

Dios y “antropocentrismo” en Aristóteles

David Torrijos Castrillejo

El aristotelismo siempre se ha visto obligado a afrontar la interpretación de la causalidad del motor inmóvil. Los antiguos comentaristas¹ ya se preocupaban por conjugar la actividad del primer moviente de la serie de causas eficientes, del que se habla en el octavo libro de la *Física*, con el ser que mueve como lo conocido y lo apetecido (1072 a 26) según el duodécimo libro de la *Metafísica* (*Lambda*). Lo cual reviste gran interés pues en esta última obra ese moviente como amado resulta ser identificado como divino. Podría pensarse que existe alguna contradicción entre la causalidad eficiente de la *Física* y esta otra suerte de influencia que nos sorprende en la *Metafísica*. En efecto, así debió de parecerle a Alejandro de Afrodisia², quien excogitó una teoría según la cual Dios, estando ocioso, absorto en el conocimiento de Sí, no actuaría sino como causa final, por cuanto despertaría el amor del alma de la primera esfera del cielo, a la que toda actividad eficiente quedaría reservada. Esta doctrina fue divulgada como auténticamente aristotélica hasta que en nuestros días acabó de ser sancionada por la autoridad de Ross.³ Sin embargo, los últimos años han conocido lo que po-

Artículo recibido el 4 de enero de 2012 y aceptado para su publicación el 15 de marzo de 2013.

¹ Cf. SIMPLICIUS, *In Aristotelis De caelo*, vol. 7, *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), 271, vv. 4-27; ID., *In Aristotelis Physicorum*, vol. 9, CAG, 365, vv. 20-21; ibíd., vol. 10, CAG, 1359, v. 5-1363, v. 24. En tales textos, Simplicio polemiza con los platónicos y con Alejandro de Afrodisia quien, enseguida comentaremos, también se había pronunciado al respecto.

² Cf. E. BERTI, “Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia”, 225-243; C. GENEQUAND, introducción a Alexander of Aphrodisias, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, 6-10; S. FAZZO, “L'exégèse du livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote dans le *De principiis* et dans la *Quaestio* I.1 d'Alexandre d'Aphrodise,” 607-626.

³ W. D. ROSS, *Aristotle*, 186: “God is the efficient cause by being the final cause, but in no other way.”

dría llamarse un cambio de paradigma del cual han sido artífices S. Broadie⁴ primero y E. Berti⁵ después. Ambos han dado buenas razones para desechar la hipótesis de una mediación entre los motores del cielo y sus esferas, llevada a cabo por las supuestas almas del cielo. Defienden sin embargo la capacidad del primer motor inmóvil mismo para obrar como causa eficiente de la revolución celeste. Dios no actuaría ya tan sólo como pura causa final, ni su actividad se limitaría al conocimiento de Sí, sino que intervendría de modo eficaz sobre el movimiento de la primera esfera. Se comportaría de modo análogo a los demás motores de los restantes cielos; éstos, a su vez, experimentarían cierto influjo en sus respectivas rotaciones por efecto de la revolución de esa primera esfera. A través de tal influencia, el primer motor inmóvil sería el responsable último de las generaciones y corrupciones sublunares, cuya causa está en el cielo.⁶

Pues bien, estas páginas no quieren abundar en la discusión respecto del modo según el cual el primer motor inmóvil actúe sobre el mundo. Partimos ya aceptando el punto principal de la atrevida interpretación de Berti, a saber, la causalidad eficiente del primer motor inmóvil. Nuestro propósito atañe más bien a la reflexión sobre una pregunta que su investigación deja abierta. En efecto, según él, la divinidad aristotélica es un agente que interviene y dirige pretendidamente todo el desarrollo del movimiento celeste, el cual desencadena a su vez los cambios sublunares. Puesto que Aristóteles declara que el primer motor inmóvil es un ser inteligente (Λ , 7), importa averiguar *por qué razón* se comporta de ese modo. De los razonamientos del Estagirita se desprende que el motor inmóvil es, en cuanto sumo bien, fin último para sí propio. Sin embargo, esto no basta para explicar la motivación que lo lleva a influir exteriormente, aún queda por descubrir cuál es el fin relativo que persigue al mover el cielo. Ahí es donde creemos po-

⁴ Cf. S. BROADIE, "Que fait le Premier Moteur d'Aristote? (Sur la Théologie du livre *Lambda* de la 'Métaphysique')," 375-411.

⁵ Cf. E. BERTI, "Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7," 59-82; ID., "Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* Λ 6," 181-206; ID., "Ancora sulla causalità del Motore immobile," 7-28.

⁶ Naturalmente, esta interpretación no ha originado un acuerdo unánime entre los comentaristas; más bien al contrario, pues quizá la mayoría de los intérpretes siguen sosteniendo una postura más o menos próxima a la de Ross. Por traer algún ejemplo: cf. M. BORDT, *Aristoteles' Metaphysik XII*; ID., "Why Aristotle's God is not the Unmoved Mover," 91-109; J. A. ROSS, "La causalidad del Primer Motor en *Metafisica* XII," 3-26; ID., *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*; K. L. FLANNERY, "Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile," 615-643.

dría tomar protagonismo la postura relativamente “antropocéntrica” que Aristóteles ha defendido: aunque el hombre no sea lo mejor que haya en el mundo, es probablemente lo mejor del mundo sublunar. Por otra parte, las sustancias separadas y los cielos son entes de suyo perfectos, de modo que el cambio no puede proporcionarles un acabamiento mayor. Luego sólo resta que el último beneficiario del movimiento del cielo resida bajo la esfera de la luna: ¿no será éste el ser humano? ¿No es acaso verosímil que, a aquel que es tenido por mejor, le competa ser en cierto modo un fin? No esperamos resolver definitivamente esta cuestión ni tampoco deducir de esto una doctrina de la providencia enteramente delineada. Sólo pretendemos presentar coherentemente algunos textos que ensanchen nuestros horizontes y nos permitan entrever la verosimilitud de interpretar así al Estagirita.

I. ¿Por qué motivo obra el motor inmóvil?

Damos por supuesto que el primer motor inmóvil del que habla el octavo libro de la *Física* es el mismo principio último que refiere el libro *Lambda* de la *Metafísica*, aunque esto haya sido cuestionado por algunos estudiosos.⁷ El primer motor, pues, al ser estudiado en este último tratado, no sólo es identificado como *theós*, sino que además se le atribuye entendimiento (1072 b 30). Si vive en un placer maravilloso en virtud de la contemplación de sí mismo (1072 b 24-26), ha de adjudicársele también la voluntad, gracias a la cual un sujeto es capaz de gozar.⁸ Por estas razones, usando un término aparentemente anacrónico pero que al hombre de hoy ayuda a comprender adecuadamente la filosofía aristotélica, habría que considerar este primer motor inmóvil como un ser personal.⁹ Después nos ocuparemos sumariamente del conocimiento de las realidades externas por parte del primer motor. Por el momento nos limitamos a comentar que, como los estudios contemporáneos ponen cada vez más

⁷ Los siguientes autores consideran que se trata de realidades diversas: cf. J. PAULUS, “La Théorie du Premier Moteur chez Aristote,” 259-294, 394-424; H. SEIDL, *Beiträge zu Aristoteles’ Naturphilosophie*, 62-68; ID., *Einführung in die antike Philosophie*, 213-215, 259-263; M. BASTIT, *Les quatre causes de l’être selon la philosophie première d’Aristote*, 368-376.

