
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

JUAN GABRIEL ALFARO MOLINA

Dios y la felicidad

Bases filosóficas de la eudaimonía aristotélica

VOLUMEN 29 / 2019-2020

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2019-2020 / VOLUMEN 29

DIRECTOR / EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago Collado
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600
Fax: 948 425 622
E-mail: emarcoa@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600
Precios 2020:
Número suelto: 25 €
Extranjero: 30 €

Fotocomposición:
Pretexto
Imprime:
Ulzama Digital
Tamaño: 170 x 240 mm
DL: NA 1024-1991
SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

2019-2020 / VOLUMEN 29

1. **Sidnei FRESNEDA HERRERA**
[La teoría de la virtud según Leonardo Polo \(1926-2013\).](#)
[Una fundamentación filosófica de la educación](#) 5-97
[The theory of virtue according to Leonardo Polo (1926-2013).
A philosophical foundation of education]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros
2. **Adam SOŁOMIEWICZ**
[La dualidad radical de la persona humana.](#)
[Un intento de proseguir la antropología trascendental de Leonardo Polo](#) 99-193
[The radical duality of the human person.
An attempt to continue Leonardo Polo's transcendental anthropology]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Fernando Sellés
3. **Piotr TARABASZ**
[La posibilidad de verdad en el juicio político.](#)
[Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer ante el problema de la objetividad](#) 195-253
[The possibility of truth in the political judgement.
Hannah Arendt and Hans-Georg Gadamer on the problem of objectivity]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alfredo Cruz
4. **Juan Gabriel ALFARO MOLINA**
[Dios y la felicidad. Bases filosóficas de la eudaimonía aristotélica](#) 255-323
[God and happiness. Philosophical basis of Aristotelian eudaimony]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Manuel Cruz Ortiz de Landázuri

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Juan Gabriel ALFARO MOLINA

Dios y la felicidad

Bases filosóficas de la eudaimonía aristotélica

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2020

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 14 mensis augusti anni 2020

Dr. Emmanuel CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Coram tribunali, die 11 mensis iunii anni 2020, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXIX, n. 4

Introducción

Resumen: La presente investigación argumenta sobre la importancia del dios aristotélico para la felicidad humana. El motor inmóvil se constituye tanto en modelo de vida como fuerza interna que atrae al individuo. Dios es modelo de vida para el hombre porque es pensamiento en sí mismo (libro Λ de la *Metafísica*), y para Aristóteles la actividad que hace máximamente feliz al hombre es la del intelecto, es decir, la vida contemplativa (libro X de la *Ética a Nicómaco*). Dios es fuerza interna porque mueve por deseo e intelección, es decir, atrae a todas las cosas hacia sí, por eso la *Ética a Nicómaco* inicia diciendo: «todas las cosas tienden al bien» EN 1094a. 1-2. Dios es el centro de la diana a la cual apunta el arquero a la hora de lanzar su flecha (EN 1094a. 18-24), modelo de la máxima felicidad.

Palabras clave: Felicidad, Dios, Contemplación, Bien.

Abstract: The present investigation argues on the importance of the Aristotelian god for human happiness. The immobile motor constitutes both a model of life and an internal force that attracts the individual. God is a model of life for man because he is thought in himself (book Λ of *Metaphysics*), and for Aristotle the activity that makes man most happy is that of the intellect, that is, the contemplative life (book X of the *Nicomachean Ethics*). God is an internal force because he moves by desire and intellection, that is to say, he attracts all things to himself, that is why the *Ethic to Nicomaco* begins by saying: «all things tend to good» EN 1094a. 1-2. God is the center of the target to which the archer points when launching his arrow (EN 1094a. 18-24), model of maximum happiness.

Keywords: Happiness, God, Contemplation, Good.

Se ha escogido como publicación el capítulo V de la tesis, titulado como la ¿felicidad sin dios?, porque en el se hallan los principales argumentos sobre la relación de dios¹ con la felicidad (*εὐδαιμονία*) aristotélica. Allí se analizan las menciones que el Estagirita hace de dios tanto en sus *Éticas* como en la *Metafísica* (sobre todo en el libro Λ), así como lo que Jean Léonard denomina los silencios de Aristóteles en relación con este tema. Si bien «Aristóteles no escribió un

¹ De aquí en adelante cuando se haga referencia al «dios» aristotélico se escribirá en minúscula. Se sigue el criterio de Enrico Berti: «Para Aristóteles, dios (*theos*) es un nombre común, que es el nombre de una especie de ser vivo como un hombre o un caballo, por lo tanto, en la traducción, uno debe escribir con la inicial pequeña» BERTI, E., «El dios de Aristotele», *Humanitas*, vol. 4 (2011), p. 732. Cfr. HARÉ, J. E., *God and Morality: A philosophical history*, Blackwell Publishing, Londres, 2007, p. 15.

tratado sobre el hombre»², su visión de la naturaleza humana puede hallarse en sus diversos escritos, donde presenta a la felicidad como el bien supremo del ser humano, dándole a la *εὐδαιμονία* connotaciones divinas. Para Aristóteles la *εὐδαιμονία* es un bien, y por esa razón busca explicar el tipo de bien que ella es, no es casualidad que el inicio de la *EN* (1094a. 1-2) sea que «todas las cosas tienden al bien», pues el Estagirita quiere sentar las bases de que cualquier acción que el ser realice es siempre con miras a un determinado bien, aunque el ser humano delibere (*βουλεύω*) o elija (*προαίρεσις*) erráticamente.

Para la investigación es muy importante la imagen presentada en la *EN* 1094a. 22-24 del arquero que apunta hacia el blanco, donde lo más importante no es el arquero sino el blanco de la diana³, es decir, el bien, felicidad, dios, al cual tienden todas las cosas debido a su magnetismo. En efecto, en la ética aristotélica más que la pericia del arquero, el cual por naturaleza es propenso al error, lo fundamental es ese blanco de la diana que invita al arquero a dirigir su mirada hacia él y a tender a él, y ese blanco se considera que es la vida divina o la vida contemplativa. Este es el principal argumento de mi tesis de que la felicidad para el hombre tiene que ver con dios, pues este se impone al individuo como un apetito natural, algo a lo cual no puede renunciar. Para Tomás de Aquino, por este motivo Aristóteles identifica a la felicidad con la vida contemplativa, la actividad por la «que se puede contemplar en esta vida el inteligible supremo, dios, la suprema felicidad del hombre»⁴. La felicidad y dios parecen coincidir al ser ambos un natural deseo en el hombre, este deseo es la potencia motriz del alma⁵.

Son tres los elementos constitutivos del movimiento, el motor (que se divide en el que permanece inmóvil, bien realizable a través de la acción, y el

² ASSELIN, D., *Human nature and Eudaimonia in Aristotle*, Peter Lang, New York, 1989, p. 23.

³ Pues la «εὐδαιμονία es fin y en todo absolutamente perfecta (*τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντη πάντως*)» *EN* 1101a. 18. Hacia ella debe apuntar todo individuo. Cfr. KENNY, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 20.

⁴ *Summa Teológica* I. 62. 1. Cfr. ASSELIN, D., *Human nature...*, *op. cit.*, p. XII.

⁵ El alma para Aristóteles «lejos de ser esencialmente el movimiento propio o lo que es capaz de automovimiento, no puede tener el movimiento como un atributo en absoluto, excepto accidentalmente» CHERNISS, H. F., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1944, p. 391. «Lo que no es fácil, sino violento, no puede ser feliz (*ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μακρότιον γε τὸ μὴ ῥᾶ διον ἀλλὰ βίαιον*). Ahora bien, si el movimiento no constituye su entidad, estaría en movimiento antinaturalmente (*εἰ δ' ἐστὶν ἡ κίνησις αὐτῆς ἢ οὐσία, παρὰ φύσιν ἂν κινοῖτο*)» *De Anima* 407a. 34-b. 3. «Lo más apropiado sería decir que el alma es movida por los objetos sensibles» *De Anima* 406b. 10-11.

que mueve moviéndose, la facultad desiderativa), lo que mueve (el deseo) y lo movido (el objeto). Dios mueve por deseo e intelección, y el hombre que imita estas acciones se asemeja a dios y consigue la felicidad. El proyecto ético aristotélico tiene como objetivo no solo llegar a la contemplación, sino a «la experiencia antropológica trascendental y divinizada»⁶, donde se pueda buscar la perfección de la vida y donde todas las facultades humanas –no sólo las racionales– pueden lograr una paz interior imperturbable⁷. Si lo principal en el hombre es la vida teorética, este imitará al motor inmóvil en cuanto a la contemplación de sí mismo. La *εὐδαιμονία* requiere que el ser humano escoja un determinado estilo de vida, y si ella es lo más perfecto, acabado y agradable, se necesitará una vida conforme con estas características⁸, a saber, una existencia semejante a la vida divina.

⁶ PARRA CORTES, J. E., «The Blooming of the Good Life: A Humanly Divinized Project», *Universitas Philosophica*, vol. 15, n. 29-30 (1998), p. 51.

⁷ Para Aristóteles «partes» del alma debe ser entendido como facultades, es decir, que no son entidades diferentes sino potencias de una misma realidad. Cfr. LLOYD, G. E. R., *Aristotle: The growth and structure of his thought*, Cambridge University Press, United Kingdom, 1968, p. 187.

⁸ «La cuestión resulta evidente si consideramos qué es la vida ($\zeta\eta\nu$) en acto y como fin: es patente que la vida consiste en percibir y conocer en común, pero percibirse y conocerse constituyen lo más deseable para cada uno (y, por esto, el deseo de vivir ($\zeta\eta\nu$) es innato en todos, pues el vivir ($\zeta\eta\nu$) debe considerarse como un cierto conocimiento)» *EE* 1244b. 23-28. «Hay que considerar, en efecto, dos cosas al mismo tiempo: que el vivir es deseable y también el bien y, en consecuencia, que es deseable que una tal naturaleza pertenezca a ambos (por la misma)» *EE* 1244b. 34-1245a. 1.

Índice de la Tesis

ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9
1	
LA EUDAIMONÍA COMO FIN DE LAS ACCIONES	19
1. VISIÓN ARISTOTÉLICA SOBRE EL FIN	22
1.1. Importancia del fin (<i>τέλος</i>) para la eudaimonía	25
1.2. El análisis aristotélico del fin (<i>τέλος</i>)	36
2. EL FIN PRINCIPAL Y LOS FINES SECUNDARIOS	42
2.1. La distinción entre el fin y los fines de las cosas	43
2.2. El fin perfecto y los fines imperfectos	54
3. LA EUDAIMONÍA COMO LA VIRTUD PERFECTA	60
2	
¿QUÉ TIPO DE ACCIONES CONDUCEN A LA FELICIDAD?	73
1. LA EUDAIMONÍA COMO ACTIVIDAD-ENTELEQUIA	75
2. LA ACTIVIDAD COMO OPERACIÓN	86
2.1. La actividad como acción (<i>πρᾶξις</i>)	87
2.2. Distinción entre el modo de ser (<i>εἶς</i>) y la actividad (<i>ἐνέργεια</i>)	95
3. LA PRINCIPAL ACTIVIDAD HUMANA: LA CONTEMPLATIVA (<i>θεωρία</i>)	102
3.1. Primacía de la actividad contemplativa	103
3.2. Aporte de la actividad virtuosa a la <i>εὐδαιμονία</i>	107
3.3. La actividad placentera y la <i>εὐδαιμονία</i>	113
3	
BIOS Y FELICIDAD	121
1. LA EUDAIMONÍA Y LA VIDA PERFECTA	123
1.1. Una vida cuyo fin lo establece la razón	125
1.2. La <i>εὐδαιμονία</i> : ¿Una propuesta hilemórfica?	133
2. UNA FELICIDAD ESTABLE EN EL TIEMPO	146

3. GÉNERO O GÉNEROS DE VIDA PARA LA EUDAIMONÍA	152
3.1. La vida contemplativa como integradora de la vida política y placentera	155
3.2. Importancia de la amistad para la felicidad	162
4	
LA FELICIDAD COMO BIEN PRÁCTICO	173
1. CRÍTICA ARISTOTÉLICA A LA IDEA DE BIEN	175
2. ¿UN BIEN (FELICIDAD) DOMINANTE O INCLUSIVO?	186
3. NECESIDAD DE LOS BIENES SUPREMOS PARA LA FELICIDAD	195
3.1. Los bienes particulares y la vida práctica	197
3.2. El bien (<i>ἀγαθόν</i>) objeto de deseo	201
3.3. El bien (<i>ἀγαθόν</i>) y el mal (<i>κακό</i>)	206
5	
¿FELICIDAD SIN DIOS?	215
1. ¿SE PUEDE SER FELIZ SIN DIOS?	220
1.1. ¿Puede influir dios en la felicidad humana?	225
1.2. ¿Qué tipo de causa es dios en la felicidad?	235
1.3. ¿Explica la teología aristotélica la felicidad?	255
6	
¿QUÉ TIENE QUE VER DIOS EN LA FELICIDAD ARISTOTÉLICA?	273
1. INFLUENCIA DE DIOS EN LA FELICIDAD ARISTOTÉLICA	277
1.1. Diferencia entre la función (<i>τὸ ἔργον</i>) humana y divina	279
1.2. ¿Es posible una amistad entre el hombre y dios?	296
1.3. La <i>εὐδαιμονία</i> es algo divino en el hombre	315
7	
DIOS COMO OBJETO DE CONTEMPLACIÓN	329
1. EL INTELLECTO Y LA FELICIDAD	334
1.1. El intelecto divino y el intelecto humano	335
1.2. El intelecto ordenador de las cosas	351
1.3. La contemplación y la autosuficiencia	368
CONCLUSIONES	381
BIBLIOGRAFÍA	395
1. Fuentes	395
2. Traducciones	395
3. Comentaristas	397
4. Bibliografía secundaria	398

Bibliografía de la Tesis

1. FUENTES

- ARISTÓTELES. (1831): *Aristotelis Opera* (Ed. Inmanuel Bekker), Academia Regia Borussica, vol. I y II. Berolini: G. Reimer.
- (1861). *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Ed. Inmanuel Bekker), Berolini: G. Reimer.
- (1890). *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Ed. Ingram Bywater), Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

2. TRADUCCIONES

- ARISTÓTELES. (1953). *Retórica* (Tr. y Not. de Antonio Tovar). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1961). *De Anima* (Tr. y Not. de David Ross). Oxford: Oxford University Press.
- (1981). *La Política* (Tr. Julio Pallí Bonet), Barcelona: Bruquera.
- (1992). *Protréptico* (Tr. y Not. de Alberto Buela). Buenos Aires: Cultura et Labor.
- (1994). *Metafísica* (Int., Tr. y Not. Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- (1994). *Ética a Nicómaco. Libros I, VI y X* (Int., Com. de Salvador Feliu Castelló; Tr. M. Araujo y J Marías). Valencia: Servei de Publicacions Universitat de València.
- (1995). *Física* (Int., Tr. y Not. Guillermo R de Echandía). Madrid: Gredos.
- (1997). *Aristote Étique à Nicomaque* (Int., Tr. y Not. Jules Tricot). Librairie philosophique J. Vrin: Paris.
- (1998). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia* (Int. Emilio Lledó Iñigo, Tr. y Not. Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- (1999). *Retórica* (Int., Tr. y Not. Quintin Racionero). Madrid: Gredos.
- (2000). *Partes de los Animales. Marcha de los Animales. Movimiento de los Animales* (Int., Tr., Not. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel). Madrid: Gredos.

- (2001). *Ética a Nicómaco* (Int., Tr., Not. de José Luis Calvo Martínez). Madrid: Alianza Editorial.
- (2001). *La Ética de Aristóteles* (Tr. y Com. de Pedro Simón Abril). Albacete: Libros en la red.
- (2003). *Acerca del Alma* (Int., Tr. y Not. Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- (2005). *Aristóteles. Fragmentos* (Int., Tr. y Not. Álvaro Vallejo Campos). Madrid: Gredos.

3. COMENTARISTAS

- ANONYME (1892). *Commentaire sur les livres II á V de l'Étique á Nicomaque*. (Ed. Gustavus Heylbut, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. XX). Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae, p. 122-255.
- ASPASIUS. (1889). *Commentaire sur les livres I-IV et VII-VIII de l'Éthique á Nicomaque*. (Ed. Gustavus Heylbut, *Aspasio Nicomachea quae supersunt commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. XIX, Pars I). Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.
- (2006). *Aspasius. On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*. (Tr. David Konstan). London: Bloomsbury. 4. 7-9.
- DIRLMEIER, F. (1956). *Nikomakische Ethik*. Berlin: Akademie-Verlag.
- GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J. Y. (2002). *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. Louvain la Neuve: Editions Peeters.
- GRANT, A. (1866). *Aristotle's ethics*. London: Longmans. Green. and. Co.
- JOACHIM, H. H. (1985). *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, Publishers.
- STEWART, J. A. (1982). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: At the Clarendon Press.
- RODIER, G. (1897). *Aristote. Étique a Nicomaque*. Livre X. Paris: Librairie Ch. Delagrave.

4. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AA.VV. (2009). *El Dios de Aristóteles νόησις νοήσεως* (Ed. Alfonso Pérez de Laborda). Madrid: Publicaciones San Dámaso.
- ACKRILL, J. L. (1973). *Aristotle's ethics*. Londres: Faber and Faber.
- (1975). *Aristotle on Eudaimonia. Dawes Hicks lecture on philosophy*, British Academy *Volumen 60 de Proceedings of the British Academy: British Academy Oxford University Press*, pp. 339-359.
- (1987). *La filosofía de Aristóteles* (Tr. Francisco Vega). Caracas: Monte Ávila Editores, C.A.
- (1997). *Essays on Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press.

- ADKINS, A. W. H. (1984). The Connection between Aristotle's Ethics and Politics. *Political Theory*, vol. 12, n. 1, pp. 29-49.
- ALLAN, D. J. (1952). *The philosophy of Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- (1953). Aristotle's account of the origin of moral principles. *Actes du Xie Congrès Internationale de Philosophie*, vol. 12, pp. 120-127.
- (1955). The Practical Syllogism. En: *Autour d'Aristote*. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, pp. 325-340.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, vol. 33, n. 124, pp. 1-19.
- (1976). *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- AQUINO, T. (1989). *Suma de Teología* (Ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España). Madrid: BAC.
- (1996). *De Veritate*. (Tr., Int., Not. de Humberto Giannini y Óscar Velásquez). Santiago de Chile: Editorial Universitaria. S.A.
- (2001). Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles (Tr. Ana Mallea; Int. y Not. Celina A. Lértora Mendoza). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A (EUNSA). Colección de pensamiento medieval y renacentista N. 9.
- ASSELIN, D. (1989). *Human nature and Eudaimonia in Aristotle*. New York: Peter Lang.
- AUBENQUE, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles* (Tr. Vidal Peña). Madrid: Taurus.
- (1999). *La prudencia en Aristóteles* (Tr. M. José Torres Gómez-Pallete). Barcelona: Crítica.
- (2001). La actualidad de Aristóteles. *Δαιμόν*. 22, p. 15.
- BERNAYS, J. (1863). *Die Dialoge des Aristoteles im Verhältniss zu seinen übrigen Werken*. Berlín: Verlag von Willheim Hertz.
- BERTI, E. (1971). Multiplicité et unité du bien selon *EE* I. 8 (Ed. P. Moraux-D. Harlfinger). In *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum*. Berlin: De Gruyter, pp. 157-185.
- (2002). La causalità del Motore immobile secondo Aristotele. *Gregorianum*, vol. 83, n. 4, pp. 637-654.
- (2011). Il dio de Aristotele. *Humanitas*, vol. 4, pp. 732-750.
- (2012). *Studi Aristotelici*. Brescia: Mocerlliana.
- BIGNONE, E. (1973). *L'Aristotele perduto e la formazione Filosofica di Epicuro*. Firenze: Nuova Italia, vol. I y II.
- BODÉÜS, R. (2000). *Aristotle and the theology of the living immortals* (Tr. Jan Edward Garrett). Albany: State Univ. of New York Press.
- BONITZ, H. (1870). *Index Aristotelicus*. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri.
- BRADSHAW, D. (2001). A New Look at the Prime Mover. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 39, n. 1, pp. 1-22.
- BRENTANO, F. (1943). *Aristóteles* (Tr. Moisés Sánchez Barrado). Barcelona: Editorial Labor.

- BROAD, C. D. (1952). *Ethics and the history of philosophy*. London: Routledge.
- BROADIE, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- BURNET, J. (1900). *The ethics of Aristotle*. Londres: Methuen and Co.
- CALLENDER, C. A. (1990). Function, contemplation, and eudaimonia. *Dialogue*, vol. 32, n. 2-3, pp. 33-38.
- CANTÚ QUINTANILLA, F. (2004). *Contemplar para amar. Felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento ético de Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASANOVA GUERRA, C. A. (2007). *El ser, Dios y la ciencia, según Aristóteles*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- CHANTRAINE, P. (1968). *Dictionnaire éthimologique de la langue grecque*. Paris: Éditions Klincksieck.
- CHARLES, D. (1999). Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation. *Aristotelian Society*, vol. 73, pp. 205-223.
- CHERNISS, H. F. (1944). *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- CICERÓN. (1999). *Sobre la Naturaleza de los dioses* (Int; Tr; Not. Ángel Escobar) Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- CLARK, S. R. L. (1975). *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*. Oxford: Clarendon Press. 1993).
- (1993). The Better Part. *Ethics. Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 35, pp. 29-49.
- COOPER, J. M. (1987). Contemplation and Happiness: A reconsideration. *Synthese*, vol. 72, pp. 187-216.
- (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, M. (2013). *Hedoné. Aristóteles y el placer*. Navarra: EUNSA.
- (2013). Contemplación humana y placer divino en Aristóteles. *Philosophica*, vol. 41, pp. 193-209.
- DAHL, N. O. (1984). *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DE HEER, C. (1968). *Makar, eudaimon, olbios, eutyches: A study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the end of the 5th century B.C.* Amsterdam: University of Western Australia.
- DE KONNINCK, T y PLANTY-BONJOUR, G. (1991). *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DEVEREUX, D. (1981). Aristotle on the Essence of Happiness. In O'Meara, D. J. (Ed.). *Studies in philosophy and the history of philosophy*, vol. 9. *Studies in Aristotle*, Washington: The Catholic University of America Press.
- DIÓGENES LAERCIO. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. (Tr., Int., Not. Carlos García Gual). Madrid: Editorial Alianza: Colección «El libro de Bolsillo».
- DODDS, E. R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.

