

## 10. DE LA PREGUNTA POR EL ENTE A LA PREGUNTA POR LO DIVINO

Acerca de la relación entre metafísica y teología en Aristóteles, así como sobre su idea de Dios se han dado no pocas discusiones. Parece obvio que hay una relación entre ambas disciplinas y que de ella depende la idea de Dios en Aristóteles. Para situar bien el pensamiento del estagirita a este respecto, parece muy oportuno ver brevemente el tema de lo divino en los autores anteriores a Aristóteles.

### 1. El tema de lo divino en los presocráticos.

Las primeras ideas de Dios en Grecia serían las de los mitos. En ellos los dioses aparecen como seres individuales, personales, distintos del mundo. Frente a ellos, la filosofía ve lo divino más bien como principio, como algo presente y operante en la realidad. Más bien que de dioses se trata de lo divino. Así lo testimonia el propio Aristóteles.

Hablando de los primeros filósofos griegos, Aristóteles dice de Tales de Mileto: “Ciertos filósofos dicen que el alma está mezclada en todo el universo; tal vez por eso decía Tales que todo estaba lleno de dioses”<sup>1</sup>. Aristóteles habla aquí del alma. Cita a Tales con cautela para apoyar su teoría. Lo que sí parece claro es que lo divino en este caso es entendido como un principio o una realidad interna de lo real.

De manera más explícita se habla de lo divino en Anaximandro. Esto es importante porque es el propio Aristóteles el que lo refiere: El *apeiron* (el infinito) “parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas; y a todas las abarca y las gobierna...; y que es lo divino (*tò theion*), pues es inmortal e imperecedero, como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos”<sup>2</sup>.

Los testimonios son muy escasos. Pero afirman algo presente y operante en la realidad. Esto es llamado “divino” y se le aplican atributos propios de los dioses de los mitos. Esto significaría que en estos autores se sustituyen los dioses míticos por una realidad distinta, presente y operante en el mundo.

Más importante en este sentido es Jenófanes, quien además de ser un crítico de las ideas mitológicas sobre la divinidad, es un teólogo. La crítica de Jenófanes contra los dioses míticos se dirige sobre todo contra los antropomorfismos y contra el politeísmo. Frente a éstos, afirma un solo Dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento<sup>3</sup>. Untersteiner, después de presentar las principales interpretaciones y analizar los fragmentos, concluye afirmando que Jenófanes admite una identidad Dios-mundo. El Dios de Jenófanes vendría a coincidir con la *φύσις*. El autor ve

---

<sup>1</sup> De anima, I,5,411 a 7

<sup>2</sup> Fis. III,4,203 b 10

<sup>3</sup> JENOFANES, Fragm. 23

esta tesis confirmada por testimonios de Simplicio, Hipólito, Cicerón, Plutarco, que procederían de Teofrasto y que consideran a Jenófanes panteísta. Esta tesis de un panteísmo de Jenófanes es defendida también por autores recientes importantes, como Zeller, Tannery, Überweg-Prächter o Gomperz<sup>4</sup>.

Con respecto al conocimiento que se puede tener de Dios, según Jenófanes, se ha discutido. Un testimonio transmitido por Galeno afirmaría un conocimiento seguro. Pero en un fragmento de Jenófanes parece afirmarse un escepticismo: “Ningún hombre ha conocido ni conocerá nunca la verdad sobre los dioses y sobre cuantas cosas digo; pues aun cuando por azar resultase que dice la verdad completa, no lo sabe”<sup>5</sup>. En otros casos se ve una postura intermedia: “Estos –los dioses- no lo han revelado todo a los hombres desde el principio, sino que éstos, mediante la búsqueda, llegan con el tiempo a descubrir mejor”<sup>6</sup>. ¿Cuál es la verdadera doctrina de Jenófanes? Mondolfo cree que las diferentes posturas son de diferentes momentos en la evolución del pensamiento de Jenófanes; Untersteiner cree que Jenófanes no es un escéptico, sino que defiende la relatividad del conocimiento a este respecto<sup>7</sup>. Esta aparece también en la manera de representarse los dioses: Los hombres se los representan antropomorfos; los etíopes se los representan negros; y si los caballos y los bueyes fuesen capaces de pintar, se los representarían en formas de caballos y bueyes<sup>8</sup>.

Sobre la idea de Dios en Parménides hay muy poco claro. ¿Llegó a plantearse el tema? ¿Sustituye la idea de Dios por la del ser? Todo parece discutible. En el poema de Parménides hay elementos religiosos: La carroza, símbolo de la ayuda divina para subir; la expresión *safeç... eidwç*, que indicaría un conocimiento religioso y místico propio de los iniciados; los caballos, relacionados en la antigüedad con el espíritu profético; la diosa que hace la revelación, etc.<sup>9</sup>. Pero ¿qué significado tienen estos elementos? Algunos han querido ver referencias a alguna religión concreta. Untersteiner dice que durante los siglos IV y V es común en los autores griegos recurrir a elementos religiosos para expresar conceptos abstractos. Este sería también el caso de Parménides<sup>10</sup>.

