

CARLOS A. CASANOVA

PARTICIPACIÓN Y CAUSALIDAD EN ARISTÓTELES

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. EL CAMINO HACIA DIOS: SUS HUELLAS EN LO SENSIBLE	7
II. PARTICIPACIÓN Y CAUSALIDAD	25
1. Transmisión de un acto por la causalidad	25
2. Respuesta a una posible objeción	31
III. GRADACIÓN DEL ENTE Y UNIDAD DEL COSMOS...	39
1. Actualidad y simplicidad de la sustancia suprema	40
2. Multiplicidad de sustancias separadas y la unidad del cosmos	49
BIBLIOGRAFÍA.....	55

INTRODUCCIÓN*

Cuando Aristóteles comenzó a dudar de la teoría de las ideas de su maestro, debió sentir que el cosmos entero daba vueltas, perdía su orden y unidad, y se convertía en un caos. Había que intentar un camino distinto del platónico para sustentar la existencia misma de lo suprasensible y su vinculación o comunión con lo sensible.

El libro Gamma de la *Metafísica* presupone que esa posible crisis existencial, si se dio, estaba ya superada. El Estagirita sostiene allí, sin ningún estremecimiento, que la filosofía primera versa sobre la noción de “ente en cuanto ente”, noción que abarca a lo sensible; y sobre “las primeras causas del ente en cuanto ente”, es decir, sobre lo suprasensible (cfr. 1, 1003a22-31). Un examen atento de los escritos metafísicos nos conducirá a descubrir las líneas maestras del trazado de la nueva vía y los puntos en que acoge las preocupaciones o, incluso, las soluciones de Platón, al mismo tiempo que aquellos en los que se aparta de modo claro de las enseñanzas del Ateniense.

Pero ese examen puede prestar un servicio adicional. Uno de los problemas que más ha ocupado a los aristotélicos de nuestro siglo consiste en si puede haber una sola ciencia que tenga por objeto tanto al ente en cuanto ente como a lo divino. A partir de la obra de Jaeger esta aporía se hizo muy agu-

* Agradezco a Rafael Tomás Caldera el haber revisado minuciosamente la forma y el fondo del presente trabajo y el haber hecho observaciones de gran utilidad.

Por supuesto, su ayuda no significa que él esté de acuerdo con las ideas que aquí se expresan ni con la forma en que se hace.

da, pero –en realidad– sus raíces se hunden, por lo menos, hasta Suárez. El presente trabajo, sin pretender resolver la larga polémica, intentará llamar la atención sobre un punto que parece previo, pero que afecta a la esencia misma de aquel problema. En efecto, comprender la respuesta de Aristóteles a la cuestión sobre si puede haber una cierta comunidad de naturaleza entre lo divino y el resto de los seres –en particular los sensibles–, una vez destruida la participación platónica, constituye un requisito indispensable para captar la unidad de la filosofía primera. Se intentará en las páginas que siguen lograr esa comprensión, y mostrar su relevancia para entender con exactitud los términos de la aporía que versa acerca del objeto de la metafísica.

Debe advertirse desde ahora que la palabra “participación” tendrá siempre aquí el significado platónico de tomar parte en una Idea separada. Por esto se entenderá como algo distinto de la transmisión de un acto por causalidad agente.

I

EL CAMINO HACIA DIOS: SUS HUELLAS EN LO SENSIBLE

Establezcamos como punto de partida de nuestra meditación un texto muy importante del libro *Lambda* de la *Metafísica* (capítulo 1, 1069a30-b2):

“Hay tres clases de sustancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Ésta es admitida por todos; por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna, cuyos elementos es necesario inquirir, ya sea uno ya varios. La tercera es inmóvil, y de ella dicen algunos que es separada; y unos la dividen en dos, mientras que otros incluyen en una misma naturaleza las especies y las entidades matemáticas. Las dos primeras pertenecen al dominio de la física (pues implican movimiento); pero la tercera corresponde a otra ciencia, si no hay ningún principio común a todas ellas”¹.

Antes de iniciar ninguna otra búsqueda, intentemos fijar el sentido del párrafo transcrito. Hay dos tipos de sustancia sensible, las sublunares y los cuerpos celestes. Las primeras son corruptibles y manifiestas a todos; no ofrecen dudas ni sobre su existencia ni sobre su corruptibilidad, porque se experimentan inmediatamente: piénsese en el ejemplo de las plantas y los animales. Las segundas son eternas, es decir, incorruptibles. Sobre sus principios es sobre lo que debe investigarse

¹ Sigo la traducción de García Yebra (Editorial Gredos, Madrid, 1987), con ligeros retoques.

en el libro *Lambda*². Hay otro tipo de sustancia, que es inmóvil y no sensible, por lo cual no es manifiesto a todos. Sobre su naturaleza hay diversas conjeturas, de Platón, los platónicos y los pitagóricos³. Como ya se dijo, se indagará por su verdadera naturaleza, porque las sustancias de este tipo constituyen los “elementos” o principios de los cuerpos celestes. En cambio, casi nada se dirá sobre las conjeturas de otros. De los tres tipos de sustancia, el estudio de las sensibles –corruptibles o no– corresponde a la física; a otra ciencia (es decir, a la filosofía primera) corresponde el estudio de la sustancia inmóvil. Esta otra ciencia limita su estudio a lo suprasensible “si no hay ningún principio común a todas ellas”: “porque, si convienen en algo, pertenecerá la consideración de ambos tipos de sustancia a aquella ciencia que considera aquello que es común. Y por ello la ciencia natural dirige su consideración sólo a las sustancias sensibles, en cuanto están en acto y en movimiento. Y también esta ciencia [la metafísica] dirige su consideración tanto a esas sustancias como a las inmóviles, en cuanto comunican en que son entes y sustancias”⁴.

La cita que acabo de hacer es de la exposición de Santo Tomás. Claramente va más allá de la letra del texto comentado, pero no se aparta de su espíritu. Aristóteles, no sólo en

² También en los libros *My* y *Ny*, donde se examinan las opiniones de otros acerca de lo suprasensible. Según Jaeger, en esos libros se encierran dos versiones distintas del mismo tema (cfr. *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp. 204-223).

³ Bonitz, en su *Aristotelis Metaphysica* (Biblioteca Editorial Georg Olms, Hildesheim, 1960, p. 471), afirma –contra Alejandro– que Aristóteles no se refiere aquí a ninguna doctrina pitagórica.

⁴ Santo Tomás de Aquino. *In Duodecim Libros Metaphysicorum Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1971, Libro XII, lección 2, n. 2427. Tengo en cuenta, también, en el resto de mi exposición del texto transcrito, los nn. 2424-2427. Bonitz dice, en su comentario a la *Metafísica* (cit., pp. 471-472), que el ser manifiesto a todos es común a los dos tipos de sustancias sensibles. Santo Tomás no lo niega, pero se atiene al texto en su exposición.

todo el resto de la *Metafísica*⁵, sino en el propio libro Lambda, trata acerca de los seres del mundo sublunar, al menos como una preparación para ascender a lo divino. Es claro, por tanto, que él juzgaba que había algo en común entre las sustancias suprasensibles –tal como son conocidas por nosotros– y las corruptibles, aunque en el lugar copiado no lo diga expresamente.

La conclusión del párrafo anterior puede establecerse definitivamente a la luz de un nuevo texto, *De Anima*, 403b10-17:

“Ningún otro estudia las pasiones de la materia no separables y en cuanto no separables, sino el físico cuyo estudio versa acerca de todas las acciones y pasiones de tal cuerpo. Pero cualesquiera pasiones no en cuanto no separables, corresponden al estudio de otro [...]. Acerca de las no separables pero no en cuanto son pasiones de tal cuerpo [sensible], sino como resultado de la abstracción [*afairéseos*], versa el estudio del matemático. Pero en cuanto que son separadas, las estudia el filósofo primero”.

Santo Tomás, con gran tino, expone que todo este pasaje se refiere a las “pasiones” de la materia; y que el filósofo primero considera aquellas cosas cuyo ser o no es en la materia o puede ser sin la materia⁶. A partir de estas consideraciones podemos comprender quizá cabalmente el famoso pasaje de Épsilon 1, donde Aristóteles habla de los géneros sujetos a la física, la matemática y la filosofía primera. Centrémonos en 1026a10-32:

⁵ Sobre todo en los libros Dseta-Zeta, que él mismo insertó en el conjunto de sus escritos de filosofía primera, bien fuera desde el inicio o bien fuera, como sostiene Jaeger, mediante una adaptación posterior a su redacción: cfr. op. cit., pp. 228-241 o, mejor, todo el Capítulo VIII (pp. 224-261).

⁶ *In Aristotelis Librum de Anima*, Marietti, Torino-Roma, 1959. Libro I, lección 2, n. 28.

“[10] Si hay algo eterno, inmóvil y [11] separado, es evidente que corresponde a una ciencia teórica el conocerlo. No ciertamente [12] a la física, que versa sobre ciertas cosas móviles, ni a la matemática, [13] sino a una anterior a ambas. Pues la física versa sobre [14] realidades no separadas [en la lección de Schwegler: separadas] pero no inmóviles; y a la matemática corresponden algunas cosas [15] entre las inmóviles, pero no separadas, sino –quizá– existentes en la materia. Mas la primera [filosofía] [16] versa acerca de cosas separadas e inmóviles. Pero es preciso que todas [17] las causas sean eternas, y sobre todo éstas, pues son [18] causa de las cosas manifiestas entre las divinas [o, en la versión que usó Moerbeke: entre las sensibles].

Por consiguiente, habrá tres [19] filosofías teóricas, matemática, física y teología (pues [20] es manifiesto que si hay algo divino está en tal naturaleza) [21] y la más honorable es preciso que verse acerca del género más [22] noble. Las ciencias teóricas, entonces, son preferibles a las otras ciencias, [23] pero ésta es preferible a las demás teóricas. Pues alguien podrá preguntarse [24] si la filosofía primera es universal o versa acerca de un cierto [25] género y una cierta naturaleza (pues no hay el mismo modo tampoco en [26] las matemáticas, sino que la geometría y la astronomía [27] versan sobre una cierta naturaleza, pero la [ciencia] universal es común a todas). [28] Entonces, si no hubiera otra sustancia además de las constituidas por la naturaleza, la [29] física sería ciencia primera; pero si hay alguna sustancia inmóvil [30] ésta sería anterior y filosofía primera, y universal por esto, [31] por ser primera. Y sería propio de ella contemplar el ente en cuanto ente [32] y qué es y las cosas que inhieren en él en cuanto ente”⁷.

⁷ La numeración entre corchetes de las líneas es sólo aproximada.

Philip Merlan sostiene que es una inconsistencia de Aristóteles haber rechazado el realismo platónico sobre las entidades matemáticas y, sin

Parece obvio que cuando Aristóteles habla del objeto de la filosofía primera (metafísica) está pensando sobre todo en lo divino⁸. En esto concuerdan Santo Tomás, Bonitz⁹ y Jaeger¹⁰. El primero, sin embargo, se siente obligado a aclarar que también es objeto de la metafísica lo sensible en cuanto ente. Y añade, lo cual tiene el mayor interés, que Avicena dijo que

embargo, sostener en este pasaje la clasificación tripartita de las ciencias teóricas, en física, matemática y metafísica. Añade que en Gamma 2 (1004a2-4; en conexión con *Física* II 7, 198a29-31 y *Metafísica* Lambda 1, 1069a30) se supera esta inconsistencia, al decir que hay tantas partes de la filosofía (especulativa, dice Merlan; primera, diría yo) como tipos de sustancias (cfr. su *From Platonism to Neoplatonism*, Martin Nijhoff, La Haya, 1975, pp. 59-87).

Merlan parece haber quedado preso en los textos, sin ver nítidamente hacia las realidades a las que se refieren: En primer lugar, las ciencias matemáticas seguían siendo distintas de la física y la metafísica aun después de haber superado Aristóteles el “realismo” platónico. Como a ciencias particulares, igual que a la física, les son aplicables las consideraciones de Épsilon 1, 1025b7-18: ni siquiera saben en qué sentido existe o no su género sujeto porque tampoco investigan el “*tí esti*” acerca de él. En cambio, las partes de la filosofía primera o metafísica a que alude Gamma 2 (1004a2-4), por versar todas acerca del ente en cuanto ente, investigarían acerca del “*tí esti*” y determinarían en qué sentido existe su género sujeto. (Para comprender el significado del aludido pasaje de Gamma, cfr. el comentario de Santo Tomás, libro IV, lección 2, n. 563).

