

**Berti, Enrico**

*La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles*

Sapientia Vol. LXVIII, Fasc. 231-232, 2012

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Berti, Enrico. "La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles" [en línea]. *Sapientia*, 68.231-232, (2012).  
Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/causalidad-motor-inmovil-aristoteles.pdf>  
[Fecha de consulta:.....]

ENRICO BERTI

*Università di Padova*

## La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles\*

### 1. La interpretación tradicional

La interpretación tradicional de la causalidad del Motor inmóvil, teorizada por Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, es que se trata esencialmente de una causalidad final, es decir que el Motor inmóvil mueve en cuanto objeto de amor por parte de lo que es movido por él. Esta interpretación ha sido formulada por primera vez, según nuestro conocimiento, de manera rigurosa por el primer gran comentarista de la *Metafísica*, Alejandro de Afrodisia, según el cual el Motor inmóvil sería objeto de amor por parte del cielo, y el cielo, siendo animado, se movería circularmente a fin de imitar la inmovilidad del motor inmóvil por medio del movimiento que más se le asemeja, en efecto aquel circular<sup>1</sup>. Ella ha sido retomada, aunque con algunas diferencias, por todos los comentaristas, tanto antiguos, como Temistio, como medievales, como el llamado pseudo-Alejandro (probablemente el bizantino Miguel de Éfeso), los musulmanes Avicena y Averroes y el cristiano Tomás de Aquino, como también los renacentistas, como el paduano Jacobo Zabarella (con la importante excepción del jesuita Pedro de Fonseca)<sup>2</sup>.

---

\*Traducción, autorizada por el autor, del original italiano (*La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, en *Nuovi studi aristotelici, II- Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia: Morcelliana, 2005, pp. 453-469.) por Bernabé Aráoz Vallejo, Universidad Nacional de Salta-Universidad Católica de Salta.

<sup>1</sup>Cf. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Quaestiones*, Berlin, 1892, 62, 23-24 y 63, 18-21 Bruns. A estos y a otros textos de Alejandro he dedicado el artículo *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, en A. Brancacci (a cura di), *La filosofia in età imperiale*, Nápoles: Bibliopolis, 2000, pp. 227-243.

<sup>2</sup>Para una reconstrucción de la tradición comentarista sobre el argumento me permito remitir a mi artículo "Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph. XII 6-7*", en *Metaphis 10* (1997), pp. 59-82 (reed. en E. BERTI, *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, Milán: Bompiani, 2004, pp. 616-650). Una exposición más amplia de las doctrinas, especialmente medievales, sobre el argumento se puede encontrar en M. P. LERNER, *Il mondo delle sfere. Genesi e trionfo di una rappresentazione del cosmo*, Firenze: La nuova Italia, 2000 (traducción del original francés de 1996), pp. 245-287.

Solo en la historiografía del siglo XIX esta interpretación ha sido puesta en cuestión: en efecto ignorada por Hegel, esta ha sido sustituida por Schwegler y Zeller con otra interpretación, según la cual el cielo desearía el Motor inmóvil del mismo modo en que, para Aristóteles, la materia desea la forma. Sin embargo, si bien esta nueva interpretación deja caer el concepto de imitación, esta atribuye siempre al Motor inmóvil una causalidad de tipo finalístico. Solo Franz Brentano, entre los grandes intérpretes del mil ochocientos, ha negado rotundamente que la causalidad del Motor inmóvil sea de tipo exclusivamente finalístico, y la ha interpretado más bien como una causalidad eficiente. Sin embargo, en su deseo de conciliar a Aristóteles con el cristianismo, Brentano se ha lanzado demasiado lejos, atribuyendo a Aristóteles una forma de verdadero y propio creacionismo, que ha suscitado la reacción de Zeller, el cual ha tenido buen juego en mostrar que el concepto de creación desde la nada es del todo extraño a los filósofos griegos y que el de creación del mundo a partir de una materia preexistente, conocido por Aristóteles como doctrina de Platón, ha sido por él claramente rechazado.

La posición de la historiografía del siglo XX ha sido emblemáticamente representada por W. D. Ross, el cual, en el capítulo de su larga introducción a la *Metafísica* titulado “La teología de Aristóteles”, ha reconocido que existen en el libro XII, en particular en el cap. 6, algunos pasajes que hacen pensar que el Motor inmóvil sea causa motriz del movimiento del cielo, pero a la luz de cuanto Aristóteles afirma en el cap. 7, es decir que el Motor inmóvil mueve como objeto de amor, tales pasajes deben interpretarse en el sentido que la causa motriz actúa como una causa final. Por lo demás, según Ross, el Motor inmóvil no puede ser causa eficiente porque carece de voluntad. Por lo tanto, Ross ha propuesto nuevamente la interpretación tradicional, sosteniendo que el cielo, siendo animado, se mueve circularmente con el fin de imitar el Motor inmóvil, porque el movimiento circular es aquel que más se asemeja a la inmovilidad. De este modo, sin embargo, reconoce Ross, la teología de Aristóteles nos ofrece una imagen de Dios muy alejada de la del cristianismo, es decir una imagen sustancialmente insuficiente, lo que confirma la tesis de Kant, según la cual a propósito de Dios, más que confiarse a la razón pura, es decir a la metafísica, es mejor confiarse a la razón práctica, es decir a la ética.

La interpretación de Ross ha dominado ampliamente la historiografía del siglo XX, también por la indudable autoridad de su autor: yo mismo en mis libros sobre Aristóteles muchas veces la he tomado y compartido. A ella ha intentado oponerse el padre Carlo Giacon, retomando la interpretación de Fonseca, pero sin ningún éxito. Solo en el último decenio del siglo han aparecido algunos estudios dirigidos a rea-

brir la discusión, atribuyendo al Motor inmóvil de Aristóteles una causalidad de tipo eficiente: en esto se han destacado autores como Sarah Broadie, Arieh Kosman, Lindsay Judson, a los cuales me he sumado también yo en algunos artículos recientes<sup>3</sup>. Aún hoy, también gracias al curso que he sido invitado a dar en la Universidad Gregoriana en el ámbito de la MacCarty Visiting Professorship, creo haber recogido nuevos elementos de prueba, no mencionados en aquellos artículos, a favor de la atribución al Motor inmóvil de una causalidad de tipo eficiente. Por tanto, en esta conferencia me detendré sobre estos nuevos elementos.

