

La concepción aristotélica de la divinidad: del *Peri philosophías* a *Metafísica XII*; teología cósmica y motores inmóviles.

ISABEL MENDEZ LLORET^(*)

Resumen: El *Peri philosophías* permite reconocer la existencia de dos niveles de lo divino en Aristóteles: la divinidad cósmica y las entidades divinas completamente inmutables o inteligencias separadas. Los fragmentos 16 y 17 de Ross permiten, además, inferir que estas inteligencias divinas son motores inmóviles teleológicos de las esferas celestes con una relación interna *ordenada*. Ello confirma la tesis de Merlan de la pluralidad *ab initio* de la entidad "motor inmóvil" así como la unidad y permanencia en lo fundamental de la teología de Aristóteles, devolviendo a *Metafísica XII* la unidad y estableciendo también la unidad de la teología de Aristóteles desde el *Peri philosophías* a *De caelo* y *Metafísica XII*. El trabajo termina con un análisis del *orden* inherente al colectivo de motores inmóviles y con una interpretación del "movimiento accidental por otro" (el motor inmóvil 1) presente en los motores inmóviles restantes como movimiento manifiesto en el mundo celeste en el movimiento diario de las esferas mundanas subsiguientes a la esfera primera de las fijas. Así el orden del *kósmos* sensible permite reconocer e inferir el orden del *kósmos* inteligible haciendo de la totalidad de los grados del ser una estructura unitaria.

Abstract: The work *Peri philosophías* permits recognise the existence of two degrees of divinity in Aristotle: cosmic divinity and divine entities completely immutable or separated intelligences. The fragments 16 and 17 of Ross permit, besides, to infer these divine intelligences as teleological unmoved movers of the heavenly spheres with an orderly internal relation. That confirms Merlan's theory of a plurality *ab initio* of the entity "unmoved mover" and the unity and permanence of Aristotle's theology, restoring the unity to *Metaphysics XII* and also establishing the unity of Aristotle's theology from *Peri philosophías* to *De caelo* and *Metaphysics XII*. The article ends with a reflection about the inherent *order* in the group of unmoved movers and with an interpretation of the "accidental movement by another" (the unmoved mover 1) present in the rest of unmoved movers as a movement manifested at the heavenly world by the daily movement of the sensible spheres subsequent to the sphere of the fixed stars. So the order of sensible *kósmos* permits to recognise and to infer the order of intelligible *kósmos*. The totality of being in its several degrees reveals itself as an unitary structure: *heís kolranos ésto*.

Aristóteles fue miembro de la *Academia* durante los veinte últimos años de la vida de Platón (368-67/348-47). Durante ese tiempo participó activamente en la vida intelectual de la comunidad, vida marcada por el *intenso debate intelectual* en torno a los principios de la filosofía platónica: doctrina de los principios (uno y diada indefinida), grados del ser o tipos de *ousíai* y naturaleza de la *ousía* inteligible; discusión encendida en torno a las Ideas: si debían ser identificadas con los números ideales como pretendía Platón o si debían ser eliminadas y sustituidas sin más por los números matemáticos como pretendía Espeusipo (una discusión de la que nos informa Aristóteles en diferentes lugares de la *Metafísica*¹). Aristóteles asistió también al esfuerzo de Platón y de la Academia por elaborar —como alternativa a la religión popular griega, como alternativa para el sabio a la que debía darse también una formulación popular o estatal paralela a la religión tradicional— una religión nueva, la religión astral a partir de la astronomía matemá-

(*) Dirección para correspondencia: M^a Isabel Méndez Lloret. Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura. Facultad de Filosofía. c/ Baldiri Reixac s/n. 08028 Barcelona (España).

© Copyright 1993 Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, Murcia (España). ISSN: 1130-0507.

tica de recentísimo desarrollo, es decir, a partir de la identificación del cielo (*ouranós*, *ho kós-mos*) en sentido pleno) y de los cuerpos celestes *divinidades*. Esbozada ya en el *Timeo*, la teología astral se formula explícitamente en *Leyes X* y en la conclusión de las *Leyes*, el *Epinomis* de Filipo de Opunte². Su línea argumental es clara: frente a la negación de la divinidad propia de los pensadores naturalistas, con su reducción del universo a procesos determinados por el azar, la necesidad o la "naturaleza mecánica", el orden perfecto de los movimientos circulares y uniformes celestes con su periodicidad cíclica evidenciaba la acción de un alma inteligente y perfecta (inmortal y por ende divina), alma *automotriz* (*autokinetón*) y principio de movimiento, que conseguía sin dificultad imponer a la materia celeste ígnea el decreto firme y constante de su voluntad inexorable.

Aristóteles participó también activamente en los debates en torno a la divinidad trascendente (puramente inteligible) que se desarrollaban en el seno de la Academia y tenían menor resonancia exterior, menor presencia explícita en los diálogos de Platón, como doctrina claramente minoritaria (oral o "esotérica"), es decir, como religión supracósmica necesariamente privativa del sabio³.

Aristóteles es testigo y participa de estos desarrollos y *discusiones*, además por supuesto de asumir como propio el pensamiento platónico. En los diálogos filosóficos publicados durante este primer período ateniense —diálogos que constituyeron, hasta la edición de las "lecciones" por Andrónico de Rodas en el siglo I a.C., la base del conocimiento de Aristóteles en los siglos inmediatamente siguientes— Aristóteles exponía distintos aspectos y problemas de su filosofía platónica.

No es éste el lugar de un análisis del contenido de estos diálogos —llegados a nosotros de forma fragmentaria—, trabajo efectuado de forma magistral (si bien no exenta de "parcialidad") por Enrico Berti⁴, sino tan sólo indicar algunos rasgos de interés para el problema teológico en Aristóteles y su evolución. Es incorrecta tanto la opinión de Jaeger según la cual en los diálogos publicados antes de la muerte de Platón Aristóteles no atacaba la doctrina platónica ni la doctrina de la existencia "separada" de las Ideas, como la de Düring de un enfrentamiento "desde el principio". En el *Peri ideôn* Aristóteles ciertamente efectuaba una crítica "interna" de la doctrina de las ideas (crítica recogida en *Met. A y M*), mientras que en el *Eudemo* (diálogo anterior, redactado el 354 a.C.) se aceptaba la existencia de las Ideas y se nos exponía una doctrina del Alma similar a la del *Fedón* platónico (de hecho los fragmentos llegados hasta nosotros se nos han conservado en contextos en los que se efectuaba o se daba por descontada esta conexión): el Alma es una Forma (*eidós ti*) [fr. 8 Ross]⁵, una *ousía* (fr. 7 Ross) cuya naturaleza es inmortal y completamente ajena al mundo sensible del devenir. Aristóteles formulaba, con eficaz amplificación retórica, esta extrañeza del Alma al mundo sensible con una cita de la proverbial respuesta de Sileno a la pregunta de Midas por la mejor suerte del hombre: "El mayor bien para hombres y mujeres es no haber nacido [o más estrictamente "no haber ingresado en el devenir", *tò mè genésthai* ⁶]. Sin embargo, la segunda mejor cosa y la mejor que el hombre puede alcanzar es, después de haber nacido, morir lo más pronto posible"⁷, es decir, huir del devenir o del ámbito de la generación-corrupción.

Sin embargo, es posible que la fractura ontológica o *khorismós* que en el *Eudemo* se planteaba no fuera meramente —como en el *Fedón* platónico- la "separación" sensible/inteligible - como dan por descontado Jaeger, Festugière⁸ y otros—, sino también la división entre reino de la generación-corrupción (vida en la tierra) y ámbito celeste de *ousíai* sensibles también, pero imperecederas, constantes y felices; en conexión con los desarrollos platónicos de *Fedro*, *Timeo*⁹

y *Leyes X*¹⁰. Estamos así en la línea filosófica de la Academia tardía o aristotélica y de lo que iba a ser el planteamiento del problema teológico por Aristóteles a continuación.

A la muerte de Platón, sin embargo, y cuando la dirección de la Academia queda en manos de Espeusipo, Aristóteles y Jenócrates abandonan la Academia para trasladarse a Assos en la Tróade a dirigir un pequeño núcleo platónico allí radicado. En Assos redacta y publica un diálogo *Perì philosophías*, calificado por Jaeger de "a kind of personal manifesto" y puesto por el filólogo germano en el punto de partida de su evolución filosófica personal y también de la evolución de su teología¹¹. El *Perì philosophías* es ciertamente una obra muy importante: en ella Aristóteles aparecía por primera vez configurando una dirección de pensamiento propia dentro del platonismo. Si se tiene en cuenta que las "lecciones" fueron desconocidas por el gran público hasta el siglo I a.C., este diálogo representó para el público de la época helenística la formulación canónica del pensamiento de Aristóteles y de su concepción de "lo divino".

