

## UNA APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE DIOS<sup>(1)</sup>

*Marcelo D. Boeri*

CONICET

Universidad Nacional del Comahue

La cuestión de dios o de “lo divino” es un tema recurrente en el pensamiento griego; se encuentra tratado ya en la literatura griega más antigua. Allí encontramos los relatos de los poetas que muestran el papel que desempeñan los dioses en la vida humana y cuál es la posición que deben adoptar los seres humanos frente a estas divinidades que, al parecer, tienen el más absoluto poder para controlar nuestras vidas.<sup>(2)</sup> El tema también fue examinado por los filósofos griegos, en los que el esfuerzo por ofrecer una explicación filosófica del origen del mundo con frecuencia llega a postular la existencia de un dios que funciona como un principio explicativo último de la realidad. Tal vez el primer esfuerzo sistemático por investigar de una manera filosófica la naturaleza de dios o de lo divino lo encontramos en Platón. En el *Timeo* Platón postula la

---

<sup>(1)</sup> Una versión abreviada de este texto fue leída en el Hospital de Salud Mental Florentino Ameghino, dependiente de la Universidad de Buenos Aires, en el marco de un seminario de posgrado en septiembre de 1996. Parte del material contenido en este trabajo fue presentado en un curso sobre filosofía helenística dictado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Chile), en enero de 1997.

<sup>(2)</sup> Véase, por ejemplo, **Homero**, *Iliada* XVII 446ss; *Odisea* XVIII 130ss; **Hesíodo**, *Los trabajos y los días*, vv. 100-105; **Teognis**, *Elegías*, vv. 133-36; 139-42; 167-170. El estudio más completo que conozco sobre el papel que desempeña dios, lo divino y en general las divinidades ligadas a la cuestión del destino en la literatura griega arcaica y en los trágicos es el libro de **W.C. Greene**, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge/Massachusetts 1948.

existencia de un demiurgo en el contexto de la explicación mítica del origen del universo; dicho demiurgo es un dios artesano que es el responsable de la generación del mundo (30a2, 30b8, 30d3), del tiempo (38c4) y del cuerpo de los planetas (38c7). Pero el problema de qué es dios (*theós*) para los antiguos se complica cuando uno lee -la mayor parte de las veces de un modo inconsciente- las nociones de dios o de lo divino con categorías de pensamiento judeocristianas. En el caso concreto que nos ocupa en este breve trabajo, debemos advertir que ni el dios aristotélico ni el estoico son trascendentes en el sentido judeocristiano ni tienen las características propias de un Dios personal a quien le importan las acciones humanas, y que premiará o castigará a los hombres después de su muerte. El dios aristotélico y el estoico son más bien principios filosóficos que se postulan como fundamentos explicativos en el contexto de una teoría general sobre el universo. Tienen las características propias de un principio (*arché*), y como tales “los principios no deben derivar unos de otros ni tampoco de otras cosas, sino de ellos todas las cosas”.<sup>(3)</sup>

Como veremos en lo que sigue, en Aristóteles encontramos al menos dos nociones de dios que, en un sentido, son diferentes pero en otro semejantes. En un caso se trata de una visión en cierto sentido mecánica de dios, en la cual éste es una especie de causa motriz o eficiente de las demás cosas.<sup>(4)</sup> En la versión que parece ser la definitiva (la que Aristóteles presenta en *Metafísica* XII 6-10) el dios aristotélico tiene otros componentes más metafísicos que lo presentan como la causa final de todo y como una

---

<sup>(3)</sup> Cf. **Aristóteles**, *Física* I 5, 188a27-28. Para la tesis estoica de dios entendido en términos de “principio activo” cf. *SIF* II 549, 774 y 1029.

<sup>(4)</sup> Como veremos en lo que sigue, tampoco es seguro que esta versión de la causa última de todas las cosas pueda ser identificada sin más con dios.

entidad de naturaleza puramente intelectual; se trata de un pensamiento que se piensa a sí mismo.<sup>(5)</sup> En los estoicos la cuestión se complica aún más, pues a las dificultades propias de la interpretación de las doctrinas (como, por ejemplo, la tesis estoica de que dios es un cuerpo) hay que agregar otras dificultades que se refieren al hecho de que las obras de los autores estoicos del período antiguo se conservan sólo en forma fragmentaria.