## 2. El Motor inmóvil como causa eficiente.

Que Aristóteles en el cap. 6 del libro XII de la *Metafísica* conciba al Motor inmóvil esencialmente como causa motriz, es decir causa eficiente del movimiento eterno y continuo del cielo, ha sido reconocido, como hemos visto, también por Ross. Esto surge ante todo de la afirmación de Aristóteles según la cual, para explicar tal movimiento, es necesario un principio “motor o eficiente” (1071 b 12: *κίνητικόν ἢ ποιητικόν*). Esta expresión en efecto no indica genéricamente cualquier causa de movimiento, incluida la causa final, pero es usada por Aristóteles, por ejemplo en *De gen. et corr.* I 7, 324 b 13-14, precisamente para distinguir la causa eficiente de los otros tipos de causa, en particular de la causa final, de la cual se dice explícitamente que no es *ποιητικόν*<sup>4</sup>. Además Aristóteles insiste en subrayar que un principio capaz de mover y de actuar, el cual sin embargo no ejerza en acto esta capacidad suya, es del todo insuficiente para explicar el movimiento del cielo, porque es posible que lo que es solamente capaz de mover no ejerza en acto esta capacidad suya, en cuyo caso el movimiento del cielo

<sup>3</sup>Las referencias a todos los autores citados se encuentran en el *art. cit.* en la nota 1, al cual se pueden añadir los siguientes: *De qui est fin le moteur immobile?*, en M. Bastit- J. Follon (éd.), *Essais sur la théologie d’Aristote*, Louvain-La-Neuve: Peeters, 1998, pp. 5-28; *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics λ 6* en M. Frede- D. Charles (eds), *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 181-206 (reed. *supra*, pp. 427- 451).

<sup>4</sup>A. LAKS, *Metaphysics λ 7* en Frede-Charles, *op. cit.*, pp. 207- 243, critica mi interpretación, sosteniendo que Aristóteles realiza una disyunción entre *κίνητικόν*, por entenderse como causa del movimiento en general, y *ποιητικόν*, por entenderse específicamente como causa eficiente. Él por lo tanto se inclina por la interpretación de Ross, aunque sin admitir la imitación del Motor inmóvil de parte del cielo (cf. *ivi*, nota 37), sosteniendo que el motor inmóvil es al mismo tiempo causa eficiente y causa final. Pero contra esta interpretación está, como él mismo reconoce, tanto la afirmación de *De gen. et corr.* que una causa final no puede ser también eficiente, tanto el recurso en *Metaf.* XII 10, 1075 b 31, de la expresión *καὶ κίνητικόν καὶ ποιητικόν*, la cual demuestra que, si los términos indican dos caracteres diversos, el principio requerido por Aristóteles debe tenerlos a ambos.

se interrumpiría y por lo tanto no sería más eterno y continuo. Por tanto es necesario admitir un principio no solo capaz de mover, sino también que ejerza en acto tal capacidad, es decir que actúe, que esté obrando. Este discurso no tendría sentido a propósito de una causa solamente final, porque no se ve de qué manera esta podría ejercer o no ejercer en acto su capacidad de mover: el fin, en efecto, no ejerce ninguna actividad.

Sobre la base de lo dicho Aristóteles puede afirmar que sustancias eternas e inmóviles como las Ideas, admitidas por Platón y sus seguidores, son totalmente insuficientes para explicar el movimiento del cielo: ellas no poseen en efecto un “principio capaz de producir cambio” (*δυναμένη ἀρχὴ μεταβάλλειν*) o, si lo poseen, no ejercitan en acto tal capacidad, es decir no son principios activos, eficientes. El mismo discurso vale para las otras sustancias admitidas por Platón y por sus seguidores, es decir probablemente los principios de las Ideas, vale decir el Uno y la Díada indefinida, o también los números ideales, a los cuales son reconducibles las Ideas, o por último los entes matemáticos (números y figuras), admitidos por Platón como realidades intermedias entre las Ideas y las cosas sensibles: se trata en efecto de realidades todas inmóviles, pero todas carentes de la capacidad de mover (1071 b 14-17). No es por lo tanto solo la inmovilidad la que es requerida para explicar el movimiento eterno del cielo (más aún de la inmovilidad hasta ahora no se ha hablado), más bien la capacidad de mover, es decir la eficiencia, y sobre todo su ejercicio actual, es decir el actuar, la actividad.

En la filosofía de Platón había sin embargo otro principio, diferente a las Ideas y a las otras sustancias inmóviles, dotado de la capacidad de mover, el alma. En varios diálogos de Platón, desde el Fedro, al Timeo y a las Leyes, el alma es presentada como principio del movimiento en cuanto se mueve a sí misma (*αὐτοκίνητον*). Como todo otro ser viviente también el cielo, que según Platón es un ser viviente y por tanto está dotado de un alma, la famosa alma del mundo, se mueve en círculo porque es movido por su alma, principio inmanente capaz de mover, es decir dotado de causalidad eficiente. Aristóteles menciona explícitamente esta doctrina y no obstante la juzga igualmente insuficiente, porque, si es verdad que el alma es capaz de mover y mueve efectivamente en acto, ella, siendo inmanente al cielo, permanece involucrada en el movimiento de este, es decir se mueve ella misma, y por tanto bajo un cierto aspecto no está en acto, sino en potencia. Y bien, porque es posible que lo que está en potencia, aunque solamente bajo un cierto aspecto, no pase al acto, un principio como el alma no puede explicar el movimiento eterno y continuo del cielo; si este, en efecto, no pasara al

acto, el cielo podría detenerse aunque sea solo por un instante, lo que para Aristóteles es inconcebible (1071 b 17-19).

Por tanto el motor del cielo debe estar no solo en acto, sino todo en acto, es decir tal que su misma sustancia sea el acto, sin contener ningún residuo de potencialidad, bajo ningún aspecto: él debe ser, en definitiva, puro acto (1071 b 19-20). Por esto es un motor totalmente inmóvil. El Motor inmóvil de Aristóteles, así viene a asumir todas las cualidades que eran propias de los principios admitidos por Platón: la inmovilidad, propia de las Ideas, de los números ideales y de sus principios, y la causalidad motriz, es decir la eficiencia, la actividad, propia del alma. Él es una especie de alma, pero trascendente respecto al cielo, y por lo tanto totalmente inmóvil. No hay duda que, hasta este punto, Aristóteles nos ha presentado un Motor inmóvil dotado de causalidad eficiente, y la polémica contra Platón, que ha caracterizado toda la argumentación con que se ha demostrado tal necesidad, quiere precisamente subrayar, como posición del todo original respecto a las Ideas de Platón, su carácter de causa eficiente. Si el objetivo de la filosofía primera de Aristóteles es demostrar la existencia de sustancias inmóviles, su originalidad respecto a la de Platón es la de demostrar que tales sustancias inmóviles no pueden ser las Ideas, sino que deben ser sustancias inmóviles motrices, como son los motores necesarios para explicar los movimientos de los cielos (los cuales, como es sabido, para Aristóteles son muchos, tantos cuantas son las esferas celestes).