En el *Perì philosophías*, concretamente en el segundo libro, Aristóteles criticaba la doctrina platónica de las Ideas como números ideales y abandonaba definitivamente la existencia separada de las Ideas platónicas (cfr. frs. 10 y 11 Ross), lo cual no significaba necesariamente el abandono de toda clase de *ousíai* inteligibles. Y el tercer libro -del que han llegado hasta nosotros bastantes fragmentos y testimonios recogidos en la literatura filosófica del helenismo y del Imperio- presentaba al cielo (*ouranós*, *kósmos* en sentido auténtico) como divinidad, esto es, formulaba la teología celeste o cósmica. Con ello, y como ya hemos señalado, Aristóteles se movía en una línea ya abierta por Platón y la Academia: la línea del *Timeo* y *Leyes X*; la línea del *Epinomis*¹², obra en la que al silencio total sobre las ideas acompaña la explícita presentación del mundo celeste y sus entidades como *ousía* suprema y divina, merecedora de culto y veneración, tanto por el sabio como por la sociedad política. Pero de esta línea de teología astral el *Perì philosophías* fue formulación canónica en los siglos siguientes. Como ha señalado Jaeger: "In this way Aristotle became the real founder of the cosmic religion of the Hellenistic philosophers, which, emancipated from popular beliefs, sought its objects of worship solely in the heavenly bodies"¹³.

Festugière señala el entusiasmo de Aristóteles ante la divinidad celeste (ante las plurales divinidades celestes, es una primera afirmación del "politeísmo des-antropomorfizado" que — como señala Merlan¹⁴— será constante en Aristóteles) y conecta ese entusiasmo con el abandono de la Idea inteligible: abandonado el universo inteligible, refugio y esperanza del estagirita ante "la melancolía en que le hundía el espectáculo de las cosas terrestres" (p. 227), Aristóteles "maintenant, il voit Dieu dans le monde" (*ibidem*), es decir, en el cielo. Ahora bien, es probable (como ya hemos señalado) que el pesimismo de Aristóteles ante el mundo sensible evidenciado por el *Eudemo* se limitara al mundo del devenir (el mundo sublunar o terrestre) y que el mundo celeste tuviera un valor muy superior, por no decir "divino", evidenciándose así una mayor continuidad con el *Perì philosophías* en este punto.

Paul Wilpert y Enrico Berti¹⁵ han abierto una vía nueva para comprender el planteamiento teológico del *Perì philosophías*, vía que sin negar la exégesis presentada hasta aquí, permite sin embargo interpretarla en una investigación general y rigurosa sobre el "principio" y consiguientemente sobre la *sophía* y la *philo-sophía*.

A partir de una concepción de la filosofía como la enunciada en el *Protréptico* ("adquisición y uso de la *sophía*" fr. 5 Ross), el *Perì philosophías* trataba de establecer qué era la "sabiduría" (definida también en el *Protréptico* como "adquisición y uso de los bienes supremos" -*megíston agathôn*; fr. 5 Ross). Los fragmentos llegados hasta nosotros nos indican que en el primer libro del *Perì philosophías* Aristóteles realizaba esa tarea mediante una exposición historico-cultural

del proceso reiterado de reconquista de la sabiduría (tras las catástrofes periódicas que destruyen la civilización) por los pocos supervivientes salvajes e ignorantes. La *sophía* es siempre "ciencia de lo primero y más alto" (definición por el objeto material), pero este objeto —y, consiguientemente la *sophía*— cambia sucesivamente a lo largo de las 5 etapas del desarrollo: en la primera etapa de primero y más alto es lo útil para la vida y la sabiduría es el conocimiento de lo útil; en la segunda pasa a ser lo ornamental; en la tercera etapa la sabiduría es el saber moral-político, pues se identifica con lo primero y más alto el buen orden en el colectivo humano; en la cuarta la sabiduría es el conocimiento de la naturaleza (*physikè theoría*) y finalmente en la quinta se alcanza la verdadera determinación del ser supremo y consiguiente del objeto de la *sophía*, que no es otro que "los seres divinos, hipercósmicos y completamente inmutables" (*tà theía kai hyperkósmia kai ametábleta pantelós*)¹⁶.

El reconocimiento del verdadero objeto de la *sophía* se produce al final del proceso histórico y eso era lo que en opinión de Aristóteles había ocurrido recientemente en Grecia gracias a Platón, que había superado la concepción de la sabiduría de los presocráticos como "*physikè theoría*" y había identificado como ser supremo y objeto del saber el ser inmutable e inteligible.

Es lógico pensar que a continuación (libro II) Aristóteles examinaba la concepción platónica del ser primero para determinar si respondía a la realidad, si era verdadera. Y Aristóteles concluía negativamente: el Inteligible platónico no es el ser primero. De ahí el rechazo (como testimonian los frags. 10 y 11 de Ross) de la teoría platónica de la *ousía* inteligible como la Idea número y en general su rechazo de la existencia separada de las Ideas. La crítica y el rechazo de las Ideas en el *Perì philosophías* se efectuaba, por tanto, en el marco de esa investigación sobre el ser primero y el objeto de la *sophía*.

El libro III debía efectuar lógicamente la respuesta aristotélica al problema. Ante el error de Platón, Aristóteles trata de establecer el carácter de lo primero y supremo y lo caracteriza como *tà theía kai hyperkósmia kai ametábleta pantelós* y en el curso del mismo fr. 8 se nos califica a estas entidades como *tà noetà kai theía*. Por tanto, *la negación de las Ideas no comporta la negación de lo inteligible-supracósmico. Existen entidades de ese rango y son inmutables del todo, i.e., inmóviles y Aristóteles las denomina tà theía (en plural)*. Podemos comprender también que en el libro III del *Perì philosophías* Aristóteles expusiera su teología y cosmología como caracterización del ser primero.

Otros fragmentos amplían los rasgos de estas divinidades:

- El fr. 19a Ross nos dice que "si algo hay fuera (*ektós*; del mundo), será un completo vacío o bien una naturaleza impasible que no es posible sufra o haga nada (*apathès physis hèn adynaton patheîn ti èdrâsai*). Puesto que evidentemente no hay vacío, se sigue que lo que hay fuera es un ser *impasible e inactivo hacia fuera de sí*. Las divinidades supracósmicas poseen, pues, este carácter de "inafectables" o impasibles y de ociosas.
- El fr. 26 Ross (procedente del *De natura deorum* ciceroniano; fragmento discutidísimo¹⁷ dice, entre otras cosas, que Aristóteles "menti tribuit omnem divinitatem" y que "sine corpore vult esse deum". Aunque los intérpretes evolucionistas —para quienes en el *Perì philosophías* la divinidad de Aristóteles es cósmica— identifican esta *mens* con el éter y no le dan el carácter de una inteligencia hipercósmica, nos parece (con Bertini) que da una coherencia mayor a este complicado testimonio ciceroniano la identificación de esta *mens* con la inteligencia supracósmica, en conexión además con la explícita negación de la corporeidad: la inteligencia divina es inmaterial.
- El único fragmento conservado del diálogo *Perì eykhês* (*Sobre la plegaria*) reitera este carácter

de "inteligencia" pura que posee la divinidad: *ho theòs è noûs estìn è epékeina ti tou noû* ("Dios o es inteligencia o algo más allá de la inteligencia"), expresión con la que Aristóteles (evocando seguramente el pasaje platónico de la *República* 509b que colocaba el Bien *epékeina tês ousías* "más allá del ser" o en la cúspide del ser) indicaba que la divinidad inmutable, inactiva e impasible, es inteligencia perfecta, superior al intelecto humano¹⁸.

- Finalmente el fr. 16 Ross (procedente del comentario al *De caelo* de Simplicio y en el cual este comentador conecta con un difícil pasaje de *De caelo* I, 9) presenta a esa inteligencia —a ese grado de ser que no está formado por un solo individuo, como estamos viendo— como *áriston* ("lo mejor") y *áriston, hóper eîè àn tò theîon* ("lo mejor que sería lo divino"), añadiendo que eso comporta *inmutabilidad*, pues siendo lo mejor y divino "no tiene nada más fuerte que él por lo que sea movido (pues eso sería más divino)" ni tampoco puede darse el caso de que se mueva él a sí mismo como "prendado del deseo de algo mejor" (*kallíonos tinos ephiémenon*), "pues no está necesitado de ninguno de sus bienes".

