

“Dios como causa eficiente del ser del cosmos, según Aristóteles (y desde Aristóteles)”

Carlos A. Casanova
ccsanova@uc.cl

International Academy of Philosophy at the
Pontificia Universidad Católica de Chile

Este artículo muestra que Aristóteles atribuyó a Dios el constituir el origen del ser del cosmos en cuanto fin y en cuanto agente; el obrar por vía de intelecto; y el conocer toda su obra. Aunque Aristóteles no llegó a concluir que Dios haya creado el mundo de la nada, se puede concluir esto a partir de principios que él dejó establecidos.

Teología aristotélica, Dios como causa eficiente, origen del ser, creación

This paper shows that according to Aristotle God is the source of being for the cosmos both as final and as efficient cause; He acts not naturally but by art; and He knows his whole work. Although Aristotle did not reach the knowledge of creation out of nothing, starting from the principles which Aristotle left established in his work one could come to the conclusion that that is how God caused the world to be.

Aristotelian theology, God as efficient cause, origin of being, creation

A pesar de la resistencia de Franz Brentano, desde el tiempo de Eduard Zeller, y hasta cerca del fin del siglo XX se generalizó entre los intérpretes de Aristóteles una lectura del libro XII de la *Metafísica* de acuerdo con la cual Dios debía ser origen solamente del movimiento del cosmos (no del ser) y esto por vía de la causalidad final o ejemplar (no eficiente). A fines del siglo XX esta lectura ha entrado en crisis a causa de su incompatibilidad con varios pasajes más o menos claros del *corpus aristotelicum* y a pesar de su aparente fundamento en otros. Sarah Broadie, David Bradshaw, Lindsay Judson, Enrico Berti y Thomas de Koninck son algunos de los autores que han hecho tambalearse la interpretación corriente desde Zeller, y Alberto Ross Hernández uno de los autores que ha tratado de apuntalar esa interpretación, no tanto por una negación de las dificultades observadas por los revisionistas, sino más bien mediante un mostrar que las interpretaciones alternativas propuestas por ellos se encuentran más alejadas del texto aristotélico¹. En este ensayo se mostrará que aun los “revisionistas”, con la posible excepción de Thomas de Koninck, aceptan demasiado de la interpretación corriente (pues afirman que Dios es causa sólo del movimiento, no del ser de las otras realidades del cosmos); se propondrá una interpretación alternativa; y se mostrará que ésta no incurre en ninguno de los problemas señalados por Ross Hernández.

Dividiré el trabajo en dos partes. En la primera, se procurará fijar la mente de Aristóteles. En particular, si concibió a Dios como causa eficiente del ser de todos los otros seres del cosmos, y cómo concibió esa causalidad, si es que la concibió. Se tendrá siempre presente la interpretación de Tomás Calvo² porque me parece que constituye un testimonio privilegiado de la hermenéutica de la teología aristotélica que se ha hecho corriente en lengua castellana, que toma como base la tradición iniciada por Zeller, pero la corrige tomando en consideración diversas observaciones de los “revisionistas”. Dedicaré la segunda parte no sólo a dejar en limpio las conclusiones de la

¹ Lo ha hecho en *La causalidad del Primer Motor en Metafísica XII*, “Diánoia”, 52/59 (2007). Consultado el 3 de agosto de 2011 en http://www.scielo.org.me/scielo.php?pid=S0185-24502007000200001&script=sci_arttext

² Y se seguirá, además, en principio, su traducción de la *Metafísica*.

primera, sino también a mostrar que la metafísica tomista atribuyó en algunos casos al texto aristotélico más de lo que puede hallarse en él, pero que, a pesar de todo, algunas de las conclusiones que extrajo ciertamente pueden extraerse del texto, aunque Aristóteles nunca las haya extraído de hecho. Empezaré esta última tarea para mostrar la independencia de mi acercamiento al texto, porque sucede a menudo (a) que se “acuse” de seguir la lectura de santo Tomás de Aquino a quien sostenga que Dios es causa eficiente del ser del cosmos, y (b) que se descalifique al Aquinate –y, por una suerte de sinécdoque, a todos los que sostengan interpretación parecida en este punto– con el argumento de que su interpretación estaría radicalmente viciada por haber tomado hasta casi el final de su vida el *Liber de Causis* como obra de Aristóteles³.

De manera preliminar será conveniente tratar de establecer algunas tesis de la interpretación de la teología aristotélica corriente ahora en lengua castellana, y apuntar las tensiones que se encuentran en su seno. Para eso, según lo dicho, usaremos como modelo la lectura que hace Tomás Calvo de Aristóteles:

1) “Es un hecho incuestionable (con los textos metafísicos en la mano) que en su explicación de la relación del Universo con Dios, Aristóteles no fue más allá de considerar a éste como causa final del movimiento. Y, a mi juicio, lo más razonable es suponer que *en ningún momento pretendió ir más allá de eso*”⁴. Pretender una unidad más intensa de la metafísica que la que permite este tipo de causalidad divina, supondría, en opinión de Calvo, “juzgar a Aristóteles, no desde el aristotelismo, sino desde posiciones metafísicas ajenas (emanatistas o creacionistas)”⁵.

2) Por otro lado, sin embargo, Calvo afirma que “la identificación de la forma (*eídos*) con la causa final o fin (*hoû héneka*) en el ámbito de los seres y procesos *naturales* señala el sentido de la teleología aristotélica: *teleología inmanente* de acuerdo con la cual el fin de la Naturaleza es la actualidad de las formas y éstas no tienen fin alguno fuera ni más allá de sí mismas. Sobre esta identificación de forma y fin, cf. también *Física* II 7, 198a22-27 y *De Anima* II 4, 415b7-416a9”⁶.

Estas dos tesis, puestas juntas, plantean un serio problema. ¿Será posible que Aristóteles no haya percibido la contradicción entre las respectivas dos afirmaciones principales de los dos párrafos anteriores?

3) Calvo niega que encontremos en Aristóteles “afirmación alguna en el sentido de que el resto de las entidades [léase sustancias] dependan en su ser y en su existencia de la entidad suprema:

³ Cfr. Enrico Berti *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, Oinos-Unipe, Buenos Aires 2011, pp. 136-137. Con todo, ya en el *Comentario al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo*, una de sus obras tempranas, santo Tomás muestra conocer que el autor del *Liber de Causis* no es Aristóteles: cfr. lib. 2, d. 19, q. 1, a. 1, c.

⁴ Cfr. Aristóteles. Tomás Calvo (ed. y trad.). *Metafísica*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1994. Introducción de Tomás Calvo, p. 44. En sentido semejante, cfr. Alejandro Vigo. *Aristóteles: una introducción*, Instituto de Estudios para la Sociedad, Santiago de Chile 2007, pp. 181-182.

⁵ T. Calvo. Introducción a *Metafísica*, cit., pp. 44-45, nota 29. Cfr., en sentido semejante, Alberto Ross Hernández o.c., p. 20. Extrañamente, Ross Hernández incluye como defensor de esta “interpretación tradicional” incluso a Tomás de Aquino (o.c., nota 13).

⁶ T. Calvo, o. c., p. 29, nota 18.

de acuerdo con el texto aristotélico, de aquélla dependen solamente el movimiento y el orden del Universo”⁷.

A pesar de recibir la interpretación corriente, porque es un hombre que busca sinceramente la verdad, Calvo introduce un matiz cuyo alcance es oscuro, pero que muestra hasta qué punto el intérprete abierto es empujado por los textos en la dirección de ver a Dios como principio del ser: “[...] en la medida en que el ser de las entidades [léase substancias] sensibles comporta el *ser móviles*, cabría igualmente decir que las entidades sensibles *dependen en su ser* (entiéndase: su ser móviles) de la entidad primera que es el principio último del movimiento. En esta misma línea de dependencia cabría aducir el pasaje de IX 8 [...] (1050b18-19), pasaje que cabría poner en conexión, a su vez, con la argumentación que se nos ofrece en XII 6. Pero en ningún caso, obviamente, saldríamos del ámbito del movimiento”⁸. Cabe preguntarse, ¿qué querrá decir que las substancias sensibles dependen en su “ser móviles”, pero no en su ser substancias, de la Substancia Primera? ¿Que sólo su movimiento viene de la Substancia Primera y no su ser? ¿Puede resistir esta interpretación una revisión minuciosa de los textos?

