La causalidad del motor inmóvil

The causality of the unmoved mover

DAVID TORRIJOS*

Resumen: Este artículo estudia la actividad causal del motor inmóvil de Aristóteles. El autor trata de defender la causalidad eficiente de Dios (el motor inmóvil) pero salvando simultáneamente su relevancia teleológica. Si el rasgo divino principal es su carácter de "pensamiento de pensamiento", entonces su influencia no debe ser estudiada atendiendo sólo a que mueva como "deseado" sino también a que lo haga en tanto que "pensado". Se presentan algunos nuevos textos que justifican una interpretación eficiente de la acción divina pero sobre todo se pretende argumentar en base a planteamientos filosóficos generales establecidos por Aristóteles.
Palabras clave: Motor inmóvil, causalidad, teleología, Dios.

Abstract: This paper aims at the causal activity of the unmoved mover of Aristotle. The author affirms both the efficient causality of God (the unmoved mover) and his teleological role. If, according to Aristotle, the main divine character is 'thinking on thinking', then his influence ought not to be analysed bearing in mind that he not only moves as it is "desired" by him, but also as it is "thought". We introduce some new texts in order to argue for an efficient causal interpretation of the divine action, but above all we intend to present arguments based upon many general philosophical arguments to support final causality as purported by Aristotle himself.
Keywords: Unmoved mover, Causality, Teleology, God.

Podría parecer superfluo volver una vez más sobre el estudio de la actividad causal del motor inmóvil, tan abundantemente comentada. Sin embargo, los últimos años han conocido la multiplicación de trabajos al respecto. Esto se debe en parte a que las explicaciones más divulgadas no son concluyentes, en parte a la escasez de datos sólidos sobre los que apoyarse. Aunque tal situación pudiera antojársenos descorazonadora, sin embargo, los nuevos resultados van resultando cada vez más sugestivos.

El problema que pretendemos abordar podría ser expuesto como la compatibilidad o no de los libros octavo de la *Física* de Aristóteles y duodécimo de la *Metafísica* (*Lambda*). Está en juego aquí el tipo de causalidad

* David Torrijos é investigador da Università della Santa Croce. E-mail: torrijoscastrillejo@gmail.com

que ejerce el motor inmóvil respecto del mundo: ¿se trata de una causalidad eficiente o sencillamente final? Se dio una respuesta hace más de un siglo, cuando Zeller y Brentano mantuvieron una controversia al respecto[1]. La posición de Zeller será luego sancionada definitivamente por Ross[2], con gran fortuna sobre todo en ámbito anglófono. Según éstos, el motor inmóvil sería solamente causa final del movimiento, siendo en realidad el alma del cielo aquella que movería la máquina del universo[3].

Hoy podemos encontrar nuevos trabajos que alargan las consecuencias de la influencia del motor inmóvil. Algunos, inspirados en el capítulo décimo de *Lambda*, se han interesado por el alcance que podría tener respecto a la teleología universal, como Kahn[4], Judson[5], etc. Otros han ido más allá, pretendiendo incluso alterar el paradigma, como Broadie[6] y Berti[7], quienes han

---

[1] Cf. ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil II, Ab. 2, Leipzig: Fues, [3]1879, pp. 372ss.; BRENTANO, F. *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz: Franz Kirchheim, 1867, pp. 234-250.

[2] "God is the efficient cause by being the final cause, but in no other way" (ROSS, W. D. *Aristotle*, New York: Routledge, [6]1995, p. 186).

[3] Para una introducción a la historia de la interpretación: cf. OWENS, J. *The Reality of the Aristotelian Separate Movers*, The Review of Metaphysics, 3 (1950) pp. 319-337; LASO GONZÁLEZ, J. M. *Dos concepciones del Motor Inmóvil incompatibles entre sí: el libro VIII de los* Physica *y el libro XII de los* Metaphysica *de Aristóteles*, Revista de Filosofía, 25 (1966) pp. 394-396; GIACON, C. *La causalità del Motore Immobile*, Padova: Atenore, 1969, pp. 113-179; BERTI, E. *Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele,* Metaph. *XII 6-7*, Méthexis, 10 (1997) pp. 59-75; Id., *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, en BRANCACCI, A. (ed.), *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizione filosofiche (Atti del colloquio Roma, 17-19 Giugno 1999)*, Naples: Bibliopolis, 2000, pp. 225-243. Una defensa reciente de la interpretación de Ross: cf. BORDT, M. *Why Aristotle's God Is Not the Unmoved Mover*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, 40 (2011) pp. 91-109.

[4] Cf. KAHN, C. H. The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology, en GOTTHELF, A. (ed.), *Aristotle on nature and living things*, Pittsburgh: Mathesis, 1985, pp. 183-205.

[5] Cf. JUDSON, L. *Heavenly Motion and the Unmoved Mover*, en GILL, M. L. and LENNOX, J. G. (eds.), *Self-motion: from Aristotle to Newton*, Princeton NJ: Princeton UP, 1994, pp. 155-171.

[6] Cf. BROADIE, S. *Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la 'Métaphysique')*, Revue philosophique de la France et de l'Etranger, 183 (1993) pp. 375-411.

[7] Cf. BERTI, *Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele,* Metaph. *XII 6-7*, cit., 59-82; Id., *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in* Metaphysics *L 6*, en FREDE, M. and CHARLE, D. (eds.), *Aristotle's* Metaphysics *Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon, 2000, pp. 181-206; BERTI, E. *De qui est fin le Moteur Immobile?*, en BASTIT, M. et FOLLON, J. (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve: Peeters, 1998, pp. 5-28; BERTI, E. La causalità del Motore Immobile secondo Aristotele, Gregorianum, 83 (2002) pp. 637-654; Id., Il dio di Aristotele, Humanitas, 60 (2005) pp. 732-750; Id., *Ancora sulla causalità del Motore immobile*, Méthexis, 20 (2007) pp. 7-28.

abogado por una acción divina estrictamente eficiente respecto del mundo. Junto a éstos se sitúan otras obras que también han profundizado en la eficacia de la actividad el motor inmóvil; pensamos en de Koninck[8] o Bradshaw[9]. Otra perspectiva de gran interés al respecto, ya afrontada fructíferamente por Verdenius[10], es la comprensión de Aristóteles dentro de su contexto religioso. Esta línea de investigación ha sido brillantemente desarrollada por Bodéüs[11].

El nuevo camino abierto por estos autores nos anima a unir nuestras páginas al torrente de tinta que ya está en curso. La propuesta que presentamos no pretende ser definitiva, pues comprendemos que los textos son susceptibles de ulteriores análisis. No obstante, pensamos que se puede esbozar una solución al problema si en lugar de estudiar sólo los pasajes más pertinentes prestamos atención a otras partes del *corpus*. De este modo, esperamos confirmar la causalidad eficiente del motor inmóvil con algunos pasajes que aún no han sido propuestos al respecto. No obstante, al contrario de Berti[12], pensamos que no hay por qué rehusar a toda suerte de finalidad en el caso del motor inmóvil, como ya ha manifestado, por ejemplo, de Koninck[13]. En particular, creemos crucial la comprensión de Dios como pensamiento sostenida por Aristóteles. Conviene insistir, pues, en que el primer motor inmóvil no mueve sólo como amado, sino también como conocido (1072 a 26)[14].

---

[8] Cf. DE KONINCK, T. *La 'Pensée de la Pensée' chez Aristote*, en DE KONINCK, T. et PLANTY-BONJOUR, G. *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris: PUF, 1991, pp. 69-151; DE KONINCK, T. *Aristotle on God as Thought Thinking Itself*, Review of Metaphysics, 47 (1994) pp. 471-515; Id., *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris: PUF, 2008.

[9] Cf. BRADSHAW, D. *A New Look at the Prime Mover*, "Journal of the History of Philosophy", 39 (2001) pp. 1-22; Id., *Aristotle Est and West*, New York: Cambridge UP, 2004, pp. 24-44.

[10] Cf. VERDENIUS, W. J. *Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion*, "Phronesis", 5 (1960) pp. 56-70.

[11] Cf. BODÉÜS, R. *En marge de la "Théologie" Aristotélicienne*, Revue Philosophique de Louvain, 73 (1975) pp. 5-33; Id., *Théologie, cosmologie et philosophie première chez Aristote*, en BASTIT, M. et FOLLON, J. (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote*, cit., pp. 69-82; BODÉÜS, R. *Theology of the Living Immortals*, Albany: SUNY, 2000.

[12] Cf. BERTI, *Ancora sulla causalità del Motore immobile*, op. cit., pp. 7-28.

[13] "Le moteur immobile, le premier principe de toutes les choses, est à la fois la première cause efficiente et la première cause finale" (DE KONINCK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, cit., p. 80).

[14] El anteriormente citado artículo de Bradshaw ya sigue en cierto modo esta línea, así como algún otro trabajo precedente: cf. KOSMAN, A. *Aristotle's Prime Mover*, en GILL, M. L. and LENNOX, J. G. (eds.), *Self-motion: from Aristotle to Newton*, cit., pp. 135-153; LEAR, J. *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge UP, 1988; KOSMAN, A. Metaphysics *L 9: Divine Thought*, en FREDE, M. and CHARLE, D. (eds.), *Aristotle's* Metaphysics *Lambda*, cit., pp. 307-326.

Comenzaremos acometiendo la finalidad de lo divino en cuanto bien supremo. Para evitar despertar la sospecha de estar mezclando la doctrina de Aristóteles con la de Platón, presentaremos el primer motor inmóvil como una verdadera alternativa a la Idea de Bien. En cuanto alternativa, se ve libre de las deficiencias que el Estagirita mismo achaca a la Idea platónica. La utilización del *nous* de Anaxágoras parece ayudar a Aristóteles para salir indemne de sus propias objeciones. En segundo lugar, veremos como la asunción de este divino entendimiento es crucial para armonizar con rigor filosófico las facetas final y eficiente en la actividad del primer motor. Después de recorrer los aspectos filosóficos fundamentales, volveremos sobre los textos en que Aristóteles hace afirmaciones acerca de los dioses que confirman una interpretación del motor inmóvil como un entendimiento productivo.

1. "La belleza eterna, el bien verdadero y primero"[15]

La crítica dirigida contra Platón en el capítulo sexto de *Lambda* nos obliga a pensar que el motor inmóvil pretende sustituir el Bien platónico en el papel que éste desempeña en el universo. El Estagirita trata con ello de responder a las objeciones que despierta la doctrina de las Ideas, sin renunciar por eso a las causas últimas. En el capítulo décimo del libro se encuentra la descripción de Dios como supremo bien (1075 a 9), aunque ya en el capítulo séptimo se había declarado que la bondad era el motor del apetito intelectivo (1072 a 28). Así pues, en este momento, vamos a ver por qué predica Aristóteles la bondad suma de aquel ente descrito como motor inmóvil en la *Física* y en el capítulo sexto de *Lambda*.

Ser la primera causa eficiente significa poseer en máximo grado la actualidad. Es más, no sólo la primera, sino todas las sustancias separadas son definidas como actos sin materia[16]. La primera de ellas empero ha de ser "un principio tal que su substancia sea acto"[17]. La primacía según el acto corresponde a la doctrina de Aristóteles, según la cual será anterior el ente más activo respecto al movimiento[18]. Pero esta prioridad no podemos reducirla a una simple cuestión ordinal, sino que, a la vez, es de suyo axiológica. En

[15] ARISTOT. *de motu an.* 4. 700 b 33; la traducción es mía.

[16] Cf. Id. *metaph.* Λ 6. 1071 b 22.

[17] Id. *metaph* Λ 6. 1071 b 20. Para las traducciones de la *Metafísica*, mientras no diga lo contrario, sigo la de GARCÍA YEBRA. Igualmente, indico el origen de la traducción (trad.) de cada obra en su primera aparición.