En lo que sigue procuraré hacer una exposición más o menos clara y sencilla de una cuestión muy complicada y discutida, que tiene muchas aristas diferentes. Mi intención en este artículo es hacer una muy modesta contribución para mostrar la influencia que han tenido y todavía tienen las doctrinas aristotélica y estoica de dios en la formación del pensamiento posterior. Comenzaré por Aristóteles y presentaré sus “dos versiones” de dios: por un lado, la de un motor inmóvil que es causa motriz última de todo cambio en el mundo físico y, por el otro lado, la de una entidad intelectual, cuya única tarea es pensarse a sí misma, y aunque también es causa última de todo cambio físico lo es primariamente en el sentido de causa final. Luego me concentraré en la noción estoica de dios que, como la de Aristóteles, tiene una enorme importancia en la historia del pensamiento posterior y presenta ciertas dificultades provenientes, sobre todo, de su ontología corporeísta. Para poder calibrar la

---

<sup>(5)</sup> En los últimos años los especialistas han vuelto a debatir la cuestión de si el dios aristotélico es causa motriz o final. Cf. **S. Broadie**, “Que fait le premier moteur d’Aristote?” en *Revue philosophique de la France et de l’étranger* CVXVIII (1993) y más recientemente **C. Natali**, “Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele”, en *Méthexis* X (1997), p. 106 ss. Coincido con Natali en que la interpretación de Broadie (que propone entender el primer motor inmóvil como causa eficiente más que como causa final en el contexto de *Metafisica* y *De anima*) proviene de una lectura de Aristóteles demasiado influenciada por una noción de causalidad lejana a la aristotélica. En la sección dedicada a discutir el dios aristotélico vuelvo sobre esta cuestión.

influencia del pensamiento estoico en la filosofía posterior conviene tener en cuenta que la escuela estoica aparece alrededor del año 312 a.C. y que sus doctrinas filosóficas son bastante manifiestas no sólo en el cristianismo primitivo <sup>(6)</sup>, sino que llegan hasta la modernidad. En efecto, en Locke, Leibniz, Espinosa y Kant pueden detectarse rastros estoicos. <sup>(7)</sup>

## 1. Algunas observaciones generales y problemas de la teología de Aristóteles <sup>(8)</sup>

Como Platón, Aristóteles busca desde el comienzo de sus investigaciones filosóficas “la causa primera del movimiento” (cf. *Fís.* III 1). Es sabido (pero en este caso vale la pena recordarlo) que la palabra “movimiento” (*kinesis*) no significa en los textos aristotélicos únicamente “cambio de lugar”. En nuestro sentido común, cuando decimos que algo se mueve pensamos de modo inmediato en el desplazamiento de un móvil de un lugar a otro, es decir pensamos en lo que Aristóteles llama “movimiento según el

---

<sup>(6)</sup> Véase **Tertuliano**. *Adv. Prax.* 7. edición Kroymann-Evans, donde siguiendo una doctrina estoica Tertuliano habla de Dios como de un “cuerpo *sui generis* en su representación”. Reproduzco y comento brevemente el pasaje en cuestión en la parte final de la conclusión de este artículo.

<sup>(7)</sup> Sería motivo de un estudio particular mostrar los rasgos estoicos en estos autores. Pueden verse, sin embargo, los siguientes pasajes en los que aparecen dichos rasgos: **J. Locke**. *The Second Treatise of Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, II cap. 2, 6-11; II cap. 3, 16; II cap. 5, 25; II cap. 5, 37 (ed. P. Laslett, Cambridge 1994, reprint.). **G. W. Leibniz**. *Über das Verhängnis*, pp. 48-55 (ed. G. E. Guraner. *Leibniz's deutsche Schriften*, Berlin 1838-48).