De los fragmentos tomados en consideración hasta aquí se desprende que la inteligencia hipercósmica y divina es plural. Los pasajes que se refieren a ella en singular cabe interpretarlos más bien como designación o descripción de una clase de *ousía* con independencia del número de individuos que pueda constituirlos. De los atributos de esa inteligencia destacan su inmaterialidad, su impasibilidad e inactividad. No encontramos ninguna afirmación *aparentemente* de su papel de motor y de que esta su función motriz —dada su impasibilidad e inactividad— sea necesariamente teleológica.

Pero una gran masa de fragmentos del *Perì philosophías* evidencia que la divinidad era atribuida también al *kósmos*-mundo (esto es, al *cielo* como precisa Festugière¹⁹: al cielo en su totalidad, a los astros en él contenidos y a su región primera (la esfera de las fijas). El famoso fragmento 26 ya citado (procedente del *De natura deorum* señalaba que, además de atribuir la divinidad a la *mens-noûs*, Aristóteles "mundum ipsum [*kósmos*, cielo] deum dicit esse" y "alium quendam [deum] praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur" [es decir, la esfera de las fijas es la divinidad que gobierna el movimiento retrógrado de planetas]²⁰; finalmente "caeli ardorem deum dicit esse" [esto es, el éter o elemento de que está constituido el mundo supralunar] y los astros, denominados explícitamente dioses en el fr. 21 Ross: "in deorum numero astra esse ducenda".

El fragmento 13 Ross (también del *De natura deorum*) evidencia plásticamente, con su abierta referencia a la alegoría platónica de la caverna, este carácter divino del cielo: "Si hubiese hombres que siempre hubieran vivido bajo tierra, en mansiones... decoradas con pinturas y estatuas... y que, aunque nunca hubieran salido por encima del suelo..., hubieran oído que existían ciertas divinidades o poderes divinos, si en cierto momento las mandíbulas de la tierra se abrieran y dichos hombres pudieran escapar de su mansión oculta y salir a las regiones que nosotros habitamos, en cuanto contemplaran el sol... y una vez la noche hubiera oscurecido la tierra, vieran entonces todo el firmamento moteado y adornado de estrellas... las salidas y puestas de todos estos astros, sus órbitas fijas e inmutables a través de toda la eternidad: cuando vieran todas estas cosas, sin duda creerían que hay dioses y que todas estas cosas eran obra suya".

Tenemos, por tanto, en el *Perì philosophías*, dos niveles de lo divino —uno superior (la inteligencia) y otro inferior (el cielo)—²¹. Se trata, como veremos, de una posición permanente en Aristóteles y no cabe limitar o minimizar el alcance y el carácter de la divinidad cósmica caracterizándola como un "reflejo" y una transferencia de la divinidad superior, como tiende a hacer Berti al tiempo que individualiza y singulariza la divinidad trascendente, convirtiéndola en

el Primer Motor Inmóvil de *Metafísica* XII. Pero tampoco cabe decir, con la mayoría de los partidarios de la interpretación evolucionista, que el cielo de las fijas es el primer dios. Nos parece más correcta una interpretación intermedia: hay una divinidad plural de inteligencias puras, impasibles e inactivas, no necesitadas de nada fuera de ellas; y hay una divinidad plural en el cielo. No está claro ni es dicho al parecer por Aristóteles que la inteligencia sea motor inmóvil y que mueva teleológicamente a la *ousía* inferior, el cielo divino.

Hay, *sin embargo*, dos fragmentos del *Peri philosophías* en los que se efectúa un desarrollo argumentativo y en los que, sobre todo, aparecen unos términos que nos pueden permitir con fundamento y seguridad ampliar el discurso sobre la divinidad inteligente. El ya mencionado fr. 16 Ross, procedente de Simplicio, nos dice como prueba de la inmutabilidad total de la inteligencia divina que no puede cambiar por sí mismo "*aspirando* a o *deseando* algo mejor" (*kallíonon tinos ephíēmenon*). Sabemos por confesión de Aristóteles en *Física* II, que ya en el *Peri philosophías* había aclarado los dos sentidos de la causa final, el beneficiario y aquello con vistas a lo cual²². Cherniss, Effe y Berti²³ han usado esa expresión como garantía —evidentemente insuficiente— de la relación teleológica entre inteligencia y cielo y por tanto del carácter de motor inmóvil de la inteligencia. Por eso Guthrie en su volumen de 1981 tenía razón al considerar esa referencia como "surely not decisive, if relevant at all"²⁴. Sin embargo en la frase mencionada del fragmento de Simplicio se aplica *inequívocamente*, el movimiento teleológico o con vistas a un fin, a la inteligencia divina para negar con razón tal posibilidad. Pero si esto es así, nada impedía a Aristóteles aplicar el mismo modelo conceptual a la relación entre el primer cielo y la inteligencia absolutamente inmóvil e inferir (en este caso afirmativamente) el movimiento teleológico del primer cielo "llevado del deseo (*ephiēmenon*) de algo mejor" que él realmente existente (la inteligencia perfecta), con lo cual la divinidad suprema devenía "motor inmóvil" y se articulaban las dos esferas, de la inteligencia y cósmica, que de lo contrario estarían completamente escindidas.

Por su parte el fr. 17 Ross dice "El principio [es decir, la inteligencia-*noús*] es o único o muchos. Si único, tenemos lo buscado. Si muchos, o están ordenados o desordenados. Pero si están desordenados, todavía estará más desordenado lo que depende de ellos (*tà ex autôn*) y no habrá orden (*kósmos*) sino desorden (*akosmía*)... Si están ordenados, o fueron ordenados por sí mismos o por una causa externa. Ahora bien, si fueron ordenados por sí mismos, tienen algo común que los une *tò synápton* y eso es el principio". Este importantísimo fragmento no excluye un principio plural, una pluralidad de dioses. Antes bien, es la posibilidad que contempla, en relación de continuidad con lo ya visto y con el objetivo no tanto monoteísta como de una depuración del politeísmo. Lo importante es: 1º) que se plantea el *orden* (*táxis*) entre los principios; 2º) que al señalar que el desorden es imposible, lo hace dando como prueba el orden de nuestro mundo (*kósmos*) partiendo del supuesto de que hay una relación de *dependencia* del cosmos con respecto a las inteligencias. Por consiguiente hay este vínculo o articulación entre los dos planos de lo divino, inteligencia y cosmos, y tal articulación no puede ser más que el movimiento teleológico del segundo causado por la primera, que es por tanto con respecto al cosmos motor inmóvil.

De esta manera, hemos encontrado —ahora sí— indicios suficientes para afirmar que la teología del *Peri philosophías* contenía dos niveles de lo divino y que el superior (la inteligencia inmutable) era motor inmóvil teleológico de la divinidad celeste²⁵. Pero es evidente que la divinidad suprema es plural y además constituye —es la enseñanza del fr. 17— una comunidad (*koinón*) unida por un lazo (*synápton*) que es el orden que se han dado a sí mismas. No hay, por

tanto, un Primer Motor Inmóvil y único, sino desde el comienzo una pluralidad finita y ordenada de Inteligencias (Motores Inmóviles) que se han ordenado a sí mismas. Merlan parece, pues, tener razón y también en su tendencia a retrotraer la pluralidad de motores inmóviles al principio. No parece, por tanto, haber una monarquía, sino un "primus inter pares" (las Inteligencias tienen idéntica entidad-*ousía*), a no ser que ese lazo que las une sea establecido por una de ellas (la primera) que tendría una cierta primacía sobre las demás de no sabemos todavía qué clase.

Pero ¿cuál es este orden inmanente a las inteligencias? ¿Podemos saber cuántas inteligencias motores existen? Cabría pensar que —al igual que su desorden generaría un desorden en nuestro *kósmos* y que nuestro orden evidencia su orden— también de las peculiaridades de nuestro orden podemos inferir las peculiaridades del suyo²⁶.

No sabemos hasta dónde desarrollaba Aristóteles este pensamiento (determinación del orden y número de Inteligencias motrices- dioses y su posible conexión con las esferas celestes) en el *Peri philosophías*. Puede ser que poco o puede ser que mucho. Es sin embargo evidente que este es el problema que estudia *Metafísica XII*: determinación de las cualidades y modo de vida de la *ousía* divina suprema (más allá de la *ousía* divina sensible o celeste) y determinación de su número.

Con ello *Metafísica XII* podría remontarse a la época del *Peri philosophías*. Podría ser incluso, un resumen de la teología del *Peri philosophías*, pero también podría ser posterior y evidenciar un desarrollo ulterior dentro de la permanencia de la doctrina fundamental.