En segundo lugar, la clasificación de las ciencias por su objeto (o género sujeto) depende del modo de ser de éste, pero en cuanto afecta a su estatuto como cognoscible científico o especulable. Ya que la ciencia es de lo inmaterial y necesario, resulta relevante para la clasificación de las ciencias la separabilidad de su objeto respecto de la materia y su inmovilidad (cfr. *In Librum Boetii De Trinitate Expositio*. Lección II, q. I, a. 1. En: *Opuscula Theologica* II. Marietti, Torino-Roma, 1972. Resultó muy útil en la comprensión del criterio de la división de las ciencias un trabajo inédito de Santiago Gelonch: *Separatio y objeto de la metafísica. (Una interpretación textual del Super Boetium De Trinitate, Q V a 3, de Santo Tomás de Aquino)*, presentado como tesis doctoral en la Universidad de Navarra en 1996. Primera Parte, Capítulo uno, I).

⁸ Cfr. *ibidem* 18-22.

⁹ Cfr. op. cit., pp. 284-285.

¹⁰ Cfr. op. cit., p. 250, por ejemplo.

las realidades comunes –que pertenecen al ente en cuanto ente– se dicen también separadas (de la materia) en su ser, no porque sean siempre sin materia, sino porque no tienen su ser en la materia por necesidad, a diferencia de las realidades matemáticas¹¹.

El texto comentado por el Aquinate no decía lo mismo que el que pretendió fijar Werner Jaeger –que sigue a Schweigler–, como señalé entre corchetes en la transcripción. Primero porque decía que la física estudiaba las realidades “no separadas”. Esto condujo a interpretar “separadas” como “separadas de la materia”. De aquí que la única lección viable para incluir a las sustancias sensibles en el objeto de la metafísica descrito aquí fuera la de Avicena¹². Si este comentador árabe y Santo Tomás hubieran supuesto que la versión correcta era la establecida por Jaeger es posible que su lección hubiera sido más sencilla: la metafísica estudia lo que existe separadamente (sujetos con sus determinaciones), no formas accidentales tomadas por abstracción; y en ello se fija en lo inmóvil. Pero, en realidad, esa versión, que no se apoya en ningún manuscrito¹³, es incorrecta –a mi juicio. En efecto, puesto que la ciencia es de lo inmaterial y necesario, lo relevante en su clasificación es la separabilidad de la materia y la inmovilidad¹⁴. Además, si se mira el contexto, es fácil percibir que desde la línea 1025b18 no habla Aristóteles sino de la inmovilidad y de la inseparabilidad respecto de la materia del género sujeto a la física o a la matemática: ¿por qué habría de cambiar repentinamente el tema? En tercer lugar, cuando se dice que el objeto de la matemática no es separado –en la línea siguiente a aquélla en la que se dice que el objeto de la

¹¹ Cfr. n. 1165, en la lección 6 del Libro VI.

¹² Que sigue la mente del texto del *De Anima*, comentado antes.

¹³ Cfr. W. Jaeger. Op. cit., pp. 249-250 (nota).

¹⁴ Cfr., *supra*, la nota 7.

física es “inseparable”– se añade: “sino –quizá– existente en la materia”¹⁵.

Ya en la *Física* había establecido Aristóteles que la materia prima y la forma propiamente hablando no se mueven, como tampoco el “suppositum” concreto¹⁶. Ni se mueve el ente en cuanto ente, sino en cuanto localizado o en cuanto posee determinadas medidas o cualidades. Hay, pues, dimensiones inmóviles en lo sensible. Muchas de ellas fueron apuntadas en aquella obra, que, según Werner Jaeger –y en particular en lo que se refiere a la teoría del movimiento y de las cuatro causas¹⁷, estaba ya elaborada en el 347 a. C., en la época de la muerte de Platón y antes de que fuera redactada la versión más antigua de los escritos metafísicos. De aquí que, ya sea por la vía de la interpretación de Avicena o por la corrección del texto que acepta Jaeger, algunas dimensiones de la realidad sensible pueden ser consideradas dentro del objeto de la metafísica.

A partir de lo dicho se puede sostener que las cosas separadas e inmóviles y las causas de las que se habla en las líneas 1026a16-18 sean las sustancias separadas o Dios, como

¹⁵ En su *From Platonism to Neoplatonism* (cit.), pp. 71-72, Philip Merlan intentó disipar las dudas acerca de la procedencia de la corrección de Schwegler. La razón que adujo para ello fue que en la línea 1026a14 se dice que el objeto de la física no puede ser el más alto porque el más alto es “eterno, inmóvil y separado” y lo físico es “separado *pero* no inmóvil”. El uso de “pero” no tendría sentido si hubiera dicho antes que el objeto de la física es “no separado”. Esta razón parece insuficiente por lo dicho en el texto y porque el “pero” puede entenderse también como una oposición al objeto de la matemática, que es inseparable e inmóvil, y del que se habla en la misma línea y en la siguiente (cfr. 1026a14-15).

¹⁶ Vuelve al mismo tema en la *Metafísica*. Cfr. Gamma 1010a2-25. Son movimientos más propios, en orden decreciente: el local, el de aumento y decremento y la alteración. También se mueve la materia, pero no propiamente la prima, sino con determinaciones formales o accidentales: como la madera con la que se hace una talla.

¹⁷ Cfr. op. cit. pp. 339-340.

hace el Aquinate (cfr. n. 1164). Pero también son posibles otras dos lecturas:

1) Sabemos que Aristóteles incluye entre las causas la formalidad. La noción de ente es la más formal. Por esto, en su exposición del libro Gamma, Alejandro dice que “nada es más alto que el ente”¹⁸. Así, referido al ente, hubiera tenido mucho sentido aquél: “son causas [las que estudia la filosofía primera] de las cosas manifiestas entre las sensibles” (1026a17-18). Y no habría habido problema en entender las líneas que siguen (19-22) como la presencia de una dimensión divina (“tal naturaleza”, “el género más noble”) en todas las cosas:

“Pues es manifiesto que si hay algo divino está en tal naturaleza, y que la ciencia más honorable es preciso que verse acerca del género más noble”.

Es preciso aclarar, sin embargo, que antes (cfr. 1026a16-18) se ha dicho que las causas en cuestión son eternas no porque todo ente sea eterno, sino porque las primeras causas deben serlo, más aún las de ese género (el ente), que es causa de las dimensiones manifiestas de lo sensible. En último término, ellas deben ser siempre, tal como, a su modo, lo había visto Parménides. Y no es forzar demasiado los textos. El propio Bonitz, aunque lejos de la interpretación de que aquí se habla, explica así esa frase de 1026a16-18: “Como las primeras causas –y en el mismo inicio de este capítulo advirtió Aristóteles que ahora se buscan causas– conviene que sean todas eternas, para que no haya que avanzar al infinito (cfr. alfa 2); esto ocurre sobre todo con las causas de aquellas cosas que, pues son inmunes de materia e inmóviles, es preciso que sean ellas mismas eternas”¹⁹.

¹⁸ p. 240, línea 20. Sigo la paginación de la edición *Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, de 1891.

¹⁹ Cfr. op. cit., pp. 284-285.

No todas las causas son eternas, sino las primeras en cada sucesión causal.

2) La otra lectura posible consiste en considerar, como Avicena, que “las cosas separadas e inmóviles” incluyen las dimensiones inmóviles de lo sensible; que el “género divino” es el ente; pero que las causas son las sustancias separadas y Dios. De este modo, la filosofía primera tendría un género sujeto cuyas causas serían las más altas.

La segunda interpretación se adaptaría a la corrección de la frase contenida en 1026a17-18: “Pues tales son causas para las cosas manifiestas entre las divinas”. Así, no sería el ente la causa de que se habla en las líneas 16-18, sino que las primeras causas eternas lo serían o de los cuerpos celestes o bien de lo más divino que hay en lo sensible, el ente. Es cierto que en la *Física*²⁰ hay un pasaje que en apariencia se opone al segundo punto de vista: “el cielo y las cosas más divinas entre las manifiestas”. Aquí las “cosas más divinas” parecen ser los cuerpos celestes. ¿No serán también las “cosas divinas” de Épsilon 1 los cuerpos celestes? Es posible. Pero nótese la diferencia: “lo divino” y “lo más divino”. Hay una dimensión en la que comunican lo divino y todos los seres, pero esa dimensión puede estar más presente en unos que en otros, como veremos al comentar alfa 1, 993b19-31 (cfr., *infra*, 2a).

Desde luego, no es seguro que las interpretaciones propuestas coincidan con lo que tenía en mente Aristóteles cuando escribió las líneas comentadas. Parecen ser conformes, sin embargo, a su pensamiento. Es más, de esta manera las líneas siguientes (1026a22-32) se hacen bastante diáfanas. En particular aquello de que la teología será “universal porque primera”: el ente es lo más divino y lo primero en cada cosa; y, también, es lo universal. La ciencia, pues, que lo tiene como

²⁰ II, 4, 196a33.

género sujeto y que mira las causas de ese género será “universal por ser primera”.

La exposición anterior encuentra aún un obstáculo. ¿Por qué diría Aristóteles en las líneas 23-25 que “alguien podría preguntarse si la primera filosofía es universal o versa sobre un cierto género o una cierta naturaleza”, si el “género divino” del que habla es el ente? Me parece que el Estagirita atiende a un posible equívoco. En la *Ética eudemia*²¹ ha dicho que no hay ciencia universal del ente. En Gamma 2²² ha dicho que del ente en cuanto ente sí hay una ciencia “en el género” y de las especies del ente hay ciencias especiales, según la exposición de Santo Tomás²³. Allí radica la aporía: si entiendo “ente en cuanto ente” como una cierta “ratio” que puede dar unidad a determinada ciencia distinta de las demás y si la metafísica no puede absorber a todas las ciencias especiales²⁴, ¿no será ella una ciencia particular, de acuerdo con lo afirmado en la *Ética eudemia*, en polémica con los platónicos?

La respuesta que se da en las líneas siguientes de Épsilon 1 merece que fijemos en ella nuestra atención. El paréntesis sobre la matemática (líneas 25-27) ha sido entendido de modos diversísimos. La lectura de Jaeger es la siguiente: Ni siquiera las ciencias matemáticas son todas iguales en este res-

²¹ Cfr. I, 8, 1217b35.

²² Cfr. 1003b19-22.

²³ Cfr. Libro IV, lección I, n. 547.

²⁴ La metafísica no absorbe a las demás ciencias como el intelecto no absorbe a los sentidos. Todo lo que éstos captan puede ser captado por el intelecto, pero no del mismo modo. Igualmente, todo lo que captan las ciencias especiales puede ser considerado “en cuanto ente”, pero eso no quita que sea considerado también desde el punto de vista particular. Es propia de la condición humana esta tensión entre lo único verdaderamente necesario (el conocimiento de lo divino) o necesario como propedéutica o por la dimensión perecedera de nuestra naturaleza. En el plano práctico es claro que sólo importa lo bueno (éticamente), pero para llegar a la madurez se precisa más o menos de las técnicas.

pecto -la geometría y la astronomía tratan de cierta clase particular de cosas, mientras que la matemática universal se aplica igualmente a todas.

La exposición de Alejandro es esta otra: “Pues como en las matemáticas se halla esto, que la geometría es sobre la magnitud, la astronomía acerca de los astros y otra acerca de otra cosa, pero la matemática *simpliciter* es común a todas, así, ¿qué impide que también la física verse sobre un cierto ente y la matemática sobre otro pero la teología sea común a todas?”²⁵.

A mi juicio, la que más se acerca al sentido y se ciñe a las palabras es la del Aquinate: “No hay un mismo modo para esta ciencia [la filosofía primera] y las matemáticas; porque la geometría y la astronomía, que son matemáticas, versan sobre una naturaleza determinada; pero la filosofía primera es universalmente común a todas”²⁶.

Lo que sigue al paréntesis sobre la matemática (líneas 27-32) es puesto por Santo Tomás en conexión con Gamma 1 (1003a26-32²⁷): la ciencia que versa sobre las causas más altas o el primer ente es también ciencia del ente común o en cuanto ente²⁸. Por esto, y porque hay una realidad superior a la que estudia la física, no es ésta –sino la teología– la filosofía primera.

El diverso tratamiento que se da a la matemática y a la física en este pasaje debe ser explicado. Las matemáticas son

²⁵ P. 447, líneas 14-19. Lo siguen Bonitz (cfr. op. cit., p. 285) y Merlan (cfr. op. cit., p. 168).

²⁶ N. 1169

²⁷ “Y puesto que buscamos principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza ‘secundum se’. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del ente, no ‘secundum accidens’, sino en cuanto ente. Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del ente en cuanto ente”. Sigo la traducción de García Yebra, con ligeros cambios.

