

CONTEMPLACION Y DIOS EN ARISTOTELES

I

Un cierto número de pasajes, tanto de la *Ética Eudemia* como de la *Ética Nicomaquea*, parecen sugerir que la contemplación, que es la fuente de la felicidad más alta, tiene a Dios por objeto.

En la primera obra, la referencia a Dios es explícita en las famosas y largamente discutidas palabras de la conclusión, donde Dios es caracterizado como un principio que no da órdenes y como un fin que es patrón de referencia para la elección de bienes naturales que no son laudables en sí mismos. En consecuencia resulta malo aquello que nos aparta, sea por exceso o por defecto, del servicio y la contemplación de Dios.¹ A pesar de la sugerencia hecha por von Armin de que un escriba cristiano debió haber cambiado en el original la palabra "intelecto" (*nous*) por "Dios" (*theós*)² y de la propuesta de Defourny de reemplazar "Dios" por "*tó theoretikón*"³ —las que recibieron el apoyo de Dirlmeier⁴ quien interpretó que en este pasaje "Dios" no se refiere al motor inmóvil sino al Dios inmanente al hombre— en los últimos veinte años podemos advertir una tendencia a redimir la interpretación tradicional, a partir de las críticas efectuadas en el V Simposio Aristotélico de 1969⁵ y especialmente a propósito de un trabajo de Verdenius⁶ dedicado exclusivamente a la interpretación de este texto. Lamentablemente no podemos entrar aquí en una discusión de los fundamentos legítimos de la interpretación tradicional. Simplemente intentaremos demostrar que esta interpretación no resulta inconsistente a la luz de otros muchos pasajes de distintas obras del Filósofo. Aunque el intelecto es divino y hasta "lo más divino en nosotros".⁷ Aristóteles nunca lo identifica con Dios mismo, ni siquiera en aquellos pasajes de *De Anima* en que atribuye al *nous poietikós* algunos de los mismos epítetos que confiere a Dios en el libro XII de la *Metafísica*. Y aunque en la *Ética Nicomaquea* nos exhorta a ser tan inmortales como nos sea posible y a honrar la vida intelectual como la actividad

¹ Cf. *Ética Eudemia* (EE) VIII 3, 1249 b 13-21.

² Cf. VON ARMIN, *Die drei aristotelischen Ethiken, Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte* 202, Bd. 2. Wien, Leipzig, 1924, p. 67-71.

³ DEFOURNY, P., "L'activité de contemplation dans les Morales d' Aristote", *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 1937 (18), p. 92.

⁴ DIRLMEIER, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, pp. 451-4.

⁵ BERTI, E., "Mutiplicité et unité du bien selon EE I 8", p. 183; ROWE, "The Meaning of *Phronesis* in the *Eudemean Ethics*", pp. 86-7; VERDENIUS, "Human Reason and God in the *Eudemean Ethics*", p. 288 y otros, en *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5 Symposium Aristotelicum*, Berlin, 1971.

⁶ Cf. VERDENIUS, *op. cit.*

⁷ EE, VII 14, 1248 a 26 y sgtes.; *Ética Nicomaquea* (EN) X 7, 1177 a 15-16.

más alta⁸ no identifica al sujeto con el objeto. Este es caracterizado como el más excelente (*tó spoudaiótaton*).⁹ Aunque en esta obra no se refiere explícitamente a Dios como objeto de la *theoría*, deja claramente asentado que la sabiduría trasciende la esfera de lo cambiante o de lo meramente humano en cuanto remite a cosas mucho más divinas que el hombre, como aquellas de las cuales el *kósmos* está compuesto.¹⁰

Ciertamente Aristóteles establece una serie de parangones entre la contemplación humana y la divina, pero es preciso retomar la idea de que la actividad teorética no consiste en un mero juego intelectual que hace felices a los hombres que lo practican, independientemente de los objetos que pretenden alcanzar científicamente y de los resultados de la búsqueda.

Sin duda, Dios está incluido entre los objetos de la contemplación humana y con certeza sabemos que Aristóteles atribuye a Dios, a su vez, la actividad contemplativa. Entre las actividades humanas, la más íntimamente relacionada a ésta (*syngenestáte*) será la más productiva de felicidad, ya que a los hombres les corresponde la bienaventuranza en la medida en que tienen alguna semejanza de aquella actividad.¹¹ También en un pasaje de *Metafísica* aparece la afirmación de esta semejanza.¹²

Ahora bien, Aristóteles no nos brinda en las éticas una verdadera exploración de esta actividad tantas veces defendida y propuesta como fin más alto y patrón de referencia externo de la sabiduría práctica, la cual organiza la vida como un todo a fin de alcanzarla.

Por tanto nos proponemos un análisis del concepto aristotélico de "divinidad" por una parte, y de la vida que le es propia a ella, a fin de aproximarnos a la clarificación de los resultados que alcanza su "semejanza" en el hombre a la hora de culminar en teología.

II

Ya en las primeras obras Aristóteles atribuye carácter divino al cielo y a los astros. El cielo es considerado "indolente" (*apathés*) frente a las miserias de los mortales, posee una vida bienaventurada y un movimiento eterno.¹³ En esta teología sidereal pueden detectarse trazos platónicos relativos a la vida intelectual ininterrumpida (propia del alma del mundo del *Timeo*) y a la relación entre inmortalidad y movimiento incesante. Y en el capítulo 12 del libro segundo de *De Caelo* Aristóteles introduce la consideración de un cierto principio divino inmóvil y separado del primer cielo que, a diferencia de los

⁸ EN, X 7, 1177 a 19-21.

⁹ EN X 4, 1174 b 14-23.

¹⁰ EN, VI 4, 1141 a 33-b2.

¹¹ EN X 8, 1178 b 21-27.

¹² *Metafísica (Met.)* XII 7, 1072 b 14-15.

¹³ *De Caelo*, I y II.

astros, está libre de toda praxis.¹⁴ Hallamos aquí un verdadero antecedente del motor inmóvil.