### 3. El Motor inmóvil como causa final.

Frente a esta concepción encontramos, en el mismo libro XII de la *Metafísica*, precisamente en el cap. 7, una concepción del Motor inmóvil como causa final, que en la interpretación tradicional ha sido usada para corregir e incluso sustituir aquella expuesta en el cap. 6. Veamos los elementos esenciales, cómo han sido interpretados tradicionalmente y cómo pueden ser por el contrario interpretados de un modo nuevo y más satisfactorio. Al inicio del capítulo, inmediatamente después de haber recordado que el Motor inmóvil, sin ser movido, mueve el cielo, el cual a su vez, siendo movido, mueve todo el resto del universo y es por tanto intermedio (*μέσον*) entre lo que solo mueve y lo que solo es movido, Aristóteles declara: “De este modo mueven lo que es deseable (*τὸ ὀρεκτόν*) y lo que es inteligible (*τὸ νοητόν*): mueven sin ser movidos” (1072 a 26-27). Está claro que la referencia al modo de mover propio del deseable y del inteligible se debe únicamente al hecho que estos mueven sin ser movidos, como Aristóteles explica en un pasaje igualmente famoso del *De anima*, donde considera el objeto del deseo (*τὸ ὀρεκτόν*) como un motor inmóvil. Sin embargo en este mismo

pasaje del *De anima* (III 10, 433 b 16) Aristóteles precisa que el objeto del deseo debe ser un bien realizable por medio de una acción (*ἀγαθὸν πρακτόν*) lo que ciertamente no se puede afirmar del Motor inmóvil del cielo. Todo hace pensar, por tanto, que estamos en presencia de una comparación, no de una identificación entre el Motor inmóvil del cielo y el objeto del deseo. Por el contrario, la interpretación tradicional toma el argumento de este pasaje para afirmar que el Motor inmóvil es efectivamente objeto de deseo por parte del cielo.

Luego Aristóteles prosigue mostrando que el primero entre los deseables y el primero entre los inteligibles coinciden. Él observa en efecto que en el hombre (la referencia al cual está documentada por el uso de la primera persona del plural: “nosotros deseamos”, *ὀρεγόμεθα*) pueden ser deseables tanto lo bello aparente, objeto del apetito sensible, como lo bello real, objeto del deseo racional, es decir de la voluntad. Sin embargo ambos, para poder ser deseados, deben ser primero conocidos y juzgados bellos por un acto de conocimiento, que a su nivel más alto será obra del intelecto. Por tanto el primer deseable para el hombre coincide con el primer inteligible (1072 b 27-30).

A esta altura Aristóteles introduce la afirmación general según la cual “el intelecto es movido por lo inteligible” y precisa que “una de las dos series es inteligible por sí misma (*καθ' αὐτήν*)” (1072 a 30-31). Normalmente se cree que, con la expresión “una de las dos series” (*ἑτέρα συστοιχία*), él alude a la concepción pitagórica, según la cual toda la realidad se divide en dos series de opuestos, los términos positivos y aquellos negativos<sup>5</sup>. A mí me parece más verosímil que Aristóteles, habiendo mencionado lo que es inteligible para el hombre, aluda a dos series de inteligibles, la una inteligible para el hombre y la otra inteligible por sí. En tal caso se trata de la distinción, por él muchas veces profesada, entre las cosas más claras, o más conocidas, para nosotros y las cosas más claras, o más conocidas, por sí mismas<sup>6</sup>.

El primer término de la serie de las cosas inteligibles por sí mismas, continúa él, es la sustancia, y entre las sustancias la primera es seguramente la sustancia simple y en acto. Es natural pensar que la serie de las cosas más inteligibles por sí mismas sea la serie de las categorías, entre las cuales la sustancia es el primer término en cuanto anterior a las otras categorías según la noción, según el tiempo y según el conocimiento (cf. *Metaf.* VII 1), y que la serie de las sustancias sea aquella mencionada en los cap. 1 y 6 del mismo libro XII, la cual comprende las sustancias

<sup>5</sup>Cf. W. D. ROSS, en *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1953, vol. II, pp. 375-376.

<sup>6</sup>Cf. *An. Post.* I 271 b 33-72 a 4; *Fís.* I 1, 184 a 16-21; *Metaf.* VII 3, 1029 b 3-12. Una aproximación a esta posible conexión se encuentra en A. CAPECI, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, Japadre: L' Aquila, 1978, p. 205, nota 61.

corruptibles, es decir los cuerpos terrestres, las sustancias eternas y móviles, es decir los cuerpos celestes, y las sustancias eternas e inmóviles, es decir los motores inmóviles. En efecto, hablando de la primera entre las sustancias inteligibles por sí mismas, Aristóteles piensa en el Motor inmóvil, como está probado también por el hecho de que inmediatamente toma las distancias de aquella que era la sustancia primera para Platón, es decir lo Uno, declarando que la noción de simple no coincide con aquella de uno, porque la noción de uno significa solo una medida, mientras que aquella de simple significa un modo de ser (1072 a 31-34).

Por tanto, concluye Aristóteles, lo que es deseable por sí mismo (*δι' αὐτό*) se encuentra en la misma serie en la que se encuentra lo que es inteligible por sí mismo, y por tanto el primero de esta serie, es decir la sustancia simple y en acto, será siempre (*ἀεί*) es decir en ambas series, lo que allí es mejor (*ἄριστον*) o cualquier cosa análoga a ello (*ἢ ἀνάλογον*) (1072 a 34- b 1). Aquí está claro que Aristóteles piensa en el Motor inmóvil, sustancia simple y en acto, primero entre los inteligibles y por tanto primero también entre los deseables, es decir bien supremo (*ἄριστον*). Sin embargo él es el primero de los objetos inteligibles por sí mismos, los cuales para Aristóteles, como es sabido, no coinciden con los primeros objetos inteligibles para nosotros. Estos, en efecto, es decir los primeros objetos inteligibles para nosotros, son las cosas sensibles, en cuanto más cercanas a nosotros, mientras aquellos, es decir, los primeros objetos inteligibles por sí mismos, son los principios y las causas primeras, que nosotros conocemos por último, en cuanto más lejanos de nosotros, pero que sin embargo son causa de la inteligibilidad de todo el resto, y por tanto por sí mismos son los primeros inteligibles. Ya que el primero de los objetos inteligibles por sí mismos coincide con el primero de los objetos deseables por sí mismos, es decir con el bien supremo, el Motor inmóvil, primero de los objetos inteligibles por sí mismos, será también el bien supremo, en cuanto primero de los objetos deseables, pero por sí mismo, no para nosotros<sup>7</sup>.