²⁸ Cfr. nn. 1170 y 533.

ciencias que “abstraen” un género particular de realidad. Para Aristóteles esto es obvio, pero es un motivo de polémica con los platónicos²⁹. Quizá por eso haya añadido el paréntesis: para excluir, frente a los platónicos, que la matemática sea ciencia universal. Pero le pareció que bastaba con una indicación muy somera. No resulta tan obvio, en cambio, que la física separe también “una parte” de los seres que caen en nuestra experiencia³⁰. Si no hubiera en ellos, en los seres sensibles, una dimensión más alta que la móvil, no podría decirse que la física fuera una ciencia particular. Pero, puesto que la hay, puede decirse que lo es, como lo son las matemáticas. La dimensión más alta se da en todo lo real, desde el ente “per accidens” hasta Dios. Por eso la ciencia que verse sobre ella no separará una parte de la realidad, sino que será universal³¹. Y sólo ella podrá serlo, porque la noción más alta es la

²⁹ Cfr. *Metafísica* Alfa 992a29-b1, según la lección de Tomás Melendo (cfr. *La metafísica de Aristóteles. Método y temas* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 43, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, p. 75), que no coincide con la de Santo Tomás (cfr. *In Duodecim Libros Metaphysicorum Expositio* –cit.–, Libro I, lección 17, n. 259).

³⁰ “Méros autoú ti apotemómēna”, hubiera dicho en Gamma 1, 1003a23-24.

³¹ En este punto es preciso hacer una aclaración terminológica. No todo conocimiento procede de la “abstracción”. Ésta consiste en un análisis que supone la posesión de una totalidad. La metafísica intenta hacerse cargo de la experiencia de los entes, es decir, pretende ver la totalidad. En un sentido, por eso, no es abstracta (aunque en otro sí: no considera sino lo vinculado *per se* a su género sujeto. De aquí que sea una ciencia entre otras, aunque en un sentido sea universal. Cfr. Santo Tomás de Aquino. *In Librum Boetii de Trinitate Expositio* –cit.–, Lección II, q. I, aa. 1, ad 6m; y 3, c). En el *De Anima* (403b15, ya citado) dice Aristóteles que la matemática considera las pasiones del cuerpo “por abstracción” (“ex afairéseos”). En la misma obra distingue los inteligibles conocidos por abstracción –objeto de la matemática– de los hábitos y propiedades de las cosas sensibles –objeto de la física– (cfr. III, 432a3-7; y comentario de Santo Tomás, lección 13, n. 791). En Gamma 1 dice de las matemáticas que separan una cierta parte del ser. En Épsilon 1 afirma que la física es de un cierto tipo de ente, “ciencia de la sustancia en la que hay principio del movimiento y el reposo” (1025b19-21). De la metafísica nunca se dice

única en que comunican la Causa suprema y lo sensible: es el único camino de acceso a lo suprasensible. La ciencia que no considere esa noción no podrá considerar lo divino ni, por tanto, ser universal³².

algo semejante. Pero, ¿acaso las cosas sensibles están materialmente en el intelecto? ¿No es abstracta su presencia? No. Una cosa es la intencionalidad y otra la abstracción. A aquélla se refiere Santo Tomás en el comentario al Libro II *De Anima* (lección 24, n. 553): “Algunas veces la forma se recibe en el paciente según otro modo de ser, distinto del que tiene en el agente [...] Por ello la forma se recibe en el paciente sin materia, en cuanto el paciente se asimila al agente según la forma y no según la materia”. No es lo mismo que lo conocido esté en el cognoscente al modo del cognoscente; que el separar una parte de lo conocido y considerarla a ella sola.

Hay que precisar aún un poco más. La física conoce los universales que no pueden ser sino en la materia sensible (*De Anima* 403b10-13; Épsilon 1, 1025b30-1026a6) y los abstrae de los singulares (comentario de Santo Tomás a la *Física*. Marietti. Torino-Roma, 1965, n.n. 161-162). La metafísica los puede considerar científicamente como conceptos –pues así también son entes, aunque de razón– o como en lo singular y unidos “per accidens” a otros universales, como el músico al edificador en el sujeto concreto (cfr. 1004b1-3: “¿si no es propio del filósofo, quién será el que investigue si es lo mismo Sócrates y Sócrates sentado [...]?”). Es en la dimensión metafísica, no abstracta, donde el intelecto puede comparar el universal y el singular. (Sobre esta posibilidad, cfr., por ejemplo, *De Anima*, 429b10-18; y el comentario del Aquinate: Libro III, lección 8, n. 712).

Me parece que Tomás Melendo estaría de acuerdo con estas distinciones terminológicas, a juzgar por las páginas 34-58 del volumen II de su obra ya citada.

³² Michael Frede interpreta de otro modo el primer capítulo de Épsilon y muchos de los lugares conexos. Según él, el modo aristotélico de entender el ente hubiera hecho posible construir el edificio de la ciencia sin que una disciplina universal vinculara a la teología (que versa sobre un tipo especial de ser, Dios, y sobre uno de los tres modos de ser: sustancial sin materia), la física general (que engloba diversas disciplinas sobre diversos tipos especiales de ser –animales, plantas, etc.– y sobre otro de los tres modos de ser: sustancial en la materia) y la matemática general (que engloba diversas disciplinas especiales, según Épsilon 1, 1026a27, pasaje en cuya interpretación sigue la tradición instaurada por Alejandro: cfr. pp. 86

Parece que puede dejarse sentado que es el ente en cuanto ente el género sujeto a la metafísica, y que se trata de una noción “divina” porque puede ser sin la materia. Por esto la mirada del metafísico se dirige sobre todo hacia Dios³³. Pero,

y 94). Pero, para evitar una narración episódica de la naturaleza, introduce una disciplina general. Ésta podría ser distinta de la teología, porque en varios pasajes (como Dseta 11) Aristóteles sostiene que las sustancias naturales corresponden al estudio de la física. Pero el Estagirita *decidió* incluirla en la teología por varias razones, entre las cuales están que no hay principios anteriores a las sustancias separadas y que las demás realidades dependen en su ser de ellas. Mas la metafísica sigue siendo más amplia que la teología o filosofía primera porque incluye nociones o principios universales, de uso en todas las ciencias, como el de no contradicción: puede decirse incluida en la teología, sin embargo, porque ésta es, como filosofía primera, la primera ciencia en que se hace uso de esas nociones y principios. La teología será “una en el género” (Gamma 2, 1003b22), e incluirá diversas especies, series de estudios sobre el ser. Como ella estudia la forma primaria del ser, a ella se le adscribe la metafísica general. Esto es lo que quiere decir que sea “universal por ser primera”.

Creo que no es preciso hacer una crítica detallada de esta forma de concebir la unidad de la metafísica ni extenderse más en su presentación. Basta con lo expuesto sobre Épsilon 1 para comprender por qué no se acepta aquí. Sí puede añadirse que es falso, obviamente, que la teología sea la primera ciencia que hace uso del principio de no contradicción, puesto que la teología es la última ciencia hallada (*Metafísica* Alfa 1 y 2) y todas las ciencias y artes y opiniones usan ese principio (cfr. “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En: *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, pp. 81-95)

³³ Merlan, en un capítulo titulado “Metaphysica Generalis in Aristotle?” (op. cit., pp. 160-220), sostiene que en Gamma y Épsilon 1 el Estagirita no pone las bases de una metafísica general (cuyo objeto sería, según él, el ser abstracto, aplicable de igual modo a todo y sin admitir grados), sino de una teología de corte platónico. En ella todas las cosas estarían compuestas de un par de opuestos pertenecientes a lo suprasensible; un par de elementos presentes en toda la realidad: el ser y el no-ser o –con otros nombres– lo uno y lo múltiple. El elemento positivo sería sustancia inmóvil, posiblemente idéntico al Uno platónico y objeto de la teología.

El único trazo de verosimilitud que tiene la interpretación de Merlan reside en que en Gamma 2 (1005a2-5) Aristóteles dice que todas las cosas

una hojeada a los escritos metafísicos es suficiente para percibir que, como ya se dijo, a pesar de que el objeto principal de estudio declarado en el pasaje comentado de *Lambda 1* es lo suprasensible, sin embargo, se dedica un espacio amplísimo

—y previo a la ascensión científica hacia Dios³⁴, al menos si ésta se toma en sentido estricto, como una demostración “quia”, por ejemplo— al estudio de la sustancia sublunar, compuesta y corruptible. Esta observación es una de las principales fuentes de perplejidad en quienes ven un problema en las declaraciones aristotélicas sobre el objeto de la filosofía primera. Es preciso, por ello, intentar explicarla.

Los principios de toda ciencia se toman de la experiencia. Pero, para los hombres, no hay otra experiencia que la de lo sensible³⁵. No nos queda más camino, por tanto, que partir del conocimiento de los seres sensibles, hasta para conocer

se componen de opuestos. Pero Santo Tomás explica este pasaje de un modo mucho más convincente, que evita poner en contradicción con el resto de la *Metafísica* los libros Gamma y Épsilon 1: como en muchos otros lugares, y con fines argumentativos (en el contexto de una disputa: en el caso, sobre el objeto de la filosofía primera), Aristóteles asume como propia la opinión de otros filósofos que critica en otros lugares (cfr. lección 4, n. 585).

Por lo demás, Merlan se muestra incapaz de comprender una interpretación como la que se propone en este trabajo. Su exposición de Avicena, por ejemplo, que no podemos examinar aquí, encierra gran número de equívocos (cfr. loc. cit., pp. 216-219).

³⁴ A esta ascensión la precede, desde luego, un conocimiento precientífico o, si se prefiere, a-científico de Dios. Así, por ejemplo, Platón purifica las opiniones recibidas de los poetas y de las leyes sobre los dioses, en *República II*, pero supone su existencia, seguramente porque aún no está en condiciones de dejarla filosóficamente sentada -no tiene la madurez para ello. Sólo más tarde, en el *Fedro* y, mejor, en *Leyes X* afronta esa tarea.

³⁵ Cfr. *Analíticos Posteriores II*, 19; *Metafísica A*, 1.

los suprasensibles³⁶. Claro que esto no podría hacerse si no hubiera en lo que cae en nuestra experiencia alguna huella de lo que es inmóvil.

Mas, ¿qué puede constituir esa huella o dónde podrá encontrarse? Si en algún sitio, será precisamente en la dimensión de lo sensible que existe por sí y que no está sujeta al movimiento, si se la considera de modo temático³⁷. De hecho, cuando en la *Metafísica* se estudia la realidad sensible, se hace desde un punto de vista profundamente distinto al de la *Física*. Pierre Aubenque sostiene esto y observa que en pocos lugares de la *Metafísica* (fuera del libro Kappa que resume, en su segunda parte, la *Física*) se trata sobre el movimiento³⁸. Yo añadiría que incluso en esos pasajes el movimiento se usa como signo de otros modos de realidad.

Pero, hay otra parte donde puede encontrarse la huella de lo suprasensible y que tiene la mayor importancia en la teología de Lamda: el “noús” humano, que es, también él, suprasensible. Como señaló Voegelin, el genio griego – y en particular el de Aristóteles – penetró en el conocimiento propio y proyectó luego los símbolos que nacieron del análisis de la propia conciencia a la realidad trascendente, a lo divino³⁹. En los capítulos 7 y 9 del citado libro, donde más claramente se habla de la naturaleza de Dios y de su actividad, se le llama “noús” o “nóesis”.

³⁶ Esto lo dice explícitamente Aristóteles en un famoso pasaje del libro Dseta, 1029b3-12, que Spengel sitúa en el Capítulo 3. Cfr., también, W. Jaeger. Op. cit., p. 228.

³⁷ Hago esta última aclaración porque toda ciencia alcanza en lo sensible algo que escapa al fluir, pero la física –por ejemplo– no fija sus miradas formalmente en ese sobrepasar el movimiento.

³⁸ Sólo, según él, en Dseta 7 (Cfr. *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus Ediciones, S. A., Madrid, 1984, pp. 402-404).

³⁹ Cfr. *Order and History III*. Louisiana State University Press, Baton Rouge y Londres, 1983, pp. 277-278, en conexión con *Anamnesis*. University of Notre Dame Press. Notre Dame-Londres, 1978, pp. 89-115 y 148 y ss.

Podría parecer que, por ser el “noús” humano suprasensible, esto contradice lo dicho antes acerca de que el punto de partida de todo nuestro conocimiento, también de lo incorpóreo, es lo sensible. Sin embargo, la comprensión misma del símbolo “noús” aplicado al alma humana supone, al menos, dos cosas: la captación intelectual de un ente (sensible) y la reflexión temática sobre el conocimiento humano mediante el uso de analogías con realidades sensibles.