Pero queda en pie la pregunta: ¿Equivale el ser de Parménides a la realidad absoluta, considerada por otros como la divinidad? Parecería que sí, ya que Parménides afirma de él atributos propios de un principio absoluto: Inmutable, imperecedero, completo, eterno<sup>11</sup>.

Sobre el conocimiento de esta realidad del ser, según Parménides se dan también varias interpretaciones. ¿Es objeto de una revelación de la diosa, como aparece a simple vista? Esto depende del valor que se le dé a los elementos religiosos del poema. Más común es la opinión según la cual se llega o se intenta llegar mediante un método adecuado, que Parménides presenta en el poema. El conocimiento parte de los signos (*shmata*), según se dice en el fragmento 8: El ser no se conoce sino por signos. Son éstos los que indican que es ingénito, imperecedero, etc. Jäger hace notar que no pudiendo alcanzar un conocimiento

<sup>4</sup> M. UNTERSTEINER, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1967, pp. CXL-CLV; CLXVIII-CCIII

<sup>5</sup> JENOFANES, Fragn. 34

<sup>6</sup> Fragn. 18

<sup>7</sup> M. UNTERSTEINER, o. c., pp. CCXIX-CCXXV

<sup>8</sup> Fragn. 14-16

<sup>9</sup> M. UNTERSTEINER, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1967, pp. LIV-LXIII; H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie im frühen Griechentum*, München 1962, p. 454

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. LXIV-LXV

<sup>11</sup> Fragn. 8; cf. M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, pp. CXXXIII-CXLIV; W. JÄGER, *Paideia*, México 1971, pp. 172-174

concreto del ser, el pensamiento recurre a la reflexión, a la deducción lógica, inaugurando con ello el verdadero camino de la filosofía. Untersteiner considera el poema sobre todo como la exposición del método para llegar al conocimiento del ser<sup>12</sup>. ¿En qué medida se llega al conocimiento del ser? Ya se ha dicho que se deduce una serie de atributos; pero se puede observar que se trata de atributos negativos sobre todo.

Otro filósofo que no se puede dejar de considerar es Heráclito. Las dificultades de interpretación del pensamiento del *oscuro* (skoteinon) han sido puestas de relieve muchas veces. Se ha discutido también sobre las fuentes orientales de su pensamiento, así como sobre las interpretaciones que dan de él Platón, Aristóteles o Teofrasto las numerosas veces que se refieren a él. Los intérpretes modernos se han independizado de las interpretaciones platónica y aristotélica e intentan interpretar el pensamiento de Heráclito en sus fragmentos y en su contexto histórico<sup>13</sup>.

El tema de Dios en Heráclito hay que verlo en relación con otros conceptos de su filosofía. Ante todo, Heráclito critica las religiones tradicionales, los cultos rituales, adoración de estatuas, cultos órficos<sup>14</sup>. En contraposición a éstos, afirma una divinidad mucho más misteriosa: “El señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni habla ni oculta nada, sino que da signos”<sup>15</sup>. En otros casos afirma la complejidad de la divinidad: “Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre (todos los opuestos, éste es su significado); cambia como el (fuego), al que cuando se mezcla con perfumes se denomina de acuerdo con la fragancia de cada uno de ellos”<sup>16</sup>. Este texto ha sido objeto de muchas discusiones, tanto acerca de su autenticidad como de su significado. Zeller, Jäger, Fränkel o Mondolfo ven aquí una representación de Dios como una unidad de todos los opuestos; la oposición se daría en nosotros, no en Dios. Se trataría de una anticipación de la idea de *coincidentia oppositorum* del Cusano. La mutabilidad de la que se habla en la segunda parte se referiría también a nosotros, no a Dios mismo<sup>17</sup>.

Estas ideas habría que relacionarlas con otros fragmentos de Heráclito, como la *fusiç*, el *logos*, el *Aiwh*, *Zeue*. La realidad, designada por la *fusiç*, es misteriosa: “La naturaleza ama el ocultarse” (*fusiç kruptesqai filei*)<sup>18</sup>. Se traduce *fusiç* por naturaleza; pero según Heidegger, esta traducción es del todo insuficiente; se trataría del ser mismo. En cualquier caso, parece afirmar que la realidad es misteriosa. Un conocimiento de al misma es difícil y se contrapondría a la experiencia inmediata, según otro fragmento: “La armonía invisible es más fuerte que la visible”<sup>19</sup>. Esta realidad invisible es conocida por Dios: “Para Dios es todo bello, bueno y justo; los hombres, en cambio, ven unas cosas injustas y otras justas”<sup>20</sup>. Que el verdadero conocimiento sea el de Dios, lo dice Heráclito en otro fragmento transmitido por Orígenes: “La humana disposición no tiene un verdadero