<sup>7</sup>La distinción entre las cosas deseables por sí mismas y aquellas deseables para nosotros coincide con aquella entre el bien en absoluto (*ἀγαθὸν ἀπλῶς*) y el bien para alguien (*ἀγαθὸν τινί*) que aparece a menudo en las *Éticas* (cf. *Ét. Eud.* III 1, 1228 b 18-30; VII 2, 1235 b 30-1236 a 15; *Ét. Nic.* V 2, 1129 b 3; VII 13, 1152 b 26-33).

<sup>8</sup>Otra posible interpretación, que he adoptado por sugerencia de ANNICK STEVENS en los artículos "Ancora sulla causalità del motore immobile", en *Méthexis*, 20 (2007), pp. 7-28, y "La finalità del motore immobile in Aristotele", en *Humanitas*, 46 (2011), pp. 555-567, consiste en considerar todo el pasaje 1072 a 26-b 4 (incluida la frase "mueve como amado") como referido no al motor inmóvil del cielo, sino al objeto del deseo humano. (Actualización del autor para esta traducción, *n. del t.*)

Esto está confirmado por la famosa crítica que Aristóteles hace a la concepción platónica del bien tanto en la *Ética Nicomáquea* como en la *Ética Eudemia*. Para Platón, como es sabido, el bien supremo es la Idea del bien, o el Uno, que es también Bien. Se trata, pues, de un bien separado, es decir trascendente. Pero, según Aristóteles, precisamente esta separación impide al bien de Platón ser un bien para el hombre, porque el bien del hombre debe ser siempre un bien practicable (*πρακτόν*), es decir realizable por medio de la acción (*πραξις*), como por ejemplo es la salud (*Ét. Eud.* I 8, 1218 a 38- b 25; *Ét. Nic.* I 4, 1096 b 31- 1097 a 15). En efecto al concluir sus *Éticas* Aristóteles identificará el bien supremo del hombre con la felicidad, entendida como una forma de acción, es decir el obrar bien (*εὐπραξία*), o el vivir bien (*εὖ ζῆν*), que coincide con la vida teórica, es decir con el ejercicio de la sabiduría (*σοφία*).

Por tanto el Motor inmóvil será el bien supremo entendido no como el objeto más deseable para el hombre, en cuanto no practicable, sino como el objeto más deseable por sí mismo, así como aquel es el objeto más inteligible no para el hombre, sino por sí mismo. Por tanto toda la argumentación concerniente al primer deseable y al primer inteligible se funda no en una identificación entre el Motor inmóvil y el objeto de deseo, sino más bien en una comparación entre el Motor inmóvil, primer inteligible y primer deseable por sí mismo, y lo que es objeto de intelección y de deseo por parte del hombre: en ambos casos, es decir aquél de las realidades inteligibles y deseables por sí mismas y aquél de las realidades inteligibles y deseables para nosotros, el primer término de la serie es el bien supremo, respectivamente en sí mismo o para nosotros; pero se trata de realidades diversas, como está probado por la conclusión de toda la argumentación, según la cual, como hemos visto, el primero es siempre el bien supremo o alguna cosa análoga a él (*ἄριστον αἰεί ἢ ἀνάλογον*). Lo análogo del bien supremo en sí es para el hombre la felicidad. Todo el discurso, en definitiva, es precisamente una analogía, es decir una comparación.

A esta altura Aristóteles introduce la frase que, según la interpretación tradicional, probaría que el Motor inmóvil mueve como causa final, es decir: “que el fin (*τὸ οὖν ἔνεκα*) está entre las realidades inmóviles, lo muestra la división; en efecto el fin es para alguno (*τινί*), de los cuales el uno está <está entre los inmóviles>, mientras el otro no está” (1072 b 1-3). Lamentablemente el texto de este pasaje es controvertido. La principal familia de manuscritos en efecto, constituida por el parisiense E y por el vienés J, ambos del siglo X, trae el texto así como lo hemos traducido, mientras que el manuscrito Laurentianus A<sup>b</sup>, del siglo XII, después de “para alguno” (*τινί*) añade “de alguno” (*τινός*).

Puesto que el texto así integrado no tiene ningún sentido, los editores modernos (Christ, Ross y Jaeger) han insertado entre “para alguno” y “de alguno” la conjunción *καί*, pensando que se trata de dos diversos significados del fin. Pero también así el texto no tiene ningún sentido. En cambio, él tendría sentido si se asumiese la lección que parece estar en la base del comentario de Averroes, según la cual el texto aludiría a dos tipos de fin, lo que es fin solamente para alguno y lo que es fin por sí mismo<sup>8</sup>.

Pero quizás este mismo sentido puede ser extraído del texto transmitido por la principal familia de manuscritos, si se lo conserva sin ninguna corrección, como se propone en un artículo, donde por otra parte se sugiere una interpretación más compleja<sup>9</sup>. En todo caso me parece que el contexto exige esta lectura, porque la “división” a la cual Aristóteles alude es muy probablemente la distinción, recién mencionada, entre lo que es inteligible y deseable por sí (*δι' αὐτό*) y lo que es inteligible y deseable “para nosotros”, o mejor “para alguno” (*τινί*)<sup>10</sup>. Está claro, en efecto, que lo que es deseable para alguno debe ser practicable (*πρακτόν*), es decir realizable por medio de una acción (*παρᾶξις*), como por ejemplo la salud, o la felicidad, por tanto no puede estar entre las realidades inmóviles, porque llega al ser gracias a la acción que lo realiza; en cambio aquello que es deseable por sí mismo (*δι' αὐτό*), puede muy bien estar entre las realidades inmóviles. Este último es el caso del Motor inmóvil, del cual Aristóteles, después de haber demostrado que es el primer inteligible por sí y el primer deseable por sí, es decir que es el bien supremo, siente la necesidad de agregar que es también fin (*τὸ οὐ ἔνεκα*), porque para él el fin y el bien coinciden siempre. Pero está claro que esto no puede ser fin “para alguno” (*τινί*), ya que en tal caso debería ser practicable y por tanto no podría ser inmóvil, por esto debe ser fin “por sí mismo” (*δι' αὐτό*), es decir fin de por sí. Por tanto la interpretación tradicional, según la cual el Motor inmóvil sería el fin del cielo y lo movería en cuanto objeto de deseo de parte del cielo, no solo no encuentra en este pasaje ningún

<sup>8</sup>Esto ha sido recientemente observado por C. NATALI, *I due sensi della causa motrice nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, en T. Pentzopoulou-Valalas-S. Dimopoulos (eds), *Aristotle on Metaphysics*, Aristotle University, Thessaloniki, 1999, pp. 128-138. Parece no obstante que a esta interpretación no se la pueda remitir a Alejandro, porque no forma parte de los fragmentos del comentario perdido de este último conservados por Averroes.