⁸ Cf. F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles*, 246; E. Berti, “Il dio di Aristotele,” 747; T. de KONINCK, *Aristotle, l’intelligence et Dieu*, 130.

⁹ Acerca del legítimo aristotelismo de la definición boeciana de persona: cf. E. BERTI, “Soggetto, anima e identità personale in Aristotele,” 10.

de manifiesto, el *modelo* primario de dios para Aristóteles debe situarse en los olímpicos.¹⁰ Éstos son, en efecto, seres personales en el sentido moderno de la palabra. Resulta, pues, digna de toda atención la paradójica atribución a Aristóteles de una presunta divinidad impersonal, por mucha fortuna que tenga. Por lo demás, es digno de nota que hablar de una divinidad *impersonal* no se antoja menos impreciso históricamente que hacerlo de una personal.

Aunque tampoco podemos permitirnos el demostrarlo suficientemente en este lugar, la relevancia universal que tiene la causalidad última ejercida por el primer motor merece que éste no sea considerado sólo como un dios –que bien pueden serlo las demás sustancias separadas– sino como algo único. Ciertamente, el primero de una serie es, según Aristóteles, de índole excepcional y no sólo superior a los demás en grado.¹¹ Permítasenos, pues, referirnos al primer motor inmóvil como Dios, si bien dejamos en suspenso la cuestión atingente a su condición de creador o a la infinitud de su esencia.

Nos atenemos pues, como decíamos, a la interpretación según la cual el obrar del primer motores eficaz sobre el mundo. Este tipo de actividad es denominada *poiesis* por Aristóteles. Según la opinión de algún comentarista, tal operación es difícil de casar con la condición divina.¹² Sin embargo, el Estagirita dice que, si bien la *poiesis* tiene como fin la obra, toda *poiesis* se ordena a una *praxis*. Esto significa que la *poiesis* termina en el producto desde el punto de vista de la eficacia, pero ello no obsta para que la intención

¹⁰ En relación al primer motor inmóvil, así se expresa E. BERTI, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, 154: “Certo, non è Dio con la “d” maiuscola, è un dio. Però quello che può sembrare uno svantaggio rispetto all’idea di un Dio unico, cioè il fatto che, essendo uno degli dei che i Greci ammettevano, il motore immobile è solo un dio, per un altro verso è anche il suo pregio, perché fa sì che esso sia personale, cioè sia persona, perché è capace di intendere e di volere, come erano persone, nella credenza degli antichi Greci, gli dei della religione olimpica.” Acerca de la religión homérica en la concepción aristotélica de la divinidad: cf. R. BODÉÛS, *The theology of the Living Immortals*; B. BOTTER, *Dio e divino in Aristotele*; ID., *Aristotele e i suoi dei. Un’interpretazione del III libro del De Philosophia*.

¹¹ Veamos algún ejemplo: en el caso del movimiento, el primero de una serie de movimientos no se mueve según esa especie de cambio, luego es diverso bajo ese aspecto; verbigracia, la causa última de la generación y la corrupción bajo la luna es la rotación del cielo, el cual no experimenta otro cambio fuera del local. Respecto a la escala de bondad: el mejor de los cuerpos es el éter, que es también el *único* incorruptible; el mejor de los vivientes sublunares es el hombre, que es también el *único* animal dotado de manos, habla, etc., en fin, el único con *noús*. Hicimos mención de esto en nuestra reseña al libro de Botter, *Aristotele e i suoi dei*, aparecida en *Anuario filosófico* 45 (2012), 435.

¹² Cf. J. OWENS, “The Relation of God to World in the *Metaphysics*”, 216-217, 225.

por la cual se vea motivada esté enderezada a un fin ulterior, puesto que “la cosa hecha no es un fin absolutamente hablando”¹³.

Pues bien, ¿cuál es el fin último por el que Dios actúa? No podemos señalar otro sino aquel donde descansa últimamente toda su actividad, la cual no se restringe a la acción exterior. La actividad primordial divina es el conocimiento de Sí, de modo que Él mismo es el fin de cualquier acción exterior. Aunque deberíamos responder más extensamente, conformémonos con aseverar que actúa externamente no como el que se beneficia por sus propias obras, sino más bien como el que es tan perfecto que no ha de buscar nada más y obra por sola largueza. De este modo actúa el magnánimo, ¿cuánto más no podrá hacerlo Dios mismo?¹⁴ Por ello, se dice que la acción divina no puede tener otro motivo sino “hacer el bien”¹⁵.

Con esto hemos llegado al núcleo de la presente investigación. Nos preguntamos, en efecto, si es posible señalar una jerarquía axiológica entre aquellas cosas que son fruto de la actividad divina. Suponíamos desde el principio que el bien por excelencia es el ya dado en Dios y hacia él se ordena cuanto Él haga (*Metaph.*, Λ, 10, 1075 a 14s.); a esto se añade ahora la liberalidad de su obrar; entonces, ¿hay algún motivo en concreto por el cual haya de mantenerse el movimiento perpetuo?

¹³ “Ἐνεκα γάρ του ποιεί πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν (*Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 1-3; trad. J. Marías).

¹⁴ Cf. *Eth. Nic.*, IV, 3, 1124 b 18-19. El honor es lo propio del magnánimo, que obra como está dicho. Pues bien, los dioses gozan en grado supremo de semejante gloria: cf. *ibid.*, 1123 b 18-19. Nos permitimos usar los textos que se refieren a los dioses de la mitología, desde el momento en que es el mismo Aristóteles el que consiente en identificar con Zeus al motor inmóvil (*De motu an.*, 4, 700 a 1). Hace falta, claro está, que sea removido de los dioses todo lo que no corresponda con una sustancia espiritual (*Metaph.*, Λ, 8, 1074 b 3-5). Si las sustancias separadas y principalmente el primer motor son los responsables últimos del cambio sublunar, nada impide predicar de ellos algunas actividades típicamente divinas, según el parecer de los poetas, como la beneficencia. Esto es lo que hace Aristóteles. Nótese que pone a los dioses como benefactores, pero no los saca a relucir al comentar otras facetas como, por ejemplo, la mentira o el adulterio. Parece estar siguiendo las críticas de Jenófanes (DK 21 B 11) en orden a purificar al viejo Homero; luego no es probable que sólo hable de *opiniones comunes*.

¹⁵ Τοῦτου ἔνεκα ὅπως εὖ ποιῆ ὡς ὁ θεός (*Eth. Eud.*, II, 10, 1242 b 27-29; cf. a 32-35; *Eth. Nic.*, VIII, 12, 1162 a 4-6). Obsérvese que tal beneficencia (*eúpoiesis*) casa perfectamente con la causalidad eficiente. Acerca de la peculiar actividad bienhechora de Dios, dirigida en concreto hacia el hombre, me he ocupado en “Dios en la ética de Aristóteles”, *Pensamiento* 68 (2012), 13-18. Ahí aparece también la cuestión, que asomará después, acerca del amor amistoso de Dios hacia el hombre, algo que, como explicamos (en particular, nota 27), es distinto del “ser amigos”.