En la *Ética Eudemia* Dios es presentado como un ser tan superior que el hombre no puede entablar con él una amistad recíproca de igualdad, y cuya perfección hace que no piense en otra cosa que en sí mismo, por lo cual su felicidad es absolutamente autosuficiente.¹⁵ Más adelante nos ocuparemos de la interpretación del objeto de la contemplación de Dios, a la luz de ciertos pasajes importantes de *Metafísica*. Pero en función de nuestro análisis, cabe retener que ya en una obra tradicionalmente considerada como de juventud como es la *Ética Eudemia*, Aristóteles afirma con seguridad que Dios no piensa en otra cosa que en sí mismo.

En la *Ética Nicomaquea* nos dice que Dios goza siempre de un placer único y simple y nos sugiere que no ejerce un movimiento sino un acto inmóvil que resulta más placentero que el movimiento mismo.¹⁶

En la *Retórica*, la divinidad viene en auxilio de las víctimas de injusticia y los dioses se indignan del éxito inmerecido.¹⁷ Este tipo de afirmaciones han de tomarse como una cierta apelación de Aristóteles a las creencias populares con respecto a la divinidad, con el propósito de presentar sus propias concepciones como relacionadas con éstas. En general se trata de un recurso de tipo dialéctico —abundante en fórmulas hipotéticas y restrictivas— que no debe tomarse como una base sólida para defender la tesis de la intervención de Dios en el curso del mundo.

III

Ya en el contexto de la *Metafísica*, reitera el carácter autosuficiente de Dios y se muestra contrario a admitir sentimientos bajos de celos atribuibles a la divinidad.

Cabe destacar que es precisamente en el primer libro de esta obra donde establece una íntima relación entre Dios y la "ciencia buscada" u ontología. El pasaje es conocido. Llama "divina" a esta ciencia por dos motivos: tanto porque Dios es un principio o causa (y como tal entra en la consideración de esta ciencia supuesta) como porque Dios la posee, él sólo, o bien de modo eminente (*e mónos e málista*).¹⁸

Este pasaje resulta problemático porque en tal caso parece que Dios debería tener conocimiento no solamente de sí mismo (causa final) sino de las demás causas o principios que Aristóteles considera pertinentes a esta ciencia, a saber, la causa formal, material y eficiente.

¹⁴ *De Caelo*, II 12, 292 b 22; a 22-23.

¹⁵ *EE*, VII 3, 1238 b 27-28; VII 12, 1245 b 14-19; *Política*, VII 1, 1323 b 23-26.

¹⁶ *EN* VII 15, 1154 b 24-28.

¹⁷ *Ret.* II 5, 1383 b 8-9; II 9 1386 b 15-16.

¹⁸ *Met.* I 2, 982 b 29-983 a 10.

Una vía conciliatoria de estos dos puntos de la doctrina aristotélica de la divinidad es considerar que el conocimiento ontológico de Dios "en grado eminente" se concentra exclusivamente en sí mismo en razón de la imperfección de los otros tipos de causalidad.¹⁹ Parecería entonces que el conocimiento que Dios tiene requiere ser incompleto para preservar su perfección.

Pero a primera vista esta interpretación no parece poder conciliarse con otro pasaje en el cual Aristóteles critica a Empédocles por haber concebido a Dios como un ente menos sabio que los demás entes: Dios no lo conocería todo en razón de no poseer en sí el principio del odio (teniendo presente que el conocimiento es para Empédocles de lo semejante por lo semejante).²⁰

A pesar de que Aristóteles, en una primera consideración, parecería caer en el mismo "error" que critica (en razón de que su Dios se tiene como objeto exclusivo de pensamiento y tampoco lo conocería todo),²¹ sin embargo, en este mismo pasaje nos ofrece una pauta importante que lo distingue y aparta del error de Empédocles.

Según la doctrina que Aristóteles atribuye a Empédocles, Dios no podría jamás conocer el principio del odio, habida cuenta de su teoría del conocimiento (basada en la semejanza). Esto constituiría, a los ojos de Aristóteles, una limitación cognoscitiva de Dios que no condice con su carácter de ente superior.

En cambio, en el marco de la doctrina aristotélica, no cabe suponer una limitación real o virtual de Dios en su capacidad cognoscitiva. En su absoluta simplicidad Dios sería capaz de penetrar todo ente inteligible.

La razón por la cual Dios solamente se piensa a sí mismo consiste, por el contrario —no ya en una limitación— sino en su propia perfección intrínseca. Aristóteles supone que si Dios pensara otros objetos no sería lo mejor.

De este modo y por el momento podemos salvar la coherencia interna del discurso: Dios se tiene por objeto exclusivo de pensamiento y por ello tiene, en grado eminente, conocimiento ontológico, del tipo que se propone la "ciencia buscada" que Aristóteles intenta desarrollar. Lo cual no le exige poseer conocimiento de todos los tipos de causas o principios atribuibles a esta ciencia. Tal como en el caso del Dios de Empédocles, su conocimiento es incompleto, pero a diferencia de éste, no lo es por hallarse en inferioridad de condiciones intelectuales sino precisamente por causa de su superioridad y perfección última.

¹⁹ OWENS, J., "The Relation of God to World in the *Metaphysics*", *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote, Actes du VI Symposium Aristotelicum*, Paris, Vrin, 1979, p. 223, respuesta a la primera objeción.

²⁰ *Met.* 1114, 1000 b 3-9.

²¹ Mientras para el Prof. Brunschwig no se trata simplemente de una crítica interna, sino que denota que para Aristóteles mismo la proposición "Dios no conoce todas las cosas" es una consecuencia absurda en sí, para Owens, en tanto y en cuanto el conocimiento de Dios es de lo perfecto, la misma proposición expresa una verdad necesaria en la epistemología de Aristóteles, por lo que considera que debe tomarse solamente como una crítica interna respecto de Empédocles. (Cf. OWENS, *op. cit.*, p. 224).

Queda aún por develar la razón por la cual es necesaria la identidad sujeto-objeto en el caso del acto divino, ya que la aludida superioridad de Dios respecto de cualquier otro posible objeto de pensamiento no parece ser motivo suficiente para tal identidad, si se piensa, por ejemplo, que el hombre aprehende formas inteligibles ontológicamente inferiores a su propia forma sin por ello degradarse o perder su posición en el reino animal.

