



La providencia de los dioses según Alejandro de Afrodiasias

David Torrijos-Castrillejo¹

Recibido: 14 de febrero de 2019 / Aceptado: 4 de mayo de 2020

Resumen. En este artículo se toma en consideración la noción de providencia en Alejandro de Afrodiasias, como hito principal de los esfuerzos del aristotelismo para responder a la noción estoica de “destino” o “hado”. Se tienen en cuenta los precedentes aristotélicos sobre este tema, sobre todo el tratado *De mundo*. El aristotelismo siempre ha recalcado la mayor sujeción al poder divino de los cielos respecto del mundo sublunar, pero será Alejandro quien convierta esta providencia primariamente concentrada en el cielo en una “providencia general” en sentido estricto. Ahora bien, si los dioses sólo conocen las especies y no los particulares, entonces es preciso rechazar la interpretación de Sharples. Según él, la concepción de providencia sostenida por Alejandro pretendía responder a una línea de crítica como la de Ático; pero, de acuerdo con Alejandro, los dioses seguirían sin saber la calidad de la conducta humana, luego no se daría satisfacción a las objeciones de Ático. Se finaliza atendiendo al parentesco de la concepción de Alejandro con el medioplatonismo, una semejanza que podría justificar este viraje adoptado por el filósofo peripatético.

Palabras clave: aristotelismo; causalidad; cosmología; determinismo; destino; libertad de arbitrio; platonismo; teodicea.

[en] The providence of the gods according to Alexander of Aphrodisias

Abstract. This article deals with the notion of providence in Alexander of Aphrodisias, as the main Aristotelian reaction to the Stoic notion of fate. Some Aristotelian precedents on this subject, especially the treatise *De mundo*, are considered as well. Aristotelianism had always stressed that the heavenly bodies are more subjected to divine power than the sublunary world, but it will be Alexander who converts this providence primarily concentrated in heaven into a “general providence” in the strict sense. However, if the gods only know the species and not the individuals, then it is necessary to reject the interpretation of Sharples. According to this scholar, the conception of providence sustained by Alexander sought to respond to a line of criticism like that of Atticus; but, according to Alexander, the gods would still ignore if men’s acts are right or wrong. The paper finally compares the conception of Alexander with the Middle Platonic philosophy, identifying similarities which could explain the change adopted by the Peripatetic philosopher.

Keywords: Aristotelianism; causality; cosmology; determinism; fate; free will; Platonism; theodicy.

Sumario: 1. La providencia en el tratado Sobre el mundo; 2. Planteamiento de Alejandro de la cuestión de la providencia; 3. La providencia y los individuos sublunares; 4. Elementos medioplatónicos en la concepción de Alejandro; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Torrijos-Castrillejo, D. (2020) “La providencia de los dioses según Alejandro de Afrodiasias”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 345-365.

¹ Universidad San Dámaso, Madrid, España
ORCID 0000-0003-2005-5634
dtorrijos@sandamaso.es

El concepto de providencia puede parecer hoy en día una noción de carácter religioso. Ciertamente, la idea de una guía divina de los acontecimientos cósmicos o humanos está presente en distintas tradiciones religiosas muy dispares entre sí. Sin embargo, el empleo preciso del término “providencia” para referirnos a esta intervención de lo sobrenatural en el mundo, lo debemos más bien al pensamiento filosófico. En particular, vamos a centrarnos aquí en la voz griega *pronoia* que originalmente hacía referencia a la capacidad humana de previsión y provisión, la cual será adoptada por los filósofos de manera sistemática para referirse a la capacidad divina de intervenir en el mundo de un modo personal. Así, la búsqueda de una explicación racional para esta convicción religiosa suscitó el tratamiento filosófico llevado a cabo por estos pensadores.

Aunque esta tradición especulativa tenga sus inicios en el pensamiento de Sócrates y de Platón, será sobre todo en época helenística e imperial cuando se desarrolle esta noción de un modo más paladino. La escuela filosófica que sitúa la providencia en primer plano es la estoica. Los miembros de esta corriente identifican la providencia con el destino o hado (*heimarmene*), que regiría todos los acontecimientos del universo. Según ellos, hasta el más mínimo lance que sucede en este mundo estaría bajo su control. De esta manera, no habría espacio para la casualidad aunque seguirían admitiendo –al menos de palabra– la libertad de los seres racionales. Los epicúreos reaccionaron contra esta presencia de la providencia demasiado opresiva a sus ojos. Según ellos, los dioses vivirían felices pero ajenos a los acontecimientos humanos y no intervendrían para nada en ellos. Los seres humanos serían libres y sus vidas tan sólo estarían en sus propias manos. Una postura intermedia está representada por los medio-platónicos, los cuales admitirían la providencia divina aunque ésta no se ocupase directamente de todas las cosas, sino sólo de las más importantes. De este modo, aunque todo estuviese abarcado por los designios generales de la providencia, en el mundo tendrían lugar algunos acontecimientos que no estarían guiados de modo inmediato por ella. En este contexto surgirá el cristianismo y los primeros padres de la Iglesia –contemporáneos de Alejandro– defenderán una postura muy ambiciosa, porque admitirán un conocimiento y una intervención por parte de Dios que se extenderán hasta los más nimios detalles, mientras que su concepción de la libertad humana concederá al hombre una auténtica capacidad de autodeterminación; según ellos, Dios no fijaría los actos humanos y para nada impediría su libre albedrío. En el contexto de esta discusión es donde se inscribe la reflexión peripatética. Puesto que Aristóteles fue mucho más parco que Platón al tratar este tema, sus discípulos hubieron de explicar la idea de providencia desarrollando los aspectos de su pensamiento que creyeron pertinentes.

1. La providencia en el tratado *Sobre el mundo*

El mayor problema que tenemos para formarnos una idea cabal del progreso del pensamiento a lo largo de la época helenística es la escasez de documentos. Por este motivo, se nos hace difícil reconstruir los intentos llevados a cabo por los peripatéticos para acometer la temática vinculada con la providencia a la luz de los principios aristotélicos. Podemos remitirnos a algunas noticias referidas por otros autores y también contamos con un tratado que ha sido transmitido dentro del *corpus*

atribuido a Aristóteles, *Sobre el mundo*². Tiene especial relevancia para nosotros pues este escrito refleja algunos puntos en común con la doctrina después defendida por Alejandro de Afrodisias. El autor podría ser un peripatético que, tomando elementos de otros sistemas de pensamiento, procura explicar el problema del destino dentro de un marco teológico aristotélico. Aunque no hable de “providencia”, sí se referirá a varios términos típicos del vocabulario acerca del “destino” (Ἀνάγκη, Εἰμαρμένη, etc: 401b8-9). Además, el contenido de su argumentación expresa la idea de un Dios providente.

Después de una descripción del cosmos llevada a cabo en los primeros capítulos del libro, el autor revela en el capítulo quinto que el mundo se conserva en una suerte de “equilibrio dinámico”, donde las cosas que aparentemente se muestran en conflicto contribuyen al bien común y a la conservación de los distintos tipos de entes. En el capítulo sexto se apela a Dios como origen de este equilibrio. Dios sería el principio de todas las cosas, aquel que las habría dispuesto como son y cada una de ellas sería conservada por Él. Dios ejercería un control sobre todas las cosas mediante su “poder” (δύναμις) indefectible. Para ello, no debería esforzarse como los vulgares entes de nuestro entorno, de modo que este cuidado no le impediría ser –de acuerdo con la conocida tesis aristotélica– “motor inmóvil”. Ahora bien, este poder no se ejercitaría de modo homogéneo sobre todo el cosmos, como haría el *logos* de los estoicos que acompaña igualmente a todas las cosas por doquier. Al contrario, en este tratado, Dios estaría *situado* sin duda en los cielos (400a6-7), respetando así la comprensión de Aristóteles acerca de la divinidad. El poder divino actuaría sobre las esferas celestes directamente y, a través de ellas, influiría sobre el resto de los entes sublunares. Ellas se beneficiarían de un modo más pleno de su intervención que éstos, pero, al fin y al cabo, el poder divino sería *participado por todas las cosas*. Habría, pues, distintos grados de penetración de lo divino en todas las cosas en función de la capacidad de recibir de cada ente.

Comparando a Dios con el rey persa, el autor advierte que no es propio de un gran señor ocuparse directamente de todos los asuntos, hasta sus últimas minucias (398a6-11). Es mucho más digno de su grandeza disponer de una majestuosa corte de siervos a través de los cuales le lleguen noticias de toda clase y pueda disponer qué hacer en cada uno de los rincones de su reino. De este modo, el autor cree que Dios no debe ocuparse de todos los asuntos por menudos que sean, sino que es preferible que los confíe a otras entidades inferiores. Basta que se ocupe solamente de actuar sobre las esferas celestes y de esta manera logrará que los efectos de su poder se extiendan hasta el mundo sublunar. Pero, ¡atención!, no recurre a ciertos subordinados como lo hacen los señores de la tierra para suplir con el auxilio de otros sus limitaciones naturales. Al contrario, Dios no requiere de la asistencia de ninguno, pero se sirve de ellos para manifestar su poder, el cual se echa de ver en su escueta intervención, reducida tan sólo al movimiento del cielo, para que ulteriormente se siga cuanto pretende realizar (398b10-15).

El autor compara los cielos con una herramienta utilizada por un diestro artesano, el cual es capaz de realizar diferentes artefactos sin emplear más que un solo instrumento y un solo movimiento (398b15-27). Así Dios es capaz de producir la multiplicidad de las formas que encontramos en el universo en virtud de su único

² Disponemos desde hace algunos años de una traducción española que debemos a Tomás Rodríguez Hevia: Aristóteles: *Sobre el mundo*, Salamanca, Sígueme, 2014. Sobre ella, escribí una reseña aparecida en *Espiritu*, 64, 2015, pp. 195-197.

poder. En último término, es el poder divino el verdadero autor de todas las cosas, aunque se sirva de mediaciones. Sin embargo, como estamos viendo, no emplea éstas a causa de su debilidad sino para subrayar la trascendencia divina.