<sup>12</sup> W. JÄGER, o. c., pp. 172-174; M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, pp. LI-LXXXVII

<sup>13</sup> R. MONDOLFO, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México 1973, pp. 28-150; el autor expone la historia de las interpretaciones; O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935; F. LASSALLE, *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos* (2 vol.); Berlin 1958; K. AXELOS, *Héraclite et la philosophie*. Paris 1962,

<sup>14</sup> Heráclito, *Fragm. 5. 14. 15*

<sup>15</sup> *Fragm. 93*

<sup>16</sup> *Fragm. 67*

<sup>17</sup> R. MONDOLFO, *Heráclito*, pp. 205-211

<sup>18</sup> *Fragm. 123*

<sup>19</sup> *Fragm. 54*

<sup>20</sup> *Fragm. 102*

conocimiento; en cambio la divina sí lo tiene”<sup>21</sup>.

Este sentido unitario y armónico de la realidad lo da el **lóγος**, según otro conocido fragmento: “Después de haber oído no a mí, sino al logos, es sabio convenir en que todas las cosas son uno (**παντα εἷν**)”<sup>22</sup>. Pero es difícil comprender este logos, tanto antes como después de ser explicado. La unidad y armonía no es visible para el hombre. Ya se ha hablado de las contraposiciones. Heráclito en otro fragmento parece afirmar una ausencia de ley, cuando afirma que el **Αἰὼν** es un niño que juega. Bajo la imagen del juego, aparentemente sin ley, habría una ley divina y eterna, que hace llegar todas las cosas a su fin<sup>23</sup>.

¿Qué es la divinidad para Heráclito? Una identificación del logos con Dios no aparece en los fragmentos, según Mondolfo, aunque el logos aparezca como la ley divina de la totalidad. Hay un fragmento que parece sugerir la idea de un Dios personal: “Una sola cosa, la única verdaderamente sabia, quiere y no quiere que se la denomine Zeus”<sup>24</sup>. Pero el sentido de este fragmento no es claro. En primer lugar, no dice **Zeus**, sino **Zhnoç**. Mondolfo dice que Heráclito hacía uso frecuente de las etimologías y que se referiría a **Zhñ** (vivir), indicando la causa de la vida. Se suele traducir por Zeus. Con la expresión “quiere y no quiere” indicaría que no ha de ser identificado con la divinidad de la mitología tradicional. En realidad, no se suele interpretar como un Dios personal, sino como una realidad más profunda, como una ley o logos de lo real, presente en todo y autor de la unidad de todo.

En resumen, en estos autores se rechazan los dioses de los mitos para afirmar un principio absoluto de la realidad. Este principio está más allá de lo real aparente. Es una realidad misteriosa e incomprensible para la inteligencia humana. No se puede conocer sino por signos, por razonamientos o deducciones.

## 2. El tema de Dios en Platón

El platonismo ha tenido siempre una gran importancia para la teología natural. Los primeros pensadores cristianos vieron en Platón una especie de precursor del cristianismo o de profeta precristiano fuera de Israel. La filosofía platónica proporcionó abundantes e importantes ideas a los pensadores cristianos a la hora de exponer el mensaje cristiano en conceptos griegos.

El tema de lo divino en Platón debería ser considerado no sólo en los lugares donde aparece de modo explícito, sino en el contexto de su filosofía, sobre todo de su metafísica. Durante muchos siglos se consideró la metafísica platónica sobre todo como contemplación de la realidad. Desde Wilamowitz, sobre todo, se ha insistido en el móvil político de la filosofía platónica. Parece un hecho que la filosofía platónica busca puntos fijos y que se contrapone a un relativismo tanto intelectual como moral o político.

Los puntos fijos que afirma Platón como más o menos absolutos son las realidades superiores del mundo inteligible. En este mundo también se dan grados, siendo el grado sumo la idea del bien, de la cual depende todo el mundo inteligible. El tema de Dios en Platón parece que habría que plantearlo en relación con esta idea del bien, que es el grado sumo de la jerarquía platónica. Pero esto no está claro. ¿Qué es Dios o lo divino en Platón? ¿Qué es en

<sup>21</sup> Fragm. 78

<sup>22</sup> Fragm. 50

<sup>23</sup> R. MONDOLFO, o. c., pp. 222-224; K. AXELOS, o. c., pp. 54-55

<sup>24</sup> Fragm. 32

él la idea del bien? M. Legido ve una evolución en el significado de la idea de bien. En el período de juventud se trataría del bien personal, político, cósmico; luego se hace metafísica del bien, pero éste sería una idea más, entre las otras. Durante el período de madurez se va superando la postura del *Fedón*; las ideas dejan de estar en un mismo plano y el bien constituye el punto superior. Esto se ve sobre todo en un paso muy conocido del libro de la *República*.