Para resolver este asunto deberemos considerar ciertos supuestos de la doctrina aristotélica del conocimiento abstracto.

En el libro VI lo divino, objeto de la teología, es caracterizado como sustancia inmóvil, separada de la materia y eterna.²² En el XI hallamos un pasaje paralelo en el cual lo divino es considerado principio y soberano.²³

Antes de entrar en el contenido del libro XII, es preciso realizar una aclaración preliminar. En la estructura general del pensamiento aristotélico la "teología" no es propuesta como una ciencia que tenga por objeto el conocimiento de Dios en sí mismo sino solamente como una indagación que considera la divinidad suprema como causa primera del movimiento del cosmos, en una perspectiva que parte del mundo sensible para determinar la necesidad de la existencia de Dios.²⁴ La naturaleza de Dios se irá develando mediante las necesidades que el planteo demostrativo exija.

En el capítulo cuarto Aristóteles se plantea la pregunta por los principios. Concluye diciendo que no existen principios comunes para todas las categorías, ya que no hay nada común y distinto aparte de la sustancia y las demás categorías, de modo que la unidad de los principios debe ser entendida en sentido analógico.²⁵ La afirmación de tal unidad supone el relevamiento de una identidad de funciones en los varios campos de la experiencia.²⁶ Forma, materia y privación son los mismos sólo por analogía. Por contraste, la primera sustancia será un principio común a todas las cosas, pero solamente en cuanto causa última de movimiento y queda descartado desde ahora que pueda ser considerada principio común en el sentido de "elemento" cuya naturaleza sea participada en las demás sustancias o en las otras categorías.

En el capítulo quinto introduce la causalidad de los astros divinos.²⁷ La generación y corrupción están garantizadas en su eternidad y necesidad por el movimiento circular de los astros. El movimiento oblicuo del sol respecto del ecuador lo aleja y lo acerca de los hemisferios terrestres produciendo alternativamente la corrupción y la generación. De un modo gradual los primeros capítulos nos acercan al contenido de la segunda parte del libro XII, donde el tema de Dios es desarrollado. Así como los astros son causa motriz de las sustancias corruptibles, los motores inmóviles son causa del movimiento de los astros y

²² *Met.* VI 1, 1026 a 15-32.

²³ *Met.* XI 7, 1064 a 36-b 14.

²⁴ Coincidimos en este sentido con la tesis de C. NATALI (*Cosmo e divinità, la struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila, 1974, cap. II).

²⁵ *Met.* XII 4, 1071 a 24-29.

²⁶ LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova, 1970, pp. 126-129; 379-336.

²⁷ *Met.* XII 5, 1071 a 11-17.

puede constatarse una línea de dependencia en el sentido del movimiento entre los tres tipos de sustancias.²⁸

IV

La segunda parte del libro introduce en el capítulo sexto "la demostración" de la existencia del primer motor.

Aristóteles retoma la clasificación de las sustancias y anuncia que es necesario que haya una sustancia eterna e inmóvil. La primera fase de la demostración parte de la primacía de la sustancia: si hay movimiento eterno éste supone la existencia de una sustancia eterna. A su vez, la eternidad del movimiento es demostrada por la vía del absurdo: es imposible que el movimiento se genere o se corrompa porque siempre es.²⁹

A continuación, identifica el movimiento eterno con el circular. De este modo parece confundir la eternidad racionalmente demostrable con el aspecto visible de ella, *i.e.* con la continuidad del movimiento celeste, como Berti observa.³⁰ Los astros gozan de un movimiento eterno y regular pero exigen la existencia de un principio tal que su sustancia sea acto.³¹ Tal sustancia no puede moverse, es necesariamente inmóvil, porque el movimiento consiste precisamente en la actualización de una potencialidad.

Las cualidades de esta sustancia son determinadas a base de datos experienciales y el argumento se funda en la doctrina del acto y la potencia.³²

²⁸ *Met.* XII 5, 1071 a 36. Cf. NATALI, *op. cit.*, p. 69. El cielo de las estrellas fijas es causa de un movimiento uniforme, paralelo al ecuador y siempre idéntico respecto de la tierra mientras que el movimiento eclíptico del sol es causa de la alteración de la generación y la corrupción. El primer motor mueve la esfera de las estrellas fijas y ésta causa uno de los movimientos del sol, el cual tiene además otro movimiento propio no reconducible a la influencia del movimiento de las esferas superiores, que es causa de la irregularidad.

²⁹ *Met.* XII 6, 1071 b 6-11. Algunos comentadores (entre ellos, Owens, Bonitz, Tricot y Reale) entienden que la brevedad del pasaje exige considerar la demostración de la eternidad del movimiento que ofrece Aristóteles en el libro VIII de la *Física* (251 a 8- 252 b 6). La demostración de la eternidad del tiempo, más articulada que la anterior del movimiento, apoya la precedente en cuanto el tiempo es una afección del movimiento, aunque Berti la considera completamente secundaria. La argumentación por el absurdo es la siguiente: si el tiempo no fuese eterno, debería tener un comienzo y un fin; en tal caso habría que suponer un tiempo anterior al comienzo y uno posterior al fin, pero eso es imposible: no puede haber un "antes" y un "después" si no hay tiempo.

³⁰ BERTI, *op. cit.*, p. 148; según este autor, esto significa que el discurso astronómico no solamente no es esencial a la estructura lógica de la argumentación aristotélica sino que representa un inútil distractor sin rigor lógico.

³¹ *Met.* XII 6, 1071 b 17-20.

³² A continuación Aristóteles examina una serie de objeciones posibles a los varios momentos del razonamiento precedente. El primer punto en cuestión es la precedencia del acto respecto de la potencia; es necesaria una causa motriz que ponga en movimiento al ente en potencia, la cual debe estar en acto y ser acto puro. Aristóteles rechaza las afirmaciones de los teólogos que hacen de la noche o de una mezcla homogénea potencial el origen de todas las cosas (Cf. *Met.* XII 6, 1071 b 26-31). Para Aristóteles las mismas cosas siempre han sido, sea en ciclos, sea de otro modo (Cf. *Met.* XII 6, 1072 a 7-9). La potencia sólo precede al acto en un sujeto particular antes del movimiento, pero en sentido absoluto el acto es anterior a la potencia.