<sup>(8)</sup> La citas de la *Física* (en adelante *Fís.*) y de la *Metafísica* (*Met.*) de Aristóteles se hacen según la edición del texto griego de **W.D. Ross**. *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford 1979 (reprint.) y *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford 1981 (reprint.), respectivamente. En todos los casos, las traducciones de las citas textuales de autores antiguos me pertenecen.

lugar”. Desde el punto de vista aristotélico, es *movimiento* no sólo el desplazamiento de un automóvil que va desde Buenos Aires a Río de Janeiro (“movimiento locativo”), sino también el crecimiento de una planta o de un ser humano (aumento; *aúxesis*), el nacimiento y la muerte de un animal o una persona (generación y corrupción; *génesis*; *phthorá*) y el encanecimiento del cabello (alteración o cambio cualitativo; *alloíosis*).<sup>(9)</sup>

En los dos libros finales de la *Fís.* pueden advertirse los esfuerzos de Aristóteles por determinar el primer principio del movimiento después de haber hecho la distinción fundamental entre movimiento autocausado y movimiento causado desde fuera.<sup>(10)</sup> El argumento aristotélico, dicho de un modo simplificado, es como sigue: todo lo que está en movimiento es movido por algo distinto de sí mismo o por sí mismo. Lo que está en movimiento debe ser movido por algo; pero si algo se mueve como un efecto de la acción de algo *que también está en movimiento*, y si este motor también es movido por algo que está en movimiento y siempre así, será necesaria la existencia de algo (un primer motor), cuya fuerza motriz no dependa de otro motor. Dicho de otra manera, debe haber un término en la serie motor-movido porque, de no ser así, habrá un regreso al infinito, con lo cual no habrá en definitiva explicación alguna. Según Aristóteles, no puede haber una serie A, B, C, ... n tal que el movimiento de A sea causado por B, el de B por C, etc., sino que debe haber un primer motor que funcione como el término o el límite del movimiento. Ese motor detiene la serie motor-movi-

---

<sup>(9)</sup> Un pasaje aristotélico representativo al respecto puede verse en *Fís.* 225a-b. Para el antecedente platónico de los tipos de cambio cf. *Leyes* 894c-895c y los todavía útiles comentarios de F. Solmsen en su “Platonic Influences in the Formation of Aristotle’s Physical System”, incluido en I. Düring, G.E.L. Owen (eds.) *Aristotle and Plato in the Midfourth Century*, Göteborg 1960, p 214 ss.

<sup>(10)</sup> Para el antecedente platónico de esta tesis aristotélica cf. *Fedro* 245c y *Leyes* 893b; en Aristóteles véase *Fís.* VII 1; VIII 4.

do y es el principio de explicación de todos los demás movimientos (*Fís.* VII 1, 242a49-55).

Este argumento aparece en las páginas iniciales de *Fís.* VII 1 y en el libro siguiente (especialmente a partir del capítulo 6) muestra a ese principio explicativo último (¿dios?) bajo la forma de una causa motriz. He puesto entre signos de pregunta la palabra *dios* porque en los dos libros finales de la *Fís.* (libros VII y VIII) la palabra *theós* no aparece una sola vez para indicar la causa última del cambio.<sup>(11)</sup> Sin embargo, hay algunas razones para sospechar que el primer motor inmóvil de la *Fís.* constituye una anticipación del dios aristotélico, pues en el texto clave para estudiar la teología de Aristóteles (*Met.* XII 6-10) aparece de nuevo la idea de un motor inmóvil (con características similares a las que le da en *Fís.* VIII) y allí sí Aristóteles lo llama “dios”. Al comienzo de *Met.* XII 6 Aristóteles se refiere a su *theós* en términos de una “sustancia eterna inmóvil” (1071b4-5), aunque más tarde puede confirmarse que esa sustancia es o tiene algunas de las determinaciones propias del Primer Motor del que había hablado en *Fís.* VIII (por ejemplo, es inextenso, sin magnitud, etc.). En *Met.* XII sostiene que debe haber “un principio tal que su sustancia sea acto” (o “actividad”: *énérgεια*). Aquí hay dos aspectos que merecen un comentario: por un lado, que la sustancia divina (o dios) es un *principio*, por el otro lado, que su sustancia (o “esencia”: *ousía*) es *acto*. Que es un principio debe significar que no deriva de otra cosa sino que lo demás deriva de él; que es acto significa que es algo determinado y, como se ve en el texto, que no está sujeto a cambio pues *su esencia consiste en ser acto*. Es decir, es lo que es y no puede ser otra cosa; su ser no implica capacidad de llegar a ser otra cosa distinta que lo

---

<sup>(11)</sup> En único pasaje en el curso de *Fís.* VIII en el que aparece la palabra *theós* es 262a3; pero allí “dios” es sólo un ejemplo, junto con “hombre”, de “movido”: es decir una sustancia individual, no dios entendido como la causa última del universo.

que es o, dicho de otro modo, no tiene potencia. Esto coincide con lo que se había concluido en *Fís.* VIII 10 respecto de que el Primer Motor no tiene partes ni magnitud (una cuestión que se menciona en forma sumaria en *Met.* XII).

