femenino sin el animal”. En efecto, “blanco” se predica de hombre pero no solamente de él; también de la nieve y la espuma del mar. En cambio, “femenino” sólo se predica de ciertos animales y, por analogía con ellos, de algunos otros seres que se les asemejan, como las muñecas. “Separado de la materia” significa, pues, el conjunto de las propiedades de la sustancia que no se explican por su materia. Por ejemplo, la madera no posee ninguna propiedad que no derive de la materia que la constituye: flota, está sujeta a la gravedad, es combustible. En cambio, el carpintero posee propiedades que no pueden explicarse sólo por sus principios materiales, como la creatividad o el entusiasmo de trabajar.

Este distanciamiento de la materia tiene el carácter de divino, pues lo divino se distingue de todas las cosas por estar separado de la materia de modo absoluto. Por analogía, se puede llegar a decir que el carpintero es una realidad más divina que la materia, como se dijo líneas arriba. Ésta es la razón que justifica la premisa (1) del argumento: el entendimiento parece ser el más divino de los fenómenos. Todos los fenómenos naturales están atados a la materia, por espectaculares que puedan encontrarlos los hombres. Ahora no es posible dar una lista, ni siquiera modesta, donde se analicen uno a uno los fenómenos más destacados. Sólo tres parecen estar por encima

⁴¹ El intelecto del que duerme está en potencia. Es interesante comparar esta reducción al absurdo con lo expresado en 1072b17-18.

de la materia, aunque no absolutamente: la vida, el amor y el entendimiento⁴². Aristóteles hará depender estos tres elementos de una sola entidad: el alma, sobre la cual escribió un libro titulado *De Anima*⁴³.

En efecto, Aristóteles hereda el concepto platónico de alma (cfr. *República* 438d y ss., 548c, 550b, 589d y ss.; *Timeo* 69c y ss.), pero lo corrige y perfecciona: “el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo [viviente]” (414a28-29). Líneas abajo ofrece otra definición: “el alma es causa y principio del cuerpo viviente” (415b8).

En el tercer capítulo del libro II del tratado *De Anima*, Aristóteles enumera las distintas facultades del alma humana. Éstas son la nutritiva, la sensitiva, la desiderativa, la motora y la discursiva (414a32). Escribe páginas enteras sobre cada una de estas facultades⁴⁴, pero ahora me interesa principalmente la discursiva (III, 4-8), a la que privilegia por encima de las demás, pues esta facultad es eminentemente especulativa, mientras que todas las demás tienen un cariz práctico⁴⁵.

La siguiente premisa (2: “entiende y no cabe en él potencia”) se limita a hacer una constatación no general, sino particular, sobre el tipo de entendimiento que es esta Νόησις⁴⁶. Aristóteles se había visto obligado a explicar en *De Anima* cómo opera el intelecto humano, en el que se dan acto y potencia. Pero, ¿qué sucede cuando se presenta un entendimiento sin potencia? Lo primero que se debe mostrar es que tal

⁴² Es interesante lo que desarrolla Aristóteles en el *Protrepticus* (IAMBlichus, *Protrepticus* 34.5-35.18 Pistelli): “De modo pues que lo del pensamiento que se hace por la contemplación directa misma es lo más estimable y más poderoso que lo que se hace por utilidad. Éste en sí mismo es estimable y hace deseable la sabiduría del entendimiento en sí mismo, a través de los hechos que (se producen) según el razonamiento. De modo que lo bueno y lo estimable en las contemplaciones se encuentra en la sabiduría, y en las contemplaciones no azarosas. [Pues simplemente toda percepción no es estimable, sino aquellas donde el ser se rige por el poder de la sabiduría y esto en todo, y que es vecino y pariente que habita en la sabiduría.] El hombre desposeído de sensación y entendimiento viene a ser como una planta; desposeído del entendimiento se embrutece; en cambio se asemeja a un Dios cuando está libre de la cólera irracional y posee entendimiento”. Utilizo la versión de F. BÄEZ, *Los fragmentos de Aristóteles / Edición en griego y castellano*, Medellín: Vicerrectorado Académico de la Universidad de Los Andes (2002).

⁴³ En este libro revisa a fondo el alma humana, sus facultades, los órganos corporales que se relacionan con ellas y, en general, el problema del conocimiento. De suerte que resulta imprescindible en el estudio de la Νόησις νοησις.

⁴⁴ Sobre la facultad nutritiva, *De An* II 4; sobre la facultad sensitiva, II 5-III 3; sobre la facultad motora, III 9-11; sobre la facultad desiderativa, algunas páginas de la *Ethica Nicomachea*.

⁴⁵ A modo de broma decía Jose Gao que Aristóteles asignaba a la labor contemplativa los más altos honores porque era lo que personalmente más le satisfacía. Y Carlos Llano amplía la broma cuando dice que por esta misma razón algunas logias masónicas integradas por albañiles y constructores llamaron a Dios el Arquitecto del universo.

⁴⁶ Utilizo la expresión Νόησις en lugar de Νοῦς para enfatizar que está siempre en acto.

entendimiento efectivamente existe sin potencia. Una pobre estrategia argumentativa conducirla a una petición de principio. Pero no es el caso de Aristóteles. Su estrategia consiste en demostrar que la *Οὐσία ἐνέργεια*, en cuya existencia ha previamente trabajado, es un entendimiento. Y puesto que se trata de una sustancia que es solamente acto, la potencia no puede presentarse en ella.

Pero no queda muy claro que Aristóteles logre demostrar que la *Οὐσία ἐνέργεια* y la *Νόησις* sean la misma entidad. No hay ninguna duda de la concatenación de los argumentos en favor de la *Οὐσία ἐνέργεια* y del *Κινοῦν ἀκίνητον*. Cuando Aristóteles se refiere a la *Νόησις* no hay duda de que se refiere a la misma entidad cuya existencia ha ya demostrado, pero no parece haber un argumento donde se pruebe que el *Οὐσία ἐνέργεια*, el *Κινοῦν ἀκίνητον* y la *Νόησις* sean la misma entidad. Aristóteles se limita a afirmarlo en el primer argumento en favor de la existencia de la *Νόησις νοήσεως*, como se señaló páginas atrás.

En la tercera premisa (3: “no depende de ningún otro en ningún sentido”) del argumento, Aristóteles afirma la absoluta independencia cognoscitiva y sustancial de este entendimiento. El pasaje es 1074b18-20:

Y si entiende pero depende en esto de otra cosa, pues su sustancia no es esto [únicamente], es decir, Intelcección, sino potencia, entonces no sería la sustancia más noble; su nobleza, en efecto, la debe a la intelcección.

Aparece de nuevo el problema de la potencialidad. Aristóteles ha explicado con suficiencia la preeminencia del acto sobre la potencia (*Met.* Θ 8 y sobre todo 9). Hay un pasaje de Θ que puede facilitar la comprensión de esta idea. Se trata de 1050b2-27, donde Aristóteles explica las relaciones entre las sustancias eternas y su teoría modal.

Esto conduce a la cuarta premisa (4: “es sustancia”), donde se afirma la sustancialidad. El Estagirita explica que en la potencia se dan siempre los contrarios: X está en potencia tanto de morir mañana como de continuar vivo. Esta “apertura a los contrarios” propia de la sustancia se da en todos los niveles categoriales, tanto a nivel sustancial como a nivel accidental: “lo que es posible que no exista puede no existir; y lo que puede no existir es corruptible, o absolutamente o en el sentido en que se dice

que puede no existir" (1050b13-14). Pero si hay algo eterno, no puede albergar en sí potencia absoluta, según la cual la sustancia es corruptible. "Nada impide que lo esté [en potencia] relativamente, por ejemplo, en cuanto a la cualidad o al lugar" (1050b17-18). "Por consiguiente, ni en las cosas primordiales ni en las eternas hay ningún mal ni error ni corrupción" (1051a20).

Queda claro que no hay problema alguno en negar la potencia absoluta (a nivel sustancial) de la sustancia eterna. Si la sustancia en este caso se identifica con el entendimiento, tal como reza la premisa (4.1), no puede haber potencia alguna en esta *Nóησις*. La conclusión es evidente: a diferencia del hombre, en esta *Nóησις* no hay ningún elemento paciente, sólo está presente el elemento agente. En efecto, Aristóteles explica en el celeberrimo capítulo 5 del libro III de su *De Anima* que existen dos intelectos: el agente y el paciente, como los ha llamado la filosofía clásica. Si el intelecto paciente es corruptible (430a25), el agente es "separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad" (430a18)⁴⁷. Para esta *Nóησις* vale lo que Aristóteles afirma del intelecto agente (430a23-24):

No ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. (...) tal principio es impasible.

Los siguientes pasos (5: "este entendimiento, o bien se entiende a sí mismo, o bien entiende otra cosa", y sus sub-argumentos) son predecibles: aceptada la existencia de este entendimiento que está en acto continuamente, la pregunta es ¿qué conoce? Hay que traer a las mentes la doctrina aristotélica del conocimiento, según la cual intelecto e inteligible se identifican como si llegaran a ser una sola cosa (cfr. *De An.* III 4).

¿Qué puede conocer un entendimiento eterno, carente de potencia? J. Brunschwig pretende ser exhaustivo cuando señala distintas posibilidades⁴⁸: (a) o no piensa nada, (b) o piensa en sí mismo, o piensa en algo diferente a sí mismo, (c) ya sea continua, (d) o intermitentemente.

⁴⁷ Por esta razón, Tomás de Aquino escribirá, en el comentario a este capítulo del *De Anima*, que el intelecto agente es "cierta participación de la luz de las sustancias suprasensibles". Cfr. Tomás de Aquino, *In De An.* III 5.

⁴⁸ Cfr. J. BRUNSCHWIG, "Metaphysics Λ 9: A Thought-Experiment" en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000).

Es necesario estudiar cada una de las posibilidades. La primera (a) se refuta fácilmente, pues lo más noble debe ser algo que entienda (voēi). Si no entiende pueden encontrarse dos posibilidades: carece de la capacidad (voūs) o no ha actualizado la potencia, como quien duerme. Esta posibilidad debe ser rechazada, pues ni duerme ni cabe en él potencia alguna, como ya se demostró.

A continuación intentaré refutar las posibilidades tercera (c: piensa continuamente en algo diferente a sí mismo) y cuarta (Dios: piensa intermitentemente en algo diferente a sí mismo). Dios no puede pensar en algo distinto de sí mismo continuamente. Sólo el voūs atado a la potencia está abierto a la posibilidad de pensar lo mejor y lo peor. Pero Aristóteles no acepta que piense lo peor. Por una necesidad interna debe pensar en sí mismo.

La cuarta posibilidad la refuta Aristóteles en 1074b26-27, cuando escribe que si Dios cambiara sería hacia algo peor, lo cual es imposible. Añade una segunda razón: en Dios es imposible el movimiento, tal como ya se ha demostrado.

Por eliminación, queda la segunda posibilidad (b: se piensa a sí mismo). Aquello que sea objeto de su pensamiento debe ser "lo más noble por sí y (...) lo que es en más alto grado" (1072b19). No parece haber algo más digno que esta misma sustancia; *ergo*, se piensa a sí misma, tal como se afirma en la conclusión (6: "*ergo*, este entendimiento se entiende a sí mismo"). Esta idea concuerda con lo expresado en 1074b33-35. Se le ha llamado, después de R. Norman, el "Dios Narciso"⁴⁹.

Así salva Aristóteles todos los presupuestos y cumple todos los compromisos que se había impuesto. Si este Noūs se piensa a sí mismo está en acto, es digno de sí, no cambia, en él se identifican inteligible e intelecto.

(f) Dos dificultades

⁴⁹ Las interpretaciones sobre este pasaje han cambiado los últimos años, a raíz de un artículo de R. NORMAN. Discuto estas versiones en el apartado "(g) El pasaje 1074b34" de este capítulo.

Aristóteles debe responder una pregunta: ¿es posible que un intelecto donde no cabe la potencia se piense a sí mismo, bajo la consideración de que todo inteligible es potencial?

La pregunta se plantea bajo la consideración de que esta Νόησις es Οὐσία ἐνέργεια y, sin embargo, es potencialmente inteligible. ¿No representa esto una contradicción? ¿Decir que es potencialmente inteligible no contradice el carácter peculiar de la Οὐσία ἐνέργεια? Hay al menos dos modos de responder.

En primer lugar se puede decir que si la sustancia es eterna e inmóvil, y que si el intelecto en acto es lo mismo que el inteligible actualmente conocido, el conocimiento será por lo tanto eterno y siempre idéntico a sí mismo, i.e., invariable. Y puesto que el inteligible se identifica con el intelecto, y ambos están en acto, no hay lugar para la potencia, puesto que esta tensión entre intelecto e inteligible permanece inalterable. Luego, no hay en esta Νόησις potencialidad alguna.

La segunda respuesta se plantea en otros términos. Surge a partir de una objeción al argumento anterior. La objeción es: por definición todo inteligible es potencialmente cognoscible, y si este Νοῦς es cognoscible, es también sujeto de potencia. El hecho de que la potencia esté eternamente actualizada no elimina su carácter potencial.

Esta objeción se puede responder sin grandes dificultades. En *Met.* Δ 12 Aristóteles trata el tema de la potencia. Allí explica que la potencia es “el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro” (1019a15; el subrayado es mío: ἡ ἀρχὴ κινήσεως). El segundo caso es el que se refiere a esta Νόησις: está en potencia en cuanto cognoscible, no en cuanto intelecto. De suerte que su potencialidad es sólo accidental. Afirmar esto no compromete de ninguna manera lo dicho sobre la Οὐσία ἐνέργεια. Sólo una potencia absoluta sería incompatible con la noción de Οὐσία ἐνέργεια.

Una segunda dificultad, derivada de la anterior, es explicar cómo es compatible hablar del Κινουῖν ἀκίνητον y de esta Νόησις νοήσεως, puesto que todo conocimiento es un movimiento. Parece que sostener la existencia de una Νόησις cognoscente en acto

suspende la inmovilidad que caracteriza a esta sustancia. La dificultad se sortea si se observa que el conocimiento es un cambio puesto que es procesual, ya que en él intervienen los intelectos agente y paciente. Pero no es éste el modo como opera la Νόησις que se entiende a sí misma, pues como se dijo, en ella no hay elemento paciente y, por lo tanto, el conocimiento en este caso no es un proceso. Ni siquiera cabe la posibilidad de que sea otro el objeto de su intelección “pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento” (1974b27-28).

(g) El pasaje 1074b34

La expresión que recoge este pasaje es bien conocida: Dios es la Νόησις νοησεως, un pensamiento que se piensa a sí mismo: ἔστιν ἡ νόησις νοησεως νόησις. Aristóteles explica que la intelección divina es “intelección de intelección”. La frase es un tanto oscura. Sin ahondar demasiado en ella vale la pena decir algo al respecto.

¿Qué quiere decir la expresión de *Met.* 1074b34: “la intelección es intelección de intelección”? La pregunta es compleja y Aristóteles no se detiene a explicarla; no obstante, existen distintas interpretaciones de este pasaje⁵⁰.

Una interpretación, que parece descabellada, fue sugerida en 1904 por H. Jackson⁵¹: Dios sólo piensa en los motores inmóviles⁵². Otra es la defendida por Sir David Ross, quien afirma que Dios se piensa a sí mismo. Otra más es mucho más antigua, y había sido ya considerada por Tomás de Aquino. Según ésta, la Νόησις νοησεως piensa sólo las verdades eternas, como los teoremas matemáticos o lo perenne, escapándosele las historias particulares y demás vicisitudes de los individuos.

Sin embargo, un breve artículo publicado en 1969 causó gran revuelo, e inauguró una nueva manera de leer el pasaje. El filósofo Richard Norman, de *Birkbeck College* (London), escribió “Aristotle’s philosopher-God” en la revista *Phronesis*. Este artículo desecha la lectura de Ross, imperante hasta ese entonces.

⁵⁰ Cfr. R.W. SHARPLES, “Aristotelian Theology After Aristotle” en D. FREDE & A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology*, Leiden: E.J. Brill (2002), pp.8-9, quien a su vez remite a H.J. KRÄMER, “Grundfragen der aristotelischen Theologie” en *Th&Ph* 44 (1969), p.363

⁵¹ Cfr. H. JACKSON, “On some passages in Aristotle’s *Metaphysics* 7”, *Journal of Philology* 29 (1904), pp.138-144.

⁵² Cfr. el capítulo tercero “Dios es uno solo”.

Ross escribió en su *Aristotle*⁵³: "Now knowledge, when not dependant, as in man, on sense and imagination, must be of that which is the best; and that which is the best is God. The object of his knowledge is therefore himself".

Este argumento puede representarse de la siguiente manera:

- (1) Esta Νόησις piensa lo mejor.
- (2) Esta Νόησις es lo mejor.
- (3) *Ergo*, esta Νόησις se piensa a sí misma.

Norman argue que Aristóteles no se refiere exclusivamente a la intelección de Dios en este pasaje, sino a todo νοῦς, incluido el humano. Para sustentar esta opinión acude a *De An.* III 4. Allí, el Estagirita explica que en el acto de conocer, objeto y sujeto se identifican. Como consecuencia, el intelecto vuelve sobre sí y se percibe a sí mismo. El pasaje clave es 429b6-9:

Y cuando éste (νοῦς) ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto (lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo), incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo.

R. Norman corrige el argumento de D. Ross de la siguiente manera⁵⁴:

- (1) Esta Νόησις piensa lo mejor.
- (2) Si esta Νόησις fuera intelecto en potencia, podría pensar lo mejor y lo peor.
- (3) *Ergo*, si estuviera en potencia, aquello pensado sería mejor que la misma Νόησις.
- (4) Pero esta Νόησις es lo mejor.
- (5) *Ergo*, esta Νόησις no está en potencia.
- (6) *Ergo*, está en acto.

⁵³ D. ROSS, *Aristotle*, p.182.

⁵⁴ R. NORMAN, "Aristotle's philosopher-God", *Phronesis* 14 (1969), p.71.

(7) *Ergo*, se piensa a sí misma.

Me parece que R. Norman comete un error muy grave en la cuarta premisa (4: “pero esta Νόησις es lo mejor”). Como he intentado mostrar en las páginas anteriores, Aristóteles primero reconoce la actualidad constante de esta Θσθα ενέργεια, y sólo más tarde esta misma verdad le lleva a reconocer que Dios debe ser lo mejor.

La propuesta de R. Norman sigue otros derroteros⁵⁵. Explica que todo intelecto es reflexivo, y que, tras el conocimiento de un νοητόν, cualquier intelecto se piensa a sí mismo. Este pensarse a sí mismo no distingue a Dios del hombre. La diferencia estriba en que Dios piensa exclusivamente lo perfecto *ab aeterno*, mientras que el hombre piensa lo perfecto sólo esporádicamente, y también lo imperfecto. Por último, en su artículo acude a la autoridad de Alejandro de Afrodisia, quien, a su juicio, entendió esto mismo que él defiende⁵⁶. Norman resume su argumento de la siguiente manera⁵⁷:

- (1) “The activity of the Prime Mover⁵⁸ is like the best that we engage in, but eternal.
- (2) For us, thinking is pleasure, and the greatest pleasure is “pure thought”, because that is about pure perfection.
- (3) This “pure thought” is the abstract “theoretic” thought which is the second stage in human thinking, and in which mind and its object are one.
- (4) *Therefore* the Prime Mover is eternally engaged in this abstract thought.”

Me alejo de la lectura de Norman. Hay al menos tres pasajes donde Aristóteles se refiere a Dios con una fórmula equivalente. Uno está en el mismo libro Λ, poco después, cuando Aristóteles se pregunta si lo que esta Νόησις entiende es o no compuesto. Se expresa en estos términos: “¿... así se halla durante la eternidad la intelección misma de sí misma?” (1075a10). Otro aparece en la *Ethica Eudemia* (1245b17): “su perfección consiste en no pensar nada fuera de sí mismo” (ἀλλὰ βέλτιον

⁵⁵ Cfr. también A. KOSMAN, “*Metaphysics Λ 9: Divine Thought*”, en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000).

⁵⁶ Cfr. *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* 671. 8-18.

⁵⁷ R. NORMAN, “Aristotle’s philosopher-God”, *Phronesis* 14 (1969), pp.68-69.

⁵⁸ Norman utiliza este nombre del Κινοῦν ἀκίνητον (*Prime Mover*), lo cual me parece equivocado. Debe escribir Νόησις.

ἢ ὅσπερ ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτόσ; αὐτόν). El tercer pasaje es muy elocuente. Se trata de un fragmento del *Peri euchês*⁵⁹:

(...) puesto que ciertamente Aristóteles pensaba en algo encima del entendimiento y de la sustancia, dice claramente al final de su libro *Sobre la oración* que Dios es entendimiento o algo más allá del entendimiento.

Pero el pasaje más claro aparece en *De An.* III 4, el mismo capítulo que utiliza Norman. Allí Aristóteles distingue clarísimamente la actividad del νοῦς humano de aquella perteneciente a las sustancias inmateriales, como es el caso de Dios. Escribe Aristóteles (430a3 y ss.):

El intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos. En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo entendido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos (...); pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente.

Parece evidente que sólo en Dios se da esta intelección de sí mismo, sin necesidad de actos reflexivos que medien en otros νοητά.

Cuando Aristóteles quiere decir que Dios entiende y conoce, intenta describir el conocimiento divino como fuera del alcance e incomparable con el conocimiento humano. Es entonces cuando acuña la expresión Νόησις νοήσεως; de lo contrario, pudo haberla utilizado en el *De Anima*, pero no lo hizo.

Aún queda por explicar cómo pueda ser esta “intelección de intelección”.

Aristóteles acepta todo el tiempo que en esta Νόησις coinciden el carácter sustancial y el estado de acto. No parece incorrecto hablar de “la intelección” como sinónimo de esta Νόησις; en efecto, no hay diferencia entre llamarlo por su actividad o su sustancia, puesto que coinciden. Esta sustancia se piensa a sí misma: por eso habla Aristóteles de “la intelección misma de sí misma”. Ahora se puede parafrasear la

⁵⁹ F. BÁEZ, *Los fragmentos de Aristóteles*, Medellín: Universidad de los Andes (2002), pp.112-113. El fragmento está tomado de Simplicio, *Commentarius in "De Caelo"* 485, 19-22.

primera expresión. Cuando Aristóteles dice que “la intelección es intelección de intelección” quiere decir que su sustancia es la actividad por la que se entiende su propia sustancia, es decir, su propia actividad.

Si en el hombre es posible encontrar diversas potencias y distintos actos, en Dios se da un solo acto ininterrumpido. Ese acto es su pensamiento. Las palabras de Aristóteles “el pensamiento es acto” (1051a30) se cumplen acabadamente en Dios, porque es acto continuado desde la eternidad. Al carecer de potencia, su actividad no es gradual. Su pensamiento es perfecto, acabado e instantáneo, como de golpe⁶⁰.

¿Qué piensa Dios? Un entendimiento con estas características, que es perfecto, debe, por una necesidad interna, atender lo más perfecto, es decir, a sí mismo⁶¹. Piensa en sí mismo, pues no hay nada más noble ni mejor que él (cfr. 1074b34). Es lo más excelso. Sólo Dios puede pensar continuamente en sí. Y su acto consiste en eso. Si antes dije que el acto de Dios es ser sustancia divina, ahora debo añadir que su acto es pensarse. No es fácil imaginar una sustancia que sea pensamiento ininterrumpido. El pensamiento de Dios es el acto mediante el cual se piensa a sí mismo.