Aunque el término "Dios" no es mencionado en el desarrollo de este argumento del capítulo sexto y la sustancia actual e inmóvil resulta —en este primer paso— necesaria exclusivamente por razones kinéticas, en los capítulos próximos (7, 9 y 10) la descripción de su tipo de vida recibe una serie de transferencias por analogía que provienen de otros campos de investigación, tales como la ética y la psicología.³³

Cabe señalar que Aristóteles también resulta condicionado por la creencia mítica en la eternidad de los cielos, ya que en rigor la eternidad de los movimientos astrales no puede ser observada (se requeriría para ello de un observador igualmente eterno) ni probada por medio de argumentaciones lógicamente fundadas (que únicamente pueden mostrar la necesidad de la eternidad del movimiento tomado como un todo).³⁴ Se trata de confirmar por vía filosófica el contenido de una esperanza: la esperanza de que la renovación de la vida continuará siempre. El único movimiento que es seguro es aquel que continuamente genera las condiciones de su propia continuación.³⁵

Nos detendremos ahora en el famoso pasaje que nos explica el modo cómo el cielo de las estrellas fijas se asegura su propia continuidad:

... "De modo que el primer cielo ha de ser eterno. Entonces hay algo que lo mueve. Puesto que lo que es movido y a su vez mueve es intermedio, hay algo que mueve sin ser movido, algo eterno que es sustancia y actualidad. Así mueven el objeto del deseo y el objeto del pensamiento, sin ser movidos. Los primeros de éstos son los mismos. Pues el bien aparente es el objeto del apetito pero el bien primero es objeto del deseo racional. Deseamos según nuestro parecer, más que nuestro parecer sea según lo que deseamos: el principio es la intelección. El intelecto es movido por lo inteligible y la otra columna es inteligible *per se*. Y de esta columna, la sustancia es primera. Y la simple y en acto. (No es lo mismo uno y simple, pues uno se refiere al número en tanto que simple se refiere al modo cómo se es). Lo bueno y lo elegible *per se* se hallan en la misma columna; y lo primero es siempre mejor o análogo a lo mejor".³⁶

Así, el problema de explicar cómo algo inmóvil ejerce su acción motriz es resuelto por Aristóteles mediante la apelación al carácter deseable *per se* e inteligible en primer grado de esta sustancia en acto. Puede suponerse en consecuencia que el primer cielo posee un alma capaz de inteligir y desear. Como bien se ha dicho, de alguna manera la doctrina de la animación de los astros ya está implícitamente admitida aquí.³⁷

En cuanto al marco de la argumentación, ha de reconocerse que Aristóteles conserva un esquema típicamente académico: las columnas o listas de contrarios. Una de ellas contiene lo positivo (el ser, la unidad, la sustancia, etc.) y la otra

³³ En tal sentido coincidimos con la apreciación de SKEMP. (Cf. "The Activity of Immobility" *Etudes sur la Met. d'Aristote*, p. 231).

³⁴ BERTI, *op. cit.*, p. 156.

³⁵ *An. Post.* 95 b 37. *De Genit. et Corrupt.* 337 a 1 y sigtes. Aristóteles considera que no hay por qué temer que los astros se detengan, a pesar de las apreciaciones de los físicos (Cf. *Met.* IX 8, 1050 b 22-24).

³⁶ *Met.* XII 7, 1072 a 23-b 1.

³⁷ NATALI, *op. cit.*, p. 83.

incluye lo negativo (el no ser, la pluralidad y la no-sustancialidad).³⁸ En cada caso, lo negativo no es conocido *per se* sino como la negación del término positivo.

Siendo la intelección el punto de partida, lo inteligido, primer término de la columna, se identifica con el objeto del deseo racional. Pero Aristóteles efectúa una importante modificación del esquema académico al reemplazar a lo Uno por la sustancia simple. Lo Uno no es para Aristóteles un verdadero principio ontológico ni un género supremo. La simplicidad, por el contrario, denota un modo de ser: pura actualidad sin potencia ni materia alguna, absolutamente estable (no es que ahora sea y luego deje de ser) e identidad eterna.

Este objeto de amor es causa final del movimiento del primer cielo.³⁹ Y en consecuencia es bueno en cuanto necesario:⁴⁰ su ser siempre idéntico es bueno porque garantiza su simplicidad. Este principio del que dependen el cielo y la naturaleza⁴¹ no puede cambiar ni dejar de ser objeto de amor del primer cielo, el cual seguirá su curso inalterablemente en forma regular.

No se trata de que los astros aspiren a unirse con la sustancia inmóvil, como reconoce Natali⁴² dado que su inmaterialidad frustraría toda tentativa de hacerlo; el amor por Dios no significa para los astros abandonar su naturaleza, ya que lo que éstos aman es el tipo de existencia del primer motor, su eternidad e identidad. En cambio a los astros, puesto que están en movimiento, les es posible ser de otro modo (dejar de moverse o surcar espacios diferentes).⁴³ Debido a esta situación aman al primer motor y se mueven regularmente deseando su perfecta identidad. Pero nunca la alcanzan. Así es preciso, puesto que si pudiesen alcanzar este tipo de vida, dejarían de moverse. Es necesario que nunca lleguen a realizar su causa final a fin de garantizar la continuidad de su movimiento y, en consecuencia, la continuidad de la vida en el mundo.

En un polémico trabajo Skemp⁴⁴ ha intentado mostrar que esta explicación de Aristóteles es insatisfactoria en sus propios términos en cuanto, señala, para que el primer motor sea verdaderamente causa final debe constituirse en objetivo para la actualización de una potencia que culmina en la realización de una forma en la materia. De modo que el primer motor no podría ser causa final en sentido estricto porque no es alcanzado por ningún otro ente en el grado en el cual él mismo es actualidad.

Podemos apuntar al respecto que Aristóteles no parece sostener que toda causa final ha de operar como forma alcanzable, del modo como operan las causas finales en el mundo sublunar. No se trata de un fin práctico, diría Aristó-

³⁸ Cf. *Met.* I 986 a 23; K, 1066 a 15; *Física*, 201 b 25; *Met.* 1004 b 27; *De Gen. et Corrupt.* 319 a 15; *De Sensu* 447 b 30; 448 a 16; *An. Post.* 670 b 21.