No hemos sido los primeros en formularnos esta pregunta. De hecho, se pueden descubrir varios intérpretes que ya la han respondido. Por ejemplo, Averroes, ponía como motivo de toda la generación y corrupción sublunares, ocasionadas por el movimiento del cielo, nada menos que la generación de los seres humanos.¹⁶ Aunque santo Tomás de Aquino no saque a relucir esta explicación para la acción divina en su comentario de la *Metafísica*, en sus obras sistemáticas afirma que el cielo se mueve para que surjan los hombres.¹⁷ Pongamos como tercer representante de esta teoría a un autor escogido entre los modernos, Franz C. Brentano. Permítasenos citar sus palabras mismas:

La aparición del género humano en la historia puede considerarse con toda verdad como la plenitud de los tiempos. El hombre, en efecto, y sobre todo su parte espiritual por la que se parece a Dios tanto más que por la parte corporal, parece ser el fin supremo a cuya consecución se dirige todo el devenir terreno, y con éste, toda la ordenación y movimiento de las esferas celestes.¹⁸

Cierto es que la sentencia parece un poco exagerada y lo es más si se piensa que, en ese lugar, Brentano no aporta gran documentación al respecto. Sin embargo, merece la pena indagar hasta qué punto el antropocentrismo que aparentemente Aristóteles profesa en distintas obras, pueda arrojar alguna luz sobre la motivación del movimiento del cielo.

¹⁶ Cf. B. CANOVA, "Il Dio artefice, *Sáni'* e il primo motore di *Metafisica* nella dottrina teologica d'Averroè," 133-138.

¹⁷ "Nam finis huius motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movet substantia intelligens quae movet caelum, ut scilicet assequatur eius similitudinem, in operando, et ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono; et praecipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur" (*De spiritualibus creaturis*, a. 6, in c.). El texto a pesar del cariz teológico, constituye un paralelo textual del comentario a *Metaph.*, Λ, 7, 1072 a 26 (S. TOMÁS: lect. 7, §2521). Sí es recordado que los animales y las plantas se ordenen hacia el hombre al comentar *Metaph.*, Λ, 10, 1075 a 16ss. (lect. 12, §2632).

¹⁸ F. C. BRENTANO, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, 141: "Ist der Eintritt des νοῦς in den Foetus der Augenblick seiner Vollendung, so kann das Auftreten des Menschengeschlechts in der Geschichte recht eigentlich als die Fülle der Zeiten betrachtet werden. Der Mensch, und insbesondere fein geistiger Teil, durch den er so viel mehr als durch den leiblichen der Gottheit ähnlich ist, erscheint ja als das vornehmste Ziel, auf dessen Erreichung die ganze irdische Entwicklung und nach dem, was wir früher sagten, wenn diese, auch die ganze Ordnung und Bewegung der Himmelsphären ausgeht." Para la traducción española: ID., ARISTÓTELES, 177.

II. El hombre, cúspide del reino animal

Como es sabido, Aristóteles estima que el hombre no es lo mejor del mundo (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 a 21-22; 35 – b 1). Cosa clara, puesto que más dignos son los cuerpos incorruptibles y las inteligencias separadas. No obstante, también resulta que, en la jerarquía de los entes sublunares, el hombre se sitúa en la cumbre. Esto nos permite hablar de cierto antropocentrismo el cual, por lo que acabamos también de decir, ha de ser matizado. No se trata, pues, de antropocentrismo en sentido absoluto sino relativo. Sin embargo, conviene poner de relieve que la base de este protagonismo del ser humano se asienta sobre el expediente de su excelencia. A su vez, la doctrina de la superioridad del hombre parece ser un corolario de la enseñanza según la cual existe una jerarquía entre los entes en virtud de su perfección:

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...¹⁹

La distinta calidad entre los entes que los distingue axiológicamente, también los ordena a unos respecto de los otros, de modo que lo menos digno está naturalmente inclinado hacia lo más excelente. De lo cual es un caso privilegiado aquello que posee la razón, que despunta entre lo demás, porque “siempre lo peor está para lo mejor y esto es claro tanto en la técnica como en la naturaleza. Lo mejor es lo que posee la razón”²⁰.

Esta diferenciación entre los distintos entes que se impone de modo general, hace que el hombre alcance un puesto especial en la jerarquía de los seres, descollando entre los vivientes mortales.²¹ La presencia de la razón en

¹⁹ Ἐπεὶ γὰρ ἐστὶ τὰ μὲν αἰδία καὶ θεῖα τῶν ὄντων, τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἰεὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις, τὸ δὲ μὴ αἰδίων ἐνδεχόμενον ἐστὶ καὶ εἶναι καὶ μεταλαμβάνειν καὶ τοῦ χείρονος καὶ τοῦ βελτίονος, βέλτιον δὲ ψυχὴ μὲν σώματος, τὸ δ' ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου διὰ τὴν ψυχὴν, καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν, διὰ ταῦτα, τὰς αἰτίας ἡένεσις ζώων ἐστίν (*De gen. an.*, II, 1, 731 b 24-31; trad. E. SÁNCHEZ). Aristóteles entiende, pues, el bien como actualidad: cf. C. V. MIRUS, “Aristotle’s *Agathon*,” 515-536.

²⁰ Αἰεὶ γὰρ τὸ χείρον τοῦ βελτίονός ἐστιν ἕνεκεν, καὶ τοῦτο φανερόν ὁμοίως ἐν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ τοῖς κατὰ φύσιν. βέλτιον δὲ τὸ λόγον ἔχον (*Pol.*, VII, 14, 1333 a 21-24; trad. mía).

²¹ Otro texto bastante claro acerca de la jerarquía de los animales podría ser éste: οὕτω δ' ἐκ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἢ φύσις, ὥστε τῇ συνεχείᾳ λαμβάνειν

el hombre, lo constituye no sólo en “el mejor de todos los animales”²², sino que incluso orienta los demás hacia él:

Hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestidos y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre.²³

La naturaleza ordena todo en vistas al ser humano. Que la naturaleza sea situada aquí como protagonista no excluye una causa para la naturaleza, pues sabemos que existe una causa que obra sobre ella, pero no es una mera causa natural (*Phys.*, II, 7. 198 a 36). Ésta es la divinidad, pues no se ve involucrada en el devenir físico mismo. Pero si es Dios el que produce las generaciones sublunares a través del movimiento del cielo y ahora vemos que los seres originados están de suyo orientados hacia el ser humano, ¿no es prudente pensar que el mundo esté dirigido por el primer motor hacia el bien del hombre?²⁴ Examinando la racionalidad que hay en el mundo

τὸ μεθώριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν (...) αἰεὶ δὲ κατὰ μικρὰν διαφορὰν ἕτερα πρὸ ἑτέρου ἤδη φαίνεται μᾶλλον ζῶν ἔχοντα καὶ κίνησιν (*Hist. an.*, VIII, 1, 588 b 4-23 *et passim*).