Decimos que X entiende Z cuando X se apodera de la esencia de Z, y genera un concepto Y de Z. En un primer momento, Z es potencialmente cognoscible por X. A fuer de un proceso cognoscitivo, X se apodera de Z, y forma el concepto Y, que define a Z. En Dios, el proceso es en algo similar, en algo diferente. Dios se apodera también de Z, y en ese sentido decimos que Dios entiende Z. Dios también genera un concepto Y, que define a Z. Pero a diferencia de los intelectos humanos, ningún proceso media en Dios. Todo es simultáneo, ninguna potencia interviene. Resulta, además, que Z es Dios mismo, y que Y es también Dios. Es decir, Dios piensa en sí y se conoce, y este pensarse genera la idea divina⁶². Si Dios es intelección, Dios piensa en su propia intelección. Por eso dice Aristóteles que “su intelección es intelección de intelección” (1074b34).

⁶⁰ Cfr. I. DÜRING, *Aristóteles*, México: UNAM (1990), p.347.

⁶¹ Pensar lo imperfecto a nadie transforma en imperfecto. Pero lo perfecto no encuentra interés alguno en lo imperfecto. Se trata pues de una necesidad interna, como se ha dicho.

⁶² En cierto sentido, Hegel está cerca, quien se pregunta válidamente si Dios no es una idea vacía.

Aristóteles no pierde oportunidad para insistir en esta característica de Dios. En el libro Λ escribe que Dios es Νόησις al menos ocho ocasiones⁶³. De distintas maneras insiste Aristóteles en la misma idea. Dios es Νόησις . Como cualquier otra sustancia, Dios es también inteligible. Dios piensa en sí mismo pero sin que medie en él la potencia. En este caso se identifican entendimiento e inteligible en un acto continuo (cfr. 1072b22). De inmediato ofrece otra explicación: “el receptáculo de lo inteligible y de la sustancia es entendimiento y [Dios] está en acto teniéndolos” (1072b24). El intelecto funciona a manera de continente de lo inteligido. Se conoce cuando el intelecto contiene al inteligible en acto. Dios es continente que se contiene a sí mismo sin principio, sin interrupción y sin fin.

(e) Conclusión

El tema del pensamiento divino ha generado siempre numerosas perplejidades. Ya lo escribió el mismo Aristóteles (cfr. 1074b15). Sin embargo, Aristóteles ha querido preguntarse si Dios piensa y, en caso de una respuesta afirmativa, (en) qué pensaría. La respuesta son muchas páginas de su *Metaphysica* dedicadas a la Νόησις νοήσεως .

En esta sección intenté sostener que Aristóteles parte de la existencia previamente demostrada de la Οὐσία ἐνέργεια y del Κινοῦν ἀκίνητον . Aristóteles cree estar satisfecho con sus demostraciones, y se pregunta a continuación cómo es este Dios. Hay que poner pues en duda que las páginas relativas a la Νόησις νοήσεως constituyan realmente una demostración en favor de la existencia de Dios. Parece, más bien, que Aristóteles pretende demostrar que ese Dios es inteligente y poseedor de una serie de atributos. En efecto, Aristóteles nunca pone en duda la existencia de Dios cuando trata acerca de la Νόησις νοήσεως . Se pregunta cómo es ese Dios cuya existencia ha aceptado previamente.

¿Por qué, entonces, incluyo este argumento en el capítulo que versa sobre las demostraciones en favor de la existencia de Dios? Como se dijo al inicio del capítulo, siempre que se pretende demostrar la existencia de Dios, el río trae consigo la demostración de alguno de sus atributos, y viceversa. En esta ocasión, Aristóteles, quien sabe que Dios existe, se pregunta cómo es ese Dios. Y la respuesta le confirma en la

⁶³ Cfr. 1072b20; 1072b20; 1072b22; 1072b23; 1072b27; 1074b34; 1074b34; 1075a5.

existencia de Dios. La conclusión del argumento puede leerse de otra manera: si existe una Νόησις νοησεως, ésa tiene que ser Dios.

CONCLUSIONES

En este primer capítulo quise revisar las demostraciones en favor de la existencia de Dios que Aristóteles ofrece en su *Metaphysica*. Conforme se profundiza en las demostraciones se descubren algunas sorpresas, que enumero a continuación:

(a) No son tres las demostraciones de la existencia de Dios sino sólo dos. En efecto, alguna tradición ha visto en el desarrollo de la Νόησις νοήσεως una demostración de la existencia de Dios, pero no es así. Este argumento presupone la existencia de Dios, y sólo se ocupa de mostrar algunos de sus atributos. En rigor, son sólo dos las demostraciones en favor de la existencia de Dios, a saber, la que termina en la Οὐσία ἐνέργεια y la que termina en el Κινοῦν ἀκίνητον.

(b) Parece imposible demostrar únicamente la existencia de Dios sin que ese argumento arrastre consigo también la demostración de alguno de sus atributos. Las dos demostraciones de la existencia de Dios implican siempre la demostración de algún atributo divino. Así, por ejemplo, el atributo que se manifiesta primero en la Οὐσία ἐνέργεια es la composición sin potencia de Dios. En el caso del Κινοῦν ἀκίνητον, el atributo primario es la inmovilidad. Y en los dos casos se descubre un atributo también fundamental: Dios es lo primero. La Οὐσία ἐνέργεια subraya que Dios es la primera sustancia; el Κινοῦν ἀκίνητον, que Dios es la primera causa.

(c) El primer argumento y más fundamental es el que desemboca en la Οὐσία ἐνέργεια. De hecho, la demostración en favor del Κινοῦν ἀκίνητον presupone ya esta Οὐσία ἐνέργεια. Por otro lado, Aristóteles utiliza algunas cuestiones que ha desarrollado en las páginas donde trata la Οὐσία ἐνέργεια para explicar, entre otras cosas, la inmovilidad del Κινοῦν ἀκίνητον.

(d) El argumento donde Aristóteles demuestra la existencia del Κινοῦν ἀκίνητον es un argumento compuesto o, si se prefiere, son dos argumentos. Es el caso paradigmático de lo explicado en el punto segundo (b) de estas conclusiones. Aristóteles demuestra, en un primer momento, la necesidad de un primer motor, y después añade la nota distintiva de este motor: su inmovilidad. No es baladí señalarlo, pues marca la

diferencia entre el motor de la *Metaphysica* (Κινούν ἀκίνητον) y el de la *Physica* (Πρώτον κινούν).

(e) Hoy no parece aceptable ninguno de los argumentos aristotélicos, pues suponen premisas científicas, astronómicas o filosóficas que hemos ya desechado o sometido a un grave criticismo. En los dos argumentos aparece la premisa de la eternidad del movimiento. Aristóteles esgrime la eternidad de los astros y otros cuerpos celestes, eternidad que hoy rechazamos. Después del cristianismo, por otro lado, se ha puesto en duda la eternidad del movimiento, al postularse un acto creador⁶⁴. Parecería que lo único eterno es Dios, pero no se puede partir de este supuesto para demostrar que existe, pues se cae en una *petitio principii*.

⁶⁴ Pretender, como F. Brentano, que Aristóteles entiende a Dios como creador, en el sentido cristiano del término, es un grave error.

CAPÍTULO SEGUNDO

CÓMO ES EL DIOS DE ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN

Me interesa ahora rescatar algunas ideas que se han discutido sobre cómo es ese Dios que Aristóteles descubre hacia el final de su *Metaphysica*.

En el presente capítulo discuto la noción de “atributo” en general, y de “atributo divino” en particular. A continuación, respaldado en la tradición anglosajona, distingo dos conjuntos de atributos divinos. Algunos se desprenden de la misma esencia divina; otros de alguna caracterización suya. Esto me conduce a plantear los problemas de la definición de Dios y el de su esencia, que me limito a mencionar. Gran parte del capítulo tiene que ver con cada uno de los atributos divinos que aquí llamo derivativos. Pretendo a continuación ordenar orgánicamente los distintos atributos que el Estagirita señala como propios de Dios. Para no romper el orden seguido hasta ahora, distingo tres grupos de atributos: en primer lugar, aquéllos que se refieren directamente a la *Θεοῦ ἐνέργεια*; después, los que se desprenden de considerar a Dios como *Κινοῦν ἀκίνητον*; por último, los propios de la *Νόησις νοήσεως*. Ofrezco también una lista de dichos atributos, en la que pretendo ser exhaustivo. El capítulo se cierra con la pregunta sobre la espiritualidad del Dios aristotélico.

1. QUÉ ES UN ATRIBUTO

Cuando Aristóteles quiere significar un atributo utiliza siempre la expresión *συμβεβηκός*. En la *Physica* utiliza la expresión *ἄλλ' ἄδύνατον συμβεβηκός*, que puede referir también a una propiedad accidental. También en *De Partibus Animalium* echa mano de ese mismo término. Esto llama la atención, pues Aristóteles quiere unir claramente la noción de atributo a la de accidente. En el vocabulario griego hay otros vocablos (*τὸ σημεῖον, τὸ τεκμήριον, τὸ σύμβολον*) que pueden remitir al mismo concepto, pero Aristóteles se abstuvo de utilizarlos en este contexto. Siempre escribe la palabra *συμβεβηκός*.

Son dos los pasajes claves para entender los atributos. Aristóteles los define en el libro I de la *Phys.* (186b19-35):

Se entiende por atributo o bien lo que puede pertenecer o no pertenecer [a un sujeto], o bien aquello en cuya definición está presente [el sujeto] del cual es un atributo, o bien aquello a lo que pertenece la definición del sujeto del cual es un atributo.

De inmediato ejemplifica Aristóteles:

Por ejemplo, "estar sentado" es un atributo separable, pero "chato" no puede definirse sin la definición de "nariz", de la cual decimos que pertenece como un atributo. Además, la definición del todo no está presente en la definición de cada una de las partes o elementos de lo que se define; por ejemplo, la definición de "hombre" no está incluida en la de "bípedo", ni la de "hombre blanco" en la de "blanco". Si esto es así, y si "bípedo" es el atributo de "hombre", entonces o bien "bípedo" tendrá que ser separable de "hombre", de tal manera que podría haber hombres que no fuesen bípedos, o bien la definición de "hombre" tendrá que estar presente en la definición de "bípedo"; pero esto es imposible, porque "bípedo" está contenido en la definición de "hombre".

Y si "bípedo" y "animal" fuesen atributos de otra cosa y si ni uno ni otro fuesen "lo que propiamente es", entonces "hombre" sería también un atributo de otra cosa. Pero "lo que propiamente es", no puede ser atributo de nada, y aquello de lo cual se predicen ambos y cada uno en particular ("bípedo" y "animal") tiene que ser también aquello de lo cual se predica el compuesto ("animal bípedo").

A partir de lo expuesto en la *Physica*, decimos que X es atributo de Z si:

- (a) X puede pertenecer a Z. Por ejemplo, la luminosidad es un atributo del fuego. Pero la definición es más amplia y no se refiere sólo a aquellas cosas que pertenecen sino también a aquéllas que pueden pertenecer. Por ejemplo, el follaje es un atributo del árbol porque el árbol se cubre de follaje en determinadas épocas del año. Por este segundo tipo de atributos añade Aristóteles "o no pertenecer": X es atributo de Z si X puede o no pertenecer a Z. En este caso, X es un atributo no esencial de Z.
- (b) En la definición de X está presente Z como sujeto en el que X inhiere. Por ejemplo, la definición de "aguileño" es, supongamos, "nariz cóncava". Por lo tanto, lo aguileño es un atributo de la nariz. Entonces hay que volver al sentido anterior (a): si bien lo aguileño es un atributo de la nariz, no todas las narices son aguileñas. Dicho en otros términos: sólo las narices son susceptibles de ser aguileñas aunque no todas lo sean. En este caso, X es un atributo esencial de Z.
- (c) X pertenece a la definición de Z. Por ejemplo, la racionalidad es un atributo del hombre porque éste se define, supongamos, como "animal racional". Lo cual deja ver que no sólo la racionalidad sino también la animalidad es un atributo humano. En este caso, X es un atributo esencial de Z.

El atributo deriva necesariamente de la esencia de la sustancia, según los sentidos segundo y tercero de atributo. Una prueba de ello se encuentra en el pasaje

1005b20, donde Aristóteles expresa el principio de no contradicción en función del atributo⁶⁵. El primer sentido es ambiguo, y se corresponde con la categoría *habitus*⁶⁶ (Cfr. *Cat.* 15b17-34; también *Met.* 1022b4-14, entre otros).

En su obra *De Partibus Animalium* Aristóteles explota aún más el concepto, que utiliza para justificar algunas operaciones animales. El primer libro de *De Partibus Animalium* tiene como telón de fondo la noción de "atributo". En una primera aproximación entiende Aristóteles el término (συμβεβηκός, en griego) en dos sentidos distintos (639a27-30)⁶⁷:

- (a) Como aquello que constituye a dos o más sustancias. V.gr., el bronce es atributo tanto de la esfera de bronce como de la estatua de bronce.
- (b) Como aquellas actividades que pueden ser realizadas por dos o más sustancias. V.gr., muchas especies animales pueden respirar o volar.

Y presenta otra clasificación poco después (643a27-31):

- (c) Aquello que se encuentra en la definición de la *οὐσία*.
- (d) Aquello que pertenece propiamente a un sujeto de una especie, en tanto miembro de esa especie.
- (e) Aquello que pertenece a este sujeto particular, aunque no sea característico de los demás miembros de su especie.

La tradición anglosajona⁶⁸ ha distinguido, en general, dos grupos de atributos: los definitorios (*defining*) y los propios (*proper*). En función de la causalidad se les distingue. Por ejemplo, el ruido de un trueno es un atributo propio, mientras que la chispa de fuego es un atributo definitorio. La razón es clara: el ruido es un efecto de la chispa.

⁶⁵ El pasaje dice "Es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido".

⁶⁶ ἕβης, en griego.

⁶⁷ Cfr. el comentario de J.G. LENNOX al pasaje 639a27-30 de *P.A.* en *On the Parts of Animals*, Oxford: Clarendon Press (2001).

⁶⁸ Cfr. J.G. LENNOX al pasaje 643a27-31 de *P.A.* en *On the Parts of Animals*, Oxford: Clarendon Press (2001).

Los panoramas de la *Physica* y del *De Partibus Animalium* dan pistas a esta investigación. Es bueno notar que:

- (a) Todo atributo definitorio es necesario, pues deriva de la esencia.
- (b) Todo atributo definitorio es causal. En este sentido es primero.
- (c) Todo atributo propio refleja un efecto. En este sentido es segundo.
- (d) Algunos atributos propios son contingentes.
- (e) Algunos atributos son compatibles entre sí; otros se excluyen mutuamente.

2. LOS ATRIBUTOS DE DIOS

(a) Qué son los atributos divinos

Al parecer, el primero en utilizar la expresión “atributos divinos” fue Platón (cfr. *Symposium* 180e). ¿En cuál sentido de “atributo” se habla de los atributos divinos? Me interesa rescatar los sentidos tercero (c: aquello que se encuentra en la definición de la οὐσία) y quinto (e: aquello que pertenece a este sujeto particular). En la definición de Dios están presentes sus atributos, i.e., no se puede intentar una definición de Dios sin nombrar sus atributos. Por otro lado, hay una serie de atributos que son típicamente divinos y que ninguna otra οὐσία puede poseer.

Una vez precisadas estas aclaraciones generales es menester revisar cómo son los atributos divinos. En el caso de Dios:

- (a) Todos sus atributos son necesarios, pues no puede haber en Dios nada contingente.
- (b) *Quoad nos*, algunos atributos son propios y arrancan de sus atributos definitorios.

Es evidente que existe una relación íntima entre el atributo de la sustancia y su definición. Un asunto desemboca en el otro; sin embargo intentaré dejar de lado, hasta donde sea posible, el tema de la definición. Me limitaré, a continuación, a sugerir sólo algunas ideas.

(b) Atributo y definición

Lo primero que hace Aristóteles en su tratado sobre Dios del libro Λ es mostrar que allí existe cierta sustancia, y a partir de allí irá “construyendo” la imagen del Dios aristotélico conformada con los atributos que ha llegado hasta hogaño, y que gozó de tanta fama en el Medioevo. Resulta imposible definir a Dios, así como también las

sustancias individuales⁶⁹: “en las definiciones, cuando alguien trate de definir alguna de las cosas singulares, es preciso no desconocer que siempre es posible refutarlo, pues no es posible definir las” (1040a6). Poco después completa Aristóteles con una queja contra los platónicos: “no se dan cuenta de que es imposible la definición en las cosas eternas” (1040a27). De suerte que todos los atributos se nutren de este Dios-sustancia o de esta sustancia-divina.

¿Acaso no se dicen también los atributos humanos cuando definimos al hombre como animal racional? ¿Qué hay de original o de problemático, si se prefiere, en la relación atributos divinos / definición de Dios? ¿Son los atributos “partes” de Dios?

Debe pues reconocerse que no hay definición de Dios. En la teoría aristotélica de la definición, la esencia de una sustancia puede descomponerse en género y diferencia específica para nombrarse. Pero de Dios no parece haber género. Por otro lado, en *Met. Z*, Aristóteles explica que la definición es la última diferencia. En Dios, sin embargo, resulta imposible señalar cuál pueda ser esa última diferencia⁷⁰.

Y sin embargo, es posible (re)conocer algunos atributos de Dios, que derivan necesariamente de su esencia. Y es a través de estos atributos como se puede intentar hacer una aproximación a la esencia divina. Es decir, si en el ejemplo del hombre la definición revela algunos atributos humanos, en el caso de Dios la consideración de sus atributos revela con parcialidad su definición. Por esto resulta tan importante el estudio de los atributos divinos: señalan el nombre esencial de Dios.

En este trabajo he procurado mostrar que Aristóteles estudia a Dios desde diferentes ópticas, y que en función de dichas perspectivas lo llama con diferentes nombres. A veces se aproxima a Dios como *Θεοῦ ἐπέχεια*, en otras ocasiones en tanto *Κινουῦν ἀκίνητον*, y en otros momentos como *Νόησις νοήσεως*. Pero Dios permanece siempre idéntico a sí mismo. Dios no se “disfraza” primero de *Κινουῦν ἀκίνητον* y luego de *Νόησις νοήσεως*; permanece siempre el mismo. El hombre es el

⁶⁹ Vale la pena una aclaración: las sustancias individuales son imposibles de definir por su constitución material; Dios, en cambio, por ser inmaterial y único.

⁷⁰ Aristóteles explica que este animal concreto carece de esencia. Las esencias están a nivel colectivo: la esencia de perro la posee la especie canina. En Dios, sin embargo, que es un sujeto individual, hay una esencia. Cfr. también *An. Post.* 97a6-b7.

obligado a “descomponer” a Dios, a señalarlo con distintos nombres⁷¹ para estudiarlo mejor, como enseña la taxonomía: a ir poco a poco. Esta esquematización permite ordenar mejor las ideas y desarrollar un conocimiento gradual y procesual, conocimiento por definición insuficiente para abarcar a un ser inmutable. Porque en Dios todo se da tan amplia y perfectamente, que toda aproximación es de una parte infructuosa, y de otra certera, pues en algo atina. Por eso tomo ahora la precaución de introducir la expresión *quoad nos*, para referirme al estudio de los atributos divinos⁷².

Hablar de atributos divinos es, en otras palabras, describir esta sustancia divina. Aquí pueden usarse los términos griegos σύμβολον y σημείον. El atributo tiene esta función de mostrar, de descubrir, de indicar. A falta de definición, baste el análisis de los atributos divinos.

(c) Cuáles son los atributos divinos

En el libro Λ aparecen más de sesenta pasajes donde se explicitan los atributos. La lista es original mía, pues estos atributos están dispersos a lo largo de la exposición que Aristóteles desarrolla sobre Dios en el Λ . La lista es ésta, a partir de la cual se estudian los siguientes epígrafes. Es obvio que muchos atributos aparecen repetidos, pues he pretendido hacer una enumeración exhaustiva. Debo advertir que es posible encontrar en *Met.* α 1 y 2, en H 6 y en K 1 y 2 otras enunciaciones de los atributos divinos, que no se anotan ahora porque no añaden nada a los que ya se registraron arriba, y porque corren el riesgo de la descontextualización⁷³.

1. 1071b5: sustancia eterna inmóvil ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\delta\iota\acute{\omicron}\nu\ \tau\iota\nu\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\nu\ \alpha\kappa\iota\nu\epsilon\tau\omicron\nu$);
2. 1071b20: un principio tal que su sustancia sea acto ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \alpha\rho\chi\eta\nu\ \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\eta\eta\ \xi\eta\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\ \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$);
3. 1071b21: sustancias inmateriales⁷⁴ ($\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \psi\lambda\eta\varsigma$);

⁷¹ Escribe el Pseudo Aristóteles en *De Mundo* (401a12): “Dios, siendo uno, tiene muchos nombres”.

⁷² A.P. BOS discute la posibilidad de que Aristóteles haya escrito en dos “niveles”; desde el punto de vista divino y *quoad nos*. Según el autor, Aristóteles pudo haberse puesto en los “zapatos de Dios” y escrito desde allí en sus libros hoy perdidos. Cfr. A.P. BOS, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Leiden: E.J. Brill (1989), pp.108-109.

⁷³ Los pasajes son: 993b27, 993b30, 994a1, 994a19, 994b7, 994b11, 1045b24, 1059a36, 1059b37, 1059b38, 1060a10, 1060a23, 1060a27, 1060a29, principalmente.

⁷⁴ Así, en plural, al igual que las dos siguientes.