<sup>9</sup>Cf. S. FAZZO, *Lambda 7, 1072 b 2-3*, en “Elenchos” 23(2002), pp. 357-375.

<sup>10</sup>Esto ha sido visto también por K. GAISER, *Das zweifache Telos bei Aristoteles*, in I. Düring (Hrsg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg: Stiehm, 1969, pp. 97-113, que sin embargo conserva el texto de Christ, Ross y Jaeger.

fundamento, sino que está explícitamente excluida por la afirmación que el Motor inmóvil no es fin “para alguno” (*τινί*).

#### 4. El Motor inmóvil como fin por sí mismo.

La interpretación del pasaje de *Metaf.* XII 7 que he propuesto referente al Motor inmóvil como fin por sí mismo está confirmada por un conocido pasaje de *De Caelo*, en el cual Aristóteles formula y resuelve la siguiente aporía: ¿Por qué los astros que se encuentran en la región media entre el primer cielo y la tierra se mueven con movimientos más numerosos que aquellos que se encuentran más cercanos respectivamente al cielo y a la tierra? Para responder a tal pregunta él observa que, a propósito de los astros, es necesario asumir (*ὑπολαμβάνειν*) que ellos no están totalmente inanimados, sino que participan de la acción (*πράξεως*) y de la vida. Después continúa diciendo:

Parece, en efecto, que a aquel que se encuentra en la condición mejor (*τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι*) el bien (*τὸ εὔ*) le pertenezca sin necesidad de ninguna acción (*ἄνευ πράξεως*), mientras que a aquellos que le son más cercanos el bien les pertenezca en virtud de pocas, más aún de una sola acción y aquellos que están más lejos en virtud de muchas acciones (II 12, 292 a 22-24).

Lo mismo sucede a propósito del cuerpo humano: uno está bien sin ningún ejercicio físico, otro después de haber caminado un poco, mientras para un tercero es necesario correr, luchar y competir; y finalmente para otro, cualquier esfuerzo que haga, no reportará ningún bien, sino algo diverso.

Asumiendo que los cuerpos celestes se comporten como los seres humanos, es decir, estén animados —lo que parece ser para Aristóteles más una hipótesis heurística que una certeza— se descubre así que el que es perfecto no tiene necesidad de ninguna acción para realizar el propio bien porque ya lo posee; quien es cercano a la perfección tiene necesidad de una única acción, quien en cambio está más lejos de ella tiene necesidad de muchas acciones. Está claro que el ser perfecto acá mencionado, es decir aquel que se encuentra en la condición mejor es el Motor inmóvil, que no tiene necesidad de hacer nada para estar bien; aquel que le es más cercano es el primer cielo, que tiene necesidad de una sola acción para estar bien, es decir el movimiento circular; aquellos que les son más lejanos son los planetas, que para estar bien tienen necesidad de realizar varios movimientos circulares, resultantes de la combinación de diversas esferas celestes. De todas maneras cada uno de los seres aquí mencionados tiene un fin suyo, el cual consiste en estar

bien, es decir en el bien que le es propio, en el bien por realizarse mediante una acción. Solo el Motor inmóvil no tiene necesidad de alguna acción para estar bien, es decir solo su bien no es un bien a realizarse mediante una acción, porque está ya completamente realizado, es decir está todo en acto.

Siempre en el mismo capítulo, un poco más adelante, Aristóteles repite que “es necesario considerar” (*δεῖ νομίζειν*, la habitual hipótesis heurística) que la acción de los astros sea del mismo tipo que la de los animales y de las plantas, es decir de los seres vivientes, no solo de los hombres. Todos estos seres tienen necesidad de muchas acciones para conseguir el propio fin o muchos fines diversos. En conclusión, por tanto, afirma Aristóteles:

aquel que está en el modo mejor no tiene necesidad de ninguna acción: es él mismo en efecto el fin (*ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἔνεκα*), mientras la acción necesita siempre dos cosas, es decir tanto el fin como aquello que es en vista de este (292 b 4-7).

Aquí el Motor inmóvil es presentado como un ser que es él mismo su fin, es decir como un ser que es fin por sí mismo. Esto significa que, también en *Metaf.* XII 7, cuando se dice que el Motor inmóvil es un fin, no se quiere decir que él sea el fin “para alguno” diverso de él mismo, porque en tal caso debería ser realizado por medio de una acción, sino que él es fin por sí mismo, como corresponde al bien supremo.

A continuación de este pasaje Aristóteles repite que “una cosa posee y participa del óptimo, otra llega allí por medio de pocas acciones, una tercera por medio de muchas acciones, otra en fin no lo obtiene, pero le basta llegar a la proximidad del término último”; y pone el ejemplo de la salud, que uno posee siempre, otro después de haber adelgazado, un tercero después de haber corrido y haber adelgazado, otro después de haber realizado ejercicios preparatorios a la carrera, a tal punto de tener que hacer muchos movimientos, finalmente otro no es capaz de alcanzar la salud, sino solo a correr y a adelgazar, de modo que estos son para él el fin. Para todos, en definitiva, lo óptimo consiste en alcanzar el fin, y si esto no es posible, será siempre mejor lo que más se aproxima a lo óptimo. Por esta razón, concluye Aristóteles la tierra no se mueve absolutamente, porque no puede realizar ningún fin. Los cuerpos celestes que son cercanos a la tierra se mueven con pocos movimientos, porque no alcanzan nunca el término último, pero llegan al “principio más divino” (*θειοτάτη ἀρχή*) en la medida en que pueden. El primer cielo lo alcanza inmediatamente con un solo movimiento. Aquellos que están en medio entre el primer cielo y los últimos lo alcanzan por medio de muchos movimientos (292 b 10-25).