- DUDLEY, J. (1999). *Dio e contemplazione in Aristotele*. Il fondamento metafísico dell'«Ética Nicomachea» (Int., Tr. Giovanni Reale y Vincenzo Cicero). Milano: Vita e Pensiero.
- DÜRING, I. (1976). *Aristotele* (Tr. Pierlugi Donini). Milán: Biblioteca di Filosofia Mursia.
- ESQUILO. (1993). *Tragedias*. (Int. Manuel Fernández Galiano; Tr. y Not. Bernardo Perea Morales). Madrid: Gredos.
- ÉTIENNE, J. (1971). La philosophie du plaisir dans l'Antiquité. Belgique: *Revue théologique de Louvain*, 2 année, fasc 2, p. 202-210.
- FEMENÍAS, M. L. (1990). Aristóteles y el problema de los *prós Bén*. *Helmántica*, vol. 41, n. 124-126, pp. 281-296.
- FESTUGIERE, A. J. (1931). Le sens des apories métaphysiques de Théophraste. *Revue néo-scholastique de philosophie*. Año 33, vol. 10, n. 29, pp. 40-49.
- (1949). *La Révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique*. Paris: J. Gabalda.
- (1954). *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley and Los Angeles: Sather Classical Lectures, 26. California University Press.
- (1975). *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- FIELD, G. C. (1921). *Moral theory an introduction to ethics*. London: Methuen and Co. Ltd.
- FLANNERY, K. (2008). Can an aristotelian consider himself a friend of God? In *Virtue's End: God in the Moral Philosophy of Aristotle and Aquinas* (Ed. Fulvio Di Blasi, Joshua P. Hochschild, Jeffrey Langan). South Bend: St Augustine's Press.
- FOWERS, B. J. (2016). Aristotle on Eudaimonia: On the virtue of returning to the source. In Vittersø, J (Ed), *The handbook of eudaimonia well-being*. New York: Springer, pp. 67-83.
- FRISK, H. (1960). *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag.
- FULLER, B. A. G. (1907). The Theory of God in Book Λ of Aristotle's Metaphysics. *The Philosophical Review*, vol. 16, n. 2, pp. 170-183.
- GADAMER, H. G. (1986). *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy* (Int., Tr. y Not. de P. Christopher Smith). New Haven and London: Yale University Press.
- GARCÍA NINET, A. (2007). Aristóteles: Su análisis de la amistad como una manifestación de la perspectiva individualista de su ética. *A Parte Rei*, vol. 52, pp. 1-9.
- GAUTHIER, R. A. (1963). *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- GOSLING, J. C. B. and Taylor, C.C.W. (1982). *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- GRAHAM, D. W. (1980). States and Performances: Aristotle's Test. *The Philosophical Quarterly*, vol. 30, n. 119, pp. 117-130.
- GUARIGLIA, O. (1997). *La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba S.E.M.

- HAMPDEN, R. D. (1833). *La filosofía escolástica considerada en su relación con la teología cristiana*. En un curso de conferencias ante la Universidad de Oxford. Oxford: Samuel Collingwood.
- HARDIE, W. F. R. (1965). The Final Good in Aristotle's Ethics. *Philosophy*, vol. 40, n. 154, pp. 277-295.
- (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- HARÉ, J. E. (2007). *God and Morality: A philosophical history*. Londres: Blackwell Publishing.
- HARTMAN, E. (1977). *Substance, Body and Soul*. Princeton: Princeton University.
- HAYBRON, D. M. (2001). Happiness and pleasure. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, pp. 501-528.
- HEGEL, F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho. O compendio de derecho natural o ciencia del estado*. (Pr. y Tr. de Eduardo Vásquez) Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Ed., Tr. y Not. Ramón Valls Plana). Madrid: Editorial Alianza.
- HEINAMAN, R. (1988). Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics. *Phronesis*, vol. 33, n. 1, pp. 31-53.
- HELLER, A. (1983). *Aristóteles y el mundo antiguo* (Tr. José Francisco Yvars y Antonio Prometeo Moya). Barcelona: Ediciones Península.
- HERÓDOTO. (1992). *Historia* (Int. Francisco R Adrados; Tr. y Not. Carlos Schrader). Madrid: Gredos.
- HIPONA, A. (1958). *Obras de San Agustín*. (Ed. José Morán). Tomo XVI. Madrid. BAC.
- HUGHES, G. J. (2001). *Aristotle on Ethics*. London: Routledge.
- IRWIN, T. H. (1978). First principles in Aristotle's ethics. *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 3, n. 1, pp. 252-272.
- (1980). *The Metaphysical and Psychological Bases of Aristotle's Ethics*. (Ed. A. O. Rorty). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California, pp. 35-53.
- (1988). *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press.
- JAEGER, W. (1946). *Aristóteles. Base para la historia del desarrollo intelectual*. (Tr. José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.
- (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos* (Tr. José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.
- (1957). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JAKSON, R. (1942). Rationalism and intellectualism in ethics of Aristotle. *Mind*, vol. 51, n. 204, pp. 343-360.
- JOSEPH, H. W. B. (1935). *Essays in Ancient and Modern philosophy*. London: Oxford at the Clarendon Press.
- JUVENAL. (1996). *Sátiras* (Int., Tr., Not. Bartolomé Segura Ramos). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- KANT, I. (2005). *Crítica de la razón pura* (Pr., Tr., Not. Pedro Ribas). Barcelona: Taurus.
- (2005). *Crítica de la razón práctica*. (Pr., Tr., Not. Dulce María Granja Castro). México: Fondo de Cultura Económica.
- KENNY, A. (1963). *Action, Emotion and Will*. London and New York: Routledge.
- (1978). *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- (1979). *The Good of the philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- (1992). *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press.
- (2001). *Essays on the Aristotelian Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- KEYT, D. (1983). Intellectualism in Aristotle, in *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Ed. John P. Anton y Anthony Preus), vol. II. Albany: State University of New York, pp. 364-387.
- KNOX, R. A. (1950). *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*. New York: Oxford University Press.
- KOSMAN, L. A. (1968). Predicating the Good. *Phronesis*, vol. 13, n. 968, pp. 171-174.
- (1980). Being properly affected: Virtues and feelings in Aristotle's ethics. (Ed. A. O. Rorty). *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 103-116.
- (2009). The divine in Aristotle's Ethics. *Animus*, vol. 13, pp. 101-107.
- KRAUT, R. (1979). Two Conceptions of Happiness. *The Philosophical Review*, vol. 88, n. 2, pp. 167-197.
- (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press.
- LA CROCE, E. (1989). Good and goods according to Aristotle. *The New Scholasticism*, vol. 63, n. 1, pp. 1-17.
- LAFONTAINE, A. (1902). *Le Plaisir. D'après Platon et Aristote*. Paris: Félix Alcan, Éditeur.
- LEAR, J. (1994). *Aristóteles. El deseo de comprender* (Tr. Pilar Castrillo Criado). Madrid: Alianza Editorial. S.A.
- LEGIDO LÓPEZ, M. (1963). *Problema de Dios en Platón. La Teología Del Demiurgo*. España: Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Antonio de Nebrija», Colegio Trilingüe de la Universidad.
- (1964). Bien, Dios Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego. *Acta Salmanticensis*, vol. XVIII, n. 1, pp. 13-134.
- LEISEGANG, H. (1951). *La Gnose* (Tr. Jean Gouillard). París: Payot.
- LEONARD, J. (1948). *Le bonheur chez Aristote*. Brussels: Académie Royale de Belgique.
- LISI, F. L. (2004). Ways of life and happiness in classical thought, en: *The ways of life in classical political theory*, pp. 11-29.
- LLOYD, G. E. R. (1968). *Aristotle: The growth and structure of his thought*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- LOENING, R. (1967). *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

- LONDON, A. J. (2001). Moral Knowledge and the Acquisition of Virtue in Aristotle's «Nicomachean» and «Eudemian Ethics» Washington: *Review of Metaphysics*, vol. 54, n. 3, pp. 553-583.
- MACINTYRE, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- MANSION, A. (1950). L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale. *Revue Philosophique de Louvain*. III, vol. 48, n. 20, pp. 465-477.
- MELE, A. R. (1979). *Aristotle's Theory of Human Motivation*. Dissertation. Michigan: University of Michigan.
- MONAN, J. D. (1968). *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- MUGNIER, R. (1930). *La théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*. París: J. Vrin.
- NAGEL, T. (1972). Aristotle on Eudaimonia. *Phronesis*, vol. 17, pp. 252-259.
- NUSSBAUM, M. C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- OÑATE Y ZUBIA, T. (2001). *Para leer la Metafísica en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Dykinson.
- OWEN, G. E. L. (1960). Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle. In *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century Papers of the Symposium Aristotelicum Held at Oxford in August, 1957* (Ed. Ingemar Düring and G. E. L. Owen). Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, pp. 168-169.
- OWENS, J. (1978). *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. A study in the greek background of mediaeval thought (Pr. Etienne Gilson). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1981). *Aristotle: the collected papers of Joseph Owens*. (Ed. John R. Catan). Albany: State University of New York Press.
- PARRA CORTES, J. E. (1998). The Blooming of the Good Life: A Humanly Divinized Project. *Universitas Philosophica*, vol. 15, n. 29-30, pp. 51-64.
- PEONIDIS, F. (2001). The relation between the Nicomachean Ethics and the Politics Revisited. *History of Political Thought*, vol. 22, n. 1, pp. 1-12.
- PHILIPPE, M. D. (1949). Nature de l'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote. *Revue Thomiste*, vol. 49, p. 531.
- PIZZOLATO, L. (1996). *La idea de la amistad en la antigüedad clásica y cristiana* (Tr. José Ramón Monreal). Barcelona: Aleph Editores.
- PLATÓN. (1987). *Diálogos (Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón Crátilo)* (Int., Tr. y Not. J. Calonge (Gorgias), E. Acosta (Menexeno). F. J. Olivieri (Eutidemo y Menón) y J. L. Calvo (Crátilo). Madrid: Gredos.
- (2008). *Diálogos VII: Dudosos, apócrifos, cartas*. (Int., Tr. y Not. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó). Madrid: Gredos.
- PLOTINO. (1982). *Enéadas*. (Int., Tr., Not., Jesús Igal). Tomos I-II. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- POLO, L. (1999). La amistad en Aristóteles. *Anuario Filosófico*, vol. 32, pp. 477-485.

- POLS, E. (1982). *The acts of our being*. Amherst: University of Massachusetts.
- PRICHARD, H. A. (2002). *Moral Writings* (Ed. Jim MacAdam). London: Oxford University Press.
- RANDALL, J. H. (1960). *Aristotle*. New York: Columbia University Press.
- REALE, G. (1985). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- REALE, G. y ANTISERI, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo I: Antigüedad y Edad Media. Barcelona: Herder.
- RICHARDSON LEAR, G. (2004). *Happy Lives and the Highest Good*. An Essay on Aristotle's *Nicomachean Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- ROCHE, T. D. (1988). «Ergon» and «Eudaimonia» in Nicomachean Ethics. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, pp. 175-194.
- ROSS, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, vol. I-II.
- (1995). *Aristotle*. (Int. John L. Ackrill). London and New York: Routledge.
- ROSS HERNÁNDEZ, J. A. (2007). *Dios, Eternidad y Movimiento en Aristóteles*. Navarra: EUNSA.
- RUSSELL, B. (1972). *A history of western philosophy*. New York: Simon and Schuster.
- RYLE, G. (1954). *Dilemmas* Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHANKULA, H. A. S. (1971). Plato and Aristotle: *εὐδαιμονία, ἔξις or ἐνέργεια?* *Classical Philology*, vol. 66, n. 4, pp. 244-246.
- SHEA, J. (1987). Two conceptions of the structure of happiness. *Dialogue*, vol. 26, pp. 453-464.
- SHELDON, K. M. y KASSER, T. (1995). Coherence and congruence: Two aspects of personality integration. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 68, pp. 531-543.
- SIMPLICIO. (1894). *Commentaria in aristotelem graeca* (Ed. L. Heiberg), vol. VII. Berlín: Typis et Impensis Georgii Reimeri.
- SOKOLOWSKI, R. (1985). *Moral Action: A phenomenological approach*. Bloomington: Indiana University.
- SOLOMON, R. (1976). Is there happiness after death? *Philosophy*, vol. 76, n. 51, pp. 189-193.
- STOCKS, J. L. (1919). *Aristotle's definition of the human good*. Oxford: B. H. Blackwell.
- TABENSKY, P. A. (2003). *Happiness: personhood, community, purpose*. Aldershot: Ashgate.
- TORREL, J. P. (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA).
- TORRES MORENO, E. (2012). «Areté»: *La nobleza de la vida. La interpretación teológica de «la vida de Moisés» de San Gregorio de Nisa*. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis.
- TORRIJOS CASTRILLEJO, D. (2012). Dios en la ética de Aristóteles. *Pensamiento*, vol. 68, n. 255, pp. 5-23.
- TUGENDHAT, E. (1988). *Problemas de la Ética* (Tr. Jorge Vigil). Barcelona: Editorial Crítica: Grupo Editorial Grijalbo.

- VANIER, J. (1965). *Le bonheur: principe et fin de la morale aristotélicienne*. Paris: Desclée de Brouwer.
- VÁSQUEZ, E. (2000). *Hegel. Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho. O compendio de derecho natural o ciencia del estado*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- VEACTH, H. B. (1981). Telos and teleology in Aristotelian Ethics. In O'Meara, D. J. (Ed). *Studies in philosophy and the history of philosophy*, vol. 9. Studies in Aristotle, Washington: The Catholic University of America Press, pp. 282-285.
- VENDLER, S. Z. (1957). Verbs f Times. *Philosophical Review*, vol. 66, pp. 143-160.
- VERDENIUS, W. J. (1960). Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion. *Phrónesis*, vol. 5, n. 1, pp. 56-70.
- VIAL LARAÍN, J. D. (2003). *El ser real en la metafísica de Aristóteles*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- VIGO, A. G. (1997). *La concepción aristotélica de la felicidad*. Santiago de Chile: Universidad de los Andes.
- (2006). *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: EUNSA.
- (2012). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos*, vol. 43, pp. 57-92.
- VOEGELIN, E. (1990). On debate and Existence. In the *Collected Works of Eric Voegelín*. USA: Louisiana State University Press.
- VON SPENGLER, L. (1841). Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen Ethischen Schriften. München: Abhandlungen der I. Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, vol. III, Theil, II. Abtheilung, pp. 437-496.
- WEDIN, M. V. (1988). *Mind and imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press.
- WHITE, M. J. (1980). Aristotle's Concept of *θεωρία* and the *ἐνέργεια-κίνησις* Distinction. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18, n. 3, pp. 253-263.
- WIDMANN, G. (1967). *Autarkie and Philia in den Aristotelischen Ethiken*. Tübingen: Univ., Diss.
- WIELENBERG, E. (2004). Egoism and Eudaimonia-Maximization in the Nicomachean Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 36, pp. 277-295.
- WIGGINS, D. (1967). *Identity and spatio-temporal continuity*. Oxford: Basil Blackwell.
- (2018). Deliberation and Practical Reason. London: *Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society*. Source: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 76 (1975-1976), pp. 29-51+VIII.
- WILKES, K. (1978). The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics. *Mind*, New Series, vol. 87, n. 348, pp. 553-551.
- WILSON, W. (1869). *The writings of Clement of Alexandria*, vol. II. Edinburgh: T. & T. Clark, 38, George Street.
- WITTGENSTEIN, L. (1965). I: A lecture on ethics. *The Philosophical Review*, vol. 74, n. 1, pp. 3-12.

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- WOLFSON, H. A. (1962). The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler. *Dumbarton Oaks papers*, vol. 16, pp. 65-93.
- YARZA DE LA SIERRA, I. (1986). Sobre la praxis aristotélica. *Anuario Filosófico*, vol. 19, pp. 135-153.
- (2001). *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*. Pamplona: EUNSA.
- YEPES, R. (1989). El origen de la energeia en Aristóteles. *Anuario Filosófico*, vol. 22, pp. 93-109.
- (1992). Los sentidos del acto en Aristóteles. *Anuario Filosófico*, vol. 25, pp. 493-512.
- YU, J. (2001). Aristotle on Eudaimonia: After Plato's Republic. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 18, n. 2, pp. 115-138.
- ZELLER, E. (1963). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

¿Felicidad sin dios?

El presente capítulo aborda el tema de la relación de la *εὐδαιμονία* con dios, evidentemente el dios aristotélico¹ no es el Dios cristiano², aunque durante la Edad Media muchos tendieron a equipararlos debido a los comentarios tomistas a las obras aristotélicas. Sin embargo, también es cierto que «la Edad Media tomó de Aristóteles las categorías esenciales para entender a dios»³, asumiendo elementos como el ser acto, motor inmóvil⁴, bien e inteligencia, siendo ellos términos fundamentales para la comprensión del ente

¹ «El filósofo llama *theós* no sólo a las sustancias separadas, sino también a los cielos o al *noûs* humano, mientras que son divinos el fuego, los placeres, las virtudes, etc. Esto no quiere decir que se caiga en el panpsiquismo ni que el Estagirita se vea subyugado totalmente por el politeísmo tradicional». TORRIJOS CASTRILLEJO, D., «Dios en la ética de Aristóteles», *Pensamiento*, vol. 68, n. 255 (2012), pp. 8-9.

² En filosofía «lo divino no se concibe a la manera del Dios cristiano, la noción de lo divino es independiente de su unidad o pluralidad, la unidad fundamental de las cosas se convierte en un problema de orden, no de derivación». OWENS, J., *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. A study in the greek background of mediaeval thought (Int. Etienne Gilson), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978, p. 445. Para Jaeger, llama la atención que en la *Magna Moralia* no se halla el tema de lo divino, sino en mayor medida en la *EE* y en menor medida en la *EN*. Cfr. JAEGER, W., *Aristóteles* (Tr. José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p. 174. HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo* (Tr. José Francisco Yvars y Antonio Prometeo Moya), Ediciones Península, Barcelona, 1983, p. 184.

³ REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985, p. 168. Cfr. TORREL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona, 2002.

⁴ La caracterización de dios como motor inmóvil se le debe a la crítica que realiza Jenófanes de Colofón a la teología homérica, este «requiere que su dios sea inmóvil, pues ve en esto un signo de la más alta dignidad, como resulta claro de las palabras: «ni es propio de él moverse» (nos encontramos de nuevo con la misma intuición religiosa en las estatuas y pinturas contemporáneas que representan a los dioses sentados en toda su majestad sobre tronos, aunque como es natural los artistas hubieron de expresar esta intuición en términos antropomórficos)» JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos* (Tr. José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México, 1952, p. 50.

divino⁵. Este apartado parte directamente de las obras de Aristóteles, pues como afirma Aubenque, «no hay, de hecho, comentarista de Aristóteles que no sistematice a partir de una idea preconcebida: los comentaristas griegos a partir del neoplatonismo, los escolásticos a partir de cierta idea del Dios de la Biblia y su relación con el mundo. Cuanto más profundo es el silencio de Aristóteles, más prolija se hace la palabra del comentarista»⁶, y cuando esto sucede se desvirtúa el mensaje original del pensador griego.

El objetivo es responder a la cuestión de si desde la perspectiva aristotélica Dios entra en la trama de la felicidad. La solución de esta interrogante acarreará el abordaje de la relación de la Ética con la *Metafísica*, por ejemplo, la *EN* presenta dificultades a la hora de definir ciertos conceptos y ello hace que el lector deba remitirse a otras obras aristotélicas para comprender a plenitud este escrito. Se considera que una de estas obras que constantemente debe confrontarse con las Éticas es la *Metafísica*, debido a que la Ética está plagada de términos metafísicos⁷. Como evidencia Reale, para Aristóteles la *Metafísica*: «α. Averigua las causas y los principios primeros o supremos. β. Analiza el ser en cuanto ser. γ. Examina la substancia. δ. Investiga a Dios y la substancia suprasensible»⁸, todos esos aspectos llevan necesariamente a encontrarse con Dios por lo cual implican el tema teológico, donde evidentemente «la metafísica no es ética pero ayuda a la ética»⁹ en cuanto a la comprensión de sus argumentos. Esto se debe a que la filosofía en general es

⁵ Aunque Aristóteles se esforzó por separar la filosofía práctica de la teórica, e incluso propuso un tratado exclusivamente ético, no logró establecer dicha separación del todo. La filosofía práctica recurre constantemente a la teórica. Cfr. GRANT, A., *The Aristotle's ethics, Illustrated with Essays and Notes*, Longmans. Green. and. Co, London, 1866 vol. I, p. 271.

⁶ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles* (Tr. Vidal Peña), Taurus, Madrid, 1987 p. 12.