4. 1071b22: eternas (ἀίδιους);
5. 1071b23: son acto (ἐνέργεια ἄρα);
6. 1071b29: causa en acto (μὴ ἔσται ἐνεργεῖα τι αἴτιον);
7. 1072a15: causa de lo que siempre es lo mismo (αἴτιον ἦν ἐκεῖνο τοῦ ἀεὶ ὡσαυτως);
8. 1072a24: algo que mueve (ἔστι τοίνυν τι καὶ ὁ κινεῖ);
9. 1072a25: algo que sin moverse mueva (ἔστι τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ);
10. 1072a25: es eterno, sustancia y acto (ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα);
11. 1072a33: sustancia simple y en acto (ἡ ἀπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν);
12. 1072b3: mueve en cuanto amada (κινεῖ δι' ὡς ἐρωώμενον);
13. 1072b7: mueve siendo inmóvil y siendo en acto (δὲ ἔστι τι κινουῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεῖα ὄν);
14. 1072b10: ente por necesidad (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἔστιν ὄν);
15. 1072b10: un bien y, por ello, principio (καὶ ἡ ἀνάγκη ... καὶ ὅπως ἀρχή);
16. 1072b13: necesario, pues no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente (τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἄλλ' ἀπλῶς);
17. 1072b14: principio del cual pendien el cielo y la naturaleza (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις);
18. 1072b15: su existencia es como nuestra mejor existencia, pero siempre (διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρσστη μικρόν χρόνον ἡμῶν);
19. 1072b17: su acto es también placer (ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου);
20. 1072b19: lo más noble por sí (καθ' αὐτὸ ἀρστου);
21. 1072b19: lo que es en más alto grado (ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα);
22. 1072b20: entendimiento (ὁ νοῦς);
23. 1072b20: se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible (κατὰ μεταλήψιν τοῦ νοητοῦ);
24. 1072b21: es inteligible (νοητός);
25. 1072b22: se identifican entendimiento e inteligible (ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν);
26. 1072b23: entendimiento que tiene en acto lo inteligible y la sustancia (τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων);
27. 1072b25: Dios (ὁ θεός);

28. 1072b25: Dios está siempre muy bien; nosotros [los hombres] sólo ocasionalmente (εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν);
29. 1072b27: tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida (καὶ ζωὴ δὲ γὰρ ὑπάρχει ... ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ);
30. 1072b28: es acto (ἐνέργεια);
31. 1072b28: su acto es vida nobilísima y eterna (ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτήν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίος);
32. 1072b29: Dios es un animal eterno nobilísimo (φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίον ἀριστόν);
33. 1072b30: Dios tiene vida y duración continua y eterna (ὥστε ζωὴ καὶ αἰῶν συνεχῆς καὶ αἰδίος ὑπάρχει τῷ θεῷ);
34. 1073a4: sustancia eterna e inmóvil (ἔστιν οὐσα τις αἰδίος καὶ ἀκίνητος);
35. 1073a4: separada de las cosas sensibles (κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν);
36. 1073a5: no tiene ninguna magnitud (οὐτι μέγετος οὐδὲν ἔχειν);
37. 1073a6: carece de partes (ἀλλ' ἀμερῆς);
38. 1073a6: es indivisible (ἀδιαίρετός ἔστιν);
39. 1073a7: mueve durante tiempo infinito (κινεῖ γὰρ τὸν ἀπειρον χρόνον);
40. 1073a11: es impasible e inalterable (ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον);
41. 1073a24: el principio y el primero de los entes (ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων);
42. 1073a25: es inmóvil tanto en sí mismo como accidentalmente (ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός);
43. 1073a25: produce el movimiento primero, eterno y único (κινοῦν δὲ τὴν πρώτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν);
44. 1073a26: primer motor (τὸ πρῶτον κινουῦν);
45. 1073a27: es inmóvil en sí (ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτὸ);
46. 1073a34: sustancia inmóvil en sí y eterna (ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτήν καὶ αἰδίου οὐσας);
47. 1073a35: motor eterno y anterior a lo movido (τὸ κινουῦν αἰδίον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου);
48. 1074a35: esencia primera (τὸ δὲ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον);
49. 1074a35: carece de materia (οὐκ ἔχει ὕλην);

50. 1074a35: es entelequia (ἐντελέχεια);
51. 1074a36: el primer motor, que es inmóvil (τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον ὄν);
52. 1074a36: es uno en enunciado y número (ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ);
53. 1074b25: entiende lo más divino y noble (ὅτι τὸ θεϊστάτον καὶ τιμωτάτον νοεῖ);
54. 1074b26: no cambia, pues esto sería cierto movimiento hacia algo peor (οὐ μεταβάλλει, εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνεσις τις ἦδε τὸ τοιοῦτον);
55. 1074b34: se entiende a sí mismo (αὐτὸν ἄρα νοεῖ);
56. 1074b34: es lo más excelso (τὸ καράτιστον);
57. 1074b34: su intelección es intelección de intelección (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις);
58. 1075a5: el entendimiento se identifica con lo entendido (ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μίαι);
59. 1075a11: el Bien y lo Óptimo (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον);
60. 1075a14: es en el orden el bien y el general, principalmente el general (ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος);
61. 1075a38: el Bien es en todas las cosas el principio por excelencia (καίτοι ἐν ἅπασιν μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή);
62. 1075b22: no hay nada contrario a lo primero (τῷ δὲ πρώτῳ ἀναντίστον οὐδέν);
63. 1075b35: da unidad a los números, al alma y al cuerpo, a la especie y a la cosa (ἔτι τίνι οἱ ἀριθμοὶ ἐν ἡ ἢ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα καὶ ὅλως τὸ εἶδος καὶ τὸ πράγμα);
64. 1075b36: causa motriz (κινῶν);
65. 1076a4: uno solo ejerce el mando (εἷς κοίρανος ἔστω).

Intento ahora sugerir cómo se engarzan los atributos divinos en Dios y entre sí. Aristóteles entiende que algunos atributos pertenecen con mayor propiedad a Dios en cuanto Οὐσία ἐνέργεια; otros, en cambio, en cuanto Dios es Κινῶν ἀκίνητος; y algunos más provienen de Dios por ser Νόησις νοήσεως. Como es natural, las fronteras entre unos y otros no son siempre nítidas pues, insisto, Dios es Οὐσία ἐνέργεια/Κινῶν ἀκίνητος/Νόησις νοήσεως simultáneamente, plenamente, y la distinción es a fuer de empeño humano. Lo que sí vale es que algunos atributos pertenecen con mayor

propiedad a algunos “nombres de Dios”, mientras que otros pertenecen, si se permite hablar así, al carácter divino de Dios. Para retomar la terminología anterior, algunos son atributos definitorios y otros propios. A los atributos que derivan del carácter divino de Dios los llamo “constitutivos” (definitorios); los demás atributos, que se dicen con mayor propiedad de alguno de los nombres divinos, los llamo atributos “derivativos” (propios)⁷⁵.

La estrategia que seguí para distinguir los atributos constitutivos de los atributos derivativos fue la siguiente. Elaboré tres listas de atributos: los propios de la Οὐσα ἐνέργεια, los del Κινουῖν ἀκίνητον y los de la Νόησις νοήσεως, de acuerdo con lo desarrollado por el Estagirita. Aquellos atributos que aparecen en dos o en las tres listas desbordan, por así decir, el carácter concreto que ese nombre divino manifiesta. Por ejemplo, cuando Aristóteles trata acerca de la Οὐσα ἐνέργεια afirma que es una sustancia. Esta caracterización se encuentra también en las páginas relativas al Κινουῖν ἀκίνητον, e incluso en las de la Νόησις νοήσεως. Lo cual quiere decir que el carácter sustancial de Dios no es un atributo derivativo sino constitutivo. El mismo procedimiento he utilizado en todos los casos.

Antes de revisar con detenimiento cada uno de los atributos puede ser útil el siguiente diagrama, donde señalo cada uno de los atributos:

⁷⁵ Algunos árabes, entre los que destaca Maimónides, y algunos escolásticos, como Duns Scotus, trabajaron el tema.

ATRIBUTOS
CONSTITUTIVOS

SUSTANCIA DIVINA	
SÓLO ACTO	PRIMERA
UNA	NECESARIA
ETERNA	INMUTABLE

ATRIBUTOS
DERIVATIVOS

Ὀὐσια ἐνέργεια	Κινουὺν ἀκίνητον	Νήσεις νοήσεως
Inmaterial	Causa	La mejor existencia
Sin partes ni magnitud	Mueve	Experimenta placer
Separado	Deseable, amado	Lo más noble
Indivisible	Causa primera	Intelige
Impasible	Sumo Bien	Inteligible
Inalterable	Ordenador	Es entendimiento
	Causa motriz	Admirable
	Da unidad	Vida eterna y nobilísima
		Fenómeno más divino
		Lo más excelso

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

3. LOS ATRIBUTOS CONSTITUTIVOS

(a) Preámbulo

En las demostraciones de la existencia de Dios aparecen algunas notas características. He encontrado siete notas, que me parece son los atributos constitutivos. Se trata de atributos que derivan de la esencia misma de Dios.

- a. Dios es sustancia;
- b. Dios es eterno;
- c. Dios es inmóvil (ἀκίνητον) e inmutable (ἀναλλοίωτον);
- d. Dios es uno;
- e. Dios es necesario;
- f. Dios es lo primero;
- g. Dios es acto.

Una vez enlistados, es menester revisarlos uno por uno. Algunas ideas se han expresado ya en el capítulo anterior. Aunque corro el riesgo de sonar repetitivo, acometo aquí la labor de comentar cada uno de ellos desde una nueva perspectiva. No se trata ya de revisar si existe Dios, sino de decir cómo es.

(b) Sustancia

Aristóteles parte de un supuesto: hay entes. Esta idea parece irrefutable a Aristóteles, pero también indemostrable⁷⁶. Basta señalar los entes para que su afirmación sea verdadera. Pero ¿acaso todos los entes son iguales? En absoluto. Que “ente” se dice de muchas maneras es algo que Aristóteles demostró en el libro E (1026a33). Existen cuatro modos de ser (1003b5)⁷⁷: el *per accidens*; el veritativo; el categorial; y según el acto y la potencia. El ente en sentido más fuerte es el ente

⁷⁶ Cfr. *Phys.* 2, 1, donde Aristóteles descarta que pueda razonablemente dudarse de la existencia de sustancias.

⁷⁷ En otras partes del *Corpus* encontramos enumeraciones diferentes. Considero que ésta es la principal. Por ejemplo, en *Met.* 2 1028b34, Aristóteles clasifica la sustancia de otra manera. Son al menos cuatro los sentidos: a) esencia; b) universal; c) género; d) sujeto, que se entiende, a su vez, de tres modos distintos: d.1) materia; d.2) forma; d.3) compuesto.

categorial, que a su vez puede ser sustancial o accidental. Aristóteles llega incluso a escribir que preguntarse por el ente equivale a preguntarse por la sustancia (cfr. 1028b3). La sustancia es pues el sentido más pleno de ente.

La presencia de sustancias en el mundo es otro hecho innegable para el Estagirita. El mundo mismo, el universo, es un conglomerado de sustancias⁷⁸. De esto no puede haber duda, ni la más pequeña.

Ahora bien, todas las sustancias que conforman el mundo y que resultan más familiares para el hombre son corruptibles. Piénsese por ejemplo en los cuerpos simples (aire, fuego, tierra o agua) y en los cuerpos compuestos (cfr. 1017b10-12). Aristóteles sólo parece encontrar un contra ejemplo: los astros y los demás objetos celestes. Se pregunta entonces si es posible un mundo compuesto exclusivamente por sustancias corruptibles y, como se explicó anteriormente, lo niega. Concibe la necesidad de que haya una sustancia primera no sujeta a la corrupción.

En 1069a30 Aristóteles distingue tres clases de sustancias. En primer lugar, evidentemente, las sensibles, que son admitidas por todos. Existen dos tipos: las eternas y las corruptibles. En segundo lugar, la sustancia eterna e inmaterial, i.e., Dios. Por último, las sustancias inmóviles y separables, como los números o, según el entender de los platónicos, las Especies.

¿Por qué afirma Aristóteles la necesidad de esta sustancia eterna e inmaterial que llamamos Dios? Porque “lo anterior a una sustancia será necesariamente una sustancia”⁷⁹ (1073a35). En otro lugar apunta “que hay una sustancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles resulta claro por lo dicho” (1073a4). Y aún insiste: “las cosas eternas son sustancialmente anteriores a las corruptibles” (1050b7).

Lo primero que demuestra Aristóteles en el estudio de Dios es su sustancialidad⁸⁰, la cual está ya supuesta en la definición del objeto de la metafísica

⁷⁸ Como se verá más adelante, existe una unidad teleológica en todo el universo.

⁷⁹ Para ejemplificar esto, Aristóteles explica que lo anterior a un hombre es siempre, *strictu sensu*, otro hombre.

⁸⁰ Hay dos variaciones que aquí no se estudian: una dice que Dios está más allá de la sustancia, y que hablar de sustancia divina es expresarse impropriamente. La otra, representada por el Pseudo Alejandro, afirma que Dios es la única sustancia en sentido propio. Creo, sin embargo, que Aristóteles acepta la

especial o teología en *Met. A* 2⁸¹. Aristóteles piensa que puesto que el universo es un amplio repertorio de sustancias, debe haber una que sea la más noble de todas, la cual no puede ser sino Dios.

¿Qué es anterior: la sustancialidad divina o la divinidad de esta sustancia? La pregunta no es sencilla. Me atrevo a pensar que son simultáneos. No es ocioso cuestionárselo, pues todo parece indicar, como se verá a lo largo del presente capítulo, que todos los atributos cobran sentido gracias a la sustancialidad de Dios. La pregunta puede entonces reformularse un tanto metafóricamente: ¿la sustancialidad “adviene” a Dios, o lo divino “adviene” a una sustancia? Dicho con términos aristotélicos: ¿la sustancialidad informa a Dios, o lo divino informa a esta sustancia? Éstas son distintas maneras de preguntarse lo mismo. Y quizá sea una trampa hacerlo pues el itinerario de Aristóteles es claro: es anterior en la demostración la sustancialidad a la divinidad, i.e., primero se demuestra que hay o que debe haber una sustancia primera, y luego se demuestra que esa sustancia es (o no es) Dios. Cómo sea este “proceso” en el orden del ser es asunto más sutil. Incluso habría que cuestionar el uso de las metáforas “advenir” e “informar”.

No es descabellado pensar que Aristóteles también se preguntó esto mismo. Hay que considerar esta hipótesis. Cuando comienza sus investigaciones en torno al mundo se topa con esta sustancia primera, como Colón se topó con el Nuevo Mundo. Tal vez Aristóteles planeó llegar a algo primero, pero parece que el descubrimiento lo sobrecogió de tal manera, que comenzó a sospechar que su descubrimiento era asunto aún más serio del que *prima facie* parecía. Así lo muestra el tono de auténtica pasión con que trata a la Νόησις νοήσεως.

Podría alguien preguntarse si una sustancia tal es susceptible de accidentes pues, como ya se dijo, todo atributo es un accidente. El término “accidente” (συμβεβηκός) puede desorientar, ya que tiene o puede tener en ocasiones, cierto tuflillo de composición o contingencia, y no parece que quepa en Dios composición o contingencia alguna. ¿Cabén en Dios, entonces, los accidentes? Sí, pero no todos. Si Dios es inmaterial, como ya se demostró, no presentará aquellos accidentes que inhiere en la materia,

sustancialidad de Dios en sentido propio, sin detrimento de las demás sustancias, tanto supralunares, como sublunares.

⁸¹ También se repite esta idea en *Met. E* 1 y K 7.

v.gr., la disposición de sus partes. El carácter divino de esta sustancia no anula la presencia de los accidentes: ¿no es ya un accidente (peculiar, de acuerdo) este carácter de divinidad? Si en Dios hay atributos, como señalara Platón, y todo atributo (συμβεβηκός) es un accidente, se concluye que Dios también posea accidentes. Aunque Dios escapa a la composición hilemórfica de las sustancias sublunares.

Las primeras y más evidentes características de esta sustancia son su eternidad y su inmovilidad. Aristóteles primero señala que existe una sustancia así y da las razones por las cuales debe existir. Después argumenta que estas características pueden darse sólo si dicha sustancia, i.e., Dios, no está entremezclada con potencia alguna. Dicho con otras palabras: Aristóteles ve que el mundo exige la presencia (y la existencia) de una sustancia eterna e inmóvil, y la acepta. Aristóteles queda insatisfecho y se siente obligado a explicar cómo es que una sustancia pueda ser eterna e inmóvil. Esta discusión lo encamina a la teoría modal y adopta entonces el concepto de *ὄντα ἐνέγγεια*. En el orden del ser, pues, el acto es anterior a la eternidad y la inmovilidad divinas; aquí, sin embargo, se ofrece una explicación en sentido contrario.

(c) Eternidad

Desde el inicio de *Met.* A 6, Aristóteles habla de una sustancia eterna e inmóvil. Si lo propio de la sustancia descrita en el libro Z es la contingencia, lo peculiar de ésta es su eternidad. Es preciso preguntarse si la contingencia de la sustancia sensible es una nota accidental. Dirimir esta pregunta ayudará a responder si la eternidad de Dios es algo accidental o si, por el contrario, es algo esencial. Para avanzar en esta dirección es útil acudir a las *Categoriae*. Allí, en 1b25 y ss Aristóteles enuncia las diez diferentes categorías.

Prima facie, la eternidad podría contarse como una cualidad (ποιότης) o un calificativo (ποιά). ¿O se trata, por el contrario, de la negación de un atributo de cantidad: Dios carece de principio y de fin? En efecto, el tiempo es una cantidad continua. Parece que Dios, o bien es simultáneo y coeterno con el tiempo, o bien está al margen del tiempo. ¿Es la eternidad un asunto de cantidad o de cualidad?

(c/1) La eternidad no es un asunto cuantitativo

El Estagirita dedica el capítulo 6 de las *Categoría* (4b20-6a35) a esclarecer el accidente *quantitas* (ποσός). Allí explica que el movimiento o la acción son cantidades accidentalmente: "si alguien tuviera que dar cuenta de cuán larga es una acción, determinaría esto por el tiempo diciendo que tiene una duración de un año o de algo semejante" (5b5-6). Además, la cantidad carece de contrarios, pues no hay una cantidad contraria a dos codos. Y muchas cantidades están sujetas a lo relativo, o se reducen incluso a lo relativo: quince personas, por ejemplo, pueden ser muchas para habitar una casa pero muy pocas para poblar una ciudad.

Estas notas de la cantidad invitan a pensar que la eternidad divina no es un atributo de cantidad:

- (a) El tiempo es cantidad, mientras que Dios no es ni cantidad ni se identifica con el tiempo;
- (b) Dios no se mueve; *ergo*, no puede decirse que su movimiento sea eterno;
- (c) Dios no está sujeto a los relativos⁸².

Decir que tanto Dios como la cantidad carecen de contrarios, y que, por lo tanto, la eternidad es un atributo de cantidad es ir demasiado lejos. Es verdad que Dios carece de contrarios, pero no es razón suficiente para afirmar lo otro. Debe también decirse que la eternidad, en cambio, sí posee contrarios, y es justo éste el punto que ahora se medita.

(c/2) La eternidad como cualidad

Tal parece que la eternidad tiene que ver con la cualidad. En 8b25-11a38, Aristóteles se detiene a explicar los conceptos de cualidad y calificativo. Es cualidad todo aquello "en virtud de lo cual se dice que algunas cosas son calificadas de cierta manera". Aristóteles registra distintas especies de cualidad.

- (a) El hábito y la disposición: "un hábito difiere de una disposición en que es más estable y duradero (8b29); "se llaman disposiciones, por otra parte, aquellas cosas que son fácilmente mudables y cambian rápidamente" (8b36). Y aún agrega: "los hábitos son también disposiciones, pero las disposiciones no son necesariamente hábitos. En efecto, los que poseen hábitos están

⁸² En efecto, las sustancias no pueden ser relativos (τὰ πρὸς τι). Cfr. *Cat.* 8a13-8b25.

también, en virtud de ellos, en una disposición, pero los que están en una disposición no poseen en todos los casos un hábito" (9a11 y ss).

(b) (In)capacidades naturales: "cuanto se dice en virtud de una capacidad o incapacidad naturales; en efecto, nada de esto se dice por el hecho de estar en alguna disposición, sino en virtud de tener una capacidad natural para hacer algo fácilmente o para no ser afectado por nada" (9a16 y ss). Por ejemplo, "los púgiles o los corredores se denominan de esta manera, no porque estén en alguna disposición, sino en virtud de que tienen una capacidad natural de no resultar afectados fácilmente por aquello que les acontezca" (9a20 y ss).

(c) Cualidades afectivas y afecciones: "las cosas que las poseen se dice que son calificadas en virtud de ellas" (9a33); por ejemplo, la miel es dulce por poseer dulzura. "Se llaman cualidades afectivas no porque hayan sido afectadas de algún modo"; sin embargo, otras cualidades (llamadas afecciones) son diferentes: "porque ellas mismas surgen a partir de una afección" (9b12). Aristóteles agrega una nota interesante: "cuantas circunstancias de este tipo tienen su origen en afecciones difícilmente mudables y permanentes se llaman cualidades". Las afecciones son mudables; las cualidades, duraderas.

(d) Figura: "un cuarto género de cualidad es la figura y la forma externa de cada cosa", pues "se dice de cada cosa que es calificada de alguna manera en virtud de su forma" (10a11 y 17).

Una vez que Aristóteles ha expuesto las diferentes formas de la cualidad, observa que algunas cualidades, no todas, son adjetivos y que se forman por paronimia, a partir de un sustantivo abstracto. Así, lo blanco se dice por paronimia de la blancura; y lo dulce, de la dulzura; y lo ágil, de la agilidad (cfr. 10a27 y ss). También anota que no es infrecuente encontrar cualidades opuestas. Lo negro se opone a lo blanco, y lo suave a lo duro. Algunas cualidades aceptan la gradación, como los colores, pues algunas cosas son más blancas que otras. Pero no todas las cualidades cumplen esta característica: v.gr., no puede haber círculos más redondos que otros. Las cualidades son las que permiten, por último, encontrar semejanzas y desemejanzas entre dos o más

cosas, puesto que “una cosa no es semejante a otra sino en virtud de que se la califica” (11a18).

La eternidad de Dios es una cualidad. Es manifiesto que no se trata de una cualidad de los tipos (a) ni (d). Habrá que ver si se trata de una “capacidad natural” (b) o de una “cualidad afectiva” (c). Que la eternidad sea una nota propia⁸³ de Dios no genera problema alguno, pero decidir si se trata de una “capacidad natural” o de una “cualidad afectiva” no es tan fácil. Aristóteles repite numerosas veces a lo largo del Λ que la eternidad es una nota propia de Dios⁸⁴, aunque jamás se detiene a distinguir qué tipo de cualidad pueda ser. Sin embargo, en ningún momento Aristóteles parece referirse a la eternidad como si se tratara de una “capacidad natural”. El corredor tiene una capacidad natural para correr velozmente, y el púgil para pelear. Pero no se predica de la misma manera la eternidad de Dios, pues la eternidad no es la “capacidad de permanecer en el tiempo”.

¿Cuándo se habla de capacidades naturales? X tiene la capacidad Y si⁸⁵:

- (a) X nace con esa inclinación a actuar con facilidad. X puede nacer con la capacidad de correr velozmente, por ejemplo, o de ser un buen escultor.
- (b) X tiene una capacidad natural para resistir ciertas afecciones. Se dice que X es un hombre sano, i.e., que posee la capacidad Y (“salud”), si X resiste naturalmente las enfermedades que amenazan la salud.

La eternidad no parece ser, por lo tanto, una capacidad natural, pues no se predica de los entes eternos la capacidad de permanecer fácilmente en el tiempo y de resistir la corrupción o la muerte. De hecho, aunque X tenga naturalmente la capacidad Y, X debe ejercitarse en el perfeccionamiento de Y; más aún, la capacidad Y no elimina absolutamente todas las posibilidades de que X padezca ciertas afecciones, en algún momento, contrarias a Y misma. Para volver al ejemplo ya expuesto: aunque X sea naturalmente un buen corredor, X debe ejercitarse en el correr. Lo que distingue a X de los demás corredores es que a X le cuesta menos esfuerzo correr, o naturalmente gana

⁸³ Por “propia” entiendo “perteneciente”, de ninguna manera “exclusiva”.

⁸⁴ Cfr. por ejemplo 1071b5, 1071b22, 1072a25, 1072b28, 1072b29, 1072b30, 1073a4, 1073a7, 1073a27, 1073a34, 1073a35.

⁸⁵ En estos casos juega un papel nada despreciable el *per accidens*. En efecto, no se es veloz o sano por necesidad.

más velocidad, o resiste más tiempo que los demás corredores. Pero la capacidad Y no exige al corredor del entrenamiento. En el segundo caso, el hombre sano no está exento de enfermarse alguna vez. Se dice “sano” porque su organismo resiste con facilidad las enfermedades, pero no es en ningún sentido una garantía de inmunidad completa.

No parece por tanto que la eternidad divina sea una capacidad natural de Dios. La eternidad no se predica de Dios como se predica la salud de un hombre sano, o la capacidad de correr de un corredor. Y esto por dos razones:

- (a) La eternidad divina no es susceptible de perfeccionamiento, mientras que todas las capacidades sí lo son, por definición.
- (b) La eternidad divina está exenta absolutamente de corrupción, de lo contrario, dejaría de llamarse eternidad.

