

El Dios de Aristóteles

Antonio Prevosti Monclús

I. Introducción

Escribe Enrico Berti que lo que Aristóteles dice acerca de Dios constituye el más alto logro del pensamiento humano sobre el tema, en su proceder puramente racional, es decir, sin la ayuda de la revelación¹. No es el único en afirmar algo semejante. Esta sola consideración constituye, a mi entender, una justificación más que suficiente para dedicar un artículo a examinar la concepción aristotélica de Dios. Por otro lado, las doctrinas de Santo Tomás de Aquino sobre Dios recogen, como es sabido, elementos básicos de la filosofía aristotélica. Santo Tomás acepta que la razón humana puede, con sus solas fuerzas alcanzar un cierto conocimiento de Dios, aunque ello sea difícil, largo, y reservado a pocos. El caso histórico de Aristóteles representa evidentemente para el Aquinate la prueba empírica de su tesis. Nuestro interés por obtener una comprensión adecuada del dios de Aristóteles tiene pues más de un motivo.

Vamos a perseguir este objetivo procurando evitar en cuanto podamos el escollo que seguramente amenaza, y que viene dado por la influencia inevitable que en nuestras ideas acerca de Dios tiene la concepción cristiana del mismo, tanto desde la fe, como por las elaboraciones de la teología. Nos resulta difícil leer a Aristóteles desde sus presupuestos y no desde los nuestros, descubriendo en su pureza lo que él, como antiguo griego y paga-

Artículo recibido el día 12 de abril de 2019 y aceptado para su publicación el 3 de mayo de 2019.

¹ E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici. II - Fisica, antropologia e metafisica*, 393.

no, entendía, y no lo que desde una óptica posterior nos parece que debía querer decir.

Una primera observación debe ser que, en el contexto del politeísmo de la religión griega contemporánea, Aristóteles no habla sólo de “dios” en singular, sino también de “dioses” en plural. Es más, afirma decididamente la realidad de un cierto número de dioses, ya que para él los astros son seres divinos. Pero es verdad también que por encima de esta pluralidad de dioses, que aparecerán como secundarios, el Estagirita afirma la existencia de un dios supremo, único en su especie, al que atribuye una perfección máxima, y que nos permite, por consiguiente, hablar en singular, al referirnos a Él como el Dios de Aristóteles.

Este Dios supremo, por encima de todos los dioses, es el Primer Motor Inmóvil que Aristóteles alcanza y demuestra en la *Física* VIII, y que trata asimismo en el célebre libro Λ (XII) de la *Metafísica*, también como motor inmóvil, pero especialmente en tanto que substancia inmóvil. De este Dios queremos tratar en este artículo, aunque no podremos dejar de hacer alusión en algún punto al resto de los dioses, en particular por la necesidad de aclarar el concepto aristotélico mismo de lo divino.

En la *Física*, cuando Aristóteles prueba que debe existir un motor primero no movido e inmóvil, no dice en ningún momento que tal principio sea un dios. Sin duda, los atributos que le aplica, eternidad, inmovilidad, incorporeidad, apuntan en tal dirección, pero no llega a establecerlo explícitamente. Es en Λ donde el Filósofo, recogiendo la misma noción de primer motor inmóvil alcanzada en la *Física*, a la que inserta en una línea de consideración que en el fondo es distinta, en atención a determinados atributos que se ve llevado a aplicarle, concluye que dicha substancia inmóvil es Dios. Puesto que no hay duda en cuanto a la identidad entre el primer motor inmóvil de la *Física* y el motor inmóvil de Λ , podemos admitir sin más que en la *Física* VIII también se trataba de Dios, del mismo dios².

² La mayoría de los estudiosos dan por supuesta la identidad, de modo que ni se preocupan por establecerla formalmente. Sí lo ha hecho C. NATALI, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, según M. D. BOERI, “Una aproximación a la noción aristotélica de Dios”, aunque éste último discrepa de las conclusiones de Natali, porque no encuentra en Aristóteles la menor sugerencia de que la acción causal, mecánica, del primer motor de la *Física* deba ser identificada con la del dios de la *Metafísica*. Pero no debe confundirse la noción de “primer motor inmóvil” con la especie de causalidad que se le atribuye. En *Phys.* VIII y en *Met.* XII se trata igualmente del motor inmóvil que mueve el primer cielo del universo, aunque el modo causal pueda ser concebido en cada caso de maneras distintas.

Nuestra tarea incluye, por consiguiente, en primer lugar, la aclaración del silogismo por el cual el Estagirita establece que la substancia inmóvil que debe existir como causa eterna del movimiento es Dios. Para ello, será preciso indagar ante todo el concepto aristotélico de dios, como concepto común, universal, por el cual los dioses en general reciben este nombre. Hecho esto, podremos pasar a las doctrinas específicas de Aristóteles sobre ese dios primer motor y substancia inmóvil que nos interesa. En esta parte de nuestra exposición, tendremos que ocuparnos primero del argumento o argumentos para demostrar que existe tal substancia. Puesto que el argumento es esencialmente causal, más aún, se funda en la necesidad de una causa del movimiento, lo primeramente constitutivo del dios aristotélico es ser causa motriz y, por consiguiente, lo primero a investigar para aclarar su concepción deberá ser el modo de causalidad propio de dicho dios. A continuación, podremos examinar el resto de sus atributos, con lo que seremos llevados por fin a la noción del entendimiento que se entiende a sí mismo, en la que culmina la teoría aristotélica acerca de dios. Finalmente, sería natural plantear cuestiones derivadas, como, por ejemplo, la relación de dicho dios con los dioses astrales, la pregunta de si el hecho de ser un dios tiene consecuencias de carácter religioso para el primer motor, la comparación del dios de Aristóteles con el Dios de la Biblia o el Dios cristiano, etc. Pero los límites de este artículo nos impiden entrar en estas cuestiones.

II. El concepto aristotélico de “dios”

Según lo dicho, vamos a empezar presentando lo que Aristóteles entiende, en común, por “dios”. Esto ha sido muy bien estudiado por Enrico Berti, entre otros, con lo que aquí nos podremos ahorrar análisis minuciosos e ir en síntesis a lo nuclear³. Vamos a presentar por separado el uso aristotélico de dos términos, el adjetivo “divino” y el sustantivo “dios”.