[18] Cf. ARISTOT. *metaph* Δ 11. 1018 b 20-26; Θ 8-9.

efecto, el acto supone una consistencia real en su sujeto, el cual es capaz de comunicarlo mediante la actividad, de forma que lo más activo será también más actual; pero justamente lo más actual, según Aristóteles, es también lo mejor, lo dotado de mayor bondad[19].

Puede inducirse esta doctrina observando la causalidad natural. Se observa en el mundo que los entes, cuanto más perfectos son, poseen más capacidad de comunicar su ser a otros. De ello son un ejemplo claro los animales, los cuales son capaces de transmitir la vida cuando llegan a la madurez[20]; también los alumnos son tenidos por consumados sólo cuando pueden enseñar[21]. Aristóteles parece encontrar en esto una regla general[22]. Por lo tanto, un ente poseedor de tal actualidad que lo haga válido para transmitir a otro el acto, será de suyo mejor. En pocas palabras, la actividad exterior no está reñida con la propia perfección sino que procede de ella. Esta enseñanza nos ayuda a comprender las palabras añadidas por Aristóteles, poco después de haber explicado en *Lambda* que Dios mueve como lo apetecible:

> Y cuantos opinan, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo más bueno no está en el principio, porque también los principios de las plantas y de los animales son causas, pero lo bello y perfecto está en sus efectos, no piensan rectamente. Pues el esperma procede de otros seres anteriores perfectos, y lo primero no es el esperma, sino lo perfecto; por ejemplo, puede decirse que un hombre es anterior al esperma, no el hombre nacido de este esperma, sino otro del cual procede este esperma[23].

Este texto, fundado en la madura doctrina de la prioridad del acto sobre la potencia (*metaph.* Θ), desarrolla algo que se encuentra en el pensamiento de Aristóteles ya desde su juventud. Como decía Düring[24], quien nunca se adhiriera a la doctrina de las Ideas, tampoco hubo de renunciar jamás a la soberanía del bien:

---

[19] Cf. Id. *metaph* Θ 9. 1051 a 15. Acerca del bien como acto: cf. MIRUS, C. V. Aristotle's Agathon, "*The Review of Metaphysics*", 57 (2004) pp. 515-536; BASTIT, M. *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote.* Louvain-la-Neuve: Peeters, 2002, pp. 345-347.

[20] Cf. ARISTOT. *de an.* B 4. 415 a 27-28; *de gen. an.* B 1. 735 a 18-19.

[21] Cf. Id. *metaph.* Θ 8. 1050 a 18.

[22] Cf. Id. *meteor.* Δ 3. 380 a 14-15.

[23] Id. *metaph.* Λ 7. 1072 b 30 – 1073 a 3.

[24] Cf. DÜRING, I. *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heildelberg: Carl Winter, 1966, 223.

> En general, en aquellas cosas en que hay alguna mejor, existe también alguna excelente; así pues, puesto que hay en las cosas una mejor que otra, existe también alguna excelente y ésta será lo divino[25].

Nótese que en este pasaje no se habla propiamente de una causalidad final del primer motor inmóvil, aunque tal conjetura la extraigan comúnmente los comentaristas dado que se liga la causalidad divina con su bondad[26]. En realidad, como volveremos a ver, en el diálogo habla prioritariamente de la causalidad eficiente, por más incómoda que pueda resultar la aparición repetida del término *demiurgo* en los testimonios de que disponemos. Como fuere, las palabras arriba citadas nos hacen pensar en la misma doctrina, genuinamente aristotélica, que hemos visto hace un momento. Se refiere, en efecto, a la actualidad suprema propia de la primera causa eficiente; semejante actualidad exige que esa sustancia sea también sumamente buena.

El citado fragmento del diálogo continúa probando que el primer principio también ha de ser sempiterno. Según Aristóteles, el principio más digno no podría ser violentado por otro, que sería peor; tampoco podría mejorar por sí mismo, no habiendo nada mejor hacia dónde dirigirse, siendo él lo más excelente; finalmente, no cabría su empeoramiento, pues nadie busca lo peor. Pues bien, teniendo ese razonamiento presente, leamos este otro texto, probablemente tardío:

> Dado que las cosas que existen, unas son eternas y divinas y otras pueden ser y no ser; que lo bello y lo divino, por su propia naturaleza, son siempre causa de lo mejor en las cosas que lo admiten; que lo no eterno es posible que exista, y que participe de lo peor y de lo mejor; que el alma es mejor que el cuerpo, lo animado mejor que lo inanimado por causa del alma, y el ser mejor que el no ser y vivir mejor que el no vivir, por todas estas causas hay reproducción de animales[27].

Tales palabras nos obligan a prestar atención a la reproducción animal para ver la orientación natural de la causalidad eficiente hacia la difusión del bien. El tratado *Sobre la generación de los animales* enseña que, en la

---

[25] ARISTOT. *De philosophia* fr. 16 Ross; trad. mía.

[26] "*Una relazione tra questo frammento e la dimostrazione dell'esistenza di Dio come causa finale è stata ammessa recentemente da tutti i più autorevoli interpreti*" (BERTI, E. *La filosofia del primo Aristotele*. Milano: Vita e pensiero, 1997, p. 289).

[27] ARISTOT. *de gen. an.* B 1. 731 b 24-31; trad. SÁNCHEZ, E. Como explica un comentarista: "*For Aristotle the imperfect is causally related to the perfect such that the determination of imperfection necessitates the positing of the perfect*" (GERSON, L. P. *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. London: Routledge, 1990, p. 92).

procreación, el macho cumple exclusivamente la función de causa eficiente, mientras que la hembra se limita a proporcionar la materia[28]. En este sentido, el texto declara que el ejercicio de la causalidad eficiente tiene la difusión de la bondad como razón de ser. Sin embargo, aunque el macho procree en aras de provocar el bien en su progenie, no por ello deja de ser mejor el progenitor que su prole, tal como Aristóteles decía antes a Espeusipo y a los pitagóricos. Quizá así podamos comprender también los conocidos pasajes que advierten una semejanza entre la perpetua circularidad de la generación y corrupción terrestres y el movimiento del cielo[29]. ¿Cómo sería lo divino causa de lo mejor en el mundo sublunar? Sin duda, no como objeto de una ciega aspiración por parte de los entes, sino procurando el ser a través del movimiento del cielo[30]. Una tras otra vez, el bien nos guía hasta la causalidad eficiente. Es claro, pues, que el causante es de suyo mejor que lo causado. Además es menester averiguar si el causado está realmente inclinado hacia su causa. Sabemos, por las enseñanzas del libro *Theta* de la *Metafísica*, que la potencia se halla de suyo ordenada al acto. Ahora bien, este orden no se refiere a una mera reputación externa sino que existe un verdadero apetito dirigido hacia la perfección:

> La forma no puede desearse a sí misma, pues nada le falta, ni tampoco puede desearla el contrario, pues los contrarios son mutuamente destructivos; lo que la desea es la materia, como la hembra desea al macho y lo feo a lo bello[31].

En el paso citado figura de nuevo la comparación metafórica con la procreación, esta vez corrigiendo a Platón (*tim.* 50 D). No obstante, precisamente tal enmienda habla de un verdadero apetito que sólo puede poseer lo que no es opuesto sino compatible. Además, el pasaje muestra que no

---

[28] Por ejemplo: "Por lo tanto, la hembra, en cuanto hembra, es pasiva, y el macho, en cuanto macho, activo y de donde procede el principio de movimiento" (ARISTOT. *de gen. an.* A 21. 729 b 13-14).

[29] Estos textos serían presuntamente para algunos una prueba de la actividad escuetamente final del primer motor: cf. Id. *de gen. et corr.* B 10. 336 b 27 – 337 a 7; *de an.* B 4. 415 a 26 - b 7. Análogamente, también habría que entender así Id. *De caelo* B 12. 292 b 1-25.

[30] Cf. Id. *de gen. an.* Δ 10. 777 b 27-29; *meteor.* A 2. 339 a 30-32.

[31] Id. *phys.* A 9. 192 a 20-23; trad. DE ECHANDÍA, G. R. Al respecto, comenta MIRUS, C. V. The Metaphysical Roots of Aristotle's Teleology, *The Review of Metaphysics*, 57 (2004) p. 706: "*Aristotle clearly thinks that teleological explanation can and should be invoked not only in cases of goal-directed change but also for certain cases of stable existence.*" Este autor demuestra que la teleología de Aristóteles se funda en la prioridad del acto respecto a la potencia, una anterioridad que no sólo es lógica, sino también ontológica (ARISTOT. *metaph.* Θ 9).

podemos reducir esa afirmación a la teleología inmanente de los entes naturales que buscan su propia perfección, sino que el apetito está dirigido al bien propio sólo porque últimamente se encamina a un bien extrínseco que puede proporcionársela. El ente exterior es, pues, apetecido en la medida en que puede obrar de modo eficiente pues, como se dice en un pasaje que podríamos considerar paralelo, "el principio del movimiento, que es el macho, es mejor y más divino"[32].

Si la primera sustancia separada ejercita, pues, una causalidad final respecto del mundo, no podrá realizarla confundiéndose con la forma de los entes, sino como un principio externo a las sustancias. Este recurso está garantizado por la causa eficiente que es extrínseca, a diferencia de la materia, la privación y la forma, que se dan de modo inmanente en el móvil. En la doctrina aristotélica de la causalidad se halla un sustituto congruente a la abandonada teoría de las Ideas. La eficacia no deriva de los universales, sino de entes individuales, que son los únicos capaces de acciones[33]. De este modo se resuelve satisfactoriamente el problema de la unidad y la multiplicidad:

> Todas las sustancias son, por naturaleza, una clase de principios, debido a lo cual cada una puede producir otras similares a ella; así un hombre, hombres […]. Pero, además de esto, claramente el hombre es el único animal que es, asimismo, principio de ciertas acciones […]. Tales principios, que son el origen de los movimientos (*hothen proton hai kineseis*), se llaman propiamente principios, y esta denominación es particularmente justa en el caso de aquellos de los cuales no se admite un movimiento diferente, y Dios es, sin duda, un principio de esa clase[34].

Aquí se habla de causalidad eficiente no sólo en el terreno aparentemente demasiado "material" de la generación de los animales, sino también respecto de la acción humana. Igual que en *Lambda*, se estudia el primer principio

---

[32] ARISTOT. *de gen. an.* B 1. 732 a 7-8. Este texto manifiesta que la bondad reside en la eficacia, que además allí mismo se exige sea separada. También, sobre la superioridad del varón: cf. Id. *pol.* A 5. 1254 b 13-14. Bos no se conforma con hablar de metáfora, pues atribuye a Dios la condición masculina: cf. BOS, A. P. Aristote sur Dieu en tant qu'Arché geneseôs en opposition au Démiurge de Platon, *Revue de Philosophie Ancienne* 27 (2009) 51-52. En esta dirección, cf. ARISTOT. *metaph.* A 6. 988 a 5-7.

[33] Cf. ARISTOT. *metaph.* Λ 5. 1071 a 18-22. El "uno" que produce la multitud es el agente que induce la forma, no la materia ni tampoco la forma sola: cf. Id. *metaph.* A 6. 988 a 2-4; H 4. 1044 a 25-32. El motor ha de ser separado y preexistente: cf. Id. *de motu an.* 5. 700 a 35 – b 3. El principio de la generación ha de ser externo: cf. Id. *de gen. an.* B 1. 735 a 12-13.

[34] Id. *eth. eud.* B 6. 1222 b 15-23; trad. PALLÍ BONET, J.

a través de la comparación con el *nous* humano. Con textos como éste no cabe mayor duda acerca de la causalidad eficiente del primer motor. Dios es principio, no como forma de los entes, sino como sustancia individual agente[35]. Sólo un ente segregado de los demás puede causar el movimiento y de esta manera se comprende la necesidad de que Dios sea, como el *nous* del hombre, *choristos*[36].