Lo primero se ve muy bien en el *Poema* de Parménides: el “noeín” se distingue de la “dóxa” y aun, en el decir de Simplicio, de la “aíszesis”, en virtud de la profunda experiencia de una noción, el ente, que es inteligida, no percibida por los sentidos⁴⁰. Pero es inteligida en lo sensible. Punto que queda muy claro en Parménides, quien, tras sostener que el ente no tiene partes y es inmóvil, dice que es esférico, y usa otras imágenes sensibles. Y en la primera edición de su libro sobre *Los filósofos presocráticos*, apuntan Kirk y Raven que, si se hubiera preguntado al Eleata si su ente es cuerpo, él hubiera respondido con “una titubeante negativa”. Aún no se había descubierto claramente lo incorpóreo, pero Parménides estaba sentando las bases para ello⁴¹. Así es. El “ente” es una noción que se capta en lo sensible, pero que pone un horizonte que lo sobrepuja porque ella no se circunscribe a lo corpóreo. A partir de ella puede realizarse el ascenso intelectual.

Lo segundo que supone la comprensión del símbolo “noús”, se lleva a cabo a través de un método descubierto o descrito por Platón en el libro IV de su *República* (cfr. 434-441) y recogido por Aristóteles en el *Perí Psychés* (cfr. 415a16 y s.s. ; e *In Aristotelis Librum De Anima*, II, lección 6): se va, para conocer las potencias del alma, del objeto (un ente sen-

⁴⁰ Cfr. Frs 1 y 8. G. S. Kirk; J. E. Raven; y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, nn. 288 y 289. Sobre Simplicio, n. 300.

⁴¹ G. S. Kirk; y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981, p. 379.

sible) al acto y de éste a la potencia. Y cuando la potencia sobre la que se investiga es incorpórea, puesto que el objeto propio de nuestro entendimiento es lo inteligible que hay en lo sensible, no queda más remedio que usar imágenes sensibles para expresar la naturaleza de aquélla. Así, el “noús” posible es “como una tabla en la que no hay nada escrito en acto”⁴²; y el “noús” agente es “como un artesano de las especies” o “como una luz”⁴³. Lo sensible es, por tanto, el punto de partida último de la teología.

⁴² Cfr. III, 4.

⁴³ Cfr. III, 5.

II

PARTICIPACIÓN Y CAUSALIDAD

Pero aquí se plantea un problema difícil y grave. Al destruir las ideas Aristóteles, destruyó la participación como vínculo entre las sustancias sensibles y las suprasensibles. ¿Cómo podría haber, por tanto, una huella de lo inmóvil en lo corpóreo? Debe repararse en la gravedad de la pregunta. Sin rastros, el hombre no hallaría caminos ascendentes: se destruiría sin más todo conocimiento de lo incorpóreo, supuesto lo que ya se dijo de la experiencia¹.

1. Transmisión de un acto por la causalidad

En el platonismo el hombre alcanzaba una parte de la realidad suprasensible, el mundo de las ideas², por medio de la

¹ Tomás Melendo, en una obra de gran utilidad para el investigador, sostiene que la filosofía sería básicamente “noús”, “<una progresiva inclusión en los principios de los resultados obtenidos a partir de ellos>”. Pero también, citando a Zubiri, sería ciencia “apodíctica del ente en cuanto tal”. Sólo que lo conocido discursivamente se incluiría luego en una concepción tan plena que tendería “a advertir de un solo golpe [...] la totalidad de lo real”. Estas afirmaciones serían aceptables, siempre que se aclarara que—en esta vida— Dios no es conocido por intelección, con el hábito del “noús”, y tampoco de modo apodíctico, pues —siendo él la causa suprema— no puede conocerse sino a partir de los efectos, con demostraciones “quia”. Una cosa son, pues, los principios del conocimiento humano —tomados del ente sensible, como se dice en el texto— y otra el principio del ser de lo real (cfr. *La metafísica de Aristóteles. Método y temas* (cit.), Volumen I, pp. 49-51).

² Dios y las almas todas, en cambio, se conocen a través de la observación y análisis del movimiento.

reminiscencia provocada por lo sensible. Aunque no tenía experiencia directa de lo inteligible puro en esta vida, podía acceder a las ideas por haber tenido previamente experiencia de ellas y porque lo sensible las evocaba, por la participación³. La desproporción entre lo sensible de lo cual predicamos los nombres y el carácter universal e inmutable de las significaciones de éstos fue una de las experiencias que condujo a concebir un mundo inteligible separado. Pero Aristóteles se dio cuenta de que era distinto el modo de ser de las cosas conocidas y el modo como las conocemos⁴. Lo conocido no es la Idea, sino lo sensible. De ahí abstraemos nuestros conceptos, por los que conocemos y hablamos. El problema de la desproporción deberá resolverse entonces de un modo distinto al platónico, mediante la introducción del intelecto agente en *De Anima*, III, 5.

Sin embargo, el ser de lo sensible, el que no sea un puro fluir; su mismo movimiento y su inteligibilidad no pueden explicarse sino como efectos de realidades suprasensibles. Aristóteles sabe que los platónicos hicieron bien en preservar este otro núcleo de verdades, derivado de la experiencia⁵, y él mismo lo recoge y analiza en muchos lugares de su obra⁶. Lo que critica a los platónicos en este punto es que juzgaran que lo suprasensible era del mismo género que lo sensible y, por tanto, unívoco respecto de ello⁷. Y también el tipo de relación que pretendieron establecer entre las dos clases de seres: la participación⁸. La relación entre lo sensible y las sustancias

³ Cfr. *Fedón*, 72-76.

⁴ Cfr. *Metafísica* Kappa, 2, 1060a7-28; y Alfa, 987b12-17, con el comentario de Santo Tomás en la op. cit., Libro I, lección 10, n. 158.

⁵ Cfr. Alfa 8, 989b24-990a8.

⁶ Cfr., por ejemplo: *Física*, libros VII y VIII; *Metafísica* alfa 1, 993b y s.s.; Gamma 5, 1010a10-22 y 32-35; Lamda 6, 1071b3-7.

⁷ Cfr. Iota, 10.

⁸ Como se ve, la nueva concepción del ser y la sustancia sensible, expuesta en Dseta-Zeta, afecta profundamente a la concepción de lo divino, pues es incompatible con las ideas y los números separados. El propio

separadas no consiste en que aquello tome parte en las ideas, sino que se trata de un vínculo de causalidad agente o final. Muchos comentadores de Aristóteles podrían poner en duda este último aserto. Antes de enfrentar sus posibles objeciones, veamos cuál pueda ser el sentido de la sustitución aristotélica de la participación por la causalidad.

En la primera parte de su *Parménides* el propio Platón había hecho críticas muy duras a la teoría de las ideas. Una de ellas decía que si es necesario introducir la idea para explicar la semejanza o comunidad de la pluralidad de cosas a las que se atribuye un único nombre (con un solo significado), habría que introducir luego otra idea para explicar la comunidad de nombre entre la primera idea y las cosas sensibles. Pero luego habría que introducir otra idea, y así hasta el infinito⁹. Un lector que no lleve cuenta del sentido profundo de esta crítica, podría pensar que el argumento no toca el corazón de la teoría de las ideas: un molde, por ejemplo, podría explicar la semejanza en la figura de una multitud de estatuillas, y no se necesitaría de otro molde para explicar, a la vez, la semejanza entre el primer molde y las estatuillas. El ejemplo, en efecto, parece escapar a la crítica. Pero es que se sale de los límites de la teoría de las ideas. El molde es causa, pero no estatuilla. Guarda una semejanza con sus efectos, pero no es unívoca esa semejanza: él se encuentra en otro orden de realidad.

Con el ejemplo anterior en mente, veamos un párrafo del libro Iota (capítulo 2), unido al comentario del Aquinate. Ellos nos indicarán el camino para mostrar la diferencia que existe entre el modo platónico de entender el vínculo entre lo suprasensible y lo sensible, y el modo aristotélico:

Jaeger hace notar esto (cfr. op. cit., pp. 230-231), aunque incurriendo en una pequeña incoherencia: antes, en las páginas 225-227, ha dicho que esos libros no resuelven la primera aporía de Beta que no se refiere al objeto de la ciencia, esto es, la aporía sobre si existen o no separadamente las ideas y los números.

⁹ Cfr. 132-133.

“[...] si ninguno de los universales puede ser sustancia, según quedó dicho en nuestra exposición acerca de la sustancia y el ente, y éste mismo no puede ser sustancia como algo singular independiente de los muchos singulares (pues es común), sino que es sólo como predicado, es evidente que tampoco lo uno. Pues el ente y lo uno son los que más universalmente se predicán. Por consiguiente, ni los géneros son ciertas naturalezas y sustancias separadas de las demás cosas, ni es posible que lo uno sea género ni sustancia, por las mismas causas por las cuales no puede serlo el ente”¹⁰.

He aquí el comentario de Santo Tomás:

“[...] ninguno de los universales puede ser sustancia, es decir, que sea subsistente por sí, porque todo universal es común a muchos. Y no es posible que el universal sea sustancia subsistente, porque así convendría que fuera uno aparte de muchos, y así no sería común, sino que sería un cierto singular en sí mismo. Salvo que se dijera común a modo de causa. Pero es distinta la comunidad universal y la de la causa. Porque la causa no se predica de sus efectos, porque lo mismo no es causa de sí mismo. Pero lo universal es común como algo predicado de muchos; y así conviene que sea de algún modo uno en muchos, y no subsistente separado de ellos”¹¹.

Lo suprasensible no será la esencia de lo sensible, aunque separada, sino su causa. Pero la causa no tiene por qué ser unívoca con el efecto. Puede ser de “otro género”, como el molde del ejemplo respecto de las estatuillas. Sin embargo, sí debe guardar una semejanza o proporción, porque, en definitiva, lo que hace un agente es comunicar un acto, que es recibido según la capacidad (potencia) del recipiente. Es posible

¹⁰ Sigo básicamente la traducción de García Yebra, pero hago correcciones, alguna de las cuales afecta incluso el sentido del texto.

¹¹ Cit., Libro X, lección 3, n.n. 1963-1964.

incluso que esa semejanza justifique el uso adecuado de un mismo nombre para hablar del efecto y la causa. En los agentes enteramente unívocos esto es obvio: un ser humano engendra o concibe otro ser humano¹². En los equívocos no es tan obvio: la generación misma y la dimensión inmóvil o formal de los seres del mundo sensible inferior es causada en último término por seres suprasensibles¹³. En este caso, causa y efectos son de géneros distintos. Sin embargo, hay algunos nombres que se pueden decir de ambos de un modo no equívoco. Esto puede verse en todos los pasajes en que Aristóteles habla de lo suprasensible, pues toma para ello nombres de lo sensible. Pero hay uno de esos pasajes que es explícito. El famoso del capítulo 1 de *Metafísica* alfa:

“Es correcto también llamar a la filosofía ciencia de la verdad. Pues el fin de la ciencia teórica es la verdad pero el de la práctica es la obra: pues también examinan los prácticos el cómo es, no miran la causa en sí misma, sino en relación a algo y al momento presente. Pero no sabemos la verdad sin la causa. En cada cosa lo máximo es lo mismo según lo cual inhiere el sinónimo [o término unívoco, diríamos hoy] a los otros –como el fuego es lo más caliente y la causa del calor para los demás–. De modo que lo más verdadero siempre es causa de que los posteriores sean verdaderos. Por lo cual los principios de los entes que son siempre es preciso que sean los más verdaderos –pues no son verdaderos alguna vez, ni tienen causa de su ser, sino que ellos lo son de los otros–, de modo que cada uno así como tiene del ser así también tiene de la verdad”¹⁴.

¹² Aristóteles dice que en el ámbito de los motores movidos tres de las causas son reductibles a una, porque el fin es la esencia, y la causa agente es igual a ellos en la especie (aunque no en número), pues el hombre engendra otro hombre (“ánzropos”) (cfr. *Física* II, 7, 198a24-28).

¹³ Cfr. Gamma 1010a10-35.; y *Física* VIII, 6, 258b22-259a9.