Aristóteles usa con frecuencia el adjetivo “divino” y lo aplica a realidades diversas, no sólo a los dioses mismos, sino a otros seres que tienen alguna afinidad a la naturaleza de los dioses, o cierta excelencia por encima de lo usual. (Por ejemplo, en la *Ética Nicomaquea*, menciona y adopta el modo de hablar de los espartanos, que llaman “divinos” a los hombres que admi-

³ V. especialmente E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici II. Fisica, antropologia e metafisica*, cap. 12, “La teologia di Aristotele”.

ran mucho.)⁴ En general, Aristóteles califica de divinos a los cielos y a los astros, pero también es importante notar su insistencia en decir que hay algo divino en nosotros los hombres, y que ello es el entendimiento. También a la sabiduría misma se aplica el calificativo de divina. Así, en el libro I de la *Metafísica* escribe que la ciencia que se busca, la filosofía primera, es divina, en dos sentidos: primero, en cuanto que es propia principalmente de dios y segundo, porque versa sobre las cosas divinas⁵. Por consiguiente, en cuanto que “divino” significa no sólo “que es o pertenece a un dios”, sino también “que tiene alguna relación con dios o los dioses”, el adjetivo tiene un uso bastante amplio y flexible.

Más estricto es, naturalmente, el uso del sustantivo “dios” (ὁ θεός). Intentaremos buscar en los textos aristotélicos una definición, o lo que más se le acerque, o los elementos de ella, para captar adecuadamente qué entiende bajo este término Aristóteles, teniendo en cuenta que, como hemos dicho, se trata de un nombre común, aplicable a una pluralidad de individuos, como tiene que ser obviamente en el contexto de la religión griega y de su panteón de dioses y diosas. Es decir, lo que intentaremos apresar a continuación no serán todavía las características peculiares del dios aristotélico, sino más bien un concepto común de “dios”, reconocible en sus escritos.

Por lo que sabemos, el libro III del diálogo aristotélico *De philosophia* se extendía sobre la cuestión de la divinidad. Lamentablemente, dicho diálogo se ha perdido y sólo conservamos fragmentos y referencias a él de algunos autores posteriores, sobre las cuales los estudiosos modernos han especulado ampliamente. He aquí, sin embargo, un dato interesante, que nos es ofrecido por uno de dichos fragmentos: la opinión del Estagirita sobre la génesis del concepto. En efecto, dice allí Aristóteles que “la noción de los dioses ha nacido en los hombres de dos fuentes: los fenómenos que atañen al alma y los fenómenos celestes.”⁶ Se trata sin duda de las dos realidades que con más insistencia Aristóteles califica de divinas: el entendimiento humano y el cielo con los astros.

Si nos volvemos al tratado *De Caelo*, el concepto aristotélico se va dibujando con claridad. Allí leemos en primer lugar que “todos los hombres tienen una concepción de los dioses”, y que todos, bárbaros y griegos, les asignan el

⁴ Ét. *Nic.* VII, 1145a 28-29.

⁵ *Met.* I, cap. 2, 983a 5ss.

⁶ Frgm. 10 Ross.

lugar superior, esto es, el cielo⁷. Por lo tanto, la idea de dios, para Aristóteles, no es un concepto particular, perteneciente a alguna peculiar visión del mundo, a alguna ciencia específica, o a algún tipo de sabiduría especial, sino que en ella hay algo que pertenece, de un modo u otro, al patrimonio común de la humanidad. Sigue el texto explicando que la razón por la que todos sitúan los dioses en el cielo estriba en el supuesto de que son inmortales, y que por ello les conviene un lugar inmortal. Se desprende de este pasaje que la característica esencial de un dios es la inmortalidad, y ello supone evidentemente que se trata de un ser vivo. Es esta la primera de las notas que habrá que poner en la definición aristotélica del concepto de “dios”.

Además de la inmortalidad, otra característica de los dioses es su superioridad o excelencia en relación con el resto de los seres. En otro capítulo posterior del mismo libro *De Caelo*, Aristóteles habla de “lo que hay fuera del cielo”, diciendo que no puede ser cuerpo, ni tener lugar, ni tiempo, ni cambio; pero no niega que existan cosas “fuera”, sino que tales cosas deben ser “inalterables e impasibles, y llevar la mejor vida y la más autosuficiente por todos los siglos.”⁸ Tras un comentario etimológico sobre la palabra *αἰών*, califica al cielo mismo, en la totalidad de su existencia eterna, como inmortal y divino, y dice que las demás cosas dependen de él, más o menos rigurosamente, en su ser y vivir. Poco después añade, refiriéndose todavía a la divinidad, que en este caso es el cielo mismo, que no hay “nada superior a ella que la mueva”, y que no tiene ninguna maldad ni le falta nada de lo bello que le conviene. Tenemos aquí, pues, las notas de excelencia, así como la de independencia y, por lo tanto, de ser algo primero, primordial.

Según estos y otros textos, llama Aristóteles “dios” a un viviente inmortal y de condición superior. Podemos comprobar ahora que éste es precisamente el concepto de “dios” que tiene presente en *Metafísica* XII cuando lo aplica a la substancia inmóvil y motriz, puesto que allí, para justificar tal afirmación, escribe exactamente estas palabras: “Decimos que dios es un viviente eterno y óptimo, de manera que dios tiene vida y duración continua y eterna. Pues esto es dios.”⁹ ¿No constituyen estas líneas lo más parecido a una definición del concepto de dios que podemos desear? De hecho, se

⁷ *De Caelo* I, 3, 270b 6ss.

⁸ *De Caelo* I, 9, 279a 18ss. Poco después añade que “en las obras filosóficas corrientes sobre las cosas divinas se muestra muchas veces con razones que toda divinidad primera y suprema tiene que ser invariable.”

⁹ *Met.* XII, 7, 1072b 28-30. Notar que, en nuestra traducción del pasaje, “duración” traduce el griego *αἰών*, que también significa vida, o “tiempo de vida”.

puede defender que la función de estas líneas en el hilo argumental en que se insertan es precisamente el de dar la definición que justifica el silogismo por el que se establece que la substancia inmóvil es dios. Así pues: “viviente eterno y óptimo”, tres palabras que resumen perfectamente el contenido de la noción griega y aristotélica de “dios”.