El argumento de *Met.* XII 6 que procura mostrar la necesidad de la existencia de una sustancia eterna inmóvil y en acto es, resumidamente, como sigue:

1. Debe existir una sustancia eterna e inmóvil (ésta es la tesis que Aristóteles trata de demostrar).

2. Las sustancias son los modos prioritarios de ser (aquí puede verse la diferencia -fundamental en todo el argumento- entre sustancia y accidente).

3. Si, *ex hypothesi*, todas las sustancias son corruptibles (lo cual para Aristóteles, debe rechazarse), entonces, todo será corruptible.

4. El movimiento y el tiempo son eternos (esto ya ha sido probado en *Fís.* VIII 1). Si el movimiento es eterno, también debe serlo la causa del movimiento (esto no se dice de un modo explícito en el pasaje de *Met.* que estamos comentando pero Aristóteles lo da por supuesto).

5. Sólo el movimiento locativo circular es continuo (cf. *Fís.* VIII, 7-8, donde Aristóteles desarrolla los argumentos pertinentes para probarlo).

6. Cabe la posibilidad de que exista algo motriz que no esté en acto (es decir, que no esté operando de un modo efectivo), pues lo que tiene potencia puede no estar en acto. De aquí infiere Aristóteles la necesidad de que exista un principio tal que su sustancia sea actividad, es decir algo sin potencia (cf. *Met.* 1071b12-20).

De este modo queda introducida, de una manera un poco abrupta, la necesidad de la existencia de una sustancia cuya esencia sea la actividad. Pero la pregunta que debe responder ahora Aristóteles es cuál es la naturaleza de esa sustancia. Sensible no es, pues carece de materia y, por tanto, de magnitud. Por lo demás, si tuviera materia podría tener potencia (*quod non*). La dificultad que se introduce con la tesis de dios como sustancia eterna, carente de potencia y pura actividad es que, si efectivamente es causa última de todos los cambios en el mundo, no se explica cómo, no teniendo extensión puede poner en movimiento a los cuerpos. La doctrina aristotélica básica sobre el movimiento corpóreo es que para que se dé tal movimiento entre motor y movido debe haber contacto.<sup>(12)</sup>

*Met.* XII introduce algunas novedades importantes en la teología aristotélica. He señalado ya que en los dos libros finales de la *Fís.*, una obra probablemente anterior a la *Met.*, podemos encontrar varios argumentos tendientes a mostrar que existe un Primer Motor Inmóvil. Sin embargo, no se dice casi nada acerca del modo en que opera tal motor. En *Met.* XII 7, en cambio, Aristóteles dice:

“... hay algo que mueve sin ser movido, que es eterno, sustancia y acto. Y de esta manera mueven lo que es objeto de deseo (*tò orektón*) y lo inteligible (*tò noetón*). Mueven sin ser movidos” (1072a25-27).

---

<sup>(12)</sup> Cf. *Fís.* 242b59-63; 243a32-34; 244a14-244b2; 245a4-5; 245b1-2; 256b19-20. Véase también *De generatione et corruptione*, 323a30-35 y los comentarios a esos pasajes en mi “‘Entre motor y movido debe haber contacto’: una dificultad en la teoría aristotélica del movimiento (*Física*, 266b27-267a12)”, en *Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas*, Mendoza, 1998, pp. 162-168).



