

# LA TEOLOGIA DE ARISTOTELES

M<sup>a</sup> Carmen Sánchez

Con esta breve referencia a la teología de Aristóteles no se pretende entrar en cuestiones de fondo sobre la estructura de la metafísica aristotélica, problemática, por otra parte, abierta y de la que se han ocupado grandes especialistas<sup>1</sup>, sino hacer algunas indicaciones en torno a lo que el mismo Aristóteles dice acerca del *theós*; objetivo más directo, pero también menos tratado por los estudiosos. Para alcanzar dicho objetivo hay que tener en cuenta, además de las obras de madurez, los primeros diálogos en los que el Estagirita se ocupa de la divinidad. Comenzaremos, pues, por éstos.

## 1. La teología del joven Aristóteles

De cara al tema que nos ocupa merece especial mención el diálogo *Περὶ φιλοσοφίας*, obra perdida, pero que debió ser muy conocida en la antigüedad y que ejerció una relevante influencia. La conoció Epicuro, quien la toma como punto de referencia para atacar la creencia aristotélica en la eternidad del mundo. También Cicerón nos ha conservado información valiosa acerca del citado diálogo y lo usa ampliamente en su *De natura deorum*. Así mismo lo conocieron Plutarco y Proclo.

Respecto a su fecha de redacción, todos los eruditos, excepto W. Jaeger, coinciden en situarlo en el periodo académico. Las referencias al *Timeo* y a las *Leyes* nos dan con relativa seguridad la fecha *post quem*: hubo de ser escrito en torno al 347 a. de C., no mucho antes, pero tampoco mucho después y sí en el clima de la Academia aún.

El diálogo constaba de tres libros. En los dos primeros Aristóteles, a través de algunas consideraciones históricas, exponía su concepción de la filosofía como saber de principios y criticaba la doctrina de las ideas, así como la de las ideas-número de Platón. En el tercero, que es el que directamente nos interesa aquí, el Estagirita presentaba ya de forma sistemática su ontología, cosmología y teología.

En este último libro Aristóteles somete a examen la concepción platónica del mundo, de los dioses y de las relaciones de la divinidad con los asuntos humanos, con el propósito de mantener -como Platón- que ninguna explicación del mundo en términos de materia y necesidad puede ser satisfactoria, en contra de la postura de los atomistas. Pero, por otro lado, y apoyándose quizá en una interpretación demasiado literal del *Timeo*, quiere también criticar la manera platónica de entender la

---

<sup>1</sup> Cf., por ej., Pierre Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., París, 1962.

relación de la divinidad con el mundo inferior, sobre todo la supuesta configuración de tal mundo por la divinidad en un tiempo inicialmente determinado. De todo ello resulta que el *theós* ocupa ahora la cúspide del mundo, en lugar del *Uno*; dota a tal mundo de estructura teleológica e introduce la doctrina de la eternidad del mismo, renovando básicamente la cosmología del *Timeo*<sup>2</sup>.

Pero es en el ámbito teológico donde aparecen las mayores innovaciones. Siguiendo a algunos estudiosos<sup>3</sup>, vamos a destacar los principales puntos de la teología de este primer periodo:

1) A partir del material conservado por Filopón en *De aeternitate mundi* se puede concluir no sólo que Aristóteles sostenía la eternidad del mundo, sino también reconstruir algunos argumentos en favor de dicha tesis. La base común de esa argumentación es la idea de que el mundo no puede ser aniquilado por causas extra-mundanas, ya que no existen tales causas; ni por causas intramundanas, ya que sería impensable que surgiera una fuerza en el seno del cosmos capaz de destruir el proceso del mismo. Por otra parte, la aniquilación por obra del *theós* se opondría a la inmutabilidad de la divinidad.

2) Por esta misma razón el mundo no pudo ser configurado en el tiempo por divinidad alguna. Tal «configuración» o plasmación se opondría a la eternidad y sabiduría divinas. Ya que si el *theós*, siendo infinitamente feliz, creara un mundo no necesitado significaría que es un *mataiopónos tekhnítes*.

3) Si ahora nos preguntamos por el origen de la idea *theós* nos encontramos con que Aristóteles, en los fragmentos conservados en *Sobre la filosofía*, señala dos causas de la creencia en el *theós*: a) la observación de las estrellas y de los cielos; b) la observación de los fenómenos anímicos, tales como las profecías y las adivinaciones. Ateniéndose a la contemplación de esos fenómenos, los hombres han llegado a determinar la divinidad como factor de orden en el cosmos y como un ser dotado de un saber supremo. Ambas determinaciones serán esenciales en la teología de Aristóteles<sup>4</sup>.