No acaba de quedar claro cuál sea la naturaleza del “poder” divino (θεία δύναμις): en efecto, se dice no sólo que actúa directamente sobre las esferas celestes, sino que *está en ellas* (398a3), distinguiendo esta presencia de aquella influencia que alcanza incluso hasta las cosas sublunares (398a1). El problema estriba en que el “poder” resulta cuasi hipostasiado, dado que, pese a tener eficacia tanto en el cielo como en el mundo sublunar, en un lugar parece estar presente localmente mientras que en el otro tan sólo por su acción (pero, ¿cómo puede estar presente un “poder” fuera de su sujeto salvo por su acción?; podría suceder que el “poder” estuviera en el cielo como parte suya, identificándose acaso el cielo con el ser divino, pero no se dice que sea el “poder del cielo” sino el “poder de Dios” en el cielo).

El autor proporciona otras analogías para comprender la unidad del poder divino frente a la multiplicidad de sus efectos. La primera semejanza propuesta es la del coro: un solo corifeo entona una melodía que es seguida por un coro múltiple; el resultado es una música variada pero armoniosa (399a12-35). La segunda semejanza es la señal de batalla: a una sola orden, todos los elementos del ejército se organizan disponiéndose para el combate (399b1-19). La tercera comparación ya no se centra en la unidad del principio frente a la multiplicidad de los efectos, sino en otros aspectos característicos de la presencia del poder divino en el mundo. Se trata de una comparación de Dios con el alma, también en sí misma invisible, aunque la inteligencia puede advertir su presencia merced a sus obras (399b19-28). En cuarto lugar, se compara a Dios con la clave de una bóveda, que la conserva en equilibrio por entero (399b29-33). En este mismo sentido, es referida una anécdota sobre la estatua de Atenea esculpida y construida por Fidias (399b33-400a10). Después, recuerda las comparaciones enunciadas y añade otras dos: Dios es para el mundo como el piloto para la nave y el auriga para su carro (400b6-7). Por fin, añade una última comparación que presenta la divinidad como una ley, la cual permanece inmóvil y, sin embargo, logra que cada cosa se ocupe de su específico cometido (400b7-31).

Algunas de estas metáforas podrían encontrar ciertas analogías en Aristóteles, aunque también es clara la inspiración platónica de esas páginas³. Sea como fuere, el autor de *Sobre el mundo* nos proporciona una concepción de la providencia ocupada principalmente del mundo celeste que sólo en segundo término cuidaría las cosas inferiores; esto último lo haría de manera indirecta, valiéndose del movimiento celeste instrumentalmente, para provocar los bienes que espera alcanzar en el mundo sublunar. Esta concepción parece apoyada sobre el capítulo décimo del libro *Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se nos explica que el mundo se revela como una familia en la cual cada uno de los miembros se comporta de manera más o menos uniforme: mientras que los libres serían mucho más constantes, los esclavos y los animales obrarían de manera mucho más irregular (1075a19-22). Poco antes, Aristóteles había comparado la unidad de la organización del cosmos bajo el poder divino con un ejército bajo las órdenes de un general (1075a13-15; cf. *De mundo*, 400b8). Son temáticas que también aparecen en las obras perdidas de Aristóteles (*De philosophia*, ed. Ross, fr. 12b, 13), como Reale y Bos han sabido señalar⁴.

³ Consúltense las referencias proporcionadas por Reale, G., Bos, A.P.: *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 325-341.

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 85-90.

En resumen, la concepción de la providencia sostenida por el tratado *Sobre el mundo* extiende el poder divino a todas las cosas del cosmos e incluso cree que Dios conoce toda la realidad (398a23). Sin embargo, se introduce una dualidad de niveles de influencia de la divinidad: una directa sobre el cielo y otra indirecta sobre el mundo sublunar. Como veremos, estos dos niveles caracterizarán la concepción peripatética de la providencia. ¿Cómo afecta la providencia a la vida de los hombres? Es algo que no es tratado específicamente, aunque queda claro que todas las cosas son conservadas en su ser por Dios, se benefician de su poder y sus respectivas naturalezas está reguladas por éste. Al final de la obra, se hace una interpretación del mito de las tres Parcas, atribuyendo a Cloto hilar el destino de cada individuo (401b22). Sin embargo, parece implícita la doctrina –como veremos, de ascendencia platónica– según la cual, partiendo de la ley general (identificada con Dios: 400b28), la influencia del único poder divino se multiplica dando lugar al destino propio de cada género de seres y, por consiguiente, la ley general afecta a cada individuo únicamente de manera indirecta sin precisar los rasgos singulares de éste. En todo caso, la providencia particular no es negada expresamente, aunque tampoco se establezcan pilares sólidos sobre los cuales cimentarla.

2. Planteamiento de Alejandro de la cuestión de la providencia

Para estudiar la temática de la providencia en Alejandro, hemos de acudir sobre todo a un tratado, el *De providentia*, que tan sólo nos ha llegado en escasos fragmentos griegos y en una traducción árabe, de modo que hasta hace relativamente poco tiempo ha sido bastante descuidado por los estudiosos. Vamos a exponer la doctrina expuesta ahí, aunque, por otro lado, tendremos en cuenta otros escritos suyos íntimamente ligados con éste: el tratado conocido como *De principiis* (también transmitido en una traducción árabe), el *De fato*, amén de algunas de sus *Cuestiones* y de los últimos capítulos pertenecientes a *De anima mantissa*.

En su tratamiento del concepto de providencia, Alejandro parte de un importante testimonio que presuntamente refleja el sentir de Aristóteles aunque, sin embargo, en las obras conservadas de éste no podemos encontrar tales palabras ni tampoco la idea que ellas expresan. Según la sentencia a la que nos referimos, Aristóteles habría afirmado que la providencia tan sólo alcanzaría hasta la esfera de la luna (*De prov.*, 59, 8-9)⁵. No se puede descartar que haya sido afirmado algo así en alguno de los diálogos perdidos, acaso en *De philosophia*⁶, pero no podemos afirmarlo taxativamente. Ahora bien, la interpretación de esta autoridad no tiene por qué ser unilateral. Es cierto que Aristóteles había defendido que los cielos mantenían una vinculación mayor con el primer motor inmóvil que las cosas sublunares, puesto que su influencia parece ser directa sobre las esferas celestes y sólo indirecta sobre cuanto hay bajo ellas. No obstante, no tenemos noticias expresas de que limitara la

⁵ Cito el tratado *De providentia* indicando las páginas y líneas de la edición de Ruland: cf. Ruland, H.J.: *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias: Über die Vorsehung und Über das liberum arbitrium*, Saarbrücken, Diss. Phil. Universität des Saarlandes, 1976. Mis traducciones españolas del texto se fundan en la traducción germana de Ruland mismo y la italiana de M. Zonta en Fazzo, S. (ed.): *Alessandro di Afrodisia. La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, Milano, BUR, 1999.

⁶ Sin duda alguna, en este tratado ha estudiado los principios del cosmos y ha puesto de relieve los signos de la intervención divina en el cielo: cf. *De philosophia*, ed. Ross, fr. 12a, 12b, 13, 14, 18, 19a, etc.

“providencia” divina al mundo celeste. Es más, disponemos de textos bien elocuentes en los que Aristóteles da por supuesto que los dioses se ocupan de los asuntos humanos⁷. En el tratado *Sobre el mundo* sí es claro que el poder divino reside y actúa directamente sólo en el cielo. Sin embargo, su autor no niega que la influencia de este poder se extienda al mundo sublunar; antes, al contrario, afirma que, a través de los cielos, el cuidado de Dios alcanza hasta el último de los seres de este mundo. Sea como fuere, el célebre *dictum* atribuido a Aristóteles por Alejandro le será asimismo asignado por distintos autores posteriores a este tratado⁸. En este sentido, debe ser recibido con tanto respeto como lo hace Alejandro mismo. Además, ya se advierte que de él no es necesario deducir enseguida la negación de la providencia respecto de las cosas sublunares.

Precisamente, al integrar esta sentencia en su pensamiento, Alejandro procura dar una interpretación de ella que permita beneficiarse también al mundo sublunar de cierta providencia, al menos en cierto modo. En ello se ha visto un intento de resolver una acusación –surgida seguramente contra el célebre *dictum*– que había sido pronunciada por Ático⁹; según esta objeción, la concepción aristotélica de la providencia acabaría siendo *de facto* equivalente a la de los epicúreos. En efecto, éstos habían concebido a los dioses del todo despreocupados de la vida humana, negando enteramente la providencia; por su parte, los peripatéticos, si bien conceden que la divinidad se cuida del bien del cosmos, no se interesaría de los asuntos humanos, de forma que su providencia se convertiría igualmente en una realidad irrelevante para la vida del hombre.

Para evitar, pues, que la providencia divina descuidara los seres sublunares, Alejandro desarrolló la idea de un desdoblamiento de la actividad providencial que recuerda a los dos modos de presencia del “poder” divino descritos por el autor

⁷ Me he referido a estos textos en este sentido, en Torrijos-Castrillejo, D.: “Dios en la ética de Aristóteles”, *Pensamiento*, 255, 2012, pp. 5-23; id., “Dios y ‘antropocentrismo’ en Aristóteles”, *Espíritu*, 62, 2013, pp. 35-55; id., “La causalidad del motor inmóvil”, *Hypnos*, 31, 2013, pp. 234-266.