Y unas líneas más adelante agrega:

“... mueve, en efecto, como lo amado” (1027b3).<sup>(13)</sup>

Aristóteles parece estar enfatizando aquí el poder causal de su Primer Motor en términos de causa final.<sup>(14)</sup> Pues lo amado o lo que es objeto de deseo pone en movimiento aquello que aspira a ello, sin tener que cambiar ello mismo por eso. Es decir, si para el sujeto X el objeto de deseo o “lo amado” es A, X tenderá o aspirará a A, y no a la inversa. Hace un momento señalábamos la dificultad -aparentemente no resuelta en *Fís.* VIII- concerniente al modo en que el motor inmóvil pone en movimiento el cielo. El universo aristotélico es un sistema de esferas concéntricas que se encuentran bajo la esfera de la luna que es, a su vez, la primera esfera celeste. Aquello a lo cual mueve de un modo directo el Primer Motor es el cielo, “algo que se mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular” (1072a21-22). Pero el cielo (*ouranós*) es algo físico y, como se ha dicho, el Primer Motor no puede serlo. La pregunta es, entonces, ¿cómo mueve el Primer Motor al cielo? No puede ser por contacto porque (1) sólo puede haber contacto entre dos entidades de carácter corpóreo y (2) porque si el Primer Motor estuviera en contacto con una sustancia material (en este

---

<sup>(13)</sup> El sujeto de *kineî* (“mueve”) no es claro en esta sentencia: me parece aceptable la interpretación de **G. Reale** (*Aristotele. Metafisica*. Napoli 1968) vol. II, p. 287, quien sugiere que el sujeto debe ser el Primer Motor en cuanto fin.

<sup>(14)</sup> Sobre la causa final en Aristóteles cf. **W. Wieland**. *Die aristotelische Physik*. Göttingen 1962. pp. 254-277 (reproducido en traducción al inglés con el título “The Problem of Teleology” en **J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji** (eds.) *Articles on Aristotle I. Science*. London 1975. pp. 141-160. Sobre la cuestión de la finalidad en la física en general me permito remitir a **M.D. Boeri**. *Aristóteles. Física I-II* (traducción directa del griego. introducción y comentario). Buenos Aires 1993, especialmente pp. 26-39 y “Chance and Teleology in Aristotle’s *Physics*”, *International Philosophical Quarterly*, vol. 35, N° 1, pp. 87-96.

caso el cielo) podría experimentar alguna forma de afección y, consecuentemente, implicaría potencialidad. La dificultad parece superarse a partir de la tesis de que el Primer Motor mueve del mismo modo en que lo hace aquello que es objeto de deseo o de intelección. El objeto de deseo mueve sin ser movido y, por supuesto, sin entrar en contacto con aquello que mueve.

Pero el texto de *Met.* XII introduce otro elemento en la doctrina aristotélica de dios que no encontramos en los escritos físicos: dios es *nóesis*. “intelección”, “pensamiento”. Pero en cuanto pensamiento o intelección, ¿qué piensa o intelige dios? Y si no piensa nada, ¿en qué consistirá su dignidad? Además, si intelige pero para inteligir depende de otra cosa, entonces no será la sustancia óptima y la pura actividad que se había dicho. La alternativa es: o se intelige a sí mismo o a otra cosa; esta segunda opción queda descartada por lo dicho antes (es decir, se degradaría en su dignidad). Para el Primer Motor Inmóvil el único objeto posible de intelección es él mismo: intelige y piensa lo más divino y lo más valioso. No cambia pues el cambio sería para peor (todos los cuestionamientos señalados y las soluciones a los mismos los hace el mismo Aristóteles; cf. *Met.* 1074b15-27). Para comprender mejor esto puede pensarse en todas aquellas actividades que son objeto de la teoría humana: el conocimiento, la percepción, la opinión y el pensamiento, parece sugerir Aristóteles, entendidos como “grados del saber”, se encuentran siempre mediatizados por componentes sensibles que exigen la existencia de una distinción entre acto y objeto del acto. En dios, en cambio, el intelecto y lo inteligido coinciden, y pensamiento y objeto pensado serán una y la misma cosa (cf. *Met.* 1075a3-5). Aristóteles excluye en el tratamiento de dios cualquier tipo de actividad física o que de alguna manera presuponga componentes sensibles; el tipo de actividad mental propio de dios no es una actividad que necesite mediación, como sucede con el pensamiento humano.

