

J. L. ACKRILL

## LA FILOSOFIA DE ARISTOTELES



MONTE AVILA EDITORES, C.A.  
CARACAS 1984

## IX METAFISICA

LA *Metafísica* de Aristóteles, de la que toma su nombre toda una rama de la filosofía, consta de cierto número de tratados o serie de lecciones, no todas escritas al mismo tiempo, que fueron reunidas por un editor tardío. Este dio a esta colección el título de 'Metafísica', por cuanto los temas discutidos vienen, en un ordenamiento sistemático, después (*meta*) de la filosofía de la naturaleza (*physis*). Son, básicamente, temas de un carácter sumamente general acerca de la realidad como un todo, y acerca del análisis y explicación última de lo existente. Un resumen de la *Metafísica* dará una idea de su alcance.

El libro A —los libros de la *Metafísica* son comúnmente designados por letras del alfabeto griego— sostiene que la filosofía busca las "causas", i. e., busca entender. Una reseña de las doctrinas de los predecesores confirma que no hay más que cuatro especies de causas o explicaciones, las mencionadas en la *Física* (p. 71 *supra*). El libro B establece quince problemas a *aporiai*, dando argumentos en pro y en contra de las diversas soluciones. (Por ejemplo, ¿hay otras sustancias que las que podemos percibir? ¿Son los "primeros principios" de las sustancias las diversas clases a las que ellas pertenecen, las especies y los géneros, o más bien los elementos de los que se hallan compuestas?) En el libro I, Aristóteles da una descripción de la metafísica (o, como él mismo la llama, "filosofía primera"), explicando que ella investiga el ser en cuanto tal; y entonces

procede a discutir los axiomas primarios que se aplican a todo cuanto existe y que se dan como dados por supuestos por todas las ciencias. El libro en cuestión se concentra en la ley de la contradicción —la misma cosa no puede ser, a la vez, verdadera y no-verdadera. Ninguna prueba de ésta puede esperarse, puesto que toda discusión racional tiene que aceptarla; pero Aristóteles trata de poner en claro, para todo el que pretenda decir algo con sentido, que no puede evitar presuponer esta ley. También refuta aquí la conocida doctrina de Protágoras de que las cosas son como ellas aparecen —de tal modo que la misma cosa puede ser caliente (porque a mí me parece caliente) y no caliente (porque a ti te parece no caliente). El libro  $\Delta$  es un léxico filosófico en el que se establecen varios sentidos o aplicaciones de algunos términos fundamentales ('causa', 'ser', 'accidental', 'uno', 'cualidad', etc.). El libro E ofrece una nueva descripción del objeto de la "filosofía primera" y se ocupa brevemente del ser accidental y del ser como verdad. Los libros Z y H contienen discusiones difíciles e inquisitivas sobre sustancia y esencia, materia y forma, definición, individuación y existencia. El libro  $\Theta$  examina los conceptos de posibilidad, potencialidad y poder, por una parte, y de actualidad y actividad, por otra. El libro I discute sobre la unidad, la pluralidad y las nociones relacionadas. (K contiene tan sólo recopilaciones de pasajes de algunos libros de la *Metafísica*, juntamente con algunos extractos de la *Física*.) A presenta una descripción esquemática del mundo de las sustancias perceptibles y cambiantes, y luego se vuelve a la cuestión de si hay también una sustancia eterna, no-perceptible e inmutable. Estos capítulos contienen la principal manifestación de la teología madura de Aristóteles. Los libros M y N examinan críticamente las concepciones de Pla-

tón y de otros sobre la existencia de sustancias inmateriales, sean las Formas platónicas o los objetos matemáticos, así como sus teorías en cuanto a los principios de tales sustancias.

Se verá que la *Metafísica* se ocupa de una gama muy amplia de cuestiones. Muchos de sus temas o ideas se han de encontrar también en otras partes de la filosofía de Aristóteles, y yo me refiero a ellos en los otros capítulos. En este capítulo diré, ante todo, unas pocas palabras sobre el concepto aristotélico de la "filosofía primera", luego discutiré brevemente algunos de sus principales pensamientos acerca del ser y la sustancia, y esbozaré, por último, su postura teológica.

#### FILOSOFÍA PRIMERA

En *Metafísica*, I 1, Aristóteles distingue la filosofía primera de todas las ciencias especiales, y esto sobre la base de que ella estudia el conjunto de todo cuanto existe, "el ser en cuanto ser".

Hay una rama del conocimiento que estudia el ser en cuanto ser y los atributos que le pertenecen por su propia naturaleza. Ahora bien, ésta no se identifica con ninguna de las llamadas ciencias especiales, puesto que ninguna de éstas indaga universalmente acerca del ser en cuanto ser. Ellas separan una parte de él y estudian los atributos de esta parte —es lo que hace, por ejemplo, la ciencia matemática. Pero, puesto que estamos buscando los primeros principios, las causas más altas, es del ser en cuanto ser del que debemos aprehender las primeras causas. (*Metafísica* I, 1, 1003a21-33.)

En I 2, Aristóteles señala que 'ser', lo mismo que 'salud', tiene una variedad de significados, pero todos re-

lacionados con un solo punto central. Si decimos de un hombre, de una dieta, de una tez, que son sanos, lo que esto significa no es lo mismo en cada caso: el hombre es sano en cuanto que goza de la salud; la dieta en cuanto que la produce, la tez en cuanto que ostenta salud. Sin embargo, es evidente que estos usos de la palabra 'salud' forman una familia estrechamente unida y que puede haber y hay, de hecho, una sola ciencia de la salud. De un modo similar, de todas las clases de cosas se puede decir que son, pero varía de una clase a otra lo que este "ser" significa; porque el ser de las cosas diferentes de las sustancias consiste en ser la cualidad de una sustancia, o ser de algún otro modo una característica o una relación de la sustancia. Las sustancias son existentes primarios e independientes. Así, puede, en fin de cuentas, haber una sola ciencia del ser y ella se ocupará primariamente de la sustancia.

Hay muchas maneras de las que las cosas pueden decirse 'ser', pero siempre en referencia con una clase determinada, y no por simple ambigüedad. Otras palabras se utilizan de una manera similar. Por ejemplo, todo lo que es "sano" se refiere a la salud, sea por preservar la salud o por producirla, o por ser un síntoma de la salud, o por poseerla. O también todo lo que es "médico" se refiere a la ciencia médica, una cosa porque posee esa ciencia, otra porque se adecúa a ella, otra por ser un producto de la ciencia. Del mismo modo, hay muchas maneras en las que las cosas se dicen "ser", pero todas se refieren a un solo principio: algunas cosas se dicen ser por cuanto son sustancias, otras por ser una afección de la sustancia, o destrucciones o privaciones o cualidades de una sustancia... Así, del mismo modo como hay una sola ciencia que se ocupa de todo lo que es sano, también en los otros casos. Porque no son tan sólo las cosas que tienen un solo carácter común las que se investigan por una sola ciencia sino también las cosas que se relacionan con

un carácter común; en realidad, también éstas tienen, en cierto modo, un solo carácter común. Es, pues, evidente que es tarea de una sola ciencia estudiar las cosas que son en cuanto cosas que son. Pero, en todo caso, la ciencia se ocupa principalmente de lo que es primario, i. e., de aquello de lo cual las otras cosas dependen y que explica cómo se habla de ellas. Por consiguiente, si ésta es la sustancia, serán los principios y las causas de las sustancias lo que el filósofo debe aprehender. (*Metafísica* I, 2, 1003a33.)