Siguiendo en la misma línea de argumentación Cicerón, en la obra a la que hemos hecho referencia, nos conserva un fragmento del *Sobre la filosofía*, en el que Aristóteles muestra cómo la creencia en la existencia de la divinidad sabia surge espontáneamente al contemplar el orden del cosmos. Supongamos -dice Aristóteles- que hay hombres que han pasado sus vidas en una morada subterránea, adornada con todo lo que el arte humano puede proporcionar; y, aunque han estado confinados en esa morada, han oído hablar de la existencia de seres divinos de gran poder. Supongamos que queda abierta de repente la entrada de esa morada, de modo que puedan salir y percibir la tierra, el mar y el cielo, sentir el poder del viento, y, sobre todo, contemplar el sol, que es preeminente tanto en belleza como en poder; e igualmente contemplar el salir y el ponerse de los astros, y las fases de la luna según sus secuencias regulares. Estos hombres no dudarían de que los dioses existen realmente y de que estas son sus obras.

---

<sup>2</sup> Cf. especialmente frags. 10-29 de Ross.

<sup>3</sup> Cf D. J. Allan, H. J. Kramer, B. Effe -bibliografía-.

<sup>4</sup> Cf. Aris: *Met.* XII 1075 a 11 y ss. y 1072 b 13.

El pasaje contiene una polémica contra los atomistas, pero la idea central es -como ha hecho notar B. Effe- que los hombres, conocedores de la *tekhné* humana, ven el universo, en su regularidad y orden, sometido a ciencia y conocimiento superiores.

4) Junto a ese conocimiento inmediato, ofuscado por la costumbre, Aristóteles presenta también un conocimiento discursivo del *théos*. El fragmento conservado recuerda y puede verse en él un esbozo, al menos, del argumento ontológico. Subraya allí el Estagirita que donde hay posibilidad de juzgar aplicando una perfección de mayor o menor grado, debe haber algo que cumpla esa perfección en grado supremo, y como en las cosas existentes hay unas que son mejores que otras, consiguientemente habrá un ser *áriston* y el cual ha de ser el *theós*<sup>5</sup>.

5) Ya Jaeger apuntó que en la susodicha obra se encontraba, probablemente, la idea de un primer principio del movimiento, absolutamente inmóvil él mismo. Lo que entra en polémica con Platón que ponía como principio del movimiento cósmico «el alma que se mueve a sí misma».

6) En *Περὶ εὐχῆς* -tratado sobre la oración-, conservando por Simplicio<sup>6</sup> y próximo en el tiempo a *Sobre la filosofía*, Aristóteles apunta a una noción de la divinidad como algo espiritual o mental. Allí el *theós* aparece como *nous* o algo que está más allá y por encima del *nous*. Según Kramer esta vacilación entre asignar a la divinidad la determinación de «espiritual», o situarla fuera de toda determinación, es un reflejo de la polémica intra-académica en tiempo de Espeusipo acerca del *nous* o del *hen* como principios.

7) Según Allan<sup>7</sup>, en este último diálogo se negaba explícitamente la providencia divina. Al *theós* no le preocupan ni pueden preocuparle los asuntos humanos. Por ser razón pura puede contemplarse a sí mismo, pero carece de las *capacidades inferiores* necesarias para intervenir en el mundo.

De lo dicho hasta ahora podemos concluir que Aristóteles, en los primeros escritos, llegó a la determinación de la divinidad como lo absolutamente impasible, como inteligencia suprema y como «causa» del orden del cosmos. Pero queda por explicitar la naturaleza de esa divinidad y, consiguientemente, cómo «actúa» en el mundo. Algunas de las ideas del primer Aristóteles aparecerán en las obras de madurez, que conocemos directamente y a partir de las que es posible determinar con mayor precisión lo que Aristóteles efectivamente dijo acerca del *theós*. Pasamos, entonces, a hacer algunas reflexiones sobre tales escritos.

## 2. La teología del Aristóteles maduro

Si vamos de los escritos iniciales a la síntesis final nos topamos con que Aristóteles prolongó las posiciones iniciales en dos direcciones: a) la determinación de cómo el *proton kinoun* mueve al universo y b) la especificación de la actividad propia

<sup>5</sup> Frag. 16 (Ross). Este último pasaje recuerda la cuarta vía de S. Tomás que desarrolla este argumento, apoyándose en la *Met.*

<sup>6</sup> Simplicio: *De caelo*, 485, 19 y ss.