Aquí está claro que “el principio más divino” no tiene nada que hacer con el Motor inmóvil, pero es lo óptimo para cada uno de los cuerpos celestes, es decir su fin, el bien por él alcanzable, como lo muestra elocuentemente el ejemplo de la salud. Por tanto también el primer cielo tiene por fin no el Motor inmóvil sino su propio fin, lo que para él es la condición óptima, o —podremos decir, usando el lenguaje que se usa para los hombres, siempre en el ámbito de la hipótesis heurística de la animación de los cielos que hemos visto antes— su felicidad. Esto confirma que el Motor inmóvil no es el fin del cielo, porque este es un fin no practicable, y por tanto, no alcanzable por ninguno, ni siquiera por el primer cielo, sino que es fin por sí mismo; el primer cielo por su parte, tiene un fin pero este no es el Motor inmóvil, más bien su estar bien, que lo consigue mediante el movimiento circular. Por tanto, cuando Aristóteles en la *Metaf.* XII 7 afirma que el Motor inmóvil es un fin no quiere decir que es el fin del cielo. La tesis de que él mueve el cielo como causa final, sostenida por la interpretación tradicional, carece de todo fundamento.

### 5. El Motor inmóvil como objeto de amor.

Sin embargo, los argumentos a favor de la interpretación tradicional no parecen agotados. Siempre en *Metaf.* XII 7, en efecto, Aristóteles, después de haber afirmado que el Motor inmóvil es fin, añade: “mueve como amado (*κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*) y por medio de lo que es movido (*κινουμένῳ*) mueve las otras cosas” (1072 b 3-4). También este pasaje, por desgracia, está corrupto. La familia de manuscritos más importante, en efecto, trae la lección que hemos traducido, es decir “por medio de lo que es movido”, mientras las correcciones y las ediciones posteriores (Ross) leen “lo que es movido” (*κινούμενον*) o “las cosas movidas” (*κινούμενα*), haciendo de estas últimas el sujeto. En todo caso algo está claro: que también en este pasaje la comparación con lo que es amado sirve solo para decir que el Motor inmóvil mueve sin ser movido. Que se trate solo de una comparación, puede ser indicado por el adverbio *ὡς*, es decir “como”, aunque si esto no es decisivo, porque podría significar también “en cuanto”, y por tanto querer decir que el Motor inmóvil es efectivamente amado. Pero, ¿por quién podría ser amado? No ciertamente por el primer cielo, ya que este, como hemos visto, tiene como fin solo su propio bien, y no está dicho que esté en condiciones de amar, es decir que esté efectivamente dotado de alma.

A decir verdad la continuación del capítulo ayuda a comprender por quién es amado el Motor inmóvil, pero en el pasaje que hemos citado

ciertamente no se alude a este amor, allí el empleo del verbo *ἐράω*, que indica el amor apasionado, del tipo que nosotros llamamos erótico, confirma que se trata solo de una comparación con la intención de mostrar que el Motor inmóvil mueve sin ser movido, como en el caso del objeto de deseo y del objeto de inteligencia mencionado al comienzo. A continuación en efecto, Aristóteles establece la diferencia que hay entre el primer cielo y el Motor inmóvil. El primer cielo, en cuanto se mueve aunque sea solo localmente, puede ser diversamente de cómo es, es decir —diremos nosotros— es un ser contingente. En cambio, el Motor inmóvil, en cuanto que es inmóvil y todo en acto, no puede ser diversamente de cómo es y por tanto es un ser necesario. “En cuanto es necesario, continúa Aristóteles, el Motor inmóvil está bien (*καλῶς*), y es principio precisamente en este sentido (*καὶ οὕτως ἀρχή*)”, es decir presumiblemente en el sentido en que no tiene necesidad de nada, mientras que las otras cosas, en primer lugar el cielo, tienen necesidad de él. Por esto Aristóteles puede concluir: “de tal principio (*ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς*, es decir de un principio que está bien) dependen el cielo y la naturaleza” (1072 b 5-14). La dependencia en cuestión es esencialmente dependencia en el movimiento, en el sentido en que el Motor inmóvil está bien de por sí, es decir no tiene necesidad de nada, mientras el cielo para estar bien, es decir para conseguir el propio fin, que es aquel de moverse eternamente, tiene necesidad de ser movido por el Motor inmóvil. No se trata por tanto de la dependencia de una causa final, como sostiene la interpretación tradicional.

Inmediatamente después de haber afirmado que el Motor inmóvil, a diferencia del primer cielo está bien, y que por esto el cielo y la naturaleza dependen de él, Aristóteles agrega:

Su transcurrir (*διαγωγή*) es como es el mejor para nosotros por breve tiempo. Así en efecto aquel está siempre, cosa para nosotros imposible, ya que su actividad es también placer (*ἡδονή*) (1072 b 12-14).

De este pasaje colegimos que el acto del Motor inmóvil es un transcurrir, más aún una actividad, y que esta es placer. Esto se desprende, evidentemente, del hecho, mencionado en precedencia, que el Motor inmóvil está bien, y confirma que él es fin por sí mismo, porque el placer, para Aristóteles, “perfecciona las actividades”, es decir acompaña siempre a una actividad fin por sí misma. (*Ét. Nic. X 4*, 1175 a 15-21). Pero quien está en condiciones de experimentar placer, debe también estar en condiciones de desear, o al menos de querer, es decir de amar, porque el placer consiste en la satisfacción del deseo, por tanto, el Motor inmóvil ama. Y ¿a quién puede él amar sino a sí mismo, siendo

efectivamente fin por sí mismo? Por tanto, el Motor inmóvil se ama a sí mismo: en este sentido no solo es amado, por sí mismo, sino que es amante, de sí mismo, es decir, como dice Dante, es amor: “el amor que mueve el sol y las otras estrellas”.