El paso de la *República* dice así: “Del sol dirás, creo yo, que no sólo confiere a los objetos visibles la aptitud de ser vistos, sino también la generación, el crecimiento y el alimento. El mismo, sin embargo, no es generación... Pues del mismo modo habrá que decir, con respecto a los objetos inteligibles, que del bien no sólo reciben su inteligibilidad, sino que reciben por añadidura también de él el ser y la esencia (τὸ εἶναι τε καὶ τῆς οὐσίας). Pero el bien no es esencia (οὐσία), sino que está todavía más allá de la esencia (εἰπεῖναι τῆς οὐσίας) y la sobrepasa en dignidad y potencia”<sup>25</sup>. En el paso se ve una relación, una analogía entre el bien y el sol, con sus diferencias. En ambos casos se admite una causalidad ontológica y gnoseológica. El sol y el bien son causa del ser y del conocer.

¿Qué valor hay que darle a la idea del bien? Gottfried Martín dice que a las ideas en general no se les podría negar un valor ontológico, aunque no deban ser consideradas como cosas<sup>26</sup>. Aquí nos interesa el valor teológico de la idea del bien, en la cual se ha visto muchas veces la idea de Dios.

Entre los estudiosos recientes el tema es discutido. M. Legido presenta una síntesis de las opiniones al respecto. La primera es la de Zeller, el cual identifica con la divinidad la idea suprema del bien, como causa suprema de todo. Este autor se funda en pasos importantes, como *Filebo* 22, *República* VII, *Timeo* 286; y recurre también a la tradición filosófica: Aristóteles, Estobeo, Espeusipo, quienes verían en Platón una identificación del bien con el uno. Esta opinión la seguirían autores importantes como Gomperz, Windelband, Wilamowitz, Ritter, Jäger, Überweg-Prächter, etc. Una opinión parecida sería defendida por Diès, según el cual a los grados de ser corresponden grados de divinidad. Y una tercera opinión sería la de Burnet y Taylor. Según ellos, el dios de Platón no es una idea, sino un alma. Esta opinión es seguida por Stenzel y por Ross<sup>27</sup>.

Después de exponer estas opiniones, Legido propone la suya, que se acerca a la tercera de las anteriores. Este autor dice que habría que tener más en cuenta las palabras de Platón. Este no llama nunca a la idea del bien ni θεός ni θεῖον. Y si no la llama así, sería porque no la consideraba como tal. Esto lo han notado también los autores anteriores; pero lo han interpretado de otra manera. Wilamowitz cree que Platón ha evitado llamarla “Dios” para que no se la confundiera con los dioses griegos; Jäger cree que Platón dejaría que los lectores saquen esta conclusión. Pero Legido hace notar que para Platón Dios se identifica con el Demiurgo. Esta identificación de Dios con el Demiurgo ha sido mucho más estudiada por el mismo Legido en su libro: *El problema de Dios en Platón. La teología del Demiurgo*. La idea del bien sí sería el principio ontológico supremo y correspondería a lo que luego se ha entendido por Dios; pero en Platón el principio supremo no se identificaría con Dios<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> PLATON, Rep. 509 b

<sup>26</sup> G. MARTIN, *Platons Ideenlehre*, Berlin 1973, pp. 52-64. 96-110. 134-142. 198-220; cf. Fedro 249 c; Crat. 440 b

<sup>27</sup> M. LEGIDO, *Metafísica del bien en Platón*. En *Bien, Dios, hombre*, Salamanca 1964, pp. 33-34

<sup>28</sup> M. LEGIDO, *El problema de Dios en Platón*, Salamanca 1963; id., *Metafísica del bien en Platón*, pp. 35-38

Las discusiones siguen, ya que hay pasos que no dejan claro el asunto. El bien aparece como distinto de Dios y éste aparece como Demiurgo. Por otro lado, resulta que las ideas proceden del bien; pero en *República* 597 b se dice que una idea (de cama) ha sido hecha por Dios, con lo cual se equipararía Dios al bien. El Demiurgo es llamado Dios, pero éste no hace las ideas, sino que las toma como modelos, con lo cual se daría una diferencia entre ambos.

Otro tema teológico platónico que tiene relación con la teología de Aristóteles es el de las pruebas de la existencia de Dios. Platón presenta algunos argumentos muy cortos en el libro X de las *Leyes*, con el fin de dar al estado un fundamento sólido y justo. El sol, la tierra, las estrellas, el orden armónico del tiempo en meses y años, da testimonio de ello. Por eso todos, griegos y bárbaros, admiten que existen dioses<sup>29</sup>. Estos argumentos parten, como puede verse, del orden del mundo y del consentimiento universal. Poco más adelante presenta otra prueba fundada en que nuestras afirmaciones tienen fuerza persuasiva de que existen dioses y dioses buenos<sup>30</sup>. Ese argumento, como el del consenso universal habrán de ser vistos en el contexto platónico de ideas innatas.