1. Interpretación de *Metafísica* Λ: ¿es Dios causa del ser, según Aristóteles?

En esta parte seguiremos el método propuesto por David Bradshaw. Es decir, en lugar de comentar sobre los comentadores, trataremos de reconstruir la mente de Aristóteles con el texto original a la vista⁹. No seguiremos tan de cerca a Bradshaw porque, a pesar de la agudeza de su análisis, nos parece que, por no tener en cuenta que se está investigando sobre la causa de todos los seres del cosmos, limita el argumento del capítulo 6 al problema de la causa primera del movimiento que, según él, debe ser no sólo final, sino también eficiente. Por tanto, revisemos ahora, despacio, el texto de los capítulos 4-10 del libro Λ de la *Metafísica*.

a. Dios como causa del ser en el capítulo 6, considerado en el contexto de los capítulos 4-5

En el capítulo 4 se establece que las causas o principios son lo que allí se llama “elementos” (privación, forma y materia) y lo que se caracteriza como origen del movimiento o causa agente. Además, se sostiene la identidad de agente y forma, al menos en la especie. Pero, en la frase final del capítulo se señala que, aparte del agente unívoco, “está aquello que mueve todas las cosas, al ser la primera de todas ellas” (1070b34-35), que sería un agente no-unívoco. Algo semejante se repite un poco después: “[...] y además de tales cosas [principios], [se encuentran] el sol y la elíptica, los cuales, no siendo materia ni forma ni privación, ni siendo de la misma especie, sin embargo son productores del movimiento [*kinoûnta*]” (5, 1071a15-17). El capítulo 5 se inicia afirmando que las causas últimas de las substancias en las líneas del agente y de la materia o sujeto deben ser el alma y el cuerpo; o el intelecto, el deseo y el cuerpo. En el contexto del capítulo 5 queda claro que estas causas últimas, por ser de las substancias, son causas universales del ser: “[...] de otro modo, [las causas son las mismas] en cuanto que las causas de las substancias son causas de todas las cosas, ya que si se eliminan aquéllas, todas las cosas se eliminan; además, está lo que es primero, en acto [*entelecheiai*: no sigo a Calvo en la traducción de esta palabra]” (1071a34-37). Ya desde aquí se aprecia que se habla del origen del ser de las

⁷ T. Calvo, o.c., 43-44.

⁸ Cfr. T. Calvo, o.c., 44.

⁹ *A New Look at the Prime Mover*, “Journal of the History of Philosophy”, 39/1 (2001), p. 2.

substancias, y por tanto del ser de todo, no sólo del origen del movimiento, aunque también del origen del movimiento, que es un modo de ser¹⁰.

El inicio del capítulo 6 no puede ser más claro: Aristóteles, el hijo de Parménides y Platón que ha enseñado la doctrina de *Metafísica* α 1 (993b19-31)¹¹, afirma que “puesto que eran tres las substancias, dos las físicas y una la inmóvil, acerca de ésta ha de decirse que necesariamente tiene que haber alguna substancia eterna e inmóvil. En efecto, las substancias son las primeras de las cosas que son, y si todas ellas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles”. Está hablando del ser, porque no es éste un tratado de física, sino de filosofía primera. Ciertamente introduce de inmediato la incorruptibilidad e ingenerabilidad del movimiento y del tiempo, de las que se ha hablado en la *Física*. ¿Por qué hace esto Aristóteles? ¿Porque va a dejar de hablar del origen del ser para hablar del origen del movimiento? ¿Será que ha cambiado repentinamente la dirección que parecía mostrar todo su discurso hasta este punto? La respuesta es triple: (a) en primer lugar, se aduce la incorruptibilidad e ingenerabilidad del movimiento y del tiempo porque esa ingenerabilidad –que Aristóteles tiene por fácil de probar–, por sí sola, garantiza que la Primera Substancia tiene que ser eterna y en acto, porque ella ha dado origen a los móviles desde un tiempo pasado infinito (y sobre todo al primer móvil, del que depende la unidad del transcurso del tiempo), pues, de otro modo, como se dice más adelante, “no existiría ninguna de las cosas que son” (1071b25) y tampoco, desde luego, el movimiento, que es algo de la substancia o de sus accidentes. (b) En segundo lugar, entre los platónicos era probablemente usual que al probar la anterioridad en lo relativo al movimiento se considerara de inmediato como probada la anterioridad en lo relativo al origen del ser. Para corroborar esto basta con reflexionar sobre la estructura del libro X de las *Leyes*. El primer problema que allí se trata consiste en determinar si la naturaleza y el azar son anteriores al arte o si éste es al menos coetáneo con ellos. Para probar que el arte es al menos coetáneo, lo que se hace es probar que el movimiento de las cosas sensibles debe proceder en último término del “movimiento que puede moverse a sí mismo” (894d; equivalente a los motores inmóviles de Aristóteles), es decir, del

¹⁰ En realidad esto se percibe mucho antes. Con esta frase se inicia el libro Λ : “Este estudio es acerca de la substancia. En efecto, se investigan los principios y las causas de las substancias” (1069a18-19).

¹¹ Bonitz, en efecto, duda de la autenticidad del libro α y da por seguro que debe separarse de la *Metafísica* (cfr. *Aristotelis Metaphysica –Comentarius–* Gerg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1960, pp. 17-18). Sin embargo, juzga que su doctrina es aristotélica y que su origen, siguiendo a los intérpretes griegos, debe situarse en unas lecciones dadas por Aristóteles y tomadas por Pasicles. Por esto no tiene problemas en sustentar su interpretación de otros lugares aristotélicos en correspondencia con este libro (cfr., por ejemplo, op. cit., p. 497, que interpreta Λ 7, 1072a26-b3). Jaeger lo sigue (cfr. *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México 1984, pp. 197 y 224). Calvo reporta que “la autenticidad de este libro ha sido cuestionada tradicionalmente” y sostiene que no puede atribuirse el texto de α a Pasicles de Rodas, pues una nota del manuscrito Épsilon, en la que se basa esa atribución, parece referirse a A [*Maior*] (cfr. Introducción a *Metafísica*, o.c., p. 10, nota 3). Sin embargo, nuestro interés no se dirige a la obra *Metafísica*, sino a la ciencia aristotélica, y nos apoyaremos –por eso– en cualesquiera escritos cuya doctrina pueda atribuírsele a Aristóteles, como es el caso de este libro, según Bonitz, aunque no integren esa obra concreta. Además, Giovanni Reale refuta todas las razones en que podían apoyarse la duda de la autenticidad y la negación de la pertenencia del libro α a la *Metafísica*: cfr. *Guida alla lettura della ‘Metafísica’ di Aristotele*, Editori Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 19-21. Enrico Berti, por su parte, piensa que α constituye un libro aristotélico pero que debe separarse del cuerpo de diez libros que formaban la obra original sobre filosofía primera. Afirma, sin embargo, que ese libro se agrupaba originalmente con otros dos, Λ y N. Es decir, en opinión de Berti, α es particularmente importante para la interpretación de Λ . Por último, si, como sostiene Calvo, la nota del manuscrito Épsilon se refiriera al libro A, y si fuera cierto que Pasicles compuso ese libro como, según la nota, “sostienen algunos”, entonces, seguramente Berti se vería obligado a decir que α fue escrito directamente por Aristóteles, y no por uno de sus discípulos. Cfr. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, cit., 50-51.

alma. Luego, de un salto, se afirma que, puesto que el origen del movimiento está en el alma, las realidades conectadas con ella (como temperamentos, caracteres, voliciones, razonamientos, opiniones verdaderas, recuerdos, deseo, reflexión, previsión, deliberación, etc.) son anteriores a las cualidades de las cosas naturales (la longitud, anchura, profundidad y fuerza, crecimiento, decrecimiento, división, composición, etc.: cfr. 896 c-d y 896e-897b). La razón de este salto reside en que las cosas sensibles, tal como las concibe el platonismo, llegan al ser y dejan de ser a causa o con ocasión del movimiento (cfr. 894a y 896a-b); y porque tiene prioridad en el ser aquello que manda sobre aquello que obedece (cfr. 896b-c). En ese contexto, a Aristóteles le bastaba probar que Dios era causa del movimiento para que su audiencia comprendiera que era también causa del ser de todo el mundo sublunar. Y (c) porque por medio de ella es fácil mostrar que “ninguna ventaja obtendríamos con poner substancias eternas, como los que ponen las Formas, si no hay en ellas ningún principio capaz de producir cambios” (1071b14-16). Éste es el punto: la Substancia Primera, Dios, tiene que ser una substancia eterna y en acto, pero no puede ser un Inteligible inerte, tiene que ser Intellecto, porque tiene que ser *poietikón*, precisamente¹². Más aún: no puede ser *poietikón* como el demiurgo de Platón, como el “alma” de que trata el libro X de las *Leyes*. La Substancia Primera tiene que ser una Substancia en acto sin potencia alguna. No puede ser alma, porque el alma es acto primero, no pura *enérghēia*. Por esto, si la Substancia Primera fuera alma, que puede no mover, entonces, en ese caso, el movimiento no sería, pues no sería eterno¹³. El argumento es: lo potencial puede no ser y, por tanto, no es “eterno” por sí (“*aídios*”, que dura siempre). Por ello, en este contexto parmenídeo, para ser, lo potencial requiere de un Fundamento que sí sea eterno, y puro acto, cuya substancia sea acto, “*enérghēia*” (cfr. 1071b19-22). El argumento de la *Física* se refiere sólo al movimiento. El de la *Metafísica* se desplaza al ser.