Lo que he descripto hasta ahora en esta sección es, fundamentalmente, la versión aparentemente madura de la doctrina aristotélica del Primer Motor, tal como es expuesta en *Met.* XII, donde el primer motor es identificado sin más con dios. Pero en *Fís.* VII-VIII la tesis de un Primer Motor Inmóvil tiene matices diferentes. En *Fís.* VIII 5 aparece por primera vez la tesis del Primer Motor, aunque la posibilidad de que exista algo que mueve siendo inmóvil ya había sido sugerida antes (*Fís.*, 201a25-27). Al afirmar que todo lo que mueve físicamente está sujeto a movimiento, Aristóteles excluye al Primer Motor Inmóvil <sup>(15)</sup> de las cosas que son cambiadas o puestas en movimiento por su contacto con lo movido (cf. 202a3-5). Hay que advertir, sin embargo, que al comienzo de *Fís.* VIII 5 (256a4-256b2) el primer motor del que parece estar hablando Aristóteles no es todavía el Primer Motor entendido como causa última del cambio en el mundo; la expresión *prôton kinôin* tal vez habría que interpretarla en el sentido de "motor próximo" de un cambio particular. La posibilidad de que haya un motor que mueva sin ser movido recién aparece a partir de 256b3 y ss., donde Aristóteles aclara que el motor es inmóvil (o no sujeto a cambio; *akíneton*) cuando produce un cambio tal que es diferente del medio o instrumento mediante el cual se produce el cambio (cf. *Fís.*, 256b20). La tesis que Aristóteles se propone demostrar en *Fís.* VII 5, 256b3-257a27 es que no todo lo que cambia o está en movimiento es cambiado o movido por algo que está en movimiento. Debe haber entonces un factor motor que produzca cambio o movimiento sin por ello cambiar o moverse él mismo. El argumento se plantea en forma de dilema: si la tesis de que todo lo movido es movido por algo que también está en movimiento fuera cierta, lo

---

<sup>(15)</sup> Aquí y en las páginas precedentes cuando la expresión "Primer Motor" está con mayúsculas indica la causa última del cambio, de modo de distinguirla del "motor próximo o inmediato", que también es un *prôton kinôin*.

sería (a) por accidente o (b) por sí. La alternativa (a) es rechazada porque si es así, ocurre que podría darse el caso de que en algún momento nada esté en movimiento, porque lo accidental (o “coincidente”; *katà symbebekós*; 256b7-8) puede no ser. Pero ya se ha demostrado que el movimiento debe ser continuo (en *Fís.* VIII 1). La alternativa (b) es la única factible; el único motor que no cambia cuando produce movimiento es aquel que mueve de un modo tal que no es instrumento del movimiento. El hecho de que veamos el término extremo de la serie de los movimientos y también veamos lo que es movido por sí mismo (el alma como principio automotor del animal), hace razonable o, más bien necesario (256b23), argumenta Aristóteles, que haya un tercer término en la explicación del fenómeno del movimiento: el que es capaz de mover siendo inmóvil. Aunque Aristóteles no dice que este tercer término “mueve como lo amado” (cf. *Met.* 1072b2-5) y “como lo que es objeto de deseo e intelección” (*Met.* 1072a25), ni que este motor es intelecto o pensamiento (cf. *Met.* 1072b24-30), parece sugerirlo de un modo indirecto al citar con aprobación la tesis de Anaxágoras, según la cual el intelecto es “impasible y sin mezcla”, porque éste es, precisamente, el único modo en que un motor podría mover o producir un cambio en algo sin ser él mismo movido o cambiado (cf. *Fís.* 256b26-27). Sin embargo, la identificación del Primer Motor Inmóvil con el pensamiento o lo que es objeto de amor o de deseo no se hace nunca de una manera explícita en *Fís.* VIII, aunque, como se ve, hay algunos adelantos significativos.

Aristóteles ya ha mostrado que el movimiento debe ser eterno; y si esto es así, deberá existir también un principio causal responsable de ese movimiento eterno o cambio ininterrumpido del universo. Al comienzo de *Fís.* VIII 6 Aristóteles advierte que es posible que haya una pluralidad de motores inmóviles (258b11; cf. también 259a7-9 y 259b30-31). La doctrina de los múltiples moto-