³⁹ *Met.* XII 7, 1072 b 1-4.

⁴⁰ Cf. NATALI, *op. cit.*, p. 84.

⁴¹ *Met.* XII 7, 1072 b 13-14.

⁴² Cf. NATALI, *op. cit.*, p. 85.

⁴³ *Met.* XII 7, 1072 b 6-7: la sustancia eterna móvil puede ser diversa según el lugar (aunque no según su esencia).

⁴⁴ Cf. SKEMP, *op. cit.*, pp. 235 y 244.

teles, pero sí de un fin contemplativo: el acto de la contemplación es capaz de trascender la propia forma sin abandonarla. También el *nous* supera el mero ámbito físico y biológico de las coordenadas temporo-espaciales. Tal vez no haya una absoluta continuidad entre las explicaciones que ofrece Aristóteles con relación al tema de la causalidad final. Pero tampoco la hay entre estos dos órdenes, en sentido ontológico, desde su propia perspectiva. El *nous* es capaz de identificarse (intencionalmente, diríamos hoy) con sus objetos de contemplación. De modo que en cierto sentido puede decirse que el primer motor sí es alcanzado por el alma del cielo, pero desde luego no de un modo físico, sino intelectualmente. Cuando Aristóteles nos exhorta a “ser inmortales” tanto como podamos (*Ética Nicomaquea*, X) análogamente nos invita a abrazar intelectualmente la quietud propia de la inmortalidad y su plácida regularidad, no a abandonar nuestra propia forma e irracionalmente pretender otra, sino a realizarla propiamente por medio de la contemplación.

V

El último problema que Aristóteles trata en el capítulo séptimo se refiere al tipo de actividad en que pasa su vida el primer motor. Se esfuerza aquí, no ya por explicar “mecánicamente” el movimiento del universo, sino por dar razón de por qué su vida es la más deseable y la mejor. Además de que esta explicación contribuye a fundamentar el hecho de ser amado por el primer cielo, hallamos en ella una serie de datos que, en cierto sentido, superan el encuadre del discurso, por su tono “lírico” y porque por primera vez llama al primer motor, “Dios”:

“Su vida es como la mejor que por poco tiempo hay para nosotros. Pues aquello es siempre así (lo cual es para nosotros imposible), ya que su actividad es placer (porque el caminar, la percepción, y la intelección son lo más placentero, en tanto que la esperanza y el recuerdo lo son a causa de los primeros). La intelección *per se* tiene por objeto lo mejor *per se* y la que en grado máximo es *per se* tiene por objeto lo que en grado máximo [es mejor *per se*]. El intelecto se inteligiza a sí mismo por participación del inteligible: deviene pues inteligible aprehendiendo e inteligiendo de modo que intelecto e inteligido son lo mismo pues el intelecto es receptivo de lo inteligible y de la esencia. Y actúa teniendo. De modo que lo que parece tener el intelecto divino es actividad más que receptividad, y la contemplación es lo más placentero y lo mejor. Por consiguiente, si así de bien se halla Dios siempre (como nosotros algunas veces) es admirable, pero si aún en mayor grado, esto será todavía más admirable. Y así se halla, y la vida también le pertenece, pues la actividad del intelecto es vida y Dios es tal actividad. Y la actividad de Dios *per se* es vida óptima y eterna. Decimos por tanto que Dios es viviente eterno y mejor, de modo que la vida y la eternidad continua y sempiterna pertenecen a Dios: pues esto es Dios”.⁴⁵

El capítulo concluye asignando a Dios los siguientes caracteres esenciales: eternidad, inmovilidad, separación de las cosas sensibles, indivisibilidad (no tiene partes ni magnitud), impassibilidad e inalterabilidad.⁴⁶

⁴⁵ *Met.* XII 7, 1072 b 14-30.

⁴⁶ *Met.* XII 7, 1073 a 3-13. El pasaje expresa una cierta teología negativa ya que los términos que califican a Dios son negaciones de los atributos de la sustancia sensible.

En el pasaje citado Aristóteles establece una confrontación entre las actividades más placenteras y superiores del hombre y aquella de Dios, acentuando el hecho de que las actividades humanas se distribuyen en tres coordenadas temporales (recuerdo y esperanza se lanzan al pasado y al futuro respectivamente), de las cuales la más placentera es el presente, por lo cual, el gozo de Dios será máximo, en cuanto es poseedor de un eterno presente, en el que desarrolla la actividad más perfecta ininterrumpidamente. En cambio, los hombres poseemos tal placer por breve tiempo.⁴⁷

En segundo término pude notarse que la diferencia entre la contemplación humana y la divina no solamente reside en una cuestión de duración sino que también consiste en un grado superior para el caso de Dios.

El verdadero nudo del pasaje se halla en la interpretación del significado de "intelección *per se*" (*noesis he kath'hautén*). De ella nos dice Aristóteles que tiene por objeto lo *mejor per se* o en sí mismo. Esto puede concebirse como lo que es intrínsecamente mejor independientemente de otro, *i.e.* por sí mismo. Dentro de las categorías, esto corresponde a la sustancia y la aprehensión intelectual de la sustancia rescata la forma inteligible de ella. El intelecto conoce primariamente la forma inteligible e incidentalmente se conoce a sí mismo, pues cuando la conoce, la recibe y deviene lo que conoce. En un texto paralelo de *De Anima*, en que se refiere al conocimiento de los objetos inmateriales reitera la doctrina de la identidad pensar-pensado, como es sabido.⁴⁸ Esta recepción de la forma tan propia del intelecto es explicada por el hecho de que el intelecto no tiene un carácter propio a fin de ser capaz de tomar el carácter de lo que conoce.⁴⁹ El *nous* es receptivo de la forma y en potencia algo semejante aunque no idéntico a ella.⁵⁰

Estas explicaciones valen tanto para el intelecto humano como para el intelecto divino. Pero en Dios parece sugerir un "mayor grado" de autosuficiencia tanto de parte de su intelecto como del objeto de su intelecto. Ya en la *Ética Eudemia* nos deja asentado que Dios es un principio que no necesita nada; luego el objeto inteligible *per se* en más alto grado es Dios mismo. De modo que Dios, más que recibir otra forma, ya actúa teniéndose, por lo cual, lo que parece caracterizar al intelecto divino es la actividad más que la receptividad.