Que Dios es causa del ser, y no sólo del movimiento, se deriva del trasfondo platónico del capítulo 6. Esto se conecta con otro pasaje del capítulo 5 del libro Λ de la *Metafísica*, ya mencionado: “resultará, por lo demás, que estas [causas de las substancias, causas de todos los seres] son, seguramente, el alma y el cuerpo, o bien, el entendimiento, el deseo y el cuerpo” (1071a2-3). Sobre estas líneas anota acertadamente Calvo que la inferencia última del texto es no sólo que las substancias “son causas de las demás cosas (accidentes), sino que, a su vez, las causas de las entidades [substancias] lo son de todo lo demás”. Pero él añade que de allí se deriva “la referencia ulterior al alma y al cuerpo, causas inmanentes de las entidades [substancias]

¹² Este punto lo vieron con claridad Enrico Berti, Lindsay Judson y David Bradshaw, de acuerdo con Alberto Ross Hernández (o.c., p. 5-6). Berti trata sobre él en su ensayo contenido en Michael Frede y Charles David (eds.), *Aristotle's Metaphysics A: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000. Según la reseña de Steven Baldner (Frede, Michael, and David Charles, eds. *Aristotle's Metaphysics A: Symposium Aristotelicum*, “The Review of Metaphysics”, Dic. [2002]), al comentar el capítulo 6, “Berti argumenta que si el primer motor no fuera una causa eficiente, entonces Aristóteles no podría tener objeción razonable alguna a que el primer motor sea algo así como una Forma Platónica”. (Esta misma opinión la sostiene Berti en su obra *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, cit., pp. 145-146, 147, 154 y 155). Después de llegar a esta clara conclusión, Berti afirma que el universo aristotélico no es contingente. En esto discordamos, porque el universo o cosmos no es otra cosa que el orden de todos los seres que lo integran. Ahora bien, si esos seres son contingentes, como se afirma en el capítulo 6 de Λ (cualquier ser que tenga potencialidad es contingente o no es necesario de por sí), entonces el orden compuesto por ellos también lo es, y lo es en la medida de la contingencia de sus miembros. Sin embargo, puesto que las materias de los cambios celestes y sublunares son seres necesarios, aunque el mundo actual sea contingente, era necesario que Dios causara algún mundo, según Aristóteles, a menos que pudiera sostenerse que el filósofo haya llegado a concebir la creación. Debo el haberme dado cuenta de la necesidad de esta aclaratoria al profesor José Tomás Alvarado de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

¹³ También esto lo vio Berti en los citados pasajes de *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*.

vivientes”¹⁴. Esta última derivación es problemática: si Aristóteles estuviera pensando en las causas inmanentes de las sustancias vivas, no habría dicho “o bien, el entendimiento, el deseo y el cuerpo”. Porque es claro que el entendimiento y el deseo no son causas inmanentes de las sustancias vivas. Además, puesto que en las líneas 1070b36-1071a3 está hablando de las causas [del ser¹⁵] de todas las sustancias, ¿por qué se limitaría repentinamente a hablar de las “causas inmanentes de las sustancias vivas”? Este pasaje se entiende sólo en el contexto señalado. Está diciendo: las causas últimas de las sustancias son el agente supremo y la materia prima (que, por estar siempre informada, es cuerpo). Pero ese agente ha sido descrito como “alma” por Platón (en *Leyes X* se lo considera como causa última junto al cuerpo), como “órexis” por Empédocles y como “noûs” por Anaxágoras. Aristóteles dirá más tarde (capítulos 7, 9 y 10) que es Noûs y Órexis, pues donde hay noûs hay órexis.

Volvamos al texto del capítulo 6. Se enfrenta una aporía, pues parece que la potencia es anterior al acto. Aristóteles ha tratado repetidas veces este tema en otros libros de la *Metafísica* e, incluso, en otras obras. Aunque Calvo señala acertadamente que el pasaje debe conectarse con el libro Θ 8, 1050b18-19¹⁶, por alguna razón, no saca las consecuencias debidas de las palabras literales del Estagirita: “si esto fuera así [que la potencia es anterior al acto] no sería ninguna de las cosas que son, ya que es posible que algo pueda ser, pero no sea” (1071b25-26). Tanto en Λ como en Θ se habla del origen del ser. Cierto que en Λ añade Aristóteles que no se habría producido el movimiento si no hubiera una causa en acto, porque la materia no se mueve a sí misma, sino que la mueve o bien el arte o bien el agente natural (“las semillas y el semen”: 1071b28-31). Pero lo hace para rechazar tanto las explicaciones de los “teólogos” o los “físicos”, como el otro tipo de causa que introduce Platón, ya no las Ideas, sino el alma, como origen del movimiento. Se refiere también a Leucipo. El tema del capítulo sigue siendo cuál es el origen del ser de las sustancias y, por tanto, del ser de todas las cosas. Y aquí se repite lo dicho en el capítulo 5, que el acto del que procede todo ha de ser algo como lo que dijo Anaxágoras (Noûs), o como lo que dijo Empédocles (Órexis, Amor, Odio) (1071b31-1072a7).

Hacia el final del capítulo, Aristóteles subraya que el acto es anterior a la potencia, y que siempre existieron las mismas cosas, bien cíclicamente, bien de otro modo¹⁷. En este contexto, entonces, dice que (a) algo debe actuar siempre del mismo modo (Calvo interpreta que aquí se habla de la esfera de las estrellas fijas¹⁸), y (b) algo debe actuar siempre de modos distintos (aquí se habla de las otras esferas). Pero ambas causas, la que actúa siempre del mismo modo y la que actúa siempre de modos distintos actúan en virtud del Ente Primero, **que es la causa de ambas** (cfr. 1072a9-17). Nótese que no dice Aristóteles que sea causa de su movimiento, sino que Dios es causa de ambas causas segundas (14-15).

Con satisfacción concluye Aristóteles que, si así son los cambios, no hay necesidad de otros principios. Está, obviamente, refiriéndose a los teólogos, los físicos y a las Formas y las almas platónicas, que no pueden explicar los cambios. Calvo apunta en la introducción y en el título del capítulo 6 (“Hay una entidad en acto e inmóvil que causa eternamente el movimiento”), a causa, en parte, de esta conclusión, que Aristóteles sostiene que Dios es causa sólo del movimiento.

¹⁴ Cfr. T. Calvo (ed.), *Metafísica*, cit., p. 479, nota 27.

¹⁵ 1071a4 y ss. habla de los principios “en otro sentido”.

¹⁶ Cfr. Introducción a *Metafísica*, cit., p. 44.

¹⁷ No sigo aquí la traducción de Calvo.

¹⁸ Cfr. T. Calvo (ed.), *Metafísica*, cit., pp. 484-485, nota 37.

Pero lo que se dice en el texto aristotélico¹⁹, en realidad, es que se ha sido capaz de explicar el ser del cosmos, su causalidad eficiente, su procedencia por grados, y sus cambios, como nadie pudo hacerlo antes. Por esa razón empieza el capítulo 7 insistiendo en que se ha respondido a la dificultad que proviene de quienes se dejan seducir por la aparente prioridad de la potencia²⁰.

Para corroborar nuestra afirmación, volvamos los ojos al libro Θ 8, 1050b6-19. Transcribiré la traducción de Calvo con pequeños comentarios entre corchetes, eliminando los añadidos del propio Calvo:

“[El acto] es anterior a la potencia en un sentido más fundamental. Y es que las cosas eternas son, en cuanto a la entidad [substancia], anteriores a las cosas corruptibles, y nada que es en potencia es eterno. La razón es ésta: que toda potencia lo es, conjuntamente, de ambos términos de la contradicción. Pues, de una parte, aquello que no tiene potencia de existir no existirá en ningún sujeto y, de otra parte, todo aquello que tiene potencia puede no actualizarse. Luego, lo que tiene potencia de ser es posible que sea y que no sea. Por tanto, la misma cosa es posible que sea y que no sea. Y lo que es capaz de no ser cabe que no sea. A su vez, lo que tiene la posibilidad de no ser es corruptible, ya en sentido absoluto, ya en aquel aspecto en que se dice que puede no ser, en cuanto al lugar, en cuanto a la cantidad o en cuanto a la cualidad. Lo corruptible en sentido absoluto es lo corruptible en cuanto a la entidad [substancia]. Por tanto, ninguna de las cosas que son incorruptibles en sentido absoluto está en potencia en sentido absoluto [se refiere al alma intelectual y a los cuerpos celestes, que son causados y contingentes en cuanto a su origen, aunque sean necesarios una vez que son]. (Nada impide que lo estén en algún aspecto, por ejemplo, en cuanto a la cualidad [como el intelecto posible] o al lugar [como los cuerpos celestes]). Luego todas ellas están en acto [en cuanto a la substancia]. Tampoco está en potencia ninguna de las cosas que son necesariamente. [Es decir, las substancias separadas.] (Ciertamente, éstas son las realidades primeras [Entes Primeros]: y, desde luego, si ellas no existieran, no existiría nada [nótese bien: tampoco las entidades incorruptibles, de las que se dice en el libro Λ, capítulo 6, que son causadas por el Ente Primero.]”).