Ya hemos visto que Platón critica a quienes admiten que los primeros elementos: tierra, agua, fuego y aire, así como lo que se compone de ellos haya surgido por naturaleza o por casualidad. Según Platón, el alma sería primero y tendría automovimiento<sup>31</sup>. Es imposible que algo que sea movido por otro sea el primero<sup>32</sup>. En todas partes donde hay automovimiento hay alma. Y Platón concluye que el alma mejor se ocupa del universo entero<sup>33</sup>.

Acerca del problema de Dios en Platón habría que distinguir un aspecto ontológico del primer principio y otro de las afirmaciones explícitas acerca de Dios. El primer principio es identificado con la idea del bien; Dios es identificado con el Demiurgo, el cual no es el primer principio, sino que ordena el mundo tomando como modelos y dependiendo en este sentido de las ideas. Según esto, para Platón Dios no es el principio supremo; esto, por lo demás, es una idea corriente en Grecia acerca de los dioses. Si por Dios se entiende lo que entiende la Biblia o lo que se ha entendido en la tradición occidental posterior, está claro que equivaldría a la idea platónica del bien y no al Demiurgo. Pero esto no sería lo que dicen los textos platónicos. Pero sucede también que en algún caso a Dios le atribuye Platón prerrogativas del principio supremo; y de ahí viene la discusión.

Más importante que esta identificación parece el hecho de que Platón esboce una teología natural siguiendo el esquema efecto-origen, para explicar el origen del movimiento. Es sobre todo este segundo tema el que se va a seguir y se va a desarrollar en Aristóteles, como se ha visto en la demostración del motor inmóvil y del acto puro.

### 3. Identificación del motor inmóvil y del acto puro con Dios en Aristóteles.

Después de la demostración del acto puro y en el mismo contexto en que habla de los atributos, Aristóteles identifica el acto puro con Dios.

Hablando de la intelección humana, dice Aristóteles que es lo más agradable. Pero dice también que nosotros no la tenemos siempre sino por un corto tiempo. En cambio, el acto

---

<sup>29</sup> *Leyes* X, 886 a

<sup>30</sup> *ibid.*, 887 b

<sup>31</sup> *Ibid.*, 889 b-c; 891 c – 892 a

<sup>32</sup> *Ibid.*, 894 b – 895 b

<sup>33</sup> *Ibid.*, 896 a-e; 897 b-c; 899 b

puro "es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo"<sup>34</sup>. A continuación describe la intelección del acto puro que acabamos de ver y concluye diciendo: "Por consiguiente, si 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 El es acto. Y el acto por sí de El es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno y nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna, pues Dios es esto"<sup>35</sup>.

La identificación entre acto puro y Dios es explícita y no necesita explicación. Es Dios quien se halla como nosotros algunas veces, y mejor que nosotros; es El quien tiene acto de entendimiento. Con esto parece indicarse que Dios es un ser personal, con entendimiento, diferente de un destino ciego. Esto se había dicho antes del acto puro<sup>36</sup>. Pero en el texto citado hay una identificación más explícita de Dios con el acto puro: "Y El es acto". El paso termina con otra expresión importante: *τὸ αὐτὸ γὰρ οὐρανός*: Pues Dios es esto. Dios es acto, vida nobilísima, continua, eterna; y en la conclusión del capítulo se añade aún que es "substancia eterna e inmóvil". En una palabra: Dios es identificado con el acto puro y con el motor inmóvil.

Lo primero que hay que ver aquí es el hecho de la identificación. Dios es acto puro, tiene entendimiento y se halla así, en acto de entendimiento. ¿Por qué identifica Aristóteles el acto puro con Dios? Parece obvio que una identificación del acto puro o principio absoluto con Dios no se puede hacer sin tener previamente una idea de Dios. Esta estaba presente en Grecia, donde se admitía una pluralidad de dioses. Estaba presente en las religiones griegas y estaba presente en los filósofos y poetas. Anaximandro habla de lo "divino"; Heráclito también habla de Dios; Jenófanes y Simónides se plantean ya serios problemas acerca de los dioses y de las representaciones de los mismos... Se hablaba de muchos dioses y se admitía también un dios por encima de ellos, identificado con *Zeus*. También lo menciona Heráclito. En pocas palabras: La idea de Dios o de los dioses estaba presente en Grecia y Aristóteles la conocía.

No hay uniformidad entre los filósofos en afirmar que Dios o lo divino constituya el supremo principio. En Platón no parece que sea Dios el principio supremo, sino la idea del bien, mientras que Dios, para Platón, se identificaría con el demiurgo. Aristóteles aquí sí identifica a Dios con el principio supremo o acto puro, separándose de Platón. Esta es una primera idea que hay que tener presente.