⁷ La metafísica es asumida por Wolff y Baumgarten «en la distinción, desde entonces clásica, entre una *metaphysica generalis*, referida al *ens commune*, y una *metaphysica specialis*, referida al *summu mens*, es decir, a Dios» AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 269. Cfr. IRWIN, T. H., *Aristotle's first principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p. 22.

⁸ REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, *op. cit.*, p. 44. Cfr. OWENS, J., *The doctrine of Being...*, *op. cit.*, p. 16.

⁹ TORRIJOS CASTRILLEJO, D., «Dios en la ética de Aristóteles», *op. cit.*, p. 8. El autor lo afirma en referencia al siguiente pasaje: «Pues así como la vista no es productora ni artífice de nada –pues su única función es la de distinguir y mostrar cada cosa visible–, pero nos permite obrar gracias a su apoyo y nos presta la mayor ayuda en nuestras acciones –pues estaríamos casi del todo inmovilizados si nos viéramos privados de ella–, del mismo modo, es evidente que, aunque esta ciencia es teórica, realizamos no obstante miles de acciones de acuerdo con ella: aceptamos ‘realizar’ unas, evitamos otras y, en general, obtenemos todo lo bueno gracias a ella» *Prot* 51. 1-10.

holística al querer «explicar la totalidad de las cosas, es decir, toda la realidad sin exclusión de partes o de momentos, [de ahí que] la filosofía se distinga de las ciencias particulares»¹⁰ que se dedican a cosas fragmentadas. Por eso la filosofía que hace feliz al hombre parece ser un conocimiento divino, debido a su alcance y plenitud. Brentano define la sabiduría como el conocimiento de lo inmediatamente necesario (lo que condiciona todo lo demás)¹¹, y esto es el entendimiento divino, conocimiento supremo del que dependen todos los demás conocimientos.

Claro está que el conocimiento humano y divino es diferente, donde el primero es limitado y el segundo infinito, de tal modo que el hombre necesita de la teología para llegar a las realidades supremas. «Esta teología¹² va a dar razón de la peculiaridad ontológica del ser humano: un ente destacado entre los entes sublunares, y por tal, ente intermedio (daimónico) entre dios y el cosmos»¹³. Aristóteles asumió la tradición religiosa de su tiempo y la depuró para adaptarla a su filosofía, pues «era más fácil suprimir la naturaleza en la filosofía que en la religión»¹⁴. Aunque actualmente el tema de lo divino

¹⁰ REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo I: Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona, 1995 pp. 29-30.

¹¹ La sabiduría es «el conocimiento de lo inmediatamente necesario y en la explicación, por él, de lo mediatamente necesario; lo cual Aristóteles lo expresa en la *Ética a Nicómaco* diciendo que la *σοφία* es *νοῦς καὶ ἐπιστήμη* (sabiduría es inteligencia y ciencia)». BRENTANO, F., *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 33.

¹² «Las palabras *θεολόγος*, *θεολογία*, *θεολογεῖν* y *θεολογικός*; fueron creadas en el lenguaje filosófico de Platón y Aristóteles, Platón fue el primero que usó la palabra 'teología' (*θεολογία*), y fue evidentemente el creador de la idea. Introdujo esta en su *República*, allí donde quería sentar ciertas pautas y criterios filosóficos para la poesía» JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, *op. cit.*, p. 10. La palabra teología posee dos significados contradictorios en Aristóteles, por un lado es la filosofía primera o metafísica, y por otro la usa de manera despectiva para los primeros pensadores como Homero y Hesíodo.

¹³ AAVV, *El Dios de Aristóteles νόησις νοήσεως* (Ed. Alfonso Pérez de Laborda). Fundamentos gno-seológicos y ontológicos de la concepción aristotélica de la substancia primera motor inmóvil como inteligencia que se entiende a sí misma, según el libro Λ de la *Metafísica* (Víctor Manuel Tirado San Juan), Publicaciones San Dámaso, Madrid, 2009, p. 171.

¹⁴ VERDENIUS, W. J., «Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion», *Phronesis*, vol. 5, n. 1 (1960), p. 59. El dios de los hebreos se distingue del dios de los griegos, pues mientras que el Dios de los hebreos actúa desde fuera del mundo, y permanece ajeno a este, «los dioses griegos están situados dentro del mundo; son descendientes del Cielo y de la Tierra, las dos mayores y más relevantes partes del universo; y se generan por obra del ingente poder de Eros, el cual pertenece igualmente al mundo como una primitiva fuerza omnigeneratriz» JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, *op. cit.*, p. 22.

«no está de moda»¹⁵, el tema de la buena vida y de la felicidad sí lo está, y nuestra tesis es que para Aristóteles estos postulados se hallan vinculados. No obstante, para Nussbaum «la existencia divina tal vez sea admirable desde todo punto de vista, pero, en cuanto supera nuestra capacidad, su estudio deja de ser pertinente para los fines prácticos propios de la ética»¹⁶, y Kraut agrega que de hecho es imposible que el ser humano se encuentre contemplando continua y eternamente como lo hace dios¹⁷. Sin embargo, a pesar de que ambos autores realizan estas afirmaciones en sus comentarios sobre las Éticas aristotélicas, llama la atención que utilizan en múltiples ocasiones el término dios, dado que un estudio sobre una buena vida no puede eximirse de la evocación de aquél quien posee la mejor vida posible, el ser perfecto por excelencia, es decir, dios.

Debe tenerse presente que la ciencia moderna, que se ha centralizado en las matemáticas, afirma que «en los postulados aristotélicos se llega a dios, pero un dios que es sólo el Gran Matemático»¹⁸, aunque evidentemente la concepción de dios en Aristóteles se extiende a ámbitos mucho más amplios como el de la Ética. Owens, basado en Berti, afirma «que no puede haber ciencia de la teología para Aristóteles, ya que dios no es un objeto de experiencia que sirva como punto de partida para la deducción»¹⁹, y Aubenque, fundamentado en Jaeger, «verá en la oposición entre ontología y teología la clave de las contradicciones y de la evolución del pensamiento de Aristóteles»²⁰, es la tensión entre la universalidad y la primacía de las cosas. La oposición entre ontología y teología vista por Jaeger es cuando se identifica la ciencia del ser en cuanto ser con la teología²¹, pero evidentemente

¹⁵ ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles* (Tr. Francisco Vega), Monte Ávila Editores, Caracas, 1987, p. 229.

¹⁶ NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995 p. 376.

¹⁷ Cfr. KRAUT, R., *Aristotle on the human good*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, p. 65.

¹⁸ AAVV, *El Dios de Aristóteles νόησις νοήσεως*, op. cit., p. 43.

¹⁹ OWENS, J., *The doctrine of Being...*, op. cit., p. 57. Cfr. BERTI, E., *Studi Aristotelici*, Mocerliana, Brescia, 2012 p. 132. «La ontología sería una prolongación de la teología; lo sensible con su perspectiva etiológica nos proporcionaría la vía ascensional hacia lo suprasensible» AAVV, *El Dios de Aristóteles νόησις νοήσεως*, op. cit., p. 97.

²⁰ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 270.

²¹ «El análisis del libro Gamma 1 sugiere el posible descubrimiento de que el ser existe en primer lugar en un ser divino. En consecuencia, queda abierta la posibilidad de que la sabiduría y la primera filosofía sean la teología aristotélica abierta» ASSELIN, D., *Human nature and Eudaimonia in Aristotle*, Peter Lang, New York, 1989 p. 26.

para Aristóteles ambas no son una única ciencia, sino que la primera es general y la segunda particular²², de ahí que lo primero que debe saberse a la hora de introducirse en el estudio del dios aristotélico es que para el Estagirita la teología es una ciencia²³. Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses* considera que en el tema de la divinidad Aristóteles «confunde muchas cosas al disentir de su maestro Platón»²⁴, de ahí que Aristóteles no da una solución definitiva al problema de dios²⁵. No obstante, ha de tenerse presente que Cicerón se basa en la obra aristotélica *Sobre la filosofía* para emitir dicho criterio, cuando se sabe que el mejor desarrollo sobre la divinidad está en el libro XII de la *Metafísica*.

1. ¿SE PUEDE SER FELIZ SIN DIOS?

La EN 1099b. 9-11 plantea que la *εὐδαιμονία* podría depender del estudio (*μαθητός*), la costumbre (*ἐθιστός*), algún otro ejercicio (*ἀσκητός*), el «destino divino» (*θεῖαν μοῖραν*) o la suerte (*τύχη*)²⁶, lo cual «suscita el problema de si la felicidad radica en nosotros o procede de una fuente exterior, que lo mismo

²² Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 355. OWENS, J., *The doctrine of Being...*, op. cit., p. 45. BONITZ, H., *Aristotelis Metaphysica*, Bonnæ. Ad. Marcus. Alemania, 1848, 1026a. 23-32. NATORP, P., «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Monatshefte*, XXIV (1888), pp. 37-65; 540-574. Otros pensadores identifican teología y ontología. Cfr. CASANOVA GUERRA, C. A., *El ser, Dios y la ciencia, según Aristóteles*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2007, p. 97.

²³ GRANT, A., *The Aristotle's ethics...*, op. cit., p. 288.

²⁴ CICERÓN, *Sobre la Naturaleza de los dioses* (Int., Tr., Not. Ángel Escobar), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1999, 1.13.33ss. Platón en las *Leyes* considera que «la creencia en dios proviene de dos fuentes: el ser siempre fluido de la vida interior del alma y la vista del orden eterno de las estrellas» HARÉ, J. E., *God and Morality: A philosophical history*, Blackwell Publishing, Londres, 2007, p. 11. Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón práctica* (Pr., Tr., Not. Dulce María Granja Castro), Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 190.

²⁵ Cfr. REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, op. cit., p. 32.

²⁶ También al inicio de la EE se trata de determinar el modo en que se adquiere la *εὐδαιμονία*, se proponen tres opciones: α. Por naturaleza. (*φύσις*) β. Por estudio (*μάθησις*). γ. Por otro ejercicio (*ἀσκησις*), o «por la inspiración de algún ser demoníaco (*ἐπιπνοία δαιμονίου*), a manera de transportados (*ἐνθουσιάζοντες*), como es el caso de las personas poseídas de ninfas o de dioses (*οἱ νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι*), o por obra de la fortuna (muchos, en efecto, identifica la felicidad con la buena suerte)» EE 1214a. 22-25. Cfr. DE KONINCK, T. y PLANTY-BONJOUR, G., *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991 p. 42.

pueden ser los dioses que el azar»²⁷. Si la *εὐδαιμονία* requiere de algo externo al ser humano, será mejor que esto sea lo divino y no la suerte, pues «confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia (*τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη*)»²⁸, dado que la suerte es inestable y la felicidad es algo estable. Conviene examinar la afirmación de que se puede ser feliz conforme con el querer divino, donde el mismo Aristóteles afirma que «si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses (*θεῶν δώρημα ἀνθρώποις*), es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses (*εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι*), especialmente por ser la mejor de las cosas humanas. Pero quizás este problema sea más propio de otra investigación (*ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἴσως ἄλλης ἂν εἴη σκέψεως οἰκειότερον*)»²⁹. De la anterior referencia se destacan las siguientes afirmaciones: α. La felicidad es un regalo de dios. β. Ella es lo mejor o la excelencia humana. γ. El ligamen felicidad-dios podría corresponder a otra investigación, lo cual hace pensar en el libro XII de la *Metafísica*, fundamento de la teología aristotélica.

La aseveración de que la *εὐδαιμονία* es una dádiva divina conlleva la cuestión de si para Aristóteles realmente es posible un nexo del hombre con dios o si ello resultaría algo imposible. Esta pregunta fundamenta los estudios de Festugière y Aubenque, mientras que Festugière³⁰ afirma que Aristóteles sostiene la presencia de dios en el mundo sublunar (apoyado en la evolución platónica del *Fedón* al *Timeo*)³¹, Aubenque opina que dios está eximido del mundo sublunar y lo más cercano que se halla a este es en el cielo (es su tesis de la

²⁷ PALLÍ BONET, J., *Aristóteles. Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998, p. 149. «Hay virtudes cuyo ejercicio exige ineludiblemente bienes externos. ¿Cómo podría, por ejemplo, el liberal serlo si careciese de dinero? Sin embargo, a pesar de su importancia sería falso estimar que para Aristóteles la virtud está en proporción a los recursos disponibles» CANTÚ QUINTANILLA, F., *Contemplar para amar. Felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento ético de Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004 p. 105.

²⁸ EN 1099b. 24-25.

²⁹ EN 1099b. 11-14. Cfr. EE 1217b. 18. «Que algunas de las cosas que existen sean ingeneradas y totalmente inmóviles es más propio de una investigación distinta y anterior a la investigación natural» *De Caelo* 298b. 19-21. Dicha investigación distinta es la teología o la filosofía primera, la ciencia que puede referirse a las cosas incorruptibles es la teología.

³⁰ FESTUGIÈRE, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique*, J. Gabalda, Paris, 1949, p. 227.

³¹ En la *Política* se propone a dios como el ordenador del mundo. «La ley, en efecto, es un cierto orden, y la buena legislación es necesariamente una buena ordenación, y un número excesivamente elevado no puede participar del orden, ya que esto sería obra de un poder divino, como el que mantiene unido el universo» *Pol* 1326a. 8-9. Cfr. BRENTANO, F., *Aristóteles, op. cit.*, p. 138.

teología astral)³². Para Festugière dios puede entrometerse en las cosas humanas debido a que es la causa o principio de todo, pero para Aubenque esta interpretación se debe a la cristianización medieval de las obras aristotélicas, considera que se puede hablar de una relación de dios con el mundo pero no con el sublunar sino con el astral. Si el hombre desea alcanzar a dios deberá ascender lo más lejos posible de esta realidad terrena, hasta llegar a ese «límite» (*ὀρισμός*) que les separa, de este modo, el dios aristotélico está a su vez ausente y presente en el mundo, por una parte su sustancia le impide estar en el mundo pero por otra le da la posibilidad al hombre para que ascienda hasta el lugar donde él se encuentra.

Para Verdenius, Aristóteles en ciertas ocasiones identifica a dios con la naturaleza³³, al afirmar que «dios y la naturaleza no hacen nada inútilmente (*Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*)»³⁴, donde ambos (dios y la naturaleza) son propuestos como una fuerza vital que mueve al individuo, pero según Ross «el dios en que Aristóteles cree verdaderamente (como lo testimonia la *Metafísica*) es un dios absorto en la contemplación de sí³⁵ y no actuando sobre el mundo más que como objeto de su deseo³⁶; la expresión «dios y naturaleza» parece ser una concesión a las maneras ordinarias de pensar, y Aristóteles aparece satisfecho –como muchos pensadores posteriores– con la noción, por cierto insatisfactoria, de un designio que no es el designio de ninguna mente»³⁷. No obstante, como lo demuestra Verdenius, la naturaleza es presentada como divina al ser aquella fuerza que mantiene el orden en el universo³⁸. Al volver al interrogante de si depende la felicidad del destino divino, Aristóteles trata de responder a esta pregunta en la *Ética*, e incluso advierte que en

³² AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 330.

³³ Cfr. VERDENIUS, W. J., «Traditional and Personal Elements...», op. cit., p. 61.

³⁴ *De Caelo* 271 a. 33. Aristóteles destaca la importancia del estudio de lo más sencillo y humilde, aquello propio de la naturaleza, para justificar esto recuerda la anécdota de Heráclito, quien recibe la visita de unos extranjeros, «cuando al entrar lo vieron calentarse frente al horno, se quedaron parados (los invitaba, en efecto, a entrar con confianza, pues también allí estaban los dioses), igual hay que acercarse sin disgusto a la observación sobre cada animal, en la idea de que en todos existe algo de natural y de hermoso» *Part. An.* 645a. 17-23.

³⁵ Cfr. *Met* 1072b. 20, *EE* 1245b 16-19 y *MM* 1212b. 38ss. CALVO MARTÍNEZ, T., *Metafísica de Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1994, p. 496.

³⁶ Cfr. *De Caelo* 285a. 27-31. Si dios es al igual que el cielo un viviente, es natural que en él exista el deseo. Cfr. JOACHIM, H. H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Greenwood press, publishers, Westport, Connecticut, 1985, p. 291.

³⁷ ROSS, D., *Aristotle*. (Int. John L. Ackrill), Routledge, London and New York, 1995 p. 131.

³⁸ Cfr. VERDENIUS, W. J., «Traditional and Personal Elements...», op. cit., p. 61.

el caso de que «la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes (*τῶν θειοτάτων εἶναι*), pues el premio y el fin de la virtud (*τῆς ἀρετῆς ἄθλον καὶ τέλος*) es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso (*καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον*)»³⁹. Para Grant, aquí Aristóteles parece caer más en un panteísmo que en un teísmo⁴⁰.

Queda la duda de si «el filósofo se ha pronunciado por un teísmo o una doctrina de trascendencia divina, como por ejemplo sostienen Simplicio y Santo Tomás de Aquino, o al contrario, por un panteísmo o, más exactamente, por una doctrina de inmanencia divina, como quieren los árabes y, en particular, Averroes. En otros términos, si ¿es el Primer Motor exterior al mundo, o bien tiene un cuerpo?»⁴¹, pero evidentemente si el Estagirita plantea una separación de lo divino y lo terreno y de la superioridad de lo primero en relación con lo segundo no podría plantearse la tesis de que habría considerado lo material como divino. Sin embargo, cuando en *De Anima* 430 a. 10ss distingue entre el intelecto agente y el paciente deja entrever que en el hombre sí hay algo de divino e inmortal. Si el intelecto es algo divino en el hombre, entonces habrá que plantearse si el vivir según este implicaría que un individuo pueda llegar a ser tan feliz como dios, ante lo cual afirma Aristóteles «que para todos los vivientes que son perfectos –es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea– la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta– con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible»⁴². Ese «en la medida que les sea posible», deja abierta la posibilidad de que el individuo, quien es el más perfecto por su función intelectual, posea mayores opciones de asemejarse a lo divino y a lo inmortal, siempre y cuando la función intelectual se encuentre en acto.

Evidentemente «los seres humanos que se parecen más a los dioses tendrán la mayor felicidad»⁴³, esto es lo que distingue a un ser humano de otro

³⁹ EN 1099b. 16-18. Cfr. EN 1098b. 30-31. De igual modo, en la EN 1099b. 26 Aristóteles sostiene que la *εὐδαιμονία* no puede ser algo dado, puesto que al ser una actividad del alma conforme con la virtud esto implicaría que deba ser aprendida.

⁴⁰ GRANT, A., *The Aristotle's ethics...*, op. cit., p. 460.

⁴¹ MUGNIER, R., *La théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, J. Vrin, Paris, 1930, p. 3. Cfr. ASSELIN, D., *Human nature and Eudaimonia...*, op. cit., p. 55.

⁴² *De Anima* 415a. 26-415b.1. Cfr. *De Part. An.* 644b. 23-25.

⁴³ KRAUT, R., *Aristotle on the human good*, op. cit., p. 40.

y aquél que es feliz del que no lo es. Por otro parte, hay que plantear si «la teología de Aristóteles es una teología de la trascendencia»⁴⁴, porque por un lado se encuentra el enfrentamiento de Aristóteles con su antiguo maestro por la teoría de las ideas y por otro su necesidad de encontrar en el conocimiento algo más sublime como el primer principio⁴⁵. Aristóteles parece resolver esto mediante la distinción entre ciencia universal (eterna) y ciencia particular, donde para él existen principios eternos, no accesibles al hombre, pero también principios particulares que son las causas de las cosas materiales que a su vez presentan las características del primer principio. Para Brentano, «el primer principio es el único nombre que usándose en su más alto sentido, juzga Aristóteles digno de la divinidad»⁴⁶, de tal manera que la superación del hombre para Aristóteles implicará que el individuo logre traspasar aquella frontera que divide la región sensible de la inteligible.

1.1. *¿Puede influir dios en la felicidad humana?*

Aristóteles se encuentra en una disyuntiva en cuanto a lo divino, por un lado considera que la propuesta de Platón ha creado una escisión infranqueable entre el mundo eidético y el mundo de lo sensible, o lo que es lo mismo, entre la idea suprema, el bien (dios), y sus reflejos o imitaciones en el mundo material. Por otro, sabe que su antiguo maestro no se encontraba tan errado en cuanto al límite que existe entre el mundo supralunar y el sublunar, entre lo divino y lo humano⁴⁷, donde lo divino se halla en el cielo y por sus características es imposible su relación con las cosas del mundo sublunar. Ante esto, Aristóteles busca una propuesta moderada de la relación de las cosas metafísicas con las materiales, al sentir el deber de presentar la verdad⁴⁸ sobre la identidad de las cosas materiales, para lo cual examina alguna forma en que lo divino tenga injerencia en las cosas humanas. De allí que este sea un tema propio de la ética pues ayuda a esclarecer si lo divino influye o no en el comportamiento y en la felicidad de los individuos. Las Éticas, y con más insistencia la *EE*,

⁴⁴ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 323.

⁴⁵ Cfr. KOSMAN, A., «The divine in Aristotle's Ethics», *Animus*, vol. 13 (2009), p. 102.

⁴⁶ BRENTANO, F., *Aristóteles*, op. cit., p. 116.

⁴⁷ Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 303.

⁴⁸ Cfr. *EN* 1096a. 14-16.

recurren al tema teológico y cómo el individuo tiende tanto al bien particular como al universal, de ahí que «los hombres oran por ellos y los persiguen (*οἱ δ' ἄνθρωποι ταῦτα εὔχονται καὶ διώκουσιν*), pero no deben hacerlo, sino pedir que los bienes absolutos (*τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ*) sean también bienes para ellos, y escoger los que son bienes para ellos»⁴⁹.