Lo importante —además— es que Aristóteles establecía una articulación entre las tres *ousíai*: la sensible perecedera (mundo sublunar), la sensible inmortal y divina (mundo celeste) y la inteligencia, siendo el vínculo entre la segunda y la tercera el movimiento teleológicamente causado por la Inteligencia y la conexión de orden (*táxis*) entre Inteligencia y cosmos. Con ello Aristóteles escapaba al peligro de separación absoluta entre sensible e inteligible que hubiera seguido a una acción no causal de la Inteligencia y conjuraba el fantasma de Espeusipo, quien al establecer principios exclusivos para cada *ousía* fracturaba la unidad de lo existente²⁷.

A todo esto —por si fuera poco— se puede unir otro problema, también perteneciente a la teología por el carácter divino de los astros y por plantear la cuestión de la unión y parentesco del hombre con lo divino. Es la cuestión de la relación entre el alma de los astros y el éter de que están constituidos sus cuerpos (el elemento cuya presentación era una de las novedades del *Peri philosophías*. ¿Poseen las esferas y los astros etéreos un alma —como en Platón—, un alma que mueve el cuerpo etéreo sin dificultad ni resistencia alguna con un movimiento de carácter voluntario frente al carácter "natural" del movimiento rectilíneo sublunar (según indica el fr. 21 Ross procedente del *De natura deorum* ciceroniano)?²⁸. O bien ¿ha abandonado Aristóteles la noción de alma celeste para atribuir sus propiedades de automotricidad al éter²⁹, elemento sutilísimo, dotado de inteligencia y voluntad y capaz por ello de moverse en circularidad uniforme constante, como indican multitud de fragmentos y notablemente los conservados por Cicerón, que indican además en el éter el parentesco de nuestra inteligencia con los cielos y la raíz de nuestra inmortalidad?³⁰

Es difícil la solución y hay razones y puntos débiles en las dos partes. La primera (alma motriz del éter) se halla en una relación de continuidad con el platonismo y es la preferida por los partidarios de la presencia del Motor Inmóvil ya en este momento: lo trascendente mueve teleológicamente el alma motor de los astros. Es posible que así sea, pero esta interpretación tiene en contra los fragmentos numerosos que hablan del éter como elemento inteligente y automotriz: reduciendo a él sin más alma e inteligencia. Los partidarios de la presencia del alma motriz se

ven obligados a reducir estos testimonios a versiones contaminadas de estoicismo, por inserción en el *Perì philosophías* de la doctrina estoica de la inmanencia de la inteligencia-lógos en el éter-fuego celeste³¹. No se puede descartar dicha contaminación, pero no es absolutamente evidente.

Los partidarios del éter inteligente y automotriz son lógicamente partidarios de la tesis evolutiva que no reconoce la presencia del Motor Inmóvil en el *Perì philosophías*. Esta posición comporta su aplicación también al *De caelo*, obra en la que Aristóteles ciertamente *guarda silencio* sobre el alma de las esferas (aunque explícitamente no es negada) y donde efectúa un tratamiento puramente físico del éter, en el que reconoce un principio interno de movimiento que es su propia *physis* y que no parece dejar mucho lugar para la acción del alma, puesto que su función de *arkhè tes kinéseos* es atribuida a la naturaleza del mismo elemento. Por supuesto, podría haber habido una evolución del *Perì philosophías* (alma motriz del cuerpo etéreo) al *De caelo* (ausencia de alma; automotricidad del éter por propia *physis* e incluso admitiendo la presencia del Motor Inmóvil con causalidad teleológica de éste sobre el éter al despertar su *órexis*). Pero podría haber también una continuidad en cada una de las dos líneas, si bien alma y naturaleza las encontramos difícilmente compatibles por mutua exclusión.

La teoría del alma motriz tiene en contra los testimonios mencionados y se ve obligada a neutralizarlos por no poder integrarlos. La teoría del éter inteligente "geistige Substanz" o "Seelenstoff", como decía von Arnim³² tiene la peculiaridad de plantear del *Perì philosophías* al *De caelo* un hilozoísmo o un cierto materialismo-naturalismo en Aristóteles³³, tanto más cuanto que sus partidarios excluyen el Motor Inmóvil en estos estadios. Sin embargo, nos parece que tanto una como otra pueden ser asumidas por nuestra versión de la teología de Aristóteles en el *Perì philosophías* como postulando ya una pluralidad (finita) de Motores Inmóviles actuando teleológicamente. El éter inteligente tiene la dificultad sin embargo de reducir la inteligencia (*noûs*) a la materia —el cuerpo éter— y eso choca con Aristóteles y con el carácter "separado" de la inteligencia divina, pero ¿podría ser que ello fuera sólo el caso de la inteligencia presente en el cosmos? El éter sin alma comporta una "sensibilidad" suficiente para tener *órexis* y *éros* hacia el Motor Inmóvil y ello en el *De caelo* —aún sin contar con la explicación exclusivamente por *physis* de su movimiento— parece chocante. El alma distinta del cuerpo etéreo es un eficaz sujeto en movimiento por *éros* hacia el Motor Inmóvil, pero no es muy compatible con el tratamiento del éter en el *De caelo* y además ¿cómo se explica el silencio sobre el alma motriz en este tratado? La cuestión sigue abierta y no es muy fácil de resolver. Sin embargo creemos que está en una línea clara la concepción de lo divino: dos niveles —cósmico y trascendente— y un nivel superior de una pluralidad de Inteligencias Inmóviles que son a la vez Motores teleológicos y poseen un orden interno e inmanente establecido, cuyo carácter no precisan los testimonios llegados hasta nosotros del *Perì philosophías*,

A partir de los estudios de Jaeger sobre la *Metafísica* de Aristóteles se impuso entre los partidarios de la lectura evolucionista de la obra aristotélica (con independencia de que colocaran la teología del Primer Motor Inmóvil al comienzo de su evolución filosófica o al final) el convencimiento de que el libro presentaba una fractura interna (conceptual y estilística) que revelaba que la teología del Motor Inmóvil Primero (individual y único; muestra del riguroso monoteísmo intelectualista alcanzado) era sustituida o *ampliada* en el cap. 8 —de forma incompatible y contradictoria con el Primer Motor Inmóvil— por una pluralidad de Motores Inmóviles —47 (55)— con la finalidad de adaptar la teología a los resultados de la astronomía matemática de Eudoxo y Calipo de las esferas concéntricas. Ello llevó a Aristóteles a asignar un Motor Inmóvil a cada uno de los movimientos celestes *independientes*. Desde Jaeger se pensó que esta reformulación

tardía (según él, posterior a 330 a.C.) no era congruente con la teología monoteísta y representaba una *caída* en la especulación por un incomprensible deseo de adaptarse a la ciencia astronómica en los últimos diez años de su actividad filosófica. El análisis estilístico revelaba también la diferencia y extrañeza del cap. 8 con respecto al conjunto del libro XII³⁴.

Sin embargo Philip Merlan demostró en su artículo "Aristotle's Unmoved Movers" de 1946³⁵ que el libro XII es una investigación unitaria, coherente y sin fracturas conceptuales (con inclusión del cap. 8) y que, por tanto, la pluralidad de motores inmóviles es consustancial y contemporánea a la noción de Motor Inmóvil. La unidad del libro XII y la unidad de la teología de la Inteligencia quedaba establecida.

Merlan, sin embargo, se inclinaba por la posición de Jaeger y (sin entrar en un estudio de la cuestión) retrotraía la teología de *Metafísica* XII a los primeros momentos. Adoptaron el resultado de Merlan —con independencia de la ubicación cronológica— Festugière³⁶, Düring, Effe, entre otros y en su reciente obra de conjunto Guthrie afirma: "I believe he has provided the solution"³⁷, Effe —como ya hemos señalado— creía probable y aportaba un indicio de la presencia de los Motores Inmóviles *de esferas* en el *Peri philosophías*. Lo que está fuera de toda discusión es la presencia en el *Peri philosophías* de la teología de los Motores Inmóviles moviendo teleológicamente. El problema sería —como hemos dicho— si ya en el *Peri philosophías* esos Motores Inmóviles estaban en relación con las esferas celestes y su número y orden (*táxis*) eran establecidos a partir del efecto cósmico, es decir, a partir de los movimientos celestes *independientes* por ellos teleológicamente causados. Se impone por tanto el análisis de *Met.* XII y la valoración de en qué medida se pueden retrotraer sus resultados al *Peri philosophías*.