Se ha señalado al respecto que Aristóteles puede fácilmente dar por supuesto que la sustancia inmaterial es cognitiva porque por definición (así como la forma *en* la materia da origen al compuesto y la forma *recibida sin* la materia da lugar al conocimiento) la forma inmaterial que existe *per se* es, ciertamente, un pensar, una cognición.⁵¹ Si existe, conoce.

⁴⁷ NATALI, *op. cit.*, pp. 86-7. El autor concluye que la diferencia entre nuestro pensamiento y el de Dios no es sólo de grado, como se dice en un primer momento (1072 b 14-15; 24-25) sino también de calidad (1072 b 25-26). Nuestra capacidad está limitada por la fatiga corporal (Cf. EN 1175 a 3; *De Somno*, 454 b 8).

⁴⁸ *De Anima*, 430 a 2-4.

⁴⁹ *De Anima*, 429 a 20-22.

⁵⁰ *De Anima*, 429 a 15-18.

⁵¹ Cf. OWENS, *op. cit.*, p. 212; 227- 228.

Es cierto que las únicas formas inmateriales autosubsistentes que Aristóteles considera son todas ellas intelecto (sean los motores inmóviles, sea el *nous* que forma parte del alma humana) pero también les atribuye otras capacidades, como desear, amar, ser feliz y vivir. De modo que desde nuestro punto de vista no puede decirse sin más que por definición ellas son una cognición, lo que no es otra cosa que un acto intelectual. Mas bien habría que admitir que Aristóteles las concibe como verdaderos sujetos vivientes cuyo vivir consiste sobre todo en conocer o pensar.

A raíz de que Aristóteles afirma que la contemplación divina es el mismo tipo de actividad que las mentes humanas cumplen cuando están comprometidas en el pensamiento abstracto (de formas sin su materia) Norman⁵² supone que cuando describe al primer motor como pensamiento de sí mismo, no se refiere, como tradicionalmente se ha creído, a una actividad que pudiera ser llamada "auto-contemplación".

Este autor distingue dos tipos de pensamiento: uno que depende del objeto exterior y otro que es completamente autosuficiente. Y deduce que si para poder pensarse a sí mismo el intelecto debe primero pensar las formas ("el intelecto se entiende a sí mismo por participación del inteligible"), que el intelecto se entiende a sí mismo significa que piensa los *noetá* que ha llegado a ser a través del primer estadio de pensamiento. Así concluye que "pensarse a sí mismo" es pensar las propias entidades mentales, dado que Aristóteles usa regularmente la expresión "el intelecto se piensa a sí mismo" para describir el pensamiento puro abstracto, y para diferenciarlo del pensamiento de las cosas que tienen materia. Se trata, en suma, de derribar la interpretación tradicional según la cual el primer motor es presentado como un Narciso celestial que mira alrededor para buscar la perfección que desea contemplar y no hallando nada mejor que sí mismo se encierra en su postura de permanente auto-admiración.

Aunque la tesis resulta debidamente fundada en el pasaje que hemos citado y en otros textos significativos de *De Anima*⁵³ y aunque se acepte que pensarse a sí mismo es lo mismo que pensar los propios contenidos de pensamiento teórico o científico, no obstante, esto no es suficiente para negar la "autocontemplación" de Dios, ya que en razón de que "lo mejor *per se* en grado máximo" no puede ser algo diferente de Dios mismo, éste queda concentrado en sí. Aunque la caricatura de Narciso sea ilustrativa para derribar un exagerado antropomorfismo aplicado a Dios, la interpretación de Norman no es suficiente para abrir el intelecto divino a otros posibles objetos de pensamiento distintos de sí.

El autor de *Magna Moralia* plantea claramente el dilema: "quien se ocupa científicamente de sí mismo, es considerado un insensible. Un dios como tal sería absurdo".⁵⁴ Por una parte, Dios no puede contemplar otra cosa fuera de sí (porque entonces habría algo mejor que él mismo que merecería su atención), pero que Dios se contemple a sí mismo resulta también absurdo.

⁵² Cf. NORMAN, "Aristotle's philosopher-God", *Phronesis* XIV, 1969, p. 67.

⁵³ *De Anima*, 429 b 5-10; 429 b 21-430 a 9.

⁵⁴ *Magna Moralia*, 1213 a 1-8.

Basándose en los textos de la *Metafísica* III y I que hemos mencionado (cfr. notas 20 y 18, respectivamente) Clark entiende que es absurdo suponer que Dios podría ser ignorante de cualquier principio y concluye que el primer motor se piensa a sí mismo no introspectivamente sino porque él es, cognoscitivamente, el mundo. En el más alto grado de conocimiento queda suprimida la distancia objeto-sujeto.⁵⁵

Esta interpretación de Dios como el "lugar" de las formas —aunque interesante— no halla asidero en los textos del Filósofo, quien tantas veces critica a Platón por haber separado las formas de los entes sensibles en los cuales son. Por lo demás, si hubiera realmente querido dejar en claro esta doctrina lo hubiera hecho.

Lo que sí cabe rescatar de la interpretación de Clark es que en Dios no parece haber una línea de distinción entre sujeto y objeto. Esto parece ser confirmado por el hecho de que Dios no parece ser receptivo sino pura actualidad.

Quedan todavía por analizar los pasajes más relevantes sobre la cuestión que corresponden al capítulo 9 del libro XII.

VI

Desde un comienzo Aristóteles reconoce, al retomar la cuestión del intelecto, que ésta implica una serie de aporías y dificultades. Todo el texto, cuyo andamiaje es complejo, tiene un carácter dialéctico reconocible.