Ahora bien, aun siendo lo nuclear, esto no parece agotar el contenido de la noción común de la divinidad, es decir, la que es previa a las notas que Aristóteles le añadirá como fruto de su disquisición filosófica. Hemos indicado ya que en *De Caelo* se lee que del dios dependen las demás cosas, más o menos rigurosamente, en su ser y vivir. De modo semejante, en la *Física* dice Aristóteles que sus precursores han considerado divino al infinito por ser ingénito e indestructible y por ser un principio que lo abarca todo y lo gobierna todo¹⁰. Asimismo, en el libro I de la *Metafísica*, leemos esto: “pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio”¹¹. Por consiguiente, a la noción de dios pertenece también el ser causa y principio, y será justamente por esto por lo que la filosofía primera, que es la ciencia de las primeras causas y los primeros principios, deberá tratar “acerca de dios” y será llamada por el Estagirita “ciencia teológica”, además de “ciencia divina”, como hemos dicho más arriba¹².

Habiendo así alcanzado las notas esenciales que constituyen el concepto común de la deidad, se impone una observación que permitirá resaltar en su momento lo más propiamente aristotélico. En este concepto se incluye ciertamente la superioridad y excelencia de los dioses respecto a los humanos, cuya principal razón es evidentemente su condición inmortal, pero en realidad dicha excelencia no está suficientemente definida, es decir, no está definida como total y máxima perfección. Por lo cual, basta ser viviente inmortal, superior al ser humano, para ser un dios, pero esto admite aun ser bastante imperfecto, como es el caso bien notorio de los dioses de la religión olímpica. Parece claro que Aristóteles, como otros filósofos, sentía este defecto del concepto común de deidad, y que quiso en cierto modo purificarlo y elevarlo a alguna mayor excelencia y dignidad. Así lo hemos visto poco más arriba, cuando hemos mencionado su afirmación de que el dios

¹⁰ *Física* III, 4, 203b 7-15.

¹¹ *Met.* I, 2, 983a 8s.

¹² *Met.* VI, 1, 1026a 19; XI, 7, 1064b 3. P. Aubenque llama la atención sobre el hecho de que Aristóteles llama a su filosofía primera *theologiké*, y en cambio usa *theologia* en sentido siempre despectivo, para referirse a los *theologoí*, es decir, los poetas que han hablado míticamente de la divinidad.

no tiene ninguna maldad ni le falta nada de lo bello que le conviene. Otra muestra de ello es el pasaje de la *Ética Nicomaquea* en el que remueve de los dioses las acciones propias de las virtudes morales, como justicia, coraje, liberalidad o templanza, como indignas de ellos, pero afirma que “todo el mundo los concibe como vivientes y activos” y que su actividad tiene que ser “la más venturosa de las actividades”, es decir, la contemplación¹³.

III. Las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios

Vamos a exponer a continuación la argumentación aristotélica en favor de la existencia de dios con el propósito de alcanzar una comprensión precisa de lo que dios representa en el pensamiento aristotélico. No interesa tanto, en nuestra actual perspectiva, el problema de la evaluación de la fuerza y valor demostrativo del razonamiento. Tal evaluación resulta notablemente compleja, ya que las pruebas aristotélicas se mueven en supuestos físicos propios de su tiempo, muy discutibles o incluso rechazados por la ciencia actual, como la eternidad del tiempo y el movimiento, el desconocimiento de la ley de inercia, la necesidad de contacto entre motor y movido, etc. Por ello, y dado que nuestro interés se centra en otros aspectos de la teología aristotélica, vamos a dejar a un lado esta discusión. Si a continuación exponemos las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios, es para obtener, a través de ellas, una mejor comprensión de las características del dios aristotélico en todos sus aspectos.

Los argumentos aristotélicos para demostrar la existencia de Dios se encuentran básicamente en dos lugares de su obra: el libro VIII de la *Física* y el libro XII de la *Metafísica*¹⁴. Mientras en la *Física* Dios es alcanzado en la línea de una investigación sobre las causas del movimiento, como causa primera del mismo, en la *Metafísica*, Aristóteles se mueve en una perspectiva diferente. Aunque es verdad que sigue razonando en línea causal y, más aun, en la línea de la causa primera del movimiento, sin embargo, Aristóteles lo está contemplando en un sentido más amplio y más ontológico. Se trata de que “en la investigación sobre la substancia” es necesario notar que, además de las substancias sensibles, corruptibles o incorruptibles, tiene que

¹³ *Ét. Nic.* X, 8, 1178b 18-22.

¹⁴ En cuanto al libro VII de la *Física*, lo dejamos a un lado, porque no contiene un argumento completo que concluya en la existencia de un primer motor inmóvil, sino que sólo establece, en su primer capítulo, que todo movimiento exige un primer motor.

existir una substancia eterna inmóvil, y que ella es necesaria no sólo como un motor que mantiene el cambio de las cosas en marcha, sino como principio universal del que todo depende. Se trata, en definitiva, de llevar a su culminación el objetivo de la filosofía, de ser la ciencia más divina, no sólo porque es propia de Dios, sino porque es conocimiento de lo mejor y más noble, es decir, de lo divino¹⁵.

El argumento del libro VIII de la *Física* tiene coherentemente todo él un carácter estrictamente físico. Los términos clave a lo largo del libro son: movimiento, mover, ser movido, móvil, motor, y los diversos adjetivos que los califican: eterno, finito, infinito, continuo, rectilíneo, circular, etc. Hablando con propiedad, habría que decir que no es la existencia de Dios lo que formalmente se quiere establecer, sino la de una primera causa motriz, eterna e inmóvil, del movimiento en el universo. Sin embargo, esto significa traspasar las fronteras de lo físico y descubrir la necesidad de un principio no físico. La llave de la demostración es el principio de causalidad motriz: “todo lo que se mueve es movido por otro”, junto a la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas. Y la menor, o el dato, al que se aplica esta llave es el hecho de que el movimiento es eterno, más aun, que hay un movimiento único, continuo y eterno, a saber, el movimiento de rotación del cielo, que es “el primero de los movimientos”. La argumentación aristotélica es larga, complicada y hasta laberíntica a veces, pero en definitiva se reduce a la afirmación de que sólo un primer motor inmóvil y eterno puede producir el primero de los movimientos, con las características que hemos dicho, eternidad, continuidad y uniformidad. En el último capítulo del libro, Aristóteles añade que un tal motor inmóvil no puede tener magnitud ni partes, tiene que ser invariable, mueve sin esfuerzo, y debe estar en la circunferencia. Estas características son compatibles con la divinidad de tal motor, pero no equivalen inmediatamente a ella, sobre todo porque falta decir claro que es substancia y, más aun, que es un viviente.