²² Βέλτιστον ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζῶων (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 a 33-34; trad. mía).

²³ Ὡστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τὰ τε φυτὰ τῶν ζῶων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἡμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δ' ἀγρίων, εἰ μὴ μάντα, ἀλλὰ τὰ γε μλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθῆς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. Εἰ οὖν ἡ φύσις μὴθὲν μέτε ἀτελὲς ποιεῖ μέτε μάρτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν (*Pol.*, I, 8, 1256 b 20-22; trad. M. García Valdés). También: βέλτιον δὲ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικώτερον καὶ μᾶλλον ἡγεμονικόν, ὡς ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα (*Protreptikos*, fr. 6 Ross); ὁμοίως οὕτως ὠκονόμηται χαριέντως ὥστε δοκεῖν τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον (ibid., fr. 10c); ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος (*Phys.*, II, 2, 194 a 35). Este último texto ha sido traducido de la siguiente manera por H. SEIDL, “On the Concept of God in Aristotle’s *De Philosophia*”, 74: “We are the end (of the natural things)”.

²⁴ Muchos estudiosos contemporáneos –en particular los ocupados en la biología– no hallan problema en admitir que la naturaleza sublunar tenga al hombre como fin, aunque no lo relacionen con la motivación del motor inmóvil: “Inanimate bodies exist for the sake of living things, and plants and animals for the sake of man” (OWENS, “The Relation of God to World in the *Metaphysics*”, 218). Allan GOTTHELF, “First Principles in Aristotle’s *Parts of Animals*”, 174: “The increasing complexity of animals, as we compare them with plants and move up the scale to man, is noted, and man’s sharing in the divine.” Es especialmente interesante el artículo de D. Sedley dedicado a esta materia, titulado “Is Aristotle’s Teleology Anthropocentric?”, 180: “Nature is anthropocentric to

encontraremos un orden supraindividual que es análogo al que se descubre generalmente entre las partes de un viviente. Ahora bien, el hombre parece constituir la perfección de la parte corruptible del universo, aquello sin lo cual el cosmos no estaría del todo acabado:

Los seres que tienen sensibilidad, además de vida, tienen una forma más variada, y algunos más que otros, y es más compleja en aquéllos cuya naturaleza participa no sólo de la vida, sino del vivir bien. Tal es el género humano, pues o bien es el único de los animales conocidos por nosotros que participa de lo divino, o el que más de todos (...). Además, para empezar, es el único en que las partes naturales están situadas según el orden natural (*kata physin*), y su parte superior está orientada hacia la parte superior del universo.²⁵

Esta exclusividad del ‘según naturaleza’ de la que goza el ser humano nos desvela el sentido más profundo del concepto de naturaleza. Esta noción, que expresa generalmente también una valoración, es cumplida en el hombre de modo extremo pues, en palabras de Brague, el hombre es “el animal más natural”²⁶. Pero, repetimos, natural no significa exento de causa, sino que el término indica el acabamiento de un ente y de su orgánica constitución. Ambos son aspectos dependientes de esa suerte peculiar de racionalidad que es la teleología. En el texto apreciamos también como la razón de semejante supremacía está vinculada con la presencia del entendimiento,

the extent that man is the ultimate *beneficiary*, while god remains the ultimate object of aspiration.” Este mismo estudioso cita *Metaph.*, Λ, 10, 1075 a 15-25 dándole un sentido antropocéntrico (cf. *ibid.*, 192-193). Este mismo autor, ha vuelto a defender que la teleología de Aristóteles no está limitada a cada sustancia concreta, sino posee una extensión cósmica en su más reciente obra *Creationism and Its Critics in Antiquity*, 194-203. Para una buena recopilación de datos que apuntan hacia el antropocentrismo: cf. J. J. BENÉITEZ Prudencio, “La fisiología del *logos* en Aristóteles”, 160ss. Aunque sin aportar concretos argumentos respecto al papel del hombre en el universo, que el hombre sea el fin ha sido negado por L. JUDSON, “Teleology and Goodness in Aristotle’s *Metaphysics*” 1, 27, nota 70. También es rechazado por E. BERTI, “La finalità in Aristotele”, 58-62.

²⁵ Τὰ δὲ πρὸς τῷ ζῆν αἰσθησιν ἔχοντα πολυμορφότεραν ἔχει τὴν ἰδέαν, καὶ τούτων ἕτερα πρὸ ἐτέρων μᾶλλον, καὶ πολυχουστέραν, ὅσων μὴ μόνον τοῦ ζῆν ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἢ φύσις μετείληφεν. Τοιοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος· ἢ γὰρ μόνον μετέχει τοῦ θεοῦ τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζώων, ἢ μάλιστα πάντων. ὥστε διὰ τε τοῦτο, καὶ διὰ τὸ γινώρισμον εἶναι μάλιστ’ αὐτοῦ τὴν τῶν ἐξωθεν μορίων μορφήν, περὶ τούτου λεκτέον πρώτον. Εὐθὺς γὰρ καὶ τὰ φύσει μόρια κατὰ φύσιν ἔχει τούτῳ μόνω, καὶ τὸ τούτου ἄνω πρὸς τὸ τοῦ ὄλου ἔχει ἄνω (*De part. an.*, II, 10, 656 a 3-12; trad. E. Jiménez y A. Alonso). Cf. *Ibidem.*, IV, 10, 686 a 28-29; *De gen. an.*, II, 3, 737 b 25-27; *Hist. an.*, IX, 1, 608 b 7.

²⁶ R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, 231: “La supériorité de l’homme tient à ce qu’il est, de tous les animaux, celui qui est le plus conforme à la nature, le plus *naturel* des animaux (...): c’est dans l’homme et à travers lui que la Nature s’impose au maximum.”

“lo más divino en nosotros”²⁷. El hombre es, en definitiva, un universo en miniatura (*Phys.*, VIII, 2, 252 b 26) y por eso su principio rector es análogo al factor gobernante en el cosmos. ¿Hacia qué objeto enderezar el orden del mundo sublunar sino hacia este viviente que realiza en sí, como estamos viendo, la totalidad de la naturaleza?

III. “El dios en nosotros”

Como acabamos de ver, en el microcosmos, el entendimiento se sitúa como “el dios en nosotros”²⁸. Pues bien, la lectura que estamos exponiendo podría ser corroborada si efectivamente la dimensión corpórea de la generación humana tuviese lugar para que, de alguna manera, Dios proporcionara a cada ser humano el entendimiento, que sólo viene “desde fuera” (θύραθεν).²⁹ Esta directa comunicación con la divinidad podría explicar los textos en que se afirma que los hombres son progenie divina³⁰, en un sentido más hondo aún que la sola atribución a los dioses –o motores del cielo– de la responsabilidad última respecto a la dimensión física de su generación. En efecto, Aristóteles cita con gusto la sentencia homérica según la cual Zeus sería “padre de los hombres y los dioses” (*Ilias*, I, 503, 544), de lo que se sigue –concluye el Estagirita– los hombres y los dioses pertenecen a “una misma stirpe”³¹. La confesión de esta filiación de los hombres respecto de

²⁷ Ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον (*Eth. Nic.*, X, 7, 1177 a 16). Cf. *De gen. an.*, II, 3, 737 a 10; *De an.*, I, 4, 408 b 29.