⁸ Cf. Moraux, P.: *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I. Band, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1973, p. 286, nota 46. Moraux propone que pudo ser Critolao quien convirtiese este presunto *dictum* en la tesis aristotélica estándar. De todos modos, hay que tener en cuenta que el testimonio sobre Critolao proporcionado por Epifanio podría depender en último término de una confusión entre los pitagóricos y los peripatéticos: cf. Wehrli, F.: *Hieronymos von Rhodos, Kritolao und seine Schüler. Rückblick: der Peripatos in Vorschristlicher Zeit. Register*, Heft 10, ad fr. 15, *Die Schule des Aristoteles*, Basel/Stuttgart, Benno Schwabe & co., 1959, p. 66. Por otra parte, Epifanio atribuye esta misma doctrina a Teofrasto en persona: cf. Diels, H.: *Doxographi Graeci*, Berolini, G. Reimeri, 1879, p. 592, v. 15. En todo caso, téngase en cuenta el estudio de esta noticia realizado por Sharples, R.W.: “Aristotelian Theology after Aristotle”, en D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2002, p. 23.

⁹ Cf. Atticus, ed. des Places, fr. 3, 7-10. Que Alejandro entre en polémica con Ático fue indicado por K. Mras y ha sido sucesivamente corroborado por Merlan y Sharples; éste es quien ha interpretado en sucesivas ocasiones el tratado *De providentia* como una respuesta a Ático: cf. Mras, K.: “Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios”, *Glotta*, 25, 1936, pp. 187-188; Merlan, P.: “Zwei Untersuchungen zu Alexander von Aphrodisias”, *Philologus*, 113, 1969, p. 90; Sharples, R.W.: “Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems”, *The Classical Quarterly*, 32, 1982, p. 199; id.: “Aristotelismo”, en J. Brunschwig, G. Lloyd (eds.), *Diccionario Akal de El saber griego*, Madrid, Akal, 2000, p. 642; id.: “Schriften und Problemkomplexe zur Ethik”, en P. Moraux (ed.), *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3. Band, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2001, p. 524; id.: “Peripatetics on Fate and Providence”, en R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), *Greek & Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, vol. 2, London, Institute of Classical Studies, 2007, p. 602; id.: “Peripatetics”, en L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1, Cambridge, Cambridge UP., 2010, p. 154.

de *Sobre el mundo*¹⁰. En primer lugar, el ejercicio de la providencia debería ser atribuido primariamente a los cielos, puesto que éstos no necesitan provisión alguna y, sin embargo, son ellos mismos providentes respecto del mundo sublunar. Por este motivo, según él, Aristóteles habría dicho que la providencia residiría en las esferas celestes (*De prov.*, 59, 8; 61, 4). El movimiento del cielo tendría consecuencias en el mundo sublunar y, por esta razón, se podría hablar de un cuidado de la providencia sobre los entes sublunares (*De prov.*, 61, 10). La solución de compromiso ingenitada por Alejandro consiste en afirmar que la providencia está en las esferas celestes en cuanto *sujetos* del acto de providencia, mientras que en el mundo sublunar se encontrarían los *beneficios* obtenidos de ella.

En este sentido, Alejandro logra ampliar el alcance de la sentencia atribuida a Aristóteles de manera que la providencia se ocupase del mundo sublunar. Eso sí, no parece ser la providencia del primer motor inmóvil –que, como veremos, no conoce nada más que a sí mismo– sino más bien la providencia de los dioses, en cuanto motores de las esferas celestes. Estos serían quienes se encargasen del mundo sublunar mediante su actuación sobre los cielos (*De prov.*, 57, 8 – 59, 3; 67, 1-6).

Otra objeción a la que –esta vez expresamente– quiere responder Alejandro (*De prov.*, 63) es que la divinidad aristotélica no conocería los procesos generados en el mundo sublunar a raíz de su actividad sobre los cielos; si esto fuera así, aunque algunos entes se beneficiasen del movimiento del cielo, en realidad dicho beneficio sería sólo accidental¹¹. Esta idea, absurda a los ojos de Alejandro (*De prov.*, 65, 9-10), podría haber sido extraída por sus oponentes del capítulo noveno del libro *Lambda* de la *Metafísica*; estos filósofos atribuirían a todos los dioses una ignorancia del mundo de la que –como veremos–, según Alejandro, tan sólo adolece el primer motor inmóvil. En cambio, él piensa que, para que se pueda hablar de un beneficio en sentido estricto, es preciso suponer una deliberada determinación de hacer el bien al beneficiado. Esto conlleva saber lo que se quiere hacer y la decisión de hacerlo. Alejandro comprende, por tanto, la providencia como un ejercicio deliberado de cuidado de los entes sublunares. Por este motivo, existe una previsión consciente del bien que se va a efectuar en el mundo sublunar merced al movimiento del cielo¹².

Por otro lado, según Alejandro, que la divinidad conozca los beneficios que procura y deliberadamente pretenda favorecer a los entes sublunares no significa que su actividad primaria consista en cuidar de estos entes. Si esto fuera así, entonces la divinidad estaría subordinada a aquello que vale menos que ella misma. Al contrario, su “actividad propia”¹³ es el pensamiento y sólo en segundo término provee al resto

¹⁰ Quizá fuera esta idea de la δὐναμις divina una doctrina difundida entre los peripatéticos, pero en todo caso vemos que es integrada por Alejandro como parte de su reflexión teológico-cósmica, llegándola a vincular estrechamente con la πρόνοια: cf. *Quaest.*, II.3, CAG 48, 19. Véase también Fazzo, S.: “La dottrina della provvidenza in Alessandro di Afrodisia”, en id. (ed.), *Alessandro di Afrodisia. La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, pp. 65-68.

¹¹ Alejandro dedica una cuestión a esta materia, donde reconoce que pretende responder a esta objeción: cf. *Quaest.*, II.21, CAG 65, 24-25. Sharples identifica a Adrasto como el responsable de esta acusación contra los peripatéticos: cf. “Peripatetics on Fate and Providence”, p. 602.

¹² Amand, que no conocía *De prov.*, afirmó, con bastante inexactitud, que la providencia divina «n'est donc pas une activité voulue et délibérée de Dieu en faveur des hommes mortels, mais une simple conséquence naturelle et mécanique, découlant de l'être même de la divinité» (Amand, D.: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Amsterdam, Hakkert, 1973, p. 138).

¹³ Parece una referencia al siguiente pasaje que, leído de otra manera, podría favorecer la imagen de una divinidad aristotélica indolente: σχολῆ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἔξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν (*Pol.*, VII, 1325b28-30). Sobre este texto: cf. Torrijos-Castrillejo: “La causalidad

de las cosas gracias a su bondad (*De prov.*, 53, 10 – 55, 5; 59, 13). Alejandro no se preocupa por los motivos por los cuales la divinidad trata de beneficiar a los entes sublunares, pero parte de la presuposición –común, según él, a todos los hombres– del carácter bueno y benefactor de la divinidad (*De prov.*, 65, 12; 69, 1-2). Por consiguiente, se debe suponer que su benévola acción no pretende obtener ningún beneficio sino tan sólo busca el bien de los beneficiados (*De prov.*, 29, 3).

3. La providencia y los individuos sublunares

Uno de los rasgos de la providencia que Alejandro considera imprescindibles para comprender la divinidad de modo digno de su condición es su desatención de los singulares. Sería impropio de la divinidad estar pendiente de cada uno de los individuos del mundo sublunar (*De prov.*, 25, 1-16; 31, 15...). La divinidad admite, como una consecuencia deliberada de sus actos, los beneficios que se producen en el mundo sublunar; no obstante, pretende este bien de manera general sin preocuparse de cada uno de los entes concretos. Según Alejandro, pues, la divinidad se ocupará del bien de las especies pero no de los individuos. Éstos existen sólo con el objetivo de que prevalezcan las especies en el universo (*De prov.*, 89, 1-5). De esta manera, se hace hincapié en cierto aspecto perteneciente a la metáfora del rey persa en que se fundaba el autor de *Sobre el mundo* para negar que la divinidad interviniera de forma positiva sobre cada cosa: la majestad propia de la condición divina¹⁴.

Según creo, es importante tener en cuenta, para comprender a Alejandro, que su discurso sobre el conocimiento del “dios” no debe ser entendido como referido al primer motor inmóvil, sino más bien en referencia a todos los dioses subordinados a él que son quienes ejercitan la providencia sobre el mundo sublunar. Acaso la traducción árabe puede haber favorecido la interpretación que hizo en su día Ruland, quien da la impresión de que se está hablando, cada vez que se menciona “el dios” y “lo divino”, del primer motor inmóvil¹⁵. Esto se refleja más claramente en la versión de Mauro Zonta –el traductor italiano–, quien suele escribir *Dio* (con mayúscula) cada vez que el término aparece en singular¹⁶. Sin embargo, han de ser tenidos en cuenta pasajes como *De prov.*, 63, 4-9; 65, 9-11..., donde se alterna entre el singular y el plural del término θεός. Por consiguiente, debe entenderse que, en general, al

del motor inmóvil”, p. 259, nota 113.

¹⁴ Cf. *De prov.*, 21, 26 – 23, 6; *De fato*, 25, CAG 196, 8. A esto también se refiere en el comentario a la *Metafísica* tal como nos da noticia de él Averroes: *In Metaph.*, comm. 1607, en Daiber, H. (ed.): *Ibn Rushd's Metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, vol. 1, *Islamic Philosophy and Theology*, Leiden, E. J. Brill, 1986, p. 155.

¹⁵ Aunque Ruland advierte que no se trata de un Dios «christlicher oder islamischer Prägung» (*Die arabischen Fassungen*, p. 136), sí parece tener más en mente al primer motor inmóvil que a los demás dioses: cf. *ibíd.*, pp. 58, 60 (ad *De prov.*, 57, 11 – 59, 3). No obstante, en alemán se escribe *Gott* con mayúscula tanto para hablar del Dios monoteísta como de cada uno de los dioses, de modo que no se veía obligado a comprometerse demasiado en su traducción.