Así, en *Γ* Aristóteles ha definido primeramente la filosofía primera como un estudio sumamente general del ser en cuanto ser (y de sus atributos); luego la ha restringido diciendo que, siendo la sustancia la forma primaria del ser, la filosofía primera se interesará primariamente por el ser *sustancial* y por sus causas y principios. En el libro *E*, 1, habiendo mencionado la física y la matemática como dos ciencias teóricas, Aristóteles introduce una ciencia teórica nueva y más fundamental, la teología, que se interesa por lo que es una sustancia y existe separadamente (a diferencia de los objetos matemáticos) y es inmutable (a diferencia de los objetos físicos). Esta idea de "filosofía primera" parece muy diferente de la bosquejada en el libro *F*. ¿Cómo se puede reconciliar la idea de que la filosofía primera es universal y estudia todo ser, con la idea de que es primera porque estudia un ser particular (Dios)? Al final del siguiente pasaje, Aristóteles trata de echar un puente sobre la brecha que hay entre estas dos concepciones.

Si hay algo eterno, inmutable y separable, su conocimiento pertenece evidentemente a una ciencia teórica —no, sin embargo, al estudio de la naturaleza ni a las matemáticas, sino a una ciencia anterior a las dos. Porque el estudio de la naturaleza se ocupa de cosas que existen separadamente pero que no son inmutables, mientras que

las partes de las matemáticas se ocupan de cosas que son separables pero que, probablemente, no existen separadamente, sino tan sólo en la materia. Pero la ciencia primera se ocupa de seres que, a la vez, existen separadamente y son inmutables ...

Hay, por consiguiente, tres clases de filosofía teórica: matemática, natural y teológica. (Llamo al estudio de lo inmutable y eterno 'teología' porque ésta es, obviamente, la categoría dentro de la cual se incluye el ser divino.) Ahora bien, la ciencia suprema debe ocuparse de la clase suprema de cosas. Y así, mientras que las ciencias teóricas se han de preferir por sobre las demás, ésta —la teología— se ha de preferir por sobre las otras ciencias teóricas.

Se puede plantear la cuestión de si la filosofía primera es universal, o se ocupa tan sólo de una clase de cosas ... Pues bien, si no hubiera ninguna otra sustancia que aquellas formadas por naturaleza, la ciencia natural sería la ciencia primera; pero si hay una sustancia inmutable, su conocimiento debe ser anterior y debe ser la filosofía primera —y universal—, precisamente *porque* es primera. Y corresponderá a ella considerar al ser como ser, tanto lo que él es como los atributos que le pertenecen en cuanto ser. (*Metafísica E*, 102a10.)

El intento de Aristóteles de combinar dos diferentes concepciones de la filosofía primera no parece tener éxito. Dios puede ser, en realidad, la última causa y la explicación de todos los objetos y cambios naturales; pero de ello no se sigue que el conocimiento de Dios incluya el conocimiento de tales objetos y de tales cambios, o que la teología esté *ella misma* interesada en el estudio de los atributos del ser en cuanto ser.

#### METAFISICA GENERAL

LA PARTE de la *Metafísica* que se ocupa de la metafísica general —en cuanto opuesta a la corta sección in-

teresada por la teología— cubre una vasta gama de temas. Aquí diré algo tan sólo sobre dos cuestiones principales: ¿cuáles son las realidades fundamentales del universo?, ¿qué les hace ser las cosas que son? Estas dos cuestiones se aclararán más adelante.

#### Realidad y sustancia

Estamos rodeados de objetos familiares que cambian: animales, plantas, mesas, nubes. ¿Son estas cosas individuales cambiantes las realidades fundamentales de las que depende todo lo demás? Hay varias maneras de entender esta cuestión vaga, y varias maneras en las que podría responderse negativamente. Por ejemplo, se podría sostener que no *todas* las cosas cambiantes ordinarias pasan como fundamentales —nuestra ontología no necesita ser tan hospitalaria. Algunas cosas podrían, por decirlo así, ser explicadas de un modo convincente: son "reducibles". Si una nube es tan sólo una aglomeración de partículas de agua, nuestro inventario de los *ítems* básicos del universo no necesita incluir las nubes lo mismo que las partículas de agua; y si la mesa es un constructo de tablas y clavos, nuestro inventario no necesita incluir las mesas lo mismo que las tablas y los clavos. Es fácil ver en qué modo estos ejemplos del sentido común podrían multiplicarse. Entre los predecesores de Aristóteles, los atomistas habían sostenido, en realidad, que todos los objetos comunes no son más que compuestos efímeros y que tan sólo los átomos —átomos de varias formas y tamaños— son las realidades permanentes cuya existencia y movimiento explican todo en el universo.

Una tendencia alternativa —la de Platón— se había dirigido, no hacia los infra-sensibles (los átomos, excesi-

vamente pequeños para ser percibidos) sino hacia lo supra-sensible, el mundo de las Formas inmutables. Las cosas que nos rodean son no confiables e ilusorias de varias maneras: racimos inestables de apariencias. Tan sólo los universales (Justicia, Igualdad, etc.), inmutables e inteligibles, pueden ser los sujetos de los enunciados que son ciertamente verdaderos y de los que se puede confiar que se mantengan verdaderos. Los fenómenos del mundo son inteligibles tan sólo como copias o reflejos de las Formas. El platonismo encuentra la realidad fundamental, no en los constitutivos materiales de los cuerpos ordinarios, sino en los universales que tales objetos ejemplifican de un modo imperfecto.

En cuanto a Aristóteles, distinguió en las *Categorías* las sustancias (*ousai*) de las cualidades, de las relaciones, etc., e insistió en la prioridad de las sustancias: las cualidades, etc., sólo pueden existir como *características* de las sustancias. Entre las sustancias, distinguió las sustancias primarias (las cosas individuales: este hombre, este barco) de las sustancias secundarias (las especies y los géneros de las sustancias primarias: hombre, barco); e insistió en la prioridad de las sustancias primarias: las especies y los géneros no tienen existencia independiente, son tan sólo *clases de* la sustancia primaria. Las cosas individuales, por lo tanto, son los *ítems* fundamentales de cuya existencia depende todo lo demás.