<sup>7</sup> Cf. Allan: *The Philosophy of Aristotle*.

del *nous theion*. Sobre estos puntos vamos a insistir en las líneas siguientes, sin entrar en los detalles de la cosmología de Aristóteles en relación con la teoría del *motor inmóvil*. Notemos de paso, puesto que tampoco podremos ocuparnos de ello con detención, que el desarrollo de la teología va paralelo al desarrollo de la ontología, especialmente la doctrina de la *morphé* como *télos* y como *enéргеia*, fijadas ya en la *Física*.

El argumento de la existencia del *theós* que aparece en *Metafísica* y en *Física* es sustancialmente el mismo y, en líneas generales, ya se ha hallado en el diálogo *Sobre la filosofía*<sup>8</sup>.

Parte allí el Estagirita de la existencia de unas realidades no sujetas a generación y, por lo mismo, tampoco a corrupción: el movimiento y el tiempo -cuya noción fija a partir de la del movimiento y como una determinación esencial del mismo-. No se trata aquí de este o aquel movimiento sino de *el movimiento*, tipo y fundamento de todos los demás. Este es el movimiento eterno, respecto del cual tiene lugar en definitiva todo llegar a ser. Tal movimiento es el circular, el de los astros, que para Aristóteles no entraña cambio de dirección, *es siempre igual*, movimiento espacial puro.

Ahora bien, en Aristóteles nada puede ser, bajo el mismo aspecto *dínamis* y *enéргеia*, entonces lo que se mueve se mueve por otro. Se pregunta, pues, por la causa del movimiento de los astros, lo que es lo mismo que preguntarse por el motor *del* movimiento. Para causar el movimiento eterno, siempre igual, el «agente» habrá de ser algo eterno e indeterminado -en el sentido de que no es el motor de un movimiento concreto, sino de todo movimiento-, pura *enéргеia* -sin potencialidad- y, por ello, inmaterial e inmóvil.

A la noción de una primera fuerza originadora del movimiento, pero ella misma inmóvil, parece haber llegado Aristóteles ya en la primera época de su pensamiento y aquí es también a donde llega en la *Física*. Lo que no quiere decir, en contra de Laso, que el desarrollo posterior sea superfluo en orden a la explicación del universo<sup>9</sup>.

¿Cómo puede algo mover sin ser agente, propiamente hablando? Con esta pregunta dejamos el ámbito de lo *físico* y el problema se torna metafísico. El primer motor debe ser fuente del movimiento de un modo no-físico. Lo es en cuanto plenitud y por tanto deseado, al modo de fin y no ejerciendo fuerza física alguna. Esta acción atractiva -en cuanto *télos*- la ejerce el primer motor directamente sobre el primer cielo -el de las estrellas fijas- y, por medio de éste, sobre las demás esferas «de arriba a abajo», hasta llegar a la esfera infralunar.

Antes de hacer algunas precisiones en torno a esa actividad, notemos que Aristóteles habla de «varias esferas» y como si cada una exigiese un motor inmóvil. Pero esto sólo puede ser un modo de conducir el discurso en el punto de partida, hasta la noción de primer motor. Absolutamente primero sólo puede haber uno. Aunque de algún modo el *nous* habrá de pertenecer a cada esfera, como principio motor, quizá según un orden jerárquico en el que el hombre es el otro extremo. Ello implica, como señaló Ross<sup>10</sup>, que las esferas celestes son seres animados, dotados de alma

<sup>8</sup> Cf. *Met.* XII, 6 y *Phys.* VIII, 3-6.

<sup>9</sup> Cf. Bibliografía.

<sup>10</sup> Ross, *Met.* I, p. CXXXVII.

cognitiva y tendencial -recuérdese que para Platón en el *Timeo* los astros eran dioses-. No pueden, desde luego, reproducir la vida del *nous*, pero todas las cosas -los astros y el mundo supralunar- tienden, a su modo, a imitar aquella vida.

En la última esfera, la infralunar, se ha perdido ya la perfección del movimiento circular; pero todos los movimientos que observamos: la repetición de los años, de las estaciones, los ciclos de la naturaleza, etc., son el modo más aproximado que las cosas dotadas de *hyle* tienen de reproducir el movimiento circular de los cielos y, por tanto también, de «imitar» la vida del primer motor.