res responsables del movimiento de las esferas de los planetas es admitida sin más en *Met.* XII 8 (1073a33-1073b1), pero en *Fís.* VIII tiene todavía un tono hipotético, aunque finalmente Aristóteles argumenta a favor de la unidad del principio motor eterno que imparte movimiento en sentido prioritario, y su característica fundamental es que no está sujeto a cambio (258b13). El Primer Motor Inmóvil está “fuera del alcance de cualquier cambio”, tanto en sentido absoluto como accidental. Las almas son ciertos principios motores inmóviles (en la medida en que son una fuente de movimiento que no depende de otro motor), pero a veces son y a veces no son. No todos los principios, continúa argumentando Aristóteles, pueden ser así, pues para las cosas que se mueven a sí mismas (las almas) tiene que haber una causa de que un momento sean y en otro no sean, y esa causa o principio debe ser eterna porque si el proceso de ser y no ser es continuo, su causa también debe serlo. Como las almas no siempre son, no pueden ser la causa de que haya generación de ciertas cosas pero no de otras, ni tampoco pueden ser causas de que este proceso sea continuo como de hecho lo es. Debe haber, por tanto, algo que contenga (*éstin ti hò periéchei*; 259a3-4) a los motores inmóviles que perecen y que sea causa de que algunas cosas sean pero no otras, así como del cambio continuo.<sup>(16)</sup> La causa del proceso continuo de generación y corrupción tampoco puede encontrarse en una *sucesión infinita* de causa particulares, porque de lo eterno y lo continuo no puede ser causa ni cada uno de los motores inmóviles tomados individualmente ni todos ellos tomados en una serie sucesiva (258b29-30). El movimiento mismo, que se desarrolla en un proceso continuo, se encuentra dispuesto de una manera tal que resulta ser eterno y necesario; los

---

<sup>(16)</sup> En este argumento se advierte una crítica implícita a la tesis platónica del Alma del Mundo como principio causal último del devenir universal (cf. **Platón**, *Timeo*, 30b-c).

motores inmóviles (las almas), en cambio, aunque son infinitos, no existen todos simultáneamente (en cuyo caso serían continuos), sino en forma sucesiva.

En un importante estudio sobre la teología aristotélica Carlo Natali ha argumentado que el Motor Inmóvil de *Fís.* VIII es el mismo “Dios supremo” de *Met.* XII, y que un indicio suficiente de ello es su *separación* del resto de las cosas.<sup>(17)</sup> Es cierto que la separación del Primer Motor Inmóvil de *Fís.* VIII 6 recuerda el Primer Motor de *Met.* XII; subsiste como problema, sin embargo, el hecho de que en VIII 6 el Primer Motor parece mover en términos casi exclusivos de causa motriz y, además de la referencia a Anaxágoras ya mencionada, no hay el menor rastro de los desarrollos que encontramos en *Met.* XII. Natali argumenta que cuando Aristóteles afirma que el Dios supremo es “causa del ser y del no ser de las cosas” (259a4-5) se puede ver cómo el Dios aristotélico no es simplemente la causa motriz, sino su *función* motriz que ordena la realidad en un cosmos orgánico y permite la existencia de los entes singulares. Debe advertirse, no obstante, que, por un lado, en ningún pasaje de *Fís.* VIII Aristóteles se refiere a su Primer Motor Inmóvil en términos de “Dios supremo” (ni siquiera lo llama *theós* a secas ni una sola vez). Por otro lado, no me parece muy claro en qué consiste la diferencia entre “función motriz” y “causa motriz”, porque la causa motriz es, precisamente, una de las posibles funciones que puede tener la causa. Además, Aristóteles admite explícitamente que el Primer Motor pone en movimiento *directamente* el “primer movido” o “primer cielo” (el cielo de las estrellas fijas). Si esto es así, hay que presuponer alguna forma de contacto entre el Primer Motor y el primer cielo (cf. *Fís.*, 260a6-7 y *De*

---

<sup>(17)</sup> **Carlo Natali**, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L’Aquila 1974, pp. 123-124. Cf. también *Fís.* 259a4.