Para Grant, la expresión «los bienes absolutos» (*τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ*) es una fórmula que se utiliza en la *EE*⁵⁰ para significar lo que realmente conviene al ser humano recibir de dios, pues muchas veces debido a la juventud e ignorancia del individuo su súplica es incorrecta⁵¹. Si dios no tiene nada que ver con el mundo entonces los ruegos y súplicas del individuo serán en vano, pues un «dios extramundano»⁵² no debería escuchar y responder a las súplicas de los hombres. No obstante, parece que la súplica a dios tiene sentido en la medida que ella está dirigida a perfeccionar la parte anímica del hombre que le hace semejante a él, la racional, esto sería como lograr que dios esté más cerca del hombre. Mientras que la ignorancia es la fuente del vicio y de la infelicidad, el conocimiento bien orientado conduce al individuo hacia la virtud y la felicidad. Para Aristóteles tanto la *εὐδαιμονία* como dios son máximos bienes, pues «la palabra bien se emplea en tantos sentidos como la palabra Ser (pues se dice en la categoría de sustancia, como dios y el intelecto (*καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς*); en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente)»⁵³. Se ve aquí que dios es «sustancia»,

⁴⁹ *EN* 1129b. 4-6.

⁵⁰ «El escritor eudemiano se había familiarizado, evidentemente, con la aplicación del silogismo a la teoría de la acción moral, y tal vez él mismo había ayudado a desarrollar la doctrina». GRANT, A., *The Aristotle's ethics...*, *op. cit.*, vol. I, p. 63 y vol. II, p. 101.

⁵¹ «Las dificultades relacionadas con la oración, surgidas de la ignorancia humana, forman el tema del *Segundo Alcibiades* de Platón». GRANT, A., *The Aristotle's ethics...*, *op. cit.*, vol. II, p. 101. Megilo, el lacedemonio, dice al Ateniense: «me parece que quieres decir que no hay que rogar ni afanarse por que todo se acomode a la voluntad propia, si la voluntad no se adecúa tanto más a la propia inteligencia, ya que tanto la ciudad como cada uno de nosotros no sólo debe suplicar esto último a los dioses, sino que también tiene que esforzarse por llegar a estar en posesión de la razón» *Leyes* 687e. 5-9. Cfr. *Fedro* 279b-c.

⁵² Expresión introducida por LEISEGANG, H., *La Gnose* (Tr. Jean Gouillard), Payot, París, 1951, p. 21.

⁵³ *EN* 1096a. 23-29. Cfr. *EE* 1217b. 26-31 y *Tóp* 107a. 11. Para Brentano «el objeto de la sabiduría es el ser como ser, hay que tomar, naturalmente, la palabra en uno de sus muchos sentidos» BRENTANO, F., *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 40. Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 164. OWENS, J., *The doctrine of Being...*, *op. cit.*, p. 317.

«existente» (τὸ ὄν) y la virtud cualidad, si la *εὐδαιμονία* fuera un don de dios, esto significaría que el ser humano la posee en su propia sustancia, pero si ella es virtud conllevaría que es adquirida mediante la acción.

Aristóteles presenta a dios y al intelecto como el bien supremo, el más elevado, «el sentido universal-ontológico del único bien encajaría perfectamente con la doctrina de un dios de Aristóteles, la conclusión teológica de la *Ética Eudemia* también nos llevaría a esperar lo mismo»⁵⁴, que el bien al cual tienden todas las cosas es el bien divino. Para Broadie «dios e inteligencia se refieren al bien humano central, ¿son entonces nombres de la misma cosa?, ¿y qué puede significar decir que el bien humano central es dios? Aristóteles sostiene que la mente es algo divino, y que nuestro mayor bien es la actividad de la inteligencia, pero que esta sea su posición no se aclarará hasta que lleguemos al final de la *Ética*»⁵⁵. En otros pasajes de la *EN* también se le da a la *εὐδαιμονία* esa categoría de máximo bien y se la identifica con el elemento divino.

[La felicidad] sin duda se reconoce que es el mayor y el mejor de los bienes humanos (decimos humanos, porque podría, quizá, existir una felicidad propia de algún ser superior, por ejemplo, un dios (*ἀνθρώπινον δὲ λέγομεν, ὅτι τάχῃ ἂν εἴη καὶ βελτίονός τις ἄλλου τῶν ὄντων εὐδαιμονία, οἷον θεοῦ*); pues, de entre los otros animales que son de naturaleza inferior a la de los hombres, ninguno participa de tal apelación; un caballo, en efecto, no es feliz, ni un ave, ni un pez, ni ningún otro ser cuyo nombre no implique alguna participación de un divino elemento en su naturaleza (*ἀνθρώπινον δὲ λέγομεν, ὅτι τάχῃ ἂν εἴη καὶ βελτίονός τις ἄλλου τῶν ὄντων εὐδαιμονία, οἷον θεοῦ*), sino que, en virtud de alguna otra clase de participación en las cosas buenas, unos tienen una vida buena y otros mala⁵⁶.

Destaca la expresión «ningún otro ser cuyo nombre no implique alguna participación de un divino elemento en su naturaleza» puede considerarse feliz, dicho elemento divino en el ser es el intelecto y su buen uso acarrea la felicidad para el hombre. Si la felicidad es una actividad guiada por la mente⁵⁷, «es

⁵⁴ GADAMER, H. G., *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy* (Int., Tr. y Not. de P. Christopher Smith), Yale University Press, New Haven and London, 1986, p. 152.

⁵⁵ BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1991, p. 29.

⁵⁶ *EE* 1217a. 21-29.

⁵⁷ Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura* (Int., Tr., Not. Pedro Ribas), Taurus, Barcelona, 2005, p. 15. LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender* (Tr. Pilar Castrillo Criado), Alianza Editorial, Madrid, 1994 p. 343.

evidente que debemos considerar la felicidad como la mejor de las cosas realizables por un ser humano (*δηλον ὅτι καὶ τὴν εὐδαιμονίαν τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἄριστον θετέον*)»⁵⁸. De este modo, la felicidad no depende de «la adquisición de bienes materiales ni en la autocomplacencia, sino en la ordenación a los seres más altos: dios, por la especulación intelectual; y el bien común de la sociedad, por la justicia legal y la amistad»⁵⁹, de ahí la presente investigación sobre si la relación con dios es absolutamente necesaria o no para que el hombre sea feliz. Algunos consideran que el hombre debe vivir de acuerdo con su pobre condición y resignarse a la mortalidad sin más, no obstante, considera Aristóteles, «debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros (*ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ*); pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad»⁶⁰. La mente, lo divino, es propiamente la vida del hombre, y por eso es locura no querer vivir conforme con esa plenitud de vida, pues «el hombre es verdaderamente humano solamente cuando él es más que humano, divino»⁶¹, o como sostiene Aubenque, decir que el hombre se hace divino no es suponer que este se eleve por encima de lo que es él, sino que este «acceda a su propia quiddidad, de la cual se halla separado a cada instante, como todos los seres del mundo sublunar»⁶².

A pesar de lo afirmado en estos pasajes, el tema de la relación de lo divino con el hombre y su felicidad no se resuelve tan fácil en los escritos del Estagirita. En algunas de sus obras da la impresión de que dios influye en las cosas humanas, y en otras presenta al dios distante y sumido en sí mismo. La cuestión sigue siendo si la felicidad es un don divino o algo adquirido por el ser humano sin la ayuda de un ser superior, e incluso Aristóteles analiza la posibilidad de que la felicidad dependa de la suerte⁶³. Si esto fuera así habría que cuestionar si un individuo feliz por suerte es más amado por dios que uno que lo sea por virtud. A continuación se evidencia la sinonimia de los siguientes pasajes:

⁵⁸ EE 1217a. 39-40.

⁵⁹ CANTÚ QUINTANILLA, F., *Contemplar para amar...*, op. cit., p. 84.

⁶⁰ EN 1177b. 34-1178a. 3.

⁶¹ HARDIE, W. F. R., «The final good in Aristotle's Ethics», *Philosophy*, vol. 40, n. 154 (1965), p. 280.

⁶² AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 481.

⁶³ GRANT, A., *The Aristotle's ethics...*, op. cit., vol. I, p. 29.

<i>EN 1179a. 22-32.</i>	<i>EE 1247a. 21-31.</i>
<p>El que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y al más querido de los dioses (<i>ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν</i>). En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz (<i>θεοφιλέστατος ἄρα τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον</i>). De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres.</p>	<p>Pues en la navegación no son los más hábiles los afortunados, sino que ocurre como en el lanzamiento de los dados, en que uno no obtiene ningún punto y otro saca seis, y gracias a ello es, naturalmente, afortunado. ¿O será porque uno es amado, como se dice, por la divinidad, y porque un factor exterior es la causa del éxito? Así, un barco mal construido navega, a menudo, mejor no por sí mismo, sino porque tiene un buen piloto, y de la misma manera el afortunado tiene al genio como piloto. Pero sería extraño que un dios o un genio ame a tal persona, y no a la mejor y más prudente (<i>ἀλλ' ἄτοπον θεὸν ἢ δαίμονα φιλεῖν τὸν τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τὸν βέλτιστον καὶ τὸν φρονιμώτατον</i>). Si, pues, el éxito se debe necesariamente a la naturaleza, al intelecto o a una cierta protección, y se descartan estas dos últimas causas, es por naturaleza por lo que uno es afortunado.</p>

Aristóteles rápidamente desecha la opción de que la felicidad se deba a la suerte, dado que lo mejor y más excelente debe ser estable y la suerte es inestable. Además, si dios es el que mueve todas las cosas, «la casualidad y la suerte son, entonces, posteriores a la inteligencia y a la naturaleza (*ὑστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως*)»⁶⁴, pues todas las cosas se deben a un orden y aquí se da a entender que dios sí interviene en la organización de las cosas del mundo sublunar. Sin embargo, en el análisis de la anterior cita (*EN 1179a. 22-32*) que realizan Gauthier y Jolif, destacan la sospecha de la inautenticidad de este pasaje por parte de Ramsauer y Stewart. Los argumentos que presentan son los pasajes de la *EN 1178b. 7-23* y la *Met 1174b. 15ss*, donde a dios se le muestra inalterable frente a las realidades temporales⁶⁵, pues si dios vive eximido del mundo no

⁶⁴ *Fís* 198a. 9-10.

⁶⁵ Se discute si el dios aristotélico es providente o no con el mundo. Entre los pensadores a favor de esto destacan Richard Bodéüs y David Torrijos, y entre los que están en contra sobresalen Theodor Gomperz, David Ross, W. F. C. Guthrie, Otfried Höhe y Giovanni Reale.

podría alegrarse o entristecerse de las acciones de los hombres. No obstante, Gauthier y Jolif sostienen que el dios que presenta aquí Aristóteles no es el de la *Metafísica* en el que realmente cree, debido a que en este pasaje «habla de los dioses de la multitud, en los que él no cree, y se contenta con apelar a las creencias populares para que hagan frente a la multitud las disculpas del filósofo»⁶⁶. Verdenius, por su parte, afirma que este pasaje muestra que el Estagirita «acepta, por ejemplo, la divina providencia sin discusión alguna»⁶⁷, no obstante, busca la manera de compaginar esta propuesta con su propia idea de dios.

El dios aristotélico aparece como causal final (deseo que atrae) pero no como eficiente (fuerza del mundo), «dios mueve atrayendo; y atrae como objeto de amor, es decir, a la manera de fin, por tanto la causalidad del motor inmóvil es propiamente una causalidad de tipo final»⁶⁸. Su interés es demostrar que dios actúa en el mundo y que nada se le escapa a su control, por eso el Estagirita llama a dios «inmóvil», porque ya ha definido su investigación del acto-potencia y forma-materia. En la *Metafísica* el mismo Aristóteles se cuestiona «si el bien del universo es inmanente (el orden), o si ha de ponerse en un «principio superior trascendente» (la entidad primera), causa del orden universal. Aristóteles se inclina por la conjunción de ambas tesis»⁶⁹. El final del libro XII *Metafísica* cierra con la citación de Homero según la cual «no es bueno que gobiernen muchos, sea uno el que gobierne (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω)»⁷⁰, en consecuencia parece reafirmar que hay un principio supremo que es la causa del orden del universo. De este modo dios no solamente trasciende el mundo sino que permanece en él como una fuerza que lo mueve⁷¹, esto quiere decir que «Aristóteles abandonó pronto la teoría de las ideas trascendentes (refutada

⁶⁶ GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J. Y., *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Editions Peeters, Louvain la Neuve, 2002 vol. II. 2, p. 898.

⁶⁷ VERDENIUS, W. J., «Traditional and Personal Elements...», *op. cit.*, p. 60.

⁶⁸ REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, *op. cit.*, p. 63. Cfr. BRADSHAW, D., «A New Look at the Prime Mover», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 39, n. 1 (2001), p. 20. Cfr. HARÉ, J. E., *God and Morality...*, *op. cit.*, p. 15. CASANOVA GUERRA, C. A., *El ser, Dios...*, *op. cit.*, p. 71.

⁶⁹ CALVO MARTÍNEZ, T., *Metafísica de Aristóteles*, *op. cit.*, p. 498, not. 54. El pasaje citado: «Ha de considerarse también de qué manera la naturaleza del 'todo' (ὅλον φύσις) posee el 'bien' y la 'perfección', si como algo separado y existente ello mismo por sí, o como el orden. ¿O, tal vez, de ambas maneras, como un ejército? Pues el bien de este está en su buena disposición, y lo es también el general, y con más razón este. Este, en efecto, no existe por causa del orden, sino el orden por causa suya» *Met* 1075a. 11-15.

⁷⁰ *Met* 1076a. 4. Cfr. *Iliada* 2. 204.

⁷¹ VERDENIUS, W. J., «Traditional and Personal Elements...», *op. cit.*, p. 61.

ya por Eudoxo), pero no la de un dios trascendente y la de una realidad divina asimismo trascendente»⁷².

Como se ha visto hasta el momento, el tema de la relación de dios con el mundo en Aristóteles es de difícil interpretación, como hace ver Festugière en su análisis de la *Metafísica* de Teofrasto, a este discípulo no le satisface la explicación aristotélica de la relación de dios con el mundo, sobre todo por cuestiones como el «¿por qué existiría el deseo solo en el primer cielo que se mueve, como sabemos, en un círculo?, ¿y qué es tal deseo sin alma?, ¿y por qué no encontraríamos esta misma tendencia hacia el fin en los seres alojados en el centro del mundo, *περὶ τὸ μέσον*, es decir, en la tierra? [si ellos] también se están moviendo. ¿Podríamos creerles incapaces de desear?, ¿o que la influencia del primero no puede penetrar hasta entonces (*ὀγκνουμένον*)? Pero tal ‘abstención’ parecería muy extraña»⁷³. Entonces, para responder a la pregunta de si para Aristóteles es realmente posible un nexo del hombre con dios, primero es necesario responder a la incógnita sobre la relación de dios con el mundo. La respuesta dada por los comentaristas es variopinta, algunos (por ejemplo Verdenius y Festugière) defienden la tesis de que para Aristóteles sí existe una relación de dios con el mundo, otros (Aubenque, Ross, Ramsauer y Stewart) afirman que dios se halla separado del mundo y absorto en la contemplación de sí mismo. Se considera que las explicaciones de Aubenque y Ross son más convincentes y que para Aristóteles existe un abismo entre dios y el hombre.

Sin embargo, todos los pensadores están de acuerdo que existe un acceso a lo divino y este se realiza mediante la contemplación, y esta alcanza su máxima expresión cuando el individuo se halla en la *εὐδαιμονία*. El dios de Aristóteles aparece separado del mundo, dado que mientras que este es la inteligencia suprema, el mundo se halla compuesto de realidades sensibles⁷⁴. Esta es una de las novedades de la definición del «primer motor» de la *Metafísica* XII en relación con la *Física* VII-VIII⁷⁵, pues mientras que en la *Física* se presentaba a dios encadenado al mundo por la relación de móviles y motores⁷⁶, en la *Metafísica* se guarda silencio sobre ello y se presenta a dios como una «cierta

⁷² REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, op. cit., p. 19.

⁷³ FESTUGIÈRE, A. J., «Le sens des apories métaphysiques de Théophraste», *Revue néo-scholastique de philosophie*, Año 33, vol. 10, n. 29 (1931), p. 48.

⁷⁴ Cfr. JOACHIM, H. H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, op. cit., p. 295.

⁷⁵ Cfr. *Fis* 256a. 4ss. *De Anima* 406a. 5 (donde se justifica que no todo lo que mueve es movido).

⁷⁶ Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 344.

entidad eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles. Ha sido igualmente demostrado que tal entidad no tiene en absoluto magnitud, sino que carece de partes y es indivisible»⁷⁷, de ahí que frente a la pregunta sobre cómo se relaciona dios con el mundo parece que dicha relación es a través de la capacidad intelectual que poseen los seres superiores. La separación de dios del mundo no significa que el hombre no pueda tener acceso a lo divino, porque si en la *Metafísica* se afirma que dios es una sustancia como actividad y objeto de deseo e intelección (*τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν*)⁷⁸, esto significa que dicha atracción es lo que conlleva al hombre a la contemplación y por ende a la felicidad.

Un «desear que no deseara nada por sí mismo sino que todo lo deseara por otro, se dispararía en el vacío como algo infundado, como algo completamente desmotivado»⁷⁹, por eso el principal deseo del ser humano debe ser lo divino frente a los demás deseos secundarios fruto de su realidad material. Los seres humanos se asemejan más a la deidad en la medida en que su actividad es la intelectual, de ahí que mientras que para Platón todos los seres humanos estaban bajo la protección divina, para Aristóteles, dios custodia solamente a los hombres que valoran el intelecto, a saber, los filósofos, «ya que la filosofía es muy parecida a la vida de la deidad misma»⁸⁰. Si no es posible que el dios en su actividad inmóvil descienda hasta lo humano, es posible que el individuo en su actividad móvil ascienda hasta él.

1.2. ¿Qué tipo de causa es dios en la felicidad?

El estudio del primer motor «es cada vez más visto como una llave, quizás la llave, de la metafísica madura y de la filosofía de la mente de Aristóteles»⁸¹,

⁷⁷ *Met* 1073a. 3-6. «Si el ser del mal es el ser divisible (*διαίρετός*), y el de lo contrario es el ser contrario a 'algún' contrario, en todas aquellas cosas para las que hay algún contrario, y el bien es lo contrario del mal y lo indivisible lo contrario de lo divisible: entonces el ser del bien es el ser indivisible (*ἀδιαίρετος*)» *Anal Post* 92a. 20-24. Cfr. CHERNISS, H. F., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1944, p. 36.

⁷⁸ *Met* 1072a. 25-26. Cfr. *Met* 1073a. 5; 1071b. 17-20; 1072b. 19-30; 1072a. 26 y 1072b. 14-19. Cfr. ROSS HERNÁNDEZ, J. A., *Dios, Eternidad y Movimiento en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 2007 p. 166.

⁷⁹ BRENTANO, F., *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 94.

⁸⁰ GRANT, A., *The Aristotle's ethics...*, *op. cit.*, vol. I, p. 342.

⁸¹ BRADSHAW, D., «A New Look at the Prime Mover», *op. cit.*, n. 1, p. 1. En Platón hay una evolución en su teología, de la del *Timeo* 30a. 1 (Cfr. *Fedro* 245c.e; *Met* 1071b. 5-6; *Pol* 269 d-e) a las *Leyes* 893b-899d. En la primera, el principal interés es la descripción de la formación del

puesto que en la *Metafísica* se afirma que son «tres las entidades, dos las físicas y una la inmóvil, acerca de ésta ha de decirse que necesariamente tiene que haber alguna entidad eterna inmóvil (*ἀίδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον*). En efecto, las entidades son las primeras de las cosas que son, y si todas ellas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles»⁸². La entidad eterna inmóvil (*ἀίδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον*) es presentada con las siguientes características: α. Eternidad del tiempo y del movimiento⁸³. β. Hallarse en acto, pues de estar en potencia podría no mover y no ser. γ. Es inmaterial. δ. Es esencia. ε. No es movida. ζ. No es magnitud⁸⁴. En los principales estudios sobre el motor inmóvil se encuentran algunas posturas antagónicas, dichas posiciones pueden ser clasificadas en la versión clásica y la contemporánea⁸⁵. Por una parte, la versión clásica afirma que «el primer motor mueve como causa final al primer cielo en la medida en la que el movido imita la actividad del moviente»⁸⁶, y sus principales representantes son Alejandro de Afrodisia, Teofrasto y Tomás de Aquino⁸⁷, por otra, la versión contemporánea sostiene que en el libro Λ de la *Metafísica* se concibe al motor inmóvil como eficiente (sobre todo basada en

mundo, en el paso del caos o desorden al orden. En la segunda, su principal objetivo es la demostración de la existencia de la deidad, la cual la demuestra por el movimiento, lo mismo que hará Aristóteles en la *Metafísica*. Cfr. LEGIDO LÓPEZ, M., «Bien, Dios Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego», *Acta Salmanticensia*, vol. XVIII, n. 1 (1964), pp. 73-74. Para Jaeger, por el contrario, «será siempre imposible para nosotros determinar si fue Aristóteles mismo o algún académico quien concibió por primera vez la teoría del motor inmóvil» JAEGER, W., *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 166. En esta misma obra Jaeger desarrolla su tesis de que el Aristóteles tardío revisó la propuesta del primer motor, lo cual se nota en la diferencia de la *Met* Λ, 8 en relación con el resto de la obra.