El argumento del libro XII de la *Metafísica* se encuentra expuesto en su capítulo 6, llegando hasta las primeras líneas del capítulo 7¹⁶. Se presenta en una forma más bien abocetada, característica del conjunto del libro XII. Esto ha podido oscurecer la estructura lógica del razonamiento; en efecto,

¹⁵ *Met.* I, 1, 983a 5-11.

¹⁶ Para ser precisos, a nuestro entender el argumento se extiende desde 1071b 3 hasta 1072a 26.

tal estructura no había sido claramente sacada a la luz hasta los trabajos de Oehler sobre la teología aristotélica. Veámoslo, siguiendo sus pasos, a continuación.

Aunque el dato básico es aquí el mismo que en la *Física*, es decir, la eternidad del movimiento, sin embargo, la llave del argumento será ahora la noción de substancia¹⁷. La noción de substancia es de hecho el hilo conductor del libro XII desde su inicio. Ya en el capítulo 1 había distinguido el Estagirita tres clases de substancias: la sensible y corruptible, la sensible eterna y la inmóvil; ésta última no puede ser sensible y no pertenece al ámbito de la naturaleza. Ahora bien, el punto de partida ha de ser aquello que todos admiten: la existencia de substancia sensible y corruptible. Lo que Aristóteles quiere alcanzar a partir del capítulo 6 es, pues, la existencia de la tercera substancia, la substancia eterna, no sensible, inmóvil. Veremos que la existencia de la substancia que queda entre las dos, la substancia sensible pero eterna, jugará un papel mediador en esta prueba.

He aquí el argumento: la substancia es el sentido primero del ente, y si no hay substancia nada más puede existir. En particular, no puede haber movimiento si no hay substancia (ya que el movimiento mismo no lo es). Por lo mismo, si no hubiera ninguna substancia eterna, sino que todas las substancias fuesen corruptibles, entonces nada habría eterno, todo sería corruptible. Sin embargo, es así que el movimiento es eterno, luego tiene que haber alguna substancia eterna¹⁸.

Que el movimiento es eterno, Aristóteles lo da por demostrado en otra parte, y podemos pensar en la *Física* VIII cap. 1, pero aquí da también un atisbo de aquella argumentación, indicando que el tiempo ha de ser eterno, y puesto que el tiempo es o movimiento o algo del movimiento, el movimiento ha de ser eterno también. Un movimiento propiamente eterno ha de ser continuo, y sólo puede ser continuo un movimiento local y circular. Por consiguiente, tiene que existir una substancia que se mueva eternamente con un movimiento local circular, y éste no es otro que el movimiento de los cielos. Hasta aquí, pues, Aristóteles ha demostrado que por necesidad existe una substancia eterna, pero no inmóvil, sino móvil, es decir, física y

¹⁷ V. KLAUS OEHLER, *Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles*, 40 ss., esp. 47.

¹⁸ Se podría objetar que esta conclusión no es necesaria, pues no hace falta que haya una substancia eterna, bastaría que eternamente hubiera substancia, aunque no siempre la misma. Sin embargo, ello implicaría que no existe ningún movimiento eterno, sino sólo una sucesión eterna de movimientos finitos. Pero la tesis de Aristóteles es que hay un movimiento eterno.

visible: se trata del cielo. Esta sería la primera parte de la prueba, en la que se ha establecido la segunda de las tres sustancias.

Esta parte del argumento tiene su paralelo en los primeros capítulos del libro I del *De Caelo*. En ellos defiende Aristóteles que los cielos deben estar compuestos por una sustancia corporal distinta de los cuatro elementos del mundo sublunar, y que dicha quinta sustancia, el éter, es más divina que los elementos y es anterior a ellos. Su único cambio es el movimiento local de rotación, y no puede estar sometida a alteración, ni a crecimiento o decrecimiento, ni a generación ni destrucción. Así es, pues, como el Estagirita admite que los cielos son eternos y divinos. Sin embargo, en *De Caelo* Aristóteles no da el paso hacia el motor inmóvil y se detiene aquí. Habiendo dicho que el último cielo es divino, añade que “no hay nada superior que lo mueva, pues ello sería más divino”¹⁹.

Volviendo a la *Metafísica*, la segunda parte, conclusiva, del argumento, va a establecer que ha de existir un principio motor que sea sustancia eterna y acto. Aristóteles nuevamente es algo elíptico, y se puede sostener que, en cierto modo, aplica los mismos principios que jalonan su argumentación en el libro VIII de la *Física*, es decir, que todo lo que se mueve ha de ser movido por algo, y que en la serie de las causas no se puede proceder al infinito²⁰. Con todo, lo que en este punto hallamos escrito sugiere unos derroteros algo diferentes para su pensamiento: los conceptos clave que encontramos en el texto de *Metafísica* son los de potencia y acto. Se trata de mostrar que la existencia del movimiento requiere un principio motor que sea acto, porque sin un ser en acto previo a la potencia, lo que tiene potencia no puede pasar nunca al acto.

La forma del argumento es, a nuestro parecer, la siguiente: Aristóteles empieza asentando un principio, que tiene la función de principio de causalidad del movimiento, pero que no coincide exactamente con el que es-

¹⁹ *De Caelo* I, 9, 279a 33s. Esta afirmación suscita un problema, que ha ocupado un lugar importante en las discusiones acerca de la evolución de la teología aristotélica. Parece, en efecto, que, cuando escribe esto, Aristóteles no tiene en mente la noción de un primer motor inmóvil ni de su necesidad, y que toma el cielo de las estrellas fijas como el motor primero de todo el universo y a la vez como el dios supremo. Podría tratarse, por consiguiente, de un estadio primerizo en la evolución de su pensamiento teológico, según han sostenido estudiosos como von Arnim y Guthrie, entre otros. Santo Tomás, por su parte, en su comentario, entiende que dicha sentencia se refiere a Dios, suponiendo que en este punto Aristóteles está hablando simplemente del Dios supremo. Dejamos indicado el problema que, sin embargo, no es necesario resolver ahora.

²⁰ V. OEHLER, *Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles*, 53.

tableciera en la *Física*. Dice así: si no hay un principio motor y agente que esté actuando (en acto), no hay movimiento. Seguidamente muestra por pasos lo que en este principio se incluye: no basta poner sustancias eternas para asegurar que ha de haber movimiento; no basta tampoco afirmar que hay un principio motor; hay que añadir que el principio motor tiene que estar en acto, y esto equivale a decir que esté actuando efectivamente. Y por último, si hay que asegurar que el movimiento producido sea eterno e indefectible, el principio motor tendrá que ser puramente acto, sin mezcla de potencia, pues “es posible que lo que es en potencia no sea”. Es decir, un principio motor de naturaleza potencial podría mover y dejar mover. Dado que se ha establecido en la primera parte de la prueba que existe una sustancia eterna con un movimiento eterno, el primer cielo, deberá existir, en conclusión, “un principio tal que su sustancia sea acto”, y por lo mismo, inmaterial, ya que la materia es potencia²¹.