El texto continúa diciendo que el movimiento eterno de las esferas celestes, del sol, de los astros y todo el cielo, tampoco está en potencia en el sentido de moverse de un término a otro de la contradicción, pues el movimiento circular no va de un término a otro. Por esto los cuerpos celestes deben poseer una materia propia, diferente a la materia prima de los seres sublunares, que tiene potencialidad no poseída o actualizada por la forma y que, por eso, es causa de corruptibilidad. Las potencialidades de las substancias sublunares son, por ello, de los dos términos de la contradicción, tanto las potencialidades naturales (las de los elementos serían casos de éstas, aunque, sin embargo, imiten el movimiento natural de los cuerpos celestes), como las racionales (en cuanto pueden causar ambos términos de la contradicción, como la salud o la enfermedad) y las irracionales (en cuanto pueden estar presentes o ausentes, como en la ceguera). El texto deja claro que las substancias separadas son principio del ser de todas las demás cosas, corruptibles o incorruptibles, directa o indirectamente. Nótese que el contexto en que dice que son causa de las substancias incorruptibles no trata para nada del movimiento. Nótese, además,

¹⁹ En *Metafísica*, cit., nota 37, interpreta Calvo que los “movimientos alternantes” [de las esferas celestes] son las “generaciones y destrucciones”, pero Aristóteles expresamente dice que las generaciones y corrupciones no son movimientos, aunque no se den sin movimientos (cfr. libro K, capítulo 11).

²⁰ Uno de los ejemplos que pone de este tipo de teoría (que postula la prioridad de la potencia), recuerda vivamente al moderno *big-bang*: “todo procedería [...] de ‘todas las cosas juntas’ ” (1072a20).

que cualquier cosa que se halle en potencia accidental solamente es incorruptible, pero no necesaria por sí, porque lo que está en potencia tiene un fin distinto de sí, y lo que tiene un fin distinto de sí tiene un agente distinto también. Dios, por tanto, la pura *enérgeia*, *Nóesis nóseos* (como veremos), tiene que ser causa del ser de todo lo demás.

Estamos examinando el capítulo 6 de Λ para poner a prueba la interpretación corriente en habla castellana. Una de sus tesis consiste en que Dios sólo causa el movimiento, pero no el ser. Otra, en que la causalidad divina es sólo final, y no eficiente. Contrastemos con el texto, entonces, esta segunda opinión: si Dios fuera, según Aristóteles, sólo causa final del movimiento, ¿en qué sentido podría decirse que sea causa del ser? En ningún sentido. Pero en los mismos capítulos 4-5 antes mencionados se ha venido hablando de la materia, la forma, la privación y aquello de lo que procede el movimiento, es decir, el agente. ¿Cómo podrá sostenerse que en el capítulo 6 no se afirma que Dios sea agente a la luz de este contexto? Sobre todo, ¿cómo podrá sostenerse que se afirme que “lo primero” no es agente, si se lo llama, de modo explícito, *poietikón* o *kinetikón* en el capítulo 6 del libro XII de la *Metafísica* (1071b12-13)? El único fundamento puede ser un texto del capítulo 7, que comentaremos más tarde. Recuértese ahora que en el *De Generatione et Corruptione* Aristóteles ha dicho que el fin no mueve como *poietikón*. Además, ha establecido allí mismo la equivalencia entre el origen del movimiento y el *poietikón*, que es causa aun de la generación y la corrupción, las cuales no son propiamente hablando “movimiento”:

“Lo productor [*poietikón*] es una causa en el sentido de aquello de lo cual el movimiento se origina [*hóthen he archè tès kinéseos* –esto es, la ‘causa eficiente’]; pero el fin, en búsqueda de lo cual tiene eso lugar, no es productor [*tò d’ hoû hénéka ou poietikón*]”²¹.

b. Capítulo 7

Tras declarar superada la aporía de la aparente prioridad de la potencia, Aristóteles concluye que, “como lo que está en movimiento y mueve es intermedio”, hay un Motor Inmóvil, que es eterno, substancia y acto. Recuértese que Aristóteles ha dicho que lo que es eterno ha de ser simple, sin materia: “estas substancias han de ser inmateriales, puesto que son eternas” (1071b20-21). Luego añade, “de este modo [inmóvil] mueven lo apetecible y lo inteligible [*noetón*]”. Éste es el pasaje que ha llevado a muchos a decir que los libros metafísicos no dejan lugar a dudas: Dios es sólo causa del movimiento, y esto sólo como causa final... Pero no es eso lo que dice ni lo que quiere decir el pasaje. Si lo leemos en su tenor literal, lo que afirma es “mueve al modo de lo apetecible y lo inteligible”. Es decir, mueve como aquello que Platón ponía en las Ideas: la inteligibilidad y el Bien. ¿Será que aquí, después de todos sus esfuerzos por superar a Platón, vuelve a una

²¹ 324b13-15. Citado por: Th. de Koninck, *Aristotle on God as Thought Thinking Itself*, “The Review of Metaphysics”, XLVII/3 (1994), p. 514. Alberto Ross ha sostenido que el uso de los términos “*kinetikón*” y “*poietikón*” en el capítulo 6 de Λ no necesariamente implica que se considere que Dios es causa eficiente. Aduce que en *Física* VII 2 (243a32-33) se usa el verbo “*kineîn*” indistintamente para la causa final y la eficiente. De allí concluye que “*kinetikón*” se puede interpretar como causa final y, pues se usa indistintamente en Λ 6 “*kinetikón*” o “*poietikón*”, entonces, se puede trasladar la observación a “*poietikón*” (cfr. *La causalidad del Primer Motor en Metafísica XII*, cit., p. 19). Podríamos añadir que en *De Anima* III no sólo se aplica “*kineîn*” a las causas final y agente, sino además se aplica “*kinetiká*” a ambas (10, 433a9-b30). Pero, en realidad, el hecho de que *kinetikón* se use en un contexto para designar indistintamente causas finales y eficientes no quiere decir que en todo contexto se use así. Si en un contexto se usa como equivalente a “*poietikón*”, y si “*poietikón*” siempre significa causalidad eficiente, es claro que en ese contexto el término *kinetikón* excluye la causalidad final. Aristóteles, como hemos visto, de modo expreso excluye que “*poietikón*” sea causa final...

opinión semejante a la platónica? No²². Sencillamente Dios encierra en sí, en unidad, el carácter de Agente, Fin e Inteligible Supremos. (Por cierto que algo así puede decirse tanto de lo inteligible como de lo apetecible, en relación con el intelecto y la voluntad humanos: lo inteligible hace pasar al intelecto posible de la potencia al acto, al menos en un sentido, como se dice en *De Anima* III 7, 431a1-8; y en *Perì hermeneías* I 1, 16a6-8; además, la especie de lo inteligible en acto es la especie del acto de entender, con lo cual el inteligible es una suerte de causa formal para el intelecto; y, por último, el bien entendido es, sin duda, fin del apetito, conforme a *De Anima* III 7, 431a8-431b9)²³. De esto ha hablado en los capítulos 3 y 4 de Λ , y sobre esto vuelve en el capítulo 10, en unas líneas que muchos intérpretes han pasado por alto. Sobre el capítulo 3 de Λ , Calvo destaca la identidad entre forma y fin, en un pasaje de la introducción a su edición de la *Metafísica* que ya hemos comentado²⁴. No destaca suficientemente, en cambio, la identidad entre agente y forma y fin, que es sólo específica en los seres “físicos”, “toda substancia se genera de algo del mismo nombre” (3, 1070a4-5), pero que es numérica en Dios: todo ser, en su inteligibilidad, procede de un agente generador que es el Ser Supremo, el Bien Supremo y el Inteligible Supremo, del que procede la univocidad de las nociones trascendentales, como se muestra en el libro α . Veamos las líneas relevantes del capítulo 10 de Λ , que recuerdan vivamente *Fedón* 97b-99c, pero que son mucho más claras, porque resuelven el problema de cuáles son los principios últimos en lo que se refiere a la agencia, la finalidad y la formalidad²⁵: “Anaxágoras considera al Bien como principio en tanto que mueve, ya que el Entendimiento mueve. Pero mueve *para algo*, de modo que [el Bien] es otra cosa, a no ser que se entienda como nosotros decimos²⁶: que la medicina es, en cierto modo, la salud” (1075b8-10).

²² Enrico Berti, persuadido por la argumentación de Sarah Broadie, interpreta este pasaje como que Aristóteles sólo está haciendo una comparación. El Primer Motor mueve sin ser movido, como el bien y lo inteligible (cfr. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, cit., pp. 150, 152. Cfr., también, Alberto Ross Hernández, *La causalidad del Primer Motor en Metafísica XII*, cit., nota 52).

²³ Lindsay Judson en “Heavenly Motion and the Unmoved Mover”, pp. 166-167 (en: Marie Louise Gill y James Lenox –eds.–. *Self Motion from Aristotle to Newton*. Princeton University Press. Princeton, 1994, pp. 115-171) realiza un razonamiento semejante a éste para resolver el aparente conflicto entre los capítulos 6 y 7 del libro Λ de la *Metafísica* (cfr. Alberto Ross Hernández, o.c., pp. 9-10).

²⁴ P. 29, nota 18.