Ahora bien, con lo que hemos visto, ¿cómo se entiende la disociación que muchos autores han introducido entre causalidad final y eficiente en la divinidad aristotélica? Quizá se explique por comprender la finalidad en correspondencia estricta con los fines de los que Aristóteles habla normalmente[37]. Haciendo uso de términos que fluctúan, llama fin al resultado de una producción, al beneficiario de ella, al término de los movimientos, a las actividades perfectas que en sí mismas hayan cumplimiento (como los actos cognoscitivos), a la forma y al alma, a la perfección de un ente natural, a las partes más importantes del organismo de los animales… Sin embargo, es notorio que en *Lambda* sienta la necesidad de aclarar que ahí se habla del fin en las cosas inmóviles (1072 b 1-2). Esto significa una llamada de atención que nos advierte de un nuevo significado para el concepto de bien, no ligado necesariamente a la estricta inmanencia. Es más, hemos encontrado en Aristóteles varios pasajes en los que se habla de una causa extrínseca que es capaz de producir el bien inmanente y que constituye un "principio superior"[38]. Así pues, para dilucidar por completo la trascendencia de la causa eficiente sin perder de vista la causalidad final, haremos lo mismo que el Estagirita, o sea, acudir a la actividad espiritual. Llega el momento de tener en cuenta no sólo que el motor inmóvil mueve como amado, sino también como conocido (1072 a 27). Por lo cual conviene prestar atención a los pasajes en los que Aristóteles se refiere a tal entendimiento moviente.

---

[35] Lo propio de la sustancia es la individualidad (cf. ARISTOT. *metaph.* Z 4. 1029 a 28). Como comenta Ross: "*The prime cause is not a general principle, but an individual spirit*" (ROSS, *Aristotle*, cit., p. 181).

[36] Cf. ARISTOT. *de an.* Γ 5. 430 a 17.

[37] Cf. voces ἕνεκα, ἔσχατος, σκοπός, τέλος, en: BONITZ, H. *Index Aristotelicus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

[38] ARISTOT. *de gen. an.* B 1. 731 b 22-24; trad. mía.

2. "Sería necesario que la inteligencia y la naturaleza fuesen causas no sólo de muchas otras cosas, sino también de este Universo"[39]

Como dijimos, consideramos que un aspecto central, algo descuidado, respecto a la causalidad final divina sobre el mundo, es la condición de entendimiento de la divinidad. Vamos a preguntarnos ahora si sólo una causalidad personal puede asegurar la presencia de un bien supremo externo al cosmos. Por otra parte, la aparición en escena de la mente nos proporciona la posibilidad de estructurar mejor la causalidad final.

Está fuera de duda que Dios está inclinado hacia Sí mismo de modo apetitivo, puesto que se complace en la contemplación de Sí[40]. Así pues, si se admite una causalidad eficiente por parte de Dios, hay que resolver primero el motivo por el cual un ser perfecto quiera actuar eficazmente, pues no cabe que persiga beneficio propio alguno. No parece que pueda tener otra motivación para su acción que Él mismo. Pero aun cabe otra consideración bajo la cual todo agente artificial se convierte, hasta cierto punto, en causa final de la acción que produce: la preexistencia del producto en su entendimiento. Además, ésta podría ser aplicada no sólo a la primera sustancia separada, sino incluso a cualquier motor del cielo. En las siguientes páginas, trataremos de profundizar en estas dos dimensiones de la causalidad final. Ambas dependen de una forma peculiar de ejercitar una influencia, justamente aquella de la que es capaz un ser inteligente. Por eso, después de la causalidad final, nos detendremos sucintamente en la naturaleza de la causalidad eficiente del entendimiento. Allí veremos que tal tipo de causalidad eficiente le cuadra a un ser inmutable, separado e inmaterial como el divino.

2.a. El fin último del movimiento del cielo

Según el Estagirita, Anaxágoras ya había puesto el entendimiento como motor. Precisamente el problema que Aristóteles encontraba en él era la impericia de éste para articular su relación con el bien. Un principio tan sublime acababa no comportándose como tal, puesto que al final actuaba motivado por algo mejor que él: Anaxágoras, por su parte, considera el Bien principio como motor; pues el Entendimiento mueve. Pero mueve por causa de algo,

[39] ARISTOT. *phys.* B 7. 198 a 11-13. Para la interpretación de este paso: cf. BRADSHAW, *A New Look at the Prime Mover*, *op.* cit., p. 16, nota 31.

[40] Cf. ARISTOT. *metaph.* Λ 7. 1072 b 24-26. Tal placer es signo de la existencia de apetito en Dios: cf. BRENTANO. *Die Psychologie des Aristoteles*, cit., p. 246. También hay quien ha hablado explícitamente de voluntad: cf. DE KONINCK. *Aristote, l'intelligence et Dieu*, cit., p. 130.

de suerte que el principio es otra cosa, a no ser como nosotros decimos; la Medicina, en efecto, es en cierto modo la salud[41].

Este pasaje revela cómo concibe Aristóteles mismo la moción del primer motor. Da por sentado que poner el entendimiento como motor significa hacer del bien el principio correctamente. De nuevo, el bien es siempre anterior y lo que pone en marcha el movimiento; pero no el bien tomado de cualquier manera, sino el bien como fin perseguido en las acciones, como el medicamento es querido por razón de la salud. En el paso citado, en efecto, se hace referencia a la ciencia médica que es conocimiento del fin y por ello tiene capacidad de orientar la voluntad para obrar[42]. El contexto cosmológico en que entra Anaxágoras nos lleva a pensar que la aprehensión de sí que tiene el primer motor puede ser dispuesta por él como fin último del movimiento; no el fin inmediato logrado con la acción (bien práctico[43]), sino aquel hacia el cual la acción se ordena. Este fin determina específicamente el bien práctico subordinado a él por gozar de una actualidad superior. Así es integrado el acierto de Anaxágoras consistente en declarar la prioridad del acto y por ende del bien: "Que el acto es anterior, lo atestigua Anaxágoras (pues el Entendimiento es acto)"[44].

Según lo que estamos viendo, Dios obraría en virtud de su propia exuberancia entitativa, su plena actualidad. El único fin que podría perseguir para ello sería Él mismo. Esto no es sorprendente, puesto que su perfecta

---

[41] ARISTOT. *metaph.* Λ 10. 1075 b 8-10; cf. Id. *phys.* Θ 5. 256 b 24-27; *eth. eud.* Θ 2. 1248 a 26-27. Esto concuerda con otros pasos, donde no cabe duda de que la causalidad del entendimiento de Anaxágoras es eficiente, si bien no está resuelta la finalidad: cf. Id. *metaph.* Λ 3. 984 b 15-22; 7. 988 b 8-11. De esto da una lúcida aclaración Bonitz: *Statuerunt […] ut non sejungerent a motrice causam finalem, sed ex eodem principio et motus originem et finem bonum repeterent* (BONITZ, H. *Aristotelis* Metaphysica, vol. 2, Bonnae: Marcus, 1849, p. 71).

[42] Cf. ARISTOT. *de an.* Γ 9. 433 a 4-6; *eth. eud.* B 11. 1227 b 33; Θ 3. 1249 b 12-13.

[43] "El bien realizable (*to prakton agathon*) a través de la acción es el que puede ser de otra manera (*allos*) que como es" (Id. *de an.* Γ 10. 433 a 29-30). Análogamente, se dice que en el cielo, "si ha de haber generación y corrupción, tiene que haber otra cosa que actúe siempre, unas veces de un modo y otras de otro (*allos kai allos*)" (Id. *metaph.* Λ 6. 1072 a 10-12).

[44] Id. *metaph.* Λ 6. 1072 a 4-5. Anaxágoras, en efecto, acertó en considerar "óptimo al primer generador" (τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι: Id. *metaph.* N, 4, 1091 b 10); de esa forma puede ayudar a corregir la Idea de Bien (podríamos contar con un paralelo en Id. *de an.* A 5. 410 b 14-15). El entendimiento como causa primera es la mejor manera de explicar, pues, la causalidad eficiente del primer principio sin prescindir del bien supremo en el universo. En el capítulo décimo de *Lambda* se afirma que no existe contrario para el primero (1075 b 24), pues los contrarios no son causas eficientes (*ibid.* 30-31); pero justamente Aristóteles propone que el principio actúe como tal causa (*ibid.* 37).

actualidad es justamente comunicada al obrar. La eficacia está de suyo determinada por la finalidad, la cual es anterior en el orden de la causalidad; así, la causación eficiente del primer motor depende tanto energética como formalmente de esa perfección ontológica que lo convierte en fin[45]. Está claro que Dios no puede ser fin como un beneficiado por sus obras externas, luego habrá de serlo según la norma que hemos visto en el epígrafe anterior, por la cual el acto tendía a comunicarse y lo que era perfecto transmitía su actualidad fuera de sí. Semejante conclusión concordaría perfectamente con la idea que se forma Aristóteles sobre los dioses quienes, sin necesitar nada, no persiguen otro objetivo que "hacer el bien"[46].

2.b. El agente como causa final, por ser agente

Dios es el fin por el cual Él mismo obra. Hemos de suponer que también constituye de alguna manera el fin perseguido por los entendimientos separados. Ahora consideraremos de qué manera Dios se convierte en causa final por el hecho mismo de llevar a cabo una actividad "poiética". Así se explicaría no sólo que Dios mueva como fin, sino también el modo según el cual cada una de las sustancias separadas mueven como fines[47]. Trataremos de mostrar, pues, que el autor de una producción se convierte en causa final por dos razones: primero, por hacer uso de entes externos como instrumentos y, en segundo lugar, por la preexistencia, en la causa, de la especie del efecto.

---

[45] Id. *De caelo* B 12. 292 b 5-6. Como dice Bastit: "*Si le Premier Moteur est la cause ultime, comme il est évident, il doit aussi être la cause finale la plus élevée. En outre comme la cause finale se dit selon chaque nature, il devra au moins être cause finale pour lui-même […]. La cause finale est d'autre part la cause de toutes les autres causes et une cause efficiente dépourvue de fin est absurde ou tout simplement n'est pas, dans la mesure où la cause finale est cause de la cause efficiente quant à sa causalité*" (BASTIT, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, cit., p. 368).

[46] ARISTOT. *eth. eud.* B 10. 1242 b 27-29; cf. *ibid.* a 32-35; Id. *eth. nic.* Θ 12. 1162 a 4-6, etc. Resulta oportuno comparar la obra divina con la que realiza el magnánimo, el cual tampoco necesita nada pero está siempre dispuesto a prestar servicios: cf. Id. *eth. nic.* Δ 3. 1124 b 18-19. Hay más casos en los que algún superior hace algo por un inferior, sin obtener ninguna utilidad, sino por la bondad que ello mismo significa, como la educación y cuidado de los hijos (cf. Id. *pol.* Θ 3. 1338 a 30-32); el gobierno político mira ante todo el bien del sometido (cf. Id. *pol.* Γ 5. 1278 b 39-40), etc.

[47] "Hay que pensar que toda naturaleza y toda substancia impasible y que ha alcanzado por sí misma lo mejor es un fin" (Id. *metaph.* Λ 8. 1074 a 19-20).

2.c El instrumento orientado hacia el agente principal

Aunque la relación entre Dios y su acción exterior sea análoga a la existente entre el entendimiento productivo y su artefacto, esto no significa que el entendimiento divino se proponga como fin la actividad concreta que realiza[48], sencillamente porque "la cosa hecha no es un fin absolutamente hablando"[49]. Por ello, en el caso de un agente inteligente, la *poiesis* siempre está orientada a una *praxis*, de modo que la relación con el producto es análoga al uso de un instrumento.