¿Pero qué se ha de considerar exactamente como cosas individuales? En las *Categorías*, Aristóteles trabaja principalmente con ejemplos. Hace, sin embargo, una observación general muy importante: una sola y misma sustancia primaria es capaz de recibir contrarios. Un hombre individual, digamos, puede estar caliente en un momento y frío en otro: es un *reidentificable sujeto del cambio* (compárese la p. 62). Pero ¿tienen todos

los entes llamados “permanentes” igual pretensión de estar en la lista de las realidades fundamentales? Supóngase que mi vecino es un sastre y un padre de familia. Puedo identificar y re-identificar “este hombre”, “este sastre” y “este padre de familia”. Pero ¿contiene el universo un hombre y un sastre y un padre de familia? ¿Contiene mi gaveta, no sólo un martillo, sino también un mango y una cabeza? Es evidente que no todos los entes permanentes son igualmente fundamentales. El término ‘sastre’ podría ser fácilmente dejado de lado: es una mera abreviatura de ‘hombre que hace vestidos’. ¿Cuáles son, pues, los permanentes *básicos*, las sustancias realmente *primarias*?

En la *Metafísica*, Aristóteles limita la lista de las sustancias de varias maneras. (i) Excluye los materiales —tierra, oro, sangre, etc. Desde luego, hay realmente oro en el mundo, y el oro tiene su propio carácter distintivo; pero no es una cosa individual sino “semejante a un montón”. (O como diríamos nosotros: oro es un término-masa, no el nombre de una suma.) (ii) Algunos objetos, aunque contables, son, por su misma naturaleza, dependientes: las manos, por ejemplo. Sólo hay manos en la medida en que hay cuerpos con manos. Aunque las manos son, en cierto modo, separables de los cuerpos —como lo son los colores y las formas—, una mano separada es tan sólo una ex-mano. Lo que ha de ser una mano sólo puede explicarse por referencia al papel y a la función de la mano en el cuerpo. (iii) Las capacidades y el comportamiento de los artefactos son completamente deductibles de los de sus elementos naturales. Dada la naturaleza de la madera, del hierro, etc., es, en principio, completamente predecible cómo se llevará a cabo cierta construcción de madera, hierro, etc. Así, no es necesario incluir los artefactos en una lista

de los elementos *fundamentales* del universo. (iv) Ciertos nombres-suma, que se refieren a objetos que no son ni artefactos ni meras partes de objetos naturales, pueden, sin embargo, ser excluidos de un vocabulario fundamental, por cuanto pueden ser definidos de la siguiente manera: un héroe es un hombre valiente, y si tenemos 'hombre' y 'valiente' en nuestro inventario de lo que existe, podemos dejar 'héroe' de lado. (Algo similar ocurre en los casos de 'sastre', 'pariente' y 'rey'.) Hay varias razones de por qué la línea entre los términos fundamentales y los prescindibles debería trazarse donde está trazada, pero el punto más importante para Aristóteles es que 'hombre' nombra una real especie biológica. O dicho con su fórmula favorita, "el hombre engendra al hombre". Hay, sin duda, un elemento convencional y de conveniencia en nuestra elección de los términos clasificatorios: hubiésemos podido "esculpir la realidad" de otra manera. Pero no es un asunto de convención ni de conveniencia el que un ser humano varón y otro hembra procrean regularmente un ser humano (varón o hembra), mientras que un sastre varón y una hembra no procrean regularmente un sastre.

Son, por consiguiente, los individuos que pertenecen a las especies naturales los que Aristóteles reconoce como plenamente sustanciales: los seres vivientes de todas las especies. Tales seres no tienen tan sólo una naturaleza que les es propia, sino también la capacidad de sustentarse y reproducirse (siendo ésta la capacidad-*psyché* básica que define al viviente, animal o planta: ver pp. 104-105). Consideraciones de varios tipos conducen a Aristóteles hacia la concepción de que las plantas y los animales son los *items* fundamentales del universo, sin que la menor entre ellas sea su devoción por la explicación teleológica —su convicción de que lo su-

perior y más complejo explica lo inferior y lo más simple, y no viceversa (ver pp. 79-102).

### *Materia, forma y esencia*

Si los X son sustancias individuales, ¿qué *explica* su sustancialidad y el que sean individuos diferentes? Podría parecer que es la diferencia en cuanto a la materia o a la constitución material —aquello de lo que están hechos— lo que explica nuestra capacidad para reconocer y enumerar diferentes individuos. Dos sillas pueden tener exactamente la misma forma, pero deben estar hechas de diferentes trozos de madera; y es esto lo que las hace ser sillas diferentes.

La cosa total —tal o cual forma en esta carne y estos huesos— es Calias o Sócrates. Son diferentes a causa de su materia, la cual es diferente; pero son los mismos en cuanto a la forma, pues su forma es indivisible. (*Metafísica* Z, 8, 1034a5.)

Sin embargo, el contar a Calias y Sócrates como a *dos* depende de contarlos como hombres, y hablar de ellos como hombres es referirse a su forma.

"¿Qué hace a Calias Calias?" "¿Por qué es un hombre?" Estas cuestiones, tales como suelen, carecen de sentido. Aristóteles sostiene que la pregunta debe ser, en realidad, por qué tales o cuales materiales son, digamos, un hombre, y que la respuesta debe dar la forma que tales constitutivos materiales deben tener si han de constituir (digamos) un hombre. Sólo de una cosa compuesta (forma más materia) se puede plantear la cuestión "¿qué la hace tal o cual?", y siempre en el sentido de "¿qué hace a tal o cual materia un así-y-asá?" La respuesta será una descripción de la forma (figura, estruc-

tura o función) que define los así-y-asá. (La misma idea general se aplica a las no-sustancias. "¿Por qué hay trueno?" debe considerarse como significando '¿por qué hay ruido en las nubes?'; y responder dando la causa eficiente que explica el ruido en las nubes y sirve para definir el trueno (ver pp. 179-181). Es tan sólo en cuanto así-y-asá como los objetos pueden seleccionarse y contarse, y ser un así-y-asá es ser un compuesto, una materia con cierta forma. Es en cuanto que la materia tiene una forma que ella es un así-y-asá; la posesión de la forma explica que las cosas sean la sustancia individual que ellas son.