¹⁴ 993b19-31. Bonitz duda de la autenticidad del libro alfa y da por seguro que debe separarse de la *Metafísica* (cfr. op. cit., p.p. 17-18). Sin

Puesto que Aristóteles critica la noción platónica de participación, tiene que sostener que un acto cualquiera, designado con un nombre unívoco –el calor, por ejemplo–, se propaga entre todos sus sujetos por la acción de agentes unívocos. Si ese acto admite grados, la fuente última tiene que poseerlo en el más alto, pues, de otro modo, nos veríamos precisados a afirmar que un sujeto se habría entregado a sí mismo lo que no tenía¹⁵. El calor y el fuego ilustran este punto en el texto transcrito. Pero lo mismo ocurre con la verdad. La verdad tiene que ver con la causa, que es más inteligible y más universal –aunque, desde luego, no como esencia– y más estable que los efectos. Hay grados de ella porque las causas más altas, que son incausadas, de las que son efectos las demás cosas en su ser, y que son siempre, son lo más verdadero. Más, incluso, pues son sus principios, que algunos de los “entes que son siempre”, es decir, que los cuerpos celestes, como apunta Santo Tomás¹⁶. Y “lo más verdadero siempre es causa para los demás de ser verdadero”. Equipara Aristóteles la “verdad” a un término unívoco que admite grados, como el calor. Y, un poco más adelante, también la equipara al ser:

embargo, juzga que su doctrina es aristotélica y que su origen, siguiendo a los intérpretes griegos, debe situarse en unas lecciones dadas por Aristóteles y tomadas por Pasicles. Por esto no tiene problemas en sustentar su interpretación de otros lugares aristotélicos en correspondencia con este libro (cfr., por ejemplo, op. cit., p. 497, que interpreta Lamda, 1072a26-b3). Jaeger lo sigue (cfr. op. cit., pp. 197 y 224). Nuestro interés no se dirige a la obra *Metafísica*, sino a la ciencia aristotélica, y nos apoyaremos –por eso– en cualesquiera escritos cuya doctrina pueda atribuirse a Aristóteles, aunque no integren esa obra concreta. Además, Giovanni Reale refuta todas las razones en que podían apoyarse la duda de la autenticidad y la negación de la pertenencia del libro alfa a la *Metafísica*: cfr. *Guida alla lettura della 'Metafísica' di Aristotele*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 19-21.

¹⁵ Santo Tomás añade que, en último término, el calor es causado por un agente equívoco, que no es lo más cálido porque en él no inhiere el calor (cfr. op. cit., libro II, lección 2, n. 293).

¹⁶ Cfr. n. 295.

“cada uno así como tiene del ser así tiene de la verdad”¹⁷. Es fácil percibir, por tanto, que la causalidad establece un vínculo entre lo suprasensible y lo sensible. Ellos comunican, al menos, en las nociones meta-categoriales o comunes, tales como la verdad y el ser. –A las que podríamos añadir lo uno¹⁸. Es obvio que la propagación de estos nombres comunes se lleva a cabo por causalidad, y es lo que afirma aquí el Estagirita.

2. Respuesta a una posible objeción

A todo esto se podría objetar que Aristóteles afirma expresamente en Lamda 7 (1072a26) que Dios mueve sin ser movido y que mueve como inteligible (“noetón”) y como deseable (“orektón”). Pero algo que mueve así, ¿cómo puede ser causa de la comunidad del nombre si no es agente? La objeción es fuerte. Sin embargo, el hecho mismo de que difícilmente una causalidad final pueda fundar la comunidad de un nombre es señal de que Aristóteles no restringe la causalidad de Dios a ser Fin. El pasaje de alfa transcrito y comentado no deja lugar a dudas: las causas más altas son causas *del ser* para las demás cosas y fundan la comunidad en el nombre “verdad”.

¹⁷ Esto no es un contrasentido: aunque el ser no sea un término unívoco, tampoco es equívoco, y sí constituye una cierta naturaleza. En algunos aspectos está más cerca de la univocidad y en otros de la equivocidad. Cfr. Gamma 1, 1003a26 y ss., donde se dice que el ente en cuanto ente es la naturaleza de la que son causa “per se” los principios supremos. Gamma 2, 1003b14-15, donde se dice que el “prós hén” puede ser género sujeto a ciencia porque en cierto modo es un “kath’ hén”; y 1003b23, donde se dice que el ente y lo uno son lo mismo y una naturaleza. O Épsilon 1, 1026a24-25, con la interpretación que se hizo más arriba.

¹⁸ Cfr. Gamma 2, 1003b22-32.

Pero lo que se encierra en la objeción es no haber comprendido cabalmente el pasaje en el que se apoya. Tras haber mostrado que el Primer Motor es inmóvil, afirma que mueve como lo inteligible y lo deseable:

“Pues se encuentra que sólo estos dos, es decir lo deseable y lo inteligible, mueven sin ser movidos. Lo cual consta así. Hay dos tipos de movimiento, el natural y el voluntario o según el apetito. El motor que mueve con movimiento natural, necesariamente se mueve, pues el motor natural es el que genera o altera. Porque también las cosas graves o leves son movidas *per se* según el lugar por el generante. Pero el que genera o altera *inmediatamente* es preciso que no esté dispuesto siempre del mismo modo, razón por la cual se dijo también arriba que aquello que causa la generación y la corrupción obra de modos diversos. En el otro tipo de movimiento, la voluntad y el apetito son como motores movidos, según se muestra en el libro *De Anima*. Por lo cual resta que sólo aquello que mueve como apetecible es motor no movido”¹⁹.

Aristóteles dice que mueve como en el mundo sublunar lo deseable o lo apetecible, porque aquí todos los demás motores se mueven, si se toma el “movimiento” en el sentido amplio del comentario de Santo Tomás. Pero nada impide que el que genera o altera de modo no inmediato, mueva sin ser movido. Un par de lugares del mismo capítulo 7 y otro del capítulo 10 de *Lambda* servirán para mostrar la verdadera intención del Estagirita:

1) “Pero si hay un motor o productor [*kinetikón* o *poietikón*], pero no está en acto, no habrá movimiento. Pues es posible que lo que tiene potencia no actúe. Nada entonces habríamos logrado si afirmáramos que hay sustancias eternas,

¹⁹ Santo Tomás. Op. cit., libro XII, lección 7, n. 2520. Las negritas son mías.

como los que afirman las especies, si no hubiera alguna en la pudiera inherir algún principio del mover [*metabállein*]²⁰.

Si se considera este pasaje a la luz de otro, del *De Generatione et Corruptione*, que trae a colación Thomas De Konink, se verá que el Dios de Metafísica Lamda, 6-10 es Agente y no sólo Fin:

“Lo productor [*poietikón*] es una causa en el sentido de aquello de lo cual el movimiento se origina [*hózen he arjé tés kinéseos* –esto es, la “causa eficiente”]; pero el fin, en búsqueda de lo cual tiene eso lugar, no es productor [*tó d’ hou héneka ou poietikón*]²¹.

2) “Que hay alguna sustancia eterna e inmóvil y separada de lo sensible, es evidente por lo dicho. Pero está mostrado que tal sustancia no puede tener ninguna magnitud, sino que es simple [*amerés*] e indivisible (pues mueve por un tiempo infinito y nada finito puede tener un poder infinito; a lo cual se añade que toda magnitud o es infinita o finita; pero por lo dicho no puede tener magnitud finita [pues no sería infinito su poder], y tampoco infinita porque en general no hay ninguna magnitud infinita)²².”

El lugar donde “está mostrado” este punto es el libro VIII, Capítulo 10, de la *Física* (en concordancia con el libro III, Capítulo 5). Santo Tomás lo comenta en las lecciones 21-23 de la edición de Marietti. En respuesta a varias objeciones, entre otros de Avicena, se ve muy bien aquí (particularmente en los nn. 1145 y ss.), que el Primer Motor Inmóvil, no el alma de un animal o de un cuerpo celeste, tiene que poseer

²⁰ 1071b12-16.

²¹ 324b13-15. Citado por: DE KONINK, Thomas. “Aristotle on God as Thought Thinking Itself”, p. 514. En: *The Review of Metaphysics*. Volumen XLVII, No. 3, Issue n. 187, Catholic University of America, Washington DC.

²² 1073a-11.

una virtud infinita, porque, de otro modo, no podría ser causa de un movimiento de duración infinita. Y se ve también que esa virtud no puede estar en un cuerpo. En sustancia, la razón es la siguiente. El tamaño es proporcional a la virtud de las causas corpóreas²³; y la magnitud de los efectos de causas corpóreas es proporcional a la virtud de las causas. Por lo primero, un cuerpo de tamaño finito no puede tener una virtualidad infinita; y un cuerpo de tamaño infinito tendrá una virtualidad infinita. Por lo segundo, si una causa corpórea fuera infinita y causa de un movimiento local, la velocidad sería infinita y habría movimiento local en un instante, lo cual es imposible. En cambio, la magnitud de los efectos de causas que obran por el intelecto —que es del todo incorpóreo— no es proporcional a las causas, sino que depende de la forma aprehendida o concebida, de lo que convenga al asunto:

“Ésta es la diferencia entre el agente que obra por el intelecto y el material, que la acción del agente material es proporcionada a la naturaleza del agente; pues tanta calefacción es causada cuanto es el calor. En cambio, la acción del agente que obra por el intelecto no es proporcionada a la naturaleza del mismo, sino a la forma aprehendida; pues el edificador no edifica tanto cuanto puede, sino cuanto exige la razón de la forma concebida”²⁴.

Resulta obvio que en el pasaje comentado Aristóteles no está hablando de la causalidad final del Primer Motor Inmóvil, sino de una causalidad agente. Santo Tomás apunta de modo expreso en su comentario que se trata de causalidades

²³ Es cierto que puede ocurrir “que alguna magnitud menor tenga mayor virtud que una magnitud mayor, como un fuego pequeño tiene mayor virtud activa que mucho aire. Pero por esto no puede llegarse a que una cantidad infinita tenga una potencia finita; porque si se toma una magnitud aún mayor tendrá mayor virtud, como si [...] se aumenta mucho la cantidad del aire tendrá mayor virtud, que un fuego pequeño” (n. 1157 del comentario de Santo Tomás).

²⁴ n. 1150.

agentes. Si se hablara de la causa final en dicho pasaje, no tendría por qué haber proporción entre la magnitud de una causa corpórea y el efecto: la cosa corpórea puede atraer como bien aparente y producir efectos desproporcionados, por ejemplo, las decisiones de quien la desea.

También es obvio que el Primer Motor Inmóvil de la *Física* se identifica con el Dios de *Metafísica* Lambda: tanto en el pasaje de este libro transcrito arriba (1073a11) como en el de la otra obra, comentado por Santo Tomás, se atribuye un poder infinito a la Causa última del eterno movimiento del cosmos.

Las dos observaciones anteriores pueden corroborarse en otro lugar de la *Física* citado por Thomas de Koninck: “el primer motor [τό δὲ πρότον κινούν], tomado no como el fin [τό ἡοὺ ἡέκεν] sino como la fuente del movimiento [ἡόζεν ἡε ἀρῆέ τés κινέσεος] es simultáneo [ἡάμα] con lo movido”²⁵.

3) “[...] si no hay otras cosas fuera de las sensibles, no habrá principio, ni orden, ni generación, ni las cosas celestes, sino que habrá siempre principio del principio, como tienen que admitir los teólogos y todos los físicos”²⁶.

Un lugar donde Aristóteles da claramente la razón de este aserto es *Física* VIII, capítulo 6, 258b22-259a9, donde se habla de que el Primer Motor, Dios –por tanto–, es la causa última de la generación y la corrupción. Ellas no pueden explicarse por los agentes finitos, los generantes, por ejemplo. Pues cada uno llega al ser y sale de él en un momento determinado, tras una existencia temporal finita. Tampoco pueden serlo todos en conjunto, porque un efecto tendría infinitas causas y porque no pueden considerarse como una sola causa

²⁵ *Física* VII, 2, 243a32: “Aristotle on God as Thought Thinking Itself” (cit), p. 513.

²⁶ 1075b24-27. Sigo la traducción de García Yebra.

los que no actúan simultáneamente²⁷. En definitiva, y yendo más allá de *la letra* del texto aristotélico, en la generación se transmite un acto y esa transmisión sólo puede ser efecto de causas agentes, aunque éstas actúen por un fin. Pero el acto que se transmite no puede proceder en último término sino de un agente equívoco, que es Dios. Además, las experiencias recogidas en *Fedón*, 96-102 son muy sólidas: la acción misma de la transmisión no puede explicarse cabalmente por las causas físicas que concurren a ella; se precisa de la intervención de una sustancia separada que actúe por el intelecto y que dé en último término la virtud generativa a los agentes finitos.

Pero, si las cosas son como se han expuesto, ¿por qué se dice en *Lamda 7* que el Primer Motor mueve como lo deseado y lo inteligible? Aristóteles, tras decir que el Primer Motor mueve sin ser movido, pone un ejemplo de otros motores inmóviles: “Así mueven lo deseable y lo inteligible: mueven no movidos” (1072a6-27). Sin duda, Dios mueve como fin, pero no sólo como fin. Lo incorpóreo que, como agente, mueve lo corpóreo, toca lo movido con su virtud sin ser tocado por él²⁸. Esto es mover como lo deseable o como lo inteligible, porque lo inteligible afecta a o actúa sobre la inteligencia, sin que ésta lo afecte a él; y lo deseable actúa sobre el apetito, sin que el apetito actúe sobre él.