Si nos preguntamos por la índole de la actividad del *theós*, hay que decir que es una actividad pura, ya que ninguna *dínamis* le puede pertenecer -de lo contrario habría de recibir de algo su cumplimiento. Es decir: es actualidad sin potencialidad, o lo que vendría a ser lo mismo en Aristóteles, *ousía* sin *hyle* y, por tanto, algo simple<sup>11</sup>. A este primer motor lo llama *nous enérgeia*, es decir: *nóesis*. Una actividad mental que es visión directa e inmediata. La única que, por otra parte, Aristóteles, puede atribuir al *theós*, entendido como primer motor. Así la vacilación que encontramos en el diálogo *Sobre la oración* entre el *nous* y algo que está más allá y sobre el *nous*, cede ahora a favor de la concepción racional. El supremo principio no es algo místico, más allá de todo conocimiento, sino la racionalidad pura que encontramos luego esparcida por el cosmos.

Es bien conocida la explicación que Aristóteles hace de la actividad del *theós*: *ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*<sup>12</sup>. Para establecer semejante conclusión no parte de consideraciones gnoseológicas -esto sería Hegel-, sino metafísicas. La actividad suprema debe versar sobre lo supremo, porque el «pensamiento» no es búsqueda, sino plenitud. Tampoco puede ser pensamiento de esto o de aquello, porque no es ningún discurrir, sino un ver inmediato. Y lo pensado ha de ser *καθ' αὐτό* inmutable, es decir: el *theós* mismo. Queda así subrayada la independencia y «autarquía» de la actividad divina.

Algunos comentaristas han recalcado que semejante actividad no debe ser entendida como un reposar *sobre sí mismo*, sino como algo dinámico, un movimiento quintaesencializado y que recoge lo positivo de todos los movimientos. Un retorno constante a sí mismo, al origen, sin implicar separación temporal<sup>13</sup>.

Kramer piensa que la doctrina de la *nóesis noéseos* evoca a la filosofía trascendental y parece contener algo no-griego. Ve en esa doctrina una aporía que puede ser solucionada recurriendo a las ideas-número de los platónicos, y que permanece oculta en la doctrina de Aristóteles; esas «ideas» son, ahora, inmanentes a la naturaleza divina. Gracias al conocimiento de tales *ousiai* el pensamiento divino llega a conocerse a sí mismo<sup>14</sup>.

Nos atrevemos a afirmar que hay que seguir investigando en cómo puede ser entendida esa actividad explicitada como *pensamiento del pensamiento*. Tarea que se nos aventura ardua, ya que para el griego la divinidad es lo absolutamente otro -unilateralidad ontológica- y que en nada le toca el lado humano.

<sup>11</sup> Cf. Bibliografía: Joachin. p., 272.

<sup>12</sup> Arist: *Met.* 1074 b 34-35.

<sup>13</sup> Diemer -bibliografía-.

<sup>14</sup> Kramer -bibliografía-, p. 159-173.

A este respecto la escolástica y, más recientemente Brentano, defendieron el posible conocimiento del mundo por parte de la divinidad. Hoy parece haberse logrado unanimidad al respecto: Aristóteles, por razones que ya daba en el *Sobre la filosofía*, niega al *theós* todo conocimiento, incluso secundario, del mundo, ya que un *theós* que pudiera «ocuparse» con lo imperfecto -todo lo particular y limitado- sería para el Estagirita una *diminutio dei*.<sup>15</sup> Y en *Magna moralia*<sup>15</sup> piensa que se equivocan los que creen que se puede entablar amistad con él. Porque el *theós* no podrá amarnos a su vez y en ningún caso se podría decir que nosotros lo amáramos a él.

## Bibliografía

- Allan, D. J.: *The philosophy of Aristotle*, Oxford, 1970.
- Effe, Bernard: *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift «Ueber die Philosophie»*. *Zemata*, Heft 50, München, 1970.
- Joachim, H. H.: *Aristoteles, The Nicomachean Ethics*. A Commentary by the late, Oxford, 1962.
- Ross, David: *Aristotle*, London, 1964.
- Ross, David: *Aristotle, Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary (2 vols.), Oxford, 1958.
- Ross, David: *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, 1955.
- Diemer, A.: «Gott und die Zeit bei Aristoteles». *Kant-Studien*. Band 50 (1958/1959), pp. 273-286.
- Brentano, F.: *Die Psychologie des Aristoteles...*, Darmstadt, 1967.
- Kramer, H. J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964.
- Jaeger: *Aristoteles*, Berlín, 1923.
- En: *Revista española de filosofía* 1965/69/70. Hay un artículo de Laso González sobre el tema de Dios.

M<sup>a</sup> Carmen SANCHEZ  
Universidad de Vigo

---

<sup>15</sup> Arist: *Magna moralia* 1208 b 26-32.