En *Metafísica* XII aborda Aristóteles una investigación que tiene las siguientes cuatro etapas: 1ª, determinación de las clases de *ousía* existentes; 2ª, análisis de la *ousía* móvil; 3ª, necesidad de una *ousía* completamente inmóvil y separada (principio inmóvil del movimiento) y demostración de su existencia y características ontológicas; 4ª, determinación del número exacto de *ousíai* inmóviles (Motores inmóviles) existentes a partir de la astronomía y de los movimientos celestes *independientes*.

En la primera etapa Aristóteles señala —en XII,1 y coincidiendo con el *Peri philosophías*— la existencia de tres clases de *ousía*: a) *ousía* sensible perecedera (Mundo sublunar); b) *ousía* sensible imperecedera o eterna y divina (Mundo celeste), las cuales son móviles o mudables (*metabletai*), y c) *ousía* inmóvil (*akínetos*)³⁸.

En la segunda etapa Aristóteles se concentra (XII, 2-5) en la *ousía* móvil o mudable (tanto perecedera como imperecedera) y establece los principios del cambio: materia o sustrato, privación y forma (potencia y acto). La *ousía* móvil es, lógicamente, extensa, se da en el tiempo y es material, por lo que tiene incluso en sus expresiones supremas —las esferas celestes y divinas inalterables en su movimiento natural, circular y uniforme— una privación o potencialidad que lleva a pensar en una causa última del movimiento (Acto Puro), que será la *ousía akínetos* separada, la cual no es identificable según Aristóteles con las Formas o entidades matemáticas de los Académicos, pues éstas para Aristóteles no existen separadas³⁹ y son Formas inmanentes a la *ousía* sensible: "un hombre [acto] engendra a un hombre. Además... el como primero de todo motor de todo" (*ánthropos ánthropón gennaí: éti... tò hos prôton pánton kinoûn pánta*, *Met.* XII,4, 1070b 34-35).

En el tercer momento Aristóteles establece la existencia de la *ousía* inmóvil (*akínetos*) y describe sus características ontológicas.

En *Met.* XII,6 (1071 b), el Estagirita subraya la necesidad de que exista una sustancia *eterna*

e *inmóvil* por considerar imposible que el movimiento (y el tiempo, que es una afección suya) se genere o se corrompa. El análisis del carácter del movimiento le lleva a afirmar la continuidad (y por lo tanto, eternidad e incorruptibilidad) del movimiento local circular. Esta característica, la continuidad del movimiento local circular, es lo que motiva que Aristóteles afirme la necesidad de la existencia de un principio tal que su sustancia o *ousía* sea *acto puro* (*enérgeia*) y, por lo tanto, *inmaterial*.

Esta sustancia —o sustancias (1071 b, 21-22)— *acto puro* (*enérgeia*), *inmaterial*, *inmóvil* y *eterna* es causa del movimiento circular, uniforme, continuo y eterno de las esferas celestes. Este *acto puro* es, pues, motor porque nada se mueve al azar. Al ser esta sustancia *acto puro*, actuará siempre del mismo modo (no hay nada ni externo ni interno a ella que la haga actuar de manera diversa, con lo que queda garantizada la continuidad e imperturbabilidad del movimiento de la esfera de las fijas, que es el movimiento local circular de las características mencionadas. No hay, pues, necesidad de buscar otros principios que expliquen la existencia y el carácter de un movimiento tal.

El primer cielo (la esfera de las fijas) es, pues, movido por esa *ousía* o sustancia en *acto* ya descrita, y así como al primer cielo se le puede considerar un intermedio (pues es movido y mueve), a ésta no se la puede considerar de la misma manera pues mueve sin moverse (es *acto puro* y es por ello *inmaterial*⁴⁰). Esta sustancia eterna y *acto*, *inmóvil* (*akínetos*) y separada (*choristé*) mueve *teleológicamente* (no puede mover de otra manera ya que dejaría de ser *inmóvil* y, consecuentemente, perdería la caracterización descrita) al primer cielo, como mueven lo deseable y lo inteligible. De esta forma, por sus características y la manera de causar el movimiento en el primer cielo, *el primer motor*⁴¹ es *causa final*: "mueve en cuanto que es amada (*kineî dè hos erómenon* 1072 B3), mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas" (1072 b4)⁴². Y es *primero* porque es causa del primero de los cambios (la traslación circular) y es un *bien* y por lo tanto apetecible, porque es por necesidad (su existencia es necesaria para que se produzca el movimiento local circular) y es *causa* porque, como primera de todas, lo mueve todo (XII 4, 1070 b34-35). Aristóteles concluye, por tanto, la necesidad de la existencia de este primer motor a partir de la observación del elemento de potencia y privación que contiene la sustancia móvil superior (los cielos). Porque existe privación, es decir, potencialidad, se necesita de una sustancia en *acto* capaz de actualizar continuamente la privación que contiene el movimiento de traslación circular. Esta causa motriz es la que mueve al primer cielo; es, pues, causa primera y, "como primero de todo, motor de todo" (*Met.* XII 4, 1070 b 34-35).

En *Física VIII* podemos hallar la demostración más prolija y articulada y de la existencia y carácter de este *primer motor*, *acto puro* y, por lo tanto, *inmóvil*. El primer motor es motor de todo porque el principio de movimiento no es un principio de motricidad, sino de pasividad (255 b30-31); por eso todo lo movido es necesariamente movido por alguna cosa (que es lo que actualiza) y de esta afirmación se sigue, según Aristóteles (porque le repugna el recurso al infinito ya que no ofrece explicaciones satisfactorias; "non datur infinitum *in actu*") que no sea movido por otra cosa (cap. 5). Y esta consecuencia es conforme a la razón pues, admitido el movimiento, hay necesariamente tres cosas: lo movido por otro, el motor que se mueve a sí mismo (*autokinetós*) y aquello por lo que el motor se mueve. Siendo lo primero necesariamente movido pero no motor necesariamente, y lo segundo necesariamente moviendo y siendo movido (cambia con lo movido estando con él en una misma relación), es razonable, por no decir necesario, que el tercer término exista, a saber, lo que mueve siendo *inmóvil* (256 b18-25 y 258 b4-9). Y tiene que ser necesariamente así, *inmóvil*, porque si estuviera en movimiento lo estaría o bien por una

causa externa a él, cosa imposible, o bien por una causa inmanente, convirtiéndose así también en automotriz, cosa igualmente imposible (pues siendo todo lo que es movido por sí divisible, podemos distinguir en él dos partes: lo que está en acto y lo que está en potencia; lo primero es motor, pero lo segundo no mueve nada necesariamente; por lo tanto, el movimiento que tendría este motor no sería en su totalidad, pues una de sus partes no parece tener la facultad de moverse, sino más bien una parte —motor— movería a otra parte —lo movido—) (257 a-258 b).

*Este primer motor es, pues, de existencia necesaria y necesariamente inmóvil (Física VIII, 258 b4-9)*⁴³.

En su calidad de primero, el motor inmóvil es causa de todo movimiento y cambio, es decir, de la vida. Y esta afirmación queda recogida tanto en *Met.*(XII 7, 1072 b14): "De tal principio penden el Cielo y la Naturaleza"; como en *De caelo* (I, 9, 279 a 29): "en dependencia de ello [hóthen] todas las otras cosas tienen su existencia y su vida, algunas más directamente, otras más oscuramente".

¿Cuál es el antecedente de *hóthen* en este pasaje del *De caelo*? ¿Es "el cielo" *ouranós* — como pretenden Guthrie⁴⁴ y los evolucionistas contrarios a Jaeger— con lo cual la primera *ousía* y el primer dios sería la esfera de las fijas y se evidenciaría en el *De caelo* un estadio de la teología de Aristóteles anterior a la formulación del Primer motor inmóvil con la consecuencia de la imposibilidad del Primer motor inmóvil y de una divinidad inteligible pura en el *Peri philosophías* y la necesaria redacción tardía de *Met.* XII? ¿O bien tienen razón Merlan, Cherniss⁴⁵ al hacer antecedente de *hóthen* a *tà ekeí* (279 a 19, "lo que está allí", i.e., fuera o más allá de la esfera de las fijas, es decir, las *ousíai* inteligibles, "divinas, hipercósmicas y completamente inmutables" de que hablaba el *Peri philosophías* y la Inteligencia pura y separada, motor inmóvil de *Metafísica* XII, 7), con lo cual el *De caelo* contendría la teología del Dios plural inteligible y motor inmóvil del *Peri philosophías* y *Metafísica* mostrando así la continuidad de la teología aristotélica?