²⁵ No estoy diciendo que Aristóteles sostenga que Dios sea la esencia o forma de todas las cosas. El Estagirita sólo dice que toda formalidad procede de Dios por vía de causalidad eficiente, una suerte de generación unívoca (en cuanto transmite los trascendentales a las dos materias eternas, la de los cuerpos celestes y la de los cuerpos corruptibles). Lo que propone Aristóteles no es, pues, ni el emanatismo neo-platónico ni el creacionismo cristiano (cfr. Tomás Calvo, Introducción a *Metafísica*, cit., pp. 44-45, nota 29). En cambio, sí vincula, como agudamente observa Calvo (pp. 42-45 de la introducción), el modo como todo depende de Dios (*értetai*: 1072b13-14) con el modo como los accidentes dependen de la substancia, por una parte; y con el modo como el ser se dice en relación con la substancia (*pròs hén*), pues todo el cosmos se ordena a una sola cosa (*pròs hén*), Dios (1075a18-19). Pero, por supuesto, esto no quiere decir que no podamos entender las substancias sensibles sin entender antes a Dios, pues las substancias sensibles tienen su propia esencia y su propia inteligibilidad, a partir de la cual nosotros llegamos a conocer a Dios: la inteligibilidad de todo depende de Dios en el orden de la causalidad, y realmente “ser” se dice primero de Dios, en cuanto a lo significado y por naturaleza; pero en el orden del conocimiento humano lo primero es lo sensible y, por ello, en cuanto al modo de significar, “ser” se dice primero de lo sensible. A esto mismo apunta Calvo cuando muestra (p. 51) que el principio de no contradicción se cumple del modo más perfecto en Dios [, aunque nosotros llegamos a conocerlo a partir de lo sensible].

²⁶ Esto se ha dicho de modo explícito en un pasaje del capítulo 4 del libro Λ , 1070b28-34, que culmina con la frase “Y es que, en cierto modo, la medicina es la salud y el arte de construir es la forma de la casa, y un hombre engendra otro hombre”. Cfr., también, *Física* II 7, 198a24-28.

Continúa el texto del capítulo 7 de una manera que confirma cuanto hemos expuesto, diciendo que los primeros inteligibles y los primeros deseables [*bouletá*] son los mismos. Se implica que hay dos series, de deseables y de inteligibles. Un poco más adelante se dice que “la otra coelementación [o serie] es inteligible en sí misma” (1072a30-31), y luego, que “lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie” (1072a34-35). Muchos comentaristas piensan que Aristóteles está hablando de la tabla de los opuestos²⁷, pero la tabla no parece conectada con los grados de inteligibilidad y de bondad ni se ve por qué se hablaría de ella al tratar de la Substancia Primera. Calvo acierta, entonces, cuando dice que “la prioridad de la entidad [substancia] suprema parece ser la *prioridad que corresponde al término primero de una serie* respecto de los restantes miembros que forman parte de la misma”²⁸. Exacto: hay tres series: la de los movidos y motores, en la que la Primera Substancia ocupa el primer lugar, y tiene que ser Substancia, simple, en acto. Pero esa serie es inteligible en sí misma, y la prioridad corresponde al más inteligible: la substancia entra en la definición del accidente, el acto entra en la definición de la potencia y lo simple es en sí mismo más inteligible, de modo que no entendemos los compuestos sin haber entendido los simples, aunque no siempre sean los simples más inteligibles para nosotros²⁹. Y en la serie de las cosas buenas también ocupa el primer lugar el Primer Inteligible, tanto porque el apetecible volitivo (*bouletón*) se desea porque lo juzgamos bueno, como porque lo mejor es la Substancia, simple, en acto³⁰. De tal modo que, como observa Calvo, existe “una gradación o jerarquización de las entidades [substancias] fundamentada en criterios de perfección entitativa, criterios que, por otra parte, se indican explícitamente [...]”³¹. Así es, excepto que la gradación incluye también las realidades accidentales. Pero, tal gradación implica una comunidad de nombre, no equívoca. Entonces, ¿cómo podría haber tal gradación en los predicados meta-categoriales sin un origen causal agente de la misma? Destruída la participación platónica, ¿tendrá el universo una “unidad episódica” como se dice en el capítulo 10 al criticar a otros autores? ¿Será posible que Aristóteles deje sin explicación la comunidad del nombre, la unidad del cosmos, al apartarse de las Ideas? No. Aunque la comunidad del nombre ya no se conciba como procedente de la participación, ahora se comprende como resultado de la causalidad. No parece que Aristóteles haya llegado a concebir una causalidad creadora, pero sí concibió un tipo de agente, *poietikón*, *kinetikón*, que no produce sólo el movimiento, sino también el ser. Tal tipo de agente es el que genera según las potencias naturales, y tal tipo de agente es también el que obra por intelecto, como el artesano. Así es Dios: como un artesano que da origen a todas las cosas, presuponiendo una materia –o dos–, y trayendo al ser conforme a su concepción intelectual. Veamos un pasaje que corrobora que Dios es causa del ser de las cosas, y no sólo del movimiento:

²⁷ Cfr., por ejemplo, David Bradshaw, *A New Look at the Prime Mover*, cit., p. 4; y T. Calvo, Introducción a *Metafísica*, cit., 486, nota 39. Cfr., también, pp. 45-47.

²⁸ T. Calvo. Introducción a *Metafísica*, cit., p. 46.

²⁹ A esto se refiere *De Anima* III 6, 430b20 y ss. En el lugar comentado del capítulo 7 de Λ Aristóteles apunta que Dios es el primer Uno, pero no como lo uno común o como lo uno que es principio del número, sino como lo simple (1072a32-34). Nótese bien: “uno” se dice de muchas maneras, y Dios no es el Uno supremo como la forma o género participada por todos los que son “uno”, constituyendo para todos una suerte de “esencia subyacente” o *ousía* en el sentido del *Teeteto* (185c, por ejemplo).

³⁰ Aquí Aristóteles observa que puede haber causa final en las cosas inmóviles, pero no como objeto de deseo, sino como perfección [ya poseída] de algo (cfr. 1072b1-3. En sentido semejante, Calvo, *Metafísica* [cit.], p. 487, nota 40). Santo Tomás precisa que en el primer cielo hay fin sólo como algo preexistente, no como algo que se encuentra todavía en la intención del agente (cfr. comentario a la *Metafísica*, lección 7, n. 10).

³¹ T. Calvo (ed.). Introducción a *Metafísica*, p. 47.

“Dios, entonces, adoptó la alternativa restante, y completó la perfección del universo haciendo ininterrumpido el ‘llegar a ser’; porque así se aseguraba la mayor armonía al ser, porque el que el ‘llegar a ser’ ocurra de modo perpetuo es la aproximación más cercana al ser eterno”³².

Este pasaje se halla en íntima conexión con *Metafísica* Λ 7, 1072b8 y ss., donde se sostiene que el movimiento circular primero existe necesariamente³³, pero se aclara que “necesario” tiene varios posibles significados: (a) lo que se produce violentamente por ser contrario a la inclinación, lo cual no es el caso del movimiento del primer cielo; (b) aquello sin lo que no se produce el bien, que es una necesidad del arte, como la que se menciona en el *De Generatione et Corruptione*; y (c) lo que no puede ser de otro modo, sino que absolutamente es del modo que es, que no es el caso del primer cielo, tampoco, puesto que tiene cierta potencialidad.

En lo que se refiere a la comunidad del nombre de las “naturalezas” meta-categoriales, y a su gradación, Aristóteles explícitamente sostiene que procede de la causalidad (eficiente) de las cosas más verdaderas. Éstas, “los principios de las cosas que eternamente son”, “[son causa del ser] de las demás cosas”. Por ello, “cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser” (cfr. α 1, 993b19-31). Este pasaje no hace sino iluminar el sentido total que tiene el libro Λ de la *Metafísica*. A su luz puede corroborarse una vez más lo que dice el transcrito texto del *De generatione et corruptione*: Dios no puede ser causa, del ser o del movimiento, sino por vía de intelecto. De tal manera que en la división sofística y platónica de las causas, entre naturaleza, arte y azar, habría que decir, sin duda, que Dios es causa del tipo “arte”, según Aristóteles, como según Platón³⁴. “De un principio tal penden el cielo y la naturaleza” (1072b13-14)³⁵.

El texto del capítulo 7 concluía la reflexión sobre las tres series con la frase “mueve como amado”. Dios, que es causa última del ser de todas las substancias, y por ello causa última del ser de todos los accidentes, mueve a los cuerpos celestes de los que es causa (a) por haberles dado su ser o formalidad, (b) por infundir en ellos su virtud, y (c) porque los cielos intentan imitar a Dios

³² *De generatione et corruptione* II 10, 336b31 y ss. Nótese los ecos de *El banquete* (206c).

³³ El texto es ambiguo, y podría referirse tanto a la Substancia Primera como al Primer Móvil. Sin embargo, la aclaración de los tres sentidos de necesidad, y aun las palabras que se utilizan (lo violento es lo que se mueve contra la inclinación), permite percibir que se refiere al Primer Móvil, que es principio de las substancias sensibles, aunque su virtud viene de Dios. Ya se había apuntado en esta dirección al fin del capítulo 6: 1072a10-16.

³⁴ Cfr. libro X de las *Leyes*.