Ciertamente, podría ocurrírsenos que considerar el movimiento del cielo de modo instrumental fuera ir demasiado lejos en la interpretación. Sin embargo, no hay nada en tal moción que signifique un detrimento para tal cuerpo divino, mientras que, por otra parte, encontramos en el mundo físico muchas situaciones en las que entes de menor calidad se encuentran naturalmente dispuestos a ser movidos por los superiores, que son mejores. Ahora bien, el motor del cielo es mejor que éste[50], luego se colige que su habilidad para ser usado será una capacidad pasiva que se sigue de su inferioridad. Por otra parte, es sabido que el acto producido por la causalidad eficiente es único, aunque la pasión sea distinta de la acción[51]. Este acto habrá de tener la finalidad que le imprima el agente. Por consiguiente, es natural para los entes inferiores recibir una finalidad extrínseca dada por los seres que actúan sobre ellos: "El bien de ambos pertenece a uno solo"[52]. El agente se convierte en fin no sólo por su prioridad respecto al acto sino porque moverá a lo movido en orden a realizar la finalidad que él mismo apetece[53].

El caso más eminente de subordinación teleológica del instrumento respecto al agente principal es el de los órganos en función del alma[54]. Pero

---

[48] Cf. Id. *eth. nic.* Z 5. 1140 b 6-7.

[49] *ibid.* 2. 1139 b 1-3; trad. MARÍAS, J.

[50] Cf. ARISTOT. *De caelo* A 2. 269 a 30-32.

[51] Cf. Id. *phys.* Γ 3.

[52] Id. *eth. eud.* H 9. 1241 b 21-22. Cf. Id. *de motu an.* 8. 702 a 35 – b 1.

[53] Como advertía Garrigou-Lagrange: "*Une fois admise la finalité interne des agents naturels, on peut prouver la finalité externe des êtres d'ordre inférieur qui sont utilisés par leurs supérieurs pour leur propre conservation. Le supérieur en effet ne pourrait user l'inférieur si ce dernier était inapte à cet emploi. L'animal ne se peut nourrir de la plante que si celle-ci est faite en vue d'un tel usage: la fin de l'agent et du patient est la même. Par là on comprend cette autre formule: l'inférieur est pour le supérieur, l'imparfait pour le parfait*" (GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Le réalisme du principe de finalité.* Paris: Desclée de Brouwer, 1932, pp. 103-104).

[54] Cf. ARISTOT. *de an.* B 4. 415 b 16-19; *de part. an.* A 1. 642 a 9-13; 5. 645 b 14-22; Δ 10. 687 a 8-11; *de gen. an.* B 6. 742 a 20-36; *pol.* H 1. 1323 b 19; etc.

también se da tal cosa entre distintos individuos[55]. Esto ocurre muchas veces porque la teleología natural no está encerrada en cada sustancia, sino que se extiende al conjunto del universo. Por ello vemos que muchas veces los entes superiores mueven a los inferiores, sin obtener siempre ellos mismos un beneficio —como sí sucede en el alma—, sino en vistas del bien común. Esto se funda en la capacidad de lo inferior de ser usado por lo superior. De ello tenemos un ejemplo en el movimiento de las mareas, respecto del cual el océano sólo interviene aportando su susceptibilidad de ser movido por los astros[56]. Otros casos, más claros aun, quizá sean el uso que el macho hace de la materia que aporta la hembra en la generación[57] o el que se hace de los esclavos[58]. Así podríamos entender que el movimiento celeste fuera natural aunque estuviese provocado por las sustancias separadas[59]; a favor de esto se encontraría otro pasaje según el cual existe una causa de la naturaleza que no es natural[60], dado que los motores del cielo son designados como seres no naturales[61]. En todos estos casos, en cuanto se da el uso y por ende la instrumentalidad, se sigue que la teleología del agente principal es compartida por el subordinado.

2 d El *agente asimila a sí al paciente*

Ahora estudiaremos la unidad formal que mantiene el agente con el paciente, pues la forma originada se inclina hacia la forma originadora. Para ello, conviene recordar que en todo movimiento se transmite determinada forma a lo movido[62], porque todo agente produce algo semejante a sí mismo. Como explica *de gen. et corr.* B 7, el agente siempre asimila a sí al efecto en

---

[55] Aristóteles distingue entre dos subordinaciones instrumentales: primero, las partes sometidas al todo, donde todas participan del mismo acto primero y por ende de la misma teleología; segundo, la dependencia de los instrumentos separables del agente principal, donde la teleología del instrumento es adventicia respecto a éste, pues depende enteramente de la dirección hacia el fin recibida de otro: cf. ARISTOT. *eth. eud.* H 10. 1242 a 13-15.

[56] Cf. ARISTOT. *de gen. an.* Δ 9. 777 b 30-35.

[57] Cf. Id. *de gen. an.* A 18. 729 b 12-21; B 3. 738 b 20-26.

[58] Cf. Id. *eth. eud.* H 9. 1241 b 17-24.

[59] Cf. Id. *De caelo* Γ 2. 300 b 13-16. Düring adivinaba, detrás del ciceroniano *voluntarius* que aparece en *De philosophia* (fr. 21, Ross), el ἑκούσιος aristotélico: cf. DÜRING, op. cit., p. 186. Esto indicaría que Aristóteles no encontraba contradicción entre una causa voluntaria y la disponibilidad del cielo para ser movido.

[60] Cf. ARISTOT. *phys.* B 7. 198 a 36.

[61] Cf. Id. *metaph.* Λ 6. 1071 b 3-4.

[62] Cf. Id. *phys.* B 2. 202 a 9-12.

cierto modo; sin embargo, ello no significa que en todo caso el motor sea uno en especie con lo movido, puesto que a veces tal semejanza es parcial. La unidad en especie de moviente y movido no puede ser necesaria pues, de lo contrario, no habría cosas inmóviles que pudieran actuar sobre el mundo sublunar, tan diverso de ellas.

Salvadas las distancias entre sustancias separadas y entes sublunares, la acción de los entendimientos sobre el cielo y, a través de él, sobre el mundo, es análoga a la actividad del generante y del artesano. Son, en efecto, causantes de seres naturales pero no mediante la capacidad generativa (vegetativa), sino a través de la inteligencia. Lo propio de tales agentes es su separación. Por eso se asemejan al macho, que engendra sin compartir su propia materia con lo generado[63]. Así, este progenitor se comporta de modo análogo al artífice[64]. A todos estos agentes se pueden aplicar, pues, estas palabras de Aristóteles: Todos aquellos agentes que no poseen la misma materia que el paciente, actúan permaneciendo impasibles (por ejemplo, el arte de la medicina, que, al producir la salud, no sufre pasión alguna por obra del que sana)[65].

Si el entendimiento que mueve el cielo obra como un artífice, entonces posee en sí de modo intelectual la especie de las cosas producidas. Asimismo conocerá esa cosa en cuanto perfecta, es decir, habiendo alcanzado su fin. En este sentido, cada ser natural se encontrará intrínsecamente orientado hacia ese entendimiento, igual que el artefacto lo está respecto a la especie preexistente en la mente del artista. Estando la salud en la mente del médico, o el fin de la casa en la del constructor, ellos mismos se convierten en fin de sus obras. Concluimos, pues, que la asunción del pensamiento de Anaxágoras obliga a Aristóteles a poner a Dios como causa final ante todo en cuanto causa formal extrínseca[66] puesto que es causa eficiente siendo entendimiento:

---

[63] Cf. ARISTOT. *metaph.* Λ 5. 1071 a 11-17; *de gen. an.* B 1. 735 a 2-4. No significa eso que el padre y el hijo no dispongan del mismo tipo de materia. El cielo, por el contrario, no está constituido del mismo tipo de materia que las cosas producidas por él. Las esferas son incorruptibles porque están hechas de éter, pero engendran, en el mundo sublunar, seres mortales. Aquí importa más que el padre no aporta nada a la materia del embrión, la cual es tomada de la madre, de modo que el macho se limita a obrar como causa eficiente (Id. *de gen. an.* B 1. 734 b 5-19). Esto hace que su generación se asemeje al cielo, que también mueve sin padecer cambio.

[64] Cf. Id. *de gen. an.* A 22. 730 b 9-19.

[65] ARISTOT. *de gen. et corr.* A 7. 324 a 34 – b 1.

[66] La causalidad formal ha sido sostenida por DE KONINCK, *La 'Pensée de la Pensée' chez Aristote*, cit., p. 104. También: cf. LLOYD, G.E.R. Metaphysics *L 8*, en FREDE, M. and CHARLE,

"Conviene a Dios dar forma a lo amorfo y rodear lo deforme de formidables bellezas"[67]. Sólo de esta manera puede ser Dios el bien del universo[68].

2.e. La obra de un agente inmaterial

Hasta ahora hemos visto que la causalidad final divina se funda en su condición de causa eficiente. La primera sustancia separada, a la que estamos llamando Dios, es también el primer motor inmóvil, sea porque mueva él mismo la primera esfera, sea porque influya de alguna manera sobre los demás intelectos separados. Al decir esto, queremos responder a dos debilidades de la postura defendida por Ross. La primera consiste en dar por descontado que las demás sustancias separadas conozcan de alguna manera la primera, para poder así "enamorarse" de ella. Esta suposición está lejos de contar con apoyo textual alguno. Aristóteles no nos ha dado mucha información sobre el conocimiento de estos seres, pero hemos de suponer que no pueden conocer mediante los sentidos, pues no disponen de ellos. Sí sabemos que cuanto conoce un entendimiento separado lo hace en el conocimiento de sí mismo[69]. Ahora bien, si tal sustancia es capaz de obrar eficazmente, nada obstará para que sepa de sus propias obras en sí mismo; este conocimiento será superior, puesto que conocerá esas cosas en su causa[70]. Ahora bien, ¿cómo podría una sustancia separada tener noticia de

D. (eds.), *Aristotle's* Metaphysics *Lambda*, cit., pp. 245-273; BRADSHAW, *A New Look at the Prime Mover*, cit., pp. 15-18.

[67] ARISTOT. *De philosophia* fr. 19 c, Ross; trad. mía.

[68] El bien, hemos dicho, es entendido como acto; pero la especie misma es acto (Id. *metaph*. Θ 8. 1050 b 2); luego el acto preexiste en el agente, indubitablemente, según la especie (Id. *phys*. Γ 2. 202 a 9). Éste no es sino otro de los aciertos de Anaxágoras: cf. Id. *phys*. Γ 4. 203 a 27-31.

[69] Cf. Id. *metaph*. Λ 8. 1075 a 4.

[70] Aristóteles afirma que Dios, aunque tenga su conocimiento dirigido a sí mismo, conoce las demás cosas: *Nec vero Deus ipse qui intelligitur a nobis alio modo intelligi potest nisi mens soluta quaedam* […], omnia sentiens *et movens* (ARISTOT. *De philosophia* fr. 27, Ross; el subrayado es mío: cf. *ibid*. fr. 24); "… atribuimos a los dioses el verlo todo" (Id. *poet*. 15. 1454 b 5-6; trad. GARCÍA YEBRA); cf. ARISTOT. *de an*. A 5. 410 b 4-7; *rhet*. B 9. 1386 b 15-16. A favor de esta tesis: cf. NORMAN, R. Aristotle's Philosopher-God, *Phronesis*, 14, 1969. pp. 63-74; KOSMAN, Metaphysics *L 9: Divine Thought*, cit., pp. 322-325; DE KONINCK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, cit., pp. 54-61. Sin embargo, MAJITHIA, R. The Relation of Divine Thinking to Human Thought in Aristotle, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73 (1999) pp. 378-379, a pesar de negar al motor inmóvil ningún conocimiento del mundo, califica la posición de esos autores como "nomológica", o sea, que prescinde de la noticia de los particulares. Ésta es por cierto la línea de Averroes, quien empero cree que ello es suficiente para hablar de una providencia

algo sobre lo cual no actúa?, ¿cómo conocería al primer motor inmóvil sin que éste influyera sobre ella? Especulando un poco, podríamos suponer que, si esta influencia se diese, sería análoga a la existente entre el entendimiento agente y posible. El primer motor dispone de una actualidad mayor que los siguientes, igual que el entendimiento agente es más actual que el posible y por eso puede iluminarlo, proporcionándole las formas inteligibles[71]. Así, se podría considerar esta actuación sobre las sustancias separadas como una cierta "comunicación" intelectual.