Tras esta exposición sintética del argumento, Aristóteles discute extensamente lo que él llama “una aporía”, a saber, si puede la potencia ser anterior al acto. Su tesis crucial será que el acto es anterior a la potencia, y que si en el principio ponemos sólo la potencia en vez del acto, nada se mueve e incluso nada tiene ser. En esta discusión dice claramente Aristóteles que las cosas no pueden moverse por sí mismas hacia los actos para los cuales tienen potencia, si no hay una causa que sea en acto. Asimismo, rechaza la posición platónica que admite el alma como un principio de movimiento en cuanto se mueve a sí misma. Por todo lo cual, entendemos que la discusión de la aporía tiene fundamentalmente el sentido de evidenciar el principio anteriormente enunciado, “no habría movimiento, si no hubiese un motor en acto”. Por ello, finalizada toda su discusión, ya en el capítulo 7, en 1072b 21, retoma el argumento principal y concluye finalmente con esta cadena de aserciones: hay algo que se mueve con un movimiento eterno; por lo tanto el primer cielo es eterno; por lo tanto hay también algo que mueve; y “puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, sustancia y acto”. Con esto, no ha establecido Aristóteles todavía que dicha sustancia sea Dios, pero lo hará

²¹ En nuestra interpretación discrepamos parcialmente del análisis que hace Oehler de la estructura del argumento, en cuanto éste supone que el principio “todo lo que se mueve es movido por algo” se supone conocido por haber sido probado en la *Física*, y tiene su lugar de aplicación entre la primera y la segunda parte de la prueba; por lo cual, lo que haría Aristóteles en 1071b 12-20 sería sólo determinar la cualidad del primer motor, ya demostrado, con un silogismo implícito, entre el *ἀλλὰ μὴν* y el *εἰ ἔστι* de 1071b 12.

un poco más adelante, en el mismo capítulo 7. Por lo tanto, podemos decir que con lo expuesto ha demostrado la existencia de tal substancia, y que ello constituye la demostración aristotélica de la existencia de Dios²².

IV. Sobre la causalidad propia de la substancia motriz inmóvil

La cuestión que debemos tratar a continuación nos lleva a un problema que, como se sabe, ha sido muy discutido: la cuestión del modo cómo el dios de Aristóteles mueve el primer cielo y, a través de él, el resto de los cielos y del mundo. El problema es si lo hace como causa eficiente o como causa final, y surge de la dificultad de comprender cómo puede mover una substancia inmóvil. En la *Física*, Aristóteles da pie solamente a entender el primer motor inmóvil como una causa motriz, aunque dice que mueve sin esfuerzo y que lo hace como situado en la periferia de la esfera. La dificultad se presenta a partir del texto de *Metafísica* Λ , en donde, a través de la demostración que acabamos de exponer, Aristóteles ha llegado a la conclusión de que “tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto”, e inmediatamente añade que “mueven así lo deseable y lo inteligible: mueven sin moverse”²³. Y en las líneas que siguen, en que explica esto, escribe explícitamente que “el para lo cual (la causa final) se da en las cosas inmóviles”, y precisa que “mueve en cuanto que es amada, mientras que las demás cosas mueven siendo movidas”. A raíz de estos textos, los comentaristas e intérpretes se han dividido entre los que han sostenido que el primer motor mueve como una causa final, los que han sostenido que lo hace como una causa motriz y los que han defendido que como ambas²⁴.

Deberíamos aclarar, en primer lugar, que la expresión “causa motriz” y otras designaciones como “motor”, “moviente”, etc. no son unívocamente designativas de la tercera de las causas en la lista aristotélica de las cuatro causas, es decir, aquella que él denomina “aquello de donde procede el pri-

²² El argumento de *Metafísica* XII, como se puede ver, aun guardando gran semejanza con la primera vía de santo Tomás de Aquino, no coincide exactamente con ella.

²³ *Met.* XII, 7, 1072a 26.

²⁴ Sobre esta cuestión puede verse E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici II - Fisica, antropologia e metafisica* cap. 16; J. A. ROSS HERNÁNDEZ, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*; Giacon (1969). Han sostenido la causalidad final Alejandro de Afrodisia, Santo Tomás de Aquino, W. D. Ross, Reale, entre otros. Han defendido la causalidad eficiente Fonseca, Brentano, Giacon, De Koninck, y el propio Berti, entre otros.

mer movimiento”, y que la tradición posterior, por economía del lenguaje, ha denominado causa eficiente. En efecto, el fin es también causa del movimiento, y no es nada inusual en el modo de hablar aristotélico decir que el fin mueve, y que es motor, etc. Por lo cual, no basta señalar estas expresiones, para inclinar la interpretación en un sentido y excluyendo el otro. Con todo, las expresiones “productivo” (ποιητικόν) y “activo” (ἐνεργούν), que Aristóteles aplica también al principio inmóvil, son más indicativas en el sentido de la causalidad eficiente y motriz como la tercera de las causas.

En segundo lugar, es posible excluir que el primer motor sea únicamente causa final²⁵. Ante todo, si es causa final, ello no excluye que pueda ser a la vez causa eficiente. Esto se verá a lo largo de la discusión que sigue. Pues bien, en el libro VIII de la *Física*, toda la argumentación aristotélica se mueve sobre la base del principio de causalidad motriz “todo lo que se mueve ha de ser movido por otro”, que no hay duda de que se refiere a la línea de la causalidad eficiente. Nada hay que sugiera, en cambio, que el motor mueva como fin. Por lo que resulta un giro extraño en el hilo del pensamiento, que lo que se alcanza siguiendo una determinada línea de la causalidad, sea finalmente causa en otro sentido distinto. Lo mismo puede decirse de la argumentación en *Metafísica* XII. En particular, cuando Aristóteles quiere mostrar que es necesario un principio activo que lo sea efectivamente, es decir, en acto, observa que no basta, por ejemplo, poner sustancias eternas como las formas platónicas, ya que éstas no son activas²⁶. Las formas platónicas, sin embargo, son inteligibles e incluso amables, pero esto no es suficiente para que sean efectivamente motrices. Luego, Aristóteles está exigiendo la causalidad de un principio motor y no una causa final.