Esto deja ver que la eternidad no es una capacidad natural de Dios. Los esquemas sublunares no son suficientes para estudiar a Dios. La misma expresión “capacidad natural divina” es ya problemática. Habrá que indagar por otros derroteros.

Alguien podría objetar, sin embargo, que la eternidad es cierta “incapacidad natural” de corrupción. La frase podría ser: “Dios es incapaz de corromperse” o “Dios no es susceptible de corrupción” o “En Dios no existe la capacidad de sufrir la corrupción”. Quien argumentara así dejaría ver de inmediato que su error estriba en un truco de lenguaje. ¿Cuándo se habla de incapacidad?⁸⁶ En dos situaciones distintas, al menos. Se dice que X es incapaz de Y si:

- (a) X nunca obra de tal manera que siga a Y: X es incapaz de mentir, por ejemplo. Este uso es metafórico porque nadie está libre de mentir, aunque habitualmente X no mienta. Dicho en otros términos: que X jamás haya mentido no implica la imposibilidad de que X alguna vez mienta.
- (b) X no puede de ninguna manera realizar Y: X es incapaz de volar porque X es un caballo y volar no es propio de los caballos.

⁸⁶ Muchas luces al respecto puede dar el tema de la *στέγησις*.

El oponente se refiere, sin duda alguna, al segundo sentido (b) de incapacidad. Cuando afirma que "Dios es incapaz de corromperse" su juicio es del tipo "El caballo es incapaz de volar". Sin embargo, como se anunciaba arriba, aquí se encierra un truco de lenguaje. Podrían decirse infinitas cosas sobre las cuales el caballo es incapaz: "El caballo es incapaz de volar, pero también de cocinar, de construir buques, de reconocerse en un espejo, de jugar ajedrez", y así por siempre. Esta cadena infinita de incapacidades no pretende reconocer nada propio del caballo, mientras que la expresión "Dios es eterno" sí pretende subrayar algo propio de Dios. Dicho en otros términos: todo atributo busca resaltar alguna nota distintiva de Dios, y no negar algo⁸⁷.

(c/3) La eternidad como cualidad afectiva

Queda sólo que se trate o bien de una "cualidad afectiva", o bien de una "afección". Es manifiesto que no puede tratarse de una "afección", pues no se trata de una cualidad temporal ni surge a partir de cierto movimiento, pues toda afección es cierta "cualidad según la cual cabe alterarse" (1022b15), y en Dios no cabe alteración.

Por eliminación, la eternidad de Dios es una "cualidad afectiva". Pueden encontrarse distintas razones en favor de esto:

- (a) X posee la cualidad afectiva Y si X es calificado en virtud de Y. Dios posee la cualidad "eternidad" si Dios es calificado en virtud de la "eternidad". Esto se cumple.
- (b) Y es una cualidad afectiva si Y es permanente o duradera. La eternidad es una cualidad afectiva pues también cumple con esta característica.
- (c) X posee una cualidad Y si el adjetivo que califica a X se dice parónimamente del sustantivo abstracto Y. Dios posee la cualidad "eternidad" si el adjetivo "eterno" que califica a Dios se dice parónimamente del sustantivo abstracto "eternidad".

Según lo revisado hasta aquí, no hay ninguna objeción que pueda plantearse a estos argumentos. Sea pues la eternidad una cualidad afectiva de Dios.

⁸⁷ Como es bien sabido, esta otra estrategia fue intentada muchos siglos después por el Pseudo Dionisio en su Teología Negativa.

Falta aún cierto ápice por aclarar: es justo precisar que todos los atributos de Dios son accidentes cualitativos, es decir, relativos a la categoría cualidad. En 1020a33 Aristóteles sentencia: "cualidad se llama, en un sentido, la diferencia de la sustancia". Dos sustancias se distinguen en el sistema clasificatorio de géneros y especies en virtud de las cualidades. "Un hombre es un animal de cierta cualidad porque es bípedo, y un caballo porque es cuadrúpedo, y un círculo es una figura de cierta cualidad porque no tiene ángulos" (1020a34-35). De suerte que la diferencia última de cada sustancia es siempre un valor cualitativo.

En Dios, cada uno de sus atributos juega el papel de "diferencia sustancial" (τῆς διαφορᾶς τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν) que distingue a esta sustancia divina de todas las demás.

(d) Inmovilidad (ἀκίνητος) y alterabilidad (ἀναλλοίωτος)

Está claro, en virtud de su eternidad, que en Dios no caben los movimientos de generación y corrupción⁸⁸. Se dice que X es eterno si y sólo si X está exento de dos movimientos: el movimiento de generación y el movimiento de corrupción. En efecto, las sustancias que se generan y corrompen no pueden ser llamadas eternas, pues están limitadas temporalmente. Lo eterno, en cambio, o bien está fuera del tiempo, como las verdades matemáticas, o bien es tan antiguo como el tiempo mismo, como los planetas.

Hay, sin embargo, otro tipo de movimientos, distintos del movimiento hacia la generación y la corrupción. Las sustancias no sólo se generan y se corrompen, también se desplazan, sufren distintas afecciones y, en general, se transforman. Aristóteles rechaza todo tipo de movimientos en Dios: "llamo inmóvil a lo que no puede en absoluto moverse" (1068b20). Afirma que Dios no puede desplazarse hacia ningún lado, y esto lo argumenta de dos maneras.

El primer argumento puede reconstruirse de la siguiente manera:

⁸⁸ Existe otra vía de argumentación, que no exploro, basada en la materia: "Las cosas que sin cambiar existen o dejan de existir no tienen materia" o "Es preciso que lo que se genera y cambia esté sustentado por la materia" (1068b10), entre otros.

- (a) Para que la expresión "X está en el punto A y se mueve al punto B" sea verdadera es necesario que X sea una sustancia corporal, es decir, material.
- (b) No puede decirse que X esté en un lugar A o en un lugar B si X carece de materia. Por definición, el lugar es "el límite del cuerpo continente [que está en contacto con el cuerpo contenido]" (212a6; cfr. *Phys.* 4, 4). Así que resulta indispensable tener materia para estar en un lugar.
- (c) *Ergo*, todo ente que cambia de lugar es material.
- (d) Dios es inmaterial, como se demostrará posteriormente.
- (e) *Ergo*, Dios no cambia de lugar.

Pero existe un segundo argumento más amplio, con el cual niega Aristóteles la posibilidad de que Dios se mueva y también la posibilidad de que Dios sufra alteración, transformación o mutación alguna.

- (a) Las sustancias se mueven siempre hacia algo mejor porque todo movimiento es una tendencia hacia algo mejor.
- (b) No hay nada mejor que lo perfecto.
- (c) Dios es perfecto.
- (d) *Ergo*, Dios no puede moverse hacia algo mejor.

Se puede cuestionar la validez de la primera premisa (a). No parece evidente, pues es claro que muchas cosas se mueven hacia lo peor, como a la muerte o, en general, a la corrupción. ¿Cabe la posibilidad de que Dios se mueva hacia algo peor? Aristóteles lo niega también.

- (a) Por definición, Dios es la sustancia primera.
- (b) Si Dios se moviera hacia algo peor dejaría de ser Dios, pues ya no sería la sustancia primera.
- (c) Si eso sucediera, el sistema entero se colapsaría, lo cual es imposible: de hecho, en un tiempo infinito no se ha colapsado.
- (d) *Ergo*, Dios no se mueve hacia algo peor.

No parece haber una tercera posibilidad: o Dios se mueve hacia algo peor, o se mueve hacia algo mejor, o no se mueve en absoluto. Ya se demostró la imposibilidad de lo primero y de lo segundo. *Ergo*, Dios no se mueve en absoluto.

Es útil acudir en este momento a *Phys.* 3, 3, donde Aristóteles define el movimiento: “la actualidad de lo potencial en cuanto tal”. X se mueve mientras una potencia de X se actualiza. Todo movimiento es gradual porque siempre es procesual la actualización de la potencia. Pero en Dios no se presenta movimiento alguno. Esto hace sospechar a Aristóteles que en Dios no hay ninguna potencia.

En griego, el término ἀλλοίωσις corresponde al latino *alteratio*, que pasó al castellano como “alteración”. En Dios, dice Aristóteles, no cabe alteración alguna. “Alteración” es un término técnico que explica el Estagirita en la *Physica*: “al movimiento cualitativo lo llamamos alteración, pues éste es el nombre común que se le da” (226a25). Ya se explicó que si bien los atributos son cualidades de Dios, ninguno puede transformarse en otro, aumentar ni disminuir en intensidad. Dios es, pues, no sólo inmóvil sino también inalterable.

(e) Dios es uno

Este atributo plantea especiales problemáticas por lo que se revisa en un capítulo independiente: capítulo cuarto “Dios es uno solo”.

(f) Necesidad

En dos lugares tan sólo Aristóteles menciona este atributo. Es curioso que insista numerosas y repetidas veces en otros atributos, mientras que éste lo refiera sólo en dos ocasiones. Las referencias están en el mismo párrafo: 1072b10 (“ es, por tanto, ente por necesidad; y, en cuanto es por necesidad, es un bien y, de este modo, principio”) y 1072b13 (necesario en cuanto que “no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente”).

Los términos griegos son ἀναγκαῖον y ἀνάγκη, y esto es importante de observar. En la mitología griega, la fuerza del sino era una fuerza necesaria que podía compararse

con la fuerza de los dioses, e incluso superarla⁸⁹. La necesidad (ἀνάγκη) era más poderosa que los dioses⁹⁰. Así, por ejemplo, si el oráculo había anunciado que Edipo mataría a su padre, ningún dios podría combatir tal destino. Que Aristóteles utilice la misma palabra puede interpretarse desde este sentido: ni siquiera Dios puede combatirse a sí mismo, ni destruirse, ni alterarse en modo alguno, pues Dios es como es por necesidad. La fuerza de la necesidad jamás se entendió en el mundo griego como peyorativa o sintomática de la debilidad divina. Tampoco Aristóteles pretende darle este tono.

En dos lugares de su *Metaphisica* habla Aristóteles acerca de la necesidad en términos de definirla: Δ 5 y 1072b10-14. El primer pasaje es una lección entera del *Diccionario*. Allí distingue Aristóteles cinco sentidos distintos de “necesario”, que se completa con una sexta acepción del libro Λ. X es necesario si:

- (a) Resulta imposible vivir sin X, al menos, por ser una con-causa de la vida. Sin el sol es imposible vivir. Luego, el sol es necesario (1015a20).
- (b) X es condición para que se genere el bien o desaparezca el mal. Tomar una medicina es necesario para recuperar la salud (1015a23).
- (c) X obliga a actuar mediante la fuerza y/o la violencia y, en general, en contra de la [natural] tendencia o en contra de la elección (1015a28). La violencia pone al sujeto a obrar necesariamente a través de X. Es contraria a la elección y lo reflexivo.
- (d) X no puede ser de otro modo a como es. Éste es el primero y más importante de los sentidos de necesidad (1915a34).
- (e) X ha sido demostrada, puesto que la conclusión no puede ser diferente (1915b6).
- (f) La ausencia de X impide hacer algo bien. Aunque ligeramente distinto, este último sentido es próximo al primero (1072b13).

⁸⁹ El autor británico R. BUXTON ha tratado el tema tanto en *Imaginary Greece / The Contexts of Mythology*, Cambridge University Press, como en las actas del simposium organizado *From Myth to Reason?*, Oxford University Press. Puede ser útil también la obra de S. GOLDHILL, *Reading Greek Tragedy*, en especial el capítulo “Blindness and Insight”, y en general la obra de J.P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET.

⁹⁰ El tercer sentido de “necesidad” que se ofrece a continuación permite entender esta idea.

¿En cuál de estos sentidos es Dios necesario? El texto de Λ 7 indica con claridad que se trata del modo (d): “lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente” (1072b14). A mi juicio, ésta es la afirmación más fuerte de Aristóteles respecto de Dios. Se cierra así la puerta a cualquier forma de ateísmo; se cancela también la posibilidad de un Dios contingente, imaginario, material, no inteligente, cambiante, no deseable, muerto, imperfecto, alterable, etcétera. En este sentido digo que puede ser ésta la afirmación más fuerte. Dios no puede ser de otra manera.

¿Por qué entonces Aristóteles explicita tan sólo en dos ocasiones la necesidad divina? Porque le resulta, creo, muy evidente que Dios es un ser necesario, y precisamente esta necesidad le mueve a desarrollar las demostraciones en favor de su existencia. Para decirlo rápido, Aristóteles encuentra obvio que Dios es un ser necesario, y por eso lo estudia en su *Metaphysica* y su *Physica*.

(g) Lo primero

Basten lo expuesto en la Introducción del capítulo primero “La existencia de Dios” y la sección sobre “La inmovilidad del Κινούν ἀκίνητον ”, también del capítulo primero al respecto.

(h) Dios es acto

(h/1) Imposibilidad de que haya potencia en Dios

Aristóteles expone su teoría modal en el libro Θ de la *Metaphysica*. No presento aquí un estudio pausado de dicha teoría. Por razones de espacio me limito al resumen que presenta el Estagirita en Δ 12, capítulo dedicado a la potencia ($\deltaύναμις$; 1019a15-1020a7). Sigo esta ruta crítica: no me parece necesario mostrar que Dios esté en acto, pues entiendo que toda sustancia (existente) lo está. Debe mostrarse, más bien, que en Dios no hay potencia alguna. Si se mostrara un aspecto en que Dios estuviera en potencia sería ya suficiente para derribar la noción de $\Theta\upsilon\sigma\alpha \ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Intento pues mostrar que en Dios no se presenta la potencia bajo ninguna de sus acepciones. Por eliminación se concluye que Dios es sólo acto.

La potencia tiene distintas formas:

- (a) Es “el principio del movimiento o del cambio que está en otro” (1019a15). Líneas después Aristóteles escribe con un poco más de detalle: “la [potencia] que es absolutamente principio del cambio o del movimiento se llama potencia en otro, o en el mismo en cuanto otro” (1019a17).

En contra: como ya se demostró, la potencia es la condición de posibilidad del movimiento. Es imposible que X se mueva hacia A si X no está en potencia de moverse hacia A. Ya se dijo también que Dios no es susceptible de moverse hacia ningún lado ni en ningún sentido. Lo cual quiere decir que en Dios no hay potencia.

- (b) “Pero hay también una potencia para ser cambiado o movido por otro, o por el mismo en cuanto otro” (1019a19).

En contra: lo anterior se dice en general, tanto para las cosas que se mueven a sí mismas como para las cosas movidas por otros. Nada es capaz de alterar a Dios, pues el principio de la alteración es intrínseco al móvil, y no se presenta en Dios, como ya se demostró.

- (c) “Terminar una cosa bien o según su elección⁹¹” (1019a24).

En contra: de entrada, puede parecer que este tipo de potencia se da en Dios, pues es un signo de perfección terminar las cosas bien y según lo planeado. Sin embargo tampoco esto se cumple, pues está referido a movimientos: al andar y al hablar, por ejemplo; lo cual implica la posibilidad de no obrar bien, posibilidad que en Dios no cabe.

- (d) Ser susceptible de recibir afecciones (cfr. 1019a26).

En contra: Dios es inmaterial y, en este sentido, no puede alterar su tamaño, pues carece de tamaño. Tampoco hay afección divina que pueda alterarse pues, como ya se dijo, no existen tales

⁹¹ GARCÍA YEBRA traduce la palabra *προαίρεσις* como “designio”; prefiero usar “elección”.

afecciones. Y, por último, Dios tampoco puede alterar o modificar sus atributos, ya que todo cambio sería hacia algo peor, y la expresión Dios-imperfecto es imposible, como también lo es círculo-cuadrado.

- (e) “Todos aquellos hábitos según los cuales las cosas son totalmente impasibles, o inmutables, o no fácilmente movibles hacia lo que es peor” (1019a27).

En contra: se mostró ya que en Dios ningún movimiento hacia algo peor es posible. Este argumento, sin embargo, merece especial atención. Dice Aristóteles que las cosas que resisten cambios (como podría pensarse de Dios) lo hacen en virtud de cierto poder o de cierta potencia y por estar dispuestas de cierto modo. Dios empero no “resiste” los cambios en virtud de cierto poder, como la piedra resiste la fuerza del viento y se queda fija, a diferencia de la hoja, que es arrastrada. Dios no tiene el “poder” de resistir cambios. Su inmutabilidad tiene otras raíces: resulta imposible alterarlo porque en él no cabe la posibilidad de un cambio. La piedra resiste la fuerza del viento pero no la del río, porque la piedra tiene en sí misma la posibilidad de ser trasladada. Dios, en cambio, carece absolutamente de la posibilidad de cualquier cambio.

Después Aristóteles ofrece una segunda clasificación:

- (f) “Lo que tiene un principio de movimiento o de cambio en otro, o en sí mismo en cuanto otro” (1019a35).

En contra: ya se ha dicho una caterva de veces que en Dios no hay posibilidad de movimiento alguno.

- (g) “Se llama potente una cosa si algo tiene sobre ella tal potencia” (1019b1).

En contra: nada puede alterar a Dios, no a falta de voluntad, de “poder” o de “fuerza”. El asunto no es ése. La razón estriba en

que Dios carece absolutamente de la posibilidad de cualquier movimiento.

- (h) Se llama potente, en un tercer sentido, “si tiene potencia para experimentar cualquier cambio, ora hacia lo que es peor, ora hacia lo que es mejor. Entonces añade Aristóteles una nota de especial interés, casi un corolario: “de suerte que se es potente por tener algún hábito y principio, y por tener la privación de éste, si cabe tener una privación. Y de otro modo por no tener otro, o él mismo en cuanto otro, la potencia o principio de su corrupción” (1019b9 y ss).

En contra: ya se demostró que Dios no puede moverse hacia algo mejor y tampoco hacia algo peor. Es un contrasentido, como también es un contrasentido hablar de círculo no-redondo. También se habló ya de que Dios nada posee, en el sentido del *habitus* categorial.

A continuación introduce Aristóteles unas cuantas líneas para explicar la “impotencia” (ἀδυναμία) y retoma el anterior discurso. Hay otros modos de la potencia, que se descubren en virtud de la predicación:

- (i) Posible “es cuando lo contrario es necesariamente falso” (1019b28). Es decir, “lo posible significa [...] lo no falso de necesidad”.

En contra: es falso de necesidad que Dios se mueva, se traslade o sufra alteración alguna. Por lo tanto, no es posible que Dios se mueva en ningún sentido.

- (j) En otro sentido, “el ser verdadero”.

En contra: es un juicio verdadero “X está sentado” si y sólo si X está sentado. Este juego abre la posibilidad de que X no esté sentado y, en tal caso, sería un juicio falso. Algunas cosas, sin embargo, escapan a esta posibilidad. Decir “el círculo es redondo” es verdadero siempre, y jamás se abre la posibilidad de que haya un círculo no-redondo. Algo similar sucede con Dios: lo que se dice de él es verdadero y no admite otras posibilidades. Esto deja ver

que no tiene la potencia de cambiar, así como el círculo carece también de la potencia de alterar su figura y permanecer como círculo.

(k) Y en un tercero, “lo que no cabe que sea verdadero ya”.

En contra: puesto que Dios es inmutable, lo que se diga de él no está sujeto al tiempo, de suerte que ningún juicio sobre Dios puede cambiar, a diferencia de los juicios sobre los hombres: decir que Sócrates está sentado puede ser verdadero en un momento A y falso en un momento B.

(1/2) Otro modo de argumentar

¿Cómo explicar que haya una sustancia eterna y no sujeta a movimiento? El sistema aristotélico exige una sustancia con estas características. Aristóteles lo sabe, pero ¿cómo justificar la existencia de tal sustancia? Debe explorar la noción de acto.

En *Met.* Θ 7 y 8 demuestra que la sustancia y la especie son acto y que, por lo tanto, en todos los sentidos el acto es anterior a la potencia.

Para moverse hacia la generación o hacia la corrupción hace falta cierta potencia, pues la potencia es, en un sentido, “el principio del movimiento o del cambio” (1019a15). De suerte que si X no está en potencia de moverse, X no se moverá. Se trata de un principio intrínseco. Por ejemplo, la semilla está en potencia de crecer y convertirse en árbol, y por esa “capacidad” se dice que la semilla es potencialmente un árbol. Una piedra, en cambio, no se convertirá en árbol aunque la cuide el mejor jardinero, pues no está en potencia de serlo.

Existe un segundo tipo de potencia, según la cual X puede “ser cambiado o movido por otro, o por el mismo en cuanto otro” (1019a19). La madera puede ser convertida de leño en mesa a manos del carpintero. Por eso explica también Aristóteles que la potencia es cierta capacidad para recibir afecciones, en este caso, de redistribuir las partes (cfr. 1019a26).

Una constante, pues, de todas las cosas contingentes es que tienen un origen y un fin: el árbol se seca y se convierte en leños, que el carpintero transforma, pero más tarde esa mesa se destruye o se rompe. Nadie aceptaría que las semillas, los árboles o las mesas sean eternos. Lo cual quiere decir que en ellos se da la potencia. De aquí puede desprenderse que toda sustancia sujeta a los movimientos de generación y corrupción necesariamente está entremezclada con cierta potencia. ¿Qué pasa entonces con las sustancias eternas, en las que no hay generación ni corrupción? Parece que en ellas no se presenta la potencia.

Cabe, sin embargo, otro tipo de potencia, según la cual uno puede desplazarse de un lugar a otro. Si X se mueve del punto A al punto B lo hace en virtud de cierta potencia, pues la potencia no se limita a permear los movimientos de generación y corrupción, sino todo tipo de movimientos, incluido el movimiento local. Es decir, todas las sustancias contingentes están sujetas a todos los tipos de movimientos.

Una excepción que ya se recordó son los planetas. Están sujetos al movimiento local y se desplazan por el cielo, pero su materia es distinta de la materia que constituye las sustancias perecederas, de suerte que no fueron generados ni están sujetos a la corrupción. Esa materia tan sólo "permite" el movimiento de traslación. ¿Están pues los planetas en cierta potencia? Sin duda alguna. Si no, estarían quietos. Dicho al revés: la prueba más manifiesta de que en los planetas se presenta la potencia es que se mueven; si estuvieran exentos de potencia permanecerían fijos en el firmamento, idea que ninguno de los astrónomos de la época, Aristóteles incluido, acepta. Sin embargo, el hecho de que sean cuerpos eternos significa que en ellos no se da la potencia, según la cual pueden moverse hacia la generación o la corrupción⁹².

¿Qué sucede en Dios? Es una sustancia configurada de tal manera que no está sujeta a ningún tipo de movimiento: no fue generada, no se corromperá, ni puede alterarse o desplazarse. Sólo hay una manera de explicar que en Dios no haya ningún movimiento: en Dios no hay potencia, i.e., en Dios sólo hay acto. Comprobar esto no es fácil, pero no sería errado afirmar que la característica más peculiar de esta sustancia llamada Dios es que es acto simple. Esta primera nota es la raíz y el centro de los

⁹² Los planetas, sin embargo, regresan siempre al punto del cual partieron, y nunca se mueven hacia algo mejor o peor.

atributos divinos, pues de aquí emanan todos, como intento mostrar a lo largo del presente capítulo.