²⁸ Ὁ θεὸς ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο, ἐν οἷς χρῆσόμεθα τοῖς ἐκτὸς ὀργανοῖς, σώματι μὲν χεῖρα, ψυχῇ δὲ νοῦν (*Probl.*, XXX, 5, 955 b 23-25). Cf. *Protreptikos*, fr. 10c Ross; *Eth. Eud.*, VIII, 2, 1248 a 26. Se trata de una cita de Eurípides: cf. fr. 1018Nauck; ID., *Troïades*, 886; DK 59 A 20c.

²⁹ *De gen. an.*, II, 3, 736 b 27-28; cf. *De an.*, I, 4, 408 b 19. Además, esta interpretación posee un apoyo en la cita que en una ocasión hace Aristóteles de un autor desconocido: τὸν νοῦν ὁ θεὸς θῶς ἀνήψεν ἐν τῇ ψυχῇ (*Rhet.*, III, 10, 1411 b 12-13). Berti, sin embargo, interpreta estos textos en la línea de Alejandro y Averroes, diciendo que se refieren al entendimiento agente, el cual sería el único inmortal y preexistente, único para la especie humana y distinto del alma intelectual individual; ésta sería, en cambio, producida enteramente gracias al progenitor: cf. E. BERTI, “Quandoesistefuomo in potenza? La tesi di Aristotele”, 143-150; ID. “La generazione dell’uomo secondo Aristotele”, 151-156.

³⁰ Cf. *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 a 32-35; *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1161 a 16-17; b 4-7. Acerca de la intervención de los dioses en la generación de los hombres: cf. R. BODÉÛS, *The theology of the Living Immortals*, 142-148.

³¹ Ὁμηρος τὸν Δία προσηγόρευσεν εἰπων “πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε” τὸν βασιλέα τούτων ἀνάντων. Φύσει γὰρ τὸν βασιλέα διαφέρειν μὲν δεῖ, τῷ γένει δ’ εἶναι τὸν αὐτόν. ὅπερ πέπονθε

los dioses justifica la definición del ser humano con la paradójica calificación de “dios mortal”³². Tal relativa divinidad que el hombre comparte parece apuntar a un origen sobrenatural del alma. En este sentido creemos podría leerse el famoso *thyrathen*, arriba referido, que tanto ha dado que hablar. Con lo cual no pretendemos pronunciarnos acerca de cómo haya podido llegar el espíritu hasta el hombre, sino sólo llamamos la atención sobre el peculiar origen del *noûs*, que parece vinculado con el ámbito divino.

Entender así el origen del ser humano podría ser corroborado también por algún pasaje de la obra perdida del Estagirita. La línea de interpretación más aceptada actualmente considera que las obras exotéricas de Aristóteles, independientemente de la fecha de composición de cada una, fueron aceptadas y defendidas por él durante toda su vida. De esta manera, pueden constituir una fuente de comprensión de la totalidad de su pensamiento que nos permita aclarar puntos oscuros de la obra esotérica, en la que aquella otra se está dando por conocida. Así pues, leamos el siguiente texto, en el que se descarta que el alma humana pueda proceder de los seres sublunares y de los procesos de esa esfera:

No podemos encontrar ningún origen de las almas en la tierra. No hay, en efecto, nada en las almas que sea mezclado y condensado, o que haya nacido de la tierra y parezca ser plasmado, no hay nada ni húmedo, ni volátil, ni ígneo. No hay nada en estas naturalezas que tenga la fuerza de la memoria, de la mente, del pensamiento (...). Son sólo divinas y no se encontrará nunca de dónde le puedan venir al hombre sino de Dios.³³

τὸ πρεσβύτερον πρὸς τὸ νεώτερον καὶ ὁ γεννήσας πρὸς τὸ τέκτον (*Pol.*, I, 12, 1259 b 12-17; trad. mía). Resulta sugerente la propuesta de Bos, para quien el motor inmóvil es análogo al generante masculino, el cual no aporta nada de su cuerpo al feto sino tan sólo es causa moviente: cf. A. P. BOS, “Aristote sur Dieu en tant qu’*Archégeneseôs* en opposition au Démonstrateur de Platon”, 49-52.

³² “Hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum esse natum quasi mortalem deum” (*Protreptikos*, fr. 10c Ross). Digo que tal sentencia es paradójica –aunque pueda resultar familiar al lector moderno tras haberla popularizado Hobbes– pues la definición de la noción de dios más extendida entre los griegos de época clásica es la de viviente *inmortal*, autárquico y feliz, como rezan las *Definitiones* (411 a 3-4) atribuidas a Platón y con las que Aristóteles en este punto conviene: cf. v.gr. *Metaph.*, A, 7, 1072 b 29; *De caelo*, II, 3, 286 a 9.

³³ “Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia. Quae sola divina sunt, nec invenietur umquam unde ad homine venire possint

Es cierto que en *Sobre la filosofía* Aristóteles ha debido de tener los cuerpos celestes por divinos, cosa que no nos sorprende, pues se trata del mismo aserto que defiende en su obra esotérica. Sin embargo, el texto no obliga a pensar que el alma esté hecha de éter, sino sólo excluye la posibilidad de que esté formada por los cuatro elementos o sea fruto de un proceso físico. Aunque no podemos decir con exactitud cuál sea el origen del alma o si ésta es preexistente, sí contamos al menos con dos afirmaciones firmes, a saber, que Dios es el responsable de que el entendimiento espiritual esté presente en el hombre y que este entendimiento es de una naturaleza diversa a las demás cosas sublunares. Por lo demás, el hombre es un mortal, por lo que ha de ser formado también físicamente. Así pues, como hemos dicho, además de Dios, los dioses, o sea, los demás motores celestes (*Metaph.*, Λ, 8, 1074 b 9), son al menos concurrentes en la generación del ser humano, pues que también el sol lo engendra (*Phys.*, II, 2, 194 b 13). Ahora bien, teniendo en cuenta que los responsables de esto no son seres inconscientes sino dotados de inteligencia, salta a la vista que el Estagirita está contando cierta providencia divina.