Además, si restringimos la causalidad del primer motor inmóvil a la finalidad, excluyendo la eficiencia, entonces debemos atribuir este principio del movimiento al primer móvil. Sería el cielo de las estrellas fijas el que, conociendo y amando a la sustancia inmóvil, se pondría en movimiento, y le atribuiríamos a él la fuerza o el poder de causar como eficiente el movimiento. Entonces incluso deberíamos decir que se mueve a sí mismo. Pero sabemos que Aristóteles afirma que todo lo que se mueve es movido por otro, rechaza el automovimiento en sentido estricto y critica por ello la concepción platónica del alma como automoviente.

²⁵ Lo que sería la tesis clásica de W. D. Ross, *Aristotle*, 181, que ha defendido que el motor inmóvil es causa eficiente en cuanto es causa final, y en ningún otro sentido.

²⁶ *Met.* XII, 6, 1071b 14-16.

Estas consideraciones convergen además con un interrogante que podría haber surgido incluso antes, cuando llegábamos al fin de la demostración aristotélica de la existencia de la substancia inmóvil y en acto, que mantiene en un movimiento eterno el primer cielo: ¿no podría ser dicho principio un alma, o concretamente, el alma del primer cielo? Algunos autores, como Mugnier²⁷, han sostenido precisamente que lo es. Pero esto no parece conforme con la noción aristotélica del alma, que no es nunca una substancia separada, sino la forma (εἶδος) y acto primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia. Debemos excluir, por lo tanto esta opinión. En este sentido, compartimos la tesis de P. Aubenque de que el Dios de Aristóteles es un Dios trascendente y no inmanente²⁸.

Por otro lado, también es posible excluir que sea únicamente causa eficiente²⁹. En otras palabras, queda suficientemente claro que Aristóteles da a entender que el primer motor es amado y mueve como un bien deseado por parte de los cielos y del resto de los seres. Más arriba hemos citado algunos pasajes bien explícitos de la *Metafísica*. Pero también tenemos el texto célebre del *De Anima* en el que se dice que los seres vivos se reproducen “para participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible.” Y añada, con carácter general: “Todos los seres aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente.” Por lo que sostenemos que habrá que decir que el motor inmóvil es causa en los dos sentidos, motriz y final, y esto sin que la motricidad se reduzca a su ser causa final.

Una dificultad que sin duda presenta la tesis de la causalidad eficiente, es que parece incomprensible cómo puede un ente inmóvil producir movimiento, pues admitimos que hace falta poseer aquello que se quiere comunicar. Se comprende que lo que está en movimiento pueda mover; pero que lo inmóvil mueva, en el sentido de la causa eficiente del movimiento, puede parecer imposible. Sin embargo, para Aristóteles es seguro que tiene que haber una primera causa en la línea de la eficiencia (no podemos ir al infinito en la serie de ninguna de las causas), y que la primera causa ha de mover sin ser movida (pues de otro modo no sería primera). Si esta primera causa no es inmóvil, entonces habría que afirmar que se mueve o bien sin motor,

²⁷ Apud P. AUBENQUE (1981) p. 345 nota 195.

²⁸ Pierre AUBENQUE (1981) pp. 323-354.

²⁹ Contra BERTI, *Nuovi studi aristotelici*. II, cap. 15, que sostiene que no es causa final del movimiento del cielo, sino sólo eficiente, aunque es causa final de su propia actividad. Esta interpretación, aunque es posible en base a la letra de Aristóteles, supone que éste escribe el capítulo 7 de *Met.* XII sugiriendo algo muy diferente a lo que realmente quiere decir.

o bien que se mueve a sí misma. Ambas vías son absurdas para Aristóteles. Pero sería absurdo también decir que la primera causa inmóvil de la serie no pertenece a la serie, porque es una causa de otra especie (como el fin).

Nuestra posición es, por lo tanto, que Aristóteles pensó la causalidad del primer motor inmóvil en ambos sentidos, como principio de movimiento y como final, pero hallándose en la necesidad de explicar cómo puede mover lo inmóvil, sólo encontró fácilmente explicable el modo en que mueven el fin y lo inteligible, y ofreció esta explicación como suficiente para mostrar que es posible que lo inmóvil produzca movimiento. En cuanto a los estudiosos que han sostenido como nosotros la tesis de la causalidad motriz además de la final, se echa generalmente en falta una explicación satisfactoria del modo en que ello es posible. Por lo cual vamos a intentar a continuación una explicación que, sin duda, va más allá de lo que el propio Aristóteles escribió, pero que nos parece coherente con sus principios e incluso necesaria para dar razón de lo que sí dice expresamente.

El principio que vamos a aplicar es el carácter comunicativo de sí mismo de todo acto. Se dirá que éste es un principio desconocido por Aristóteles. Lo conocemos por santo Tomás y se conecta más bien con la tesis neoplatónica de la difusividad del bien. Sin embargo, no es incompatible con el pensamiento aristotélico y, aún más, hay en el propio Aristóteles concepciones que se acercan suficientemente a él.

El punto de partida es la noción genérica que de la causalidad eficiente tiene Aristóteles como comunicación de forma. Por un lado, esto lo expresa cuando observa que, de las cuatro causas, tres vienen a coincidir frecuentemente en una, al menos específicamente. Y lo aclara así: “Un hombre engendra un hombre, y en general, las cosas que moviéndose mueven.”³⁰ También la sensación comprende una alteración en el alma, producida por el objeto sensible, que es una comunicación de la propia forma, como cuando el anillo deja su forma sobre la cera. Podemos decir que no sólo se comunica la forma, sino también el acto, pues la forma es acto, y es lo que cada cosa es en acto lo que funda su acción causal. De hecho, así es en el movimiento, del que Aristóteles admite que es comunicado por aquello que lo posee: debemos recordar que el movimiento es precisamente un acto, aunque imperfecto, más que una forma.

Por consiguiente, si la substancia inmóvil es en esencia acto, ¿qué impide que le comunique actualidad al primer móvil, con el que sin duda debe

³⁰ *Phys.* II, 7, 198a 26s.

encontrarse en alguna relación? No tendría sentido, nos parece, afirmar la existencia de dos sustancias, aunque una sea móvil y corpórea y la otra inmóvil e incorpórea, sin que entre ellas exista ninguna relación. Tal relación existe para Aristóteles. Ya que la sustancia inmóvil mueve como lo bueno y como lo inteligible, y mueve en cuanto es amada, por lo que debemos admitir que el primer móvil, el cielo, conoce y ama el primer motor, y que deberá haber cierta comunicación del acto de tal motor y sustancia inmóvil a la móvil, para que exista conocimiento y amor de la segunda a la primera.