Debe admitirse, sin embargo, que Dios no actúa directamente, según Aristóteles, sobre lo corpóreo. Ejerce de algún modo una agencia sobre los motores inmediatos de las esferas, de los que se dice en *Lamda 7* que aman al Primer Motor. Éstos actúan por la virtud de aquél, que es infinita y explica

²⁷ Sobre las dudas que puede suscitar la última afirmación, cfr. el comentario de Santo Tomás. Libro VIII, lección 12, n. 1074.

²⁸ Cfr. *Física VIII*, cap. 5, 258a18-22. Aubenque dice de modo tajante que el Dios de Aristóteles no puede mover como agente porque para mover así tendría que tocar y ser tocado por lo movido (que siempre es algo extenso) y, por tanto, debería tener extensión (cfr. *El problema del ser en Aristóteles* (cit.), pp. 342-354 y 371).

el movimiento eterno. Sobre cómo sea esto no nos dice más el Estagirita. Quizá, así como en el mundo físico la misma forma según la especie es fin y principio de la virtud del agente²⁹, en el reino del “noús” lo inteligible sea agente y fin: la ciencia del maestro, por ejemplo, es el principio de su actividad, que causa como agente la ciencia del discípulo, pero es también fin del cambio que se produce en el que aprende.

De Koninck, en su ya citado artículo, se pronuncia básicamente en el mismo sentido. Pero explica el pasaje de *Lambda 7* apuntando que Dios como causa motora es objeto sobre todo de la física, mientras que la *Metafísica* (*Lambda 6-10*) se concentra en Dios como sustancia separada y fin de todas las cosas³⁰. Su afirmación es correcta, pero el hecho de que no se ponga en ello el acento no quiere decir que en *Metafísica Lambda* Dios no aparezca también como Agente.

En el capítulo 10 se encuentra una crítica a Anaxágoras que puede servir para corroborar todo lo anterior: el entendimiento puede ser a un tiempo fin y agente:

“Anaxágoras, por su parte, considera el Bien principio como motor; pues el entendimiento mueve. Pero mueve por causa de algo, de suerte que el principio es otra cosa, a no ser como nosotros decimos; la medicina en efecto es en cierto modo la salud”³¹.

Lo cual es expuesto así por el Aquinate:

“Desciende a la opinión de Anaxágoras; diciendo que Anaxágoras afirmó que el Bien es principio como motor. Pues dijo que el intelecto mueve todas las cosas. Pero es manifiesto que siempre ‘el intelecto mueve por causa de algo’, esto es, por el fin. Por lo cual conviene que se añada algún otro principio por el cual mueva el intelecto. Salvo que se diga como nosotros dijimos, es decir que lo mismo

²⁹ Cfr. *Física* II 7, 198a24-28.

³⁰ Cfr. p. 514.

³¹ 1075b8-10.

puede ser intelecto y entendido, y que el intelecto mueva por causa de sí mismo, lo cual se encuentra de algún modo en las cosas que obran por el intelecto entre nosotros. Pues el arte de la medicina obra por causa de la salud y la salud es de algún modo el mismo arte de la medicina, como se dijo arriba³².

Los textos no dejan lugar a dudas. El Dios de Aristóteles mueve como Fin y como Agente y es, además, la fuente última de toda formalidad, por la vía de la agencia, una vez eliminada la participación platónica³³.

³² n. 2648.

³³ Berti, citado por Melendo literalmente (op. cit., p. 93), sostiene que Dios es causa sólo como objeto de intelección y de amor. A pesar de la fuerza de su autoridad, pienso que los textos –bien considerados– no dejan lugar a dudas sobre la inexactitud de esta opinión. Lo mismo puede decirse de Reale, quien, en la obra citada (pp. 154-155), afirma que Dios es sólo fin, no agente. Él no considera los textos en que nos apoyamos para mostrar que Dios sí es agente.

III

GRADACIÓN DEL ENTE Y UNIDAD DEL COSMOS

Pero, si Aristóteles entendía las cosas tal como lo hemos sostenido, tendría que haber entes separados que fueran su misma actualidad y que causaran, directa o indirectamente, la actualidad de todos los otros entes que –por ser efecto de los primeros– pudieran llevar un nombre común, que apuntara hacia una cierta razón (real) común. En realidad, ésta es una condición de la metafísica.

Sin embargo, el hecho de que no sean unívocas las nociones en que comunican lo sensible y lo suprasensible –las nociones de ente, uno, verdad– plantea un problema. En efecto, ¿cómo podría haber un ente separado que fuera pura formalidad o actualidad? Veamos el siguiente texto de la *Metafísica*:

“Si alguno afirmara que los que más parecen principios son inmóviles, el ser y lo uno, [habría que responderle que (a)] primero si no significan ‘hoc aliquid’ y sustancia cada uno de ellos, ¿cómo serán separados y en sí mismos? Son tales los principios eternos y primeros que buscamos. Pero, [(b)] si cada uno de ellos significa ‘hoc aliquid’ y sustancia, todos los entes serán sustancias, pues el ente se predica de todos –y de algunos también lo uno–, pero es falso que todos los entes sean sustancia”¹.

El ser y lo uno parecen lo más inmóvil porque “por más que cambie, una cosa siempre sigue siendo uno y ente”². Pero

¹ Libro Kappa, 1060a36-b6.

² Santo Tomás, op. cit., Libro XI, lección 2, n. 2182.

ellos no pueden entenderse “separados” al modo platónico. No son nombres unívocos, que *signifiquen* un solo género o categoría. Si así fuera, y existieran en la realidad del mismo modo que significan en nuestro lenguaje, se caería en el dilema aristotélico: si no significan sustancia, no pueden ser separadamente; pero si la significan, no habrá entes accidentales.

Lo que ocurre es que nosotros tomamos las nociones de “ente” y “uno” del mundo sublunar. Por eso, ellas, no en lo que significan, sino en el modo de significarlo, no pueden aplicarse a las sustancias suprasensibles, que son simples y perfectísimas, sin hacer muchas precisiones. El método para conocer la naturaleza de lo divino no puede consistir en hipostasiar las significaciones de nuestras palabras, ni aun las de “ente” y “uno” que, tal como las concebimos, son nociones comunes, aplicables a todos los seres, aun a los que tienen mucho de potencial o de accidental. Habrá más bien que apuntar a toda perfección y purificar el lenguaje de toda falta o composición, una vez que se haya llegado, por demostraciones “quia”, a la existencia de lo suprasensible. Esto es, en definitiva, lo que se hace en Lamda 6-10.

1. Actualidad y simplicidad de la sustancia suprema

Posemos por un momento nuestra mirada sobre la existencia de un ente separado que *sea su actualidad*. Esto arrojará nuevas luces sobre el modo como Aristóteles sustituye por la causalidad la participación platónica como vínculo entre lo suprasensible y lo sensible.

Consideremos otro pasaje de la *Metafísica* (Lamda, 9):

“[...] si [la sustancia suprema, Dios] entiende [otro ente], entonces hay otra cosa más honorable y su sustancia³ no consiste en la intelección [enérgeia] sino en la potencia de ella [dýnamis]. Pero entonces no sería la sustancia más perfecta. Pues su excelencia derivaría del acto de entender [...]”⁴.

Puesto que Aristóteles destruyó las Ideas separadas, no concibe él unos seres suprasensibles que no sean sustancias⁵ (cfr. 1060a36-b6, transcrito antes) o no tengan vida, y vida intelectual⁶. Sobre Dios, por tanto, que es una sustancia tal y la suprema, no puede haber otro ser alguno. Pero, para que Dios sea la sustancia más honorable, es preciso que el acto de su vida, su entender, se identifique con su esencia, esto es, que no haya en él distinción entre el acto primero y el acto segundo como la hay en las formas de los vivientes sublunares: las almas son acto del cuerpo, pero el vivir no agota la actualidad de que es capaz un ser animado. El animal, por ejemplo,

³ Traduzco “ousía” por sustancia. El término “esencia” lo reservo para “tó tí én éinai”. La razón es que lo segundo puede decirse de todas las categorías, aunque se diga en primer lugar de la sustancia: es decir, como el ente, es lo que llamaron los medievales un trascendental, una noción meta-categorial (cfr. *Metafísica* Dseta, 4, 1030a17-27; y *Ética a Nicómaco* I, 4, 1096a26-28). Sólo hago una excepción: cuando se habla de Dios es lo mismo sustancia y esencia, porque en Él no hay esencias accidentales.

⁴ 1074b18-23.

⁵ He aquí otra diferencia importante entre la doctrina de las formas de Aristóteles y la doctrina platónica de las ideas: en ésta no se hace suficiente distinción entre las formalidades y, por eso, se entiende que se haya enfrentado a objeciones sofisticas como las que ocupan en su respuesta una parte del libro Gamma de la *Metafísica* (cfr. 4, 1007a20-b18; y, también, *El sofista*, 251). Aristóteles, en cambio, respondió a esas objeciones distinguiendo entre las formalidades accidentales y las sustanciales, y mostrando su relación con el sujeto (cfr. *ibidem*).

⁶ Cfr. *Lambda*, capítulos 6, desde 1071b12; y 7, desde 1072b13. También *De Anima* III, 4, 430a3-9, donde se ve que todo inteligible poseído sin materia es intelecto.

cuando despierta, añade una actualidad –la vigilia– a su vivir. Por esto Aristóteles compara al alma en cuanto acto con la ciencia, que es un hábito, un acto primero, del que puede hacerse o no uso actual. Ese uso actual, la consideración, es la operación o acto segundo⁷. En las almas hay, pues, distinción entre la esencia y el acto. Incluso en las almas intelectivas; y esto porque su inteligencia es como una tabla en la que nada hay escrito en acto, razón por la cual, aunque en las cosas que son sin materia es lo mismo el intelecto y lo entendido, no se entiende a sí misma sino al conocer otro inteligible⁸. En Dios no ocurre así. Si fuera como nosotros, su actualidad procedería de otro (más actual); del inteligido por medio del inteligir que dependería de él. Pero, porque Dios es la realidad más honorable, en él no se distinguen el entender y la sustancia; y lo entendido es lo mismo que quien lo entiende.

Reflexionemos sobre un aspecto de esto último. Para ser el primero entre los que poseen el acto de entender, hay que *ser ese acto*, porque –de otro modo– se lo poseería de parte de otro ser. Esa identidad entre el ser y el entender es posible porque el entender es una forma de vida, la más noble⁹, y la vida es el ser para los vivientes¹⁰.

No hay que olvidar que Aristóteles siguió siendo platónico –o, digamos, “post-platónico”– durante toda su vida. Él acepta la formalidad descubierta en aquel famoso pasaje del *Fedón*: 96-102, aunque la explique de un modo distinto al socrático o platónico: ya no es una idea participada por la “chóra”, sino, en lo sensible, un co-principio del “hypoqueímenon”, junto a la materia¹¹. Pero ella sigue siendo el origen de las definiciones, que juegan un papel muy importante en la concepción de la ciencia de los *Analíticos Posteriores*, porque

⁷ Cfr. *De Anima* II, capítulo 1, 412a10-11 y 23-30.

⁸ Cfr. *De Anima* III, capítulo 4, 429b30 y ss.

⁹ Cfr. 1072b26-28.

¹⁰ Cfr. *De Anima* II, 415b13-14.

¹¹ Cfr. *Metafísica* Eta, 1043b4-32.

expresarían lo que las cosas realmente son, si las cosas fueran simples. Sabe Aristóteles que las realidades sensibles no se identifican con su esencia –ni con su definición, que la expresa–, porque en ellas la esencia es en una materia y en un sujeto concretos¹² y –por tanto– no pueden ser su propio acto sustancial, y –como Platón– sigue buscando una realidad su-
 prasensible en la que sí se identifique la esencia con la actualidad¹³. No hay, por ello, participación, pero sí grados de una misma perfección (o razón o naturaleza: la del ser o la verdad o lo uno) transmitidos por causalidad, eficiente o final, según mostramos antes¹⁴.

Puede confirmarse la existencia en Aristóteles de una doctrina de seres separados que son su actualidad, con otro texto de la *Metafísica* y algunos comentarios:

“El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí la otra serie; y de ésta es la primera la sustancia, y de las sustancias, la que es simple y está en acto (pero «uno» y «simple» no es lo mismo, pues «uno» indica medida, y «simple» que la cosa misma es de cierto modo). Pero lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie; y lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor”¹⁵.