³⁵ Es preciso vincular este pasaje con los textos de la *Física* y de la *Metafísica* que se refieren al mismo tema. En la *Física* se dice que existe una afinidad íntima entre la naturaleza y el arte, y que en ambas hay causa final. En la misma obra se alaba a Anaxágoras por haber introducido el Intelecto, y se le critica por defectos en su explicación física. Pero en la *Metafísica* se le alaba por doctrinas teológicas y se le critica por defectos de la misma clase, por no hacer intervenir a Dios en la producción de las cosas o por no establecer la relación entre el Bien y el intelecto. Todo esto apunta a que Dios es causa eficiente y final, origen de la inteligibilidad y de la finalidad en la naturaleza, cosa que tampoco los platónicos establecieron de manera adecuada (cfr., por ejemplo, *Física* I 6, 189a11-17; II 8, 199a20-b32; III 4, 203a16 y ss; VII 1, 252a5; 5, 256b24-27; 8, 265b22-23; *Metafísica* A 3, 984b8-22; 4, 985a18-22; Λ 6, 1071b28-3 [nótese que en este pasaje se refiere únicamente al arte como agente equívoco. Esto, en conexión con los pasajes del capítulo 10 que se mencionan a continuación constituye un fuerte indicio a favor de la tesis de que Dios causa por vía de intelecto]; 10, 1075a13-15, 1075a37-b2, 1075b8-12). Me parece que a la luz de todos estos pasajes deben leerse otros dos, de *Acerca de las partes de los animales*: I 1, 639b12-642b4; y 5, 644b23-645b1 (este texto es particularmente importante porque Werner Jaeger lo señala como perteneciente al último período intelectual de Aristóteles, al menos platónico: cfr. *Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1934, pp. 337-341). Por otra parte, en otras obras se hace alusión a la providencia divina (cfr. *Ética a Nicómaco* X 8, 1179a22-32). Brentano sostiene la misma opinión que nosotros. Cfr. *Aristotle and his World View*, University of California Press, Berkeley, 1978, pp. 58-60.

y lo aman. Es decir: las esferas celestes segundas, es verdad, son causa de la generación y la corrupción, pero la causa final de su movimiento no es la generación y la corrupción, sino el amor de Dios y el deseo de imitarlo³⁶, según Aristóteles³⁷, y contra una parte de la interpretación corriente, que afirma que el fin del universo es inmanente. El movimiento de los cielos es circular, que no va de un contrario a otro contrario, según el libro Θ (8, 1050b22-28), y se da necesariamente, con la necesidad del fin, en el sentido ya indicado. Esta necesidad del fin confirma que Aristóteles concibe a Dios como un agente que obra por intelecto y voluntad, lo cual es casi una tautología, porque, ¿de qué otro modo podría obrar?³⁸.

Lo mismo vuelve a confirmarse al final del capítulo 7, tras la reflexión sobre las tres series, cuando se insiste en que se ha demostrado que la Substancia divina “no tiene en absoluto magnitud, sino que carece de partes y es indivisible. (En efecto, mueve por tiempo ilimitado, pero nada limitado posee una potencia ilimitada, y, por lo dicho, no puede tener una magnitud limitada, ni tampoco ilimitada, ya que no existe en absoluto magnitud ilimitada alguna)” (1073a5-11). La virtud con la que obra Dios, con la que causa un movimiento de duración infinita, por ser una virtud infinita, tiene que ser una virtud intelectual, del tipo del arte³⁹.

c. Capítulo 9

Voy a dejar de lado aquí la descripción de Dios que hace Aristóteles, excepto por lo que toque indirectamente a su modo de causar el cosmos. De entre los puntos tocados en el capítulo 9⁴⁰, una de las cosas que más atañe a su modo de causar el cosmos es que Dios es un Intelecto que se entiende a Sí mismo (1074b17-35), porque, si no, o bien sería inerte, incapaz de entender [y de mover], como las Ideas platónicas; o estaría en potencia, tanto porque sería actualizado por lo Inteligible, como porque sería sólo acto primero en lugar de *enérghēia* o Acto Pleno. Entonces, Dios ha de ser una síntesis del Demiurgo de Platón y el Cielo platónico⁴¹. En el capítulo 6 del libro III *De Anima* hay un pasaje que apunta exactamente en esta dirección: nuestro intelecto conoce un contrario con el otro contrario, y conoce la unidad más perfecta, la de lo simple, a partir de los unos compuestos (los todos) y por negación. Por este motivo no se conoce a sí mismo directamente (pues él es simple), y está en potencia para conocer (pues debe extraer de lo

³⁶ Enrico Berti niega que esta noción de “imitación de Dios” sea aristotélica (cfr. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, cit., pp. 154-155). Pienso, con Alberto Ross Hernández (o.c., p. 6), que en este punto pueden aducirse varios textos en contra de Berti: *De Generatione et Corruptione* II 10, 336b27-337a7; *De Anima* II 4, 415a26-b7; *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b26-1178a4.

³⁷ Aunque la astronomía aristotélica es hoy insostenible, sin embargo, este aspecto de su teología no está radicalmente descaminado, pues es cierto que todas las cosas se mueven, en último término, hacia Dios, el Agente Supremo del cosmos.

³⁸ II 10, 336b31 y ss. Puesto que Dios tiene intelecto, tiene “apetito” intelectual o voluntad, aunque en él no “desea” ni “espere” nada, sino que ama y se goza en la posesión de lo amado, como se dice en el capítulo 7, 1072b14-19. En Dios, y solamente en Dios, el bien y el gozo se identifican. Por eso dice Aristóteles que su actividad es placer (1072b16).

³⁹ Se ha probado en la *Física* (VIII 10, 266a10 y ss.) que el origen del movimiento de duración infinita debe tener una virtud infinita, y que tal virtud sólo puede residir en un agente inmaterial, es decir, que obra por intelecto. En el capítulo 6 de Λ se aduce que el origen debe ser inmaterial y sin distinción entre acto primero y acto segundo porque, si no, el movimiento no tendría duración infinita. En efecto, lo material puede no ser y, por tanto, en algún momento no sería... y lo que está en acto primero puede no actuar.

⁴⁰ No paso a la consideración del capítulo 8, porque no tiene mucha relevancia en la determinación del tipo de causalidad que ejercen Dios o los dioses sobre el mundo.

⁴¹ Cfr., en sentido semejante, Enrico Berti, *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, cit., p. 155.

sensible lo inteligible, y para ello necesita de la maduración de la experiencia). Pero entre las causas hay alguna que conoce no por medio de un contrario, sino que conoce lo simple directamente, y así se conoce a sí misma (y conoce todas las cosas también en sí misma, no por medio de los contrarios, como lo malo por lo bueno o lo negro por lo blanco), siempre en acto, precisamente porque su ser está del todo separado de la materia⁴².

Aristóteles complementa esta observación con otra: ¿cómo es posible que se identifiquen el Intelecto y el Inteligible, si parece que siempre son distintas la razón del intelecto y la de lo entendido? A lo cual responde lo siguiente: aun en nuestra experiencia, en las ciencias factivas y en las teóricas, ocurre esto, que lo entendido y el intelecto sean lo mismo (cfr. 1074b35-1075a5). La medicina es la salud en la mente del médico, por ejemplo, pues, como dice santo Tomás, “todo artífice procede en la obra a partir de la consideración de qué es lo que pretende obrar”. En las ciencias especulativas, nuevamente, “la razón que define la cosa es la cosa conocida y la misma ciencia o inteligencia, pues por esto se dice cognoscente el intelecto por lo que tiene la razón de la cosa”⁴³. Aristóteles sabe que lo inteligible en acto y el intelecto en acto se identifican de algún modo⁴⁴. El caso del intelecto humano es un tanto especial, porque es como una “materia prima inteligible” y, en consecuencia, no puede entender sino los fantasmas iluminados por el intelecto agente, y a sí mismo, sólo por una cierta reflexión a partir del conocimiento del ser sensible. Pero el caso de Dios, que es completamente inmaterial y acto puro, es claro: en Él se identifican del todo la inteligencia y el inteligible, el arte (*poietikós, kinetikós*), el fin de la obra y la inteligibilidad que es fuente de la que se transmite a la obra.

Por otro lado, podríamos preguntarnos si Dios desconoce algunos de los seres otros que Sí mismo, pues en el capítulo 9 (1074b23-25) se afirma que hay cosas que es preferible no inteligir o en las que es indigno entretenerse. La respuesta es que Dios no desconoce todos los demás seres, sino que los conoce en su Causa (pero los conoce como existentes en sí mismos). Recuerdese el texto del libro I *De Anima*, capítulo 5, donde se le objeta a Empédocles que, si fuera cierta su concepción del conocimiento, que lo semejante se conoce con lo semejante, entonces cada uno de los principios tendría más ignorancia que comprensión, pues conocería una sola cosa, sí mismo, e ignoraría todo lo demás por ser diferente de ello, por ser incorpóreo y no estar mezclado con los elementos (410b4-5). La ciencia perfecta que nosotros no podemos lograr porque siempre conocemos a las causas supremas a través de los efectos, con demostraciones *quia*, y a los contrarios por medio de los contrarios, es un privilegio de Dios o los dioses. La perfecta ciencia de Dios es un *éndoxon* convertido en la opinión corriente, como se dice en *Metafísica A 2*, aprobado por casi todos los hombres sabios⁴⁵, y que, precisamente por ello, no puede ser falso⁴⁶. Dios concibe en Sí mismo todas las cosas que, como hemos visto, causa por vía

⁴² *De Anima* III 6, 430b20 y ss. Se presupone aquí que no puede haber causas separadas de la materia, inteligibles, que no sean inteligencias (o actos de inteligencias).