Así es como entendemos que el primer motor inmóvil, que es acto, le comunica al primer cielo el acto, y el cielo no puede sino recibirlo según su propia naturaleza, lo cual quiere decir: poniéndose en acto de lo que posee en potencia, que no es sólo su facultad intelectual, sino también el movimiento local de rotación. El movimiento no es sino el acto de la potencia en cuanto potencia, según la definición del libro III de la *Física*. Luego si el cielo tiene tal potencia, al ser puesto en acto por algo que es acto puro, se moverá y tenderá de esta manera a “participar de lo divino” en cuanto le es posible.

Podría objetarse que el acto del primer motor ha de ser una actividad ad intra, no ad extra; es pensamiento de sí mismo, no es acción sobre algo. Esto sería condicionar el acto puro del dios a lo que es inferior a él, pues dependería de la naturaleza del cielo para poder moverlo. Como respuesta a esto, hay que conceder que esencialmente es ad intra y que no depende de nada inferior para realizarse. Dios sería acto puro y se pensaría a sí mismo, aunque el cielo no existiera. Pero, supuesto ahí el cielo, el acto divino se le aplica sin esfuerzo y como por sí mismo, desborda por así decir de sí mismo y el cielo es afectado por él.

De esta manera creemos que se puede ver que existe la posibilidad de mantener, sin forzar los conceptos y los principios aristotélicos, que el primer motor mueve en sentido propio, y no genérica ni metafóricamente, como una causa del tercer tipo, esto es, como principio del que se origina el movimiento.

V. Atributos divinos

Habiendo visto hasta aquí que existe una sustancia inmóvil y eterna, motor primero, y acto puro, nos falta completar la lista aristotélica de sus

atributos y, sobre todo, la afirmación de que se trata efectivamente de Dios. Podemos enunciar en primer lugar algunos atributos negativos: por ser inmóvil es evidentemente impasible e inalterable; además es inmaterial, incorpórea, indivisible, no tiene magnitud, ni partes. Por el hecho de no tener magnitud, Aristóteles le niega tanto la finitud como la infinitud, ya que estas son afecciones de la magnitud. Sin embargo, sí admite que tiene potencia infinita, dado que mueve por un tiempo infinito. No hay duda de que esta potencia debe entenderse en un sentido distinto al contemplado anteriormente, ya que lo esencial de dicho motor es ser acto puro, sin mezcla de potencia³¹.

En cuanto es absolutamente inmutable, dice Aristóteles que es ente por necesidad, y por consiguiente un bien, y por ello principio. De diversos modos deja claro el Estagirita que el motor inmóvil es lo más excelso y lo más digno, que es bueno y apetecible. Sin duda ha de ser así, si ha de mover en cuanto fin amado. Dicho de otro modo: de su bondad se sigue que es principio, porque es por ella por lo que mueve. Por lo cual, Aristóteles llega a decir con audacia que “de tal principio penden el cielo y la naturaleza”. Efectivamente, todo el ámbito entero del ente móvil depende del primer motor inmóvil para moverse y, de algún modo, incluso para ser, puesto que sus potencias no se realizarían a no ser por aquel principio. El Dios de Aristóteles no es, obviamente, un Dios creador, pero sí tiene claramente el carácter de un principio universal del que depende el ser actual y el orden de las cosas. Sólo lo potencial, y particularmente la materia, no dependen ni proceden de él.

El primer motor es además un ser inteligible e inteligente. Aristóteles parece recorrer con un cierto desorden la diversidad de todos estos atributos, pero no es difícil reconstruir el orden en que se siguen lógicamente los unos de los otros. “Mueven así lo deseable y lo inteligible” había dicho al empezar a explicar el modo como un motor puede mover siendo inmóvil. Y añadía: “El entendimiento es movido por lo inteligible”, pero inteligible es precisamente la substancia, “y de las substancias, la que es simple y está en acto”. Es decir, la substancia eterna e inmóvil, puro acto, que ha demostrado, es lo inteligible por excelencia. Ahora bien, en las cosas inateriales son lo mismo

³¹ La potencia infinita del motor inmóvil debe entenderse en el primer sentido de potencia que Aristóteles define en el libro IX, cap. 1: “un principio de cambio en otro o en cuanto otro”; mientras la potencia que le niega absolutamente es la potencia referida al ser, expuesta por él más adelante en el mismo libro.

lo inteligible y lo inteligente³², por lo que dicha substancia no sólo ha de ser inteligible, sino que ha de ser precisamente un entendimiento (νοῦς).

La naturaleza intelectual de la substancia inmóvil conlleva una serie de determinaciones ulteriores. La primera es seguramente que tiene vida, pues, dice Aristóteles, “el acto del entendimiento es vida”³³. El acto del entendimiento es evidentemente entender (νοεῖν), de modo que la actividad de entender constituye el vivir de dicha substancia. Y puesto que es substancial y puramente acto, su acto es una vida nobilísima y eterna. De esto deduce Aristóteles que dicha substancia es Dios, porque, como hemos visto más arriba, dios es precisamente esto: un viviente eterno nobilísimo.

De ahí que se le atribuyan también las características más altas y mejores de la vida, como, por ejemplo, que su acto es placer y que lleva una existencia como la mejor para nosotros durante un corto tiempo, o incluso mejor. Es natural que así sea, si la contemplación (θεωρία), que es el acto del entendimiento, es, según dice Aristóteles, “lo más agradable y lo más noble”. En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles sostiene que para nosotros los hombres, por ser compuestos, no hay nada que pueda sernos siempre placentero, pero si hay algo que tenga una naturaleza simple, su obrar (πραξις) será siempre placentero. Y añade: “Por lo tanto, el dios disfruta siempre de un placer único y simple, pues no sólo en el movimiento hay actividad, sino también en la inmovilidad, e incluso hay más placer en el reposo que en el movimiento.”³⁴

Por otro lado, si entiende, debe entender algo, y ello debe ser también lo más noble y lo máximo. Por consiguiente, se entiende a sí mismo. De ahí la célebre expresión aristotélica: “su intelección es intelección de intelección”. Esta afirmación capital ha suscitado admiración e inspiración para muchos pensadores posteriores, pero también numerosos problemas. Incluso más allá de su significación teológica, pueden tomarse de su consideración importantes luces para cuestiones nucleares acerca de la naturaleza del entender en general, y sobre el problema del autoconocimiento del alma en particular. Pero en ella se implican también problemas filosóficos de muy diversa índole, como la cuestión de la autorreferencialidad, la reflexión, el problema de lo uno y lo múltiple, cuestiones ontológicas fundamentales

³² *De Anima* III, 4, 430a 3s.: “en las cosas sin materia es lo mismo lo inteligente y lo inteligible”. V. también *Met.* XII, 9, 1075a 3-5.