Es evidente que no hay otra lectura posible que la que acabamos de indicar. *Tà ekeí* —colectivo plural neutro— designa la divinidad plural y colectiva -articulada de Aristóteles que ya conocemos del *Peri philosophías*; el pasaje mismo del *De caelo* se refiere a las "obras filosóficas publicadas", lo cual permite sospechar que estamos ante una extensa cita del *Peri philosophías*; indica también la insuficiencia de nuestro lenguaje para describir "lo de allí", sustancias extracósmicas, incorpóreas, ajenas al espacio, al tiempo, a la vejez y a la alteración —todo ello privativo de nuestro mundo sensible—. *Tà ekeí* son "motores inmóviles" (uniendo así *Peri philosophías* y *Metafísica*) como indica Simplicio en su comentario a este capítulo del *De caelo* al exponer con mayor extensión el argumento del *Peri philosophías* que Aristóteles comprime en *De caelo* y ofrecernos el fr. 16 del *Peri philosophías*, en el que ya hemos encontrado una evidencia decisiva de la presencia del motor inmóvil en el diálogo perdido. La continuidad y permanencia de la teología de la inteligencia plural-motor inmóvil queda, pues, garantizada.

Los motivos fundamentales por los que el primer motor es causa final provienen del carácter inmutable de su naturaleza (que implica inmaterialidad, pues el movimiento es propio de la materia por contener potencialidad). Su sustancia consiste en ser entendimiento puro en acto, es decir, pensamiento que se piensa a sí mismo, intelección de intelección (*kaì éstin e nóesis nóeseos nóesis*, *Met.* XII 9, 1074 b34). Y a esta manera de intelección debe el Entendimiento su nobleza, pues sólo pensándose a sí mismo, es decir, a su propio pensamiento, el Entendimiento permanece inalterable (como acto puro) pues es autónomo respecto a cualquier objeto de pensamiento distinto a sí al identificarse en el acto de pensar (*nóesis*) al objeto (*noetá*, que es *noéseos*)

y al sujeto (*noûs*, que es *nóesis*): "No siendo, pues, distinto lo entendido y el entendimiento, en las cosas inmateriales, será lo mismo, y el entendimiento se identificará con lo entendido" (*Met.* XII 9,1075 a 3-5)⁴⁶.

Este entendimiento que se entiende es un *viviente*, "pues el acto del entendimiento es vida" (*Met.* XII 7, 1072 b 27), es *enérgeia*, acto puro. Por ser esta su sustancia goza de una vida nobilísima y eterna (*Met.* XII 7, 1072 b 27-29), que es la forma de vida más agradable y *placentera* que se pueda gozar, porque es autocontemplación (*theoría*) de lo que es más noble por sí, la intelección pura (*Met.* XII 7, 1072 b 24 y 16). Por eso Aristóteles predica de este acto puro la impassibilidad e inalterabilidad (*apathès kai analloíoton*) que lo convierten en modelo para nosotros y en premisa para el despliegue de la teología epicúrea⁴⁷.

Hasta aquí, pues, ha establecido Aristóteles en *Met.* XII la existencia de la causa del movimiento local circular, a saber: algo primero que mueve y es inmóvil, así como su naturaleza y forma de vida, esto es, ha quedado establecida la clase de *ousía* "motor (primero) inmóvil" como *noûs* totalmente inmaterial y acto puro. Pero nada ha sido dicho aún en concreto acerca de su número, de si es uno o son muchos. Este es precisamente el tema debatido en el capítulo 8 de *Met.* XII como cuarto y último capítulo de la investigación desarrollada en ese libro.

Ya hemos dicho que en ninguna de las obras en las que Aristóteles menciona la existencia de una primera causa del movimiento, se establecía el número de este tipo de *ousía*. En los fragmentos conservados del *Peri philosophías* el discurso es plural, mientras que en el *De caelo*, *Física* y *Metafísica* se presenta tanto plural como singular. Esto nos hace suponer, con Merlan⁴⁸, que Aristóteles no descarta que se pueda tratar no de uno sólo, sino de una pluralidad de motores inmóviles. Y así es, en efecto, ya que Aristóteles afirma la existencia de 47 o 55 motores inmóviles en el cap. 8 de *Met.* XII. Este es, precisamente, el tema más controvertido de *Met.* XII: el número de motores inmóviles. Para unos (Jaeger y los evolucionistas como Guthrie)⁴⁹, el cap. 8 sería de redacción tardía y se trataría de una inserción forzada y anacrónica efectuada no sólo en *Met.* XII, sino en todas aquellas obras en las que se habla de una pluralidad de motores inmóviles. En apoyo de su tesis estos autores señalan la mención de Calipo, al final del capítulo, astrónomo al que conoció Aristóteles en los últimos 7 o 10 años de su vida⁵⁰, con lo cual la doctrina aristotélica del motor inmóvil habría sido configurada (y habría tenido vigencia durante bastantes años) atendiendo a la unicidad de la primera causa. Y, asimismo, aportan un argumento de estilo y lenguaje⁵¹. Sin embargo, Merlan ha demostrado de forma indubitable en su artículo "Aristotle's Unmoved Movers" que el cap. 8 forma una unidad completa y coherente con el resto del libro XII, respondiendo tanto a las cuestiones estilísticas (además según el filólogo F.Blass, la "supuesta" interpolación del cap. 8 no comenzaría realmente en el cap. 8, sino al final del 7, 1073 a3; Blass basó su teoría en la observación del hiato y esto le sirvió a Merlan de aval para afirmar la continuidad lingüística existente entre XII 7 y 8)⁵², como por cuestiones de contenido: hasta ahora, Aristóteles no se había planteado la cuestión sobre el número de motores; únicamente se ocupó de establecer la existencia de esta clase de *ousía* y su carácter. Efectuada esta tarea (la tercera etapa de la investigación en *Met.* XII), procede ahora establecer *con toda precisión* el número realmente existente de *ousíai akinétoi* o motores inmóviles⁵³. En efecto, ya hemos señalado que en *Peri philosophías*, *De caelo* y *Física* Aristóteles se refiere a la primera causa del movimiento tanto en plural como en singular. Esto es buena muestra de que aún no se ha debatido el problema. En el cap. 8, por tanto, Aristóteles discute acerca de la unicidad o pluralidad de la sustancia motor inmóvil. Si la existencia del motor inmóvil es necesaria para explicar el movimiento de la última esfera en tanto que circular, será igualmente necesario

de forma accidental y b) qué los hace ordenados. De alguna manera ambos problemas están relacionados entre sí y por eso vamos a irlos resolviendo paralelamente.

Que existe un orden en los motores inmóviles es claro por el orden que existe en nuestro mundo (¿Cómo algo superior puede carecer de un bien —el orden es un bien; cfr. *Met.* XII 10, 1075 a 14— que posee lo inferior?), pero que el orden sea arbitrario no es razonable porque la misma arbitrariedad destruiría la fijeza de los lugares ocupados por lo ordenado (ya hemos visto que para Aristóteles todo está ordenado de algún modo). Este orden es interno a los motores inmóviles, según indicaba el fragmento 17 del *Peri philosophías*, esto es, es inmanente al ser de los motores (el orden mismo es un constitutivo de su sustancia).

Por otra parte, el movimiento diario de la esfera de las fijas se comunica a todos los planetas, los cuales lo poseen al tiempo que sus movimientos propios. Siguiendo la pauta de inferir, como hace Aristóteles, las propiedades de lo inteligible a partir de las particularidades del mundo celeste, obtendremos la relación entre el primer motor inmóvil y los demás motores en el sentido de que el movimiento diario de los planetas sería el reflejo del movimiento accidental "por otro" (*primer motor inmóvil*) que (según *Física* VIII 6, 259 b 29) reciben los motores inmóviles sucesivos al primero. Esta es la hipótesis de Wolfson⁵⁹ para explicar ese movimiento accidental por otro, hipótesis que, con Effe⁶⁰, creemos muy probable. Esta hipótesis es al mismo tiempo la explicación del orden (*táxis*) que los motores inmóviles se dan a sí mismos, con lo que el fragmento 17 del *Peri philosophías* adquiriría plena transparencia. El primer motor inmóvil sería, por tanto, la causa primera y última de todo movimiento, ya que el sumo bien está en la naturaleza del universo como algo separado e independiente y como el orden y por eso, "todas las cosas tienen relación, porque están coordinadas hacia una" (*pròs én hápanta syntetáktai*, *Met.* XII 10, 1075 a 19-20). Este primer motor inmóvil es el ser superior que coordina el resto de las sustancias que existen: "No es bueno el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando" (*Met.* 10, 1076 a 4⁶¹). El orden (*táxis*) de que hablaba el fragmento 17 del *Peri philosophías* como orden inmanente y autodado por los motores inmóviles, resulta transparente y con él la relación entre el primero y los restantes motores: es un *primus inter pares*, pero un *primus* detentador de una soberanía manifiesta en ser el principio determinante del orden interno que reina en esa comunidad de motores inmóviles con un movimiento accidental por él causado sobre ellos y en virtud del cual se alinean en la serie numérica.