⁴³ Lección 11, n. 2619-2620.

⁴⁴ Cfr. *De Anima* III 5, 430a19-20; y 7, 431a1-2 y b17. Lo inteligible en acto es, además, una esencia despojada de materia. Por ello, cualquier substancia que exista separada de la materia es formalidad pura que no sólo es inteligible en acto, sino que es intelecto.

⁴⁵ En *Leyes X* (901d) hay un pasaje que arroja luz sobre éste, pues Platón se cuenta entre los sabios: “los dioses perciben, ven y oyen todo, nada de lo que es del dominio de la sensación o el conocimiento puede escapar a su noticia”. Luego, en 903a se dice que Dios es supremamente sabio y se presupone que eso implica que conoce las cosas más pequeñas del cosmos y, por tanto, se cuida de ellas.

⁴⁶ Cfr. De Koninck, *La “Pensée de la Pensée” chez Aristote*, pp. 82-88, en Thomas De Koninck y Guy Planty-Bonjour (eds.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Presses Universitaires of France, París 1991, pp. 69-

de intelecto, pero no depende de ellas en ningún sentido, ni las “intelige”⁴⁷, pues eso sería indigno de Él. ¿Qué tiene de extraño que Dios conozca todo en sí mismo, si Él es causa de todo; la propia alma humana es, “de algún modo, todas las cosas”; y el intelecto es “forma de las formas”⁴⁸.

d. Capítulo 10

El último capítulo del libro Λ se abre con una consideración muy relevante: el bien del cosmos universo puede considerarse como (a) el orden por el que están trabadas todas sus partes, bien inmanente, o como (b) Dios, bien trascendente a causa de quien existe ese orden (1075a12-16). Dios, además, sería fin separado como el general, **que es también causa eficiente del orden**⁴⁹. Luego se describe bellamente el orden universal, de una manera que recuerda con viveza el importante pasaje de *Fedón* 97b-99c: “todas las cosas –peces, aves y plantas– están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera, ni su estado es tal que una cosa no tenga relación con alguna otra, sino que alguna tiene. En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único, pero ocurre como en una familia: a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas al azar, más bien todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común y mucho se les deja al azar, pues un principio de tal índole constituye la naturaleza de cada uno de ellos. Me refiero, por ejemplo, a que a todas estas cosas les es necesario venir a destruirse, y así son diferentes todas las cosas de entre las que comunican [o participan] en el todo” (1075a16-25)⁵⁰.

Calvo afirma repetidas veces que el universo tiene un orden y una jerarquía entitativa, y que Dios es causa solamente de ese orden (y del movimiento), aunque no del ser ni de la jerarquía entitativa⁵¹. Pero estas afirmaciones son muy problemáticas. En primer lugar, como hemos

151. Sobre la noción de ciencia divina, cfr. *Metafísica* A 2, 983a6-10. Pienso que las líneas 8-9 deben leerse así: “a todos, en efecto, parece tanto que Dios es un cierto principio de las causas como que sólo Dios tendría esta ciencia o Él la tendría principalmente”. En mi lectura puede verse que Dios tiene ciencia de todo por ser causa última (o primera) de todo. Un problema no resuelto es cómo conoce Dios la materia que Él no causa.

⁴⁷ Calvo traduce “noein” por “pensar”. Mucho más preciso es “inteligir” o “captar intelectualmente”, que connota la dependencia que tiene el intelecto respecto de lo entendido. Entonces: Dios conoce todo, pero lo conoce en Sí mismo, como Causa última. Recuérdese cómo critica Aristóteles a Empédocles también por concebir a Dios como ignorante de algunas cosas, las que atañen al Odio: cfr. B 4, 1000b3-6. Un texto aun más claro se encuentra en *De Anima* I 5, 410b4-7 (donde se afirma que Dios sería el más ignorante de los seres porque sólo él no conocería el odio, mientras las cosas mortales conocerían todo porque están compuestas de todo), texto citado por De Koninck en *La “Pensée de la Pensée” chez Aristote*, p. 84. Brentano relaciona este pasaje con el capítulo 6 del libro III del *De Anima*, que ya hemos comentado (430b24-26), y con ocasión del cual dice lo siguiente: Dios no puede conocer algo que le produzca dolor (como el Dios de Empédocles no conocía el odio); pero como Él no tiene contrario, porque no hay un principio que sea su contrario, Él puede conocer el mal y otras privaciones sin sufrir dolor, porque Él las ve en Sí mismo como causa del todo, en el que todas las privaciones encuentran un lugar adecuado (cfr. *Aristóteles*, Editorial Labor, S. A., Barcelona 1951, p. 83).

⁴⁸ Cfr. *De Anima* III 8, 431b20 y 432a1-3, citados por De Koninck en su *La “Pensée de la Pensée” chez Aristote* cit., p. 137. Contra Owens, y en este punto, De Koninck añade que Dios es finito en un sentido que no entraña imperfección, y se apoya en *Física* III 6, 207a8 y 11-12. Cfr. *La “Pensée de la Pensée” chez Aristote*, cit., pp. 136-139.

⁴⁹ Cfr., en sentido semejante, E. Berti, *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, cit., p. 160; y D. Bradshaw, *A New Look at the Prime Mover*, cit., p. 8. Alberto Ross Hernández apunta que también Broadie aduce este pasaje en favor de la causalidad eficiente de Dios (cfr. o.c., nota 21).

⁵⁰ Me aparto al final del pasaje de la traducción de Calvo.

⁵¹ Cfr. T. Calvo. Introducción a *Metafísica*, cit., pp. 44, 47, 48, 50 y 51.

mostrado ya suficientemente, no puede haber una jerarquía en las perfecciones trascendentales (que no son equívocas) si no hay una causa agente común. Además, negar lo anterior sería recaer en afirmar una pluralidad de principios independientes y el universo episódico al que conduce la teoría de las ideas y de los números, lo cual fue expresamente criticado por Aristóteles en este mismo capítulo 10⁵². Por otra parte, agente y fin son proporcionados: si el fin de cada parte del cosmos está ordenado al fin del todo, tiene que ser porque la causa de su ser así lo ha ordenado. No puede haber orden cósmico sin un Agente que origine cada tipo de ser y lo sujete a dicho orden. A todo ello se añade que la generación de los seres vivos, que ha tenido duración infinita según Aristóteles, no puede darse sin la causalidad de los cielos, y ésta no puede darse sin la causa de su substancia y de su movimiento, por virtud de la cual causa actúan los cielos, como hemos visto y como corrobora Aristóteles: (a) para que haya generación, aun la generación perpetua, tiene que haber una causa. Las Ideas no bastan, porque necesitan de algo que cause la participación (el principio formal –participado– y el material –que participa– requieren de un agente superior –el agente equívoco– que dé lugar a y fundamente la generación). Esa causa de la generación tiene que ser algo Primero que no tenga contrario de su ser y que ni siquiera tenga contrario de su Sabiduría⁵³ (como nuestro intelecto, que, por ser de un alma, se mueve desde la ignorancia hacia la ciencia) (cfr. 1075b16-24). (b) “[...] si no hubiera otras realidades aparte de las sensibles, no existirían ni principio, ni orden, ni generación, ni tampoco lo celeste, sino que siempre habría un principio del principio, como les ocurre a los teólogos y a los físicos todos” (1075b24-27).

2. Conclusiones y corolarios sobre la causalidad divina

He propuesto una interpretación general del libro Λ de la *Metafísica* que muestra que Aristóteles entendió a Dios como causa eficiente, origen del ser del cosmos, y no sólo del movimiento. Debo ahora apuntar que mi propuesta interpretación no incurre en ninguno de los defectos que señaló Alberto Ross Hernández en las interpretaciones de Judson, Broadie y Bradshaw. En efecto, de acuerdo con Ross, (1) el problema de Judson es que concibe que, según Aristóteles, una causa final (Dios) se encuentra en el primer lugar de las cadenas causales eficientes. Pero la primera causa en una cadena no debe pertenecer a un tipo causal heterogéneo al de la cadena. Luego, no es aceptable la interpretación de Judson. En mi propuesta hay tres cadenas causales, eficiente, final y formal, y hay una identidad en Dios de los tres tipos de causalidad, de modo que Él se considera primera causa en cada cadena según una razón diferente. (2) El problema de Broadie sería que no puede explicar la trascendencia de Dios que le reconoce Aristóteles. Un alma del mundo no sería una sustancia separada y sin mezcla; un alma no puede ser el primer principio del cambio; y, si fuera alma, el Primer Motor no sería impasible por sí mismo, sino por una circunstancia accidental. (3) En cuanto a Bradshaw, su tesis de que Dios contiene en Sí las formas de todas las cosas y por eso causa todos los cambios tiene alguna base textual (que nosotros hemos usado en otro sentido), pero es incompatible con algunos aspectos básicos de la metafísica aristotélica, y él lo sabe. Por eso, como un *deus ex machina* tiene que postular una evolución en la doctrina aristotélica de la forma (de menos a más platónica). Mi tesis es del todo distinta⁵⁴.