(iv3) Una objeción

Una objeción que podría plantearse: en Dios hay potencia de movimiento pero no se actualiza. En este caso, el objetor tendría la carga de la prueba, pues tiene que explicar cómo es que nunca se corrompe o jamás cambia. En efecto, las cosas contingentes actualizan al menos dos movimientos en todos los casos: la generación y la corrupción. Si en Dios no hubiera potencia de generarse o corromperse habría que mostrar cómo esta potencialidad es compatible con su eternidad, lo cual resulta imposible.

Es indispensable ahora dar la vuelta hacia atrás para explicar que la eternidad y la inmutabilidad divinas proceden de que Dios es una sustancia impoluta de potencia. En efecto, donde sólo hay acto no cabe ningún movimiento y, por lo tanto, se habla de esta sustancia eterna e inmutable. Aristóteles, sin embargo, hace el recorrido al revés: primero expone la necesidad de que haya una sustancia eterna e inmutable, y luego argumenta cómo puede ser posible dicha sustancia. He seguido ese mismo recorrido para procurar fidelidad al método aristotélico.

En otro sitio del *Corpus*, Aristóteles ofrece una argumentación más eficaz. Transcribo el pasaje⁹³ (1050b9 y ss) porque el argumento es también válido para Dios aunque Aristóteles se exprese en plural y hable de dioses:

Toda potencia es al mismo tiempo potencia de la contradicción. Lo que no es posible que exista no puede existir en nada y, por otra parte, todo lo que es posible puede no estar en acto. Así pues, lo que es posible que exista puede existir y no existir. Pero lo que es posible que no exista puede no existir; y lo que puede no existir es corruptible, o absolutamente (en el sentido en que se dice que puede no existir) o bien, según el lugar o según la cantidad o la cualidad; y absolutamente lo que se corrompe según la sustancia. Así pues, ninguna de las cosas

⁹³ Esta cita apareció ya en el capítulo primero "Dios según Aristóteles", sección 1.1 La *Θεοσία ἐνέργεια*.

absolutamente incorruptibles está en potencia absolutamente (nada impide que lo esté relativamente, por ejemplo, en cuanto a la cualidad o al lugar). Por consiguiente, todas están en acto.

La potencia es "apertura a los contrarios". Por ejemplo, el médico conoce el funcionamiento del organismo y de las sustancias, de suerte que sabe no sólo cómo curar sino también cómo dañar. "Y esto se debe a que la ciencia es un enunciado, y el mismo enunciado manifiesta la cosa y su privación. (...) de suerte que también tales ciencias abarcarán necesariamente los contrarios" (1046b6-10).

Lo absolutamente imposible, piénsese, v.gr., en el círculo no-redondo, no se da en nada ($\tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu\ \sigma\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\nu\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu\ \sigma\upsilon\delta\delta\epsilon\nu\tau\iota$). Bajo ninguna condición puede darse lo imposible, ni siquiera en la imaginación. Lo posible, por otro lado, como la esfera de bronce, no existe necesariamente. Es posible que haya aquí mismo una esfera de bronce, pero también es posible que no haya. Aristóteles concluye: lo posible puede existir y no existir. Y siempre, las sustancias de este tipo son corruptibles, ya sea absolutamente, porque se pueden destruir, ya sea accidentalmente, porque pueden cambiar de lugar, tamaño, etcétera. Pero lo eterno no está sujeto a la corrupción y ni siquiera a la potencia. Al menos en lo que se refiere al nivel sustancial. Añade entonces Aristóteles una nota: "nada impide que lo esté [en potencia] relativamente".

4. LOS ATRIBUTOS DERIVATIVOS

(a) Preámbulo

A continuación reviso cada uno de los atributos derivativos. Vale la pena advertir, aunque sea evidente, que esta división no aparece tal cual en Aristóteles. La he formado yo, inspirado en la distinción entre atributos definitorios y atributos propios. Debe ser discutida ulteriormente y corregida. Intenté ser lo más fiel posible a Aristóteles, alineando los atributos según los describa como pertenecientes, más propiamente, a uno de los nombres divinos, o a otro.

Como decía antes, la idea de fondo es que, a falta de una definición de Dios, un retrato puede servir. Los atributos son los colores con los cuales se pinta este retrato. Puesto que son tres los nombres principales con los que Aristóteles se refiere a Dios, parece posible tener tres retratos de Dios, en función de cada uno de estos nombres.

En esta sección hago el trabajo de distinguir cuáles atributos corresponden con mayor propiedad a cada uno de los nombres divinos.

(b) Los atributos de la $\Theta\delta\omicron\tau\alpha \epsilon\nu\acute{\epsilon}\gamma\gamma\epsilon\alpha$

Aristóteles señala seis atributos derivativos de la $\Theta\delta\omicron\tau\alpha \epsilon\nu\acute{\epsilon}\gamma\gamma\epsilon\alpha$:

- a. Inmaterial;
- b. Sin partes ni magnitud;
- c. Separado;
- d. Indivisible;
- e. Impasible;
- f. Inalterable.

Veamos uno a uno cómo se constituyen, cómo se predicán de Dios y cómo se entrelazan unos con otros.

(b/1) Inmaterial

Si tuviéramos que decidir cuál de estos atributos es el primero y principal diría que es la inmaterialidad. Todos los demás atributos son consecuencia de este primero.

Aristóteles utiliza la expresión *ἀνευ ὕλης*, literalmente “sin materia” en una sola ocasión: 1071b21. Es importante observarlo porque resulta curioso que no quiera insistir en una nota tan importante de Dios. Quizá le parece tan evidente que encuentra innecesario volver sobre el asunto.

La raíz de la inmaterialidad de Dios es su naturaleza de acto simple. Al ser Dios *ὁλοῦτα ἐνέργεια* se cancelan las posibilidades de abrigar en él potencia alguna. Esto impide que sea material, pues la materia es, por definición, potencia respecto de la forma (cfr. 1029a20-26). Y la materia abre las puertas a la multiplicidad, la corrupción, el desplazamiento y la alteración.

(b/2) Sin partes ni magnitud

Ya se comprende porqué dice Aristóteles que Dios carece de partes y de magnitud. Así se expresa en 1073a5-6: “no cabe que esta sustancia tenga ninguna magnitud (*μέγεθος*) sino que carece de partes (*ἀμερής*)”. Según Δ 25 hay cinco sentidos de “parte”:

- (a) “aquellos en que puede ser dividida de cualquier modo una cantidad” (1023b13);
- (b) “las que miden el todo” (1023b15);
- (c) “aquellas en que la especie (*εἶδος*) puede ser dividida, sin la cantidad” (1023b17);
- (d) “en que se divide o de las que se compone el todo, o la especie o lo que tiene la especie” (1023b19);
- (e) “las cosas incluidas en el enunciado que expresa cada cosa son también partes del todo” (1023b23).

Cuando Aristóteles dice que Dios carece de partes utiliza, creo, “parte” en el sentido primero, que es el principal. Así lo deja ver también en 1034b33, donde define parte como “lo que mide según la cantidad”. Otra razón que favorece esta interpretación

es que inmediatamente después agrega: "ni magnitud". Aristóteles tiene en las mientes el sentido corporal de parte. Pero puesto que Dios es inmaterial, carece también de partes, al menos según los sentidos primero y segundo. Si Dios es inmaterial es también indivisible e inconmensurable, en sentido físico y metafísico⁹⁴. Ya se verá que Dios es uno en enunciado y número.

Es oportuno aprovechar el quinto sentido de "parte" para plantearse una pregunta. Si parte es cada cosa incluida en el enunciado, ¿son acaso los atributos partes de Dios? ¿Puede hablarse de partes de Dios, así como se habla de la materia y la forma como co-principios de la sustancia? Creo que la pregunta es válida, en la medida en que cada atributo deriva directamente de la esencia divina.

La respuesta que se debe dar es negativa: no pueden equipararse los co-principios de la sustancia sublunar con los atributos o cualidades de la sustancia divina. Dicha comparación ha de ser muy cuidadosa. No es lo mismo el *proprium* de X, que deriva de su naturaleza, a los principios más originarios de esa naturaleza. Los co-principios son anteriores a los accidentes, y los atributos están en el orden de aquellos accidentes que hundan sus raíces en la esencia. Por eso dice Aristóteles: "es preciso que constituyan una unidad todas las cosas incluidas en la definición" (1037b24). En el caso de Dios, los atributos lo retratan, ya que es indefinible.

(b/3) Separado

Todo lo inmaterial está separado de la materia. También en este punto concreto ofrece Aristóteles distintas maneras de entenderlo. Dios es absolutamente ajeno a la materia. No es similar a las sustancias celestes que compaginan eternidad, movimiento y materia; tampoco se parece a los números, que se separan (conceptualmente) del accidente *quantitas* de las cosas singulares (cfr. 193b34, entre otros). Dios es radicalmente diferente a estas otras realidades.

También la separación se puede entender en otro sentido, más amplio: la sustancia goza de "autonomía ontológica". Es decir, la sustancia es χωριστός, separada,

⁹⁴ Aristóteles jamás utiliza esta expresión pero se desprende necesariamente. Es importante precisar que Aristóteles se refiere a una indivisibilidad física y metafísica. El estudio de los atributos es "dividir a Dios" para facilitar su estudio y comprenderlo mejor, pero en Dios la unidad y la indivisibilidad son necesarias.

subsistente por sí misma. Aristóteles da esto por sentado, pues toda sustancia es, en este sentido, χωριστός, tal como lo explicara en *Met. Z*. Si Aristóteles explicita la separación de Dios es porque quiere referirse al otro sentido mencionado anteriormente.

(b/4) Indivisible

Lo que carece de partes es siempre indivisible, como se dijo. En efecto, dividir X consiste en descomponerlo en sus partes. Si X carece de partes, X es indivisible.

Existe otra manera de argumentar en favor de la indivisibilidad divina. El pasaje 1033b12 viene a cuento: “es preciso que lo que se genera sea siempre divisible”. La razón es clara: todo lo generable es materia; todo lo material tiene partes; *ergo*, todo lo generable es divisible, pues dividir es separar las partes. Se dice que Dios es indivisible en virtud de su inmaterialidad⁹⁵.

(b/5) Impasible e inalterable

Distintos argumentos exigen la impasibilidad y el carácter inalterable de Dios. X es impasible si, y sólo si, X no está sujeto de ninguna manera a pasiones, i.e., a potencias ajenas, que puedan alterarlo. Si Dios es ΟυσΙΑ ἐνέργεια, como ya se demostró, es evidente que en él no caben las pasiones, pues sólo sufren pasiones en quienes se presenta la potencia. Por lo tanto permanece idéntico a sí mismo siempre. Por eso dice Aristóteles que Dios es inalterable e impasible.

Impasible (ἀπαθής) proviene de impasibilidad (ἀπάθεια), término emparentado con πάθος. Aristóteles utiliza el término “impasibilidad” en 1046a13 para referirse a aquel hábito (ἔξις) que impide cambiar hacia algo peor, incluida la destrucción. Dios es inmune a este tipo de cambios y, en ese sentido, lo llamamos impasible.

Aristóteles utiliza la palabra “alteración” (ἀλλοίωσις) casi como sinónima de πάθος, que traduzco con García Yebra como “afección” (cfr. por ejemplo 1022b15). Si X es inalterable, X está libre de toda afección, en tanto las afecciones son cualidades que se reciben en cierta potencia.

(c) Los atributos del Κινοῦν ἀκίνητον

⁹⁵ Sería interesante plantearse qué pensaba Aristóteles acerca de la (in)divisibilidad de los planetas.

En la lista de atributos que recoge el diagrama de páginas atrás puede observarse que la lista más extensa corresponde al Κινοῦν ἀκίνητον. Sin embargo, muchos de los atributos allí registrados son constitutivos, de suerte que la lista de los atributos derivativos se reduce a ocho:

- a. Causa (en acto);
- b. Mueve eternamente;
- c. Deseable, amado;
- d. Causa primera;
- e. Sumo Bien;
- f. Ordenador;
- g. Causa motriz;
- h. Da unidad.

(c/1) Causa

Lo primero que sorprende es que se hable de Dios como causa en tres sentidos distintos: Dios es causa en acto, es causa primera y es causa motriz. Aristóteles explica el atributo causal cuando habla del Κινοῦν ἀκίνητον. Hace una ligera mención, casi al pasar, en 1071b29, por lo que alguno podría pensar que también atribuye la causalidad al Οὐστὰ ἐνέργεια, pero esa atribución está hecha al Κινοῦν ἀκίνητον.

Sirve partir de una suposición: si este universo es contingente, no parece que la causalidad sea un atributo constitutivo. La existencia de Dios es independiente de este mundo y, por lo tanto, su causalidad se predica sólo en tanto que es Κινοῦν ἀκίνητον, es decir, en tanto que afecta al mundo. A favor está otra idea: Dios es causa accidental del mundo, no es causa *per se*. En efecto, ¿cómo puede ser causa *per se* el amado que desconoce al amante?

¿Qué significa que Dios sea causa o, más precisamente, en qué sentido y de qué es causa Dios? La palabra "causa" traduce el término griego αἰτία. Se trata de un concepto complejo, que puede adquirir una gama amplia de sentidos. Aristóteles desarrolla su doctrina sobre la causalidad principalmente en el libro 2 de la *Physica*. He aquí los principales sentidos de αἰτία:

(1) Sentidos de causa (*Phys.* 2; *Met.* Z. 7 y 1070a7-10):

- (1.1) φύσις (192b21);
- (1.2) τέχνη (*Phys.* 2, 8);
- (1.3) αὐτόματον (195b32);
 - (1.3.1) τύχη;
 - (1.3.2) casualidad;
- (1.4) προαίρεσις (1032a29);
- (1.5) δύναμις (1032a29).

(2) Especies de causa (194b23-195a3; *Met.* Δ 2):

- (2.1) material (1013a19, 1013b18 y 1013b21);
- (2.2) formal (1013a27 y 1013b22);
- (2.3) eficiente (1013a30 y 1013b24);
- (2.4) final (1013a33 y 1013b26; *Phys.* 2, 9).

(3) Causas por su origen (195a33 y 195b10):

- (3.1) *per se*;
- (3.2) *per accidens*.

(4) Modos de causa (195b15 y 1014a6):

- (4.1) en acto;
- (4.2) en potencia.

(5) Momentos de la causa según una misma especie (1013b30):

- (5.1) *a priori*;

(5.2) *a posteriori*.

El panorama completo es éste. Aristóteles describe las causas desde distintas ópticas, de suerte que una especie de causa (2), por ejemplo, puede ser *a priori* o *a posteriori*, según el momento; puede estar en acto o en potencia, según su modo.

¿En qué sentido es causa Dios? Es causa final (2.4) en acto (4.1) *per accidens* (3.2). Aristóteles es ingenioso. Debe explicar cómo es causa Dios sin que se comprometa su inmovilidad. Todas las especies causales (2) implican movimiento, al menos accidentalmente, excepto la causa final. Si Dios es causa inmóvil, deberá ser causa final. La causa final es siempre inmóvil, y en esto se distingue de las demás.

En un segundo momento, Aristóteles explica que esta causa está en acto. El tema ha sido suficientemente tratado ya. Nada obsta para que una causa esté en acto. Más aún, son las causas en acto las que verdadera y efectivamente causan. Dios causa, en el sentido más pleno de la palabra. Cómo es causa Dios, es algo que debe explicarse a continuación.

(c/2) *Deseable, amado*

Según Aristóteles, sólo lo amable y lo inteligible mueven sin moverse (1072a26): “mueven sin ser movidos”. Se apetece Z por lo cual X se mueve hacia Z, sin que Z cambie de lugar; o bien, se entiende Z y X se mueve hasta aprehender Z, sin que Z se haya movido. Ahora bien, Dios mueve siendo inmóvil: ¿cómo mueve? ¿Mueve en tanto que apetecible o en tanto que inteligible? Aristóteles no duda en responder que mueve en tanto que apetecible. Parecen claras las razones por las cuales descarta la otra alternativa. En primer lugar, Dios no es absolutamente aprehensible; y por otro lado, aceptarlo como deseable no implica ninguna dificultad.

Existe una segunda razón, más controversial: no parece que las cosas carentes de razón puedan tender hacia lo inteligible si ellas mismas carecen de λόγος. En cambio, podría aceptarse que tiendan hacia lo amable por un principio situado en la naturaleza misma de cada cosa, similar al movimiento natural del fuego hacia arriba y de la tierra

hacia abajo⁹⁶. Ya Empédocles había utilizado estrategias argumentativas de este tipo. Empero, Aristóteles no desarrolla este argumento y, como decía, es controversial, pues hoy descreemos de los movimientos naturales. No parece que Aristóteles responda cómo tiende el fuego o cualquier otra sustancia sublunar hacia Dios.

(c/3) Bien

Aristóteles se inclina a pensar que Dios es un Bien, y que causa el movimiento único y total de la naturaleza en tanto que Bien. Como se ve, hay ecos platónicos en estos pasajes. Debe advertirse que no desconoce Aristóteles el carácter de inteligibilidad de Dios, pero se lo reserva a Dios mismo, al menos en términos absolutos, pues, como Aristóteles mismo reconoce, “es preciso adquirir la ciencia de las primeras causas” (983a24). Dios es el Bien definitivo o más alto para la naturaleza. Por este motivo Dios es causa de la naturaleza, pues la mueve a ella entera hacia sí mismo.

(c/4) Ordenador

El movimiento que Dios transmite al mundo es un movimiento ordenador, teleológico. Aristóteles acude a una metáfora, tal vez la más famosa de la *Metaphysica*, y aún del *Corpus*: Dios está en el mundo como el general en la batalla (1075a14). Aquí se advierten diferentes atributos. El general ordena su ejército, lo mueve y organiza, sin moverse él mismo. La metáfora vuelve a mencionarse posteriormente; con ella se cierra el libro Λ y en general el tratado sobre Dios: uno solo ejerce el mando, un solo Dios ordena el κόσμος. Dios es también causa del orden, causa inteligente, pues no hay general en batalla privado de la facultad racional. Dios es también el orden mismo de la batalla. El orden informa al ejército y distribuye sus partes.

La metáfora es compleja. El general ordena como $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ al ejército, y de esta manera está presente en él. Pero Dios no conoce el mundo, a diferencia del general, que conoce a sus soldados.

⁹⁶ Al respecto cfr. *Cael.* III, 2. Los pasajes claves son dos: “hay un movimiento natural de cada uno de los cuerpos, con arreglo al cual no se mueven de manera forzada ni contra naturaleza” (301a21-22); “puesto que la naturaleza es el principio del movimiento existente en el cuerpo mismo, mientras que la fuerza existe en otro, en tanto que otro, todo movimiento es, bien por naturaleza, bien a la fuerza” (301b18-20).

En esta línea puede pensarse que Dios es el orden mismo del mundo, el patrón de comportamiento que sigue la naturaleza entera⁹⁷. Parece que Dios queda reducido a una de las formas sustanciales: si la forma distribuye la materia en la sustancia, parece que Dios es la forma del universo. Aristóteles deja abierta esta posibilidad: Dios como orden del mundo. Se trata de un principio intrínseco. Pero Aristóteles no le concede la primacía al orden sino al general que dirige la batalla. Además, la causa final es siempre extrínseca. Esto transforma a Dios en externo, independiente. Creo que esta lectura es más convincente y acorde a la mente del Estagirita, pues al ser Dios una sustancia, posee “autonomía ontológica”, autonomía que se comprometería en caso de que Dios fuera el orden intrínseco del universo. Dios no queda reducido a la configuración interna del universo sino que se erige él mismo como una sustancia con ciertas peculiaridades. Aristóteles utiliza la metáfora del general para aclarar la presencia de Dios en el mundo sublunar. Pero advierte en la *Ethica Eudemia* que “Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin en vista del cual comanda la sabiduría” (1249b14-15).

Dios ordena el mundo, explica Aristóteles. Si lo propio del sabio es ordenar (cfr. 982a18), Dios es el más sabio y quien puede dar, o quien efectivamente da, las mejores y más necesarias órdenes. No resulta pues casual que la metafísica sea ciencia divina, en dos sentidos: versa sobre Dios y la posee él principalmente (983b6). Por eso es la ciencia más digna de aprecio, que “puede tenerla o Dios solo o él principalmente” (983b10).

Al final, parece que el Dios aristotélico, a fuer de metáforas, se ha “humanizado” un poco. No quiero insinuar ni de lejos que se trate de un dios antropomórfico, como los que asimiló la mitología griega. Sólo destaco que aparece ya una cierta caracterización humana, la de la sabiduría. Esto quizá motivó a Aristóteles a plantearse qué piensa Dios. La respuesta es hartó conocida. Veamos ahora cuáles son los atributos de este Dios que se piensa a sí mismo.

(d) Los atributos de la *Νόησις νοήσεως*

Llama la atención que Aristóteles señale muchos atributos derivativos de la *Νόησις νοήσεως*. No sólo sorprende la cantidad (diez) sino también el tono con que se

⁹⁷ Comentaba Alejandro de Afrodisia, según David de Dinando, que ésta era la idea original del

expresa y el carácter casi humano de este Dios, que piensa en sí mismo, experimenta placer, etcétera.

- a. La mejor existencia;
- b. Placer;
- c. Lo más noble;
- d. Intelige;
- e. Inteligible;
- f. Es entendimiento;
- g. Admirable;
- h. Vida eterna y nobilísima;
- i. Fenómeno más divino;
- j. Lo más excelso.

(d/1) Νόησις

Ya hablé de esto en la sección "(g) El pasaje 1074b34" del capítulo primero.

(d/2) Experimenta placer

Entender es siempre placentero⁹⁸, reconoce Aristóteles. El placer es una relación que se establece entre un sujeto y un objeto, y es por lo tanto proporcional a la calidad de dicha relación.

La siguiente explicación puede facilitar su comprensión. Sean P y Q dos objetos. Cada objeto tiene una serie de cualidades que, al ponerse en relación con un sujeto S, activan en S un placer, o una serie de placeres. El placer está en función de dos cosas: las características de P y la "congenialidad" entre el objeto y el sujeto. Si S experimenta mayor placer frente a P que frente a Q se debe a que las características de P difieren de las características de Q, y a que existe una mayor sincronía entre P y S, que entre Q y S.

Es necesario llamar la atención sobre una pequeña y discreta línea que Aristóteles intercala en 1074b17-18: "Pues si nada entiende, ¿cuál será su dignidad?"

Estagirita.

⁹⁸ No todos los placeres son somáticos. En efecto, pensar es un acto ajeno al cuerpo y, sin embargo, ofrece placer.

Más bien será entonces *como uno que durmiera* (ἐν τῷ σεμνόν: divino, augusto, respetable, venerable)⁹⁹. El pasaje es paralelo y complementario al de 1072b17-18: "(...) puesto que su acto es también placer (y por eso el *estado de vigilia* (εγρήγορος), la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de esta actividad)". Aristóteles llega incluso a burlarse de quienes piensan que Dios puede estar durmiendo como Endimión¹⁰⁰ (cfr. *E.N.* 1178b19 y ss.).

Ya que algunas cosas se sitúan por encima de otras en términos de dignidad, una intelección será más honorable en función de lo inteligido, y según esa misma proporción causará placer. Pero la intelección sólo se da en el estado de vigilia, i.e., en acto. Por estas razones explica Aristóteles que el acto del Νοῦς es placentero (ἡδιστον; 1072b16) y nobilísimo (ἀριστον; 1072b28).