³³ Cf. *De Anima* II, 2, 413a 22s.

³⁴ *Et. Nic.* VII, 15, 1154b 26-28.

acerca del ser y la substancia, o la naturaleza del espíritu. Aquí nos vamos a limitar a indicar unos pocos de los problemas que más insistentemente se han planteado entre los intérpretes de Aristóteles y que hacen referencia a la concepción aristotélica de dios.

Primero podemos aludir a la cuestión elevada por Plotino, para quien el intelecto, en cuanto se entiende a sí mismo, se desdobra en cierto modo, implica una dualidad de cognoscente y conocido, de manera que no puede ser lo realmente más simple y primero³⁵. Por esta razón, Plotino antepone al entendimiento lo Uno, que no se piensa a sí mismo. No es necesario decir que en Aristóteles la unidad y simplicidad del entendimiento divino se salva completamente, como una de sus tesis gnoseológicas capitales, repetidamente afirmada.

Otro problema viene por la pregunta acerca de si Dios conoce o no conoce otras cosas fuera de sí mismo. Sobre esto se dividen las opiniones de los comentaristas. No hay en los escritos aristotélicos una afirmación taxativa que excluya el conocimiento divino de otras cosas, aunque sí la indicación de que tales cosas no alcanzan a tener la dignidad necesaria para ser consideradas por Él. En la *Ética Eudemia* dice literalmente que Dios es demasiado perfecto para pensar alguna otra cosa fuera de sí mismo³⁶. Pero se puede interpretar que Aristóteles requiere que el objeto principal y directo de su pensar sea lo más noble y digno, pero esto no necesariamente ha de excluir el conocer indirectamente el resto de los seres, es decir, los cielos y todo lo que se mueve en su interior, en cuanto que Él mismo es su principio universal, como hemos visto, y causa de su movimiento, orden y actualidad. Así lo han creído numerosos intérpretes, empezando seguramente por Temistio, y siguiendo con el mismo Plotino, santo Tomás de Aquino, y muchos más³⁷. Encontramos dispersos por el *Corpus aristotelicum* bastantes pasajes en los que Aristóteles atribuye al dios o a los dioses providencia sobre los asuntos humanos, pero es obvio que esto puede representar en general una alusión a la creencia común, a la que el propio filósofo no necesariamente se adhiere. Sin embargo, hay un argu-

³⁵ V. DE KONINCK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, 61-64.

³⁶ *Eth. Eud.* VII, 12, 1245b 17. Pero no es seguro que Aristóteles comparta tal afirmación, ya que se halla dentro de un argumento que no parece suscribir del todo: en efecto, su conclusión sería que el hombre no necesita amigos, y se seguiría también que el hombre mejor sería el que no pensara en nada.

³⁷ V. DE KONINCK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, 57, remitiéndose a un estudio de Rémi Brague.

mento que Aristóteles esgrime contra Empédocles, que parece implicar la aceptación por su parte de un conocimiento divino de cosas nada propias de Dios, como concretamente el odio. La teoría de Empédocles es que lo semejante se conoce con lo semejante, y así, hay que poseer amor para conocer el amor, y hay que poseer la fuerza opuesta, el odio, para conocer el odio. La objeción del Estagirita es que con esta premisa Dios sería “el más ignorante”, ya que sólo él desconocería el odio, al que todos los seres mortales conocen³⁸. La fuerza de la objeción estriba en admitir que Dios no puede tener tal ignorancia.

Una última cuestión, con la que concluimos, se presenta en relación con la pluralidad de dioses que Aristóteles sitúa en los astros y la pregunta acerca de su relación con el Dios supremo. No sólo en el capítulo 8 de Λ , sino también en un pasaje del capítulo 6, habla el Estagirita en plural de “las sustancias inmóviles” que mueven el universo. Pero, en cuanto hay un único movimiento primero, el movimiento de revolución del primer cielo, un único motor inmóvil será el primero. En cuanto hay otros movimientos de traslación eternos, como los de los planetas, pueden ser necesarios varios motores inmóviles. Con todo, Aristóteles ve en un motor primero la causa suprema del orden del universo, que es como el general para un ejército, y en este sentido, aunque existan otros dioses de otro rango, hay un Dios de Aristóteles que tiene que ser único, pues “los entes no quieren ser mal gobernados. No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando”³⁹.

Antonio Prevosti Monclús
Universitat de Barcelona
 aprevestim@ub.edu

Referencias bibliográficas

- AUBENQUE, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
 BASTIT, M. - FOLLON, J. (ed.) (1998). *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*. Louvain-la-neuve: Peeters.
 BERTI, E. (2005). *Nuovi studi aristotelici. II - Fisica, antropologia e metafisica*. Brescia: Morcelliana.

³⁸ *De an.* I, 5, 410b 4-7. Pasaje paralelo en *Met.* III, 4, 1000b 3-6.

³⁹ Así termina el libro XII de la *Metafisica*.

- BOERI, M. D. (1998). Una aproximación a la noción aristotélica de Dios. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 6, 63-89.
- DE KONINCK, Th. (2008). *Aristote, l'intelligence et Dieu*. París: PUF.
- GIACON, C. (1969). *La causalità del motore immobile*. Padua: Antenore.
- MÉNDEZ LLORET, M. I. (1993). La concepción aristotélica de la divinidad: del 'Peri philosophías' a 'Metafísica XII'; teología cósmica y motores inmóviles. *Daimon: revista de filosofía* 6, 23-40.
- NATALI, C. (1974). *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*. L'Aquila: Japadre.
- OEHLER, K. (1984). *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- ROSS, W.D. (1977). *Aristotle*. Londres: Methuen & Co.
- ROSS, W.D. (1975). Aristotle's theology, cap. IV de la Introducción. En *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, cxxx-cliv.
- ROSS HERNÁNDEZ, J. A. (2007). *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.