Sinteticemos los puntos capitales:

1. En primer lugar, Aristóteles considera la posibilidad de que el intelecto divino no piense nada. A lo cual responde: en tal caso sería como un hombre que duerme y no tendría la dignidad de ejercer la mejor actividad posible.
2. Descartada la primera hipótesis, desecha una segunda: si su esencia no fuese el pensar sino que tuviese solamente la potencia de pensar no sería la mejor sustancia. Dado que el intelecto divino es acto puro y la mejor sustancia, no puede pensar al modo humano, como teniendo una facultad de pensar.
3. Por tanto, concluye que la intelección es su esencia.

En tal caso, considera dos posibilidades: o bien el intelecto divino (a) se piensa a sí mismo o bien (b) piensa en otra cosa.

Si (b) piensa en otra cosa, caben a su vez dos posibilidades: que piense siempre lo mismo (b.1) o que piense cosas diferentes (b.2).

⁵⁵ CLARK, *Aristotle's Man*, Oxford, 1975, p. 179. El caso del Dios de Aristóteles, sin embargo, no puede asimilarse al de Dios en Santo Tomás, quien inteliéndose, entiende todas las otras cosas en cuanto es principio de las mismas.

Se pregunta a continuación si establece alguna diferencia en la resolución de la cuestión el hecho de que el objeto del pensamiento divino sea lo noble o bueno, o lo sea aquello que el azar determine. Responde que sería absurdo suponer que este intelecto piense en algunos objetos. Dice que es evidente que piensa lo más divino, lo más honorable y lo que no cambia. Pues lo que cambia —aclara— podría hacerlo hacia lo peor, y además implicaría algún tipo de movimiento. Luego —concluimos— la hipótesis (b.2), que sostiene que el intelecto divino piensa cosas diferentes queda descartada. El intelecto divino no puede estar sujeto al azar, ni pensar en más de un objeto ni en un único objeto que cambie. Implícitamente afirma que Dios piensa siempre lo mismo; (b.1) —si Dios piensa en otra cosa— o (a) —si Dios se piensa a sí mismo— quedan aún en pie.

Entonces Aristóteles observa que si este intelecto fuese potencial (y no pura intelección) la continuidad de su pensamiento sería laboriosa y otra cosa sería entonces más honorable que el intelecto mismo, a saber, lo pensado. Pues el pensar y lo pensado también pertenecen al que piensa las peores cosas. De modo que si hay que evitar estas consecuencias —parafraseamos el pasaje— (ya que es mejor no contemplar ciertas cosas que contemplarlas) el pensamiento no sería lo mejor. E inmediatamente concluye Aristóteles: por lo tanto, se piensa a sí mismo si es lo mejor, y la intelección es intelección de intelección.⁵⁶

Retomemos los nudos argumentativos de estas observaciones.

Es comprensible que si la intelección fuese un acto dependiente de una facultad o potencia (que pudiera o no estar ejerciéndose) este acto se podría interrumpir (en razón de suponer una cierta laboriosidad o esfuerzo). En tal caso, el acto podría ser inferior a otros posibles objetos de pensamiento, cual los que son eternos. Por otra parte, dado que hasta el que piensa lo peor, piensa, se concluye que el acto de pensamiento no tendría en sí mismo un valor intrínseco, sino que su valor depende del valor del objeto pensado. (Aunque comparado a las demás funciones humanas sea superior). Por lo cual es preciso descartar estas consecuencias —i.e. que el intelecto divino pueda pensar en otra cosa que en lo mejor— y retener que el pensamiento no es lo mejor, sino que deviene lo mejor si piensa lo mejor. Puesto que Dios mismo es lo mejor, Dios no puede pensar otra cosa distinta de sí. Por tanto concluye que se piensa a sí mismo y es intelección de intelección.

A continuación el mismo Aristóteles se plantea la pregunta por la razón de la identidad sujeto-objeto en Dios. Si el pensar y lo pensado no son lo mismo, ¿cómo estará el bien presente en el pensar? Parecería que aunque el objeto fuese lo mejor, no por ello deberá el pensar devenir también lo mejor. Aunque el ser o la esencia de uno y otro no son lo mismo, en algunos casos —observa Aristóteles— la ciencia es la cosa. Así, en las ciencias teóricas el discurso es la cosa, i.e. la intelección. Cuando el objeto no contiene materia la intelección es una con lo inteligido.⁵⁷

⁵⁶ Met. XII 9, 1074 b 17-35.

⁵⁷ Met. XII 9, 1074 b 37-1075 a 5.

Esta identidad, ya afirmada en el capítulo 7 y en numerosos pasajes de *De Anima* es común a la actividad de Dios y al pensamiento abstracto que el hombre puede ejercer.

Finalmente Aristóteles se pregunta si lo pensado es compuesto. Si lo fuese, implicaría para el intelecto un cambio al pasar de una parte del todo a la otra. Pero todo lo que no tiene materia es indivisible. Así como el intelecto humano aprehende, en un cierto tiempo limitado, el bien —no en un aspecto o en otro sino en una totalidad— (siendo diferente de éste), de este modo la intelección misma de sí se tiene por toda la eternidad.⁵⁸

Gracias a la identidad pensar-pensado de las formas inmateriales e indivisibles, tanto en el pensamiento divino cuanto en el humano de tipo intelectual directo, el bien del objeto se hace presente en el pensar. El bien no ya respecto de una categoría determinada o en un sentido relativo sino el bien como unidad total o radical. Sin embargo, esta presencia del bien en el pensar no supone una transformación o identificación del sujeto pensante en el objeto que es pensado. En el caso del intelecto humano éste es diferente de lo mejor que es pensado. En el caso de Dios coincide, pero no en razón de que el pensamiento se identifica con el objeto, como si por arte de magia pudiera el objeto transformar al sujeto, sino porque, por otras razones, Dios piensa en Dios. Y estas razones están relacionadas con la dignidad propia de Dios como ser superior a cualquier otro ente, por una parte (la atención de Dios no podría detenerse eternamente en algo inferior a sí) y por razones “mecánicas” por otra parte. Es preciso que Dios sea una sustancia inmóvil como explicación última del movimiento universal. Esto implica que su objeto de pensamiento debe ser algo único, simple, inmaterial que lo mantenga detenido eternamente. Si tuviese por objeto cosas múltiples, su pensamiento debería moverse de una a otra. En cierto sentido, Dios queda “limitado” a un pensamiento estático. Pero esto no comporta para Aristóteles una verdadera limitación cognitiva, ya que el instante de la mirada global fija en un punto culminante es cualitativamente superior al proceso que, en el caso del intelecto humano, la precede.