¹⁶ También Silvia Fazzo, con quien colaboró Zonta, cree conveniente entender que se está hablando del primer motor inmóvil y justifica el empleo de *Dio*, en lugar de *dio*, porque «nei contesti positivi Alessandro ne parla prevalentemente al singolare» (“La dottrina della provvidenza in Alessandro di Afrodisia”, p. 39). Resulta más sorprendente todavía que Sharples, tomando buena nota de la alternancia del plural con el singular en los textos (“Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems”, p. 202, nota 40) y apostando por una interpretación politeísta de la teología de Alejandro, traduzca estos pasajes al inglés poniendo también *God* con mayúscula: cf. *ibíd.*, pp. 201ss.

escribir θεός en singular, Alejandro está hablando de ese tipo de sustancia que es “el dios”. Además, el desconocimiento de los demás entes, que –como veremos después– Alejandro atribuye al primer motor inmóvil, impide que el primer Dios tenga providencia en sentido estricto (de acuerdo con sus propias ideas), la cual habrá de ser asunto tan sólo de los restantes dioses.

Para Alejandro, que los dioses no puedan ocuparse de todas las cosas y tan sólo se vean precisados a conocer los géneros y las especies, se debe a una verdadera imposibilidad metafísica (*De prov.*, 13, 13-16)¹⁷. Para defender esta tesis, comienza recordando los entes imposibles, cuya inexistencia es tan necesaria como lo es la existencia de los entes necesarios. Se refiere, en efecto, a imposibles metafísicos como colores audibles y muertos vivientes. De momento, con este argumento no logra contradecir que la divinidad pueda ocuparse de todas las cosas sino tan sólo que no puede lograr que las cosas imposibles en sí mismas lleguen a existir. Quizá dándose cuenta de ello, proporciona una prueba algo más seria con el propósito de mostrar que la omnisciencia es un imposible de esta índole. Se apoya en la siguiente presuposición: «Es imposible pensar y prestar atención a muchas cosas a la vez» (*De prov.*, 15, 15-16; cf. Aristoteles, *Top.*, 114b35). Ahora bien, para justificar esta tesis se apoya en la experiencia humana del pensar y, de hecho, hace referencia expresa al hombre. El pensamiento humano es ciertamente discursivo y pasa de una idea a otra, de modo que no se pueden tener en la mente varias nociones si no es de forma sucesiva. Según Alejandro, también la divinidad ha de pensar de esta manera. Para que ésta se ocupase de todas las cosas tendría que considerar una tras otra sucesivamente y, mientras se dedicase a una, olvidaría las demás. Por último, aunque fuera capaz de realizar esta operación sucesiva con enorme velocidad, su frenético trabajo no podría nunca ser completado, dado que las diferencias entre los entes son infinitas y, como es bien sabido para un aristotélico, el infinito no puede nunca terminar de ser recorrido.

Alejandro concede que es posible disponer de la ciencia de varias cosas a la vez; por ejemplo, un ser humano puede poseer habitualmente el saber propio de distintas disciplinas (*De prov.*, 17, 7-8). Sin embargo, la atención actual de la mente sólo puede estar dirigida a un objeto en cada instante. Si se presta atención a un objeto particular, necesariamente se deberá desatender los restantes entes singulares mientras tanto. Para que la divinidad pudiera ser providente de todas las cosas de modo particular, debería ser capaz de efectuar simultáneamente un número infinito de actos de intelección, algo que es imposible para cualquier sujeto.

Otra objeción de Alejandro contra el carácter particular de la providencia es que entraría en contradicción con lo que hemos aceptado sobre la generación de los individuos contingentes (*De prov.*, 17, 15-17). Si la divinidad estuviera pendiente de los particulares, debería omitir la atención respecto de cada uno de los demás y de todos ellos en su conjunto, como acabamos de decir. Ahora bien, en ese caso, los entes contingentes no llegarían a existir, puesto que –como se había admitido ya– son el resultado del cuidado de la providencia general.

La última objeción se ceba en la absurdidad que significa suponer que un ser divino esté ocupándose de una cosa tras otra, cambiando continuamente de actividad

¹⁷ Esta misma doctrina la repite en contextos parecidos: cf. *De fato*, 30. Véase Sharples, R.W.: “Commentary”, xxx, en id. (ed.), *Alexander of Aphrodisias. On Fate*, London, Duckworth, 1983, pp. 164-165; id.: “Schriften und Problemkomplexe zur Ethik”, p. 574.

y alterando sucesivamente su conducta de un modo totalmente extraño a cuanto suponemos respecto de tal ente (*De prov.*, 19, 1-2).

Antes de abandonar esta confutación, Alejandro se remite a la presuposición característica de los medioplatónicos¹⁸ según la cual este trajín de la divinidad, velando por cada una de las cosas, podría ser aliviado si supusiésemos una pluralidad de dioses proveyendo el mundo sublunar (*De prov.*, 19, 3-10). Aunque estos dioses no se ocupasen de absolutamente todas las cosas sino sólo de las más importantes o únicamente de sus favoritas (algo que delataría ya una especie de carencia), la hipótesis seguiría siendo absurda porque incluso cada una de esas entidades particulares escogidas tendría ya un número infinito de diferencias del todo inabarcables por inteligencia alguna.

En definitiva, aunque fuera posible que los dioses ejercitasen ese incesante cuidado de cada una de las cosas, prestando atención sucesivamente a cada una, tal ajetreo sería del todo indigno de la divinidad (*De prov.*, 19-21).

Antes de continuar, conviene recordar aquí otra argumentación bastante similar a la que hemos encontrado en el tratado *Sobre la providencia*, también enderezada a impugnar una presciencia divina en sentido estricto; se encuentra en el tratado *Sobre el destino*. Allí, Alejandro expone que atribuir un conocimiento estricto del futuro a los dioses sería hacerlos capaces de lo imposible, algo que escapa a cualquier poder, inclusive el divino. Según él, dentro del sistema de sus adversarios estoicos, «la presciencia que los dioses tienen de los acontecimientos futuros funda la necesidad de su cumplimiento»¹⁹. Al sostener esta tesis, Alejandro cree que sus adversarios le dan la razón, porque convierten todas las cosas futuras en necesarias para admitir así que los dioses puedan conocerlas. En consecuencia, le están concediendo que, de ser contingentes, las cosas futuras serían impredecibles. Ahora bien, Alejandro cree que la contingencia de determinados acontecimientos es evidente. Luego son de suyo impredecibles. Por consiguiente, se debe admitir que, o los dioses no pueden preverlos o, si lo hiciesen, los acontecimientos futuros no serán contingentes. Pero si admitimos que existen acontecimientos contingentes y que los dioses conocen las cosas tal como son –y no de un modo diferente de como son–, entonces sólo conocen que las cosas futuras *pueden* suceder, es decir, las conocen como contingentes; pero por ello mismo hemos de negarles que posean un conocimiento preciso de lo que vaya a suceder. No podrían conocer el futuro de modo necesario porque entonces lo conocerían como no es. Un conocimiento necesario de los futuros contingentes envuelve, para Alejandro, una contradicción.

Con la argumentación que hemos ido siguiendo en *Sobre la providencia*, Alejandro ha intentado liberar a la divinidad de todo aquello que parecería repugnar su naturaleza. El primer paso fue resolver la objeción presentada contra el aristotelismo por los defensores de la providencia; había que exonerar a la divinidad aristotélica de la acusación de indiferencia respecto de los seres sublunares. En realidad, los dioses se ocuparían consciente y deliberadamente de dichos entes, no de una manera meramente accidental. El segundo paso fue proporcionar dos apologías de su propia concepción de la providencia que le permitirían escapar de quienes pudieran

¹⁸ Sobre la común admisión de los medioplatónicos de la tesis de una pluralidad de mediadores de la providencia: cf. v. gr. Ps. Plutarchus, *De fato*, 9, 572F-573A; Nemesius Emesenus, *De nat. hom.*, 43, ed. Morani, p. 125, 21 –p. 126, 15.

¹⁹ εἰ δὲ τῇ τῶν θεῶν προγνώσει τε καὶ προαγορεύσει τὸ ἀναγκαῖον ἔπεται (*De fato*, 30, CAG 200, 31-32).

considerar la providencia como algo indigno de los dioses. Primero, la divinidad no tendría como fin primario el proveer a los entes sublunares, porque esto no sería propio de ella y la convertiría en un medio respecto de ellos. Segundo, la divinidad tampoco estaría preocupada de cada uno de estos entes, no estaría pendiente de los detalles de las cosas que suceden en el mundo sublunar; es decir, su providencia se extendería a las especies pero no a los individuos.

Teniendo en cuenta lo que hemos visto hasta ahora, se podría cuestionar que Alejandro haya tenido en mente superar las objeciones de Ático con sus razonamientos, puesto que, al fin y al cabo, la divinidad seguiría sin atender a cada una de las acciones humanas y ni siquiera conocería distintamente cada individuo. Sharples ha interpretado la intención de Alejandro como un intento de responder a Ático porque el de Afrodiasias, si bien admite el mismo estado de cosas atribuido a los peripatéticos por parte del pensador medioplatónico, no por ello niega la existencia de una providencia sobre el mundo sublunar: la divinidad se ocuparía en general de la generación y la pervivencia de los entes, aunque no en particular de cada uno de ellos. Esto representa ya un auténtico cuidado de los entes y no un desdén por su suerte. Pero hemos de tener en cuenta que Ático había reconocido que los dioses de los peripatéticos cuidaban del orden cósmico y eso provocaba *diversos bienes bajo el cielo*, pero estos eran comunes a los seres humanos y a los inanimados²⁰. Por eso les reprocha haber omitido algo que, en efecto, está enteramente ausente del discurso de Alejandro: la inmortalidad del alma y la retribución divina como alicientes para la acción humana²¹. Alejandro no sólo no hace el más mínimo intento de mostrar que en eso Ático se habría equivocado, sino que niega expresamente que la divinidad atienda a cualquier individuo sublunar, cuánto menos a las obras de los hombres, y su concepción del alma humana más bien le da la razón al respecto²².