⁸² *Met* 1071b. 3-6; 1069a. 30-36. En la *Física* se distingue lo que es movido al mover y lo que mueve sin ser movido, «en cuanto a las que mueven sin ser movidas, no son competencia de la física, ya que no mueven porque posean en sí el movimiento o el principio del movimiento, sino porque son inmóviles» *Fís* 198a. 28-29. Cfr. ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, *op. cit.*, p. 230.

⁸³ Cfr. *Fís* 250b. 1-254b. 7.

⁸⁴ Tirado de San Juan manifiesta que estas son las cuatro aspectos que caracterizan a dios: 1. La cosmológica: dios es motor inmóvil y acto puro. 2. La axiológica: dios es lo más deseado, bello y elegible. 3. La Noética: dios es intelecto supremo. 4. La Entitativa: dios es ente por antonomasia. Cfr. TIRADO DE SAN JUAN, V. M., «Fundamentos Gnoseológicos y ontológicos de la concepción aristotélica de la substancia primera motor inmóvil como inteligencia que se entiende a sí misma, según el libro Λ de la *Metafísica*», en *El Dios de Aristóteles νόησις νοήσεως* (Alfonso Pérez de Laborda [ed.]), Publicaciones San Dámaso, Madrid, 2009, p. 177. Cfr. GRANT, A., *The Aristotle's ethics...*, *op. cit.*, vol. I, p. 291.

⁸⁵ Cfr. ROSS HERNÁNDEZ, J. A., *Dios, Eternidad y Movimiento en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 194.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 192. Cfr. *Física* 256b. 24-27.

⁸⁷ Defensores contemporáneos de esta propuesta: Lear, Ross, Reale, Elders, Alvira, Menn, Natali, Gómez Lobo, Boeri.

la *Física* 254b. 10), y considera que «Aristóteles no dice nada explícitamente acerca de la imitación que presumiblemente llevaría a cabo el primer movido para asemejarse al primer motor»⁸⁸.

La principal discusión que se tiene es si dios es causa final, eficiente o ambas, aclarando que aquí causa eficiente no es sinónimo de creador del mundo, pues está claro «que el concepto bíblico de creación es completamente desconocido para Aristóteles»⁸⁹, de hecho, la tesis de la eternidad del mundo fue uno de los motivos por los cuales se prohibió la enseñanza de algunos escritos aristotélicos durante la Edad Media⁹⁰. Estas discusiones han surgido de la actitud vacilante de Aristóteles en sus obras (sobre todo *Física*, *De Caelo*, *Metafísica* y las *Éticas*) en relación con la causalidad divina, donde comúnmente se presenta a dios como causa final pero a veces se propone también como causa eficiente. En la *Metafísica* se asevera que un principio puede ser entendido como Ser, movimiento o conocer⁹¹, y más adelante afirma que en relación con el mundo dios no es ninguno de los tres, también el Estagirita critica la forma en que Anaxágoras aborda la causa eficiente, al «echar mano del ‘entendimiento’ como de un artificio teatral para la cosmogénesis»⁹², pues recurre a éste como última opción cuando no sabe el motivo por el que algo sucede. Esta es la problemática de considerar a dios como el *deus ex machina* de los trágicos griegos, a saber, que mueve por contacto como causa eficiente⁹³. No obstante, en la *Met* 1071b. 3ss, 1073a. 3ss,

⁸⁸ ROSS HERNÁNDEZ, J. A., *Dios, Eternidad y Movimiento en Aristóteles*, op. cit., p. 194. Señala este autor que los máximos exponentes de esta interpretación son Berti, Broadie, Thomas de Konic, Judson y Bradshaw. Cfr. BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, op. cit., p. 379.

⁸⁹ BERTI, E., «La causalità del Motore immobile secondo Aristotele», *Gregorianum*, vol. 83, n. 4 (2002), p. 650.

⁹⁰ Cfr. REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento...*, op. cit., p. 469.

⁹¹ Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 371.

⁹² *Met* 985a. 18-20. Un análisis de las diferencias y similitudes entre el noús (νοῦς) de Anaxágoras y el de Aristóteles se puede ver en: BRENTANO, F., *Aristóteles*, op. cit., p. 121. Para Brentano los modernos se equivocan en las siguientes apreciaciones entre el noús (νοῦς) anaxagórico y el aristotélico, afirman que para Anaxágoras este es abierto al mundo, y para Aristóteles es cerrado en sí mismo. Además reprochan a Anaxágoras que no habla de un contrario del noús (νοῦς) como si lo hizo Empédocles. De ser así, niegan la omnisciencia de dios en Aristóteles y su propuesta de dios como primer principio. Cfr. *Fedón* 96-102; CASANOVA GUERRA, C. A., *El ser, Dios...*, op. cit., p. 76.

⁹³ Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 371. Mientras que «en Homero la velocidad de movimiento de los dioses está concebida como una verdadera señal del poder divino, Jenófanes, en cambio, requiere que su dios sea inmóvil, pues ve en esto un signo de la más alta dignidad, como resulta claro de las palabras: Ni es propio de él moverse» JAEGER, W.,

1075a. 11ss y 1075b. 30ss, el Estagirita parece cambiar de opinión al afirmar que el motor inmóvil sí es causa eficiente. El principal argumento señala que el primer motor no posee magnitudes⁹⁴ sino que es un todo y que es la causa del orden en el universo⁹⁵.

También en la *Física* 256b. 9-10 se descarta que el primer motor experimente movimiento accidental, y en la *Metafísica* se da un paso adelante al afirmar que este es una sustancia como acto⁹⁶. Quienes defienden la tesis de que dios es causa eficiente se encuentran con una aporía, evidenciada por Jonathan Lear⁹⁷, sobre ¿cómo dios, un pensamiento que es en sí, puede salirse de sí mismo para generar algo?, o lo que es lo mismo, ¿cómo un pensamiento en sí mismo es capaz de responder a las necesidades de lo que se encuentra fuera de sí? o también «si dios es absorto en sí mismo, y el mundo es generación, corrupción, movimiento, ¿cómo puede dios conocer este tipo de actividades si él no las experimenta?»⁹⁸ Se sabe que el acto del primer motor es sobre el primer cielo y el pensamiento, y como este primer motor es perfecto su acto es constante, sin potencia. En el caso de los individuos, debido a su realidad material, su acto se dirige tanto al pensamiento como a las acciones prácticas, el acto del individuo coincide con el divino en el pensamiento, donde puede hallar cierta perfección. Entonces, frente a la cuestión de cómo es posible que el primer motor mueva sin ser movido⁹⁹, se encuentra la respuesta en el mismo Aristóteles.

Existe algo que se mueve eternamente con movimiento incesante, y éste es circular (esto lo ponen de manifiesto no sólo el razonamiento, sino también los hechos). Conque el primer cielo será eterno. Hay también, por tanto,

La teología de los primeros filósofos griegos, op. cit., p. 50. El fragmento de Jenófanes que hace referencia es el B. 26. Simplicio al analizar la *Met* 1073a. 15ss determina que «este capítulo (8) debe trasladarse a la *Física* pues trata de los números de esferas celestes y sus movimientos y no es tan propio de la *Metafísica* o la teología. En este capítulo se convierte la teología aristotélica en pura mecánica celeste». SIMPLICIO, *Commentaria in aristotelem graeca* (Ed L. L. Heiberg), vol. VII, Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berlín, 1894, p. 510.1. 31.

⁹⁴ Cfr. *Fis* 266a. 10-b. 27; 267b. 17-26.

⁹⁵ Cfr. LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender, op. cit.*, p. 330.

⁹⁶ Cfr. ROSS HERNÁNDEZ, J. A., *Dios, Eternidad y Movimiento en Aristóteles, op. cit.*, p. 174. BRENTANO, F., *Aristóteles, op. cit.*, p. 90.

⁹⁷ Cfr. LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender, op. cit.*, p. 334.

⁹⁸ Cfr. FULLER, B. A. G.. «The Theory of God in Book Λ of Aristotle's *Metaphysics*», *The Philosophical Review*, vol. 16, n. 2 (1907), p. 177.

⁹⁹ Cfr. AAVV, *El Dios de Aristóteles νόσις νοήσεως, op. cit.*, p. 172.

algo que mueve. Y como lo que está en movimiento y mueve es intermedio, hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto (*ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν [καὶ] μέσον, ἴτοιόνν᾽ ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδῖον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα*). Ahora bien, de este modo mueven lo deseable (*ὄρεκτός*) y lo inteligible (*νοητός*), que mueven sin moverse. Y los primeros de estos se identifican. En efecto, lo deseable para el apetito es lo que parece bueno, mientras que lo deseable para la voluntad racional es, primariamente, lo que es bueno. Pues, más bien, deseamos algo porque lo juzgamos bueno y no, al contrario, lo juzgamos bueno porque lo deseamos¹⁰⁰.

El primer motor mueve, sin ser movido, por lo inteligible (*τό νοητόν*) y lo apetecible o deseable (*το ὄρεκτόν*)¹⁰¹, la primera guía la racionalidad y el segundo el apetito, para Brentano la correcta comprensión de este pasaje se da a la luz del *De Anima* III y la *EN* II y IV 5, donde para Aristóteles la inteligencia y el deseo se requieren mutuamente. Sucede que «al encontrar buena una cosa ello determina al deseo o que el deseo determina el juicio sobre la bondad»¹⁰² de la cosa, y frente a la pregunta sobre cuál es ese máximo deseo del hombre, Lear afirma que no puede ser otro que la inmortalidad¹⁰³, el mantenerse en su forma. «El pensamiento divino no reproduce la estructura del mundo, el orden del mundo como un todo es un intento de realizar físicamente el pensamiento divino»¹⁰⁴, de ahí que si la *εὐδαιμονία* del hombre es imitar la vida intelectual y desiderativa propia del primer motor, habrá que determinar cómo puede un motor móvil imitar uno inmóvil. Contrario a dios que mueve por el intelecto y el deseo pero sin ser afectado, el hombre mueve también por esto pero a su vez es movido por estas realidades, pues el hombre se halla entre las «cosas que son movidas al mover a otras (*κινούμενα κινεῖ*)»¹⁰⁵. De igual modo, mientras que en dios el deseo y el intelecto se dan conjuntamente, pues

¹⁰⁰ *Met* 1072a. 21-28. Debe tenerse presente que para Aristóteles, «el movimiento de los cielos es él mismo expresión de la relación del mundo con dios. Para él, es imposible que cese alguna vez» LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender; op. cit.*, p. 323.

¹⁰¹ *De Anima* 433a. 8-9. «La potencia motriz del alma es lo que se llama deseo» *De Anima* 433a. 30-31.

¹⁰² BRENTANO, F., *Aristóteles, op. cit.*, p. 93. Not. 1.

¹⁰³ CHROUST, A. H., «The psychology in Aristotle's lost dialogue Eudemus or on the soul», *Acta Classica*, vol. 9 (1966), p. 61.

¹⁰⁴ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender; op. cit.*, p. 330.

¹⁰⁵ *Fís* 198a. 27.

es un acto perfecto, en el hombre es necesario que el deseo siga al intelecto para hallar la felicidad, pues si el deseo se antepone a la razón se encuentra la desdicha.

Y es que la actividad racional es principio, y el entendimiento, a su vez, es movido por lo inteligible (*ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται*), e inteligible es, por sí misma, la segunda columna, y de ésta es primera la entidad, y de ésta lo es la que es simple y en acto. (Por lo demás, ‘uno y simple’ no son lo mismo, pues ‘uno’ significa medida, mientras que ‘simple’ significa cómo es la cosa misma). Pues bien, lo bello y lo elegible por sí se encuentran en la misma columna, y lo primero es lo más perfecto o análogo (a lo más perfecto). Que en las cosas inmóviles existe aquello para lo cual, lo muestra la siguiente distinción: aquello para lo cual es para bien de algo (*ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα*), y con vistas a algo (*ὄν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ’ οὐκ ἔστι*), y aquello lo hay, pero esto no. Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas¹⁰⁶.

Para Tomás Calvo, aquí Aristóteles muestra que en dios, y en general en las entidades inmóviles, se puede hablar de finalidad, «para esto recurre a la distinción entre el *finis cui* (*tiní*: para bien de algo) y el *finis qui* (*tinis*: con vistas a algo). En lo bueno inmutable, en el bien deseado, se da la finalidad en aquel sentido (es fin para quien lo desea), pero no la hay en el segundo sentido (es decir, no como si tal realidad inmutable se orientara a la consecución de algo ulterior)»¹⁰⁷. La identificación del primer motor con el bien es un rasgo característico de la *Metafísica* en relación con lo dicho en la *Física*¹⁰⁸, donde el bien se identifica estrictamente con el fin¹⁰⁹. Para el Estagirita, la relación del motor inmóvil con el motor móvil (hombre) debe tener como fundamento un hecho real y un principio metafísico derivado de este¹¹⁰, el hecho real muestra que lo que para dios es eterno es temporal para el hom-

¹⁰⁶ *Met* 1072a. 30-1072b. 4. Este pasaje está basado en la tabla de opuestos pitagóricos, donde en una columna se colocan los aspectos positivos del ‘Ser’ y en la otra los negativos. Cfr. BRADSHAW, D., «A New Look at the Prime Mover», *op. cit.*, n. 1, p. 4.

¹⁰⁷ CALVO MARTÍNEZ, T., *Metafísica de Aristóteles*, *op. cit.*, p. 487.

¹⁰⁸ Cfr. ROSS HERNÁNDEZ, J. A., *Dios, Eternidad y Movimiento en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 180-182.

¹⁰⁹ Cfr. *Fís* 195a. 23 y 260b. 18.

¹¹⁰ Cfr. LEGIDO LÓPEZ, M., «Bien, Dios Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego», *Acta Salmanticensis*, vol. XVIII, n. 1 (1964), p. 67.

bre, y el principio metafísico sugiere que el pensamiento viene a constituirse en la verdadera vida del hombre, lo cual se corrobora en el siguiente pasaje:

De un principio tal penden el universo y la naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer [*ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου*] (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos o son las esperanzas y los recuerdos). A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto (*ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον*)¹¹¹.

A partir de esta referencia se infiere que dios es la causa final de todas las cosas, como afirma Bradshaw, «nada en el texto hasta este punto nos ha preparado para pensar en el ‘motor’ como algo que no sea una causa de movimiento, o quizás, en su papel como causa final, como algún tipo de principio abstracto»¹¹². La afirmación de que su actividad es placer (*ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου*) no es la mejor expresión o aseveración, pues aquí lo que Aristóteles quiere enfatizar es que lo que diferencia al primer motor del resto de los seres es su acto¹¹³, que es en sí mismo y por ende perfecto. Ante ello surge el interrogante de que si dios mueve el primer cielo, lo puede hacer con el pensamiento o requiere de *kinesis* (*κίνησις*), «¿se supone que esta actividad cinética y la actividad de contemplación es la misma?, ¿sí es así, cómo?, o ¿Aristóteles simplemente ha dispuesto un matrimonio forzado de esta metafí-

¹¹¹ *Met* 1072b. 13-24. Cfr. GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J. Y., *L'Éthique à Nicomaque...*, *op. cit.*, vol. II, 2, p. 872. Cfr. ACKRILL, J. L., *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1997 p. 147. KRAUT, R., *Aristotle on the human good*, *op. cit.*, p. 282. BRENTANO, F., *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 103.

¹¹² BRADSHAW, D., «A New Look at the Prime Mover», *op. cit.*, n. 1, p. 5.

¹¹³ Cfr. *ibid.*

sica y su teología, insertando en su teoría del ‘Primer Motor’ un conjunto de atributos derivados de concepciones más tradicionales de dios²»¹¹⁴. Incluso, actualmente se ha tratado de establecer una reconciliación entre la *Metafísica* y *De Caelo*, al sostener que si el Estagirita en la *Metafísica* propone al motor inmóvil como aquél que es pensamiento y deseo es porque el primer cielo es capaz de tender intelectualmente hacia dios, dicho de otra forma, al igual que el hombre, de contemplar¹¹⁵.

Se cree que la forma en que Aristóteles resuelve los cambios de criterios en relación con el motor inmóvil, de lo dicho en la *Física* 254b. 10ss, donde se afirma que todo lo que se mueve es movido por algo y eso es el primer motor (causa eficiente), y lo expresado en la *Metafísica* 1072b. 10, al afirmar que dios es puro pensamiento en sí mismo y no actúa fuera de sí, sino que solo atrae las cosas hacia sí (causa final), es con la propuesta del «movimiento circular divino», pues «al participar en el movimiento circular eterno, hace la siguiente mejor cosa, ya que tal movimiento es la semejanza más cercana a la contemplación posible para un cuerpo material»¹¹⁶. Para Aristóteles, «si hay algo eternamente movido, no es algo movido conforme a la potencia, excepto en tanto que se mueve de un lugar a otro (nada impide que se dé una materia propia de este tipo de movimiento), por eso el sol, los astros y el firmamento entero están eternamente en actividad, y no es de temer que se detengan en algún momento, como temen los filósofos de la naturaleza»¹¹⁷. El movimiento circular es perfecto porque en él no hay cambio¹¹⁸, de hecho, para Ackrill la existencia del cambio y lo mutable es el principal argumento para la demostración de la existencia del motor inmóvil¹¹⁹, por la existencia de los contrarios. En el caso del resto de los movimientos, estos son imperfectos pues «son, en última instancia, explotables solo en el supuesto de una primera y absolutamente actual causa inmóvil»¹²⁰, pues mientras que dios posee una felicidad

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹¹⁵ Cfr. WOLFSON, H. A., «The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler», *Dumbarton Oaks papers*, vol. 16 (1962), pp. 65-93.

¹¹⁶ BRADSHAW, D., «A New Look at the Prime Mover», *op. cit.*, n. 1, p. 6.

¹¹⁷ *Met* 1050b. 20. Aristóteles dirime sobre los que afirman que existen formas y realidad intermedias. Cfr. *Met* 997b. 1.

¹¹⁸ Cfr. *Física* 265a. 34 y *De Caelo* 292b. 10 y 292b. 22.

¹¹⁹ Cfr. ACKRILL, J. L., *Essays on Plato and Aristotle...*, *op. cit.*, p. 131.

¹²⁰ FULLER, B. A. G., «The Theory of God...», *op. cit.*, p. 170.

continua e inacabable, el hombre solamente tiene ciertos laxos de contemplación y de felicidad¹²¹.

El hombre feliz lo es por la conjunción de aquellos momentos aislados de florecimiento, sin embargo, lo anteriormente citado en la *Met* 1072b. 13-24 sobre el breve período de contemplación del hombre en comparación con el perpetuo de dios, contrasta con lo afirmado en la *EN* 1177b. 21, donde «se dice que la actividad del pensamiento o la contemplación es la actividad más continua (y, en particular, más continua que la actividad práctica), ya que podemos contemplar más continuamente de lo que podemos hacer»¹²² en la práctica. Debe recordarse que en la *Metafísica* se distinguen tres tipos de movimiento: α. Naturalmente (*φύσις*). β. Por violencia (*βία*). γ. Por la acción de una inteligencia (*νοῦ*) u otro agente (*ἰσθί*)¹²³; el movimiento natural es el mejor de todos, pero «todo movimiento, directa o indirectamente, es contra natura, [pues], solo hay naturaleza realizada en lo inmóvil, es decir, en dios. Tropezaríamos así con un sentido que ya hemos encontrado en la palabra *φύσις*, su sentido teológico»¹²⁴, en donde la naturaleza humana se distingue de la divina en que mientras que la primera es meramente física y abierta a la anti-naturaleza (a saber, al cambio), la segunda es subsistente y estática¹²⁵. El primer motor no es el acto «que sigue a la inmovilidad, pues este es el caso de las formas platónicas, sino que debe entenderse como una forma específica de actividad»¹²⁶, por eso el Estagirita le llama acto puro.

Para Joachim, el motor del ser humano es la contemplación a imitación del primer motor, estableciendo para esto tres vínculos: α. Dios es fuente originadora de movimiento (*πρῶτον κινῶν*). β. Dios es objeto o causa última de

¹²¹ Cfr. GRANT, A., *The Aristotle's ethics...*, op. cit., vol. I, p. 244. «Pero la felicidad humana, la felicidad política e incluso la felicidad contemplativa, es muy inferior a la felicidad de los dioses: lo que el hombre posee solo en breves momentos, los dioses lo poseen de una manera inamovible» GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J. Y., *L'Éthique à Nicomaque...*, op. cit., vol. II, 2, p. 584.

¹²² ACKRILL, J. L., *Essays on Plato and Aristotle...*, op. cit., p. 147.

¹²³ *Met* 1071b. 35-36. Cfr. *Protréptico* 11.

¹²⁴ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 409.

¹²⁵ Para Platón el universo es custodiado por dios, pero algunas veces lo deja a su libre albedrío, pues este es un ser inteligente y ya sabe lo que tiene que hacer, pero algunas veces falla porque «comportarse siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre idéntico a sí mismo es algo que conviene solo a los más divinos de los seres; la naturaleza corpórea, en cambio, no pertenece a ese orden» *Político* 269d. 5-7, y el universo no es excepción de tener cuerpo.