IV. El concepto de providencia en Aristóteles

No hay lugar aquí para demostrar *in extenso* que Aristóteles admita de hecho una noción de providencia. Evidentemente, en su obra no aparece tal término usado en ese sentido, puesto que fue acuñado como tecnicismo más tarde. Usar esta palabra sólo pretende, una vez más, proporcionar claridad al discurso. Para que sea lícito hablar de providencia, hace falta, en primer lugar, consentir que Dios y los dioses puedan tener un conocimiento de las realidades que producen mediante su actividad exterior. Tampoco pretendemos discutir esto ahora pero, aunque en el capítulo noveno de *Lambda* se diga que el motor inmóvil sólo se conoce a sí mismo *directamente*, ello no impide que, si es causa eficiente del movimiento del cielo, pueda ser consciente *indirectamente* de los efectos que provoca. Además, si tal producto de su actividad no es azaroso sino ordenado, parece responder

nisi a Deo" (*Peri philosophias*, fr. 27 Ross; trad. mía). Cf. *Pol.*, I, 12, 1259 b 12-17. Respecto al alcance del término *divina* en este paso, obsérvese cómo en *Rhet.*, III, 18, 1419 a 11-12 se identifica θεῖόν con θεῶν παῖδας (cf. PLATO, *Apologia*, 27d). Si alguien objetare que en ese pasaje no se habla del ser humano sino de los δαίμονες, recuérdese que, hablando del hombre, se afirma: ἡ γὰρ φύσις δαιμονία (*De divinat.*, 2, 463 b 14).

a un verdadero producto del entendimiento. Este orden es confesado al inicio del décimo capítulo de *Lambda*, donde se habla de una jerarquía en el mundo que bien puede ser puesta en paralelo con la escala de la naturaleza expuesta en los tratados biológicos antes mencionada.

Esto es lo que han visto bastantes intérpretes, aunque nos vamos a ceñir tan sólo al eminente ejemplo de santo Tomás de Aquino, quien define la providencia con la circumspecta definición de “razón del orden de las cosas hacia el fin”³⁴. Acuñado el concepto de un modo tan circunscrito, no duda de poder aplicarlo rigurosamente a Aristóteles:

Aristóteles no disiente de la noción de providencia. En efecto, pone un bien separado providente de todos los seres, como un solo dueño o señor, bajo el cual están los diversos órdenes de las cosas: de tal modo que los órdenes superiores de las cosas logran el orden de la divina providencia perfectamente, por lo que no se halla en ellos defecto alguno. Los entes inferiores, que pueden recibir el orden de la providencia menos perfectamente, están sometidos a muchos defectos. Como también en una casa, los hijos, que participan perfectamente del gobierno del padre de la familia, fallan en pocas cosas o en ninguna, mientras que las acciones de los siervos aparecen desordenadas bajo muchos aspectos. Por esto, en los cuerpos inferiores encontramos deficiencias del orden natural que vemos nunca fallan en los cuerpos superiores.³⁵

³⁴ “Ratio ordinis rerum in finem” (S. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.*, I, 22, 1, in c.).

³⁵ “Ab hac etiam providentiae ratione Aristoteles non discordat. Ponit enim unum bonum separatum omnibus providentem, sicut unum imperatorem vel dominum, sub quo sunt diversi rerum ordines: ita scilicet quod superiores ordines rerum perfecte providentiae ordinem consequuntur, unde nullus defectus in eis invenitur. Inferiora vero entium, quae minus perfecte providentiae ordinem recipere possunt, multis defectibus subiacent; sicut etiam in domo, liberi, qui perfecte participant regimen patrisfamilias, in paucis vel nullis deficiunt: servorum autem actiones in pluribus inveniuntur inordinatae. Unde in inferioribus corporibus defectus proveniunt naturalis ordinis, qui in superioribus corporibus nunquam deficere invenitur” (ID., *De substantiis separatis*, cap. 3; trad. mía). Es evidente que santo Tomás se está remitiendo a *Metaph.*, Λ, 10, 1075 b 11-25; 1076 a 4. Puede que su lectura se haya visto influenciada por los árabes; sin embargo, no parece estar bajo el influjo del opúsculo *De mundo*, el cual se vale ampliamente de estas metáforas pertenecientes a *Lambda* y las lee vinculándolas de modo explícito con la providencia divina. Por lo demás, nada obsta para que esta obra, incluida por la tradición en el *corpus*, haya interpretado con fidelidad el sentir del Estagirita, aunque resulte difícil admitir la opinión de Reale y Bos, quienes defienden su autenticidad: cf. G. REALE and A. P. BOS, *Il Trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*. Bos admite también la providencia, concediendo gran importancia a muchos testigos de la antigüedad: cf. A. P. BOS, *The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle*.

Puede criticarse cuanto se quiera la doxografía medieval, pero ciertamente aquí el Aquinate se expresa con fina penetración filosófica. Si se admite que el cosmos aristotélico está ordenado por un entendimiento que dispone los medios respecto a un fin, hace falta reconocer en ello lo que conocemos por providencia.

Sin querer alargarnos más al respecto, en virtud del pasaje del décimo capítulo de *Lambda* aludido por santo Tomás, cabría admitir que el motor inmóvil fuera gobernante del mundo. Ello no sólo está lejos de amenazar su divina inmutabilidad sino que, por el contrario, semejante dignación en vistas del bien común, como hemos dicho, es propia de un ser excelente.³⁶ Por otra parte, resulta verosímil pensar que Dios acabe su obra con el ser humano de un modo análogo a aquel por el cual los motores de las esferas mueven éstas en orden a trasladar un cuerpo que, con no ser tan digno como ellos, constituye en cierto modo un fin (*Metaph.*, Λ , 8, 1074 a 17 – b 31).

V. ¿Para qué es hecho el hombre?

Según se dijo, gracias a la excelencia de su condición, el hombre revisita cierto carácter de fin dentro del cosmos. Al menos la generación y la corrupción sublunares podrían ser sostenidas por el motor inmóvil para que el hombre fuese continuamente generado. Pero, ¿de qué manera es el hombre fin? Del mismo modo que la obra es el fin del entendimiento productivo, el cual, como hemos tenido ocasión de señalar, no es fin sino en función de alguna *praxis*. Puesto que en el caso estudiado, la *praxis* última a la que se ordena toda acción divina es la contemplación que tiene Dios de Sí mismo, resultaría razonable que su intervención en el mundo sublunar fuera rubricada con la formación de un ser que, en alguna medida, pudiese conocer lo divino. El siguiente texto, al referir cuál es el fin del hombre, nos indica a la vez el fin perseguido por el agente principal que ha producido su ser, ordenando cada parte en función de aquel:

El más digno de los animales es el hombre, por lo que es claro que ha sido generado por naturaleza y según naturaleza.³⁷ Y ésta es, entre las cosas, aquella

³⁶ Cf. *Eth. Nic.*, IV, 3, 1124 b 19; V, 1, 1130 a 7-8; VIII, 1, 1115 a 7-8; 13, 1162 b 35; IX, 7, 1168 a 2-27; 9, 1169 b 10-12.