Metafóricamente hablando éste es el momento de la “inmortalidad” a la cual el intelecto humano tiene acceso por la vía contemplativa.

Cuando Aristóteles apela a la identidad pensar-pensado, lo que quiere significar es que el pensamiento verdaderamente es trascendente, llega al objeto y se confunde con él. El pensamiento humano puede acceder a lo mejor, tanto si es concebido como el orden del universo como si se concentra en el principio de ese orden.

Es evidente que Dios no conoce el mundo, en razón de su naturaleza compuesta. Se ha dicho que es incapaz de conocer otra cosa que sí mismo porque no tiene capacidad de recibir nuevas formas.⁵⁹

⁵⁸ *Met.* XII 9, 1075 a 6-11.

⁵⁹ Cf. OWENS, *op. cit.*, p. 219, 222.

Si bien es cierto que su actividad es más ejercicio que receptividad, como dice el mismo Aristóteles, la razón de su exclusividad en el pensamiento es que cualquier otra forma distinta de sí es inferior a sí. Inclusive las formas puras son inferiores a él mismo.

Dios es un principio fundante del orden del universo y de su movimiento. En este sentido puede decirse que —en cuanto se conoce— tiene conocimiento “metafísico” del tipo que la ciencia buscada aspira obtener, como dice Aristóteles en el libro I.

Por su parte, Owens sostiene que Dios se conoce como causa sin ningún conocimiento del efecto. No obstante reconoce que no hay una respuesta directa a esta cuestión en el texto de Aristóteles, fuera del carácter enteramente simple y no proposicional del conocimiento de las sustancias separadas.⁶⁰

Precisamente por ser simple, parece poco probable que solamente sea de uno de los términos de la relación (la noción de causa implica la de efecto). Más bien habría que suponer que Dios no se plantea su ser en términos de causalidad, y que su pensamiento se cierra en sí como una esfera sin apertura.

Esta falta de apertura, tan extraña a nuestra mentalidad, no supone para Aristóteles limitación alguna en el sentido óntico y gnoseológico. Aunque Dios pudiera conocer lo que por mezcla o composición con principios potenciales es imperfecto, tal ejercicio no sería digno de un dios, cuya actividad es la intelección pura.

VII

Dios no es “la” sustancia, sino que es una sustancia determinada. Una sustancia que es la primera, que es puro acto y la más perfecta, pero esto no le da de suyo conocimiento de los demás tipos de sustancias ni de sus principios, ya que el ser sustancia no es algo común y uno para todas las sustancias.

En tanto la contemplación divina es un acto libre, independiente, perfecto y eterno, la contemplación humana está condicionada a un proceso previo de composición y descomposición conceptual y demostrativa, siempre perfectible e intermitente, cuyo último eslabón, el momento inmóvil de la contemplación teórica, produce la felicidad más alta que es dable alcanzar.

De todas las teorías, la teología es la superior, en cuanto tiene lo mejor por objeto. En este sentido, la filosofía culmina en el momento en que logra ligar este mundo cambiante y móvil con un principio causal perfecto y ordenador.

A primera vista, la contemplación teológica parecería resultar superior a la vivencia religiosa del culto griego ordinario, o para decirlo en términos hegelianos, a la religión a nivel de la representación.

⁶⁰ Cf. OWENS, *op. cit.*, p. 227.

Sin embargo, no parece que podamos reducir la contemplación a una experiencia exclusivamente intelectual. Aristóteles establece también el elemento desiderativo y amoroso —al menos para las almas de los motores respecto de la primera sustancia.

Y paradójicamente Aristóteles utiliza en un recurso dialéctico el supuesto amor de los dioses para con aquellos hombres que se entreguen al ejercicio de la contemplación, i.e. al ejercicio de la actividad que ellos mismos persiguen, para exhortar a su auditorio a realizar la teoría.⁶¹

Llegamos ahora a estar en condiciones de elaborar algunas conclusiones con referencia a la invitación de Aristóteles a ejercer la contemplación como fin más alto de nuestra vida y a apartarnos de todo aquello que por exceso o defecto nos impide el servicio y la contemplación de Dios, a la luz de los resultados que hemos recogido del análisis de ciertos pasajes claves de *Metafísica*.

1. Con respecto al problema de la interpretación de la conclusión de *EE* con referencia a la palabra "Dios", cabe considerar que no se puede tratar simplemente de honrar al dios en nosotros, al intelecto que nos permite el acceso a la contemplación. Porque este intelecto, sujeto del acto, es otro que el divino o lo mejor, como el mismo Aristóteles declara en uno de los textos que hemos analizado ("siendo diferente de éste", cfr. nota 58).

2. Que la contemplación no consiste en entregarse a la actividad intelectual por sí misma, independientemente del valor del objeto que se piensa, como si fuese un juego deleitable, queda claro a partir de la afirmación de Aristóteles de que el pensamiento no es lo mejor (cf. nota 56) sino que es el bien del objeto el que, al hacerse presente en el pensar, por cierta identidad con éste, lo cualifica como bueno. Por tanto, se trata de llegar al principio primero que garantiza la continuidad y el orden regular del universo. Sólo así la contemplación será la mejor actividad, la más autosuficiente y la más productiva de felicidad.

3. Si Dios es su propio bien y felicidad y no necesita nada, el sentido del "servicio" de Dios no puede ser otro que el del propio beneficio. Nuestro bien tiene referencia a algo superior a nosotros que de algún modo es también causa de nuestro propio ordenamiento interior. La sabiduría práctica ordena, manda y regula la vida moral a fin de que la armonía de las virtudes haga posible el florecimiento de la contemplación. Y ésta culmina en la inmovilidad del pensamiento detenido en los más altos y honorables objetos, entre los cuales Dios es, en su simplicidad y autosuficiencia, el modelo a admirar.

BEATRIZ BOSSI DE KIRCHNER

⁶¹ *EN*, X 8, 1179 a 25-31.