En otros lugares del *Corpus* Aristóteles insiste en este punto. Así, por ejemplo, en la *Ethica Nicomachea* cuando explica la εὐδαιμονία como contemplación (1178b18-23):

Y si hubiésemos de recorrer todas las virtudes, veríamos que todo cuanto atañe a la acción moral es mezquino e indigno de los dioses. Con todo ello, todos creen que ellos viven, y por tanto, que obran, pues no se piensa que estén dormidos como Endimión. Pero entonces, si a un viviente se le quita el obrar, y más aún el hacer, ¿qué otra cosa le queda fuera de la contemplación. Así pues, el acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo.

Aristóteles desarrolla cada vez más su teología natural. Ahora presenta a un Dios que además de pensar es feliz, pues contempla¹⁰¹. El Estagirita entiende la felicidad como contemplación y, en este sentido puede decirse que Dios es feliz. Si todo hombre busca la felicidad y Dios es eternamente feliz, qué duda cabe que la mejor existencia es la divina. Parece que entonces Aristóteles retoma lo que explicaba sobre la teología metafísica en el segundo capítulo del libro A:

⁹⁹ Los subrayados son míos.

¹⁰⁰ Personaje mitológico que le dio a Selene quince hijas. Zeus, muy agradecido, le ofreció cumplir el deseo que prefiriera. Endimión eligió dormir eternamente, para escapar al envejecimiento y la muerte.

La [ciencia] más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino.

Lo que Simónides decía era una verdad profunda: sólo Dios puede tener el privilegio de contemplar lo más alto por una eternidad. Dios se conoce y sólo Él es digno de ello.

Esta intuición la explicita Aristóteles en la *Ethica Eudemia*, donde llega a afirmar que Dios es un ser feliz (1245b14 y ss.)¹⁰².

Del hecho de que Dios, por ser de tal naturaleza, no tenga necesidad de un amigo, postulaba el argumento de que, al serle semejante, tampoco el hombre lo necesita. De acuerdo con este razonamiento, sin embargo, el hombre virtuoso no pensará nada, ya que, en efecto, no es así como *Dios es feliz*, sino que su perfección consiste en no pensar nada fuera de sí mismo. Para nosotros, en cambio, como lo hace ver la razón, nuestra felicidad depende de algo extraño a nosotros, mientras que para Dios es Él mismo su bien.

(d/3) La mejor vida

Así pues, si las características de Dios son las más altas, las más finas, las mejor logradas, y si la sincronía que tiene Dios consigo misma es perfecta, se comprende que la misma acción divina sea placentera. Y esta acción es ya vida (ζωή)¹⁰³, pues Dios se mueve a sí mismo, como todo viviente. De suerte que la vida de Dios es la mejor de las vidas. Escribe Aristóteles que Dios posee la mejor existencia, ἡ ἀρσστη (1072b15). En efecto, el movimiento consiste en actualizar cierta potencia, y todo movimiento implica esfuerzo. Pero en Dios no hay movimiento, pues no hay potencia divina para

¹⁰¹ En *E.N.* 1178b32 Aristóteles identifica felicidad (εὐδαιμονία) con contemplación (θεωρία).

¹⁰² Soy yo quien subraya.

¹⁰³ Es interesante que Aristóteles utilice el sustantivo ζῶη y no βίος. La vida teórica es βίος (cfr. por ejemplo *Met.* 1004b24). Aristóteles prefiere utilizar el término ζῶη, que está filológicamente emparentada con ζῷον. Tal vez Aristóteles prefiera insistir en que Dios es un ser vivo, como un animal. C. TROTTMANN lo llama "teozaurro" ("théozoaire") en "Dieu vivant et vie divine chez Aristote" en M. BASTIT & J. FOLLON (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote / Actes du colloque de Dijon*, Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters (1998), p.94.

actualizarse. Por eso Dios no se fatiga, como tampoco se fatigan el sol o los cuerpos celestes (cfr. 1050b25): no se presenta en ellos la potencia de la contradicción. Escribe Aristóteles en 1072b25-29:

Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable. Y si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y él es acto. Y su acto por sí es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna.

Puede decirse que, al final, el Dios de Aristóteles no dista mucho de un hombre, guardadas algunas proporciones. Si lo que distingue al hombre de los animales es su capacidad racional, esto no distingue a Dios del hombre. Son otros los atributos que alejan a Dios del hombre.

(d/A) ¿Dios es ψυχή?

Si Dios es un viviente inmaterial e inteligente, cabe decir, aunque Aristóteles no se exprese en esos términos, que Dios es un alma inmortal. Creo que el concepto de alma (ψυχή) es un sustrato adecuado para que inhieran en ella todos los atributos que Aristóteles reconoce en Dios. Sorprende, por tanto, que Aristóteles jamás lo aproveche.

En esta línea se ha expresado Hermann Schmitz cuando traduce al alemán el fragmento del *Peri euvés* ya citado: “Dios es entendimiento o algo más allá del entendimiento”. Schmitz traduce la palabra griega νοῦς como *Geist* (“espíritu”)¹⁰⁴. Esto me parece tergiversar el testimonio de Simplicio. Sin embargo, me parece que en algo acierta el profesor alemán. Tal parece que, hacia el final, Aristóteles no se atreve a declarar que Dios sea un alma¹⁰⁵.

Hay otro argumento: según Aristóteles, el hombre está llamado a contemplar a Dios. Todos aceptan que el hombre posee un alma, capaz de pensar y de elegir. Sería un

¹⁰⁴ Cfr. H. SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles / Ontologie, Noologie, Theologie*, Bonn: Bouvier (1985), p.303

¹⁰⁵ También el profesor Méndez Aguirre parece inclinarse por una lectura de este tipo en su trabajo sobre la filantropía divina. Cfr. V.H. MÉNDEZ, *¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles? / Lectura desde la hermenéutica analógica*, UNAM / Instituto de Investigaciones Filológicas: México (2002).

contrasentido afirmar que el fin (τέλος) del hombre es algo inferior al hombre mismo. Por lo tanto, Dios debe poseer también un alma. Un pasaje de la *Ethica Eudemia* puede leerse desde esta perspectiva:

Aquel modo, por consiguiente, de elección y adquisición de bienes naturales que promueva en mayor medida la contemplación de Dios (sean bienes corporales, riquezas, amigos y otros bienes) será el modo mejor y la más bella norma, y será mala, por lo mismo, la que por defecto o por exceso nos impida servir y ver a Dios.

CONCLUSIONES

He procurado mostrar cuáles son los atributos que Aristóteles encuentra en Dios. Éstas son las ideas que infiero:

(a) Si bien las sustancias sublunares implican composición bajo la forma de acto-potencia y sustancia-accidentes, en Dios no existe dicha composición. Sin embargo, esta *oústa* divina sí presenta accidentes. En Dios pues hay accidentes.

(b) La tradición ha usado la expresión "atributos divinos" desde Platón. Aunque Aristóteles jamás utilice esta expresión, cabe destacar algunos rasgos que señala de Dios. En el Dios que Aristóteles describe aparecen muchos atributos.

(c) Me parece el estudio de los atributos divinos es necesario, pues carecemos de una definición de Dios. A falta de definición, los atributos pueden orientar el estudio de Dios, pues ofrecen un "retrato" suyo. Se trata, por lo tanto, de una descripción siempre *quoad nos* y limitada de Dios.

(d) He intentado, por lo tanto, presentar un estudio organizado y sistemático sobre ellos. Ordeno lo que Aristóteles señala. Presento una lista de 65 atributos. Posteriormente, reviso cada uno de estos atributos con detenimiento.

(e) Sugiero distinguir dos grupos de atributos divinos. Unos serían atributos constitutivos, los otros derivativos. Los atributos constitutivos son los que derivan del mismo carácter divino de Dios. Los atributos derivativos, aunque se desprenden también de la esencia divina, los encontramos cuando decimos alguno de los nombres divinos. En efecto, cuando consideramos a Dios como *Νόησις νοήσεως* descubrimos unos atributos distintos de cuando lo consideramos en tanto *Κινοῦν ἀκίνητον*. En este sentido, y siempre *quoad nos*, digo que son contingentes.

(f) Conforme Aristóteles desarrolla su concepción de lo divino, se aproxima cada vez más a una imagen "humanizada" de Dios. Pienso, por lo tanto, que el punto culminante de *Met. Λ* es la concepción de Dios como *Νόησις νοήσεως*. En efecto,

Aristóteles señala como atributos derivativos suyos algunas cualidades muy cercanas a las humanas. Sin embargo, Aristóteles jamás toma una postura antropomórfica; al contrario, parece alejarse de ella intencionalmente.

(g) Lo anterior me lleva a plantear la cuestión de si cabe considerar que Dios sea un alma (ψυχή). Aunque Aristóteles no señala nada en este sentido, no encuentro descabellado pensar que el Dios aristotélico pudiera llegar a tener esta característica. Algunos textos de los escritos éticos sugieren una imagen amistosa de Dios, imagen que no dista mucho de la ofrecida en la *Metaphysica*. Sólo hay un paso del Dios de la *Metaphysica* al Dios de los escritos morales, y es considerar que Dios tiene alma. En efecto, decir que Dios es un alma es compatible con lo que se ha dicho aquí sobre los atributos divinos.

CAPÍTULO TERCERO

DIOS ES UNO SOLO

No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando.

Aristóteles, 1076a4

INTRODUCCIÓN

A juicio de muchos, el libro Λ de la *Metaphysica* de Aristóteles es una apología del politeísmo. Incluso, algunos pensadores escolásticos de la *interpretatio christiana* aprovechó esta polémica, o ciertos pasajes abiertos del texto, para justificar racionalmente la existencia de los ángeles. Según otros, como Meyer, Merlan y Düring, la polémica carece completamente de sentido¹⁰⁶.

Empero, me parece posible defender el monoteísmo aristotélico, sin forzar los textos, al menos en el libro Λ ¹⁰⁷. Quiero ser cuidadoso y no ir tan lejos como fueron algunos escolásticos. No creo, en efecto, que Aristóteles haya pensado en seres comparables a los ángeles cristianos. Por el contrario, creo que hay una fuerte carga de rezago astronómico en juego. Y Aristóteles se ve obligado a sugerir alguna teoría que explique el movimiento de los astros y algunos fenómenos problemáticos, como los movimientos retrógrados.

Las páginas son complicadas, repletas de cálculos matemáticos y astronómicos, lo que deja ver que el Dios aristotélico tiene una clara función cósmico-cosmológica. Aunque en el capítulo segundo “Cómo es el Dios de Aristóteles” dije que el tema de la unicidad de Dios era un atributo, Aristóteles tiene algo más en las mientes. No se trata

¹⁰⁶ Cfr. por ejemplo I. DÜRING, *Aristóteles*, UNAM: México (1990), p.346, donde aparecen más referencias.

¹⁰⁷ Es claro que en otros sitios, Aristóteles se expresa en plural cuando habla acerca de lo divino. Las referencias de la *Ética Nicomáquea*, de la *Ética Eudemia*, del *De Caelo* y otros textos son numerosos. Sin embargo, intento sostener que, al menos en la *Metaphysica*, Aristóteles concibe la existencia de un solo Dios. Me alejo, pues, de las interpretaciones de J. Baudry, J. Tricot y M. Bousset, quienes afirman tajantemente el monoteísmo del Estagirita. Tampoco quiero caer en la otra postura, extrema, de Merlan y R. Bodéüs, quien desecha toda lectura monoteísta de la *Metaphysica*. Al respecto, cfr. J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris: Thesis (1931), p.106; J. TRICOT, *Aristote. La Metaphysique / New edition with commentary*, Paris (1981), vol. 1, p.xix; M. BOUSSET, “Sur la théologie d'Aristote: monothéisme ou polythéisme” en *Revue Thomiste* 44 (1938), p.798; P. MERLAN, “Aristotle's Unmoved Movers” en *Traditio* 4 (1946), p.17; R. BODÉÜS, *Aristotle and the Theology of Living Immortals*, New York: State University of New York Press (2000), p.8.

de mostrar tan sólo una atribución de la divinidad, sino de explicar cómo funciona el sistema solar y planetario.

Por estas razones vi conveniente dedicar un capítulo a resolver la pregunta sobre el número de los dioses. Puesto que muchas razones y argumentos del Estagirita han sido superados por la ciencia moderna, y puesto que muchas premisas son descartadas hoy en día, la extensión del presente capítulo es muy reducida, si se compara con los otros dos.

1. LA UNICIDAD DEL UNIVERSO

Los capítulos 8 y 9 del *De Caelo* tejen la argumentación en favor de la unicidad numérica del cielo. El capítulo 8 registra distintos argumentos que hoy carecen de validez; más interesantes resultan, en cambio, los razonamientos del capítulo 9, que a continuación explico.

La pretensión de este capítulo no sólo es mostrar que hay un único cielo y un único universo. Aristóteles va más allá. Se propone demostrar, además, la imposibilidad de que haya más. Desde el principio, el Estagirita reconoce que recae en él la carga de la prueba, pues su afirmación no resulta evidente. Más aún, en una primera aproximación parece insostenible su opinión, pues todo lo constituido por materia (el cielo y el universo entero lo son) se presenta como múltiple.

Aristóteles debe demostrar que hay un solo universo, pues está en juego la unicidad de Dios. En efecto, debe haber una proporción numérica entre motor y móvil. Si fueran dos los universos, Aristóteles debe argumentar que son dos los motores divinos. Si resultara tan evidente la unicidad del cielo sería también manifiesto que sólo hay un Dios. Pero esto no es evidente.

Antes de revisar la argumentación aristotélica vale la pena precisar qué entiende Aristóteles por “cielo” (οὐρανός). En el libro *De Caelo*, utiliza Aristóteles el término en tres sentidos distintos:

- (a) “La entidad del orbe extremo del universo” y el “cuerpo natural que [se halla] en el orbe extremo del universo” (278b12).
- (b) El “cuerpo contiguo al orbe extremo del universo donde [se hallan] la luna, el sol y algunos de los astros¹⁰⁸” (278b16).
- (c) El “cuerpo englobado por el orbe extremo: en efecto, solemos llamar cielo a la totalidad y al universo (τὸ πᾶν)” (278b19).

Para efectos de esta problemática utilizo el tercer sentido de "cielo", pues al significar la totalidad, se engloban ya de cierta manera los otros dos sentidos del término.

El universo es material, y de esto no cabe duda alguna, puesto que por definición el universo es la suma o totalidad de los seres sensibles. Y como todo σύνολον, el cielo posee también una forma. Aristóteles insiste en este punto: no es lo mismo el compuesto que la forma y la estructura del compuesto (278a14). Es claro que de un mismo σύνολον existen o pueden existir diversos individuos: "pues en todos los casos vemos que [sucede] así, que de todas aquellas cosas cuya entidad se da en la materia son múltiples e [incluso] infinitos los [individuos] de idéntica forma". Si esto es así, idea que se acepta tanto por la experiencia empírica como por los razonamientos, existirían o podrían existir múltiples cielos.

Sin embargo, Aristóteles pretende refutarlo. Su argumento comienza en 278a24. Señala que el error estriba en esa afirmación según la cual deben necesariamente existir múltiples mundos así como existen también múltiples individuos por poseer, unos y otros, materia. Sugiere entonces el ejemplo de la nariz, que ya había utilizado en *Met. Z*. El ejemplo es claramente una reducción al absurdo: supongamos que se reúnen en una sola todas las narices del mundo y que se aplica en esa gran-nariz la forma de lo aguileño, de suerte que tengamos una gran-nariz-aguileña. Puesto que ya no hay narices, excepto ésta, la forma de lo aguileño no podrá darse en ninguna otra cosa. Lo mismo sucedería si todos los órganos humanos se reunieran para constituir un gran-hombre. La forma humana no podría informar ya ninguna otra cosa. La comparación ilustra lo que sucede con el universo, pues él comprende toda la materia (posible). Por lo tanto, la forma "cielo" ya no puede informar nada más, pues fuera de ese cielo existente no hay ya materia alguna susceptible de ser informada.

El argumento, como puede observarse, es ingenioso. Arranca de una suposición y va hasta el extremo. Se puede simplificar de la siguiente manera:

(1) El universo es material.

¹⁰⁸ M. Candel observa que Aristóteles se refiere a "los planetas, pues las estrellas llamadas *fixas* se encuentran, según todas las cosmologías de la época, en la envoltura exterior del universo". Cfr. *Cael.*, Gredos: Madrid, p.86, nota 122.

- (2) El universo, por definición, no sólo es material sino que comprende todo lo material, i.e., fuera de él no hay nada material¹⁰⁹.
- (3) La forma "cielo" se da en el conjunto total de los seres materiales.
- (4) El conjunto total de los objetos materiales es numéricamente uno.
- (5) Ergo, existe sólo un cielo.

El argumento es interesante, pero no deja de ofrecer ciertas resistencias antes de aceptarse. De entrada parece tautológico, aunque no creo que lo sea. En efecto, el conjunto total de los entes es uno. Si fuera tautológico, ningún argumento que pretendiera demostrar la unicidad del cielo resistiría esta objeción. Todo intento argumentativo sería inútil y hasta absurdo.

Vale la pena preguntarse si el universo, en tanto conjunto de todos los cuerpos materiales, posee una forma propia¹¹⁰. La discusión se extiende al capítulo tercero del *De Motu Animalium*. En 699a25, Aristóteles relaciona a Dios con τὴν ὅλην φύσιν. Y compara al universo con la casa y la ciudad, que son una por naturaleza (cfr. *Met.* 1075a19, 1076a3 y *Pol.* I, 2). Por lo tanto, tienen una naturaleza propia. Incluso afirma Aristóteles que la causa eficiente del movimiento del universo es el Νοῦς y esta "naturaleza del todo" (φύσις τοῦ ὅλου).

El Estagirita se ve compelido a postular esta naturaleza universal para explicar cómo es que todas las cosas comparten, en distintos grados, una mismo movimiento teleológico. Más aún, así explica el deseo de permanecer en la vida o de engendrar, los ciclos vitales, tanto de la flora como de la fauna, e incluso los ciclos de los seres inanimados¹¹¹. De cierta manera, todas las sustancias, tanto suprasensibles como sublunares, "imitan" a Dios. Sin embargo, esa imitación es siempre imperfecta. Acaso la imitación más fiel sea la que realiza el hombre cuando contempla¹¹². Las cosas del mundo "buscan" (teleológicamente) a Dios por ser el máximo bien. Todos los

¹⁰⁹ En *Cael.* 278b21-279a18, Aristóteles demuestra que no puede haber ningún cuerpo fuera del universo.

¹¹⁰ Al respecto son fundamentales las discusiones de R. WARDY ("Aristotelian Rainfall and the Love of Averages", *Phronesis* 38 (1993)) y D. SEDLEY ("Metaphysics A 10" en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000)).

¹¹¹ Cfr. D. SEDLEY "Metaphysics A 10" en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000), p.333.

¹¹² Esto de la imitación de Dios es asunto antiguo. Teofrasto (*Metaphysica* 5a25-27) la rechazó como idea platónica. Sin embargo, Alejandro de Afrodísia la aceptó. Cfr. R.W. SHARPLES, "Aristotelian Theology After Aristotle" en D. FREDE & A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology*, Leiden: E.J. Brill (2002), p6. Allí sugiere valiosa bibliografía al respecto.

movimientos están animados de esta manera. Dios no tiene que causar directamente cada uno de los movimientos, así como el buen gobernante no es el que anima cada acción de cada ciudadano, sino el que consigue que cada ciudadano se habitúe a obrar bien (cfr. *M.A.* 703a29-34).

Hay una manera de justificar esto: el universo es uno por contacto (cfr. 1067a17). La unidad del universo está dada por un *τέλος*, por Dios mismo, que es el supremo ordenador de la naturaleza. Cuando hay muchas cosas que conforman un conjunto, son dos las maneras de justificar su unidad: porque están limitadas por el mismo contenedor, o porque tienden a lo mismo. En los seres vivos, forma y fin coinciden. Esto mismo sucede en el universo, aunque incluya elementos inertes. El universo se dice uno porque tiene un fin teleológico: se dirige a Dios, al *Κινοῦν ἀκίνητον*. Debe haber una causa motriz intrínseca al mismo universo. Por lo tanto, Aristóteles reconoce que posee una naturaleza propia, al modo de los vivientes¹¹³.

Una vez que Aristóteles explicó cuántos cielos hay, debe ahora decir cómo está compuesto ese único universo.

¹¹³ Cuando Aristóteles postula una naturaleza propia del *τὸ πᾶν* hace otra excepción. Sólo las especies poseen esencias, no los individuos concretos. Hay dos excepciones a esto: Dios y el universo.

2. LAS ESFERAS DEL CIELO

La preocupación astronómica no tenía en aquellos días sólo repercusiones científicas, sino también filosóficas. Muchos presocráticos se abismaron en esta problemática. Platón también trabajó estas disquisiciones en el *Timeo* (cfr. 38b-39d), por ejemplo. Aristóteles no fue ajeno a estas discusiones.

La idea de que el cielo parece estar constituido por esferas, semejantes a las capas de una cebolla, tiene raíces pitagóricas. En efecto, según los pitagóricos, la esfera es la figura perfecta. Parménides le da incluso una connotación filosófica a esta figura. Pero fue Platón el primero en explotar este sistema de esferas; de Platón pasó a Eudoxo, a Calipo y a Aristóteles. La otra gran aportación del pitagorismo fue diferenciar las estrellas de los planetas. Platón también recupera esta distinción, y no sólo señalará distintas esferas para cada grupo, sino también distintos movimientos. Se piensa que Platón entendió la matematización del universo en un sentido geométrico, lo cual claramente lo diferencia del sentido pitagórico del número. Así debió habérselo enseñado a Eudoxo.

El Estagirita ha expuesto en su *De Caelo* la necesidad de que haya un cielo único. Está obligado a explicar el orden que guardan los distintos objetos en el cielo, si es que hay algún orden. Acomete esta labor en *Met.* Λ, 8. Es consciente de que sus propuestas están limitadas por el desarrollo científico que la astronomía había alcanzado en sus días (1073b13-15) y que no es un astrónomo profesional (1074a16).

Es necesario acudir a los investigadores en matemáticas (1073b11: μαθηματικοί; 1073b14: πυνθονομμένοι) y a los astrónomos para averiguar cuántas esferas componen el universo, pues la astronomía es la disciplina matemática más afín a la filosofía (1073b5). Entonces, Aristóteles revisa las investigaciones astronómicas de Eudoxo y Calipo¹¹⁴.

¹¹⁴ Sigo a O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, New York: Springer Verlag (1975) y O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, New York: Dover Publications Inc. (1969).

Eudoxo de Cnidos (≈400-347 a.C.) estudió matemáticas con el pitagórico Arquito de Tarento y medicina con Filistio en Sicilia. A los 23 años viajó a Atenas para estudiar filosofía y retórica en la Academia de Platón pero, al parecer, fue difícil la relación entre ellos, según lo atestiguan Plutarco y Diógenes Laercio¹¹⁵. Se sabe que también estuvo en Egipto, en Heliópolis, donde realizó investigaciones astronómicas. Fundó una escuela en Cízico. Fue egregio matemático y astrónomo, uno de los más importantes de la antigüedad, y se mantuvo cercano al Liceo¹¹⁶. Plutarco cuenta que trazó distintos mapas de estrellas y que fabricó algunos modelos mecánicos de sus esferas. El mismo Euclides cuenta que sus *Elementos* están basados en gran medida en las aportaciones de Eudoxo.

Eudoxo descubrió, entre otras cosas, la esfericidad de la tierra¹¹⁷ y, a partir de allí, supuso la esfericidad del universo entero. Sus observaciones eran empíricas. La luna es redonda, el sol también, y la tierra dibuja una sombra redonda en la luna, cuando hay eclipses.