⁵² 1075b37-1076a4.

⁵³ “[...] a ningún contrario le corresponde esencialmente actuar o mover, ya que puede no existir; en su caso, el actuar sería, más bien, posterior a la potencia. Por consiguiente, no serían eternas las cosas que son. Y, sin embargo, lo son” (1075b31-34).

Una razón que dificulta que se acepte la interpretación aquí propuesta reside en que a menudo se supone que el hecho de que el mundo o las especies de los seres vivos tengan duración infinita, implica que ellos no son causados en su ser⁵⁵. Pero esta suposición no es sino una consecuencia de la concepción humeana de la causalidad. Hume sostiene, en efecto, que la causa debe ser anterior (cronológicamente) al efecto. Pero no es así, ni en la realidad ni en opinión de Aristóteles: la forma es causa del compuesto, y es simultánea con él, por ejemplo. Además, los seres corruptibles no se pueden explicar sin una Causa de su ser que sea de modo necesario. Eso no quiere decir que los seres corruptibles, o sus especies, tengan que haber sido causados en su ser en un momento separado de nosotros por un tiempo finito. Como dice Enrico Berti: “[...] aun considerada como infinita en el tiempo [...], la realidad sensible, en su conjunto, tiene necesidad, para ser explicada, de un principio inmóvil, que sea puro acto”⁵⁶.

Debo aclarar, eso sí, que el hecho de que Aristóteles afirme que Dios es causa eficiente del ser del mundo no implica que haya llegado a conocer la creación: se puede ser causa eficiente del ser como engendrador; o como originador equívoco del ser, originador que, sin embargo, presupone una materia. Según Aristóteles, se presuponen al menos dos materias, una para los cuerpos celestes y otra para el mundo sublunar⁵⁷. Que él piense que esas materias no tienen su origen en Dios puede colegirse de varios signos importantes. En primer lugar, de los textos del capítulo 10 parece desprenderse que Aristóteles poseía una visión bipolar del cosmos. En segundo lugar, Aristóteles postula la materia como una de las causas últimas, igual que el Intelecto y la Órexis (capítulo 5). Además, él aceptó la división sofístico-platónica más general de las causas en “naturaleza, inteligencia y azar”⁵⁸. Pero, a diferencia de santo Tomás, no sometió el azar al control último de la Providencia divina, lo cual habría sido una consecuencia necesaria de la creación de la materia⁵⁹. En cuarto lugar, alguno de los argumentos con que Aristóteles cree probar en la *Física* la duración infinita del movimiento presupone que Dios no es de todo trascendente, sino que existe algún tipo de relación real entre Él y el cosmos: por esta razón pensó que si el movimiento tuviera un inicio, eso implicaría que un agente por intelecto [Dios] habría tenido una razón para mover a partir de ese momento en lugar de haber movido antes, de donde se seguiría que tendría que haber un cambio, bien sea en Dios o bien sea en la realidad “circundante”, previo a aquél causado por Dios (VIII 1, 251a16-251b10).

Otro asunto es determinar si en la obra de Aristóteles se hallan los principios necesarios y suficientes para concluir que Dios o la Substancia Separada Suprema haya dado origen a todos

⁵⁴ A. Ross H., *La causalidad del Primer Motor en Metafísica XII*, cit., sección 4. Bradshaw, *A New Look at the Prime Mover*, cit., p. 21.

⁵⁵ Puede verse una huella de esta opinión en la obra de Tomás Calvo, *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, S. A., Madrid, 2008, p. 51. Probablemente la crítica en el texto sea también la posición de Alejandro Vigo (cfr. *Aristóteles: una introducción*, cit., p. 108).

⁵⁶ Cfr. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, cit., p. 148.

⁵⁷ Aristóteles estaba alejado también en otros puntos de lo que conocemos por la Revelación. Según el Estagirita, por ejemplo, Dios o la Substancia Separada Suprema origina el ser por medio de las otras substancias separadas (capítulo 8 de Λ) o las esferas (capítulo 6, 1072a9-17).

⁵⁸ Cfr. *Física* II 6, 198a1 y ss.

⁵⁹ En el comentario al citado pasaje de la *Física*, santo Tomás hace una observación más allá de lo que dice el texto (introducida por la típica expresión “*considerandum est autem*”), para señalar que el azar está sujeto a una causa superior que lo ordena y que en comparación con ella no es “azar”, aunque lo sea en comparación con sus efectos. Aristóteles, que yo sepa, nunca hizo semejante observación, sino que, por el contrario, al inicio del capítulo 10 del libro Λ de la *Metafísica*, como hemos visto, parece hablar del azar como de algo que se origina en uno de los dos polos del cosmos y que no queda sujeto al orden del cosmos.

los seres del cosmos por creación. Y me parece que así es, porque: (a) él se dio cuenta de que el intelecto posible, con el que entiende el alma, tiene que ser incorpóreo (no deseo entrar ahora en discusión con los averroístas, pues nos sacaría del hilo de nuestra argumentación⁶⁰). Por eso sostiene que procede de fuera en la generación del hombre⁶¹. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿cómo sería causado un ser incorpóreo, que no tiene materia? (b) Aristóteles sugiere que las sustancias separadas segundas dependen de algún modo de la primera. Ahora bien, si esa dependencia es, como pienso, en el ser, se repite el problema anterior. Que la dependencia sea en el ser se puede probar, así: en Θ 8 se dice que lo que está en potencia en algún respecto depende en su ser de lo que es en acto; en α 1 se dice algo semejante: lo supremo en un género tiene que ser el principio del que proceden las cosas que reciben el nombre de ese género. Pero está claro tanto que hay un solo Dios o Substancia Separada Suprema⁶², como que entre las sustancias separadas sólo la Primera es *Nóesis noéseos*. Las otras se hacen inteligibles al tocar al Inteligible Supremo (cfr. Λ 7, 1072b19-21⁶³). Luego, las sustancias separadas segundas, aunque son actuales también según su operación, reciben su acto de la primera, y se dicen seres, unas, buenas, en sentido menos pleno que la Primera. De allí se sigue que dependen en su ser de ella. Pueden haber sido causadas desde siempre, pero su actualidad será la de una potencialidad actualizada desde el inicio. En este sentido, ellas tienen un fin distinto de sí mismas, pero como una perfección ya poseída y no como lo que se encuentra todavía en la intención del agente (cfr. 7, 1072b1-3). (c) Si Dios es origen de la formalidad que hay en el mundo, por la vía de la agencia, no por la vía de la “participación” al modo platónico, entonces, ¿cómo no será origen de la materialidad? La materialidad es proporcionada a la forma⁶⁴ y, por ello, el “*poietikón*” último de la forma debe serlo también de la materia. Repito que, con todo, a pesar de lo dicho en este párrafo, Aristóteles nunca sacó la consecuencia de que la materia debiera tener también su principio en Dios, igual que la forma, que es el acto del cual ella depende, y que debe tener prioridad absoluta.

⁶⁰ Sobre la supervivencia de los averroístas, cfr. Calvo, *Aristóteles y el aristotelismo*, cit., p. 51.

⁶¹ Cfr. *Física* II 2, 194b13; y *De Generatione Animalium* II 3, 736b4-28, por ejemplo.

⁶² Cfr. Λ 8, 1074a31 y ss.; y E. Berti, o.c., p. 158. Berti explica acertadamente que cada sustancia separada “deberá ser una especie diversa”. Conforme al último capítulo del libro I puede decirse que, puesto que no tienen materia, cada una forma un género aparte o una especie aparte. En realidad, no puede hablarse respecto de ellas acerca del “género” o la “especie” propiamente, pues son enteramente simples, también en su razón. Por supuesto, todas son entes, verdaderas, buenas y unas: ¿cómo es posible que se distingan de la Suprema y entre sí? Aquí es donde con mayor claridad cabría hacer la distinción tomista entre esencia y acto de ser.

⁶³ “Y el entendimiento se intelige a sí mismo por participación en el inteligible; pues se hace inteligible tocando y entendiendo. De tal modo que es lo mismo el intelecto y el inteligible” (no sigo la traducción de Calvo). Nótese un par de cosas: (1) esta frase no es aplicable al entendimiento humano, porque nosotros no captamos inteligibles en acto, sino en potencia. Pero sí es aplicable a las sustancias separadas, que, al menos en principio, pueden captar directamente lo que es inteligible en acto. Y (2) Aristóteles no usa la metáfora del “ver”, como diría Heidegger, sino la del “tocar”.

⁶⁴ La materia dice relación a la forma y, por eso, cada forma tiene su materia propia (cfr. *Física* II 2, 194b7-9). Hay quienes sostienen que la distinción entre materia y forma es sólo de razón y que afirman igualmente que Dios no es creador. A ellos probablemente tenga que parecerles que, según Aristóteles, Dios no pueda ser origen del ser del cosmos, sino sólo del movimiento. Pero, en las cosas naturales, la distinción entre materia y forma es real, no sólo de razón. Por eso puede haber una materia prima, que no conocieron los presocráticos, que sea ingenerable e indestructible.