Por lo demás, nada impide que el primer motor inmóvil actúe también directamente sobre la primera esfera. En esto consistiría la segunda debilidad de la postura de Ross. El eminente estudioso recuperó una doctrina procedente de los comentaristas antiguos, según la cual los cielos estarían animados y así podrían mover las esferas como el alma mueve el cuerpo[72]. Los apoyos textuales para ello son escasos pero sobre todo tiene en contra la definición de alma elaborada por Aristóteles: el acto primero de *un cuerpo natural dotado de órganos*[73]. Las esferas no son cuerpos naturales (φυσικός) porque no han sido engendrados nunca, son incorruptibles y, por ello, ingenerables. Además, ¿cuáles serían sus órganos? En todo caso la animación sería una hipótesis innecesaria si se admitiera que los entendimientos tienen capacidad para producir directamente el movimiento local.

Quizá Ross pretendía huir de una acción divina eficaz e inmediata sobre el mundo, ya para evitar que fuera demasiado divino, ya acaso demasiado poco. Demasiado divino, si se creyese que la única causalidad eficiente digna de Dios es la creación; pero ese resultado coincide con el Dios judeocristiano, no el de Aristóteles. Demasiado poco divino, si se pensase que para producir un movimiento sería necesario ser un cuerpo o, al menos, formar parte de cuerpo – como el alma –; pero entonces ese dios no sería siquiera

general: cf. DAIBER, H. *Ibn Rushd's Metaphysics.* A traslation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm (Islamic Philosophy and Theology, I), Leiden: Brill, 1986, p. 155, comm. 1607. Con Averroes se posiciona GEORGE, R. An Argument for Divine Omniscience in Aristotle, *Apeiron*, 22, 1989, pp. 61-74. El conocimiento del mundo ha sido defendido también por BRADSHAW, A New Look at the Prime Mover, cit., 13-15 y BERTI, E. *Struttura e significato della* Metafisica *di Aristotele.* Roma: EDUSC, 2005, p. 158.

[71] Cf. ARISTOT. *de an.* Γ 5. 430 a 14-19.

[72] "*The prime mover moves directly, as we have seen, the 'first heaven' […]. Since it moves by inspiring love and desire, it seems to be implied that the 'first heaven' is capable of feeling love and desire, i. e. has soul*" (ROSS, W. D. *Aristotle's* Metaphysics. *A Revised Text with Introduction and Commentary*, vol. 1, Oxford: Clarendon, 1958, p. cxxxv).

[73] Cf. ARISTOT. *de an.* B 1. 412 b 5-6.

inmaterial. De esta manera, Ross puso un Dios inactivo, ni tan divino que creara, ni tan mundano que obrase; junto a Él y los demás motores en quietud, estableció unas almas que apenas eran ya divinas. Como respuesta a tales planteamientos, algún autor ha aclarado con buen tino que la creación no es la única manera divina de influir efectivamente en el mundo[74]. Sin embargo, puede convenir recordar aquí cómo una sustancia separada sea capaz de obrar eficazmente y aun así permanecer inmóvil[75].

Hasta ahora hemos visto que la acción divina era comparable con la del macho en la generación animal o la del artesano en la producción artificial. Ambos eran casos en los cuales agente y paciente "no poseen la misma materia", puesto que ninguno de los efectos producidos acontecen en el cuerpo de tales agentes, los cuales "actúan permaneciendo impasibles"[76]. Algo parecido sucede con la influencia del cielo respecto de los cambios sublunares, ya que éste no sufre ninguna de las transformaciones que provoca. Todos estos movientes podrían ser denominados por Aristóteles motores inmóviles[77]. No obstante, convienen también en ser realidades corporales, de manera que su inmovilidad es relativa; sólo son inmóviles porque no padecen nada por parte de lo producido, pero no son capaces de obrar sin moverse corpóreamente. El progenitor debe copular, el artesano usa sus miembros y el cielo gira sobre sí mismo. Por el contrario, las sustancias separadas no disponen de cuerpo alguno. ¿Cómo podría lo inmaterial ejercer la causalidad eficiente sobre la materia? ¿Cómo puede, aquello que no es físico, producir cambios físicos?

En realidad, Aristóteles mismo ha respondido a tal cuestión al notar que esas sustancias no podían ser sino seres de naturaleza intelectual. Aunque el artesano trabaje haciendo uso de su cuerpo, en realidad, el motor último de su obra es de condición espiritual. En el tratado *Sobre el alma* se expone con sutileza cómo la inteligencia práctica sea capaz de producir el movimiento. Según Aristóteles, debe tener lugar un razonamiento práctico, donde existen dos actos intelectuales determinantes, la noticia general, que es conocimiento

---

[74] Cf. DE KONINCK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, cit., p. 66 y nota 2.

[75] Los puntos doctrinales principales que resuelven este problema han sido expuestos por BUCHHEIM, T. Effective Primary Causes: The Notion of Contact and the Possibility of Acting without Being Affected in Aristotle's De *generatione et corruptione*, en STERN-GILLET, S. & CORRIGAN, K. *Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden: Brill, 2007, pp. 65-96.

[76] ARISTOT. *de gen. et corr.* A 7. 324 a 34; trad. LA CROCE, E.

[77] Cf. ARISTOT. *de motu an.* 1. 698 a 8.

del fin, así como el pensamiento de lo agible y concreto[78]. Este acto, en cuanto pensado, motiva el apetito intelectivo, el cual obedece a la conclusión de tal razonamiento. El apetito, a su vez, interviene sobre el cuerpo del animal para ejecutar el plan pensado. Aquí nos encontramos con una facultad inmaterial actuando sobre algo material como causa eficiente. No cabe duda que este apetito constituye una potencia espiritual, pues es capaz de perseguir un objeto sólo aprendido de manera intelectiva, es decir, abstracto por entero de la materia[79]. Como advierte Aristóteles, en el hombre continente esta facultad obra según el arbitrio del entendimiento aun contra el deseo sensible[80]. Esto significa que el verdadero motor de la facultad locomotriz corporal no es un apetito corpóreo, como el sensible, sino que la causalidad eficiente determinante del movimiento local es esa potencia apetitiva intelectiva, un poder espiritual desligado de la materia.

Aquí no podemos examinar exhaustivamente la intervención del espíritu sobre la materia, pero resulta indudable la capacidad motriz de las facultades intelectivas. Para nosotros, esto es de gran relevancia ya que el espíritu humano, aquello que Aristóteles denomina alma intelectiva[81], posee los mismos atributos que cabe predicar de los motores del cielo. El entendimiento es impasible (*apathes*: 429 a 15) y separado del cuerpo, esto es, inmaterial[82]. Obedeciendo al entendimiento, la voluntad, el apetito inmaterial sometido exclusivamente a él, mueve la materia. Por esto, Aristóteles en persona considera que la causalidad eficiente del espíritu humano sobre el cuerpo es idéntica a la causación divina sobre la materia: Pero esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento (*he tes kineseos arche*) en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios

[78] Cf. Id. *de an.* Γ 11. 434 a 16-21. Lo propio del pensamiento práctico es el fin, por cuya consecución se razona, de manera que el fin se convierte en principio del pensamiento práctico y la conclusión es el acto circunstanciado orientado a tal fin: cf. *ibid.* 10. 433 a 13-20. Cf. Id. *eth. nic.* H 8. 1151 a 16.

[79] Cf. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles*, cit., pp.158-159.

[80] Cf. ARISTOT. *de an.* Γ 9. 433 a 7-8.

[81] Cf. *ibid.* 4. 429 a 28.

[82] "De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo" (*ibid.* 429 a 24-25; trad. CALVO MARTÍNEZ, T.). Esto dice del entendimiento posible. Acerca del entendimiento agente: "Tal intelecto es separable (*choristos*), sin mezcla e impasible (*apathes*), siendo como es acto por su propia entidad [...] inmortal y eterno" (ARISTOT. *de an.* Γ 5. 430 a 18-23).

lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas[83].

El intelecto humano conviene con las sustancias separadas en que los dos son estrictamente impasibles, al estar ambos desprovistos de materia por entero. En efecto, aunque el entendimiento humano puede recibir formas, no lo hace sufriendo una verdadera pasión ni un auténtico movimiento, puesto que el conocimiento es una actividad perfecta[84]. Algo semejante sucede cuando, en lugar de conocer actúa. Si el espíritu humano no se comporta pasivamente cuando es receptivo de la forma, cuánto menos pasivo será como causa eficiente. Por esta razón, un ser de naturaleza intelectual está capacitado para obrar sobre la materia sin experimentar cambio, pero con la misma eficacia con la que un cuerpo puede obrar sobre otro. No tiene más dificultades que un cuerpo para obrar, sino menos. La suya es una actividad unilateral, donde la fuente de energía se comporta sólo como origen sin recibir nada en absoluto[85].

Siendo más perfecto lo espiritual que lo material no sólo puede cumplir sus actividades específicas, sino que es capaz también de asumir aquellas actividades propias de seres inferiores. Así como el alma de los animales es capaz de cumplir no sólo funciones sensitivas sino también vegetativas y como el alma humana lleva a cabo, junto a las operaciones intelectivas, procesos vegetativos y sensitivos[86]; con más razón, las sustancias separadas podrán ejecutar sobre los cuerpos, por lo menos, aquella actividad eficiente de la que es capaz el entendimiento humano sobre su propio cuerpo, puesto que su actualidad no es inferior a dicho entendimiento, sino superior. Si esto es así para cada sustancia separada, piénsese cuánto más eficaz podrá ser el primer motor inmóvil, cuya actualidad sobrepuja la de todos los demás motores.

---

[83] Id. *eth. eud.* Θ 2. 1248 a 25-27. Evidentemente "lo divino en nosotros" (*to en hemin theion*) es el entendimiento, como dice en otra parte: "La mente es divina (*theion ho nous*) respecto del hombre" (Id. *eth. nic.* K 7. 1177 b 30). Se trata de una expresión de Eurípides: "Nuestro entendimiento es el dios en cada uno" (*ho nous hemon estin en hekasto theos*: fr. 1018, Nauck; trad. mía).

[84] Cf. ARISTOT. *de an.* Γ 7. 431 a 5-6.

[85] Cf. BUCHHEIM, op. cit., 86-95.

[86] Cf. ARISTOT. *de an.* 414 b 20-32.

3. "Entrando en el mundo como en una ciudad bien gobernada"[87]

Hemos investigado hasta ahora la causalidad final de Dios como la ejercida por un agente inteligente. En este momento vamos a fijarnos en algo que denota la inteligencia de esa causa, a saber, la presencia del orden en el mundo, una organización caracterizada por la disposición de los entes respecto a un fin. Para comprender esto nos situaremos en el panorama que abre el capítulo décimo de *Lambda*, donde se habla del caudillaje de un general y de la administración doméstica (1075 a 11-25).