Para concluir este examen de la teología de Aristóteles como un teología de caracteres permanentes (unitarismo) y de una concepción plural (Merlan) de la divinidad, pero *ordenada* (jerarquía en la divinidad que establece un "primus"), diremos que es muy probable que, junto con la conexión motores inmóviles -esferas celestes, estuviera ya en el *Peri philosophías* la interpretación ofrecida por Wolfson, con lo cual la teología de Aristóteles expuesta en *Física* VIII y *Metafísica* XII estaría ya en el diálogo, pero, hoy por hoy, no pasa de ser una probabilidad de difícil confirmación.

Una última cosa queda por decir. Aunque el primer motor sea una sustancia superior a los demás motores en razón de su absoluta inmovilidad, no deja de ser una *ousía* idéntica a las demás *ousíai* inmóviles. Por eso no podemos afirmar en ningún caso el carácter monoteísta de la teología de Aristóteles. Como un griego de su tiempo, Aristóteles nos ofrece una teología politeísta, distinta de la religión al uso por la irracionalidad de la antropomorfización. Su religión es para el sabio, está enraizada en la religión cósmica iniciada por el pitagorismo y recogida por Platón y está enraizada también en la teología de la Inteligencia y de los Principios

propia de la Academia (un Diteísmo, por tanto). Se trata, en suma, de una religión que ocupa en primer lugar al Entendimiento (una religión filosófica o incluso científica) y sólo secundariamente al sentimiento.

Notas

- 1 Especialmente en los dos últimos libros (M y N).
- 2 No nos interesa la cuestión de la posible autoría platónica del *Epinomis*.
- 3 Sobre la doctrina no escrita de Platón véase Gaiser, K.: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1962; Krämer, H.J.: *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán, 1982; Reale, G.: *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, 1986.
- 4 *La filosofía del primo Aristotele*, Padua, 1962.
- 5 *Aristotelis fragmenta selecta*, Ross, W.D. (ed.), Oxford, 1955.
- 6 Como dice Jaeger: *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1948, p. 48.
- 7 Aristóteles, fragmento 6 Ross.
- 8 Festugière, A.J.: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le dieu cosmique*, París, 1941, pp. 221ss.
- 9 Escrito entre el 360-354, según Festugière (*op. cit.* p. 95).
- 10 Sugiere algo similar Berti (*op. cit.* pp. 416s.).
- 11 Jaeger: *Aristotle*, cit. p. 127. Comparten este juicio von Arnim, Festugière y Guthrie en su *Aristotle. An Encounter* (vol. VI de su obra *A history of Greek Philosophy*, Cambridge, 1981), donde se caracteriza la obra como "a kind of manifesto". Lo niega Berti, quien data el diálogo de la época de la Academia y lo hace anterior incluso a *Leyes X* y *Epinomis* al interpretarlo como un desarrollo directo del *Timeo* (*op. cit.* pp. 402ss.). Dejan el problema de la datación abierto e irresuelto Wilpert y Effe (referencias bibliográficas *infra* notas 15 y 23).
- 12 Para Jaeger (*op. cit.* p. 144) y Berti (*op. cit.* p. 408) el *Epinomis* es posterior al *Peri philosophías*. Aubenque (*El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 1981, p. 324) lo considera "exactamente contemporáneo". Festugière sostiene que "le *Peri philosophías* est à-peu-près contemporain -i.e. ligerísimamente posterior- de l'*Epinomis*" (*Le dieu cosmique* p. 227).
- 13 *Op. cit.* p. 138. Comparten plenamente este juicio Festugière (*Le dieu cosmique*, p. 258: "On peut conjecturer avec vraisemblance que le *Peri philosophías* a plus contribué que le *Timée* lui-même à la diffusion de la religion du monde") y Aubenque, *op. cit.* p. 324s.
- 14 Compartiendo el esfuerzo de Platón por una reforma religiosa al menos para el sabio, mediante una crítica del crudo antropomorfismo de la religión tradicional griega, Aristóteles se esforzará siempre por alcanzar un verdadero conocimiento de la naturaleza de "lo divino" (*tò theion*), con independencia de su formulación numérica. Aunque a propósito de las inteligencias motrices-dioses, Merlan indica: "We are inclined to think of the transition from polytheism to monotheism as being at the same time a transition from crude anthropomorphism to a purer notion of God. A middle-stage, a de-anthropomorphized polytheism, appears as a logical construction rather than a living reality. But it seems that Aristotle (and, perhaps, Plato too) represents just this intermediary stage. It was the anthropomorphism or anthropopatism of the popular religion by which they were repelled, not its plurality of Gods" (Merlan, Ph.: "Aristotle's Unmoved Movers", *Traditio*, 4 (1946), p. 28).
- 15 Wilpert, P.: "Die Stellung der Schrift *Über die Philosophie* in der Gedankenentwicklung des Aristoteles", en Moraux, P. (ed.): *Die Frühschriften des Aristoteles*, Darmstadt, 1975, especialmente pp. 198-202. Cfr. también Berti, *op. cit.* pp. 324ss.
- 16 Frag. 8 Ross, procedente de Juan Filópono, que lo recoge de Aristocles (s. II d.C.). La autenticidad del fragmento ha sido puesta en duda por Jaeger (*op. cit.* p. 137). No nos parece justificado y lo damos por auténtico. También lo recoge como fragmento auténtico Untersteiner, M. (ed.): *Aristotele. Della filosofia*, Roma, 1963, pp. 121ss.
- 17 Cfr. el examen bastante completo en Berti, *op. cit.* pp. 375ss.
- 18 No nos parece correcta la exégesis inmanentista o cósmica aceptada por Jean Pépin en su importante artículo "Über das Gebet", en Moraux (ed.): *op. cit.* pp. 345ss. Por otra parte nos parece una inserción no completamente justificada, y fruto del prejuicio de ver ya en el comienzo el Primer Motor inmóvil, la identificación de este *noûs* con la *noésis noéseos* de *Metafísica XII* efectuada por Berti (*op. cit.* p. 386).
- 19 *Op. cit.* p. 224. Según eso las ampliaciones de la divinidad a los elementos sublunares y al conjunto del universo que encontramos en los fragmentos (procedentes de Cicerón, Filón, etc.) serían "contaminaciones" estoicas, efectuadas a partir de la homogeneización estoica del mundo y de la aplicación estoica de la divinidad al conjunto del universo.