4. Elementos medioplatónicos en la concepción de Alejandro

¿De qué manera en concreto actúa la divinidad sobre el mundo para ocuparse de él? Alejandro expresa que la manera de favorecer las demás cosas es aquella propia del bien supremo (*De prov.*, 55, 6 – 59, 3). Podríamos pensar que Alejandro está hablando aquí del primer motor inmóvil, puesto que Aristóteles mismo lo había identificado con el bien más elevado del universo (*Metaph.*, Λ, 1075a12). Sin embargo, según creo, Alejandro está pensando más bien en todos los dioses, los cuales constituyen la bondad suprema en el género de la sustancia, según el mismo cabeza de escuela había aseverado (*Eth. Nic.*, 1096a24). Así se explica mejor que, al final del pasaje de *Sobre la providencia* a que nos referimos, se concluya la reflexión sobre la influencia de “dios” como suprema bondad con una referencia a los “dioses” en plural.

²⁰ μενόντων κατ' οὐρανὸν καὶ ἡμᾶς τι χρηστὸν ἀπολαύειν μάλιστα μὲν κοινὸν καὶ ἀλόγων καὶ ἀψύχων (Atticus, ed. des Places, fr. 3, 8). οὕτως ἂν οἴχοιτο καὶ κατ' Ἀριστοτέλην τὸ τῆς προνοίας, εἰ καὶ τὰ κατ' οὐρανὸν ἐν τάξει τινὶ καὶ κόσμῳ διοικεῖται (ibid., 9). De ahí se sigue que τὰς γούν βελτίονας ἀπορροίας αὐτῶν [sc. de los dioses] φασὶ τοῖς μετασχοῦσι μεγάλων ἀγαθῶν παραιτίας γίνεσθαι (ibid.).

²¹ Πρόνοιαν γὰρ ζητοῦμεν ἡμῖν διαφέρουσαν ἧς οὐ μέτεστι τῷ μῆτε δαίμονας μῆτε ἥρωας μῆτε ὄλων ἐπιδιαμένειν δύνασθαι τὰς ψυχὰς συγκεχωρηκότι (ibid., 10).

²² Alejandro niega la inmortalidad natural del alma humana y tan sólo admite una inmortalidad para el entendimiento de los sabios que hayan considerado la divinidad: cf. Moraux: *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 3. Band, pp. 346, 382.

Pues bien, allí afirma Alejandro que todo bien coopera con el bien de otras cosas en virtud de su mera presencia. Según él, el bien supremo —el dios— no beneficia sólo a algunos, como el resto de los bienes, sino que su presencia se extiende a todos en la medida en que son capaces de participar de él²³. Cuando se vuelve a hablar de la divinidad como bien supremo, reaparece una temática que ya nos es conocida por el libro *Sobre el mundo* (397b24-398a1). Se trata de los diferentes grados en que los distintos entes son capaces de participar de la bondad divina (*De prov.*, 69, 9-11; *De princ.*, 116²⁴). Existe un solo poder (δύναμις) divino que, en cambio, es participado de manera diversa por los distintos entes en función de su dispar distancia respecto de la divinidad presente en el cielo, tal como también había sido declarado en *Sobre el mundo*. Según Alejandro, igual que los entes corruptibles pueden interactuar entre sí, con mayor razón podrán influir sobre ellos los entes incorruptibles²⁵. De esta manera, la potencia divina se transmite desde el cielo hasta los entes inferiores y así se corrobora la sentencia atribuida a Tales (Aristot., *De an.*, 411a8; DK 11A22), retomada por el tratado *Sobre el mundo* (397b17), según la cual todas las cosas tienen algo de divino; Aristóteles ya había sostenido esta idea²⁶, aunque más bien se diría que, para él, lo divino en los entes sublunares estaría representado principalmente por su forma misma (*Phys.*, 192a17).

La presencia de lo divino en todas las cosas también es afirmada por Alejandro (*De prov.*, 74, 11 – 75, 2) pero en él se da una armonización de la comprensión propia de *Sobre el mundo*, que se centra en la noción de “potencia divina”, y la concepción aristotélica que identifica lo divino en los entes con su forma. De ahí que acabe concluyendo que la naturaleza de las cosas sea una “*techne* divina” (*De prov.*, 75, 6). Para Alejandro, pues, la potencia divina es quien plasma la forma de cada cosa haciendo de ella una obra de la inteligencia y la voluntad de los dioses. Sin embargo, aunque la inteligencia y la voluntad de la divinidad hayan arbitrado la presencia de este poder divino en todas las cosas, esto no significa que cada generación sea fruto de un acto deliberativo independiente. Por el contrario, el poder divino presente en todas las cosas —el cual puede ser llamado “naturaleza” sin más²⁷— produce la generación de cada cosa de acuerdo con el programa racional divino, pero sin que la potencia divina misma decida de nuevo en cada caso. Consiste, en último término, en un efecto del movimiento del cielo que ejecutan los dioses²⁸.

Es muy significativo que no sólo el “poder divino” sino también el “destino” sea identificado con la “naturaleza”²⁹. Teniendo esto en cuenta, se puede deducir

²³ «Se debe suponer que aquello que está por encima de todas las cosas y se identifica con el bien poseído por todas las cosas (es decir, dios), favorece a todas las cosas bajo todo aspecto [...] es causa de grandes bienes no sólo para algunos sino para todos los entes, en la medida en que pueden participar del bien» (*De prov.*, 57, 1-11). La última parte del texto parece evocar *De an.*, 415a29 y su paralelo *De gen. an.*, 731b25-28.

²⁴ Para el texto de *De principiis* sigo a Genequand, C. (ed.): *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden, Brill, 2000. La numeración indicada corresponde con las páginas de esta edición; las traducciones que presento están hechas sobre la traducción inglesa del texto árabe.

²⁵ La mejor confirmación de mi interpretación politeísta del “bien supremo” es este pasaje que comentamos; en él se hace referencia explícita a los cuerpos celestes en plural en cuanto «entes incorruptibles» (*De prov.*, 71, 6), que influyen por su presencia sobre el mundo sublunar, como conclusión de un razonamiento cuyo protagonista era “el dios” y su influencia sobre los demás entes (ibíd., 69, 6).

²⁶ Cf. *Eth. Nic.*, 1153b32; *De part. an.*, 645a16-22.

²⁷ Cf. *De prov.*, 77, 12. También: ἦν [sc. θεία δύναμις] καὶ φύσιν καλοῦμεν (*De an. mantissa*, CAG 172, 19).

²⁸ Cf. *Quaest.*, II.3, CAG 47, 30.

²⁹ εἶναι ταῦτὸν εἰμαρμένην τε καὶ φύσιν (*De fato*, 6, CAG 169, 19). «There is thus an ontological reduction in *De fato* between what is “in accordance with nature” and what is “in accordance with fate”. The difference

perfectamente que la providencia será causante del destino, como ya había sido afirmado por algunos autores medioplatónicos³⁰. Apartándose de los estoicos, que identifican providencia y destino, Alejandro, al subordinar el destino a la providencia, prefiere asociarse a estos otros autores.

Esta “naturaleza” en sentido cósmico –que, como decimos, coincide con la potencia divina misma y con el destino– acaba siendo identificada a su vez con su efecto en las cosas, junto al cual permanece: la naturaleza individual de cada ente³¹. Es causa convergente en la generación de cada cosa y depende en último término del movimiento celeste, pero no es producto directo de la razón, sino sólo es una consecuencia del movimiento celeste prevista por los dioses.

De esta manera, la providencia se ocuparía de las especies en la medida en que el “programa” de generación de cada especie compuesta está inscrito en la potencia divina producida por el movimiento del cielo. Pero no cabe que esté también cifrado el resultado de cada generación, porque los individuos son diferentes entre sí, debido a los azares que convergen en sus respectivas generaciones, los cuales están ocasionados por la materia (*De prov.*, 89, 3 – 91, 4)³². Por eso sería de suyo imposible que los dioses conocieran los individuos concretos que surgirán para cada especie.

A este desentenderse de los individuos se une la peculiar concepción de la causalidad del motor inmóvil sostenida por Alejandro, que gozará de gran fortuna en la posteridad³³. Su interpretación se fundamenta en un controvertido texto de *Metafísica Lambda* donde Aristóteles afirma que el primer motor inmóvil mueve como el objeto del entendimiento y del apetito (1072a26). Según Alejandro, el primer motor inmóvil viviría volcado en la contemplación de sí mismo y no ejercitaría ninguna actividad externa. Serían las almas de las esferas celestes quienes, en virtud del deseo de imitar su inmovilidad, producirían el movimiento circular del cielo a guisa de remedo de esa vida de contemplación³⁴. De este modo, aunque parece que los dioses –es decir, probablemente, los astros animados por tales almas³⁵– no dejan de conocer las especies que producen en el mundo sublunar (*De prov.*, 65, 8-9), el primer motor inmóvil, debido a su excelsitud, no conoce nada más que a sí mismo³⁶.

Un último rasgo de la interpretación de Alejandro que lo vincula con los medioplatónicos es su concepción del gobierno providente de Dios como una ley. Ya el autor de *Sobre el mundo* había concebido a Dios como la ley que rige todo el universo (400b11-31). Según este escrito, la ley empapa toda la vida social y,

is only one of name» (Ross, A.: “Causality, Nature and Fate in Alexander of Aphrodisias”, *Acta philosophica*, 25, 2016, p. 323). He tratado ya sobre esta identificación de poder divino, destino y naturaleza en Torrijos-Castrillejo, D.: “Alexander of Aphrodisias on Fate, Providence and Nature”, *Forum*, 3, 2017, pp. 7-18.

³⁰ Cf. Ps. Plutarchus, *De fato*, 9, 573A-B; 10, 574B; Nemesius Emesenus, *De nat. hom.*, 38, ed. Morani, p. 109, 16-18.

³¹ Cf. Fazzo (ed.): *Alessandro di Afrodisia. La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, p. 196.

³² La materia es el principio de irregularidad en el mundo sublunar, la cual precisamente determina la menor capacidad de recibir la influencia de la providencia que caracteriza a esta esfera del cosmos: cf. Moraux: *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 3. Band, p. 277.