Puesto que la sustancia es un principio o causa, investiguemosla desde este punto de vista. La cuestión '¿por qué?' siempre se reduce a esto: '¿por qué una cosa pertenece a alguna otra cosa?' Pues preguntar por qué el hombre músico es un hombre músico es preguntar por qué el hombre es un músico. Preguntar por qué una cosa es *ella misma* no es, de ninguna manera, una cuestión. (Que la cosa es ya debe estar manifiesto. Que una cosa "es ella misma" es una respuesta única que sirve para cubrir todos los casos —por qué un hombre es un hombre, un músico es un músico, etc.—; se aplica a todo, ¡es una respuesta muy rápida y muy fácil!) [Decir de algo que es "el mismo" no es informativo, y preguntar por qué es él mismo es plantear una no-pregunta.] Podemos, sin embargo, preguntar por qué un hombre es un animal de tal o cual especie. Ahora bien, es evidente que *no* estamos preguntando por qué quien es un hombre es un hombre. Estamos preguntando, por lo tanto, por qué algo predicado de algo le pertenece... '¿Por qué trueno?'. Esto significa: '¿Por qué el ruido ocurre en las nubes?'. Así, la cuestión es sobre el ser de una cosa predicada de otra. '¿Por qué son estas cosas —ladrillos y piedras— una casa?'. Es obvio que estamos preguntando la causa, i.e. (para hablar de un modo abstracto), la esencia. En algunos casos, ésta es

aquello para la cual una cosa es, como quizás ocurre tratándose de una casa o de una cama; en otros, es el primer motor, pues también éste es una causa. [Una casa se define por su función, el trueno por su causa eficiente...] Cuando un término no es predicado de otro, no es fácil ver lo que en realidad se está preguntando... Se debe articular la cuestión de un modo apropiado —de otro modo, ésta se halla en el límite entre ser una pregunta genuina y no ser de ningún modo una pregunta. Puesto que la existencia de la cosa debe darse por supuesta, la pregunta es, evidentemente, *por qué* es la materia un así-y-asá. '¿Por qué son estos materiales una casa?' '¿Por qué la esencia de una casa —lo que una casa es— se halla presente?'... Así, lo que buscamos es la causa, i.e., la forma en razón de la cual la materia es un así-y-asá; y esto es la sustancia de la cosa. (*Metafísica* 7, 17, 1041a9.)

La respuesta formal variará para cada tipo de términos. '¿Qué hace de los panecillos y el café un *desayuno*?' El hecho de que sean consumidos por la mañana. '¿Qué hace de una tabla un anaquel?' El modo como y el lugar donde ha sido fijada.

Queda por decir qué es la sustancia de las cosas sensibles en el sentido de su *actualidad* [i.e., qué hace de cierta materia, que es *potencialmente* un así-y-asá, un así-y-asá actual]... Hay, obviamente, muchas diferencias; algunas cosas se dicen lo que son por la manera como su materia se combina, por ejemplo, las cosas formadas por mezcla, tales como el agua con miel; otras, por estar atadas entre sí, por ejemplo, un bulto; otras, por estar pegadas las unas con las otras, por ejemplo, un barco; otras, por estar clavadas juntas, por ej., una caja; y otras en más de uno de estos modos. Otras cosas se hacen lo que son por posición, por ejemplo, un umbral y un dintel —pues éstos difieren por el hecho de ser colocados de cierta manera; otras por el tiempo, por ej., la cena y el desayuno; otras por el lugar, por ej., las ventanas; y otras por cualidades

perceptibles tales como la dureza y la suavidad, la densidad y la rareza, la sequedad y la humedad —algunas cosas por algunas de estas cualidades, otras por todas ellas, y, en general, algunas por exceso y otras por defecto ... Y el ser de algunas cosas será definido por *todos* estos rasgos, porque algunas de sus partes se hallan mezcladas, otras combinadas, otras unidas, otras solidificadas, y así en adelante, en cuanto a las otras diferencias; por ejemplo una mano o un pie [requieren este tipo de definición completa] ... Obviamente, pues, la actualidad o definición formal es diferente según las diferentes materias ... [Aristóteles da ahora un ejemplo en el que la forma definiente es una función o un propósito.] Aquellos que intentan definir una casa diciendo que una casa es piedras, ladrillos y madera, están hablando de la casa potencial, puesto que éstos son la materia. Pero aquellos que dicen que es un recinto para proteger personas y propiedades, o algo de esta clase, están hablando de la actualidad. Quienes combinan ambos están hablando del tercer género de sustancia, el compuesto de materia y forma. (*Metafísica* II, 2, 1041b10\*.)

La misma prioridad de la forma se encuentra cuando se considera el cambio. Exactamente la misma tabla o el mismo hombre obtiene o pierde material continuamente, y en un río nueva agua fluye de un modo continuo. Pero la forma se mantiene la misma: para ser el mismo así-y-así que el así-y-así encontrado el año anterior, es necesario ser un así-y-así, cierto material con esa forma, pero no *necesariamente* estar hecho del mismo material.

Sobre bases de esta índole sostiene Aristóteles, en la *Metafísica*, que es la forma o esencia (que es ser un así-y-así), y no la materia, lo que da identidad e individualidad a la sustancia. Antes de hacer un comentario final sobre este punto, me gustaría dar unas cuantas

\* Esta referencia debe corregirse por 1042b10. (N del T.)

citas más, tomadas de *Metafísica* Z, en parte para completar observaciones ya hechas, en parte para introducir nuevas ideas.

Las sustancias son las cosas primarias entre las que existen; los otros tipos de ser dependen de la sustancia (Z, 1).

Hay varios sentidos en los que una cosa puede decirse 'ser'. En un sentido, el "ser" significado es "lo que una cosa es" o un "esto", mientras que, en otro sentido, una cualidad o una cantidad o una de las otras cosas que se predicán como éstas. Aunque 'ser' tiene todos estos sentidos, el tipo primario de ser es, obviamente, el "qué", que indica la sustancia de la cosa. Porque cuando decimos qué cualidad tiene algo, afirmamos que es bueno o malo, no que tiene seis pies de largo o que es un hombre; pero cuando decimos *qué es*, no decimos 'blanco' o 'caliente' o 'de seis pies de largo', sino 'un hombre' o 'un dios'. Todas las *otras* cosas se dice que son porque son cantidades de aquello que *es* en este sentido primario, o cualidades de él, o características suyas de alguna otra manera ...

Ahora bien, hay varios sentidos en los que una cosa puede llamarse primera: pero la sustancia es primera en todos los sentidos: en cuanto a la definición, en el orden del conocimiento y en el tiempo ... Y, en realidad, la antigua cuestión que siempre se ha planteado y ha intriguado acerca de qué es el *ser*, es precisamente la cuestión de qué es la *sustancia*. Algunos dicen que sólo hay, realmente, una sustancia, otros que hay más de una —sosteniendo los unos que ellas son limitadas en número, los otros que son en número ilimitado. También nosotros, por lo tanto, debemos concentrarnos principal, primaria y casi exclusivamente en la cuestión de qué es lo que *es* en este sentido. (*Metafísica* Z, 1, 1028a10.)