- 20 Así interpretamos en principio esta complicadísima frase frente a Jaeger, Berti y otros (que ven el Primer Motor Inmóvil moviendo teleológicamente) y frente a lecturas inmanentistas de otro orden como las de Moreau, von Arnim. Coincidimos con Festugière, *op. cit.* pp. 245s. Interesante es, sin embargo, la conexión argumentada por Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964, pp. 134s., 179, 185ss.) de la *replicatio (anellixis)* con el mito platónico del *Político* (270 d, 286 b). Como se verá, el desarrollo ulterior de nuestra argumentación permitiría la adopción de esta lectura de Krämer (y por extensión de Jaeger y Berti).
- 21 Situación denominada por Willy Theiler ("Ein vergessenes Aristoteleszeugnis", *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), pp. 127-131) y por Untersteiner (*op. cit.* p. XV) como "diteísmo", denominación aceptable teniendo en cuenta la jerarquización.
- 22 194 a 27-36. Cfr. frag. 28 Ross.
- 23 Cherniss, H.: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York, 1962, apéndice X, pp. 594ss.; Effe, B.: *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift "Über die Philosophie"*, Munich, 1970, pp. 109s; Berti, *op. cit.* pp. 355s.
- 24 *Op. cit.* p. 263.
- 25 Krämer, H.J. (*Der Ursprung der Geistmetaphysik*, pp. 184s.) señala que la doctrina del motor inmóvil gana en importancia dentro de la teología de Aristóteles en las obras de la madurez, como consecuencia del abandono de la perspectiva académica de la derivación ontológica a priori y la adopción de una perspectiva inductiva y a posteriori, lo cual da a la teoría del movimiento y al principio del "motor inmóvil" un papel cada vez más importante como demostración de la existencia, problemática para un ser anclado en la sensibilidad, de la *ousía* inteligible separada.
- 26 ¿Podría ser que el orden y número de Inteligencias pudiera deducirse ya en el *Peri philosophías* del orden y número de los movimientos celestes *independientes* causados por ellas como Motores Inmóviles? Esto representaría la plena confirmación de la tesis de Merlan. Effe, *op. cit.* pp. 142-144, lo cree posible y aporta como indicio de ello la posibilidad de que las líneas finales de *Met.* XII 8 (1074 b 1-14) procedan del *Peri philosophías* y sean el eslabón que permita inferir la presencia ya en el diálogo de las Inteligencias Motores Inmóviles de las esferas celestes.
- 27 De todo lo dicho resulta evidente que la concepción epicúrea de la divinidad -aún en el desconocimiento por Epicuro y los epicúreos de los tratados aristotélicos, esto es, de *Met.* XII- podía derivarse de Aristóteles, como ha argumentado muy plausivamente Merlan ("Aristóteles und Epikurs mussige Götter", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* XXI (1967), pp. 485-498), pues en el divulgadísimo *Peri philosophías* encontraban todos los materiales: divinidad plural, impassible, feliz, desvinculada del mundo de la periferia. Sólo necesitaban añadir la corporeidad y privarles del papel teleológico de motores para que la misma pluralidad de mundos se estableciera junto con el total ocio de los dioses en los *intermundia*.
- 28 Jaeger, Cherniss, Effe, Moraux (artículo "Quinta essentia" en Pauly-Wissowa), Reinhardt (artículo "Poseidonios" en Pauly-Wissowa), Berti (con reticencias frente al frag. 21; cfr. *op. cit.* pp. 368ss.).
- 29 Festugière, *op. cit.* pp. 250-228 indica muy sugerentemente cómo Aristóteles pudo haber realizado este proceso.
- 30 Arnim, H. von ("Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre", en AA.VV.: *Die Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969, pp. 1-74); Moreau, J.: *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939; Festugière; Pépin, J. ("Über das Gebet", *cit.*).
- 31 Reducción efectuada por Reinhardt en el artículo "Poseidonios" de Pauly-Wissowa (vol. XXII, 1953, cols. 576-586). Cfr. también en la misma línea Moraux en "Quinta essentia" (Pauly-Wissowa, XXIV, 1963, col. 1213).
- 32 *Loc. cit.* p. 5.
- 33 Cfr. Guthrie, W.K.C.: "The Development of Aristotle's Theology-I", *Classical Quarterly*, 27 (1933), pp. 162-171; p. 169.
- 34 Vid. Jaeger: *Aristotle* cap. XIV. La formulación típica de la tesis la formuló Guthrie en su artículo "The Development of Aristotle's Theology-II", *Classical Quarterly*, 28 (1934) pp. 90-99 adoptando la interpretación evolucionista de von Arnim que ponía la teología del Primer motor inmóvil al final de la evolución.
- 35 *Cit. supra* nota 14.
- 36 Vid. Festugière, A.J.: "Les premiers moteurs d'Aristote", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 74 (1949), pp. 66-71.
- 37 *Aristotle. An Encounter*, *cit.* p. 271.
- 38 Y aprovecha para referirse a las teorías sobre la *ousía* inmóvil de la Academia -Formas y Números- y para criticarlas. El planteamiento coincide conceptualmente con el itinerario del *Peri philosophías*. Merlan ("Aristotle's Unmoved Movers", *cit.* pp. 198ss.) y Krämer (*Der Ursprung der Geistmetaphysik*, *cit.* cap. II) han señalado la coincidencia de Aristóteles con Jenócrates -su colega en Assos- en esta onto-teología o doctrina de las *ousías*.
- 39 I.e. son rechazadas como la *ousía* primera o inmóvil.
- 40 Y no puede moverse porque el movimiento es "el acto del ser en potencia" según *Physica* III, 1 y dicha *ousía*

- carece de potencialidad, esto es, es pura *enérgeia*.
- 41 La *ousía* o clase de entidad "(primer) motor inmóvil" con independencia de su número, cosa que de momento Aristóteles no se plantea, puesto que limita su análisis al establecimiento de la existencia de esa clase de *ousía*.
- 42 Para un posible anticipo en Eudoxo de Cnido de la doctrina de un primer motor inmóvil moviendo como objeto de deseo véase el artículo de W. Schädewaldt. "Eudoxos von Knidos und die Lehre von Unbewegten Bewegten", recogido en Schädewaldt: *Hellas un Hesperien*, Zurich und Stuttgart, 1960, pp. 451-471. Cfr. asimismo Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, pp. 181ss. para una evaluación de la relevancia de Eudoxo para la teología de Aristóteles y en general el capítulo II para la vinculación con la teología de Jenócrates.
- 43 Cfr. Verbeke, G.: "La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote", *Revue philosophique de Louvain*, 46 (1948), pp. 137-160.
- 44 Cfr. "The Development of Aristotle's Theology-I", cit. p. 168 y su edición de *Aristotle. On the Heavens*, Londres, Loeb Classical Library, 1939, introducción p. XXI nota.
- 45 Cherniss, H., *op. cit.*, apéndice X, especialmente p. 588; Merlan, Ph.: "Two theological problems in Aristotle's *Met.* XII, 6-9 and *De caelo* A 9", *Apeiron* I (1966), pp. 3-13, especialmente pp. 8ss. Cfr. también Effe, B., *op. cit.*, p. 105.
- 46 Para una discusión de la *noésis noéseos* vid. Oehler, K.: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Munich, 1962 y Krämer, H.J.: "Grundfragen der aristotelischen Theologie", *Theologie und Philosophie*, 44 (1969), pp. 363-382.
- 47 Véase el artículo ya citado de Merlan (*supra* nota 27).
- 48 "Aristotle's Unmoved Movers", cit. pp. 202 y 211s.
- 49 Jaeger: *Aristotle*, cap. XIV ("The revision of the theory of the Prime Mover"); Guthrie: "The Development of Aristotle's Theology-II", *Classical Quarterly*, 28 (1934), pp. 90-98.
- 50 Jaeger, *op. cit.* p. 343; Guthrie, *loc. cit.* p. 93.
- 51 El lenguaje plenamente explícito y articulado en períodos largos de *Met.* XII 8 frente al estilo "telegráfico" y sintético de XII 7 y 9. Cfr. Jaeger *op. cit.* pp. 346ss.; Guthrie, *loc. cit.* pp. 94s.
- 52 Además "Aristotle not being a professional astronomer wrote out the passage in full detail, not to leave anything to improvisation on a topic on which he did not feel completely at home", Merlan: *Studies on Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960 p. 80. Cfr. en general también el cap. III de esta obra ("Ad Aristotle, *Met.* XII 8").
- 53 "In Substance he [Aristóteles] seems to say: "The doctrine of ideal numbers introduces an indefinite multitude of numbers and thereby of eternal and unmoved *ousíai*, but I am the first to determine the precise number of such eternal and unmoved *ousíai*", Merlan: "Aristotle's Unmoved Movers", cit. p. 201.
- 54 *Ibidem* pp. 203, 208.
- 55 *Studies on Epicurus and Aristotle*, cit. pp. 78ss.
- 56 La astronomía es "la más afín a la Filosofía entre las ciencias matemáticas" XII 8, 1073 b 4-5. Véase también Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, cit. pp. 169-173.
- 57 "Aristotle's Unmoved Movers", cit. pp. 201ss.
- 58 Cfr. Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik* p. 171: "Die geordneten Bewegungen der Planeten, die über Sphären und Sphärenseelen auf die Bewegten zurückweisen, bilden die transzendente Ordnung der Bewegten selbst ab. Indem die Astronomie die Planetenumläufe rational nachvollzieht, entwirft sie zugleich ein Abbild der urbildlichen Ordnung der Intelligenzen, das zuletzt notwendig wieder in mathematische Bezüge zurückführt".
- 59 Wolfson, H.A.: "The Plurality of Immobile Movers in Aristotle and Averroes", *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958), pp. 233-253, especialmente p. 237.
- 60 Effe, B.: *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift "Über die Philosophie"*, cit. pp. 139ss.
- 61 Pero cfr. Merlan: "Aristotle's Unmoved Movers", cit. pp. 213-218 para una interpretación de XII 10 y del verso conclusivo como una crítica de la doctrina de Espeusipo de la independencia recíproca de las distintas esferas del ser, cada una de las cuales tiene sus propios principios. Aristóteles, según Merlan, reafirma la articulación de las esferas ontológicas y su dependencia de la primera (*ousía* trascendente), con independencia del número de motores inmóviles.

(Junio de 1992)