En segundo lugar hay que atender a la expresión: "Pues Dios es esto". Parece indicar que Aristóteles afirma esta idea de Dios en contraposición a otras representaciones del mismo. Y tampoco en el contexto faltarían referencias a esta idea de la contraposición a otras concepciones de Dios. Después de demostrar en el cap. 6 que el primer principio es acto puro, Aristóteles se refiere a los teólogos (*θεολογοί*) y a los físicos: "Y si como dicen los teólogos, que todo lo generan de la noche, o como dicen los físicos, que todas las cosas estaban juntas, se produce el mismo absurdo. Pues ¿cómo habrá movimiento si no hay ninguna causa en

---

<sup>34</sup> Met. XII,7,1072 b 14

<sup>35</sup> et. XII,7,1072 b 24-30

<sup>36</sup> Met. XII,7,1072 b 14-24

acto?<sup>37</sup>. Parece claro que por "teólogos" aquí Aristóteles entiende las explicaciones míticas; y por "físicos", los filósofos presocráticos. Aristóteles no parece aceptar ni unas ni otras. El verdadero principio (*αἴτιον*) para él es el acto puro y motor inmóvil. Ni los dioses míticos, ni la materia eterna de los físicos, pero tampoco las formas de Platón bastan para dar cuenta del movimiento. Es necesario admitir un principio más decisivo para explicar la existencia y eternidad de aquel; y éste es el motor inmóvil o acto puro.

El acto puro es vida y es entendimiento, como hemos visto. Parece natural que si el acto puro tiene estas características, tenga relación más bien con los dioses personales que con principios materiales. Pero tener relación no es identificación sin más. Dios no puede ser considerado como lo consideran los teólogos o los poetas (*οἰζοῖνται*), a quienes Aristóteles nombra juntos en otro lugar<sup>38</sup>. Dios es más bien esto: acto puro, inmóvil, eterno; su vida y entendimiento tienen una naturaleza diferente de la de los hombres. Esto indicaría la expresión: "Pues Dios es esto". Quiere decir: Dios es acto puro o motor inmóvil; no las representaciones que hacen de él los poetas y los teólogos.

Ya Platón en la *Política* había polemizado con los poetas porque no consideran a Dios debidamente, como bueno y como causa del bien. Es en este lugar de las obras de Platón donde aparece por primera vez la palabra *teología*, para indicar un discurso sobre Dios que corresponda a su esencia y se diferencie de las fábulas de los poetas<sup>39</sup>. Aristóteles en estos pasos citados parece darle a la teología un significado en relación con el mito. Pero en el libro VI de la *Metafísica* tiene otra idea de la teología, ya que la considera como la misma filosofía primera.

No creemos, pues, que la afirmación aristotélica de un Dios viviente y eterno indique una dependencia de las religiones; ni que se deba esta idea al influjo de las mismas, precisamente en un autor tan crítico de lo precedente como Aristóteles. Este recibe la idea de Dios. Pero luego la interpreta a su manera, según su metafísica. La idea aristotélica de Dios no tiene que ver con las ideas de los dioses griegos, llenos de antropomorfismos, sino con la idea de acto puro. La idea de Dios en Aristóteles es resultado y conclusión de una reflexión metafísica. En esta se llega a considerar un primer principio; y éste es identificado con Dios, a diferencia de Platón, que consideraba a Dios como algo inferior al primer principio o a la idea del bien. Aristóteles muestra aquí una idea más alta de lo divino, que para él se identifica con lo supremo. Por eso esta idea de Dios se diferencia también de las ideas de los poetas y de los teólogos.

Ya Heráclito, Jenófanes o Simónides habían criticado las representaciones de los dioses en las religiones y habían afirmado ideas más misteriosas acerca de Dios. En Heráclito se habla de un Dios misterioso e incomprensible, en el que coinciden los contrarios; de un Dios cuyo oráculo de Delfos no habla ni oculta nada, sino que únicamente da signos. También Heráclito considera misteriosa la idea de Dios<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Met. XII,6,1071 b 26

<sup>38</sup> Met. I,2,982 b 32

<sup>39</sup> PLATÓN, *Polit.* 379 a

<sup>40</sup> HERACLITO, *Fragmentos* 5.14.15.93 etc.; R.MONDOLFO, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, pp. 205-211



#### 4. ¿Monoteísmo o politeísmo?

Después de haber demostrado la existencia del motor inmóvil, en el capítulo 5 del libro VIII de la *Física*, Aristóteles comienza así el capítulo: "Puesto que es necesario que exista siempre el movimiento y no se interrumpa nunca, debe haber algo eterno que mueva primero, sea uno o sean muchos"<sup>41</sup>. Esto significaría que Aristóteles admite la posibilidad de muchos motores inmóviles, cada uno de los cuales sería inmóvil en su propio ámbito.