³³ Sobre esta temática: cf. Berti, E.: “Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia”, en A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche (Atti del colloquio Roma, 17-19 Giugno 1999)*, Naples, Bibliopolis, 2000, pp. 225-243.

³⁴ Cf. *Quaest.*, I.25, CAG 40, 17-23; II.19, CAG 63, 20; *De princ.*, 54.82-84.96.

³⁵ Cf. *De fato*, 6, CAG 169, 26; *In meteor.*, CAG 6, 4-7; *Quaest.*, II.3, CAG 47, 30; 49, 29ss., etc.

³⁶ Cf. *De an. mantissa*, CAG 109, 23 – 110, 3; *De princ.*, 106. Sharples se inclina por negar la providencia al primer motor inmóvil y dejarla sólo en manos de los dioses subordinados a él: cf. “Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems”, pp. 206-207.

permaneciendo ella misma inmutable, logra diferentes resultados en cada uno de los miembros de la polis. Como Aristóteles había aseverado (*De philosophia*, ed. Ross, fr. 13), el mundo entero puede ser parangonado con una ciudad bien gobernada. Además, él mismo ya había vinculado el concepto de ley con una concepción del “poder divino” muy próxima a la que encontramos en *Sobre el mundo* y en Alejandro: «La ley, en efecto, es cierto orden, y la buena legislación es necesariamente una buena ordenación, y un número excesivamente elevado no puede participar del orden, ya que esto sería obra de un poder divino, como el que mantiene unido el universo»³⁷. En definitiva, Aristóteles mismo había proporcionado un fundamento para sostener una teoría que vinculase el poder divino que gobierna el universo con la racionalidad propia de la divinidad, la cual estaría expresada por la noción de “ley”³⁸.

Pues bien, el poder divino, que –según Alejandro– coincide con la “naturaleza”, puede ser comprendido, pues, como una ley que dispone el modo de producirse de todas las cosas. Sin embargo, cuando Alejandro explica la presencia del poder divino en el mundo como una ley, se ve obligado a aceptar algo semejante a lo que hacía el autor de *Sobre el mundo* cuando asumía los presupuestos platónicos según los cuales la disposición divina determinaba los factores generales, mientras que la multiplicación de los individuos se debía a la materia. Igualmente, Alejandro admitía, como el autor de *Sobre el mundo*, que la menor influencia del poder divino en el mundo sublunar ha de ser achacada a la materia que impedía recibir el poder divino en toda su pureza, puesto que nos explicaba que el poder divino se extendía a todas las cosas y el grado mayor o menor en que se daba dependía de su capacidad de participar de él.

Todos estos rasgos de la concepción de Alejandro de la providencia no contribuyen precisamente a fundamentar una providencia particular. Los individuos se escaparían a la providencia porque serían incapaces de ser comprendidos por la inteligencia divina y porque, en último término, serían un cierto tipo de realidad degradada. De esta manera, vemos cómo Alejandro acaba traicionando a Aristóteles en el corazón del aristotelismo, justamente, en el tratamiento de las realidades más concretas y particulares que el Estagirita, frente a Platón, había revalorizado. Por esta razón, resulta conveniente preguntarse si no habrá habido alguna otra influencia no aristotélica que haya reorientado el pensamiento de Alejandro en este sentido tan divergente de la senda seguida por el maestro. Los mejores candidatos para cubrir este puesto podrían ser los medioplatónicos, entre los cuales se cuentan algunos autores que han negado la existencia de una providencia particular, es decir, una providencia que se fijase en los individuos³⁹.

El motivo por el cual buscamos una fuente para averiguar de dónde procede la negación de la providencia particular en virtud de la atribución a la divinidad tan sólo de los conceptos generales se funda en que no encontramos esta doctrina

³⁷ ὁ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως· θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τότε συνέχει τὸ πᾶν (*Pol.*, 1326a29-33).

³⁸ Pienso que el citado pasaje de la *Política*, desdeñado por Moraux como “marginal” (*Der Aristotelismus bei den Griechen*, I. Band, p. 38), nos ahorra recurrir a Aristóbulo o a Filón, como hace él, o bien a Teofrasto, como proponen Reale y Bos: cf. Moraux: *ibid.*, pp. 41ss.; Reale-Bos: *Il trattato Sul cosmo*, pp. 159-161.

³⁹ Sharples apuntaba ya en esta dirección: «Alexander’s connection of providence with the preservation of *sublunary species* by the motion of the heavens does provide a point of contact with Middle-Platonist discussions of providence» (Sharples: “Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems”, p. 204; el subrayado es mío).

categorícamente definida en el tratado *Sobre el mundo*⁴⁰. Es, pues, posible concluir que debió de haber un periodo en que los peripatéticos se limitaban a sostener la tesis según la cual la providencia divina se restringía al cielo pero no por ello se sentían todos obligados a negar la providencia particular o, al menos, no lo hacían apelando a la imposibilidad de conocer los individuos. Como hemos visto antes, el *dictum* aristotélico sobre la vinculación de la providencia con el cielo admitía distintas interpretaciones. Podemos encontrar un testimonio de este estado de transición de la doctrina peripatética de la providencia en Epícteto, quien enumera varias teorías de la providencia, distinguiendo de modo palmario la teoría típicamente aristotélica (providencia limitada al cielo) de una teoría que negaría la providencia particular y sólo admitiría una providencia general:

Respecto a los dioses [1] hay algunos que dicen que no existe la divinidad; [2] otros, que existe, pero que no actúa y no se preocupa y que no existe providencia ninguna; [3] los terceros, que existe y existe la providencia, pero para las cosas importantes y celestiales, y no para las terrenales; [4] los cuartos, los que dicen que se preocupa de las cosas terrenales y humanas, pero sólo en general, y no también de cada uno en particular; [5] los quintos, entre los cuales estaban Ulises y Sócrates, los que dicen «... y no te pasó desapercibido al moverme»⁴¹.

Además del ateísmo (1), aparece enumerada la teoría epicúrea (2) y la de Platón⁴², que es la sostenida por el mismo Epícteto (5). La primera de las otras dos (3) se encuentra muy próxima al *dictum* aristotélico sobre la providencia instalada en el cielo, mientras que la segunda (4) es la que hace hincapié en la cuestión misma del conocimiento divino restringido a lo general. Es significativo que ambas teorías estén separadas, aunque parezcan tener algo de similitud. En efecto, la teoría que estoy llamando “peripatética” que hace referencia a la providencia ligada estrechamente al mundo supralunar también insiste en que esta providencia se ocuparía tan sólo de las cosas “importantes”. En esto se asemeja a la doctrina de *Sobre el mundo* donde se compara a Dios con un gran gobernante que tan sólo regiría directamente el mundo supralunar y el resto lo administraría a través de sus subordinados. Sin embargo, como dijimos, esto no obligaba a su autor a negar que Dios se ocupase del mundo sublunar, a diferencia de lo que vemos atribuido aquí a la tercera teoría. Una doctrina próxima a la del autor de *Sobre el mundo* fue defendida por el peripatético Critolao a quien se ha acusado en ocasiones de negar el conocimiento de los singulares⁴³. En

⁴⁰ Así parece pensar empero Festugière, A.-J.: *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*, Paris, Gabalda, 1981, pp. 226-228, el cual afirma que «[l]a Providence se désintéresse donc, quant à elle-même, des choses terrestres» (ibid., p. 228). Sin embargo, así se expresó pocos años después Moraux, corrigiendo ese inexacto diagnóstico: «In der Schrift von der Welt, wo die Frage nach der göttlichen Vorsehung ausführlich erörtert wird, findet sich zwar kein ausdrücklicher Hinweis darauf, daß Gott das Allgemeine regelt und sich nicht um das Individuelle kümmert» (Moraux, P.: *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 2. Band, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1984, p. 499).

⁴¹ Περὶ θεῶν οἱ μὲν τινὲς εἰσὶν οἱ λέγοντες μὴδ' εἶναι τὸ θεῖον, οἱ δ' εἶναι μὲν, ἀργὸν δὲ καὶ ἀμελὲς καὶ μὴ προνοεῖν μηδενός· τρίτοι δ' οἱ καὶ εἶναι καὶ προνοεῖν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων καὶ οὐρανίων, τῶν δὲ ἐπὶ γῆς μηδενός· τέταρτοι δ' οἱ καὶ τῶν ἐπὶ γῆς καὶ τῶν ἀνθρωπίνων, εἰς κοινὸν δὲ μόνον καὶ οὐχὶ δὲ κατ' ἰδίαν ἐκάστου· πέμπτοι δ', ὧν ἦν καὶ Ὀδυσσεύς καὶ Σωκράτης, οἱ λέγοντες ὅτι “οὐδέ σε λήθω / κινύμενος” (*Diss.*, I, 12, 1-3; trad. de Ortiz García, P.: *Epicteto. Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 1993, pp. 95-96).

⁴² Cf. *Leg.*, X, 902e-903a.

⁴³ «The idea that the divine is not involved in the management of every detail is attributed to Critolaus in [ed.

efecto, Critolao pudo ser uno de los primeros peripatéticos en defender expresamente que la providencia llegaba tan sólo hasta la esfera de la luna (ed. Wehrli, fr. 15) y además enseñó que la divinidad tan sólo se ocuparía de los asuntos importantes y de mayor envergadura, mientras que encomendaría los restantes a otros intermediarios suyos⁴⁴. Ahora bien, tampoco tenemos ninguna noticia sobre Critolao donde niegue expresamente el conocimiento y el cuidado de lo inferior. Su teoría es, como decimos, semejante a la defendida en *Sobre el mundo*, que también se refiere al puesto de ciertos “colaboradores” de la providencia. Por tanto, lo sublunar no queda del todo al margen de la providencia.