¿Pertenece el ser sustancial a *todos* los objetos perceptibles o tan sólo a algunos? ¿Pertenece *sólo* a los objetos perceptibles, o a otros objetos (inteligibles) tales como



las Formas platónicas (Z, 2)? ¿Qué es el ser sustancial —o qué hace de un objeto una sustancia? De los cuatro candidatos sugeridos, la *materia* ciertamente fracasa. Puesto que las sustancias son sujetos de los atributos, y las cualidades, etc., existen tan sólo en aquéllas, podría parecer que finalmente se llega a las sustancias únicamente cuando se hace abstracción de todas las características —i.e., cuando se llega, no sólo del hombre alto y pálido al hombre, sino también del hombre a la materia absolutamente indeterminada y sin características; pero, de hecho, esta materia (la "materia primera") debe carecer de la existencia individual e independiente, que es una nota fundamental de la sustancia (Z, 3).

La palabra 'sustancia' se aplica por lo menos a cuatro cosas; porque se considera que la esencia, el universal y el género son, todos ellos, la sustancia de cada cosa, y del mismo modo es, en cuarto lugar, el sustrato [i.e., lo que subyace a los predicados y al cambio]. Ahora bien, el sustrato es aquello de lo cual todo lo demás se predica, mientras que él mismo no se predica de ninguna otra cosa. Así, debemos determinar, ante todo, la naturaleza de éste; porque lo que subyace a una cosa tiene una fuerte pretensión de ser su sustancia...

Hemos esbozado hasta ahora la naturaleza de la sustancia, diciendo que ella es lo que no se predica de un sujeto, sino de lo que se predica todo lo demás. Pero no podemos dejar las cosas allí. El mismo enunciado es oscuro y, además, si se admite este punto de vista, la *materia* vendría a ser la sustancia. Porque cuando todo lo demás se deja de lado [para llegar al sustrato del que se predica todo lo demás], evidentemente no queda nada sino la materia; pues lo demás son características, productos y capacidades de los cuerpos, o cantidades (como la longitud, la latitud y la profundidad), y no sustancias; pero la sustancia es más bien aquello a lo cual éstas pertenecen. Pero cuando la longitud, la latitud y la profundidad se dejan de lado, vemos que no queda nada si no hay algo

que es limitado por éstas; de tal manera que, en esta perspectiva, sólo la materia debe parecer ser la sustancia. Por materia entiendo aquello que, en sí mismo, no es ni una cosa particular, ni en cierta cantidad, ni con ninguna de las otras características por las que se determina el ser. Porque hay algo de lo cual cada una de éstas se predica, algo cuyo ser difiere del de cada uno de los predicados (porque los predicados distintos de la sustancia se predicán de la sustancia, mientras que la sustancia se predica de la materia). Por consiguiente, el último sustrato no es, por sí mismo, ni una cosa particular, ni de una particular cantidad, ni caracterizada de algún otro modo.

Si, pues, seguimos esta dirección, la materia se manifiesta como sustancia. Pero esto es imposible; porque se considera que tanto la separabilidad como la "estidad" \* pertenecen principalmente a la sustancia [el sustrato desprovisto de características carece de la existencia independiente e individual de las sustancias reales]. Y así, la forma y el compuesto de forma y materia parecerían ser la sustancia, más bien que la materia. (*Metafísica*, Z, 3, 1028b33.)

Otro candidato para el título de sustancia es la *esencia* (lo que es ser-X). La esencia es lo que la cosa es "en sí misma", aquello de lo cual depende su identidad de suerte que un cambio respecto de él la haría una cosa diferente. Aristóteles vincula estas ideas con la de definición —no la definición verbal de lo que una palabra significa, sino la definición de lo que algo es; y sostiene que sólo la especie de un género tendrá una esencia. 'Sastre' puede tener una definición verbal, pero no hay, estrictamente hablando, una esencia del sastre, puesto que el sastre no llega a ser una cosa diferente si deja

\* Traducción de *thisness*, término por el que el autor traduce 'tode-ti-einai' (ser-este-algo). (N de T.)

da ser un sastre. Un sastre es un hombre a quien le ocurre realizar cierto oficio; llegaría a ser una cosa diferente sólo si dejara de ser ese *hombre* (Z, 4).

La esencia de cada cosa es lo que se dice que es *en sí misma*. Ser tú no es ser *músico*, pues tú no eres en tí mismo (por tu misma naturaleza) músico. Es lo que tú eres en tí mismo lo que es tu esencia. [¿De qué hay esencia? Podría haber una sola palabra que signifique 'hombre pálido'. Supongamos que 'capa' significa 'hombre pálido'. ¿Hay, pues, una esencia de la capa?]

¿Es ser-una-capa una *esencia*? Seguramente que no. Porque la esencia es precisamente lo que la cosa es; pero cuando se ha aseverado un atributo de un sujeto distinto de él mismo, aquél no es precisamente lo que algún "este" es, pues la *estidad (thisness)* pertenece sólo a las sustancias. Por consiguiente, sólo hay esencia de aquellas cosas cuya fórmula es una definición. Pero hay una definición, *no* dondequiera que una palabra y una fórmula son idénticas en cuanto al significado, sino donde hay una fórmula de algo *primario*; y las cosas primarias son aquellas que no implican el ser de una cosa predicada de otra ... Nada, pues, que no sea una especie de un género tendrá una *esencia* ... Asimismo para todo lo demás, si tiene un nombre, habrá una fórmula que da su significado ['capa' significa 'hombre pálido'] (o, en vez de una fórmula simple, seremos capaces de dar otra más precisa; pero no habría ninguna definición de ninguna esencia).

¿O es el término 'definición', lo mismo que 'lo que una cosa es', utilizado de varias maneras? ... En un sentido primario y estricto, sólo las sustancias tienen definición y esencia, pero otras cosas las tienen también, sólo que en sentido primario... (*Metafísica* Z, 4, 1029 b13.)

En una discusión particularmente difícil de Z, 6, Aristóteles pregunta si una cosa es lo mismo que su esencia. En el caso de combinaciones accidentales como *hombre*

*pálido*, ellas *no* son lo mismo —pues la esencia de un hombre pálido es ser un hombre: si Calias es un hombre pálido, el que permanezca el mismo individuo no requiere que permanezca pálido, sino que permanezca hombre. ¿Qué decir, pues, acerca del hombre? Si ser Calias es ser un hombre, ¿es Calias *lo mismo* que su esencia, hombre?

En un capítulo posterior (Z, 13), Aristóteles rechaza la pretensión de que lo universal se llame sustancia.

También lo universal es considerado por algunos como siendo una causa y un principio en el sentido más pleno... Pero parece imposible que algún término universal deba ser una sustancia. Porque la sustancia de cada cosa es lo que le es peculiar y no pertenece a nada más; pero lo universal es común —es esto lo que entendemos por 'universal', aquello que es tal que puede pertenecer a más de una cosa. ¿De qué individuo será, pues, la sustancia? O de todos o de ninguno. Pero no puede ser la sustancia de todo; y si ha de ser la sustancia de uno, este uno tendría que ser también los otros; porque las cosas cuya sustancia es una y cuya esencia es una son también ellas una. (*Metafísica* Z, 13, 1038b6.)