¹²⁶ ROSS HERNÁNDEZ, J. A., *Dios, Eternidad y Movimiento en Aristóteles*, op. cit., p. 174. El autor lo asume de: FREDE, M. y CHARLES, D., «Aristotle's Metaphysics Lambda», *Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 190-191.

deseo. γ. Dios es el ideal último hacia el cual tienden las cosas y buscan asemejarse, porque dios es el único absolutamente real, vale decir, la única forma sin materia, o la única actividad completamente autocondicionada, autocumplido y actividad de autocumplimiento (*ἐνέργεια ἀνευ δυνάμεως*, actualidad sin potencialidad)¹²⁷. La contemplación viene a constituirse en la emulación de ese movimiento circular divino que le hace ser perfecto, de tal manera que aunque la naturaleza del individuo es diferente a la naturaleza de dios, ambos comparten un acto que es el intelectivo, en el caso del hombre acto imperfecto y en el de dios acto perfecto, que se puede identificar con la vida. De ahí que decir que dios es motor inmóvil no es sinónimo de algo paralizado e inerte, pues lo «incompatible con la esencia divina no es el dinamismo en sí, sino el dinamismo que requiere de un no-ser, esto es, de una potencia, o dicho en terminología más actual, un dinamismo de la finitud»¹²⁸, como es el dinamismo del no ser o lo que está en potencia, como es el caso del hombre y de las demás criaturas.

La *Física* sostiene que es falso que todo esté en movimiento, pues, afirma Aristóteles: «en nuestras lecciones *Sobre la naturaleza* hemos establecido que la naturaleza es principio tanto del movimiento como del reposo, también establecimos que el movimiento es algo natural»¹²⁹, lo cual no quiere decir que lo que esté sin movimiento sea algo muerto y sin vida. También en la *Física* se asevera que «pretender que todas las cosas están en reposo y apoyarse para ello en la razón rechazando el testimonio de los sentidos es debilidad intelectual»¹³⁰, debido a que ser inmóvil es distinto al estar en reposo. Mientras que la inmovilidad es lo «contradictorio» de la movilidad, el reposo es lo «contrario» a la movilidad, esto es, la inmovilidad es negación de la movilidad y el reposo es solamente la privación¹³¹ de dicha movilidad. El motor inmóvil (dios) es contradicción del movimiento y no una privación de este, porque de ser privación implicaría que en algún momento se movería, lo cual es imposible para el ente divino, si fuera solo privación podría ser el caso de un motor que puede estar en acto o potencia, en movimiento o en reposo, como el

¹²⁷ Cfr. JOACHIM, H. H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics, op. cit.*, p. 291.

¹²⁸ ΔΑΥΔ, *El Dios de Aristóteles νόησις νοήσεως, op. cit.*, p. 170.

¹²⁹ *Fís* 253b. 8-9; Cfr. 192b. 21-23.

¹³⁰ *Fís* 253a. 32-34. Un estudio de este pasaje se halla en: ACKRILL, J. L., *Essays on Plato and Aristotle...*, *op. cit.*, p. 132 ss.

¹³¹ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles, op. cit.*, p. 407.

hombre cuando duerme. De igual forma, todo lo que está en movimiento o en reposo lo es en el tiempo¹³², y dios no está en el tiempo¹³³, ya que «en el origen del movimiento está la inmovilidad eterna porque lo que está fuera del movimiento está fuera del tiempo; la inmovilidad actual, porque lo que está fuera del movimiento está también fuera de la potencialidad»¹³⁴, además, «todo lo que cambia tiene que ser divisible (*διαίρετός*)»¹³⁵, y dios no tiene partes.

Al querer darle lo mejor al hombre, «dios debió hacer que el alma se moviera circularmente (*θεὸν κύκλῳ ποιεῖν φέρεσθαι τὴν ψυχὴν*), precisamente por esto, porque es mejor para ella moverse que estar inmóvil, moverse así que de cualquier otra manera»¹³⁶, pues como se ha afirmado anteriormente, el reposo no puede tenerse como modelo de felicidad debido a que este es un ocio que se produce por la actividad, y la felicidad no es un ocio sino una actividad del alma. Del mismo modo, la «forma (*εἶδος*) cumple una función esencial en nosotros, la de ser el motor mismo de lo que somos, comparte semejanza con el *εἶδος* de dios, pero nada más tiene de común con él, hasta hacernos a nosotros dioses»¹³⁷, de ahí que la felicidad se asimile a cuando el individuo asume características divinas. Dado que dios es el motor inmóvil, entonces la capacidad del ser humano de mover le hace semejante a este dios aristotélico, pues el hombre no posee la simpleza del acto inteligible.

Si la naturaleza de alguien fuera simple, la misma actividad sería siempre la más agradable. Por eso, dios se goza siempre en un solo placer y simple (*διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονήν*), pues no sólo existe una activi-

¹³² *Fís* 234b. 8-9.

¹³³ Ackrill afirma que la prueba de la existencia de un cambio eterno y continuo es la evidencia de que el tiempo no posee ni principio ni fin. Cfr. ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, op. cit., p. 231ss.

¹³⁴ LEGIDO LÓPEZ, M. «Bien, Dios Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego», *Acta Salmanticensia*, vol. XVIII, n. 1 (1964), p. 69. Cfr. FULLER, B. A. G. «The Theory of God...», op. cit., p. 173.

¹³⁵ *Fís* 234b. 10.

¹³⁶ *De Anima* 407b. 9-11. En relación con los estados de éxtasis o la manía, afirma Sócrates que «toda alma es inmortal, porque aquello que se mueve siempre es inmortal (*ἀρχὴ δὲ ἀγένητον*). Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir, sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito (*ἀρχὴ δὲ ἀγένητον*)» *Fedro* 245c. 5-d. 1.

¹³⁷ PÉREZ DE LABORDA, A., *El Dios de Aristóteles νόησις νοήσεως*, Publicaciones San Dámaso, Madrid, 2009, p. 53.

dad del movimiento sino también de la inmovilidad, y el placer reside más en la quietud que en el movimiento. El cambio es lo más dulce de todo, como dice el poeta, a causa de una especie de vicio, pues como el hombre vicioso es el más cambiante, también lo es la naturaleza que tiene necesidad de cambio, ya que la naturaleza no es ni simple ni perfecta (*οὐ γὰρ ἀπλή οὐδ' ἐπεικίης*)¹³⁸.

Lo anterior indica que «dios, el *πρῶτον κινούν*, es forma, actualidad o vida: y su ser es, pues, único o simple, ‘*απλή*’ y no compuesto (*σύνθετος οὐσία*)»¹³⁹, y el individuo, aunque es sustancia, es imperfecto, pues es un compuesto. Dicha mezcla le impide poseer las prerrogativas divinas, por consiguiente «los seres humanos carecen de una naturaleza simple, es por eso que eventualmente perecen, y por ello no pueden seguir disfrutando de la misma actividad sin necesidad de un cambio»¹⁴⁰. La temporalidad del hombre le impide gozar de una felicidad perenne como la de dios, no obstante, «lo que está cambiando no es necesariamente arbitrario»¹⁴¹ sino que mantiene una esencia e identidad. La vida de dios es eterna, «y la razón por la que su vida es tal es que su operación misma es placer»¹⁴², es decir, la vida en el pensamiento, por este motivo para Aristóteles «esa realidad que es dios es el pensamiento teórico en su poder más elevado»¹⁴³. La identificación de la felicidad con la vida teórica es el signo de la quietud, es la experiencia de quien logra permanecer en esa serenidad propia de dios, la «doctrina de que no hay movimiento en la contemplación teórica, y la implicación de que su inmovilidad es una marca de su excelencia, está determinada principalmente por la concepción de Aristóteles de la naturaleza divina»¹⁴⁴, en la que el contemplador es «un espectador de las realidades divinas finalmente conocidas en la medida en que el hombre puede conocerlas»¹⁴⁵. Para Brentano, evidentemente dios es ese motor que ordena y organiza todas

¹³⁸ EN 1154b. 26-31.

¹³⁹ JOACHIM, H. H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, op. cit., p. 292.

¹⁴⁰ KRAUT, R., *Aristotle on the human good*, op. cit., p. 292.

¹⁴¹ GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J. Y., *L'Éthique à Nicomaque...*, op. cit., vol. II, 1, p. 394.

¹⁴² FULLER, B. A. G.. «The Theory of God...», op. cit., p. 170.

¹⁴³ JOACHIM, H. H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, op. cit., p. 293.

¹⁴⁴ HARDIE, W. F. R., «The final good in Aristotle's Ethics», *Philosophy*, vol. 40, n. 154 (1965), p. 285.

¹⁴⁵ GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J. Y., *L'Éthique à Nicomaque...*, op. cit., vol. II, 2, p. 856. Cfr. BURNET, J., *The ethics of Aristotle*, Methuen and Co, Londres, 1900, p. XXIII.

las cosas, y dado que el orden posee un carácter uno e íntegro¹⁴⁶, no puede considerarse la existencia de una multiplicidad de primeros principios.

Está claro que dios es causa final del universo, no obstante, es «causa final-modal del universo pero no causa final-fomal»¹⁴⁷, es causa final-modal porque es un modelo a seguir por parte de las cosas que imitan al ser supremo en la búsqueda de la perfección, y en el caso de los seres inteligente al emular la contemplación, y no es causa final-formal porque cada cosa tiende a la plenificación de su propia forma¹⁴⁸ de manera independiente. Dios no es fin-forma pues cada cosa se completa en aquello que le es próximo, y no puede darse un salto olímpico de los fines cercanos al fin último, así por ejemplo, el fin cercano de la medicina es la salud y no el conocimiento de lo divino, por eso cada cosa tiende primero a lo más cercano para ir poco a poco llegando al fin principal. El mundo tiende a dios (EN 1094a. 1), pero dios no tiende al mundo, dado que él se encuentra separado de este, por eso Aristóteles, al igual que Platón, vio en el *noûs* (*νοῦς*) de Anaxágoras una buena explicación del orden de todas las cosas, pero terminó decepcionándose al mirar que este era material. De ahí que «el orden del cosmos no se debe a su constitución material, que a lo más puede colaborar materialmente, sino a la fuerza divina, que dispone todo del mejor modo posible y al bien que lo ata y mantiene, *τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν*»¹⁴⁹, y esta fuerza divina se ve reflejada en el intelecto humano. Considera el Estagirita que «entre los bienes unos se hallan dentro del campo de las acciones humanas y otros no (*τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἔστιν ἀνθρώπων πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτὰ*), y decimos esto, porque algunos seres no participan en absoluto del movimiento y, por consiguiente, tampoco de los bienes, y estos son, sin duda, los mejores por naturaleza. Y algunas cosas son realizables, pero por seres superiores a nosotros (*πρακτὰ κρείττοσιν ἡμῶν*)»¹⁵⁰, es decir, que «los dioses no tienen ninguna necesidad de acción ya que ellos son en sí mismos el fin, mientras que la acción comprende siempre dos elementos: el fin y los medios con vistas al fin»¹⁵¹, y a estas son las que debe dedicarse prudentemente el ser humano.

¹⁴⁶ BRENTANO, F., *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁴⁷ AAVV, *El Dios de Aristóteles νόησις νοήσεως*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 71.

¹⁴⁹ LEGIDO LÓPEZ, M., «Bien, Dios Hombre...», *op. cit.*, p. 20. Cfr. *Fedón* 99a.

¹⁵⁰ *EE* 1217a. 31-35.

¹⁵¹ PALLÍ BONET, J., *Aristóteles. Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998, p. 423. El ser humano realiza muchas acciones con vistas a otras cosas, pero el ser celeste, «que posee la perfección no precisa para nada de la acción: pues es por mor de sí mismo, mien-

El hombre, que posee actos imperfectos, «es el único animal que es, asimismo, principio de ciertas acciones; en efecto, no podemos decir de ningún otro animal que actúa (*πρὸς δὲ τούτοις ὁ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων*)»¹⁵² dado que para esto se necesita de la deliberación y de la elección. Para el Estagirita todas las naturalezas son principios, pues generan algo, pero de ellas, solamente el hombre es capaz de actuar, «tales principios, que son el origen de los movimientos, se llaman propiamente principios, y esta denominación es particularmente justa en el caso de aquellos de los cuales no se admite un movimiento diferente, y dios es (*ἦν ἴσως ὁ θεὸς ἀρχεῖ*), sin duda, un principio de esta clase»¹⁵³. Existen principios inmutables como en el caso de las matemáticas, donde al cambiarse algo del origen cambiaría todo el resto, por eso ellas no son principios estrictamente hablando sino por semejanza, y si el hombre emula a dios al ser principio de sus acciones, «¿cuál es el principio del movimiento en el alma? (*τίς ἢ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ*)», la respuesta es evidente, como en el universo, también aquí dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas (*δῆλον δὲ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, [καὶ] κὰν ἐκείνῳ. κινεῖ γὰρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον*). El principio de la razón no es la razón sino algo superior, ¿qué podría haber de superior a la ciencia y al entendimiento salvo dios? (*τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός*)»¹⁵⁴, pues por encima de la virtud está el principio que es algo divino.

A partir de esto se puede afirmar que para Aristóteles el individuo no lograría ser feliz sin dios, pues dios es el principio de cualquier movimiento, y la felicidad es una actividad del alma. En efecto, «el Principio, la primera de las cosas que son, no es susceptible de movimiento ni por sí ni accidentalmente, y mueve produciendo el movimiento primero, que es eterno y uno»¹⁵⁵, de ahí que Brentano, al citar a Schwegler, afirme que «si no existiera ese principio

tras que la acción se da siempre entre dos (es decir), cuando (existe) aquello por mor de lo cual (se da otra cosa) y la cosa (que se da) por mor de aquello» *De Caelo* 292b. 4-7. «El dios aristotélico no tiene necesidad de acción, ya que él es su propio fin» VERDENIUS, W. J., «Traditional and Personal Elements...», *op. cit.*, p. 60.

¹⁵² *EE* 1222b. 18-20. Cfr. *EN* 1139a. 20. ASSELIN, D., *Human nature and Eudaimonia...*, *op. cit.*, p. 98. AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles* (Tr. M. José Torres Gómez-Pallete), Crítica, Barcelona, 1999, pp. 91-99.

¹⁵³ *EE* 1222b. 20-23.

¹⁵⁴ *EE* 1248a 24-1248b. 7. Cfr. KENNY, A., *Essays on the Aristotelian Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p. 30.

¹⁵⁵ *Met* 1073a. 23-25.

inmóvil, no existiría nada en absoluto, incluso las sustancias corruptibles»¹⁵⁶. Alguien podría objetar de que si bien para Aristóteles el primer motor o entendimiento es la causa del movimiento de todas las cosas, esto no significa que sea la causa del ser de las sustancias, sin embargo, como afirma Brentano, no se comprende cómo el primer entendimiento es causa de movimiento de todo y no en cuanto a la creación de la sustancia¹⁵⁷.

Si hubiera algo capaz de mover o de producir, pero que no estuviera actuando, no habría movimiento (*Ἀλλὰ μὴν εἴ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις*), puesto que lo que tiene potencia puede no estar actuando. Conque ninguna ventaja obtendríamos con poner entidades eternas, como los que ponen las Formas, si no hay en ellas ningún principio capaz de producir cambios. Pero tampoco sería este suficiente, ni lo sería tampoco cualquier otra entidad aparte de las Formas ya que, si no actúa, no habrá movimiento. Más aún, ni tampoco aunque actuara, si su entidad es potencia, pues en tal caso no habría movimiento eterno: en efecto, lo potencial puede no ser. Por consiguiente, ha de haber un principio tal que su entidad sea acto (*δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια*). Además, estas entidades han de ser inmateriales, puesto que son eternas, si es que también hay alguna otra cosa eterna. Son, pues, acto¹⁵⁸.

En la *Física* se establece la existencia de dos movimientos o principios, el que es movido al mover y el que mueve sin ser movido, en el primero está claramente presente la causa eficiente y la final, en el segundo el asunto es más complejo porque su causa eficiente y final no deben ser entendidas como en lo físico, sino que este no mueve nada pero «atrae» a todas las cosas hacia sí. Es «la esencia y la forma, pues es el fin y el para qué (*καὶ τὸ τί ἐστὶν καὶ ἡ μορφή· τέλος γὰρ καὶ οὗ ἔνεκα*)», así, puesto que la naturaleza es para algo, hay que conocer también esta causa»¹⁵⁹ para llegar a entender sus efectos. De esta forma, no puede existir un conflicto entre la visión divina del hombre y la ciencia práctica¹⁶⁰, por el contrario, se complementan, pues es el camino para la felicidad del hombre. Ante la cuestión de cómo el hombre puede

¹⁵⁶ BRENTANO, F., *Aristóteles, op. cit.*, p. 98.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Met* 1071b. 12-22.

¹⁵⁹ *Fís* 198b. 3-4.

¹⁶⁰ Cfr. BRADSHAW, D., «A New Look at the Prime Mover», *op. cit.*, n. 1, p. 19. *Met* 1026a. 27-31.

emular la inmovilidad de dios, se proporciona una respuesta aparentemente contradictoria debido a que el individuo imita la inmovilidad de dios cuando este se mueve pero en sí mismo, este es el movimiento circular y perfecto, pues «el mundo y el hombre realizan mediatamente lo que es inmediato en dios, porque el hombre y el mundo necesitan medios para coincidir con su fin, coincidencia que se halla inmediatamente realizada en dios»¹⁶¹. La imitación que el hombre realiza de dios se ve reflejada primero en su vida teórica pero también en su realidad práctica, es decir, en las acciones humanas y no poiéticas como es el caso del arte, debido a que este se agota en su propio movimiento.

Para concluir, la respuesta a la pregunta sobre si dios es solamente causa final o si también es causa eficiente, parece ser que a dios se le puede atribuir los dos tipos de causas pero no en sentido físico sino metafísico (es la comparación de este tema entre la *Física* y la *Metafísica*). Dios no mueve físicamente nada, sino que por el intelecto y el deseo atrae a todo hacia sí, él es la «aspiración (*bormé*) de cada cosa a realizar plenamente su propia esencia...no hay ningún ‘hacer’ de su parte, sólo un suscitar»¹⁶², y esto se interpreta en la ética en que «todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta»¹⁶³. Por eso la contemplación es la felicidad en el hombre, pues ella es «la causa formal de todos los procesos naturales»¹⁶⁴. Para Aristóteles dios es vida y pensamiento, esto es un tipo de acto y disfrute¹⁶⁵, donde el motor inmóvil es «algo que existe necesi-

¹⁶¹ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 478. Al igual que «en las artes lo que se busca es el instrumento que debe utilizarse, en tanto que es la manera en que este sirve, en la acción moral lo que se busca es el medio para alcanzar un fin, en tanto que es la manera de utilizar este medio» GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J. Y., *L'Éthique à Nicomaque...*, op. cit., vol. II. 1, p. 203.

¹⁶² R. DE ECHANDÍA, G., *Aristóteles. Física*, Gredos, Madrid, 1995, p. 160-161. Cfr. BRADSHAW, D., «A New Look at the Prime Mover», op. cit., n. 1, p. 15.

¹⁶³ *De Anima* 433a. 17-20. Para el Estagirita el «objeto de deliberación no es aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco (*ἡλίθιος ἢ μαινόμενος*), sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio (*νοῦν ἔχων*)» EN 1112a. 20-21. Cfr. EN 1142b. 1-2; 1142b. 16-18 y 1142b. 15.

¹⁶⁴ BRADSHAW, D., «A New Look at the Prime Mover», op. cit., n. 1, p. 18.

¹⁶⁵ «Para el hombre la praxis es una expresión de vitalidad, pero la actividad de dios es la vida, por lo tanto, según los términos de la analogía, ya que vivir es conocer y pensar, entonces la praxis como justicia distributiva sería absurda en dios» ASSELIN, D., *Human nature and Eudaimonia...*, op. cit., p. 99.

riamente, y en tanto que existe necesariamente, es perfecto y de este modo es principio»¹⁶⁶ de todas las cosas. Para el Estagirita, al igual que para Platón, la cima de la realidad está conformada por la belleza y la inteligibilidad¹⁶⁷. Una segunda cuestión que se planteó fue el cómo puede el individuo ser motor como dios, estableciendo que para Aristóteles el movimiento está compuesto de tres elementos: α. El motor. β. Aquello con que mueve. γ. Lo movido; donde «el motor, a su vez, es doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa –en efecto, el que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento o, más exactamente, un acto– y lo movido es el animal»¹⁶⁸. Está claro que el individuo es el que mueve moviéndose y eso se debe a su principal facultad (la intelectiva), por ella se orienta a través de un deseo y le conduce a una determinada acción.

Brentano establece la distinción entre los conceptos utilizados para referirse a la forma en que los seres se relacionan con dios, mientras que Pitágoras utilizó el de imitación (*μίμησις*), Platón usó el de participación (*μέθεξις*), de tal forma que los modernos al ver que eran conceptos oscuros y no del gusto del Estagirita consideraron que el mejor término aplicado a la filosofía de Aristóteles era el de «ímpetu» (*ὄρρεξις*), sin embargo, afirma Brentano, no se dieron cuenta de que es igual de oscuro que los otros conceptos. Si todos los seres tienen un «ímpetu», eso implica que estos tienen también un pensamiento como el divino, y para Aristóteles la materia prima no tiene pensamiento y por esto no puede tender a dios¹⁶⁹. La propuesta de Brentano señala que no es que las cosas tiendan hacia dios sino que es dios quien las atrae, «en vez de decir, verbigracia, que el arquero que dispara una flecha ha tenido el propósito de dar en el blanco, se dice que la flecha por él disparada quiere ir al hito o que se propone dar en el»¹⁷⁰, es decir, que el llegar a la *εὐδαιμονία* no se debe al esfuerzo o voluntad del individuo sino a la divinidad que ordena y atrae a toda la naturaleza.

¹⁶⁶ Cfr. *Met* 1072b. 10-11.

¹⁶⁷ BRADSHAW, D., «A New Look at the Prime Mover», *op. cit.*, n. 1, p. 4.

¹⁶⁸ *De Anima* 413b. 13-20.

¹⁶⁹ Cfr. BRENTANO, F., *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 119.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 120.