³⁷ Cf. supra nota 26. En las líneas precedentes admite la posibilidad de que algún animal no haya surgido 'por naturaleza' mientras que el hombre indudablemente sí. En el

por la cual la naturaleza y el dios nos ha generado, lo mismo que dijo Pitágoras al ser preguntado: “contemplar el cielo;” y él mismo confesó ser contemplador de la naturaleza y que por razón de esto había venido a la vida.³⁸

Estando así las cosas, vemos como, con la aparición del hombre en el mundo, Dios se convierte en cierto fin de la naturaleza humana, en cuanto su aspiración acaba en el examen de las causas últimas. De lo dicho también se sigue otra conclusión no menos impopular. Nos referimos a admitir cierto amor de Dios –y del dios– hacia el hombre. Esto es afirmado por Aristóteles al explicar la amistosa condescendencia de la divinidad hacia el ser humano como algo comparable con la desinteresada beneficencia que desarrolla un superior respecto de sus súbditos:

La [amistad] del padre y del hijo es la misma que la de la divinidad hacia el hombre, del bienhechor hacia el favorecido, y, en general, la del que naturalmente gobierna hacia el naturalmente gobernado.³⁹

Por lo cual, habremos de admitir que el hombre es querido por Dios y que Éste tiene indudablemente “algún cuidado de las cosas humanas”⁴⁰.

contexto, el surgir ‘por naturaleza’ no se refiere sencillamente a proceder de algún generante natural, sino que refleja la aparición de un ente en vistas de un fin. Se está aplicando al universo el mismo principio que después será utilizado en la explicación teleológica de los órganos, por ejemplo. Quizá, pues, hayan de ser leídas siempre así afirmaciones como ésta: Ο νοῦς τῆς φύσεως τέλος (*Pol.*, VII, 15, 1334 b 15). Ni que decir tiene que un ente haya surgido por naturaleza no se opone, como el mismo texto indica, a que haya de tener su origen en las sustancias separadas, puesto que ellas constituyen de suyo la causa última de los fenómenos naturales.

³⁸ Τιμίωτατον δὲ γε τῶν ἐνταῦθα ζώων ἀνθρωπός ἐστιν, ὥστε δῆλον ὅτι φύσει τε καὶ κατὰ φύσιν γέγονε. Καὶ τοῦτό ἐστι τῶν ὄντων οὐ χάριν ἢ φύσιν ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός. Τί δὴ τοῦτό ἐστι Πυθαγόρας ἐρωτώμενος, ‘τὸ θεάσασθαι’ εἶπε ‘τὸν οὐρανόν,’ φαί ἑαυτὸν δὲ θεωρὸν ἔφασκεν εἶναι τῆς φύσεως καὶ τούτου ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον (*Protreptikos*, fr. 11 Ross; trad. mía). Cf. *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 14-15.

³⁹ Πατὴρ δὲ καὶ υἱὸς ἢ αὐτῆ ἥπερ θεοῦ πρὸς ἀνθρώπον καὶ τοῦ εὖ ποιήσαντος πρὸς τὸν παθόντα καὶ ὅλως τοῦ φύσει ἀρχοντος πρὸς τὸν φύσει ἀρχόμενον (*Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 a 32-35). Cf. *Eth. Nic.*, VIII, 12, 1162 a 4-6; X, 8, 1179 a 22-32. Aristóteles afirma que Dios ama al hombre, aunque de una manera diferente de aquella por la que es correspondido (ἄλλοντρόπον: *Eth. Eud.*, VII, 3, 1238 b 30-31). Cf. *Eth. Eud.* VII, 8, 1241 a 35 – b 5; *Eth. Nic.*, VIII, 8, 1159 b 16-18.

⁴⁰ Τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ (*Eth. Nic.*, X, 8, 1179 a 24-25). Como nota Q. HUONDER, *Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie*, 159-162: “Gott liebt auch das, was außerhalb seiner selbst ist. Diese Liebe richtet sich aber nach dem Grad der Ähnlichkeit mit ihm. Das ihm Ähnlichere wird mehr, das ihm Ähnlichste am meisten geliebt und umsorgt (...). Deswegen werde der Mensch, der am vollkommensten lebe, am meisten von ihm geliebt und umsorgt.” No pudo menos que reconocer esto incluso Zeller, quien se distinguió empero por su oposición al creacionismo

Ello no es de extrañar, pues ya antes vimos el parentesco entre lo divino y lo humano: “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”⁴¹. Dios no se limita, pues, a procurar el ser a los hombres, sino que los gobierna como soberano. La liberalidad por la que Dios da el ser a los hombres resulta confirmada en su carácter amoroso mediante el destino hacia el que, como gobernador suyo, los ordena. Tal fin consiste nada menos que en tener noticia suya. Una amistad en sentido estricto no es posible, porque no hay igualdad y porque tampoco se puede darla convivencia propiamente; sin embargo, la consideración de los principios a que se ordena la sabiduría es lo más semejante a la mutua contemplación, característica de la amistad por excelencia.⁴² De este modo, la imperfecta contemplación de lo divino que el hombre puede alcanzar se convierte también en un remedo de convivencia. Por fin, dando lugar a la vida del hombre encauzada hacia el conocimiento de lo divino, está Dios queriendo para el ser humano una vida semejante a la Suya, que se recrea intelectualmente en lo mejor, al ejercer con ello la actividad más perfecta que cabe.⁴³

VI. Conclusiones

Hemos visto en estas páginas que es bastante aceptable tener en cuenta el puesto del hombre en el mundo para comprender el porqué del movi-

aristotélico de Brentano. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil II, Ab. 2, 790: “Die wesentliche Wahrheit des Vorsehungsglaubens will Aristoteles darum allerdings nicht aufgeben; auch er erkennt in der ganzen Welteinrichtung das Walten einer göttlichen Kraft, einer vernünftigen Zweckthätigkeit, er glaubt insbesondere, dass die Götter für die Menschen sorgen.”

⁴¹ Η μὲν γὰρ πατὴρ πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα. τῶν τέκνων γὰρ τῷ πατρὶ μέλει. ἐντεῦθεν δὲ καὶ Ὅμηρος τὸν Δία πατέρα προσαγορεύει (*Eth. Nic.*, VIII, 10, 1160 b 24-26; trad. J. Marías).

⁴² Φανερόν οὖν ὅτι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ γνωρίζειν, ὥστε καὶ τὸ συζῆν τὸ συναισθάνεσθαι καὶ τὸ συγνωρίζειν ἐστὶν (*Eth. Eud.*, VII, 12, 1244 b 24-26).

⁴³ Considérese el paralelismo entre estos dos textos: γνωστὸς δὲ [γίνεται] γινώσκων (*Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 a 8-9); νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν (Λ, 7, 1072 b 20-21). El primero trata acerca de la actualidad que gana el ser humano cuando se conoce a sí mismo, mientras que el segundo se refiere a la actualidad originaria del entendimiento divino. Poseer la noticia de los primeros principios metafísicos y contemplarlos en sí constituye la vida más semejante a la divina que es posible en el hombre.

miento del cielo. No queremos decir que Aristóteles sostuviera esto como el principal objetivo de su programa metafísico, pero es difícil negar que cierto antropocentrismo forma parte de su filosofía de la naturaleza. Si se ponen en relación los resultados de ésta con los de la filosofía primera, se ha de concluir que es Dios quien produce la naturaleza sublunar en orden al hombre.

Nos parece que los textos citados proporcionan un apoyo a la opinión que ya sostenían algunos comentaristas medievales acompañados modernamente por Brentano. Por otra parte, conviene aclarar que el hombre no es, absolutamente hablando, lo mejor del mundo. No sólo porque el primer motor inmóvil sea lo más digno, puesto que Éste parece más bien fuera del mundo. Lo más honorable de este mundo son las sustancias separadas (dioses) y, todavía, restan mejores que el hombre los cuerpos celestes, ya que son perpetuos, aunque quizá el alma humana pueda por eso mismo paragonarse con ellos.