El éxito de la astronomía de Eudoxo se debe, en gran medida, a que explicaba los movimientos retrógrados, tema de gran interés en aquella época¹¹⁸. Desarrolló entonces la famosa teoría de las esferas homocéntricas¹¹⁹.

¹¹⁵ Cfr. PLUTARCO, *Vidas* XIV, 5-6; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres* VIII, 86-91.

¹¹⁶ Escribió también un libro titulado *Vuelta al mundo*, en el que describe y analiza distintos pueblos que visitó. Se conservan casi cien fragmentos de este título. Son particularmente valiosos los que se refieren a la religión egipcia y a la sociedad pitagórica en Magna Grecia y Sicilia.

¹¹⁷ Según Diógenes Laercio, el descubrimiento se debe a Parménides. Hoy se piensa que Teofrasto entendió mal a Eudoxo, y lo responsabilizó de esto. Tanto Frank como Heidel piensan que el descubrimiento y la redacción del *Fedón* de Platón es un acontecimiento muy próximo en el tiempo. Cfr. O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, New York: Springer Verlag (1975), p.576, nota 7.

¹¹⁸ He buscado representaciones gráficas de los sistemas planetarios, tanto de Eudoxo, como de Calipo. Hasta donde pude investigar, no se conservan diagramas de la antigüedad; ni siquiera se sabe con certeza si existieron alguna vez, aunque se conjetura que sí. En el Renacimiento, algunos autores se dieron a la tarea de trabajar en estas gráficas. Sin embargo, tampoco se conservan representaciones de estos sistemas planetarios. Me escribe el Dr. Rembrandt Duijs por carta: "*The Warburg Institute Photographic Collection* has a fairly large file on images of the planetary spheres. None of these, however, date from antiquity, and none of them is a specific illustration of the systems of either Eudoxus or Callippus. The great majority of images are late medieval manuscript illuminations showing simple diagrams of the fixed stars represented as eight concentric circles around the earth. Only one single diagram gives an impression of the existence of more than one sphere per planet (a 14th-century illustration from Matfres Ermengau's *Breviar d'Amor*, British Library Royal 19 C 1), but with the spheres still represented as concentric circles. There is also a series of printed diagrams from a 1556 commentary by Erasmus Oswald Schreckenfuss on Purbach's *Theoricæ novæ planetarum*, which show various planetary spheres as systems of interlocking rings".

¹¹⁹ Muchos comentaristas han pensado que Platón inspiró esta teoría. Otros más han intentado mostrar que las ideas motivadoras fueron pitagóricas.

Básicamente, el sistema de esferas homocéntricas propuesto por Eudoxo consistía en 27 esferas concéntricas. Cada esfera gira sin detenerse, según un eje que en todos los casos atraviesa la esfera por el centro. El eje de rotación de cada esfera no estaba fijo en el espacio sino que, para la mayoría de las esferas, el eje se movía, pues estaba determinado por puntos fijos en otra esfera móvil¹²⁰. Esto le permitía explicar los movimientos retrógrados¹²¹. Heath comenta que “to produce the retrogradations in this theoretical way by superimposed axial rotations of spheres was a remarkable stroke of genius. It was no slight geometrical achievement, for those days, to demonstrate the effect of the hypothesis; but this is nothing in comparison with the speculative power which enabled the man to invent the hypothesis which could produce the effect”¹²².

Eudoxo pensó un sistema planetario geocéntrico. En la esfera exterior están fijas las estrellas; las otras sirven para explicar los movimientos del sol, la luna y los cinco planetas conocidos entonces: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. Cada planeta requiere cuatro esferas, mientras que el sol y la luna sólo tres.

El sol y la luna siguen ciertas traslaciones y atraviesan tres esferas: la esfera de los astros fijos, la que pasa por en medio del Zodiaco y la que cruza oblicuamente el Zodiaco por lo ancho. El sol se mueve rápido en el día alrededor de los polos del ecuador¹²³. La luna, en cambio, se mueve lentamente y en dirección opuesta, alrededor de un eje inclinado¹²⁴. Demostró también que, al menos cualitativamente, incluso las

¹²⁰ Ésta es la lectura de G.V. SCHIAPARELLI, *La sfera omocentriche di Eudoxo, di Calippo e di Aristotele*, Bologna: Nicola Zanichelli, vol. 2 (1877). Sin embargo, I. YAVETZ, “On the Homocentric Spheres of Eudoxus” en *Archive for History of Exact Sciences* 52 (1998), pp.221-278 ha mostrado que el modelo no funciona sin errores, por lo que sugiere otra lectura de las fuentes aristotélicas y de Simplicio, lo que arroja un modelo ligeramente distinto. Cfr. Anexo 1, apud www.cco.caltech.edu/~deborahc/core1.htm, al día 11 de agosto de 2003. La Figura 1 es la reconstrucción de G.V. Schiaparelli; la Figura 2 es la representación de I. Yavetz.

¹²¹ Cfr. Anexo 2, apud <http://www.cco.caltech.edu/~deborahc/core1.htm>, al día 11 de agosto de 2003. La Figura 3 es la representación de las curvas hipópedas de Eudoxo, que traza una figura parecida a un “8”. La Figura 4 es la trayectoria que siguen los planetas en el llamado “movimiento retrógrado”.

¹²² T.L. HEATH, *A History of Greek Mathematics I*, Oxford: Oxford University Press (1921).

¹²³ Cfr. Anexo 3, apud www.perseus.tufts.edu/~Students/Chris/SPHERES.html, al día 11 de agosto de 2003. La Figura 5 representa solamente al sol, según el sistema de esferas concéntricas de Eudoxo. El sol está circunscrito a tres esferas, una de las cuales, la más externa, tarda 24 horas en girar; la de en medio tarda un año; la más pequeña tarda también un año.

¹²⁴ Cfr. Anexo 4, apud www.math.tamu.edu/~don.allen/history/eudoxus/eudoxus.html, al día 11 de agosto de 2003. La Figura 6 señala las esferas homocéntricas de Eudoxo para la luna. El sistema es geocéntrico, y la luna se traslada en tres esferas. Como en el Anexo 3, Figura 5, la esfera externa tarda 24 horas; la esfera intermedia forma un ángulo respecto del Zodiaco, y dura 223 apariciones; la esfera interna forma otro ángulo respecto de la intermedia, y dura 27 días, 5 horas y 5 minutos.

regularidades aparentes de los movimientos planetarios pueden describirse como una combinación de movimientos circulares de velocidad angular uniforme.

Los planetas, en cambio, siguen trayectorias hasta atravesar cuatro esferas distintas: la de los astros fijos, la que atraviesa por en medio del Zodiaco, una tercera cuyos polos están en la segunda esfera ya mentada (estos polos son distintos para cada planeta; sólo los de Venus y Mercurio coinciden), y una cuarta, que sigue el círculo oblicuo en relación al medio de la tercera esfera. La primera esfera permitía explicar el cambio de noche a día. La segunda tenía 23,5° de inclinación; ayudaba a justificar el típico movimiento de oeste a este de los planetas, respecto de las estrellas fijas. Las esferas tercera y cuarta eran necesarias para explicar los movimientos retrógrados¹²⁵. El modelo funcionó relativamente bien para los retrocesos de Júpiter y Saturno, pero fue ineficaz para Marte y Venus.

Lo que conocemos de Calipo se debe a Simplicio (cfr. 493.5-8), quien a su vez lo tomó de Sosígenes, el maestro de Alejandro de Afrodísia; Sosígenes lo leyó en Eudemo.

Calipo de Cízico (370-310 a.C.) estudió con Ptolemeo, amigo de Eudoxo, a quien sucedió el frente de su escuela. Después viajó a Atenas y fue miembro del Liceo. Escribió una obra, *Acerca del sistema de los planetas*, hoy perdida.

Coincidió con Eudoxo en lo referente a la posición de las esferas y sus distancias, pero discrepó en lo que atañe al número. Aseguró que había 34 esferas. Calipo añadió al sol y a la luna dos esferas. Esta añadidura permitía explicar ciertos fenómenos que Eutemón y Metón descubrieron como fallas en el sistema de Eudoxo. Por ejemplo, que las estaciones no duran lo mismo. Aristóteles, por ejemplo, no estará de acuerdo con Calipo y omitirá estas dos esferas¹²⁶. También aseguró que la velocidad del sol y de la luna es constante, con una salvedad: cuando la luna está cerca de la tierra,

¹²⁵ Cfr. Anexo 5, apud www.astro.washington.edu/tjbook/, al día 11 de agosto de 2003. Aquí aparece la Figura 7, que muestra las esferas de un planeta, en este caso, de Marte. Se aprecian las inclinaciones de los ejes de cada esfera. Se señala también la duración de cada una de las traslaciones.

¹²⁶ Esto se sabe por el *Papiro Eudaxo*, un testimonio que data del 190 a.C. y que, se piensa, es una copia de otro más antiguo (300 a.C.). Para estos temas son fundamentales los *Scripti* de G.V. SCHIAPARELLI (1877).

se traslada más rápido; de igual manera, el sol. Los cálculos solares de Calipo eran más exactos que los sugeridos por Eudoxo.

Calipo sumó otra esfera a cada planeta, excepto Júpiter y Saturno. También afirmó que por cada planeta hay, anejas, otras tantas esferas menos una, que permiten movimientos en dirección opuesta a la ya mencionada.

Aristóteles conoció con suficiencia la obra de Eudoxo y Calipo. El Estagirita no se limitó a un modelo matemático y abstracto; creyó pertinente, por el contrario, darle un cariz ontológico y, por lo tanto, mecánico, al sistema. Uno de los problemas que debía satisfacer era la independencia de movimientos de un planeta a otro. En efecto, si todas las esferas están entrelazadas de cierta manera, el movimiento de Saturno influiría en el movimiento de Júpiter. Esto comprometía las observaciones empíricas. Para resolver el problema, Aristóteles intercala esferas “vacías” (sin planetas) entre un planeta y otro, de modo que el movimiento de uno sea absorbido y no modifique las traslaciones de los demás. Agregó sólo tres esferas, de suerte que el movimiento diurno simple sí fuera transmitido de un nivel a otro¹²⁷. La consecuencia inmediata es una multiplicación del número de las esferas.

Hizo sus propios cálculos y derivó sus personales conclusiones:

Así pues, teniendo en cuenta que las esferas en que éstos [los planetas] se mueven son, por una parte, ocho, y por otra, veinticinco, y que las únicas de éstas que no es preciso que giren en sentido inverso son aquéllas en que se mueve el planeta situado en el punto más bajo, las que hacen que giren en sentido inverso las de los dos primeros serán seis, y las que causan ese movimiento a las de los cuatro siguientes, dieciséis. Y el número de todas, de las que mueven y de las que hacen girar a éstas en sentido inverso, cincuenta y cinco. Pero si no se añaden al sol y a la luna los movimientos que hemos dicho, el número

¹²⁷ Cfr. Anexo 6, apud <http://www.cco.caltech.edu/~deborah/core1.htm>, al día 11 de agosto de 2003, donde se muestra un modelo de este sistema. La Figura 8 muestra las esferas de Júpiter y Saturno, además de las esferas intermedias entre uno y otro planeta.

total de las esferas será cuarenta y siete. Así pues, sea éste el número de las esferas.

Aristóteles sostiene que son 47 las esferas que hay en el ciclo. Y si se cuentan también las esferas del sol y la luna, suman 55 esferas¹²⁸.

No parece que Eudoxo (tampoco Calipo) creyera que las esferas realmente existieran. Al parecer, las postula como meros instrumentos geométricos. Por ejemplo, no explica cómo se transmite el movimiento de una a otra. Aristóteles va más allá cuando les otorga una consistente metafísica y las describe como sustancias¹²⁹. Huxley parece apoyar esta idea cuando escribe que “Eudoxus may have regarded his system simply as an abstract geometrical model, but Aristotle took it to be a description of the physical world”¹³⁰. Uno de los grandes problemas que debe resolver el Estagirita es el de la transmisión del movimiento de una esfera a la siguiente.

Es interesante también anotar que Aristóteles fue, *strictu sensu*, el último en geocentrista. Poco después de su muerte nació Aristarco de Samos (310-230 a.C.), quien demostró el heliocentrismo¹³¹. Por razones prácticas, Hiparco de Nicea (165-127 a.C.), quizá el más importante de los astrónomos del periodo clásico, restableció el sistema geocéntrico¹³². Hay evidencia de que Eratóstenes, Apolonio e incluso Ptolomeo conocieron el sistema heliocéntrico. Sin embargo, eran numerosas las perplejidades y problemas que suscitaba, al tiempo que el geocentrismo parecía resolverlas satisfactoriamente.

¹²⁸ Muy interesante resulta D. SEDLEY “*Metaphysics A 10*” en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000), p.331, nota 7. Allí, el autor recuerda la antigua sospecha de que hubo una corrupción en el texto, y de que el número de las esferas es en realidad 49. Se ofrecen argumentos matemáticos, y enlista algunos pasajes del *Corpus* que pueden sustentar esta lectura, que vale la pena recordar. Al respecto, cfr. Anexo 7, apud http://www.ucl.ac.uk/sts/gregory/326/handouts/h06_med.doc, al día 11 de agosto de 2003. La Figura 9 ofrece una visión del cosmos, según Aristóteles. La tierra en el centro, en la que se presentan los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Después está la luna. Comienza entonces la realidad suprasensible, donde se encuentra el éter, con el sol y los siguientes planetas, en estricto orden: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. Lo más alejado es la esfera de las estrellas fijas.

¹²⁹ Al respecto cfr. el interesante artículo de L. WRIGHT, “The astronomy of Eudoxus: Geometry or Physics?” en *Studies in Hist. and Philos. Sci.* 4-2 (1973/74) pp.165-172.

¹³⁰ Cfr. G. HUXLEY, “Aristotle” en el *Dictionary of Scientific Biography*, New York (1970-1990).

¹³¹ No se conservan los textos de Aristarco, pero otros autores posteriores lo mencionan. Cfr. por ejemplo el inicio del *Arenario* de Arquímedes, o el *Almagesto* de Ptolomeo.

¹³² Aunque, para ser estrictos, la tierra estaba ligeramente alejada del centro del “deferente”, la trayectoria principal.

Parece que Aristóteles fue también el último en utilizar el sistema de esferas, que a los 50 años caducó. En efecto, Aristarco de Samos no da validez alguna a las esferas, y mucho menos Hiparco de Nicea. Como es evidente, esta concepción está muy alejada, teórica y cronológicamente, de Ptolomeo. El sistema de epiciclos y deferentes, que inventó Hiparco de Nicea, inspirado en Apolonio de Perge, había triunfado, y se estableció por casi 1,500 años.

3. EL MOVIMIENTO DE LAS ESFERAS

(a) Preámbulo

El sistema de esferas aristotélico tiene una grave deficiencia: cada esfera mueve con un movimiento independiente al movimiento del universo entero¹³³. Esto quiere decir que hay tantos motores (inmóviles) como esferas celestes, i.e., existen 47 (ó 55) motores inmóviles más el Κινούν ἀκίνητον que mueve el universo en tanto conjunto total. La contigüidad está a salvo gracias a la introducción del éter, como se dijo anteriormente¹³⁴.

En el capítulo 8 del libro A trabaja Aristóteles esta pregunta. La argumentación es sencilla y limpia, aunque poco convincente (1073a34-38):

- (1) Los astros son sustancias eternas.
- (2) Los astros (no se mueven a sí mismos sino que) son movidos por otros.
 - (2.1) Los astros son eternos.
 - (2.2) Los astros se mueven con un movimiento eterno.
 - (2.3) Los astros se mueven siguiendo las trayectorias de las esferas celestes.
- (3) *Ergo*, esos motores deberán ser también sustancias eternas.
- (4) Cada una de estas sustancias será también inmóvil.
- (5) *Ergo*, existen tantos motores inmóviles como esferas celestes.

¿Por qué resulta tan inverosímil esta argumentación si, aparentemente, el silogismo concluye con total corrección? Hay dos razones. La primera la dio el mismo Aristóteles; la segunda es moderna. En época de Aristóteles la única manera de

¹³³ Es necesario cuestionarse si los motores inmóviles se mueven, al menos accidentalmente. R.W. Sharples ofrece una interesante discusión y abundante bibliografía al respecto en "Aristotelian Theology After Aristotle" en D. FREDE & A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology*, Leiden: E.J. Brill (2002), p6. Cfr. también C. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics*, Leiden (1984), p.8, nota 34.

¹³⁴ Cfr. la Conclusión del capítulo segundo "Cómo es el Dios de Aristóteles". Neugebauer piensa que no hay un transmisor del movimiento entre las esferas. Escribe: "there is no mechanism provided which could transmit the motion of one sphere to the next and one must assume that each single sphere is endowed with its own law of motion". O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, New York: Springer Verlag (1975), p. 683. Yo sostengo que es el éter.

justificar los fenómenos astronómicos era con estos malabarismos. El propio Aristóteles no parece estar completamente convencido de su enseñanza, y por eso no la afirma, sino que es muy cauto (1074a15-16): “por consiguiente, suponer el mismo número para las sustancias y principios inmóviles [y sensibles] es razonable”; y todavía agrega: “lo de necesario quédese para otros más hábiles en la demostración” (εὐλογοῦν ὑπολαβεῖν, τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφεῖσθαι τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν). Quizá no se sienta del todo competente en este campo, quizá recelaba ya del sistema astronómico vigente. De cualquier modo, es la única manera como puede establecer la conexión entre el mundo y Dios.

Otro elemento de considerable importancia es que hoy en día descreemos de la eternidad de la materia. Pero además estamos acostumbrados a imaginar cosas, objetos, cuando oímos la expresión “motor inmóvil”, y recelamos de que haya tantos motores inmóviles como esferas celestes. Parece innecesaria la multiplicación de motores. Sin duda nuestra creencia está afianzada en gran medida en el desarrollo moderno de la ciencia.

(b) Una propuesta

Para distanciarme de las interpretaciones que han querido ver en los motores inmóviles seres inteligentes o ángeles propongo la siguiente propuesta.

Resulta evidente que el número de las traslaciones y esferas es el mismo, y también el número de las sustancias impasibles e inmóviles es el mismo: 47 (6 55). ¿Hay alguna dificultad en pensar que estas tres realidades, a saber, las traslaciones, las esferas y los motores impasibles e inmóviles sean una y la misma cosa, una sola naturaleza? No parece.

Aristóteles usa indistintamente la expresión “traslación” y “esfera”, pero creo que pueden sustituirse siempre una por la otra; más aún, pueden también sustituirse sin problema alguno por la expresión “motor inmóvil”. Quizá sirva una comparación: las esferas son las trayectorias mismas de los astros, y éstas son sustancias¹³⁵, como los rieles de un ferrocarril son también la trayectoria y una sustancia. En efecto, los rieles

¹³⁵ Como es natural, las trayectorias son siempre antes de razón. Yo digo algo más fuerte: son sustancias.

dirigen al tren sin moverse ellos mismos y, en ese sentido, mueven como causa final. Si esto es así, no resulta problemático entender que haya tantas esferas como traslaciones, y que a cada una corresponda un motor inmóvil, pues en realidad, son lo mismo, pero se les nombra de distintas maneras.

Hay una línea en que Aristóteles deja entrever esta posibilidad: "si hubiera otras [sustancias como éstas] moverían, ya que serían *fin de la traslación*¹³⁶" (1074a23). Lo cual permite entender que estas sustancias son la causa final del movimiento de los astros. Y de inmediato demuestra el Estagirita la imposibilidad de que haya más sustancias, pues sería imposible que hubiera más trayectorias, las cuales están siempre en función de los planetas, que son los movientes. Es claro que la existencia de una dependa de la otra porque son las mismas entidades.

Así se comprende que todos los movimientos celestiales estén orientados, en definitiva, hacia algo uno: el Κινοῦν ἀκίνητον. Aristóteles lo expresa líneas más adelante: "será fin (τέλος) de toda traslación alguno de los cuerpos divinos (θεῶν σωματίων)¹³⁷" (1074a29).

La distinción entre cielo y esferas primero, y la aclaración relativa a las trayectorias, las esferas y los motores inmóviles después, es importante porque permite responder la pregunta que anima este capítulo y que Aristóteles formula al inicio de *Met. A* 8: "La cuestión de si se debe admitir que tal sustancia [el Κινοῦν ἀκίνητον] es una o son varias, y cuántas, no debe ser olvidada". Incluso Aristóteles se muestra orgulloso, pues nadie antes de él había pensado este asunto, que parece de capital importancia, ni siquiera Platón, según afirma, se detuvo en él (1073a18).

¹³⁶ El subrayado es mío. El texto griego pone τέλος φορῶς.

¹³⁷ Sospecho que la palabra "cuerpo" está usada metafóricamente, y que Aristóteles quiere significar "ente". Sólo así estaría la frase libre de error, pues todo cuerpo implica composición material.

4. ¿CUÁNTOS DIOSSES HAY?

A primera vista parecería que son 48 (ó 56) los dioses que controlan y administran el movimiento del universo y de las esferas celestes. En efecto, Aristóteles expone la doctrina del *Κινοῦν ἀκίνητον* en el capítulo 7 y, pocas páginas más adelante, en el capítulo octavo, afirma que hay 47 motores inmóviles más que no había considerado. Esto puede generar confusión, pues Aristóteles utiliza el mismo nombre para referir entes tan distintos. El *Κινοῦν ἀκίνητον* del capítulo 7 no tiene nada que ver con los motores inmóviles del capítulo 8. Estos motores inmóviles se ordenan según los movimientos de los astros: “una de ellas [de estas sustancias eternas e inmóviles] es primera y otra segunda, según el mismo orden de las traslaciones de los astros” (1073b2-3). Un pasaje de *De Generatione et Corruptione*. parece apoyar esta opinión (cfr. 337a21-22). Allí Aristóteles asegura que si existe una pluralidad de motores, deben estar ordenados, de cierta manera, a uno primero.

Aristóteles señala que estas sustancias del capítulo 8 son “sustancias eternas por naturaleza e inmóviles en sí, y sin magnitud” (1073a37-38). No parece que estas sustancias, estos rieles de ferrocarril, posean un carácter divino. Podría pensarse que son divinas, así como se pensaba erróneamente que los astros eran divinos pero, en rigor, su naturaleza dista bastante de serlo. Así lo sugiere, con otras palabras, Teofrasto en su *Metaphysica* (5b7 y ss.): es mejor pensar que trasladarse, y las esferas celestes sólo se desplazan¹³⁸.

El mismo Aristóteles señala otra razón en 1074b1-13:

Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas de las cuales si uno separa y

acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las sustancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones.

En otro lugar Aristóteles recuerda que (270b12-21)

esto se desprende también con bastante claridad de la sensación, por más que se remita a una creencia humana; pues en todo el tiempo transcurrido, de acuerdo con los recuerdos transmitidos de unos [hombres] a otros, nada parece haber cambiado, ni en el conjunto del último ciclo, ni en ninguna de las partes que le son propias.