La posición general de Aristóteles es, pues, la siguiente. Entre las especies reales, son los individuos los que son las sustancias básicas (sujetos independientes e identificables de predicación), y es su esencia o forma la que les da su ser sustancial. Así, del trío forma, materia y compuesto, la forma es la "sustancia primaria", puesto que ella es la "causa" del ser sustancial del compuesto.

Hay en todo esto muchos puntos que son oscuros y difíciles. Elijo tan sólo uno de ellos. ¿Por qué la pretensión de la esencia de ser considerada como la sustancia primaria no sucumbe ante el argumento que Aristó-

teles esgrime en Z, 13 contra la pretensión de los universales? "Las cosas cuya esencia es una son ellas mismas uno." ¿Cómo puede el *hombre* ser la esencia tanto de Calias como de Sócrates si Sócrates y Calias no son idénticos? Hay dos modos en los que esta dificultad puede ser abordada, y en Aristóteles hay indicios de ambas. En primer lugar, aun admitiendo que, en un sentido ordinario, la especie *hombre* es un universal precisamente en la medida en que lo es el género *animal*, se debe, sin embargo, insistir en su *conexión* única con la identidad individual de Calias y de Sócrates. Calias no es un individuo que primero puede ser elegido, y luego tener 'hombre' como predicado acerca de él, o la humanidad a él adscrita; su ser individuo *es* su ser hombre, y su permanencia como el mismo individuo es su permanencia como el mismo hombre. (El mismo animal no puede ser ora un zorro, ora un mono.) En segundo lugar, se puede decir que Aristóteles acepta o debe aceptar la idea de esencias *individuales* (de tal modo que *hombre* no cuenta ya como la esencia de Calias). Hay varios pasajes en los que Aristóteles usa los términos 'alma' y 'cuerpo' al discutir sobre los hombres y su esencia. En estos pasajes, lo que aparece como forma individualizante de Calias es *alma* más bien que *hombre* —no su *especie*, sino su *vida*. Puesto que 'alma' tiene un plural y frecuentemente opera como un nombre-número, es muy fácil suponer que Calias tiene un alma y Sócrates otra, y que estas almas son esencias individuales.

Sólo he podido dar una visión sumamente selectiva e "impresionista" de la metafísica general de Aristóteles. En muchos de sus tópicos se han hecho progresos decisivos desde su época; muchos otros se mantienen como centrales en la investigación filosófica y siguen provocando controversias.

"LAS PRUEBAS de la existencia de Dios" están ahora un tanto fuera de moda; pero es de interés histórico volver la mirada a los argumentos aristotélicos, que dominaron por tan largo tiempo. Es también de real interés filosófico desenmarañar las líneas de su pensamiento y decidir cuáles de sus pasos son correctos, y cuáles dudosos o erróneos.

Una gran parte de la *Física* desarrolla el argumento (citado antes, en las pp. 45-48) según el cual debe haber un "motor inmóvil". Un prolongado análisis del cambio y sus presupuestos culmina con la conclusión de que debe haber una actualidad individual, eterna e inmutable para explicar el eterno movimiento circular de la esfera celeste y la existencia del mundo del cambio. En la *Metafísica* argumenta siguiendo las mismas líneas.

Es necesario que tenga que haber una sustancia eterna e inmutable. Porque las sustancias son las primeras entre las cosas que existen, y si todas fueran destructibles, todo sería igualmente destructible. Pero es imposible que el movimiento tenga que, o bien llegar a ser o bien dejar de ser (pues ha tenido que existir siempre), o que tenga que hacerlo el tiempo. Porque no podría haber un antes y un después si no hubiese tiempo. Por consiguiente, el movimiento es continuo del mismo modo que el tiempo —siendo el tiempo, o bien la misma cosa que el movimiento, o un atributo suyo.

Ahora bien, si hay algo capaz de mover las cosas o de actualizarlas, pero no lo hace de hecho, no *necesariamente* habrá movimiento, puesto que lo que tiene una capacidad, puede no ejercerla. Por consiguiente, nada se gana suponiendo las sustancias eternas (como las Formas de Platón), sin que tenga que haber en ellas algún principio capaz de causar el cambio; pero ni siquiera esto es sufi-

ciente ... Porque si no ha de *actuar*, no habrá ningún movimiento. Más aún, incluso si actúa, no será suficiente si su esencia es potencialidad. Porque no necesariamente habrá movimiento eterno, puesto que lo que es potencialmente puede, posiblemente, no ser. Por lo tanto, debe haber un principio eterno cuya esencia sea la actualidad. (*Metafísica*  $\Lambda$ , 6, 1071b1.)

Luego dice Aristóteles algo más sobre la naturaleza del motor inmóvil y sobre el modo como opera. (Estas observaciones posteriores explican que lo llame 'Dios'.) Opera como una causa final, como objeto de pensamiento y de deseo. Así, los cuerpos celestes se mueven con su movimiento circular eterno por cuanto buscan ser como la actualidad pura del motor inmóvil, y tal movimiento constituye lo más cercano que aquéllos pueden aproximarse a éste.

Es así como el objeto de deseo y el objeto de pensamiento causan el movimiento: mueven sin ser movidos ellos mismos...

La causa final, pues, causa el movimiento en cuanto que es amada, pero todas las otras cosas causan el movimiento gracias a que ellas mismas son movidas. Ahora bien, si algo es movido, es capaz de ser distinto de lo que es. Así, aunque el primer movimiento [el movimiento circular continuo de la esfera celeste] existe en acto, la esfera es sin embargo, en la medida en que se halla en movimiento, capaz de ser distinta de lo que es —en cuanto al lugar, aunque no en cuanto a la sustancia. Pero ya que hay algo que causa el movimiento mientras que el mismo es inmóvil, existiendo en acto, éste no puede de *ninguna* manera ser de modo diverso a como es. Porque el movimiento en el espacio es la primera de las clases de cambio, y el movimiento en círculo la primera clase de movimiento especial; y éste lo *causa* el primer motor [y no puede estar sujeto a él].

Por consiguiente, el primer motor existe necesariamente; *en cuanto* necesario, su ser es bueno, y es de este modo [en cuanto bueno] como es un principio. (*Metafísica*  $\Lambda$ , 7, 1072a26.)

### *El cambio eterno y continuo*

Una tesis que se encuentra en el centro de la discusión teológica de Aristóteles es la siguiente:

(T) Debe haber un cambio eterno y continuo.

La prueba de (T) es suministrada de esta manera:

- (i) No puede haber un principio ni un fin del tiempo;
- (ii) El tiempo es "el número del cambio con respecto a un antes y un después".