El ser humano ocupa en el mundo sublunar un puesto privilegiado. Esta singularidad se debe a lo más divino que hay en él, a saber, el entendimiento. Precisamente éste lo pone en el punto de mira de la actividad divina. Dios provoca las revoluciones celestes para producir algo que resuma todo el universo, participando asimismo de la condición espiritual. Si se admite que Dios está de alguna manera involucrado además en la formación del alma intelectual, debido a la peculiaridad de ésta, entonces todo individuo humano parte de una vinculación personal con el soberano del cosmos ya desde el inicio de su ser. Cuanto se sigue de la rotación celeste, a saber, los fenómenos meteorológicos así como toda la variedad de vivientes sublunares, tiene su última razón de ser en el hombre, que compendia en sí todo el orden cósmico. Esta composición del universo tiene lugar para que haya un ente que sea capaz de albergar ‘el dios en sí,’ o sea, que pueda llevar una vida de consideración de los primeros principios análoga a la vida divina.

David Torrijos Castrillejo
Pontificia Universidad de la Santa Cruz
torrcastr@hotmail.com

Referencias bibliográficas:

AA. VV. (1882-1995). *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berolini: Georg Reimer.

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

ALEXANDER OF APHRODISIAS. (2000). *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, edited by Charles Genequand. Leiden: Brill.

ARISTÓTELES. (1994). *Reproducción de los animales*, edited by Sánchez, E. (1994). Madrid: Gredos.

— (1988). *Política*, edited by García Valdés, M. Madrid: Gredos.

— (1999). *Ética a Nicómaco*, edited by Araujo, M. and Marias, J. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.

— (2000). *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, edited by Jiménez Sánchez-Escariche, E. and Alonso Miguel, A. Madrid: Gredos.

AUBENQUE, P. ed. (1979). *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI Symposium Aristotelicum*. Paris: J. Vrin.

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

BENÉITEZ PRUDENCIO, J. J. (2011). La fisiología del *logos* en Aristóteles. *Asclepio* 63.

BERTI, E. (1994). "Soggetto, anima e identità personale in Aristotele." In M. Sánchez Sorondo (ed.), *Peri Psyches, De homine. Antropología. Nuovi approcci*. Roma: Herder.

— (1997) Da chi è amato il Motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7. *Méthexis* 10.

— (2000). Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia. In Braccacci, A. (ed.), *La filosofia in età imperiale: Le scuole e le tradizioni filosofiche (Atti del colloquio Roma, 17-19 Giugno 1999)*. Naples: Bibliopolis.

— (2000a). Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* L 6. In Frede, M. and Charle, D. (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon.

— (2005). *Nuovi studi aristotelici*. Brescia: Morcelliana.

— (2005a). Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele. In Berti, E. (ed.), *Nuovi studi aristotelici*, vol. 2, *Fisica, antropologia, metafisica*. Brescia: Morcelliana.

— (2005b). La generazione dell'uomo secondo Aristotele. In Berti, E. (ed.), *Nuovi studi aristotelici*, vol. 2, *Fisica, antropologia, metafisica*. Brescia: Morcelliana.

— (2005c). La finalità in Aristotele. In Berti, E. (ed.), *Nuovi studi aristotelici*, vol. 2, *Fisica, antropologia, metafisica*. Brescia: Morcelliana. (1ª ed. 1989-1990).

— (2005d). Il dio di Aristotele. *Humanitas* 60.

— (2007). Ancora sullacausalità del Motore immobile. *Méthexis* 20.

— (2008). *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma: EDUSC.

BODÉÛS, R. (2000). *Theology of the Living Immortals*, Albany: SUNY.

BORDT, M. (2006). *Aristoteles' >Metaphysik XII<*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

— (2011) Why Aristotle's God is not the Unmoved Mover. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 40.

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

— (2009). Aristote sur Dieu en tant qu'Archégeneseôsen opposition au Démiurge de Platon. *Revue de Philosophie Ancienne* 27.

BOTTER, B. (2005). *Dio e divino in Aristotele*, Sankt Augustin: Academia.

— (2011). *Aristotele e i suoi dei. Un'interpretazione del III libro del De Philosophia*, Roma: Carocci.

BRAGUE, R. (1988). *Aristote et la question du monde*, Paris: PUF.

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

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

— (1911). *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig: Quelle& Meyer.

— (1983). *Aristóteles*, Barcelona: Labor.

BROADIE, S. (1993). 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.

CANOVA, B. (2007). Il Dio artefice, *Sâni*, e il primo motore di *Metafisica* nella dottrina teologica d'Averroè. *Medioevo* 32.

FAZZO, S. (2008). L'exégèse du livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote dans le *De principiis* et dans la *Quaestio* I.1 d'Alexandre d'Aphrodise. *Laval théologique et philosophique* 64.

FLANNERY, K. L. (2011). Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile. *Humanitas* 66.

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

GOTTHELF, A. (1987). First principles in Aristotle's Parts of animals. In Lennox, J. G. and Gotthelf, A. (ed.), *Philosophical issues in Aristotle's biology*. Cambridge: Cambridge UP,

— (1987) and Lennox, J. G., ed. *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge: Cambridge UP.

HUONDER, Q. (1954). *Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie*, München: Max Hueber.

JUDSON, L. Teleology and Goodness in Aristotle's *Metaphysics L*. (URL: <http://users.ox.ac.uk/~judson/Teleology%20and%20Goodness%20in%20Metaphysics%20Lambda.pdf>).

KONINCK, T. de. (2008). *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris: PUF.

MIRUS, C. V. (2004). Aristotle's Agathon. *The Review of Metaphysics* 57.

OWENS, J. (1979). The Relation of God to World in the *Metaphysics*. In Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI Symposium aristotelicum*. Paris: J. Vrin.

PAULUS, J. (1933). La Théorie du Premier Moteur chez Aristote. *Revue de Philosophie* 33.

REALE, G. and Bos, A. P. (1995). *Il Trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero.

ROSS, W. D. (1995). *Aristotle*, New York: Routledge.

ROSS, A. (2007). La causalidad del Primer Motor en *Metafísica XII. Diánoia* 52.

— (2007). *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Pamplona: EUNSA.

SÁNCHEZ SORONDO, M. (ed.). (1994). *De homine. Antropología. Nuovi approcci*, Roma: Herder.

SEDLEY, D. N. (1991) Is Aristotle's Teleology Anthropocentric? *Phronesis* 36.

— (2009). *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley: University of California Press.

SEIDL, H. (1995). On the Concept of God in Aristotle's *De Philosophia*. In *L'Aristoteperdu*, 69-90. Roma: CNR.

— (1995a). *Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie*, Amsterdam: Rodopi.

— (2010). *Einführung in die antike Philosophie*, München: Karl Alber.

S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI. (1882-1996). *Opera Omnia*. Iussu Leonis XIII edita. Romae: Commissio Leonina.

— (1964). In *Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Edited by Cathala, M-R. Spiazzi, R. M. Taurini: Marietti.

VERDENIUS, W.J. (1960). Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion. *Phronesis* 5.

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig: Fues.