Solo en consecuencia del hecho que la actividad del Motor inmóvil es placer, Aristóteles puede afirmar que esta es pensamiento: la actividad, en efecto, que para nosotros es la mejor, aunque sea por breve tiempo, es precisamente el pensamiento, es decir el conocer, como está probado por el hecho que para nosotros las cosas más placenteras son la vigilia, la percepción y la intelección, así como, a causa de estas, las esperanzas y los recuerdos. Pero “el pensamiento que es de por sí mismo” continua Aristóteles, tendrá como objeto “lo que es óptimo por sí mismo”, por tanto el Motor inmóvil, definido ahora como pensamiento, siendo también, como hemos visto en precedencia, el primero de los inteligibles por sí y el óptimo por sí, es a la vez pensamiento y objeto de pensamiento, es decir se piensa a sí mismo. Por lo demás, ¿cómo podría amarse a sí mismo si no se conociera a sí mismo? Y, si es pensamiento siempre en acto, se encuentra siempre en la condición en la cual nosotros nos encontramos solamente por breve tiempo, pero ya que esta es la condición propia “del dios”, se debe también admitir que el Motor inmóvil es un dios (1072 b 17-26). Hasta este punto, por tanto, Aristóteles ha demostrado que el Motor inmóvil se piensa a sí mismo y se ama a sí mismo, es decir es capaz –diría Dante– “de intelecto y de amor”, o también, como decimos nosotros en nuestro lenguaje jurídico, “de entender y de querer”. Por esto se puede afirmar que él es persona: la definición jurídica de persona es en efecto aquella de un ser capaz de entender y querer. Y, si es capaz de querer, a pesar de cuanto piensa Ross, es capaz de mover como causa eficiente.

En efecto, observa finalmente Aristóteles como explicación de cuanto acaba de afirmar, si el Motor inmóvil es pensamiento, y el pensamiento es una forma de vida, se puede decir que el Motor inmóvil posee la vida, más aún una vida óptima y eterna. Pero esta corresponde al tipo de vida que “nosotros”, es decir nosotros griegos, los griegos de su tiempo, atribuimos a los dioses:

Nosotros decimos –él afirma– que el dios (*τὸν θεόν*, que para los griegos es el nombre de una especie y no de un individuo) es un viviente eterno y óptimo, de manera que al dios pertenecen una vida y un evo (*αἰών*) continuos y eternos: esto en efecto es el dios (1072 b 26-30).

Aunque la frase final no se refiera al Motor inmóvil, sino a la definición recién dada del dios, no hay duda que la conclusión de todo el discurso, es que, entonces, también el Motor inmóvil es un dios. Pero esta

no es la tesis que Aristóteles quiere demostrar: ella es, por así decir, solo un corolario de la tesis principal, es decir, que el Motor inmóvil se conoce a sí mismo y se ama a sí mismo. Me parece que esta concepción del Motor inmóvil, además de ser más conforme a los textos es también más interesante que aquella resultante de la interpretación tradicional, porque lo presenta no simplemente como una causa ejemplar, objeto de imitación por parte del cielo, sino como una causa eficiente del movimiento del cielo, cuya acción motriz es todo uno con su misma actividad, que es la de conocerse a sí mismo y de amarse a sí mismo.

Ciertamente, ser causa eficiente no significa todavía ser creador como pretendía Brentano, porque el concepto bíblico de creación es totalmente desconocido por Aristóteles y es por este motivo que el Motor inmóvil no es causa final ni del cielo, ni de ninguna otra cosa, es decir porque no es creador. Solo, en efecto, en el ámbito de una concepción creacionista de la realidad tiene sentido afirmar que todas las cosas tienen como fin a Dios: ya que todas han sido creadas por Dios, y Dios no puede tener otro fin que él mismo, al crearlas él les ha asignado a todas las cosas como fin él mismo. Fuera de una concepción creacionista, no se ve porque razón las cosas deberían tener como fin el Motor inmóvil: ellas dependen todas del Motor inmóvil, porque todas son movidas, directa o indirectamente por él, y por tanto son todas por él dirigidas hacia el propio fin, es decir el bien de cada cosa. Si se quiere juzgar esta doctrina como una concepción de Dios, es decir como una “teología” —cosa que Aristóteles no intentaba absolutamente proponer—, se podrá ciertamente decir que esta es más pobre que aquella de las grandes religiones monoteístas fundadas sobre la Biblia. Pero esta es ciertamente más rica que aquella ofrecida por la interpretación tradicional, que justamente dejaba insatisfecho a sir David Ross, y no es del todo innoble, si Dante pudo hablar de la “gloria de aquel que todo mueve”.

## 6. El origen de la interpretación tradicional.

No es quizás del todo carente de interés investigar cuál ha sido el origen de la interpretación tradicional, porque el conocimiento de este origen contribuye a mostrar en qué medida tal interpretación sea infundada. Ahora bien, el origen está claramente indicado por Teofrasto, alumno de Aristóteles y su sucesor en la dirección de la escuela peripatética, que fue también su contemporáneo (era solamente 14 años más joven que Aristóteles), vivió largamente con él, asistió directamente a la elaboración de sus doctrinas, y por tanto constituye un precioso testigo de la primera recepción de estas. En la obra transmitida bajo el título, tam-

bién ella, de *Metafísica*, que fue ciertamente escrita cuando todavía vivía Aristóteles y que expone una serie de aporías suscitadas, precisamente, por la *Metafísica* de Aristóteles, Teofrasto plantea entre otras cosas el problema del “deseo” del cual se ha hablado a propósito del primer principio, preguntándose de qué tipo sea este y a cuales objetos este se dirija. El término por él usado no es *ο5ρεξις*, es decir aquel usado por Aristóteles, sino *ε5φесиς* que es aquel, como veremos, usado por los platónicos para indicar el deseo que los números tienen por el Uno, y esto no sucede por casualidad.

La pregunta de Teofrasto significa evidentemente, que el texto de *Metaf.* XII 7 no era del todo claro, ni siquiera para él. Pero es interesante sobre todo una posterior pregunta que él plantea sobre este asunto, a saber:

Por qué, por tanto, junto con la imitación (*ἀμα τῇ μιμήσει*) dicen aquello del mismo modo aquellos que ponen tanto el Uno como los números. También ellos, en efecto, dicen que los números <desean> (o imitan) al Uno (*Metaf.* 5 a 25-29).