No se derrumba el famoso "monoteísmo" que la filosofía clásica atribuyó por siglos al Estagirita. El pasaje 1074a33 y ss. acusa una nueva razón en favor de la unicidad numérica y esencial del Κινοῦν ἀκίνητον: el cielo es uno sólo. Dicho en otros términos, debe haber una proporción incluso numérica entre los cielos y los dioses, y puesto que el cielo es uno, como ya se demostró, Dios es también uno sólo. ¿Por qué esa proporción? Pues el Dios de Aristóteles tiene una clara función cósmico-cosmológica¹³⁹. Si el cielo es uno basta un solo Κινοῦν ἀκίνητον que lo mueva; postular dos veces el Κινοῦν ἀκίνητον no es necesario. Escribe Aristóteles: "la esencia primera no tiene materia pues es una entelequia. Por consiguiente, el primer Motor, que es inmóvil, es uno en enunciado y en número. Y también es uno lo movido siempre y continuamente. Por tanto uno sólo es el cielo" (1074a36-38). El cielo tiene un movimiento único, movimiento que es propio de ese τὸ πᾶν. Basta pues un solo motor: "el movimiento eterno tiene que ser producido por algo que sea eterno, y el movimiento único por algo que sea uno" (1073a27-28).

¹³⁸ Cfr. R.W. SHARPLES, "Aristotelian Theology After Aristotle" en D. FREDE & A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology*, Leiden: E.J. Brill (2002), p6. Cfr. también C. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics*, Leiden (1984), p.38.

¹³⁹ En este mismo sentido se expresa E. RUDOLPH, *Zeit und Gott bei Aristoteles*, Stuttgart: Klett-Cotta (1986), pp.104 y ss. Allí, Rudolph contrapone la teología "secular" del Estagirita con la teología del idealismo alemán.

CONCLUSIONES

El presente capítulo arroja estas conclusiones:

(a) Aristóteles se pregunta cuántos dioses hay y responde que sólo hay un Dios. Esto lo intento mostrar en este capítulo. Esta pregunta está más allá de la pregunta por los atributos divinos.

(b) Para justificar esta opinión echa mano de razones astronómicas vigentes en su época. Lo cual es comprensible, si se entiende que el Dios de Aristóteles tiene una clara función cósmico-cosmológica. En efecto, Aristóteles necesita de este Dios para explicar el movimiento del universo.

(d) Creo que Aristóteles justifica satisfactoriamente la unicidad de Dios, en contra de los autores y tradiciones que lo han interpretado erróneamente e incluso tergiversado. Pienso sobre todo en algunos árabes, como Averroes, y en algunos escolásticos, como Tomás de Aquino. Tampoco me parece que ésta sea una justificación racional o filosófica del politeísmo, como algunos han sugerido.

(e) Los motores inmóviles que mueven cada una de las esferas no son seres inteligentes. Pienso que no hay diferencia alguna entre esferas, motores inmóviles y traslaciones. En efecto, creo que esta propuesta es compatible con la idea aristotélica de que la causa final mueve siendo ella misma inmóvil.

(f) Aunque tienen un peso importante las cuestiones astronómicas, Aristóteles no se compromete con estas conclusiones. Es honesto cuando se reconoce poco competente en este campo, y da signos de agudeza cuando prevé que las opiniones de su época serán superadas en el futuro. Estas limitaciones imprimen cierto carácter de insuficiencia a la argumentación de Aristóteles.

(g) Por lo tanto, pienso que hubiera sido muy aprovechable otro tipo de discurso. Tal vez el Estagirita lo advirtió cuando aduce razones de manipulación política y de tradición oral.

CONCLUSIONES FINALES

El filósofo es el más amado de los dioses y naturalmente el más feliz de los hombres

Aristóteles 1179a30

A lo largo de estas páginas he tenido una sola preocupación: ser lo más fiel posible a la mente del Estagirita. No me ha interesado sostener una postura concebida de antemano. Al contrario, conforme avancé tuve que corregir numerosas ideas y rehacer argumentos. Las perplejidades, como hubiera dicho Borges, fueron numerosas.

En primer lugar, me sorprendió descubrir que el argumento en favor de la Νόησις νοήσεως no es una demostración de la existencia de Dios sino una demostración de sus atributos.

Pienso que ninguna de las demostraciones en favor de la existencia de Dios es válida hoy en día. En efecto, algunas de las premisas han sido ya descartadas y sometidas a un criticismo agudo. Me parece, sin embargo, que la demostración de la Οὐσία ἐνέργεια es bastante aprovechable y, más aún, estimulante. Aristóteles ha sugerido un horizonte que debe ser oteado, sería preferible que se formulara el argumento desde otras bases.

No pude abordar el tema de la esencia y la definición de Dios. Refutar la posibilidad de que haya una definición de la divinidad es algo que debe ser todavía demostrado, pues sólo así cobra plenamente interés la cuestión de los atributos. No fue nunca mi intención demostrarlo; lo he sólo supuesto.

La imagen que ofrece Aristóteles de Dios es bastante compleja. Sería muy útil hacer un estudio comparativo sobre los atributos que encuentran en Dios los principales autores griegos. Me atrevo a opinar que Aristóteles es uno de los más fecundos y quien imagina una de las concepciones acerca de la divinidad más complejas y acabadas. Tiene mérito profundo haberse ocupado de estas cuestiones hace casi 2, 500 años.

Desde hace mucho, se había abandonado el trabajo sistemático de los atributos divinos. Me interesó recuperarlo para nuestra época. He ofrecido una lista exhaustiva,

original mía, de los atributos divinos que Aristóteles señala. Creo que también la organización que ideé es, además de sistemática, útil para la mejor comprensión tanto de Dios como de cada uno de sus atributos. He tenido presente que Aristóteles no ofrece, ni pretende hacerlo, un estudio sistemático sobre Dios en el Λ .

Parece que Aristóteles se acerca cada vez más a un Dios humanizado, sin atreverse a afirmarlo, tal vez por no parecer apologeta de la mitología griega, a la que acusó en su momento de embaucadora. No hay duda de que hacia el final de su *Metaphysica* y sobre todo en sus escritos morales, Aristóteles se aproxima a una divinidad bastante humanizada, sin dar el paso definitivo.

El trabajo se cierra con una discusión sobre el politeísmo y el monoteísmo aristotélico. Sin hacer comparaciones con otros autores, hago una lectura desde la astronomía aristotélica. Me parece que Aristóteles es un monoteísta, pero deja abierta la posibilidad de una lectura politeísta. He intentado resolver también esta cuestión, y formulo la hipótesis de que los motores inmóviles y las trayectorias de los planetas puedan ser una y la misma cosa.

Al parecer, en la época era aceptable sostener un "monoteísmo débil", que consistía en aceptar un Dios primero o principal y, debajo, una jerarquía de divinidades. Algunos han entendido así la presencia de los motores inmóviles. Sin embargo, me he distanciado de esta interpretación.

Al final, creo que mi postura no dista mucho de la que expresara en su "Introducción" a la *Metaphysica* Sir David Ross, y que Enrico Berti recordara hace poco. Me siento insatisfecho con la concepción de Dios que ofrece Aristóteles. Entonces, D. Ross parece inclinarse por la fe práctica de Kant. E. Berti piensa que D. Ross exagera, y culpa a los alemanes, especialmente a Brentano, por querer equiparar al Dios aristotélico con el Dios cristiano. Estoy en desacuerdo, en este punto, con E. Berti. Me parece que el Dios de Aristóteles es ante todo una necesidad astronómica. Destruída o superada ésta, su Dios carece de validez.

Escribió Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses*:

Por una parte, muchas cosas de ninguna manera han sido hasta hoy suficientemente explicadas en la filosofía; por otra parte la cuestión más difícil... y la más oscura es la concerniente a la naturaleza de los dioses, la cual para el conocimiento del alma es muy hermosa (...).

Éste es precisamente el espíritu que me animó a trabajar. Estoy convencido de que la médula de la filosofía es la metafísica, cuyo núcleo es el problema de Dios. Pienso que una acertada teodicea construiría una confiable metafísica que, a su vez, fundaría una filosofía seria y robusta.

Aristóteles tiene mucha razón cuando explica que “el intelecto, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no entiende menos, sino más, incluso, los objetos de rasgo inferior” (*De An.*, 429b3-4). Hasta como entrenamiento intelectual sirve esforzarse por comprender a Dios.

Esta tradición de pensar a Dios se perdió en la modernidad. Qué lejos estamos de las quejas genuinamente intelectuales y filosóficas de Cicerón, cuando exclamaba con dolor:

Pocos fueron los que absolutamente negaron que había Dios; sacaré a la vergüenza los que tuvieron menos [vergüenza], y son: Diágoras de Mileto, Protágoras de Abdera, discípulos de Demócrito y Teodoro (llamado *Ateo* vulgarmente), y Bión borysthenites, discípulo del inmundo y desatinado Teodoro.

Me parece imprescindible volver por estos derrotados clásicos, grecorromanos, originalmente europeos. Nuestra época nos urge a que la filosofía vuelva a ocuparse de Dios, al margen de las intolerancias, los prejuicios y las distintas máscaras de la inseguridad. Dios debe ser un asunto impostergable para la filosofía. Si Heidegger denunciaba el olvido del ser, deseo denunciar ahora el olvido de Dios.

Cuando expreso estas ideas me amparo en aquello que decía Chesterton: “No voy a llamarla *mi filosofía*, porque yo no la hice. Dios y la Humanidad la hicieron y ella me hizo a mí”.

ANEXOS

ANEXO 1

Figura 1

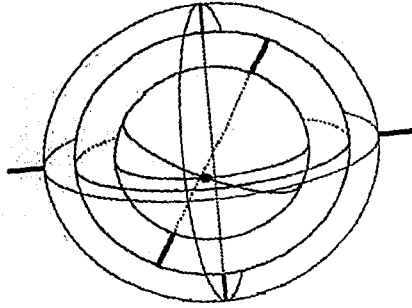
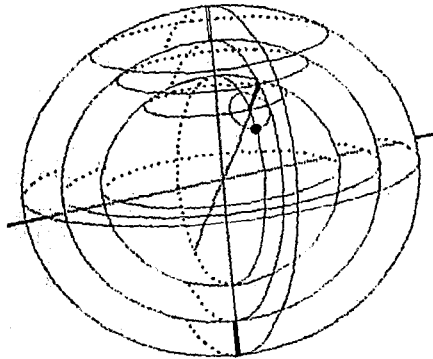


Figura 2



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ANEXO 2

Figura 3

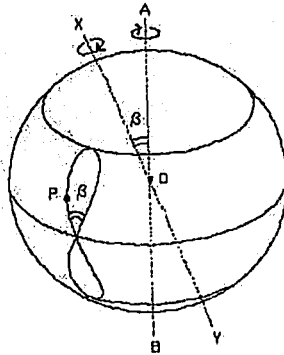


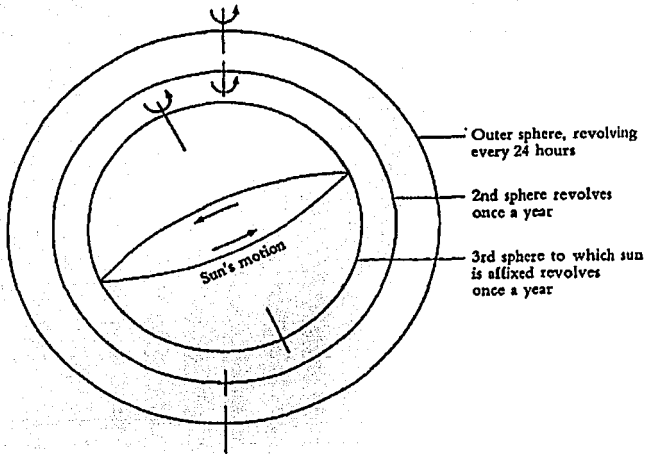
Figura 4



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ANEXO 3

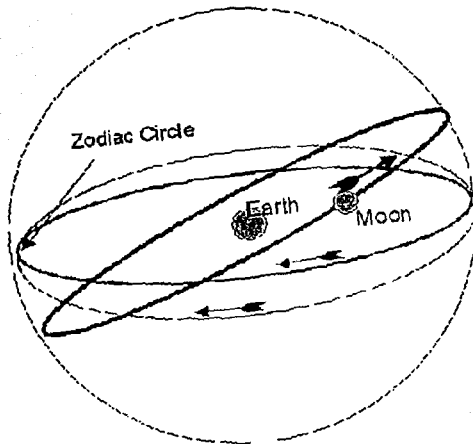
Figura 5



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ANEXO 4

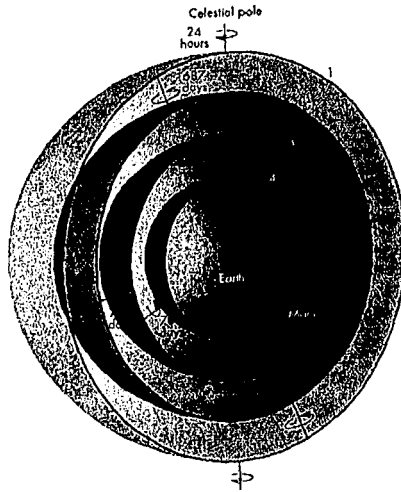
Figura 6



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ANEXO 5

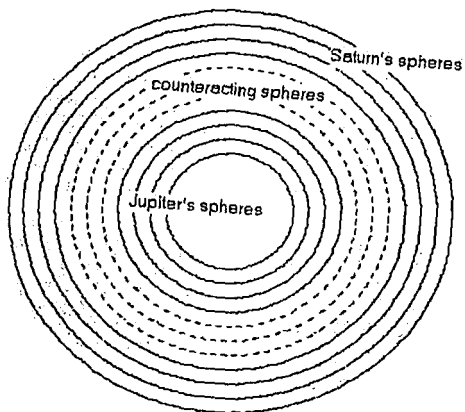
Figura 7



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ANEXO 6

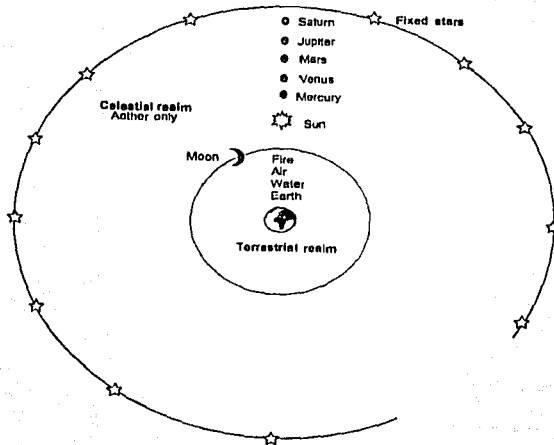
Figura 8



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ANEXO 7

Figura 9



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

AGRADECIMIENTOS

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Es un deber corresponder a quien nos hizo un favor y agradecerse con creces.

Aristóteles, 1133a5

Quedo muy agradecido al CONACYT por permitirme formar parte de su grupo de becarios en la "Convocatoria Nacional Internet Julio-Septiembre 2001". Esta investigación se realizó en el marco de los proyectos CONACYT 40891-H y PAPIIT IN401301.

También agradezco a los coordinadores de los Estudios de Posgrado de la UNAM, Dr. Óscar Martiarena Álamo y Dra. Elisabetta Di Castro, que resolvieron numerosos, grandes y pequeños, asuntos administrativos y que en mi caso, curiosamente, fueron más de los necesarios, más de los imprescindibles, e incluso más de los deseables. Asimismo a Tere y Norma, de la Coordinación.

Ricardo Salles se ha distinguido siempre por su amabilidad, y son ya muchos los años que he trabajado con él como para sentirme autorizado a escribirlo tal cual. Le agradezco la paciencia y el apoyo que me brindó siempre, tanto para enviar y recibir cartas, como para corregir diptongos latinos, o para desbaratar argumentaciones enclenques y exigirme un nivel académico excelente. Gracias por aceptar la dirección de este trabajo.

Recuerdo con singular alegría las clases de la Dra. Paulina Rivero, del Dr. Crescenciano Grave, de la Dra. Tere Padilla, del Dr. Ricardo Guerra, del Dr. Carlos Pereda, y el seminario de los doctores Laura Benítez y José Antonio Robles, donde el buen humor nunca impidió la concentración para tratar asuntos asaz serios.

Un comentario del Dr. Carlos Llano, en sobremesa, me permitió atisbar el modo como debía aproximarme a Dios en este trabajo.

Las observaciones de mis sinodales fueron decisivas para perfeccionar el texto y enmendar errores graves: Dra. Laura Benítez, Dr. Carlos Pereda, Dr. José Molina. Agradezco la generosa ayuda de la doctora Rocío Mier y Terán (Universidad Panamericana, México), y los doctores Fernando Báez (Universidad de Los Andes,

Venezuela), Jorge Morán (Universidad Panamericana, México), y Héctor Zagal (Universidad Panamericana, México) porque engrosé las pilas de papeles sobre sus escritorios con estas páginas, y supieron encontrar, a pesar de ello, no sólo el tiempo, que ya es bastante, sino también numerosos detalles y otros asuntos no menos puntuales que mejoraron la calidad del presente trabajo.

Los directivos de la Preparatoria y de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana me apoyaron continuamente, con todo tipo de facilidades para trabajar en este proyecto, especialmente José Manuel Núñez. Los tres congresos a los que pude asistir, por su generosidad, fueron un entrenamiento y fuente de aprendizaje invaluable.

La ayuda de Prabha Shah, bibliotecario de la Science Museum Library (Imperial College, London), fue sin duda decisiva para el último capítulo, pues me abrió las puertas a una bibliografía extraordinariamente fecunda, tanto impresa como electrónica. El Dr. Alfredo Marcos (Universidad de Valladolid, España) me recomendó bibliografía que jamás hubiera encontrado por cuenta propia. Asimismo, el Dr. Charles Hope, director del Warburg Institute (London) y el Dr. Rembrandt Duits, también del Warburg Institute, me facilitaron pistas sobre la astronomía antigua. La investigadora Deborah Eason (Caltech, USA) me ofreció también datos astronómicos y bibliográficos muy aprovechables.

Gracias también a los bibliotecarios de la Universidad Panamericana, del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y del Instituto de Investigaciones Astronómicas (UNAM) por su blanca amabilidad.

Decía Heidegger que *danken ist denken...*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos (1978). Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

ARISTÓTELES, *Acerca del cielo / Meteorológicos*, Madrid: Gredos / Biblioteca Clásica Gredos (1996). Introducción, traducción y notas de Miguel Candel.

ARISTÓTELES, *Categorías / De interpretatione*, Madrid: tecnos (1999). Introducción, traducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva.

ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, México: UNAM / Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana (1994). Versión de Antonio Gómez Robledo.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, México: UNAM / Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana (1983). Versión de Antonio Gómez Robledo.

ARISTÓTELES, *Física*, Madrid: Gredos / Biblioteca Clásica Gredos (1995). Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía.

ARISTÓTELES, *Física*, México: UNAM / Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana (2001). Versión de Ute Schmidt Osmanzick.

ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales*, Madrid: Gredos / Biblioteca Clásica Gredos (1992). Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

ARISTÓTELES, *On the Parts of Animals*, Oxford: Clarendon Press (2001). Translated with a Commentary by James G. Lennox.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos (1998). Edición trilingüe por Valentín García Yebra, segunda edición revisada.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

J. L. ACKRILL, *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press (2001).

P. ATHANASSIADI & M. FREDE (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press (1999).

F. BÁEZ, *Los fragmentos de Aristóteles / Edición en griego y castellano*, Medellín: Vicerrectorado Académico de la Universidad de Los Andes (2002).

J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris: Thesis (1931).

E. BERTI, "Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* Λ 6", en M. FREDE y D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000).

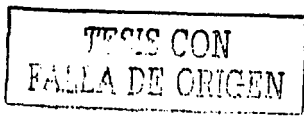
E. BERTI, "De qui est fin le moteur immobile?" en M. BASTIT & J. FOLLON (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote / Actes du colloque de Dijon*, Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters (1998).

E: BERTI, "Brentano and Aristotle's *Metaphysics*" en R.W. SHARPLES (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Aldershot: Ashgate (2001).

R. BODÉÛS, *Aristotle and the Theology of Living Immortals*, New York: State University of New York Press (2000).

A.P. BOS, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Leiden: E.J. Brill (1989).

M. BOUSSET, "Sur la théologie d'Aristote: monothéisme ou poluthéisme" en *Revue Thomiste* 44 (1938).



K. BRINKMANN, *Aristoteles' Allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin – New York: de Gruyter (1979).

J. BRUNSCHWIG, “*Metaphysics Λ 9: A Thought-Experiment*” en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000).

V. CASTON, “*Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*”, *Phronesis* 44 (1999).

I. DÜRING, *Aristóteles*, México: UNAM (1990).

M. L. GILL, *Aristotle on Substance / The Paradox of Unity*, Princeton: Princeton University Press (1991).

A. GRAESER (ed./Hrsg.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle / Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*, Stuttgart: Haupt (1987).

W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, tomo VI, Madrid: Gredos (1993).

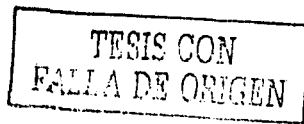
W. JAEGER, *Aristóteles*, México: Fondo de Cultura Económica (1984).

G. S. KIRK & J. E. RAVEN & M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos (1987).

A. KOSMAN, “*Metaphysics Λ 9: Divine Thought*” en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000).

A. LAKS, “*Metaphysics Λ 7*”, en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000).

C. LLANO, “*Una lectura original de Aristóteles hecha por José Gaos*”, en H. ZAGAL & A. FONSECA, *Aristóteles y aristotélicos*, México: Publicaciones Cruz (2002).



- G.E.R. LLOYD, "Metaphysics Λ 8", en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000).
- B. MANUWALD, *Studien zum Unbewegten Beweger in der naturphilosophie des Aristoteles*, Mainz - Stuttgart: Steiner Verlag (1990).
- C. NATALI, "Cause motrice et cause finale dans le Livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote" en M. BASTIT & J. FOLLON (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote / Actes du colloque de Dijon*, Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters (1998), p.49.
- V.H. MÉNDEZ, *¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles? / Lectura desde la hermenéutica analógica*, UNAM / Instituto de Investigaciones Filológicas: México (2002).
- P. MERLAN, "Aristotle's Unmoved Movers" en *Traditio* 4 (1946).
- O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, New York: Dover Publications Inc. (1969).
- O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, New York: Springer Verlag (1975).
- R. NORMAN, "Aristotle's philosopher-God", *Phronesis* 14 (1969).
- L. OLLE-LAPRUNE, *Essais sur la morale d'Aristote*, Paris (1881).
- J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto: PIMS (1978).
- J. OWENS, "The Relation of God to World in the *Metaphysics*" en los *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris: Actes du Vième Symposium Aristotelicum (1979)
- G. REALE, *Gula de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona: Herder (1999).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

G. REALE, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona: Herder (1992).

W. D. ROSS, *Aristóteles*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana (1957).

E. RUDOLPH, *Zeit und Gott bei Aristoteles*, Stuttgart: Klett-Cotta (1986).

R.W. SHARPLES, "Aristotelian Theology After Aristotle" en D. FREDE & A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology*, Leiden: E.J. Brill (2002).

H. SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles / Ontologie, Noologie, Theologie*, Bonn: Bouvier (1985).

D. SEDLEY, "Metaphysics Λ 10", en M. FREDE & D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda / Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press (2000).

R. SORABJI (ed.), *Aristotle Transformed*, London: Duckworth (1990).

L. SPELLMAN, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press (1995).

TEMISTIO, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote*, ed. por R. BRAGUE, Paris: Vrin (1999).

J. TRICOT, *Aristote. La Métaphysique / New edition with commentary*, Paris (1981).

C. TROTTMANN, "Dieu vivant et vie divine chez Aristote" en M. BASTIT & J. FOLLON (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote / Actes du colloque de Dijon*, Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters (1998).