Según Bonitz, cuando se dice “la *otra serie*” se está aludiendo a una distinción de dos series de cosas que se hizo en los libros acerca del bien, y se está tomando de ellas la que es

¹² Cfr. *Metafísica* Dseta, 11, 1037a21-b7; y Eta, 1043b23-32: y el comentario de Santo Tomás, n. 1720.

¹³ Cfr. loc. cit., transcrito. También, Zeta 10, 1051b17-1052a4.

¹⁴ Sobre la gradación de la sustancialidad pueden consultarse con provecho la citada obra de Reale (pp. 121-122) y un artículo de Michael Frede: “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics” (cit.), pp. 87-91. Sobre bastantes de los demás aspectos de este artículo ya hablamos en la nota 32, *supra*.

¹⁵ 1072a30-b1. Sigo la traducción de García Yebra, con pequeños cambios.

inteligible por sí misma, es decir, la que contiene la sustancia y la forma y las demás realidades definidas por la afirmación, pues en la otra serie se enumeran las negativas, que se sujetan a la intelección no *per se*, sino *per accidens* (y remite a su comentario a Zeta 2, 1046b11, donde se muestra que la ciencia es de los opuestos porque por la noción afirmativa se conoce la negativa, es decir, la privación).

Santo Tomás da una explicación distinta: Aristóteles acaba de mostrar la serie de motores y movidos, que comienza con el Primer Motor Inmóvil, del cual se concluyó que es sustancia simple y acto. Ahora muestra que lo mismo se concluye de la consideración del orden de los inteligibles. Parece más probable la exposición del Aquinate, porque explica el uso del adjetivo “otra”, que no tendría sentido si no hubiera hablado antes, en lugar cercano, de alguna otra serie de cosas. Confunde, sin embargo, que diga “la otra (de dos)”, porque no se ve que las series puedan dividirse sólo en las de motores y movidos o inteligibles. Pero quizá lo dice así porque acaba de afirmar que el primer motor mueve como inteligible: ya se habló de una serie de motores y movidos y ahora habla de una serie de inteligibles¹⁶.

Explica luego Santo Tomás que “la sustancia es primera en el orden de los inteligibles porque no inteligimos a los accidentes sino por la sustancia por la cual se definen¹⁷; pero entre las sustancias es inteligible lo simple antes que lo compuesto, porque en la razón [o definición] de lo compuesto

¹⁶ Cfr. H. Bonitz. Op. cit., p.p. 496-497; y Santo Tomás de Aquino. *In Duodecim Libros Metaphysicorum Expositio* (cit.), Libro XII, lección 7. Hay una diferencia previa a la que se señala en el texto, entre las exposiciones de estos dos autores. Santo Tomás piensa que 1072a26 (“kineí dé hóde[...]”)-30 (“[...] Hypó toú noetóú kineítai”) pretende mostrar cómo mueve el Primer Motor; mientras que el pasaje transcrito se ordena a mostrar la perfección de Dios. En cambio, Bonitz engloba todo en el primer propósito. También aquí me inclino por la interpretación del Aquinate.

¹⁷ Cfr. Dseta, 4-5.

entra lo simple. Y entre los simples que están en el género de la sustancia el acto es inteligible antes que la potencia, porque la potencia se define por el acto”¹⁸. Podría parecer que Aristóteles recae en la opinión de Platón, según el cual “el primer principio de las cosas es el uno inteligible”. Por esto muestra luego el fragmento transcrito “la diferencia entre lo uno y lo simple, y dice que uno y simple no significan lo mismo, sino que el uno significa medida, como se mostró en el [libro] décimo; lo simple, en cambio, significa disposición, según la cual algo se encuentra de un cierto modo, porque no se compone de muchas [cosas]”¹⁹.

Dice finalmente Aristóteles que el orden del bien y de lo apetecible por sí se encuentra en la misma serie, y que lo primero en el orden inteligible es también lo óptimo “o (algo) análogo (o proporcionado)”. Y explica Santo Tomás, nuevamente, que dice esto último porque los inteligibles –al menos los que conocemos los hombres– son en acto en nuestro intelecto, pero lo bueno, en cambio, está en las cosas²⁰. Lo óptimo, pues, será la sustancia simple que es acto; el Primer Motor es, por tanto, el primer inteligible y el primer apetecible, porque antes ya se mostró que la sustancia del Primer Motor es acto puro²¹.

Bonitz añade un argumento para sostener por qué la sustancia que es el primer inteligible es lo óptimo: “lo que es lo primero en alguna serie, eso tiene principalmente aquella cualidad que se manifiesta en el resto de la serie”. Pero esa sustancia es apetecible y hermosa y lo primero en la serie de lo apetecible. Se apoya en el texto ya comentado del libro alfa (993b19 y ss.). Y sostiene que Aristóteles dice también muy a menudo que la naturaleza tiende a lo óptimo en cada género (se apoya en: *De Gen. et Corr.* II, 10, 336b27; *De*

¹⁸ n. 2524

¹⁹ n. 2525.

²⁰ Cfr. *Metafísica* Épsilon, 4, 1027b25-28

²¹ Cfr. 1071b19-20 y 1072a24-26

Part. An., IV, 10, 687a15; *De Inc An.* 2, 704b15; *Ph. m.* 469a28; y Zeller *Ph. d. Dr.* II, p. 455²²).

Los argumentos contenidos en el pasaje comentado tienen un manifiesto sabor platónico. Se supone que debe haber un ente primero en el orden de lo inteligible y lo apetecible y, desde allí, se concluye cómo es: sustancia, acto, simple. Pero, ¿por qué debería haber un ente primero en el orden de lo inteligible o lo apetecible? Porque ser inteligible (como entender²³) o apetecible por sí (bueno) es una de esas perfecciones trascendentales, inseparables de la entidad, que han de estar presentes en la sustancia suprema, *por esencia* (como se dice en Lamda 9, según ya vimos). También por el argumento que da Bonitz con tanta agudeza. Pero debe hacerse alguna salvedad, respecto de éste. En alfa 993b19 y ss. se dice que donde hay más y menos hay lo máximo y que eso es causa de lo demás. Pero “lo máximo” no significa “por esencia”: Lamda, 9 añade algo, por tanto.

Pero nótese que el “sabor platónico” no es lo mismo que el ser enteramente platónico. No en vano Aristóteles establece primero la existencia de Dios por la vía del movimiento y la causalidad. El primer inteligible no es participado por los otros, sino que causa en ellos la inteligibilidad. De aquí que se apresure a diferenciar su sustancia simple del uno inteligible platónico: él no está hablando de una pura significación a la que atribuya existencia real, y mucho menos de una significación unívoca, de un género. Está hablando de lo máximo en el orden de la unidad, que es de otro género respecto de lo

²² Así cita Bonitz a Zeller en la p. 497 de su obra.

²³ Cfr. Lamda 7, 1072b21. En *De Anima* III, 4 se muestra la identidad entre lo inteligible y el entender en los que no tienen materia. En Dios, por ello, es lo mismo entender y ser. En el hombre no, por una razón ya apuntada: nuestro intelecto posible es como una tabla en la que no hay nada escrito en acto. Melendo se sorprende en la obra citada (p. 100) de que Berti afirme que para Dios el acto de entender es acto de vivir y, por lo tanto, de ser. Si se considera lo dicho y que el vivir es el ser para los vivientes, no se ve nada extraño en lo que afirma Berti.

que se encuentra en el mundo sublunar. De modo semejante habla en Zeta 10²⁴ del “ente mismo”, refiriéndose a las sustancias simples: no se trata de un ser platónico, sino de un ser que se identifica con su esencia²⁵ por no ser material, pero que no es participado por los otros seres. Aristóteles viene a decir, por tanto, que, tal como se determinó ya en el libro Iota (capítulo 2), lo uno es medida pero no sustancia (separada de la multitud de la que se dice “uno”) ni género unívoco; y que, en cambio, lo simple, que es lo que mejor realiza la razón de uno, sí puede ser algo en sí mismo, separado de la multitud de la que se predica lo uno²⁶.

Parece quedar claro, de este modo, que hay una gradación del ser²⁷ y de los demás trascendentales, que no dejan de po-

²⁴ 1051b29-30.

²⁵ Cfr. Dseta 11, 1037a21-b7.

²⁶ En un texto transcrito por Melendo (op. cit., pp. 92 y 93) dice Berti que en Dios el entender, el vivir y el ser son lo mismo, pero que no se trata del Ser (universal) separado –que sería recaer en el platonismo–, “sino de un ser determinado como el ser más perfecto”, que, por ello, no es el “Ipsum Esse Subsistens” (“Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele”, en AA. VV., *L’atto aristotelico e le sue ermeneutiche*. Roma, 1990, pp. 56-57 y 59). Me parece que lo dicho en el texto es suficiente para mostrar la diferencia entre Aristóteles y el platonismo. Pero esa diferencia no excluye que en Aristóteles sea Dios el Ser mismo, no como Idea, Universal participado en los muchos, sino como Causa universal de toda la actualidad del cosmos. Así, Dios no sería nuestra noción de ente separada (pues ella tiene múltiples sentidos y porque el universal no puede ser “en sí”): él es un ser de otro género respecto de lo sensible y nosotros no podemos siquiera concebir el modo como él es ente, pues no tenemos experiencia de ese modo de ser. Es el Ser mismo como lo que más plenamente realizaría el acto encerrado en nuestra noción de ser.

²⁷ Las gradaciones de perfección se dan no sólo de lo suprasensible a lo sensible, sino también en el seno del mundo sublunar. Ya vimos cómo lo más cálido por naturaleza, el fuego, era la causa del calor para lo más o menos cálido, según Aristóteles. Pero el fuego no es el calor por esencia, por las razones ya apuntadas: aquél es una realidad sensible y el calor es acto accidental. También dice el Estagirita que las esencias admiten más o menos según la materia, pero no según la forma (Cfr. *Metafisica* Eta, 1044a9-11; y el comentario de Santo Tomás (cit.), n. 1727). Cada acto

seer una cierta unidad de naturaleza aunque se prediquen de seres de distinto género. También se ve que esa unidad de naturaleza no se debe a la participación, sino a la causalidad. Para que hubiera unidad en el universo tendría que proceder de Dios toda formalidad, directa o indirectamente, aunque no

sensible tiene una definición y esa definición se realiza en sujeto y materia concretos. Si se descubre cuál es el sujeto necesario, se conoce más perfectamente su causa que si no se descubre. Por ejemplo: la blancura es un acto sensible y quizá pueda definirse como la cualidad por la que una superficie refleja todos los haces luminosos cromáticos. Luego puede investigarse cuáles son las condiciones que hacen que las superficies realicen esa definición. Entonces se conocerá mejor la esencia de la blancura e, incluso, quizá será posible producirla técnicamente (como dice Aristóteles de la salud: cfr. *Metafísica* Dseta 7, 1032b3 y ss.). Esa esencia, en sí misma (en general), no admite más o menos, pero sí en cuanto se realiza más o menos perfectamente en las superficies. Mas, como la esencia accidental sólo existe en “*hypoqueímena*”, no puede existir la blancura esencial sino en nuestra mente.

De las esencias sustanciales no puede decirse que haya más o menos, ni siquiera según la materia, salvo de modo impropio. Una vaca no puede ser más o menos vaca. En cambio, se puede estar más o menos cerca del término de la generación, de la producción de una nueva vaca, según las disposiciones de los elementos que concurren a ella, el semen y la matriz. Pero, propiamente hablando, tampoco en la generación (o la corrupción) hay más o menos vaca, sino mayor o menor cercanía al haber vaca en absoluto. Sin embargo, también en el mundo sublunar hay gradaciones de los actos trascendentales (como el ser y el uno) que se dicen en primer lugar de la sustancia. De la vida, concretamente, Aristóteles observa su gradación en el *De Anima* II, Capítulo 3 (414a29-b31; y el comentario de Santo Tomás, lección 5); en el primer libro de la *Ética a Nicómaco* (1097b34-1098a7) y en *Metafísica* Alfa, 1; y dice que hay más y menos, cuando afirma que Dios tiene la vida mejor, que es el inteligirse en acto a Sí mismo por siempre (cfr. *Metafísica* Lambda, 1072b27-29). La escala sería ésta: la nutritiva y de crecimiento; la de las sensaciones y los placeres; la de la razón, porque obedece (virtud ética) o porque es el acto mismo de ella (virtud dianoética). Pero, a diferencia de lo que ocurre con los actos accidentales que admiten más y menos, los seres del mundo sublunar no pueden ser causa de la gradación de los actos trascendentales (el ser y lo uno, por ejemplo) en cuanto se dicen de la sustancia, porque esos seres sólo pueden engendrar entes que tengan una esencia unívoca: el hombre otro hombre, el animal otro de su misma especie, etc. Y la grada-

proceda, en cambio, según Aristóteles, la materialidad, que es potencial y principio del azar²⁸. Por esto, quienes pusieron el número y las superficies y los sólidos en el lugar de los principios, como los pitagóricos, hacen inconexa la sustancia del universo, pues no se ve cómo procedería todo de una primera fuente o principio. “Pero los entes no quieren ser mal gobernados. «No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando»”²⁹.