1.3. ¿Explica la teología aristotélica la felicidad?

Una vez que se ha argumentado que el motor inmóvil no es solamente causa final sino también eficiente de las distintas actividades del hombre, se pasa a considerar la importancia que tiene el estudio de lo divino para las realidades humanas y concretamente para la ética. Para ello, primero se establecerá la importancia de la teología aristotélica, para lo cual se dedicará un espacio en este epígrafe para explicar el abordaje de dios (teología) por parte del Estagirita, para posteriormente ahondar si dicha teología explica la *εὐδαιμονία* tratada en las *Éticas*. Llama la atención el cambio de perspectiva que se da de la *Met* 1003a. 21ss, en donde se propone que la filosofía primera es universal y estudia a todos los seres, a la *Met* 1025b. 3ss donde se enuncia que ahora la filosofía primera es particular y se dedica al análisis de un ser concreto como es el divino¹⁷¹. A partir de esto debe explicarse qué es lo que hace que Aristóteles cambie de perspectiva, y además habrá que determinar si la metafísica aristotélica puede ser considerada una teología en el sentido de que la causa, principio, ser en cuanto ser y la sustancia remita a dios, pues «haciendo metafísica el hombre se aproxima a dios»¹⁷². La aparente aporía en relación con el cambio de perspectiva de la *Metafísica* es prontamente resuelta en la misma obra, cuando se establece:

La física trata de realidades que no son capaces de existir separadas y tampoco son inmóviles; las matemáticas, en algunas de sus ramas, de realidades que son inmóviles pero no capaces, posiblemente, de existencia separada, sino inherentes en la materia; la (ciencia) primera, por su parte, de realidades que son capaces de existencia separada e inmóviles. Por lo demás, todas las causas son necesariamente eternas, pero muy especialmente lo son éstas, ya que éstas son causas para las cosas divinas que percibimos (*ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια ἀϊδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν*). Conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología (no deja de ser obvio, desde luego, que lo divino se da en esta naturaleza, si es que se da en alguna parte *οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ ποὺ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει*), y la más digna de estima (de ellas) ha de versar sobre el género más digno de estima. Y es que las ciencias teóricas son, ciertamente, preferibles a las demás y de las teóricas, ésta (es la preferible)¹⁷³.

¹⁷¹ ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, op. cit., p. 213.

¹⁷² REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, op. cit., p. 45.

¹⁷³ *Met* 1026a. 13-23; 1064b. 3. Cfr. *EN* 1142a. 16-18. ROSS, W. D., *Aristotle* (Int. De John L. Ackrill), Routledge, Londres-New York, 1995, p. 21.

Aquí la teología se presenta como una ciencia suprema y la principal de las ciencias teóricas, ella es introducida como «una ciencia teórica nueva y más fundamental, la teología, que se interesa por lo que es una sustancia y existe separadamente (a diferencia de los objetos matemáticos) y es inmutable (a diferencia de los objetos físicos)»¹⁷⁴. Cuando en Aristóteles se habla de teología, afirma Kenny, debe entenderse como aquella «disciplina tradicional de la teología natural, una disciplina que fue filosófica, no teológica»¹⁷⁵, y que lo natural sería lo contrario a lo revelado. Para Ackrill, la introducción de la teología en Aristóteles como conocimiento de lo natural tiene la dificultad de que si bien dios puede ser la causa final y la explicación del movimiento de todas las cosas, de esto no se sigue que el conocer a dios implique el entender a todos los seres y sus movimientos, o «que la teología esté ella misma interesada en el estudio de los atributos del ser en cuanto ser»¹⁷⁶. No obstante, como afirma Jaeger, la teología llegó a ser para Aristóteles el culmen o nivel supremo de la *phrónesis* (*φρόνησις*), esta era un concepto griego que en un principio significaba el comportamiento de las cosas, posteriormente Platón la elevó a una realidad superior transformándola en una idea, y esta misma postura es asumida por Aristóteles en el *Protréptico*. En obras posteriores, como en la *Met* y en la *EN*, se le da un nuevo sentido a la *phrónesis* (*φρόνησις*), como la conciliación entre el conocimiento teórico y la conducta práctica, lo que llamará Aristóteles la sabiduría práctica¹⁷⁷. La tesis de Jaeger señala que mientras que la teología y la ética del *Protréptico*, la *Metafísica* y la *EE* son de normas universales y del dios separado del mundo, la de la *Política* y la *EN* son de reglas que se ajustan más a la vida práctica del individuo y del dios más inmiscuido en su actividad¹⁷⁸. Las primeras obras son propias de la etapa platónica del Estagirita y las otras de su evolución y construcción de su propio pensamiento.

¹⁷⁴ ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, op. cit., p. 213.

¹⁷⁵ KENNY, A., *The Good of the philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 3.

¹⁷⁶ ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, op. cit., p. 214.

¹⁷⁷ Cfr. JAEGER, W., *Aristóteles*, op. cit., pp. 100-101. Cuando «la *phrónesis* se tiene sólo a sí misma por su objeto y fin y no produce nada sino a sí misma, es intuición pura (*θεοπία*)» JAEGER, W., *Aristóteles. Base para la historia del desarrollo intelectual*. (Tr. José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p. 84.

¹⁷⁸ Cfr. JAEGER, W., *Aristóteles*, op. cit., p. 274. Jaeger habla de la ética y metafísica original de Aristóteles.

Jaeger también argumenta que en la *EN* 1113a. 29ss¹⁷⁹ se asume la tesis protagórica del *homo mensura*¹⁸⁰ para definir los actos del hombre, pero con la particularidad de que aquí el individuo es asistido por la acción divina. Es decir, que Aristóteles asume la propuesta platónica de que «dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre»¹⁸¹, y por ende «la política y la ética se tornan teología y ocupan su puesto a la cabeza de la filosofía teórica»¹⁸². Otro criterio es el de Bernays¹⁸³, para quien la presencia de lo teológico en Aristóteles es tan escaso como su dios es ausente del mundo, afirma que son temas poco abundantes en el Estagirita. Ciertamente la teología aristotélica no debe ser entendida como la teología cristiana, que es la que comúnmente se conoce por su auge en el medioevo, de tal forma que existen criterios contradictorios en torno a la visión del dios para los griegos y la del dios para los cristianos, por ejemplo, mientras que «en la enseñanza cristiana el poder de dios es infinito, para los griegos es finito, el ser perfecto para los griegos significaba intimidad y finitud, para los cristianos el ser perfecto es infinito, la limitación para los cristianos denota imperfección; mientras que para los griegos la imperfección estaba implícita en el infinito»¹⁸⁴. Todos estos temas son tratados por Aristóteles sobre todo en su *Metafísica*, al presentar a dios como ese primer motor de todas las cosas.

Pero si las causas y principios de las cosas dependen de la *Metafísica*, debe responderse a la pregunta de si ella tiene la intención o la expectativa de establecer los primeros principios de la física, de igual modo si el primer motor como causa eficiente y final debe estudiarse como un argumento metafísico o teológico¹⁸⁵, para Ackrill, la tesis del motor como causa es un argumento

¹⁷⁹ Cfr. *EN* 1128a. 31 y 1176a. 18.

¹⁸⁰ Cfr. *Filebo* 66a. *Crátilo* 385e. *Teeteto* 152a.

¹⁸¹ *Leyes* 716c. 4-6.

¹⁸² JAEGER, W., *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 108.

¹⁸³ Cfr. BERNAYS, J., *Die Dialoge des Aristoteles im Verhältniss zu seinen übrigen Werken*, Verlag von Willheim Hertz, Berlín, 1863, p. 82.

¹⁸⁴ OWENS, J., *The doctrine of Being...*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁸⁵ Aubenque establece la diferencia entre la ontología y la teología, según su parecer (que no es de nuestro parecer), la primera es la ciencia humana dado que dios no puede tener un conocimiento del mundo, y la segunda en rigor es la ciencia divina pues el hombre es incapaz de remontarse al principio de las cosas. «En este sentido, teología y ontología serían dos aspectos, divino y humano, de una misma ciencia: la de la unidad» AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 393.

teológico¹⁸⁶, dado que la intención del Estagirita en sus obras no fue tanto el explicar la naturaleza divina sino más bien la naturaleza del mundo. De hecho, la importancia de la teología aristotélica presentada en la *Metafísica* es tal que «tanto Melanchthon como los jesuitas edificaron su teología sobre la *Metafísica*»¹⁸⁷ y concretamente en el libro Λ, es decir, que dentro del libro de la *Metafísica* Aristóteles dedica un apartado a su teología con el objetivo de explicar el mundo a la luz de lo divino. Ackrill considera que la principal prueba sobre la existencia de dios de la que parte Aristóteles es el movimiento o cambio en el mundo, afirma que Aristóteles más que decir algo sobre dios, sobre lo que él es, como principio y como causa, nos presenta sencillamente algo que es más conocido a las realidades terrenas como es el movimiento y el cambio. De ahí que se puede «buscar una explicación para todo cambio, pero ¿podemos estar seguros de que hay alguna explicación?, en caso contrario, ¿no descansa la teología de Aristóteles en una esperanza piadosa?»¹⁸⁸.

En palabras de Aubenque, la teología aristotélica es apofática, es «un discurso que sólo llega a dios negándose a sí mismo como discurso, dios es inmóvil (*Met* 1071b. 4), inengendrable e incorruptible (*Met* 1051b. 29; 1091a. 12), inextenso (*Fis* 266a. 10), no está en el tiempo, se sustrae a la relación, y en particular a la contrariedad (*Met* 1075b. 21), no conlleva ni materia (*Met* 1088b. 27; 1074a. 34), ni potencia (*Met* 1050b. 8; 18; 1051b. 28), ni cantidad (*Met* 1083a. 2-5; *Fis* 266a. 10), ni cualidad (*Met* 1083a. 9; 12), es impasible (*Met* 1073a. 11) e indivisible»¹⁸⁹, es decir, que no se puede saber a ciencia cierta quién es dios sino solamente qué no es dios a partir de su contraposición con las realidades humanas. Vuillemin, por otra parte, considera que «sólo el primer impulsor, que no pertenece a la física, puede dar una base ontológica a la hipótesis física de la existencia del movimiento»¹⁹⁰, pues lo que argumenta el Estagirita es la prueba de la existencia del motor inmóvil, no de la existencia del movimiento, lo cual queda como hipótesis. Para este pensador el movimiento y el cambio no es la base de la explicación de lo divino, como afirman Ackrill y Aubenque, sino que por el contrario lo divino es el fundamento para la explicación del cambio, dado que este es el principio y causa de todas las cosas. Aristóteles

¹⁸⁶ ACKRILL, J. L., *Essays on Plato and Aristotle...*, op. cit., p. 138.

¹⁸⁷ JAEGER, W., *Aristóteles*, op. cit., p. 14.

¹⁸⁸ ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, op. cit., p. 235.

¹⁸⁹ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., pp. 358-359.

¹⁹⁰ VUILLEMIN, J., *De la logique à la théologie*, Flammarion, Paris, 1967, p. 223.

pretende realmente hacer teología, es decir, explicar lo mejor posible la naturaleza divina, solamente que se encuentra con las consabidas limitaciones del conocimiento humano frente a la inmensidad del conocimiento divino.

Es sabido que la tradición religiosa griega le dio suma importancia a la injerencia de los dioses en los asuntos humanos, a esta creencia debieron subscribirse los pensadores de esta época por el peligro de ser acusados de asébeia (ἀσέβεια)¹⁹¹, no obstante, los filósofos también fueron críticos de esta teología sobre todo al plantear algunas inconsistencias entre el mito y la realidad. Verdenius en *Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion* sostiene que Aristóteles asume tres actitudes frente a la tradición religiosa de su época: α. Rechazo. β. Adaptación. γ. Ignorancia¹⁹², siendo lo más común el rechazo a la propuesta de los poetas y los trágicos. Por ejemplo, en la *Met* 1000a. 7ss se presenta la aporía de si «los principios de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles ¿son los mismos o son otros? (εἰ μὲν γὰρ αἱ αὐταί, πῶς τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἄφθαρτα, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν)»¹⁹³, allí se analiza la respuesta dada por Hesíodo y los Teólogos¹⁹⁴, para quienes el principio es el mismo y la diferencia de la inmortalidad de los dioses en relación con la mortalidad de los hombres se debe a que estos beben el néctar y la ambrosía¹⁹⁵. Para Aristóteles, esta solución es absurda dado que si los dioses necesitan de alimento, esto supondría la posesión de un cuerpo y por ende serían mortales lo cual es contradictorio en sí mismo. Parece evidente que el principio de lo eterno o «lo que es» y lo contingente o «lo que no es»¹⁹⁶ es diferente. Para Aubenque y

¹⁹¹ Debe recordarse que Aristóteles fue cuestionado en su piedad al igual que Sócrates. «Se retiró a Cálcidie, al presentar una acusación de impiedad contra él Eurimedonte el hierofante, o bien Demófilo, según dice Favorino en su *Historia miscelánea*, después de haber compuesto el himno ya aludido a Hermias» *Vida de los Filósofos* 5.5. 8-5. 6.1. Cfr. HARÉ, J. E., *God and Morality...*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹² Cfr. VERDENIUS, W. J., «Traditional and Personal Elements...», *op. cit.*, p. 59.

¹⁹³ *Met* 1000a. 7-8.

¹⁹⁴ Cfr. *Meteorológicos* 353b. 2ss.

¹⁹⁵ La inmortalidad del alma es tratada por el Estagirita en el *De Anima* y en la *Metafísica*. Cfr. JAEGER, W., *Aristóteles. Base para la historia...*, *op. cit.*, p. 53. Llama la atención que en las *Éticas* no se plantee esta cuestión como justificante para llevar una vida buena. Cfr. CANTÚ QUINTANILLA, F., *Contemplar para amar...*, *op. cit.*, p. 83. ¿Por qué Aristóteles abandona este tema en los escritos éticos? Una respuesta puede ser que al dejar zanjado este tema en los escritos anteriores consideró que no era necesario regresar sobre ellos.

¹⁹⁶ Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 310. Empédocles se equivoca al establecer el odio como el origen de todas las cosas excepto de lo Uno (dios). El odio es el origen de todo porque permite su individuación o separación, de ahí que se excluye a dios porque este

Jaeger la expresión los «teólogos» en el anterior pasaje de la *Metafísica* es utilizada irónicamente para degradar la teología arcaica de los trágicos y exaltar la nueva propuesta de «teología astral»¹⁹⁷, que para Jaeger es la teología de los últimos días de Platón asumida por Aristóteles¹⁹⁸. «La teología de los ‘teólogos’ conduce, pues, a una cosmogonía irrisoria porque no se trata más que de una caricatura de cosmología»¹⁹⁹, y en esto se requiere de la máxima seriedad debido a que el entender a dios y al mundo es entender al hombre.

La visión teológica aristotélica contrasta con la de los poetas y trágicos griegos, al presentar a un dios o motor inmóvil impersonal «cuya contemplación metafísica procura al hombre su específico y último *telos*, este no puede interesarse en lo meramente humano y aún menos en lo dilemático; no es otra cosa que pensamiento que se piensa continuamente a sí mismo y sólo consciente de sí mismo»²⁰⁰. En la *Metafísica* se tacha a los poetas de decir mentiras (*ψεύδονται*) al afirmar que la divinidad es envidiosa de los hombres²⁰¹, el argumento en contra de esta tesis muestra que si dios fuera celoso de los hombres no compartiría su sabiduría y felicidad con este. Lo rescatable de la teología de los antiguos es el considerar que «dios es causa y principio, y tal ciencia la posee dios, o sólo él, o él en grado sumo, y, ciertamente, todas las demás (ciencias) serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor»²⁰², por eso es difícil definir el principio y la causa de todas las cosas porque esto conlleva el conocer la naturaleza divina. Ahora, cuando el Estagirita establece en las éticas que la *εὐδαιμονία* es contemplación, parece decir que a través de ella el hombre se aproxima a dios, pues está realizando la misma actividad propia del ser supremo²⁰³, por este motivo la ética en cierto modo es teología, pues la sabiduría es

es Uno, no separable como los individuos. Lo cual implicaría «que el dios máximamente feliz es menos inteligente que las demás cosas (*διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων*): carece, en efecto, de Odio, siendo que lo semejante se conoce con lo semejante» *Met* 1000b. 3-6.

¹⁹⁷ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 325.

¹⁹⁸ JAEGER, W., *Aristóteles*, op. cit., p. 162. Para Jaeger, esta teología astral aristotélica fue asumida por los estoicos a través de Cleantes de Aso. Cfr. *ibid.*, p. 175.

¹⁹⁹ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 310.

²⁰⁰ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Editorial Critica, Barcelona, 2004, pp. 239-240.

²⁰¹ *Met* 983a. 3-4. Cfr. DUDLEY, J., *Dio e contemplazione in Aristotele*. Il fondamento metafisico dell' «Ética Nicomachea» (Int., Tr. Giovanni Reale y Vincenzo Cicero), Vita e Pensiero, Milano, 1999, p. 83.

²⁰² *Met* 983a. 9-11.

²⁰³ Cfr. REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, op. cit., p. 45.

divina y ella es necesaria para la buena conducta. Al final de la *EN* se propone como modelo de felicidad la autarquía del hombre, «es la actividad de dios la que, en último término, nos muestra en qué consiste la autosuficiencia, y el hombre tiene la oportunidad de participar en lo que podríamos denominar realización metafísica»²⁰⁴.

Las ciencias prácticas se remiten a las teóricas, pues el «examinar si el Ser es uno e inmóvil no es tarea propia de la *Física* (τὸ μὲν οὖν εἰ ἔν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν), pues así como el geómetra no tiene argumentos contra quien niegue los principios de la geometría –tendría que remitirse a otra ciencia o una ciencia común a todas–, lo mismo le sucede también a quien estudia los principios»²⁰⁵. Ackrill, al analizar este pasaje, afirma que «Ross sugiere que la ciencia común a todos es probablemente la *Metafísica*, se refiere a la afirmación de Aristóteles en la *Metafísica* 1026a. 30 de que la primera filosofía es universal de esta manera, porque es la primera, y toda universal como equivalente al común a todos del pasaje de la *Física*»²⁰⁶. Para Aubenque, Aristóteles, al igual que Platón, buscaba el regreso a los orígenes pues allí se encontraba la verdad, estos orígenes habían sido tergiversados por los antiguos teólogos al explicar los primeros principios y lo divino desde una perspectiva humana²⁰⁷. Tanto para Platón como para Aristóteles la «teología es un verdadero conocimiento de dios»²⁰⁸, para el primero «debe representarse siempre al dios como es realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia»²⁰⁹, para el segundo «no deja de ser obvio, desde luego, que lo divino se da en esta naturaleza, si es que se da en alguna parte»²¹⁰. De igual modo que para Platón cuanto más se aparte el hombre del origen existe un mayor riesgo de extravío, para Aristóteles aunque es inevitable el avance y el progreso humano este nunca debe perder su mirada del verdadero principio²¹¹. Está claro que «los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos (μη λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν

²⁰⁴ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender; op. cit.*, p. 350.

²⁰⁵ *Fís* 184b. 25-185a. 3.

²⁰⁶ ACKRILL, J. L., *Essays on Plato and Aristotle...*, *op. cit.*, p. 133. Jenófanes afirmó que «lo uno es dios (τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν)» *Met* 986b. 24-25.

²⁰⁷ Cfr. *Met* 997b. 5-12.

²⁰⁸ OWENS, J., *The doctrine of Being...*, *op. cit.*, p. 297.

²⁰⁹ *República* 379a. 5-9.

²¹⁰ *Met* 1026a. 19-21.

²¹¹ Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles, op. cit.*, p. 72.

οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς)»²¹², y estos principios son tanto terrenos como supraterrénos, por lo que hay que comenzar conociendo los más próximos.

La posesión de esta ciencia ha de cambiarnos, en cierto sentido, a la actitud contraria (de la que corresponde) al estado inicial de las investigaciones. Y es que, como decíamos, todos comienzan maravillándose (*θαυμάζω*) de que las cosas sucedan como suceden: así ocurre, por ejemplo, en relación con los autómatas de los teatros de marionetas (*καθάπερ 'περὶ' τῶν θαυμάτων ταυτόματα*) [eso les pasa a los que no han visto la causa (*τοῖς μήπω τε θεωρηκόσι τὴν αἰτίαν*)], o en relación con las revoluciones del sol, o con la inconmensurabilidad de la diagonal (a todos, en efecto, maravilla [a los que no han visto la causa] que algo no pueda medirse ni con la más pequeña de las medidas)²¹³.

El principio es el conocimiento del «qué» (*ἀρχὴ γὰρ τὸ ὄτι*)²¹⁴ de las cosas, pues está claro que «lo que uno llega a conocer, a juicio de Aristóteles, es que la comprensión de las causas y de los primeros principios es divina»²¹⁵. Como afirma en la *EN* 1095b. 6-7, este es el conocimiento del «qué» cuya claridad permite que sea innecesario el «por qué» de las cosas, pues así como dios es pensamiento en sí mismo, autocomprensión pura, el hombre es conocimiento en otro y una comprensión mezclada, de ahí que su capacidad intelectual se perfeccione en la medida en que imite la divina. «Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones, pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción, otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversa manera (*τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῶ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως*)»²¹⁶. Al afirmar que hay principios que se «contemplan por inducción» se piensa en la relación de la ética con la teolo-

²¹² *EN* 1095a. 31-32.

²¹³ *Met* 983a. 12-17.

²¹⁴ Cfr. *EN* 1095b. 6ss.