Muchas veces lo que digamos acerca de la actividad sobre el mundo sublunar puede predicarse tanto de Dios, como causa última, como de las demás sustancias separadas – dioses –, en cuanto causas universales. Estamos de cualquier manera ante la actividad de entes intelectuales. Como veremos a continuación, la unificación de sus obras es también racional, al menos, mediante la noticia de la "ley" procedente del Entendimiento supremo[88]. Todas las sustancias separadas obrarían a una siguiendo el designio de Éste. Esto supondría que Dios, como dijimos, "comunicaría" intelectualmente su proyecto a los motores del cielo.

Lo primero que salta a la vista al decir que Dios dispone ciertos entes respecto a otros como medios hacia sus fines, es que ello supone una cierta providencia[89]. Naturalmente el que niegue al motor inmóvil el conocimiento de nada exterior a sí, aún menos podrá admitir que se hable de providencia

---

[87] Id. *De philosophia* fr. 13, Ross; trad. mía.

[88] Respecto a la aparición de la palabra "ley" en este contexto, considérese la presencia del término *eunómos* en el título de éste epígrafe, que está tomado del fr. 13 del diálogo *De philosophia*, el cual ha sido interpretado en términos de "natural law" (SEIDL, H. On the Concept of God in Aristotle's, *De Philosophia*, en AA.VV. *L'Aristote perdu*, Roma: CNR, 1995, p. 71). En su paráfrasis de *Lambda*, Temistio había mencionado la ley explícitamente: cf. *Themistii in Aristotelis* Metaphysicorum *librum L paraphrasis* (Commentaria in Aristotelem Graeca, V, pars 5), Berolini: Georg Reimer, 1903, p. 19, v. 25 – 20, v. 11; p. 35, vv. 18-25.

[89] En *tim.* 30 a-c, Platón explica que el orden es fruto de la previsión divina que lo juzga preferible al caos. Sin embargo, éste es uno de los pocos lugares en que usa en tal sentido el término πρόνοια; por ejemplo, en *leg.* 899 ss. donde se refiere a ella, prefiere emplear el término ἐπιμέλεια (el mismo que atribuye Aristóteles a Dios en *eth. nic.* K 8. 1179 a 25). Sin embargo, incluso ahí, significa principalmente premeditación o previsión, que es la significación que tiene también en el Estagirita (cf. BONITZ, *Index Aristotelicus*, cit.). Sólo lo encontramos con un uso cuasi teológico una vez, cuando el verbo correspondiente es predicado de la naturaleza: ὥσπερ τὸ μέλλον ἔσεσθαι προνοούσης τῆς φύσεως… (ARISTOT. *De caelo* B 9. 291 a 24-25).

en Aristóteles[90]. Quizá nosotros hallemos una respuesta retornando al diálogo *Sobre la filosofía*. Ahí habla acerca del orden del mundo, el cual atrae la atención sobre su causa. Los fenómenos no se pueden explicar tan sólo mecánicamente, sino sobre todo de forma teleológica, fruto de un propósito perteneciente a un sujeto inteligente. Sería algo semejante a la experiencia de aquel que entrara en una casa bien ordenada, de la que se vería obligado a juzgar que estaba habitada y no abandonada al acaso[91]. En tal diálogo también Aristóteles recurre por primera vez a la comparación del orden del mundo con un ejército bajo el mandato de su general. Pues bien, en el mismo fragmento que formula tal metáfora militar, hallamos asimismo esta otra:

> Del modo que el experto en naves, en cuanto observa una nave moverse con viento favorable y bien aparejada con todas sus velas, comprende que hay uno que la endereza y la conduce hacia los puertos establecidos, así los que primero alzaron la vista al cielo y contemplaron al sol recorrer su curso desde su salida hasta el ocaso y la bien ordenada danza de los astros, buscaron al hacedor de esta ordenación hermosísima, conjeturando que no acontecía casualmente, sino por alguna naturaleza mejor e incorruptible que, como decimos, es Dios[92].

En estas líneas aparece claramente la divinidad gobernando eficazmente el mundo, orientándolo hasta su fin, aquí representado en el puerto. No se habla, pues, de Dios como causa final de los entes, sino como causa racional eficiente del orden; sólo en cuanto es eficaz cabe considerarla también causa

---

[90] Es verdad que Ross comenta así el décimo capítulo de *Lambda*: "*It is difficult not to suppose that Aristotle is thinking of God as controlling by His will the main lines of development of the world's history" (ROSS, Aristotle's Metaphysics, vol. 1, cit., pp. cli). Sin embargo, concluye: "The prime mover is not […] a providential ruler, since His thought is of Himself alone; nor is He a God of love" (ibid., p. cliii). En efecto, según él "that God should know Himself, and that He should know other things, are alternatives, and in affirming the first alternative he implicitly denies the second*" (*ibid*., p. cxlii). Igualmente, asevera GUTHRIE, W. K. C. *Aristotle. An Encounter* (A History of Greek Philosophy, VI), Cambridge: Cambridge UP, 1981, p. 261: "*No concessions here to religious feelings: any idea of divine providence is excluded*". En esta misma línea: cf. REALE, G. *Aristotele e il primo Peripato* Milano: Bompiani, 2004, ("Storia della filosofia greca e romana", IV), p. 110. Para una defensa de la noción de providencia en Aristóteles: cf. BOS, A. P. *The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle*, Assen: Van Gorcum, 1976.

[91] Cf. ARISTOT. *De philosophia* fr. 13, Ross.

[92] *Ibid*. fr. 12 B, Ross; trad. mía. Así comenta este texto Bodéüs: "*Entendez que le gouvernement des dieux, selon l'opinion commune, s'étend aux mouvements du ciel et de la nature entière*" (BODÉÜS, En marge de la 'Théologie' Aristotélicienne, cit., p. 20).

final[93]. Así lo expresa también un texto considerado de madurez que evoca la articulación del universo referida por *Lambda*:

> La naturaleza lo hace todo para algo […]. Por ello es más verosímil que el cielo se haya generado por una causa tal, si es que se ha generado, y que exista debido a tal causa más que los seres mortales; al menos, el orden y la determinación se muestran mucho más en los fenómenos celestes que en torno a nosotros, mientras que lo cambiante y el azar se da sobre todo en los seres mortales[94].

Ahora bien, si el orden está determinado por la actividad "poiética" de una causa racional, entonces, según lo ya visto, no resulta ocioso pensar que las cosas "dependen todas del Motor inmóvil, porque son todas movidas, directa o indirectamente, por él, y así son todas dirigidas por él hacia el propio fin, es decir, el bien de cada cosa"[95]. La razón de fondo de este razonamiento es que los elementos se encuentran determinados a producir un solo efecto, mientras que la potencia racional, siendo capaz de producir efectos contrarios, puede ordenar en vistas a lo mejor[96]. La naturaleza misma de las cosas, que es siempre óptima dentro de lo posible, constituye el orden que hay en ellas[97]; sin embargo, la sola materia no es suficiente para explicar ese orden, luego ha de proceder de una causa racional: existe, pues, un agente inteligente que ordena lo corpóreo según su propósito[98]. Ya Anaxágoras atribuía

---

[93] *Pariter eius ordinis, quem in mundo conspicimus, princeps causa summo est intellectui assignanda, sed eo auctore ita ordinate sunt mundi partes, ut suapte sponte concinere videantur* (BONITZ, *Aristotelis* Metaphysica, cit., vol. 2, p. 519).

[94] ARISTOT. *de part. an.* A 1. 641 b 12-20 (trad. JIMÉNEZ, E.). Cf. ARISTOT. *phys.* B 7. 198 a 11-13. De hecho, resulta difícil encontrar el fin en los inanimados y aún menos en los elementos mismos, por el predominio de la materia: cf. Id. *meteor.* Δ 12. 390 a 2-4.

[95] "… *dipendono tutte dal Motore immobile, perché sono mosse tutte, direttamente o indirettamente, da lui, e quindi sono tutte da lui indirizzate verso il proprio fine, cioè il bene di ciascuna cosa*" (BERTI, La causalità del Motore immobile secondo Aristotele, cit., p. 651). En este sentido Averroes y santo Tomás no dudan en usar el término "providencia" igual que lo hiciera Alejandro. Sobre Averroes: cf. DAIBER, *Ibn Rushd's Metaphysics*, cit., p. 155, comm. 1607. Así se expresa santo Tomás de Aquino: *Deus igitur per suum intellectum omnia movet ad proprios fines. Hoc autem est providere. Omnia igitur divinae providentiae subsunt* (*De substantiis separatis*, cap. 15; cf. *in phys*., II, lect. 1, §250).

[96] Cf. ARISTOT. *de interpr.* 13. 22 b 39 – 23 a 3; *metaph.* Θ 2.

[97] Cf. Id. *phys.* Θ 1. 252 a 11-12. Téngase presente el elocuente rechazo de los solos elementos para explicar las mutaciones del viviente, que más bien deben ser achacadas al alma: Id. *de an.* B 4. 415 b 28 – 416 a 18.

[98] El poder ordenar los medios hacia el fin es propio de una causa inteligente: "… la elección (*proairesis*) no es común también a los irracionales […] la elección [se refiere] a los medios

al entendimiento la prerrogativa de ordenar los medios hacia un fin. A éste se refiere de nuevo al refutar el mecanicismo de otros presocráticos:

> El orden propio de las cosas sensibles es la naturaleza. Pero es absurdo e imposible esto, a saber, que tenga un movimiento infinito desordenado, pues tal naturaleza de las cosas reales es la que tienen la mayor parte de las cosas y la mayor parte del tiempo. Luego a éstos les resulta lo contrario, que el desorden es según naturaleza y el orden y el universo antinaturales. Sin embargo, ninguna de las cosas según naturaleza se genera por casualidad. Esto lo entendió bien Anaxágoras diciendo que a partir de las cosas inmóviles se da principio a la producción del mundo[99].

De un modo análogo al razonamiento según el cual hace falta poner algo necesario en la naturaleza porque, si ésta constara tan sólo de entes posibles, cabría que nada existiera[100], así hace falta suponer también una causa racional del orden, pues los agentes incapaces de conocimiento no lo pueden producir solos. El texto citado pone además de relieve que la teleología natural no se haya reñida con el imperio del entendimiento sino todo lo contrario; lo propio de las obras divinas es, cabalmente, que "son construidas con un arte y una ciencia perfectos"[101]. Con semejante sabiduría está forjada la naturaleza, quien persigue el fin de modo semejante al entendimiento[102]. Por ello ha de ser leída del modo más literal posible aquella aparente prosopopeya respecto de la naturaleza: "El dios y la naturaleza no hacen nada en vano"[103].

---

conducentes al fin" (ARISTOT. *eth. nic.* Γ 2. 1111 b 12-13, 27; trad. PALLÍ BONET, J.). Se atribuye explícitamente a la divinidad la *proairesis* en ARISTOT. *top.* Δ 5. 126 a 34-36.

[99] Id. *De caelo* Γ 2. 301 a 5-13; trad. mía. El discurso pasa a reclamar la distinción originaria entre los elementos, cosa que significa otra velada exigencia de un entendimiento, pues sólo éste es capaz de discernir (Id. *phys.* Γ 4. 203 a 27-31; Θ 1. 250 b 26; 9. 265 b 22-23); en efecto, la inteligencia es capaz de conocer los contrarios (Id. *metaph.* Θ 3. 1046 b 15-24). Tal discernimiento no se produce empero como expuso Anaxágoras en su cosmogonía, sino en un número finito de especies (Id. *phys.* A 4. 188 a 5-18).

[100] Cf. Id. *metaph.* Λ 6. 1071 b 12-20.

[101] Id. *De philosophia* fr. 19 c, Ross; trad. mía.