Con tales precedentes, se ha de concluir que el acento en el descuido de lo singular responde a una precisa teoría filosófica que encontraremos formulada en determinados autores que no estarán vinculados con el peripato sino más bien con el platonismo medio. No sería extraño que Alejandro se inspirase en estos filósofos en los cuales cree haber encontrado una doctrina similar a la suya, tal como lo declara en un fragmento de sus escritos perdidos: la primera divinidad (Dios) no se ocuparía del mundo, confiando la providencia a los restantes seres divinos (dioses)⁴⁵. Por ello, afirma expresamente en dicho fragmento que la concepción “de Platón” (es decir, la de los medioplatónicos) y la “de Aristóteles” (es decir, la del propio Alejandro) convienen en este aspecto. Veamos, pues, algunos textos que nos ayuden a constatar cómo plantean estos autores la doctrina de la providencia.

El primer documento al cual nos referimos es el tratado *Sobre el destino* atribuido a Plutarco. Éste también se remite a la comparación de la providencia divina con una ley de una manera análoga a la exposición de *Sobre el mundo* y de Alejandro. En efecto, en otro tratado dedicado a la influencia de la divinidad sobre el cosmos, dice el de Afrodiasias:

Esta naturaleza o poder es la causa de la unidad y orden del mundo. Del mismo modo que sucede en una ciudad que posee un solo gobernante morando en ella, no separado de ella, decimos también que un cierto poder espiritual penetra todo el mundo y sostiene juntas sus partes. Como la ciudad está regida por una sola autoridad, que es su jefe o la ley establecida, así es uno el mundo, pues es un solo cuerpo, continuo, eterno, imperecedero, que contiene y armoniza todas las cosas y las abarca (*De princ.*, 112).

Wehrli, fr. 37a)» (Sharples, R.W.: *Peripathetic Philosophy 200 BC to AD 200*, Cambridge, Cambridge UP, 2010, p. 209). Más que insistir en el desconocimiento de los individuos, Sharples atribuye principalmente a este peripatético la teoría según la cual la divinidad se desentendería por entero del mundo sublunar (id.: “Aristotelian Theology after Aristotle”, p. 14). Según dicho estudioso, aunque esta enseñanza no se siga necesariamente de lo que sabemos de él, tampoco se hallaría en contradicción con las noticias de que disponemos: cf. *ibid.*, p. 23, nota 109.

⁴⁴ πρὸς τὰς μεγάλας χρείας ἐπιδιδούς, τᾶλλα δὲ φίλους καὶ ἐταίρους ῥήτορας καθιεὶς ἐπραττεν (ed. Wehrli, fr. 37b).

⁴⁵ ὁ μὲν γὰρ Πλάτων ἀσώματον ἡγεῖται τὸν πρῶτον θεόν, καὶ μένειν αὐτόν φησιν ἐν τῇ αὐτοῦ περιωτῇ τε καὶ νοήσει, εἶναι δὲ τινος θεοῦ δευτέρου τοὺς τῶν ἄλλων γένεσίν τε καὶ οὐσίαν ἐπιτροπεύοντας, ὧν συνᾶδει καὶ τὰ ὑπ’Αριστοτέλους εἰρημένα (Alexander, en Vitelli, G.: “Due frammenti di Alessandro di Afrodiasia”, en *Festschrift Theodor Gomperz*, Wien, Hölder, 1902, p. 93). Se diría que Alejandro cree que las siguientes doctrinas medioplatónicas son acordes con su concepción del aristotelismo ortodoxo: la condición inmaterial e intelectual del primer motor inmóvil (probablemente se sobreentiende ahí la omisión de toda acción *ad extra*), así como la subordinación a él de otras divinidades que se ocuparían de la generación y la existencia de los restantes entes.

Identificar a la divinidad con una ley cósmica es una noción que está presente también en los estoicos, pero es justamente el expediente que permite a los medioplatónicos desarrollar su comprensión de la providencia según la cual la divinidad se situaría en un plano superior, encargándose del bien universal, mientras que sería demasiado elevada para ocuparse de las nimiedades del mundo sublunar⁴⁶. Esto lo encontramos, como decíamos, en el Pseudo Plutarco:

También esto revela la índole del destino, aunque no se refiera ni a los aspectos particulares ni a los individuales. ¿Cómo sería, pues, el destino si lo consideráramos bajo el aspecto de una proporción? Podríamos compararlo diciendo que se asemeja a la ley de la polis, la cual pone, en primer lugar, una serie de prescripciones (la mayor parte, si no todas) de manera hipotética y, en segundo lugar, contempla en general y en la medida de lo posible cuanto necesita la colectividad⁴⁷.

En efecto, Platón primero y el mismo Aristóteles después habían dicho que la ley no puede ocuparse de todos los casos concretos, sino tan sólo toma en cuenta las situaciones de la vida en general⁴⁸. Sobre el fundamento de este modo genérico de acercarse a la realidad, los medioplatónicos desarrollaron una comprensión de la inteligencia divina que atendería tan sólo a las especies pero no podría hacerse cargo de los individuos, los cuales son, al fin y al cabo, una realidad derivada de la especie. Son insignificantes y se deben a la multiplicidad de la materia. En definitiva, se trata de la misma concepción del conocimiento que Alejandro ha defendido en la argumentación de *Sobre la providencia* en contra de la providencia particular. Veamos otro testimonio medioplatónico ahora tomado de Alcínoo:

El destino se comporta como una ley: en efecto, no dice que una persona hará determinada cosa o que otra persona padecerá (esto nos llevaría hasta el infinito, porque es infinito el número de individuos que nacen, es infinito también el número de los acontecimientos que les suceden); en ese caso, dejaría de haber cosas que dependiesen de nosotros, además de motivos de alabanza y de reproche, y todas las demás cosas de este tipo. Más bien, el destino dice que, si un alma escoge una vida de un cierto tipo y lleva a cabo determinadas acciones, se encontrará con determinadas consecuencias⁴⁹.

Si lo observamos con detenimiento, en este texto de Alcínoo se hallan los puntos de fuerza de la argumentación de Alejandro —que, como es sabido, seguramente deba remitirse en último término a Carnéades— sostenida en su escrito *Sobre el destino*

⁴⁶ Ya Antíoco de Ascalón vinculaba la providencia divina con la “ley de la naturaleza”: cf. Dillon, J.: *The Middle Platonists*, Ithaca, Cornell UP., 1996, p. 80. La inspiración de esta doctrina parece estar en Platón: νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς (*Tim.*, 41e; cit. por Calcidius, 143).

⁴⁷ Σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τοῦτο δηλοῖ, ὁποῖόν τι τυγχάνει ἡ εἰμαρμένη, πλὴν οὐχ ἢ γε κατὰ μέρος οὐδ’ ἢ καθ’ ἕκαστα. ποία τις οὖν καὶ ἦδε κατ’ αὐτὸ δὴ τὸ εἶδος τοῦ λόγου; ἔστι τοίνυν, ὡς ἂν τις εἰκάσαι, οἷος ὁ πολιτικός νόμος, <δς> πρῶτον μὲν τὰ πλεῖστα, εἰ καὶ μὴ πάντα, ἐξ ὑποθέσεως προστάττει, ἔπειτα μὴ καθόλου τὰ πόλει προσήκοντα εἰς δύναμιν περιλαμβάνει (*De fato*, 4, 569D).

⁴⁸ Cf. v. gr. Plato, *Polit.*, 295a; Aristoteles, *Eth. Nic.*, 1094b20-21; 1137b13-19.

⁴⁹ Ἦ γὰρ εἰμαρμένη νόμου τάξιν ἐπέχουσα οὐχ οἷον λέγει διότι ὄδε μὲν τάδε ποιήσει, ὄδε δὲ τάδε πείσεται (εἰς ἄπειρον γὰρ τοῦτο, ἀπείρων μὲν ὄντων τῶν γεννωμένων, ἀπείρων δὲ τῶν περὶ αὐτοὺς συμβαινόντων), ἔπει καὶ τὸ ἐφ’ ἡμῶν οἰχθήσεται καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι καὶ πᾶν τὸ τούτοις παραπλήσιον, ἀλλὰ διότι ἦτις ἂν ἔληται ψυχῇ τοιοῦτον βίον καὶ τάδε τινὰ πράξει, τάδε τινὰ αὐτῇ ἔψεται (*Didascalicon*, 26, 1, ed. Whittaker, p. 51).

(34-36): si se admite que el destino lo controla todo, entonces quedaría suprimida la libertad de los seres humanos y con ella toda alabanza y reproche. Por otro lado, en el tratado *Sobre la providencia*, vimos que el núcleo de la refutación del conocimiento de los individuos por parte de la divinidad residía en la imposibilidad de gozar simultáneamente de un número *infinito* de actos de conocimiento distintos, debido a la infinitud de aspectos y elementos presentes en los individuos.

De una manera semejante, también Apuleyo (*De Platone*, I, 12) entiende que la providencia actúa definiendo una “ley” que debe ser seguida por todos los entes pero no se cumple siempre, puesto que, si bien los dioses subordinados cumplen exactamente sus designios, también existen cosas que dependen de los seres humanos⁵⁰. Sin embargo, a diferencia de otros autores próximos a él, expresa claramente que la providencia se ocupa de todas las cosas incluso singularmente (*Asclepius*, 39-40). Aun así, parece claro que Apuleyo concibe que esta preocupación de la providencia divina hasta el último detalle del universo no es llevada a cabo por ella de manera directa, sino mediante los dioses intermedios que son los verdaderamente ocupados por ella. Por este motivo, en su traducción parafrástica del tratado *Sobre el mundo*, no duda en negar que el primer Dios se ocupe personalmente de todos los detalles del cosmos (*De mundo*, 25). Una concepción semejante de la providencia es testimoniada asimismo por Nemesio de Emesa –atribuyéndola a Platón– y es rechazada por él, precisamente, por este motivo: en efecto, según dicho autor eclesiástico, resulta difícil conceder que Dios sea providente de todas las cosas singulares, si al final éstas surgen tan sólo en virtud de la necesidad del hado subordinado a la providencia⁵¹. Por fin, Calcidio nos proporcionará esta misma visión de la providencia “platónica”, como una “ley” que manda en general omitiendo los detalles particulares⁵².