Luego Teofrasto agrega:

Si el deseo en los otros casos y también en aquel del óptimo implica el alma, a menos que uno hable por semejanza y por metáfora (*καθ' ὁμοιότητα καὶ μεταφοράν*), los cuerpos movidos serán animados. Y también el movimiento parece subsistir junto con el alma. Esta en efecto, es vida para aquellos que la poseen, aquella vida de la cual provienen también los deseos (*ὄρεξις*) hacia cada una de las cosas, como también para los animales, etc. (5 a 29- b 5)

De este párrafo se extraen algunas noticias interesantísimas. En primer lugar, se llega a saber que los platónicos (aquellos que “ponen el Uno y los números” no pueden ser más que ellos) atribuían a los números un deseo del Uno del mismo tipo de aquel que Aristóteles parecía atribuir al cielo, y que este deseo para los platónicos estaba “junto con la imitación”, es decir era el deseo de imitar al Uno, el cual en la doctrina platónica era el principio supremo como Idea, es decir como causa ejemplar. Que para los platónicos los números deseen (*ἐφίενται*) el Uno está dicho también por Aristóteles en *Ét. Eud.* I 8, 1218 a 24-33, quien critica esta doctrina porque implica que los números sean animados. Por tanto, del párrafo arriba citado se llega a saber que un deseo semejante, según Teofrasto, implica el alma, lo que parece constituir para él una dificultad, no solo en el caso de los números como había señalado el mismo Aristóteles, sino también en el caso de los cielos (signo de que para Aristóteles la animación de los cielos era solo una hipótesis heurística). Es el mismo Teofrasto, aún, quien indica la solución de la dificultad, mediante la sugerencia que Aristóteles, hablando

de deseo haya hablado “por semejanza y por metáfora” es decir, se haya servido simplemente de una comparación con los seres animados, en particular con los hombres<sup>11</sup>.

Evidentemente la interpretación tradicional no ha aceptado la sugerencia de Teofrasto, pero ha querido comprender a la letra el deseo del que habla Aristóteles, y lo ha interpretado del mismo modo en el cual los platónicos interpretaban el deseo de los números por el Uno, es decir como un deseo de imitación. La interpretación tradicional, por tanto, se revela como una interpretación platonizante del texto de Aristóteles, es decir, una interpretación en vistas a conciliar a Aristóteles con Platón. No hay que maravillarse, pues, que esta haya llegado a ser tradicional, porque es sabido que la tradición aristotélica en la antigüedad se caracterizó precisamente por el intento de conciliar a Aristóteles con Platón, como se había propuesto hacer también el así llamado medio-platonismo (Plutarco y el autor del *Didaskalikòs*, que hablan del deseo de los cielos por Dios, interpretándolo como imitación), también el neoplatonismo, (Plotino y Proclo, que admiten el mismo deseo-imitación del cielo por el intelecto divino)<sup>12</sup>. No se puede excluir que el mismo Alejandro de Afrodisia haya sido influenciado por el medio-platonismo y es cierto que todos los comentaristas posteriores fueron influenciados por el neoplatonismo. La concepción de Dios que Ross encontrará insatisfactoria no es por tanto aquella de Aristóteles, sino aquella que ha sido atribuida a Aristóteles por sus intérpretes platonizantes.

### 7. Apéndice: el fin del hombre.

Lo arriba expuesto no excluye, naturalmente, que el conocimiento del Motor inmóvil pueda formar parte del fin del hombre. Esto, en efecto, está claramente afirmado en el último capítulo de la *Ética Eudemia*, donde Aristóteles precisa que, a propósito de la parte del hombre que

<sup>11</sup> Sobre esto ha llamado la atención también LAKS, *art. cit.*, p. 243, aduciendo como confirmación de esta interpretación un pasaje del mismo Aristóteles, *De gen. et corr.* I 7, 324 b 14-15, donde se dice que una causa final, como por ejemplo la salud, no puede ser eficiente “sino metafóricamente”. El carácter metafórico o analógico de las expresiones con respecto al amor y al deseo ha sido reconocido también por C. KAHN, *The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology*, in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh-Bristol: Mathesis-Bristol Classical Press, 1985, pp. 183-205, el cual sin embargo mantiene la interpretación del Motor inmóvil como causa solamente final, excluyendo que pueda cumplir alguna acción.

<sup>12</sup> Para las citas véase el artículo mencionado en la nota 1. Sobre este punto Plotino se aleja de su tendencia habitual, caso único en el neoplatonismo, de contraponer a Platón y Aristóteles, y sigue la tradición del platonismo precedente, siempre compartida por Porfirio y los otros neoplatónicos.

está sujeta, es decir el cuerpo, el “principio” (*ἀρχή*) según el cual se debe vivir en un sentido es la medicina y en otro es la salud, porque esta es el fin de aquella, así a propósito de la parte teórica del hombre (*κατὰ τὸ θεωρητικόν*), es decir de la razón, el principio según el cual se debe vivir en un sentido es la sensatez (*φρόνησις*) y en otro sentido es “el dios”. Este, en efecto, no manda, porque no tiene necesidad de nada, por lo tanto no es el fin entendido como aquel en beneficio del cual se cumple la acción, sino que es el fin en vista del cual la sensatez manda a la parte del alma desprovista de razón que cumpla o que evite varias acciones, y precisa que tal fin es el “conocimiento del dios” (*τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν*), o también “el servir y el conocer al dios” (*τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν*) (*Ét. Eud.* VIII 3, 1249 b 17-23).

Un discurso semejante se hace en el pasaje paralelo de la *Ética Nicomáquea* a propósito de la relación entre la sensatez y la sabiduría (*σοφία*), Aristóteles dice que, como la medicina manda no a la salud, pero en vista de la salud, así la sensatez manda no a la sabiduría, sino en vista de la sabiduría, y precisa que en la ciudad la sensatez política manda a propósito de todo, pero no manda a los dioses (*Ét. Nic.* VI 13, 1145 a 6-11). De esto se desprende que el fin, es decir la sabiduría incluye el conocimiento (presumiblemente privado) del dios y el servicio (presumiblemente público) de él, es decir el culto<sup>13</sup>. En el I libro de la *Metafísica*, en efecto, donde la sabiduría es definida ciencia de las primeras causas y de los principios, Aristóteles afirma que esta ciencia es “la más divina” y “la más digna de estima” no solo porque “el dios” solo o más que todos posee una ciencia de este tipo, sino también porque “el dios parece a todos ser una de las causas y un principio” (*Metaf.* I 2, 983 a 5-10). Ya que el Motor inmóvil es la primera entre las causas motrices, este es objeto de la ciencia de las causas primeras, es decir de la sabiduría, y ya que él es un “dios” se puede decir que el conocimiento de él forma parte del fin del hombre. Y se puede decir también que el hombre tiende a asemejarse lo más posible al dios, en cuanto que tiene como fin el mismo tipo de actividad que es propia del dios, precisamente el conocimiento (Cf. *Ét. Nic.* X 8, 1178 b 20-32). Pero todo esto no tiene nada que ver con la interpretación tradicional de la causalidad del Motor inmóvil, según la cual el cielo se mueve circularmente para imitar la inmovilidad del Motor inmóvil.

<sup>13</sup> Así interpreta el pasaje R. BODÉÛS, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Montréal-Paris: Bellarmin-Les Belles Lettres, 1992, pp. 269-271.