El argumento para (i) es que un "ahora" no es un período del tiempo sino un límite, que corta un período del tiempo como un punto corta una línea. Un "ahora" termina necesariamente un período del tiempo e inicia otro, tiene el tiempo a cada uno de sus lados. De tal suerte, no habrá un primer "ahora" sin ningún tiempo antes de él, ni un último "ahora" sin ningún tiempo después de él. No puede haber ni comienzo ni fin del tiempo. La clara distinción que hace Aristóteles entre los puntos inextensos y las líneas extensas, entre los "ahora" sin duración y los períodos de tiempo, fue un logro importante, tanto para la filosofía como para la ciencia. Su pretensión de que es *incoherente* sostener que podría haber un movimiento antes (o después) del cual no habría tiempo es, evidentemente, muy plausible, y (i) no es, de ningún modo, fácil de refutar.

El argumento para (ii) no puede establecerse brevemente, porque la definición o descripción aristotélica del

tiempo se ofrece después de otras descripciones y teorías que han sido criticadas y refutadas, y es expuesta con cierta extensión. (Lo que puede decirse es que la discusión aristotélica del tiempo en *Física* IV, 10-14 es una investigación maestra de un tópico en extremo torturante, es filosofía pura, sin ningún dogma ni arcaísmo.) La esencia de (ii), en la medida en que atañe a lo que ahora nos interesa, es la idea de que puede haber tiempo tan sólo porque y donde hay cambio, por ser el tiempo un rasgo —o la medida o algo otro— *del* cambio. Esta idea es digna de consideración, incluso al margen de los detalles de la descripción aristotélica del tiempo. Si podemos decir que el tiempo ha transcurrido únicamente cuando atendemos al cambio, ¿tiene sentido afirmar que un período de tiempo podría transcurrir sin que ningún cambio, sea el que fuere, ocurra en él?

Sí (i) y (ii) juntos implican que ha debido estar ocurriendo siempre el cambio, ¿implican ellos también (I), a saber, que debe haber un cambio eterno y *continuo*? ¿Qué quiere decir este nuevo requerimiento? Quiere decir, no sólo que debe haber siempre algún cambio u otro acontecimiento, sino que debe haber algún cambio que esté siempre ocurriendo. El cambio eterno aseverado en (I) no es una cuestión de cambios sucesivos de diferentes cosas que coinciden de tal modo que no haya ninguna fisura; es un cambio, continuo y sin ninguna detención, *de una sola cosa*. Esta interpretación muy rigurosa de (I) es esencial, si el argumento posterior en favor del motor inmóvil ha de tener éxito. Pero no es de ningún modo claro que (i) y (ii) *justifiquen* realmente la adición de 'y continuo' en (I).

Aristóteles podría haber incurrido aquí en una falacia. Podría estar confundiendo dos proposiciones que, en realidad, son muy diferentes: "Necesariamente, siem-

pre hay algo cambiando" y "necesariamente hay algo siempre cambiando". Sin embargo, tal vez piensa que la existencia de alguna cosa *única* que se mueve eternamente es, en realidad, necesaria para garantizar que *debe* haber el cambio eterno. Puede suponer que 'Hay una *serie* eterna de cosas que cambian' implicaría 'el cambio es eterno'. Si ninguna de las cosas cambiantes fuere eterna, parecería ser un hecho contingente —en el caso de que sea un hecho— que coincidan de tal modo que siempre estuviera sucediendo el cambio. Si lo que queremos entender no es tan sólo que siempre *hay* cambio, sino que siempre *debe* haber cambio, necesitamos algo más que una mera serie cuyos términos coinciden; necesitamos una sola cosa cuya misma naturaleza consiste en estar en cambio eterno.

El "cambio eterno y continuo" de (I) es, desde luego, identificado por Aristóteles con el movimiento circular de la esfera celeste exterior. ¿Tiene argumentos para demostrar que el movimiento circular es el único movimiento eternamente continuo *posible*, y recurre a la observación para confirmar que hay, de hecho, algo (la esfera de las estrellas fijas) que satisface la ley?

#### *El primer motor inmóvil*

Si se piensa en la historia del universo como una serie de acontecimientos, los anteriores como causa de los posteriores, uno se siente tentado a preguntar: "¿Qué la puso en marcha? ¿Cuál fue la *primera* causa?" Como es natural, Aristóteles no se halla interesado en este tipo de "primera" causa, puesto que ha sostenido que la historia del universo no tiene *ningún* comienzo en el tiempo —que no hubo *ningún* acontecimiento temporalmente primero. La explicación que busca no es, por

consecuente, una causa eficiente. No puede haber ninguna explicación por causa eficiente de por qué la esfera de las estrellas fijas ha estado *siempre* en movimiento circular eterno. Pero está disponible otro tipo de explicación, un tipo que nos es familiar a partir de nuestra experiencia de la acción humana, a saber, una explicación que se refiere al deseo y al pensamiento. Mis deseos y pensamientos explican mis movimientos intencionales del cuerpo y son explicados ellos mismos por referencia a los *objetos* del deseo y del pensamiento, objetos que no cambian al ser pensados y deseados. De este modo, en la explicación de una acción humana, retrocedemos a un motor *inmóvil*, objeto de deseo del agente. Esta es una explicación mediante una causa final; y ésta es la explicación que (al no referirse a un acontecimiento precedente que se ha de explicar) puede darse del cambio eterno y continuo de la esfera de las estrellas fijas. Si esta esfera es viviente, y capaz de pensamiento y de deseo, su movimiento continuo puede explicarse como debido a un deseo de aproximarse tan cerca como sea posible a cierto objeto de pensamiento y de deseo. *Este* será el primer "motor inmóvil", que actúa en la esfera exterior en la medida en que es amado y emulado por ella.

Posponiendo para un poco más adelante una investigación ulterior sobre la naturaleza del primer motor inmóvil, podemos decir que el argumento de Aristóteles depende de los presupuestos de que debe haber una explicación para todo cambio y que, para un cambio eterno y continuo, el único tipo de explicación a nuestro alcance es la explicación mediante una causa final, familiar y útil cuando se habla de los acontecimientos intencionales. Entre las muchas cuestiones y objeciones que pueden oponérsele, menciono sólo tres. (i) Podemos

tener razón de buscar una explicación para todo cambio, pero ¿podemos estar seguros de que *hay* alguna explicación? En caso contrario, ¿no descansa la teología de Aristóteles en una esperanza piadosa? Contra esto podría Aristóteles replicar que la ciencia se funda también en presupuestos o postulados —por ejemplo, los de que los acontecimientos son gobernados por leyes y que la naturaleza es uniforme. No le está, pues, permitido a un científico quejarse de que un teólogo incurra en una esperanza piadosa al presuponer que las cosas son inteligibles. Desde luego, las creencias individuales del científico son susceptibles de revisión y falsación de un modo en que no lo son las creencias del teólogo. Pero ello se debe a que el teólogo trata de explicar, no ciertos acontecimientos particulares que podrían haber sido de otro modo, sino el único movimiento continuo y eterno que no pudo haber sido de otro modo. No pregunta: "¿Qué podría explicar éste o aquel acontecimiento?", sino "¿Qué podría explicar el movimiento eterno de las estrellas?". No puede controlar su respuesta viendo si opera en otras ocasiones, pues se ofrece como explicación de algo que acontece en todo tiempo (y que *debe* acontecer así, dado el argumento acerca del tiempo y del cambio).