Con todo, estos motores inmóviles no serían iguales, dado que dice a continuación: "Que cada uno de estos inmóviles y movientes sea eterno, no es ahora nuestra doctrina"<sup>42</sup>. Pero poco después dice que pueden ser todos inmóviles: "Por lo tanto, si el movimiento es eterno, habrá también un primer motor eterno, suponiendo que haya uno; y si son muchos, serán muchos también eternos"<sup>43</sup>.

Hasta aquí parece que admite la posibilidad de uno o de muchos. Pero poco después Aristóteles hace ver la conveniencia de que sea uno: "Ahora bien, hay que considerarlo uno, más bien que múltiple; y limitado, más bien que ilimitado. En efecto, siendo iguales las consecuencias hay que escoger más bien lo limitado... Y es suficiente si hay uno, que como primero de los motores inmóviles y como eterno sea principio del movimiento de los otros"<sup>44</sup>.

El último paso citado parece indicar claramente que Aristóteles admite un primer motor inmóvil único. Habla, no obstante, de un primero entre los inmóviles, con lo que parece que se resiste a excluir que haya más motores inmóviles dependientes del primero. Pero por el hecho de depender ¿se podrían considerar aún realmente inmóviles? Von Arnim cree que está suficientemente claro que Aristóteles admite un único primer motor inmóvil. Así resultaría del conjunto de los capítulos 5-6 de *Física VIII*, donde Aristóteles demuestra la existencia y naturaleza del primer motor. Las expresiones en favor de la pluralidad de motores citadas antes no le parecen muy significativas al autor dentro de este contexto, por lo que piensa que se trata de interpolaciones de una mano extraña. También Guthrie cree que en la *Física* se afirma la existencia de un único motor inmóvil. Las expresiones que admiten la posibilidad de varios serían provisionales y de modestia, por no considerar todavía bien probada la existencia de un único motor inmóvil<sup>45</sup>.

En la *Metafísica* vuelve a aparecer la dificultad. Después de hablar del acto puro en los cap. 6-7 del libro XII, comienza el capítulo 8 con estas palabras: "La cuestión de si se debe admitir que tal substancia es una o son varias, y cuántas, no debe ser olvidada, sino que conviene recordar que las declaraciones de los otros no dicen acerca de la pluralidad nada claro... Nosotros, por nuestra parte, debemos basar nuestra exposición en los supuestos y

---

<sup>41</sup> Fís. VIII,6,258 b 10

<sup>42</sup> Fís. VIII,6,258 b 12

<sup>43</sup> Fís. VIII,6,259 a 6

<sup>44</sup> Fís. VIII,6,259 a 8

<sup>45</sup> H.VON ARNIM, *Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre*, pp. 33-37; W.K.C. GUTHRIE, *Die Entwicklung der Theologie des Aristoteles II*, p. 99

definiciones anteriores"<sup>46</sup>. Según éstas, Aristóteles llega a admitir algo que sea uno, como principio del movimiento único del universo. Pero añade que "además de la simple traslación del universo... hay otras traslaciones eternas, que son las de los planetas". De ahí deduce que "tiene que haber otras tantas substancias eternas por naturaleza e inmóviles en sí"<sup>47</sup>.

Para determinar el número de las mismas, recurre a la astronomía de Eudoxo y de Calipo y tiene en cuenta además la existencia de movimientos en sentido inverso. Así llega a admitir el número de todas las causas, "de las que mueven y de las que hacen girar a éstas en sentido inverso, cincuenta y cinco". Y si no se añaden el sol y la luna, "el número de las esferas será cuarenta y siete"<sup>48</sup>.

Al menos aparentemente se da una contradicción en Aristóteles, y las interpretaciones de la misma son varias. Jäger cree que esta contradicción es debida a la evolución del pensamiento aristotélico. La teoría del primero motor sería de su período de influjo platónico; la de la pluralidad de motores, de su período de dependencia de la ciencia. Al revisar y cambiar el cap. 8, Aristóteles se contradice<sup>49</sup>.

Von Arnim cree que el cap. 8 y la teoría de los 55 motores inmóviles no pertenece a la primera redacción del libro XII de la *Metafísica*. Esto es incompatible con el final del libro, en el que se proclama un verdadero monoteísmo: "Pero los entes no quieren ser mal gobernados. No es cosa buena el mando de muchos: Uno solo debe ejercer el mando"<sup>50</sup>. Esta era también la conclusión del libro VIII de la *Física*, que según Von Arnim tiene relación con el libro XII de la *Metafísica*. Aún más, la incompatibilidad se daría dentro del mismo cap. 8 de *Metafísica* XII. En efecto, allí se dice: "Que no hay más que un cielo es manifiesto... Las cosas que son muchas en número tienen materia... En cambio 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 solo es el cielo"<sup>51</sup>.