²¹⁵ LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender, op. cit.*, p. 24. La diferencia del hombre con los animales es que estos últimos no tienen conocimiento de las causas y de los principios Cfr. JOACHIM, H. H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics, op. cit.*, p. 211.

²¹⁶ *EN* 1098b. 1-4.

gía, pues en ambas se busca el bien, y el bien de los actos éticos se conocen a la luz del bien del acto puro, de tal modo que la realidad práctica no puede desprenderse de la teórica. Parece claro que «el bien del universo está en una ‘Entidad’ separada más que en el orden de las diferentes partes»²¹⁷, donde el teólogo es aquel capaz de conocer la potencia y el acto, «un mal teólogo en el primer caso, un buen teólogo en el segundo, ya que Aristóteles utilizará la experiencia sublunar del acto a fin de pensar a dios como ‘Acto Puro’, mediante un paso al límite que elimina la potencia»²¹⁸. Ackrill asevera que el principal argumento teológico de Aristóteles es físico, pues a dios se le conoce por la existencia del movimiento y el cambio en el mundo²¹⁹, ya que al existir este cambio ha de existir necesariamente algo que sea su causa y principio y este supera al ser humano.

En la crítica aristotélica al mundo de las ideas platónicas, sobre todo en la identidad de la idea en sí con la idea en otro, señala que esto es semejante a los que «afirman que hay dioses, pero de forma humana (*παραπλήσιον ποιούντες τοῖς θεοῦς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ*): ni éstos hacen otra cosa que hombres eternos, ni aquéllos otras ‘formas’ que realidades sensibles eternas»²²⁰. Aquí «lo que él niega no es la existencia de seres eternos, sino sólo que esos seres eternos sean la esencia de los seres sensibles, o, lo que viene a ser lo mismo, que se tome por eterno lo que no es sino lo sensible hipostasiado, revestido meramente –en virtud de un irrisorio artificio verbal– del epíteto *por sí*»²²¹. Como se afirmó con Verdenius, otras veces el Estagirita presenta una adaptación de lo dicho por los poetas y los teólogos a su propia teología, como por ejemplo cuando habla de la independencia del motor inmóvil en relación con el motor móvil, indicando que «quizás podría parecer absurdo que el principio del movimiento sea interno, por eso, a los que piensan así, podría parecerles que Homero decía con razón: No podríais arrastrar del cielo a la tierra a Zeus, señor de todo, aunque mucho os esforcéis; todos los dioses y todas las diosas agarraos»²²², es decir, que el hombre

²¹⁷ OWENS, J., *The doctrine of Being...*, *op. cit.*, p. 451.

²¹⁸ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, pp. 430-431.

²¹⁹ Cfr. ACKRILL, J. L., *Essays on Plato and Aristotle...*, *op. cit.*, p. 131.

²²⁰ *Met* 997b. 9-12.

²²¹ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 303. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (Tr. Ana Mallea; Int y Not Celina A. Lértora Mendoza), EUNSA, col. «Pensamiento medieval y renacentista», n. 9, Pamplona, 2001, p. 386. I, VI.

²²² *Mot. An.* 699b. 32-700a. 2.

no tiene influencia en la vida de los dioses. En otros pasajes de la *Metafísica* también se afirma que los antiguos decían que el principio del movimiento de los cuerpos celestes era algo divino.

De los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que éstos son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda (*θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν*). El resto ha sido ya añadido míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que estos tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; pero si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las entidades primeras son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente (*ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν*)²²³.

Lo anterior indica que la teología de los antiguos no estaba plagada de errores sino que tenía algunas ideas verdaderas como el sostener que dios es el principio de las cosas, sin embargo, su principal error fue el atribuirle a los dioses rasgos humanos y una moralidad, pues el dios que presenta Aristóteles es «un pensamiento sobre el pensamiento que no solo privaría a la deidad de todas aquellas funciones paternas y tiernas que la raza humana le atribuye, sino que también lo alejaría de las condiciones de dios»²²⁴ según el imaginario humano. Jaeger asegura que Aristóteles explica a dios por el movimiento del mundo sublunar, y también Owens considera que el «movimiento provocado por los motores inmóviles es la manera de Aristóteles de concebir que lo divino abarca toda la naturaleza»²²⁵, de ahí que la referencia a los motores inmóviles o entidades primeras es hacia las estrellas y astros, que desde antiguo eran considerados dioses por los griegos. Si bien no se puede afirmar la originalidad aristotélica al querer pensar el motor inmóvil a partir de los inmóviles, si es su originalidad el reducir los motores inmóviles o dioses a uno solo, el motor inmóvil o dios. También enunciaba Verdenius que otras veces Aristóteles sencillamente ignora algunas de las propuestas de los poetas y los míticos, como

²²³ *Met* 1074b. 2-10. Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 72. JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, op. cit., p. 11.

²²⁴ GRANT, A., *The Aristotle's ethics...*, op. cit., vol. II, p. 340.

²²⁵ OWENS, J., *The doctrine of Being...*, op. cit., p. 451.

por ejemplo el querer representar a los dioses con rasgos humanos a pesar de que ellos tenían claro la diferencia entre los seres inmortales y los mortales.

Aristóteles como continuador del conocimiento racional inaugurado por Sócrates, se concentra en «la idea de algo inmortal y divino buscando un origen de todas las cosas que a su vez carecerá de origen»²²⁶, pero dicha explicación racional le lleva a considerar que si bien dios no puede ser representado por figuras humanas ni tampoco existen hombres divinizados, todo hombre posee al menos algo semejante a lo divino como es el alma racional, «el desarrollo de esta idea se remonta a las doctrinas y ceremonias de los misterios»²²⁷. Para Ackrill, Aristóteles toma conciencia de que el primer paso para poder explicar lo divino es la investigación de la naturaleza humana, de manera que la teología aristotélica es la búsqueda de la explicación de cómo lo humano se relaciona con lo divino, donde Aristóteles se encuentra con dos aporías, una en *De Anima* y la otra en las *Éticas*. En la primera propone que lo humano se relaciona con lo divino por el intelecto agente que es separado del cuerpo, pero por otra parte había dicho que el alma era la forma del cuerpo. En la segunda se propone primero que la ética es algo propiamente humano, la vida práctica, y después culmina refiriéndose a la contemplación lo cual es algo propio de los dioses y de la excelencia de la vida teórica²²⁸. Indudablemente Aristóteles busca aclarar cómo lo trascendente se vincula con lo inmanente, donde el abordaje de lo divino en las *Éticas* debe realizarse mediante la dialéctica²²⁹, que es el mismo método que se utiliza en la *Metafísica* para exponer al ente divino²³⁰, pues las referencias a las cosas metafísicas son más limitadas que las de las prácticas.

Para el Estagirita no todas las investigaciones poseen el mismo rigor, y en algunas habrá que estar satisfechos con la mayor claridad con que ellas se presenten, pues en algunas ciencias «hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y general (παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι)»²³¹. Presentar la verdad de manera tosca (παχυλῶς) y general (τύπῳ) refiere a aquellas ciencias supremas como la metafísica, teología, ética y política, donde en la ética

²²⁶ JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, op. cit., pp. 37-38.

²²⁷ *Ibid.*, p. 92.

²²⁸ Cfr. ACKRILL, J. L., *Essays on Plato and Aristotle...*, op. cit., p. 199.

²²⁹ TORRIJOS CASTRILLEJO, D., «Dios en la ética de Aristóteles», op. cit., p. 10.

²³⁰ Cfr. ACKRILL, J. L., *Essays on Plato and Aristotle...*, op. cit., p. 137. ROSS, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1924 vol. I, p. LXXVII.

²³¹ EN 1094b. 19-22.

por ejemplo no es solamente la emisión de un juicio sobre un acto humano, sino que además debe tenerse en cuenta todos los razonamientos del individuo para llegar a la conclusión de que dicho acto es el correcto. Esto puede ser comparado a la forma como un artesano primero diseña en su mente lo que posteriormente plasmará en la materia, dicha planificación requiere del intelecto, y si este es cercano a la actividad divina será la mejor programación posible, conduciendo al individuo a la *εὐδαιμονία*. «Los griegos (como ha observado un investigador moderno) comparten con los judíos el honor de haber creado una fe intelectualizada en dios; pero fueron los griegos solos los llamados a determinar por varios milenios la forma en que debía concebir el hombre civilizado la naturaleza y el destino del alma»²³². Si bien es cierto, para los griegos se tenía como modelo para la planificación ética las experiencias de vida de otros hombres considerados felices, la garantía de una buena vida solamente se hallaba en dios²³³.

Queda la cuestión de si lo divino en el intelecto del hombre que le conduce a un determinado acto ético «¿se halla reducido a una condición de paradigma?, o ¿está Aristóteles inaugurando el uso de ‘ideas regulativas’ para aplicarlas a la moral?, o ¿la vida del dios es tan sólo un ideal inalcanzable por el hombre, que exclusivamente sirve para aspirar hacia él en un siempre vano intento? La respuesta a tales preguntas no es afirmativa»²³⁴, debido a que para Aristóteles dios parece tener un papel activo en cuanto a la orientación ética del individuo, pues lo divino en el intelecto es una especie de vinculación del hombre con dios, el cual atrae al ser humano hacia sí²³⁵. Si la vida de dios es el pensamiento, entonces el hombre tendrá vida en plenitud en cuanto emule esta operación divina, esto es, mientras use su intelecto²³⁶. En la distinción entre la vida activa y la contemplativa, en la *Política* se afirma que un hombre puede ser feliz si es libre o contemplativo y a su vez lleva a cabo buenas obras para sí y para los demás, cuando «actúa de modo supremo aun en el caso de

²³² JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, op. cit., p. 77.

²³³ «El dios, como dice también el antiguo dicho, que tiene el principio, el fin y el medio de todos los seres, avanza con rectitud, mientras lleva a cabo sus revoluciones naturales. Lo acompaña siempre la diosa Justicia que castiga a los que han faltado a la ley divina. El que ha de ser feliz se aferra a ella y la obedece, humilde y ordenado» *Leyes* 715e. 7-716a. 4.

²³⁴ TORRIJOS CASTRILLEJO, D., «Dios en la ética de Aristóteles», op. cit., p. 12.

²³⁵ De este modo dios también experimenta placer, pues «según Aristóteles, incluso el motor inmóvil tiene una vida mixta, es decir, una vida que combina diferentes tipos de bien, el dios no solo contempla sino que se complace en esa actividad incesante» KRAUT, R., *Aristotle on the human good*, op. cit., p. 273. Cfr. *EN* 1154b. 26; *Met* 1072b. 24.

²³⁶ Cfr. FULLER, B. A. G.. «The Theory of God...», op. cit., p. 170.

las actividades exteriores, los que las dirigen con sus pensamientos»²³⁷, pues aunque el pensamiento y la meditación son en sí mismos, ellas se realizan con el objetivo de llevar a cabo ciertas obras. Caso diferente es el dios que no tiene actividades exteriores y se dedica a sí mismo, pero a pesar de esto dios puede ser benefactor con el hombre, pues «no es ninguna objeción para ello que el dios no ejercite ninguna acción fuera de las que le son propias»²³⁸.

En Aristóteles por una parte «la filosofía significa la muerte para los viejos dioses, [por otra] es ella misma religión; y las simientes sembradas por ella prosperan ahora en la nueva teología»²³⁹. Mientras que para Platón siguen teniendo importancia las ciencias segundas en cuanto el camino de regreso a la ciencia primera o eidética, para Aristóteles «la teología conserva la primacía, y sigue siendo la ciencia real, su reino ya no es otro que el de un soberano sin súbditos»²⁴⁰. Para este, el verdadero conocimiento del hombre es ver el mundo como dios lo ve²⁴¹, y por esta razón su máxima felicidad solamente puede ser la vida contemplativa, que es la actividad divina. Al respecto, Jonathan Lear establece la diferencia entre la perspectiva aristotélica y la kantiana de cómo un objeto se conforma con la mente, mientras que para Aristóteles el objeto se adecúa no a la mente humana sino a la divina (al intelecto activo del hombre), para Kant el objeto se adapta a la mente humana²⁴², pero ambos le dan el valor principal al intelecto humano, con la salvedad de que para Aristóteles dicho intelecto es lo divino en el hombre.

CONCLUSIONES

Ante la pregunta de si para Aristóteles se puede ser feliz sin dios, la primera dificultad es que el Estagirita no da una explicación detallada sobre el primer motor²⁴³, lo que aporta es la caracterización de dios como quien se piensa a sí mismo, su «pensamiento es pensamiento de pensamiento (*νόησις νοήσεως*

²³⁷ *Pol* 1325b. 21-22.

²³⁸ TORRIJOS CASTRILLEJO, D., «Dios en la ética de Aristóteles», *op. cit.*, p. 16. El texto no dice que dios no actúe de modo eficiente, sino sólo rechaza las acciones extrañas a su naturaleza, como señaló Franz Brentano. Cfr. BRENTANO, F., *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Franz Kirchheim, Mainz, 1867, pp. 247-249.

²³⁹ JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, *op. cit.*, p. 76.

²⁴⁰ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 321.

²⁴¹ Cfr. LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, *op. cit.*, p. 343.

²⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 343-344.

²⁴³ Cfr. ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, *op. cit.*, p. 237.

νόησις)»²⁴⁴, así como destacar que dios es deseo e intelección²⁴⁵. Aristóteles no pretende explicar a fondo la naturaleza de dios, sino la forma en que dios influye en el mundo, pues la prueba ontológica de la existencia de dios aportada por Aristóteles es la existencia del movimiento y el cambio en lo físico. De lo que dice Aristóteles sobre dios se puede establecer que este es causa y principio de todas las cosas, y que el intelecto humano se halla en vínculo con la divinidad, y desde esta perspectiva sí puede sostenerse que dios es necesario para que el hombre sea feliz. Al decir que el intelecto es lo divino en el hombre, afirma Jaeger, debe tenerse presente el antiguo concepto de phrónesis (*φρόνησις*), el cual es asumido por Aristóteles de los antiguos pero con una perspectiva más teológica, como ya lo había tratado Platón. «La verdadera ética o teoría del carácter, que en la *Ética* original estaba estrechamente enlazada con la culminación teológica, se hace más tarde independiente, encontrando un principio propio en la prudencia moral práctica»²⁴⁶. Como se puede apreciar en el libro X de la *EN*, la conclusión del Estagirita es que la vida práctica debe llevarse a la luz de la vida contemplativa, es decir, la divina. Esto es un argumento a favor de que para Aristóteles es de suma importancia la teología en la ética²⁴⁷, donde este, al igual que Platón, asume una teología teleológica²⁴⁸ que nace de temas religiosos y cosmológicos²⁴⁹, no obstante, existen avances aristotélicos en relación con la teología de su maestro Platón²⁵⁰.

El hecho de que se desconozca mucho sobre dios no significa que no deba tenerse presente en cualquier investigación concerniente a los asuntos humanos, de ahí que se considere válida la recomendación hecha por el Estagirita en la *Política*, según la cual la mejor ciudad debe contar con medios básicos, como el alimento, los oficios, las armas, los recursos, y «en quinto lugar, pero el primero en importancia, el cuidado de lo divino, que llaman culto»²⁵¹,

²⁴⁴ *Met* 1074b. 33-35. Cfr. GRANT, A., *The Aristotle's ethics...*, op. cit., vol. II, p. 340. DUDLEY, J., *Dio e contemplazione in Aristotele*, op. cit., p. 77.

²⁴⁵ *Met* 1072a. 25-26. Cfr. ROSS, D., *De Anima* (Tr. y Not. de David Ross), Oxford University Press, Oxford, 1961, p. 315, not. 433a. 9.

²⁴⁶ JAEGER, W., *Aristóteles*, op. cit., p. 452.

²⁴⁷ Cfr. DUDLEY, J., *Dio e contemplazione in Aristotele*, op. cit., p. 141.

²⁴⁸ Cfr. ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, op. cit., p. 101.

²⁴⁹ JAEGER, W., *Aristóteles*, op. cit., p. 431.

²⁵⁰ Cfr. CHERNISS, H. F., *Aristotle's criticism of Plato...*, op. cit., pp. 603-604. Muestra las diferentes concepciones de dios en Platón, sobre todo en la discusión entre quienes lo identifican con el demiurgo y quienes consideran que el demiurgo es inferior a la idea de «Bien».

²⁵¹ *Pol* 1325b. 7-14.

pues el mismo beneficio del cuidado del culto a la deidad en el cuerpo social es el que posee cada individuo cuando cuida lo sagrado y divino que hay en él. «El teólogo de Aristóteles es un hombre al que la contemplación convierte en algo tan ‘separado’ como su objeto»²⁵², dicho objeto es dios. Dios es «aquello que mueve todas las cosas, al ser la primera de todas ellas (*ἔτι παρὰ ταῦτα τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινουῶν πάντα*)»²⁵³, y por eso es la causa principal o «principio», de tal forma que si todas las cosas necesitan de un fundamento para mantener el ser, el individuo necesitará de dios para mantener su existencia y felicidad. Se considera pertinente la afirmación de Aubenque de que «el dios de Aristóteles es un dios lejano, pero no un dios oculto; es un dios presente y ausente a la vez, ‘separado’ de los seres humanos, pero que se les ofrece en espectáculo, y que compensa su alejamiento del mundo con el ejemplo siempre ‘visible’ de su esplendor»²⁵⁴, esplendor que se constituye en guía para el individuo feliz. Desde el propio parecer, el dios de Aristóteles es el primer motor no solo como causa final sino también como causa eficiente, mientras que la tesis de dios como causa final es aceptada por la mayoría de estudiosos del Estagirita, dado que todas las cosas tienden al bien (*EN* 1094a. 1-2), y este bien es dios (*EE* 1217a. 21-29), la afirmación de dios como causa eficiente tiene más detractores, pues evidentemente en la cosmología aristotélica dios se presenta en la región supralunar y el mundo en la sublunar, por lo cual se establece la separación entre ambas realidades. Sin embargo, nuestra tesis propone que el dios motor inmóvil de Aristóteles posee una forma de mover las cosas diferente a como lo entiende la física moderna, pues para Aristóteles dios mueve por deseo e intelección, de tal modo que así como el metal es arrastrado por el imán, dios atrae a todas las cosas hacia sí mediante su fuerza divina.

En cada individuo existe un deseo interno²⁵⁵ que le arrastra a lo mejor, y esto es lo divino en el hombre. Esto no es causa final sino eficiente por cuanto no es que las cosas tiendan por sí mismas a dios sino que dios imprime en ellas

²⁵² AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 318.

²⁵³ *Met* 1070b. 34-35. Cfr. BRENTANO, F., *Aristóteles*, op. cit., p. 88.

²⁵⁴ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, op. cit., p. 335.

²⁵⁵ Cfr. ASSELIN, D., *Human nature and Eudaimonia...*, op. cit., p. 95. «La teleología ética de Aristóteles es explícitamente en términos de intereses y objetivos personales, que algunos especialistas en ética teleológica piensan que se opone al punto de vista moral» VEATCH, H. B., «Telos and teleology in Aristotelian Ethics», in O'Meara, D. J. (ed.), *Studies in philosophy and the history of philosophy*, vol. 9. *Studies in Aristotle*, The Catholic University of America Press, Washington, 1981, pp. 282-285.

(sin contacto) el anhelo de llegar hasta él, les mueve por su fuerza de atracción. Esta «imagen de ‘dios como imán’ resume el papel que juega dios en la teoría ética de Aristóteles»²⁵⁶, imagen que probablemente asumió de su maestro Platón, pues en el *Ión* Sócrates explica que el modo como los rapsodas seducen o atraen a su público es como una fuerza sobrenatural, es como «una fuerza divina la que te mueve (*θεία δὲ δύναμις ἢ σε κινεῖ*), parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética (*Μαγνήτιν ὀνόμασεν*) y la mayoría heraclea»²⁵⁷, y un poco más adelante dirá que los hombres pueden ser intermedios en esa atracción de la divinidad, pues «la divinidad por medio de todos estos arrastra el alma (*ἔλκει τὴν ψυχὴν*) de los hombres a donde quiere, enganchándolos (*ἀνακρεμαννὺς*) en esta fuerza a unos con otros»²⁵⁸. Esto se ajusta muy bien a la definición de la *εὐδαιμονία* como la contemplación (*θεωρία*), pues el ser humano como un espectador se parece a ese oyente de los rapsodas que se deja atraer por las palabras divinas. Para Burnet, «en la ciencia teórica estamos, por lo tanto, simplemente en la posición de espectadores, y este es el significado original de la palabra *θεωρία*»²⁵⁹, y tal expectación de quien contempla es una especie de seducción generada por la deidad.

²⁵⁶ HARÉ, J. E., *God and Morality...*, *op. cit.*, p 15.

²⁵⁷ *Ión* 533d. 3-4. Cfr. EN 1179b. 21ss.

²⁵⁸ *Ión* 536a. 1-3. Mientras que una facultad del alma «sufrir si se la aparta de ciertas cosas, la otra se goza, y así el alma es arrastrada de aquí para allá como si las partes intentaran desgarrarla (*καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκέϊσε ἔλκει ὥσπερ διασπῶντα*)» EN 1166b. 19-22.

²⁵⁹ BURNET, J., *The ethics of Aristotle*, *op. cit.*, p. XXIII.

Índice del Excerptum

INTRODUCCIÓN	257
ÍNDICE DE LA TESIS	261
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	263
¿FELICIDAD SIN DIOS?	275
1. ¿SE PUEDE SER FELIZ SIN DIOS?	279
1.1. ¿Puede influir dios en la felicidad humana?	283
1.2. ¿Qué tipo de causa es dios en la felicidad?	290
1.3. ¿Explica la teología aristotélica la felicidad?	307
CONCLUSIONES	319
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	323