2. El problema de la multiplicidad de sustancias separadas y la unidad del cosmos

Hay que decir, sin embargo, que existe un problema que debe al menos dejarse planteado en este lugar.

El capítulo 8 del libro Lamda sostiene que hay una pluralidad de sustancias totalmente incorpóreas que causan el movimiento de las esferas celestes tal como el Dios de que se habla en los capítulos 6 y 7 da origen al movimiento del pri-

ción de estos actos trascendentales se da entre seres de diversas especies, básicamente: el hombre tiene “noús”, el animal no; el animal tiene sentidos, la planta no; la planta tiene nutrición y crecimiento, los inanimados no... En la gradación intervienen las esferas celestes, sus almas y, en último término, Dios. Por este motivo se dice que de Él pende todo el cielo y la naturaleza (ibidem, 1075a11-25). En definitiva, hay cosmos, una cierta unidad en el universo, porque los trascendentales son comunes; y lo son porque proceden de una causa común, que es por esencia su actualidad.

²⁸ Cfr. Lamda 10, 1075a16-25, donde se ve que el cosmos tiene como dos polos: uno de donde brota el orden, que es Dios; y otro del azar, que es la materia. La materia es un último principio que subyace a los cambios físicos, que se dan entre los opuestos: de la privación a la forma y viceversa. Ella no tiene opuesto (cfr. 1075a34), igual que Dios no lo tiene (cfr. 1075b21-22). Cfr., en este sentido, T. Melendo. *La metafísica de aristóteles. Método y temas* (cit.), II, p. 101.

²⁹ Cfr. *Metafísica* Lamda, 10, 1075b37-1076a4. Sigo la traducción de García Yebra.

mer cielo³⁰. Bonitz hace énfasis en que esos motores últimos plurales deben distinguirse de las almas de los astros. Para afirmarlo, se basa en el comentario de Alejandro³¹. La lectura de Bonitz es correcta y puede apoyarse en las siguientes razones: en el inicio del capítulo 8 se dice de modo expreso que se va a indagar si hay una sola o más de las sustancias de que se ha hablado al final del 7. Además, cuando se dice que los filósofos anteriores no han investigado acerca de esto con corrección, se ve claro que se va a hablar de sustancias incorpóreas como las ideas platónicas. Por otra parte, en los libros Dseta³² y Eta³³ se habla de sustancias primeras o cosas inateriales, en plural. Sobre las almas de los astros Aristóteles ya había hablado en otros lugares a los que no alude aquí³⁴.

Entre las varias sustancias separadas hay un orden o una jerarquía. Así como hay una primera esfera y otras posteriores, hay también una Sustancia Inmóvil Primera y otras segundas. Pero en qué consista ese orden no se dice en ninguna parte de la *Metafísica*. De aquí surgen los problemas mencionados. Todas estas sustancias entienden (tienen intelección, “noús”). Pero, ¿cómo reciben todas su acto de entender de una sola, de la Primera?³⁵ ¿Será que, a diferencia de ella, no

³⁰ Cfr. 1073a23-34.

³¹ Cfr. op. cit., p. 505. Cfr. el comentario de Alejandro, p. 706, líneas 30 y ss. Éste no habla de almas de los astros, sino de las esferas.

³² 11, 1037b1-2.

³³ 6, 1045a36-b7, comentado por Santo Tomás en los números 1762-1764 de la edición de Marietti.

³⁴ Cfr. *De Coelo* II 12, 292a20 y ss. No puede saberse con certeza si este pasaje habla de almas de los cuerpos celestes o de sustancias separadas que los mueven. Cfr. el comentario de Santo Tomás, lección 18, n. 458. (En: *In Aristotelis Libros “De Coelo et Mundo”, “De Generatione et Corruptione”, “Meteorologicorum” Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1952). A la luz de *Metafísica* Lamda 7, parecen ser almas, distintas de las sustancias separadas de Lamda 8.

³⁵ Bonitz apunta que en vano se buscaría que Aristóteles haya dicho que las sustancias segundas reciban su virtud motora de la Primera (cfr. op. cit., p. 505).

se contemplan a sí mismas, sino que contemplan al Dios que causa el movimiento del primer cielo? De no ser así, ¿cómo habrá unidad entre los inteligibles, puesto que no hay participación en el sentido platónico³⁶? Más: aun cuando fuere así, ¿cómo podría depender el ser mismo de las sustancias separadas segundas de la Primera? Y si no depende el ser, ¿cómo hay una cierta naturaleza común a todas las entidades del universo³⁷? Estas últimas son preguntas que, hasta donde alcanzo, quedan sin respuesta en los escritos que nos llegaron de Aristóteles. Quizá el Estagirita se conformó con dejar sentado que había una cierta comunidad entre los seres del mundo sublunar y las sustancias separadas³⁸ y con atisbar a partir de ella la naturaleza y el posible número de esas sustancias, de acuerdo con el estado de las investigaciones sobre los fenómenos celestes; pero, en cambio, juzgó imposible decir algo muy preciso acerca de las relaciones entre ellas.

En todo caso, no puede negarse que, según Aristóteles, hay una jerarquía, y es muy probable que las sustancias separadas segundas contemplan a la Primera. Esto último no se excluye por los argumentos del capítulo 9, que se ordenan a probar que Dios no contempla algo distinto de Sí mismo, pues, en tal caso, habría algo más noble que él. Efectivamente, las sustancias segundas son menos nobles que la Primera. Y, además de que no lo excluyen dichos argumentos, parece apoyado por el razonamiento según el cual hay un solo mun-

³⁶ En realidad, sí la hay en otro sentido. El intelecto, por ejemplo, se hace inteligible él mismo por participar del inteligible (cfr. 1072b19-20). Éste se hace presente en el intelecto, que se identifica con él tocándolo y contemplándolo (“noón”).

³⁷ Plotino criticó esta teoría de la multiplicidad de motores inmóviles, oponiendo como objeciones los mismos puntos que aquí levantamos como dudas. Cfr. W. Jaeger. *Op. cit.*, p. 402.

³⁸ Y la hay, porque las sustancias separadas son causas del mundo sublunar.

do³⁹: no puede haber más que una sustancia suprema, pues no tiene materia y ésta, la materia, sería el principio por el cual puede haber varios individuos que posean un acto idéntico según la especie⁴⁰. Sólo la Primera sustancia sería su entender; en consecuencia, sólo ella sería Dios, propiamente hablando⁴¹.

De lo anterior se desprendería que, aunque el fragmento del capítulo 8 que se refiere a la pluralidad y al número de las sustancias incorpóreas⁴² fuera –según Jaeger⁴³– de redacción posterior a los capítulos 6, 7, resto del 8, 9 y 10, sin embargo, no sería incompatible con ellos. Por esta razón Aristóteles los habría dejado tal como llegaron hasta nosotros.

³⁹ Aristóteles dice “cielo”, pero se refiere en realidad a la unidad del mundo. Esto lo apunta Bonitz en su comentario (cfr. op. cit., p. 512).

⁴⁰ Cfr. 1074a31-38.

⁴¹ Por cierto que esto da una pista de lo profunda que es la causalidad que entre las sustancias separadas implicaría el contemplar y ser contemplado. Así como la inteligencia produce el orden en la sociedad (cfr. *Summa contra Gentes*, Libro III, Capítulo 81), así lo produciría también en el cosmos: las almas de los astros producirían movimientos distintos según las sustancias que contemplaran y procuraran imitar; y las sustancias separadas recibirían su inteligencia en acto (todo inteligible inmaterial es inteligencia en acto, pero ellas llegarían a su plenitud sólo por la contemplación del supremo inteligible), recibirían la inteligencia por la que ordenan a los motores inferiores, de su contemplación de la Primera sustancia.

⁴² Cfr. 1073a14-1074a31.

⁴³ Cfr. op. cit., pp. 392 y ss. Debe decirse aquí que la crítica de Jaeger a la pluralidad de sustancias incorpóreas no es concluyente: él dice que, por no tener materia, sólo podría haber una (cfr. *ibidem*, pp. 403-404). Pero eso sería cierto sólo si el acto o la forma de esas diversas sustancias fuera idéntico según la especie y Aristóteles no diría esto: sólo para una de ellas la esencia sería el entender... Otra cosa es que el Estagirita no haya explicado cómo pueda haber diversas especies de formas incorpóreas; él simplemente apuntó lo que le parecía un hecho a partir de sus principios y observaciones.

Planteados y analizados los problemas que suscita el capítulo 8 del libro Lambda, puede –ahora sí– concluirse que existe una cierta comunidad, distinta de la participación platónica, entre las sustancias separadas y las sensibles. Esa comunidad es la que permite al hombre elevarse desde el mundo de su experiencia, lo sensible, hacia lo suprasensible. Esto, a la vez, es una condición de posibilidad de la metafísica, ciencia que se dirige hacia lo divino, pero necesita partir de lo que hay en común entre ello y las sustancias sensibles⁴⁴.

⁴⁴ En *Metafísica* Dseta, 17 (1041a6-9), Aristóteles apunta también en esta dirección: investiga sobre la sustancia sensible porque “quizá” sirva para conocer a la suprasensible.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES,

Metafísica. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1987.

Metafísica. Oxford University Press, Oxford, 1973.

Ética a Nicómaco. Oxford University Press, Oxford, 1970.

De Anima. Oxford University Press, Oxford, 1963.

Física. En: *Aristotelis Opera*. Volumen I, Academia Regia Borussica, Berlín, 1960, pp. 184-267.

Analíticos posteriores. *Ibidem*, pp. 71-99.

De Coelo. *Ibidem*, pp. 268-313.

ALEJANDRO

In Metaphysica Commentaria. Volumen I de la colección *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berlín, 1891.

AUBENQUE, PIERRE

El problema del ser en Aristóteles. Taurus, Madrid, 1984.

BONITZ, HERMANN

Aristotelis Metaphysica. Georg Olms, Hildesheim, 1960.

DE KONINK, THOMAS

“Aristotle on God as Thought Thinking Itself”. En: *The Review of Metaphysics*. Volumen XLVII, No. 3, Issue No. 187. Catholic University of America (EEUU), Washington DC.

FREDE, MICHAEL

“The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En: *Essays in Ancient Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.

GELONCH, SANTIAGO

Separatio y objeto de la metafísica (Una interpretación textual del Super Boetium De Trinitate, Q. V a 3, de Santo Tomás de Aquino). Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra en 1996.

JAEGER, WERNER

Aristóteles. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

KIRK, G. S.; y RAVEN, J. E

Los filósofos presocráticos. Gredos, Madrid, 1981.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; y SCHOFIELD, M

Los filósofos presocráticos. Gredos, Madrid, 1987.

MELENDO, TOMÁS

La metafísica de Aristóteles. Método y temas. Volúmenes I y II, Cuadernos de Anuario Filosófico, nn. 43 y 44, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

MERLAN, PHILIP

From Platonism to Neoplatonism. Martin Nyhoff, La Haya, 1975.

PLATÓN

República. En: *Platonis Opera.* Oxford University Press, Oxford, Volumen IV, 1972, pp. 327-621.

Fedro. Ibídem, Volumen II, 1973, pp. 227-279.

Leyes. Ibídem, Volumen V, 1967, 624-969.

Fedón. Ibídem, Volumen I, 1973, pp. 57-118.

El sofista. Ibídem, pp. 216-268.

Obras completas. Aguilar, Madrid, 1990.

REALE, GIOVANI

Guida alla lettura della 'Metafisica' di Aristotele, Editori Laterza, Roma-Bari, 1997.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO

In Aristotelis Librum de Anima Expositio. Marietti, Torino-Roma, 1959.

In Duodecim Libros Metaphysicorum Expositio. Marietti, Torino-Roma, 1971.

In Octos Libros Physicorum Expositio. Marietti, Torino-Roma, 1965.

In Aristotelis Libros "De Coelo et Mundo", "De Generatione et Corruptione", "Meteorologicorum" Expositio. Marietti, Torino-Roma, 1952.

In Librum Boetti de Trinitate Expositio. En: *Opuscula Theologica.* Volumen II. Marietti, Torino-Roma, 1972, pp. 313-389.

VOEGELIN, ERIC

Order and History III. Louisiana State University Press,
Baton Rouge y Londres, 1983.

Anamnesis. University of Notre Dame Press, Notre Dame-
Londres, 1978.