Esto quiere decir, según Von Arnim, que el cap. 8 fue introducido posteriormente en la *Metafísica*. De otro modo no se explicaría que después de hablar de 55 motores inmóviles se vuelva a proclamar el monoteísmo. Lo único de la primera redacción sería el párrafo citado antes, que no se sabe cómo vino a parar a este lugar. ¿Pertenece este capítulo añadido al mismo Aristóteles? El autor no lo niega. Pero cree también que en él no se afirma un politeísmo, sino un "henoteísmo", dado que el Dios único sería superior a los demás y sólo él sería el primero absolutamente inmóvil<sup>52</sup>.

Guthrie ve en el cap. 8 un estilo y un lenguaje diferentes del resto del libro, cosa que también había observado Jäger. Pero sobre todo ve en la contradicción del cap. 8 indicada por

<sup>46</sup> Met. XII,8,1073 a 14-22

<sup>47</sup> Met. XII,8,1073 a 23-38

<sup>48</sup> Cf. Met. XII,8,1073 b 1 - 1074 a 14

<sup>49</sup> W. JÄGER, *Aristóteles*, pp. ?

<sup>50</sup> Met. XII,10,1076 a 3

<sup>51</sup> Met. XII,8,1074 a 31-38

<sup>52</sup> H. VON ARNIM, *ibid.*, pp. 65-68. 71-74

Von Arnim un argumento para excluir el capítulo, casi en su totalidad, de la primera composición del libro XII. Y cree el autor que la introducción del capítulo en este lugar de la *Metafísica* no es de Aristóteles<sup>53</sup>.

Pero esto tampoco significaría que el autor del cap. no sea Aristóteles. Guthrie interpreta este capítulo a la luz de la relación de Aristóteles con Platón. El sistema de Aristóteles sería una especie de construcción para fundamentar lo que él consideraba la parte más importante del platonismo. Según esto, la oposición a Platón debería ser considerada como provisional, o como método que busca una fundamentación más sólida. En este caso, Aristóteles por un camino mucho más sistemático y más fundado en la realidad concreta, ha llegado a la idea de un motor inmóvil, viniendo a coincidir al fin con Platón en que el principio supremo tiene que ser incorpóreo. Ahora bien, Platón admite un alma no sólo para el primer cielo, sino también para los planetas, el sol y la luna; y Aristóteles vendría a admitir también los correspondientes motores inmóviles, fundándose en la ciencia astronómica<sup>54</sup>.

M. Legido ve también la solución del problema en la relación entre Platón y Aristóteles. La doctrina del motor inmóvil como origen del movimiento refleja la doctrina platónica del *Fedro*, donde un alma ingénita es principio del movimiento; o de las *Leyes*, donde Dios es entendido como automovimiento y causa del movimiento de lo demás. El motor inmóvil es acto puro, inteligencia pura, vida. Esta idea también se enuncia en el Demiurgo del *Timeo* y en las *Leyes*. Pero estas analogías no deben ocultar las diferencias. El primer motor es inmóvil y acto puro. Esto significa que Aristóteles ha superado la idea del automovimiento, que considera el movimiento como potencia, que ha elaborado la doctrina del acto y la potencia.

También la teoría de la multiplicidad de motores habría que verla en relación con Platón. En el *Fedro* hay numerosos dioses que acompañan a Zeus, y en el *Político* los pastores divinos acompañan al gran piloto. Al final de su vida, Platón, que había tomado contacto con la astronomía de Eudoxo, se pregunta si son necesarias una o más almas para explicar el movimiento de los astros. Aristóteles, fundándose también en las ciencias astronómicas, admite tantos motores como movimientos, aplicando la doctrina de las causas. Con todo, tampoco Legido cree que esta multiplicidad de motores destruya la unidad del cielo, como aparece al final del cap. 8, y Aristóteles debería ser considerado monoteísta<sup>55</sup>.

También Ross y Mansion creen que la multiplicidad de motores inmóviles está subordinada a un primero y que, por lo tanto, Aristóteles sería monoteísta<sup>56</sup>.

Como puede verse, autorizados autores consideran a Aristóteles como monoteísta, aun teniendo en cuenta el cap. 8 del libro XII.

---

<sup>53</sup> W.K.C. GUTHRIE, *ibid.*, pp. 104-111

<sup>54</sup> W.K.C. GUTHRIE, *ibid.*, pp.112-113

<sup>55</sup> M.LEGIDO, *El problema de Dios en la metafísica de Aristóteles*, pp. 71-77

<sup>56</sup> W.D. ROSS, *Aristotle's Theology*, en ed. *Aristotle's Metaphysics*, Introduction, pp. CXXXVI-CXL