(ii) Se puede preguntar si es legítimo transferir a la esfera celeste la explicación mediante la causa final de la acción humana o, más en general, del movimiento animal. Después de todo, entendemos la explicación en términos de pensamiento y de deseo únicamente en el contexto de las personas y de los animales que van en pos de objetivos particulares. Más aún, en este caso, combinamos una explicación por causa final con una explicación de índole francamente biológica. Cuando el perro quiere el hueso y corre tras de él, el hueso (o su comida) es

la causa final que explica su carrera; pero la visión precedente del hueso y los cambios originados en el cuerpo del animal constituyen una explicación distinta y complementaria. Del hecho de que nosotros operemos con éxito con conceptos teleológicos y explicaciones dentro de esta área familiar, no se deduce que podamos utilizarlos inteligente y correctamente en un área totalmente diferente. La analogía entre la carrera de un animal tras de un hueso y el movimiento eterno de las esferas celestes es (para decir lo menos) tan sólo parcial. Por otra parte, donde no se puede encontrar nada *mejor* que una analogía parcial —porque, al discutir sobre Dios y el universo, estamos inevitablemente discutiendo sobre lo que es único y no, precisamente, sobre una cosa entre otras cosas—, ¿no se nos podría absolver por confiar en ella?

(iii) Admitamos, en vista de la discusión, que sólo podemos entender por qué las estrellas fijas se mueven como lo hacen, si suponemos que se mueven a causa del deseo que tienen, el deseo de llegar en su "vida", tan cerca como les sea posible, a cierta forma superior de vida en la que piensan y a la que aman. ¿Presupone esta explicación que *debe* haber, de hecho, aquella forma superior de vida? Acaso el espléndido modo de vida de alguien debería explicarse por su admiración y emulación del Rey Arturo o de Robin Hood. Ellos son objeto de pensamiento, ellos son sus ideales. Pero de ello no se deduce que existieron realmente. No se puede considerar como causas eficientes cosas o *acontecimientos* meramente imaginarios: si *x* fue causado eficientemente por *y*, *y* tiene que haber existido. Pero si *x* fue fantásticamente causado por *y*, todo lo que tiene que haber existido es el pensamiento de *y* y su deseo de él, y éstos pueden haber existido sin la existencia de *y*.

### *Dios y el universo*

Si hay un primer motor inmóvil, ¿qué puede decirse acerca de su naturaleza? Inmune al cambio y, por consiguiente, a la materia, debe ser actualidad pura, sin ningún género de potencialidad. El candidato de Aristóteles para una actividad que no comporta ningún cambio es el pensamiento puro —la contemplación—, no el que resuelve problemas. Es ésta la vida que adscribe al primer motor inmóvil, que ahora puede llamarse Dios. Dios se halla eternamente ocupado en la *theoria* (una actividad de la que el hombre goza sólo de un modo ocasional), y es eterna y supremamente feliz. ¿En qué piensa Dios? Con una frase un tanto misteriosa, Aristóteles dice que, puesto que el pensamiento puro es la forma más alta de actividad, y que el ser divino no pensaría en nada inferior a lo mejor, su pensamiento tiene que ser "pensamiento *del* pensamiento". Esto no debe entenderse como si significara que Dios piensa sobre su propio pensamiento. La idea es, más bien, que en el pensamiento puro no hay distinción entre pensamiento y objeto del pensamiento; el eterno pensar de Dios no puede distinguirse del ser eterno de todos los objetos de su pensamiento. Se trata de una idea que sigue siendo desconcertante, relacionada, sin duda, con las observaciones, igualmente breves y difíciles, acerca del entendimiento puro en *De Anima*. (Ver antes, p. 115.)

También debemos considerar de cuál de las dos maneras la naturaleza del universo contiene el bien, el sumo bien: si como algo separado y en sí mismo, o como un orden de las partes. Probablemente de ambas maneras, como lo hace un ejército: su bien se encuentra tanto en su orden como en su guía, aunque en mayor grado en el último.

pues no es él quien depende del orden, sino el orden el que depende de él. Y todas las cosas se hallan ordenadas entre sí de alguna manera (no todas de la misma manera) —peces, pájaros, plantas. El universo no es tal que una cosa no tenga nada que ver con la otra, sino que éstas se hallan conexas entre sí. Porque todas las cosas juntas se hallan ordenadas a un solo fin, pero no ocurre ello como en una familia, donde los hombres libres son los que menos están en libertad para obrar al azar —para ellos, todo, o casi todo, ya se halla establecido—, mientras que los esclavos y los animales sólo hacen una pequeña contribución al bien común y viven, la mayor parte del tiempo, al azar... Todas las cosas deben, por lo menos, llegar a disolverse en sus constitutivos [a partir de los cuales otras cosas pueden, entonces, hacerse], y hay simultáneamente otras funciones en las que todas las cosas participan para el bien del conjunto. (*Metafísica* A, 10, 1075a11.)

Las estrellas emulan la actividad divina mediante su movimiento eterno; esto origina el cambio de las estaciones y todos los ritmos consecutivos de la vida, lo mismo que el incesante intercambio de los cuatro elementos. Animales y plantas aspiran, de un modo diferente, a la vida eterna: los individuos mueren, pero, mediante los procesos de reproducción, las especies se mantienen para siempre.

El acto más natural para cualquier cosa viviente que se ha desarrollado normalmente ... es producir otra semejante a sí misma (produciendo un animal un animal, y una planta una planta), con el fin de participar lo mejor que puede en lo eterno y divino. Es esto por lo que todas las cosas se esfuerzan, todo lo que hacen naturalmente es en vista de ello ... Puesto que no puede participar en lo eterno y divino continuando ininterrumpidamente como una sola y misma cosa ... participa de ello de la única manera que puede. Lo que persiste y continúa

no es el mismo animal ni la misma planta, sino algo parecido a sí mismo: no el mismo individuo, sino un miembro de la misma especie. (*De anima* II, 4, 415a26.)

Por último, una clase de animal, el hombre, posee en sí un elemento divino, *nous*. El puede, de este modo, etoular a Dios de una manera que no es accesible a los otros seres, pues es capaz de entretenerse en el pensamiento puro (aunque sólo por breves períodos). Esta "imitación de Dios" es la forma más alta de la actividad del hombre. (Ver más adelante, pp. 247-249.)