[102] Aristóteles declara: "Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La Naturaleza – al igual que el intelecto – obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección" (ARISTOT. *de an.* B 4. 415 b 15-17). "Parece que la primera es la que llamamos "el para qué de algo"; esto es, pues, la razón, y la razón es principio por igual en los productos de la técnica como en los de la naturaleza" (ARISTOT. *de part. an.* A 1. 639 b 15; trad. JIMÉNEZ SÁNCHEZ--ESCARICHE, E.).

[103] ARISTOT. *De caelo* A 4. 271 a 33; trad. mía. Düring interpretaba así tal texto: "*Tatsächlich lehrt er immer, daß die Natur vernünftig ist. Daß der nous die Welt regiert, ist in seiner Lehre vom Ersten Bewegenden implizit […]. Er sieht in den Naturprozessen mit einer Art Verstand*

Cuando Aristóteles compara el mundo con la comunidad humana nos obliga particularmente a otorgar inteligencia al agente que determina la naturaleza. Según él, la naturaleza se comporta como un buen administrador del hogar[104]. También afirma que las partes del animal cumplen su función sin que haya necesidad de un alma distinta para cada miembro, como en una ciudad no hace falta más que un monarca para ordenar la labor de todos[105]. Una subordinación de la totalidad de los principios bajo uno solo está ya presente en la filosofía de Aristóteles desde el diálogo al que antes nos referíamos, al considerar comparable el orden del mundo con la organización militar o la regulación de los ciudadanos en la *polis*[106]. Entre estos fragmentos encontramos otro que trata de demostrar la unicidad del principio. Allí se argumenta diciendo que, de darse muchos principios, éstos tendrán que estar sometidos bajo uno que los ordenara, puesto que de otra manera no se explicaría el orden natural patente ante nuestros ojos[107].

El sometimiento de unos principios a otros se podría expresar en términos de obediencia, siendo así que en griego, el verbo ἀρχεύω significa mandar. Para Aristóteles, la directriz del gobernante que se expresa como ley es un cierto orden racional[108]. Pensemos que la genialidad del entendimiento de Anaxágoras residía precisamente en que éste era causa del orden[109]. Que la doctrina política pueda aplicarse para comprender la actividad divina podemos comprobarlo en distintos textos que ponen la divinidad como gobernante del mundo: La comunidad del padre con relación a sus hijos tiene forma de realeza, puesto que el padre se cuida de los hijos; de aquí también que Homero llame padre a Zeus[110]. Con razón Homero llama rey a Zeus cuando

arbeiten, anerkennen" (DÜRING, op. cit., p. 240). Zeller mismo se había visto ya constreñido a admitirlo: "*So erkennt er doch an, dass die Welt das Werk der Vernunft sei, er sieht in der Zwecktätigkeit der Natur das Wirken der Gottheit*" (ZELLER, op. cit., p. 372). Otros pasajes esclarecedores podrían ser: ARISTOT. *metaph.* Λ 8. 1074 b 3; *de part. an.* A 1. 639 b 20-21; 5. 645 a 24-25. Se podrían añadir muchas más citas. El lugar clásico sería Id. *phys.* B 8.

[104] Cf. Id. *de gen. an.* B 6. 744 b 16-21.

[105] Cf. Id. *de motu an.* 10. 703 a 30-34. Parece que es así como Teofrasto (*metaph.* Δ 16) entiende la acción del primer motor.

[106] Cf. ARISTOT. *De philosophia* fr. 12 A, 12 B, 13, Ross.

[107] Cf. Id. *De philosophia* fr. 17, Ross; cf. Id. *de gen. et corr.* B 10. 337 a 20-22. Piénsese también en el pasaje citado arriba de Id. *De caelo* Γ 2.

[108] Cf. Id. *pol.* Γ 16. 1287 a 18.

[109] Cf. Id. *metaph.* A 3. 984 b 15-22.

[110] ARISTOT. *eth. nic.* Θ 10. 1160 b 24-26; trad. MARÍAS, J. Aristóteles está convencido de la intervención de los dioses en la generación, pues el hombre genera al hombre, y el sol (cf. Id. *metaph* Λ 5. 1071 a 15). Además, el "ocuparse" de los hijos está expresado con el verbo *melo*;

dice: "padre de los hombres y los dioses". El rey debe, en efecto, distinguirse por su naturaleza, siendo de una misma estirpe; como sucede también entre el más anciano respecto al más joven y el que engendra respecto al hijo[111].

En el primer texto podemos observar no sólo que Zeus sea rey sino que ejerce su gobierno proveyendo para el mundo[112]. En el segundo, aparece claramente la excelsitud del ser divino como la razón por la cual ha de gobernar. Esto nos obliga a retomar la noción de bondad, pues Aristóteles defiende la monarquía en estos términos: "Si hubiera alguno tan superior por su virtud y por su capacidad de llevar a cabo acciones sobresalientes, a éste sería hermoso seguirlo y sería justo obedecerlo. Siempre que no sólo tenga la virtud, sino que se dé también el poder de actuar en cada cosa"[113]. Semejante exigencia de potestad indica que la bondad de Dios no puede ser utilizada

un derivado suyo, *epimeleia*, es usado para hablar del cuidado de los dioses por los hombres en Id., *eth. nic.* K 8. 1179 a 24.

[111] ARISTOT. *pol.* A 12. 1259 b 12-17; trad. mía. "Dicen que los dioses se gobiernan monárquicamente" (Id. *pol.* A 2. 1252 b 24-25). La petición de excelencia del que debe gobernar ya aparece en un diálogo de juventud: cf. Id. *Protreptikos* fr. 5 Ross.

[112] En esta providencia, posee especial relevancia el hombre: "The gods are aware of individual humans and wish them well […], it remains reasonable to think, as Plato does, that the god, who is good, allpowerfull, and omniscient, is not totally indifferent to human conduct" (BODÉÜS, *Theology of the Living Immortals*, cit., p. 123; cf. *ibid*., pp. 142-148). Por ello ha subrayado Sedley la dimensión antropocéntrica del cosmos aristotélico: "Nature is anthropocentric to the extent that man is the ultimate *beneficiary*, while god remains the ultimate object of aspiration" (SEDLEY, D. Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?, *Phronesis*, 36 (1991) p. 180). La relación de Dios con el hombre no podía ser la de dos amigos, aunque esto no impide que exista cierto amor de amistad entre ambos: cf. FLANNERY, K. L. Un aristotelico può considerarsi amico di Dio?, en MELINA, L. e NORIEGA, J. (ed.), *Domanda sul bene & domanda su Dio*, Mursia: PUL, 1999, pp. 133-137; VERDENIUS, Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, cit., p. 67, nota 29).

[113] ARISTOT. *pol.* H 3. 1325 b 10-14; trad. mía. En otro texto llega a decir que no obedecer a un hombre tal sería semejante a querer usurpar el reinado de Zeus (Id. *pol.* Γ 13. 1284 b 31). Considérese también que los versos que siguen al texto citado no niegan que los dioses realicen acciones externas (1325 b 12-25), sino sencillamente que realicen ninguna al margen de las que les son propias (*oikeias*). Ahora bien, entre medias se aclara que las acciones llevadas a cabo en el gobierno, debido a su valía, no son desnuda *poiesis* sino *praxis*; es decir, constituyen actos propios de los que no necesitan de nada y obran por pura magnanimidad (cf. Id. *eth. nic.* Δ 3. 1124 b 18-19). Actuar así es eminentemente prurito de los dioses (1123 b 18-19). Como nota Natali: "*La praxis semblerait être une actualité complète et, en principe, n'aurait rien d'incompatible avec l'activité divine*" (NATALI, C. *L'action efficace: études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve: Peeters, 2004, p. 85). Otra refutación contra aquella interpretación del texto: cf. BRENTANO, F. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig: Quelle & Meyer, 1911, pp. 107-108.

para negarle toda actividad transitiva sino, como hemos visto en el primer epígrafe, la actualidad de un ente determina su capacidad para obrar como causa eficiente. A este respecto, resulta esclarecedor el siguiente pasaje en que está unida claramente lo que hemos llamado causalidad formal extrínseca —en la ley— y la eficacia: La ley es un cierto orden y necesariamente una buena ley será un buen orden, pero un número demasiado excesivo no puede recibir orden; esto podría ser, pues, obra de un poder divino, como el que también reúne este universo, pues lo bello suele generarse en la multitud y en la grandeza[114].

Aquí encontramos la vinculación de la actividad eficiente con la dimensión formal que constituye el orden como una ley. No cabe pensar que la ley sea una disposición meramente ideal distinta del poder ejecutivo, pues se menciona expresamente la "obra" de un poder divino (*theias dunameos ergon*). Aristóteles no sabe nada de Montesquieu y, para él, el legislador es, a la vez, causa eficiente: "los asuntos de los griegos están "en" el rey y en general como lo movido está "en" su primer agente motriz"[115].

4. Conclusión

Hemos procurado revisar el problema de la actividad exterior del motor inmóvil, pretendiendo confirmar la causalidad eficiente de éste, tal como ha sido descrita recientemente por Berti, Bradshaw o de Koninck. Creemos haber añadido algún texto nuevo a los que hasta ahora apoyaban esta línea

[114] ARISTOT. *pol.* H 4. 1326 a 29-34; trad. mía. Me inclino a leer este otro texto en este sentido, pensando que el entendimiento, como hemos visto, es de suyo gobernante y que el orden es análogo a la armonía (Id. *phys.* A 5. 188 b 15): "En efecto, en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza. De hecho, en los seres que no participan de vida existe cierta jerarquía, como la de la armonía" (Id. *pol.* A 5. 1254 a 28-33; trad. GARCÍA VALDÉS, M.).

[115] ARISTOT. *phys.* Δ 3. 210 a 21-22. También habla de causalidad eficiente la referencia a la obra puesta en marcha en comunidad: "Dondequiera que uno manda y otro obedece, hay una obra (*ergon*) común" (Id. *pol.* A 5, 1254 a 27-28). De ahí que el gobierno divino consista en la *producción* del bien: "… para hacer el bien (*eu poie*) como la divinidad" (Id. *eth. eud.* B 10. 1242 b 27-29). Por si cabe alguna duda del valor eficiente del verbo *poieo* en ámbito político, recuérdese que "el amigo superior y el bienhechor desean la existencia de su propia obra" (Id. *eth. eud.* H 11. 1244 a 28-29; la traducción de esta cita y de la anterior son de PALLÍ BONET, J.). Cf. Id. *metaph.* Δ 1. 1013 a 10-12. En este texto, se aplica de nuevo el verbo *poiein* a la acción divina: "El dios consumó el universo en el único modo que le restaba, haciendo (*poiesas*) ininterrumpida la generación" (Id. *de gen. et. corr.* B 10. 336 b 31-32).

de interpretación, intentando desplegar una visión de conjunto del pensamiento de Aristóteles. Por eso, no hemos restringido nuestra investigación al capítulo séptimo de *Lambda* y los otros pasos más debatidos. Naturalmente, esto impide el análisis pormenorizado de cada paso, que es una tarea todavía por hacer.

A pesar de nuestra defensa de la causalidad eficiente del primer motor inmóvil, creemos posible admitir también su causalidad final. Para ello, nos hemos centrado en dos puntos que muchas veces quedan descuidados: la relación del capítulo décimo de *Lambda* con la causalidad eficiente y la específica causalidad que Dios realiza en virtud de un atributo principal, a saber, su condición de entendimiento.