5. Conclusiones

A lo largo de estas páginas, hemos tratado de presentar en líneas generales la concepción de Alejandro sobre la providencia, inspirada en los principios aristotélicos. Esta doctrina ha sido fundamentada recurriendo a la intervención del primer motor inmóvil sobre el mundo. Por otra parte, ha sido introducida por él toda una serie de presupuestos que orientan su argumentación en un sentido muy determinado. En realidad, apoyándose en los conceptos aristotélicos, sería posible llevar a cabo otros desarrollos si se prescindiese de ciertas presuposiciones. Por ejemplo: ¿por qué razón se debe suponer que el conocimiento de los dioses es discursivo y sucesivo como el de los hombres, cuando Aristóteles había afirmado expresamente que en la divinidad todo se debe dar de manera más excelente que en el ser humano⁵³? Teniendo en cuenta que la divinidad es entendimiento por esencia⁵⁴, ¿no habría sido razonable suponer que la capacidad de conocimiento de Dios sería no sólo gradual sino esencialmente diversa de la humana?

Por desgracia, durante el periodo en que vive Alejandro no contamos con otras interpretaciones aristotélicas de esta doctrina que gocen de su misma finura de

⁵⁰ Cf. Dillon: *The Middle Platonists*, pp. 320-326.

⁵¹ Cf. Nemesius Emesenus, *De nat. hom.*, 43, ed. Morani, p. 126, 15-18.

⁵² Cf. Boeft, J. den: *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden, Brill, 1970, pp. 24-30.

⁵³ Cf. *Top.*, 116b11-15; *De philosophia*, ed. Ross, fr. 16; *Eth. Nic.*, 1096a24.

⁵⁴ Cf. *Metaph.*, A, 1072b19-30.

análisis y de un desarrollo comparable con el suyo. Sin embargo, el comentarista del Estagirita “por antonomasia” proporciona un sentido muy preciso a la tesis típicamente peripatética que había ido siendo forjada antes que él y que admitía diferentes lecturas; me refiero a la concepción según la cual la providencia estaría volcada principalmente en el mundo supralunar. Esta tesis, con fundamentos en la doctrina de Aristóteles, acaso fue acuñada por Critolao y también sostenida, a su manera, por el autor del tratado *De mundo*, pero es convertida de manera definitiva por Alejandro en una “providencia general” con expresa negación de la “providencia particular”, de forma que acaba convirtiéndose en la tesis aristotélica por excelencia⁵⁵.

Por estos motivos, no parece que –como piensa Sharples– Alejandro trate de “responder” a Ático, procurando mostrar que la providencia divina afecta de algún modo también al mundo sublunar. Ático no descartaba esta influencia, puesto que tampoco lo habían hecho todos los peripatéticos anteriores (de ello tenemos un buen testimonio en el *De mundo*). Se quejaba más bien de sus implicaciones antropológicas. El discurso de Alejandro parece correr en paralelo, intentando resolver otras cuestiones distintas. Si hubiera querido refutar las acusaciones de Ático o, al menos, esa línea de argumentación, debería haber expresado de algún modo por qué es preciso buscar la rectitud moral, pese a que la divinidad no retribuye ni a malos ni a buenos. Pero esta temática está ausente del *De providentia*.

Nuestra comparación con los pensadores de extracción medioplatónica nos hace sospechar que esta interpretación del *dictum* atribuido a Aristóteles, en lugar de ser una recepción fiel del Estagirita, está influenciada por unos presupuestos gnoseológicos y metafísicos extraños a su pensamiento. Esto legitimaría a los autores que han pretendido llevar a cabo otros desarrollos inspirados en sus escritos, análogos a los de Alejandro pero en un sentido muy diverso; me refiero a los intérpretes que, como Boecio y Tomás de Aquino entre los latinos, así como Nemesio de Emesa y Juan Damasceno entre los griegos, han sostenido con principios aristotélicos la providencia particular.

Una última reflexión de orden sistemático más que histórico nos parece pertinente a este respecto. La doctrina de Alejandro se presenta a sí misma como una superación de la arrogante presunción de pensar a la divinidad interesada por los más nimios asuntos humanos. Por su parte, él presenta una imagen de la divinidad que quiere ser “más pura”, más digna de la condición divina. Para ello, introduce una idea de Dios –el primer moviente inmóvil– que podríamos llamar deísta; incluso su concepción de “los dioses” se mueve en esa línea. Sin embargo, en esta operación reside una paradoja, porque semejante teoría, si bien parece “mejorar” el concepto de Dios, en realidad lo empobrece, haciéndolo incapaz de conocer aquello que a los seres más ínfimos es bien accesible. En ello Alejandro se opone a las expresas palabras de Aristóteles que justamente reprocha semejante torpeza a Empédocles, pues, según su filosofía –como según la de Alejandro–, al conocer nosotros cosas que la divinidad dejaría de conocer por “desdeñables”, se nos atribuiría más poder que a la divinidad misma (*De an.*, 410b4). En definitiva, el resultado es que la postura de Alejandro incurriría en una arrogancia mayor que aquélla de la que trataba de huir.

⁵⁵ Algunos testigos de la predominancia de esta interpretación podrían ser, entre otros, Tatianus, *Ad graecos*, 2; Nemesius Emesenus, *De nat. hom.*, 43, ed. Morani, p. 127, 15-21.

6. Referencias bibliográficas

- Amand, D.: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Amsterdam, Hakkert, 1973.
- Berti, E.: "Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia", en A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche (Atti del colloquio Roma, 17-19 Giugno 1999)*, Naples, Bibliopolis, 2000, pp. 225-243.
- Boeft, J. den: *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden, Brill, 1970. doi: <https://doi.org/10.1163/9789004320376>
- Daiber, H. (ed.): *Ibn Rushd's Metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâam*, vol. 1, *Islamic Philosophy and Theology*, Leiden, E. J. Brill, 1986.
- Diels, H. (ed.): *Doxographi Graeci*, Berolini, G. Reimeri, 1879.
- Dillon, J.: *The Middle Platonists*, Ithaca, Cornell UP., 1996. doi: <https://doi.org/10.5040/9781472598264>
- Fazzo, S. (ed.), M. Zonta (trad.): *Alessandro di Afrodisia. La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, Milano, BUR, 1999.
- Festugière, A.-J.: *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*, Paris, Gabalda, 1981.
- Genequand, C. (ed.): *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden, Brill, 2000.
- Merlan, P.: "Zwei Untersuchungen zu Alexander von Aphrodisias", *Philologus*, 113, 1969, pp. 85-91. doi: <https://doi.org/10.1524/phil.1969.113.12.85>
- Mras, K.: "Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios", *Glotta*, 25, 1936, pp. 183-188.
- Morau, P.: *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1973-1984.
- Ortiz García, P. (ed.): *Epicteto. Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 1993.
- Reale, G., Bos, A.P. (eds.): *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- Rodríguez Hevia, T. (ed.): *Aristóteles. Sobre el mundo*, Salamanca, Sígueme, 2014.
- Ross, A.: "Causality, Nature and Fate in Alexander of Aphrodisias", *Acta philosophica*, 25, 2016, pp. 319-331.
- Ruland, H.J.: *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias: Über die Vorsehung und Über das liberum arbitrium*, Saarbrücken, Diss. Phil. Universität des Saarlandes, 1976.
- Sharples, R.W.: "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", *The Classical Quarterly*, 32, 1982, pp. 198-211. doi: <https://doi.org/10.1017/s0009838800023004>
- Sharples, R.W.: (ed.): *Alexander of Aphrodisias. On Fate*, London, Duckworth, 1983. doi: <https://doi.org/10.5040/9781472598295>
- Sharples, R.W.: "Aristotelismo", en J. Brunschwig, G. Lloyd (eds.), *Diccionario Akal de El saber griego*, Madrid, Akal, 2000, pp. 635-648.
- Sharples, R.W.: "Schriften und Problemkomplexe zur Ethik", en P. Morau (ed.), *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3. Band, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2001, pp. 513-616. doi: <https://doi.org/10.1515/9783110886641.513>
- Sharples, R.W.: "Aristotelian Theology after Aristotle", en D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2002, pp. 1-40. doi: https://doi.org/10.1163/9789047401063_002
- Sharples, R.W.: "Peripatetics on Fate and Providence", en R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), *Greek & Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, vol. 2, London, Institute of Classical

- Studies, 2007, pp. 595-605. doi: <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2007.tb02451.x>
- Sharples, R.W.: "Peripatetics", en L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1, Cambridge, Cambridge UP., 2010, pp. 140-160. doi: <https://doi.org/10.1017/chol9780521764407.011>
- Sharples, R.W.: *Peripathetic Philosophy 200 BC to AD 200*, Cambridge, Cambridge UP, 2010. doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781506>
- Torrijos-Castrillejo, D.: "Dios en la ética de Aristóteles", *Pensamiento*, 255, 2012, pp. 5-23.
- Torrijos-Castrillejo, D.: "Dios y 'antropocentrismo' en Aristóteles", *Espíritu*, 62, 2013, pp. 35-55.
- Torrijos-Castrillejo, D.: "La causalidad del motor inmóvil", *Hypnos*, 31, 2013, pp. 234-266.
- Torrijos-Castrillejo, D.: "Alexander of Aphrodisias on Fate, Providence and Nature", *Forum*, 3, 2017, pp. 7-18.
- Vitelli, G.: "Due frammenti di Alessandro di Afrodisia", en *Festschrift Theodor Gomperz*, Wien, Hölder, 1902, pp. 90-93.
- Wehrli, F. (ed.): *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: der Peripatos in Vorschristlicher Zeit. Register*, Heft 10, *Die Schule des Aristoteles*, Basel/ Stuttgart, Benno Schwabe & co., 1959.