Hemos comenzado mostrando en qué sentido Dios era el bien supremo y de qué manera podía actuar de modo eficiente, superando la inane Idea de Bien. La única forma de resolver la aporía que plantea la integración de la cosmología platónica con la de Anaxágoras es proponer un entendimiento que sea el mismo bien supremo y que actúe de manera "poiética" sin menoscabo de su inmutabilidad. Aristóteles resuelve esta dificultad considerando como principio supremo el entendimiento divino. Éste constituye el bien supremo, pero no por ello deja de ser un individuo capaz de obrar eficazmente. Toda causa eficiente posee cierta relación formal con su efecto pero, tratándose de una causa racional, esta relación tiene una carga peculiar. Disponemos así de un nuevo expediente para admitir lo que parecía perdido al remover las especies, a saber, la causalidad formal extrínseca y, por ende, la finalidad. De este modo, nuestro resultado es justamente el opuesto de la sentencia de Ross: Dios no es causa eficiente sólo en la medida en que sea causa final sino todo lo contrario, será causa final en tanto en cuanto sea causa eficiente pues, como ya dijo Pascal, "es imposible que Dios sea el fin, si no es el principio"[116].

Tampoco se corre el riesgo de poner mutación en Dios por culpa de la causalidad eficiente, porque el primer moviente de una serie causal no experimenta ningún cambio según el movimiento que produce. Un ejemplo de ello se da en las actividades artificiales, donde el artífice no padece los cambios producidos en la obra. Aún es más clara la analogía de Dios con el influjo que el entendimiento ejerce sobre el cuerpo: siendo el entendimiento una realidad inmaterial, es capaz de producir movimientos en la materia.

[116] "… *Mais il est imposible que Dieu soit jamais la fin, s'il n'est le principe*" (PASCAL, B. *Pensées*, ed. LE GUERN, M., Paris: Gallimard, 1977, fr. 764).

Así, tanto Dios como los demás motores del cielo no pueden ser sino entendimientos. Además, la actividad externa de Dios no significa ninguna merma en Su ser sino que ello habla de su perfección. Otro ejemplo de la desbordamiento de la excelencia en acciones exteriores es el de la virtud que, cuando adorna al hombre magnánimo, le empuja a obrar en beneficio de la comunidad. De esta manera, creemos estar en condiciones de admitir cierta noción de providencia e incluso de ley. Se justificaría que el gobierno de Dios sobre el mundo fuese racional, no sólo para evitar que padeciera movimiento alguno, sino también porque su inteligencia se ve plasmada en la armonía de la naturaleza.

Recebido em setembro 2012
Aceito em agosto 2013

Bibliografía

Traducciones de Aristóteles

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, CALVO MARTÍNEZ, T. (ed.), Madrid: Gredos, 1988.

_____. *Acerca de la generación y la corrupción; Tratados breves de historia natural*, LA CROCE, E. y BERNABÉ PAJARES, A. (eds.), Madrid: Gredos, 1987.

_____. *Ética a Nicómaco*, ARAUJO, M. y MARÍAS, J. (eds.), Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 1999.

_____ *Ética nicomáquea; Ética eudemia*, PALLÍ BONET, J. (ed.), Madrid: Gredos, 1985.

_____ *Física*, DE ECHANDÍA, G. R. (ed.), Madrid: Gredos, 1995.

_____ *Metafísica*, GARCÍA YEBRA, V. (ed.), Madrid: Gredos, 1982.

_____ *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, JIMÉNEZ SÁNCHEZ-ESCARICHE, E. y ALONSO MIGUEL, A. (eds.), Madrid: Gredos, 2000.

_____ *Poética*, GARCÍA YEBRA, V. (ed.), Madrid: Gredos, 1974.

_____ *Política*, GARCÍA VALDÉS, M. (ed.), Madrid: Gredos, 1988.

_____ *Reproducción de los animales*, Sánchez, E. (ed.), Madrid: Gredos, 1994.

Fuentes secundarias

AA.VV. *L'Aristote perdu*, Roma: CNR, 1995.

BASTIT, M. *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain-la-Neuve: Peeters, 2002.

BASTIT, M. et FOLLON, J. (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve: Peeters, 1998.

BERTI, E. Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph. XII 6-7*, Méthexis, 10 (1997) pp. 59-82.

_____. *La filosofia del primo Aristotele*, Milano: Vita e pensiero, 1997.

_____. De qui est fin le Moteur Immobile?, en BASTIT, M. et FOLLON, J. (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve: Peeters, 1998, pp. 5-28.

_____. Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia, en BRANCACCI, A. (ed.), *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizione filosofiche (Atti del colloquio Roma, 17-19 Giugno 1999)*, Naples: Bibliopolis, 2000, pp. 225-243.

_____. Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics L 6*, en FREDE, M. and CHARLE, D. (eds.), *Aristotle's* Metaphysics *Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon, 2000, pp. 181-206.

_____. La causalità del Motore Immobile secondo Aristotele, *Gregorianum*, 83, 2002, pp. 637-654.

_____. Il dio di Aristotele, *Humanitas*, 60, 2005, pp. 732-750.

_____. *Struttura e significato della* Metafisica *di Aristotele*, Roma: EDUSC, 2005.

_____. Ancora sulla causalità del Motore immobile, *Méthexis*, 20, 2007, pp. 7-28.

BODÉÜS, R. En marge de la "Théologie" Aristotélicienne, *Revue Philosophique de Louvain*, 73, 1975, pp. 5-33.

_____. Théologie, cosmologie et philosophie première chez Aristote, en BASTIT, M. et J. FOLLON (eds.), *Essais sur la théologie d'Aristote*, cit., pp. 69-82.

_____. *Theology of the Living Immortals*, Albany: SUNY, 2000.

BONITZ, H. *Aristotelis* Metaphysica, Bonnae: Marcus, 1849.

_____. *Index Aristotelicus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

BORDT, M. Why Aristotle's God Is Not the Unmoved Mover, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 40, 2011, pp. 91-109.

BOS, A. P. *The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle*, Assen: Van Gorcum, 1976.

_____. Aristote sur Dieu en tant qu'Arché geneseôs en opposition au Démiurge de Platon, *Revue de Philosophie Ancienne*, 27, 2009, 39-57.

BRADSHAW, D. A New Look at the Prime Mover, *Journal of the History of Philosophy,* 39, 2001, pp. 1-22.

_____. *Aristotle Est and West*, New York: Cambridge UP, 2004.

BRANCACCI, A. (ed.). *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizione filosofiche (Atti del colloquio Roma, 17-19 Giugno 1999)*, Naples: Bibliopolis, 2000.

BRENTANO, F. *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz: Franz Kirchheim, 1867.

_____. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig: Quelle & Meyer, 1911.

BROADIE, S. Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la 'Métaphysique'), *Revue philosophique de la France et de l'Etranger,* 183, 1993, pp. 375-411.

BUCHHEIM, T. Effective Primary Causes: The Notion of Contact and the Possibility of Acting without Being Affected in Aristotle's. De generatione et corruptione, en STERN-GILLET, S. & CORRIGAN, K. *Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden: Brill, 2007, pp. 65-96.

DAIBER, H. *Ibn Rushd's Metaphysics. A traslation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's* Metaphysics*, Book Lâm.* Leiden: Brill, 1986 (Islamic Philosophy and Theology, I).

DE KONINCK, T. La 'Pensée de la Pensée' chez Aristote, en DE KONINCK, T. et PLANTY-BONJOUR, G. *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris: PUF, 1991, pp. 69-151.

_____ et PLANTY-BONJOUR, G. *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris: PUF, 1991.

_____ Aristotle on God as Thought Thinking Itself, *Review of Metaphysics,* 7, 1994, pp. 471-515.

_____. *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris: PUF, 2008.

DÜRING, I. *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heildelberg:C Winter, 1966.

FLANNERY, K. L. Un aristotelico può considerarsi amico di Dio?, en MELINA, L. e NORIEGA, J. (ed.), *Domanda sul bene & domanda su Dio*, Mursia: PUL, 1999, pp. 131-137.

FREDE, M. and CHARLE, D. (eds.), *Aristotle's* Metaphysics *Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford: Clarendon, 2000.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Le réalisme du principe de finalité*, Paris: Desclée de Brouwer, 1932.

GEORGE, R. An Argument for Divine Omniscience in Aristotle, *Apeiron*, 22, 1989, pp. 61-74.

GERSON, L. P. *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, London: Routledge, 1990.

GIACON, C. *La causalità del Motore Immobile*, Padova: Atenore, 1969.

GILL, M. L. and LENNOX, J. G. (eds.), *Self-motion: from Aristotle to Newton*, Princeton NJ: UP, 1994.

GOTTHELF, A. (ed.), *Aristotle on nature and living things*, Pittsburgh: Mathesis, 1985.

GUTHRIE, W. K. C. *Aristotle. An Encounter.* Cambridge: Cambridge UP, 1981. ("A History of Greek Philosophy", VI).

JUDSON, L. Heavenly Motion and the Unmoved Mover, en GILL, M. L. and LENNOX, J. G. (eds.), *Self-motion: from Aristotle to Newton*, Princeton NJ: Princeton UP, 1994, pp. 155-171.

KAHN, C. H. The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology, en GOTTHELF, A. (ed.), *Aristotle on nature and living things*, Pittsburgh: Mathesis, 1985, pp. 183-205.

KOSMAN, A. Aristotle's Prime Mover, en GILL, M. L. and LENNOX, J. G. (eds.), *Self-motion: from Aristotle to Newton*, Princeton NJ: Princeton UP, 1994, pp. 135-153.

_____. Metaphysics L 9: Divine Thought, en FREDE, M. and CHARLE, D. (eds.), *Aristotle's* Metaphysics *Lambda*, Oxford: Clarendon, 2000, pp. 307-326.

LASO GONZÁLEZ, J. M. Dos concepciones del Motor Inmóvil incompatibles entre sí: el libro VIII de los Physica y el libro XII de los Metaphysica de Aristóteles, *Revista de Filosofía*, 25, 1966, pp. 379-414.

LEAR, J. *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge UP, 1988.

LLOYD, G.E.R. Metaphysics *L 8*, en FREDE, M. and CHARLE, D. (eds.), *Aristotle's* Metaphysics *Lambda*, cit., pp. 245-273.

MAJITHIA, R. The Relation of Divine Thinking to Human Thought in Aristotle, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, pp. 377-406.

MELINA, L. e NORIEGA, J. (ed.), *Domanda sul bene & domanda su Dio*, Mursia: PUL, 1999.

MIRUS, C. V. Aristotle's Agathon, *The Review of Metaphysics,* 57, 2004, pp. 515-536.

_____. The Metaphysical Roots of Aristotle's Teleology, *The Review of Metaphysics*, 57, 2004, pp. 699-724.

NATALI, C. *L'action efficace: études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-, Peeters, 2004.

NORMAN, R. Aristotle's Philosopher-God, *Phronesis*, 14, 1969, pp. 63-74.

OWENS, J. The Reality of the Aristotelian Separate Movers, *The Review of Metaphysics*, 3, 1950, pp. 19-337.

PASCAL, B. *Pensées*, ed. LE GUERN, M., Paris: Gallimard, 1977.

REALE, G. *Aristotele e il primo Peripato*. Milano: Bompiani, 2004 (Storia della filosofia greca e romana, IV).

ROSS, W. D. *Aristotle's* Metaphysics. *A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon, 1958.

_____. *Aristotle*, New York: Routledge, 1995.

SEDLEY, D. Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?, *Phronesis*, 36, 1991, 179-196.

SEIDL, H. On the Concept of God in Aristotle's De Philosophia, en AA.VV., *L'Aristote perdu*, Roma: CNR, 1995, pp. 68-90.

STERN-GILLET, S. & CORRIGAN, K. ed. *Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O'Brien*. Leiden: Brill, 2007 (*Reading Ancient Texts*, II).

THEMISTIUS. *Themistii in Aristotelis* Metaphysicorum *librum L paraphrasis* , Berolini: Georg Reimer, 1903 (Commentaria in Aristotelem Graeca, V, pars 5)

VERDENIUS, W. J. Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, *Phronesis,* 5, 1960, pp. 56-70.

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil II, Ab. 2. 3ª ed. Leipzig: Fues, 1879.