*caelo*, 292b21-25), lo cual hace complicada la explicación pues es difícil imaginar de qué modo puede haber contacto entre una entidad que carece de magnitud (cf. *Fís.* VIII 10) y el primer cielo que, obviamente, es de naturaleza corpórea. El Primer Motor que surge del curso del argumento de *Fís.* VIII (véase especialmente el capítulo 6) es el Primer Motor del universo, que es concebido como el responsable de la pluralidad de movimientos del mundo y, en particular, del movimiento del cielo. El Primer Motor es causa motriz, y no hay la menor traza de que Aristóteles esté implicando que mueve como una causa final; es más, está en contacto directo con el cuerpo movido por él (el primer cielo o esfera de las estrellas fijas) y, como dice en *Fís.* VIII 10 (267b6-9), el Primer Motor “está localizado en la circunferencia del universo”.<sup>(18)</sup> Aristóteles no sugiere, ni directa ni indirectamente, unir el modo mecánico de operar del Primer Motor de *Fís.* VIII con la discusión más propiamente teológica de *Met.* XII. De hecho, no hay la menor sugerencia de que la acción causal del Primer Motor de la *Fís.* deba ser identificada con el dios de *Met.* XII.

## 2. Algunos aspectos generales de la noción estoica de dios <sup>(19)</sup>

Nos encontramos ahora en un universo de ideas muy diferente en muchos aspectos. Aunque los estoicos parecen haber conocido muchas doctrinas aristotélicas, su punto de partida es com-

---

<sup>(18)</sup> Como es obvio, esta afirmación genera una dificultad adicional, pues es complicado imaginar cómo puede “estar localizada” una entidad carente de magnitud espacial. Es imposible intentar responder a esta dificultad en este artículo.

<sup>(19)</sup> En todas las citas de los textos estoicos la sigla *SFF* remite a **H. Von Arnim**, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1905-1924. Como es habitual, los números romanos indican el correspondiente volumen y los arábigos al número de texto o fragmento. En general, lo que expongo a continuación corresponde a doctrinas atribuidas al estoicismo antiguo. Una traducción española de la mayor parte de los textos que se citan en

pletamente diferente.<sup>(20)</sup> El esquema ontológico estoico es muy diferente del platónico-aristotélico. Ciertas tesis estoicas<sup>(21)</sup> deben haber resultado sorprendentes para autores que venían de la tradición platónico aristotélica; dichos autores son, precisamente, quienes transmiten las doctrinas del estoicismo antiguo. Alejandro de Afrodisia, por ejemplo, correctamente sugiere que el movimiento tensional del *pneûma* -el “hálito” o “aliento vital”, cuya función esencial es cohesionar la materia de un modo específico dando lugar así a las entidades particulares- no entra en las clasificaciones aristotélicas de movimiento.<sup>(22)</sup> Aunque la observación de Alejandro es correcta, el intento de refutar la tesis estoica de la existencia

---

esta sección puede encontrarse en V. Juliá, M.D. Boeri. “La física del estoicismo antiguo IV. Cosmología y teología del destino”, en *Méthexis. Revista Argentina de Filosofía Antigua*, IV (1991) Suplem., pp. 1-37.

<sup>(20)</sup> En los últimos años ha sido intensamente debatida la cuestión de si los estoicos antiguos entraron o no en contacto con los escritos de Aristóteles. El primero en haber sugerido que no tuvieron contacto con los llamados “escritos esotéricos” (es decir, las obras de Aristóteles que conservamos) fue E. Bignone en su estudio, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Firenze 1936 (cf. sobre todo el vol. I pp. 33-34; p. 68). En los últimos años F.H. Sandbach publicó un importante estudio (*Aristotle and The Stoics*. Cambridge Philological Society. Suppl. Vol. 10; véase especialmente pp. 19, 21, 49-51), en el que sugería que los estoicos no conocieron los escritos de Aristóteles y que, aun cuando los hubiesen conocido, sus desarrollos pueden explicarse en forma independiente. La más importante reacción crítica (y persuasiva) a la tesis radical de Sandbach que conozco es la de D. Hahm, “Aristotle and The Stoics: A Methodological Crux”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73, 3, (1991), pp. 297-311. Por mi parte, he tratado de defender la hipótesis de que los estoicos debieron haber conocido algunas doctrinas aristotélicas, lo cual no significa que necesariamente hayan desarrollado su filosofía como una respuesta a la de Aristóteles (me permito remitir a mis artículos “Aristotelian Elements in Early Stoicism”, en *Liverpool Classical Monthly*, vol. 18, N° 3 [1993], pp. 37-39 y “Aristóteles y los principios de la metafísica estoica”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 12, N° 1 [1996], pp. 35-53).

<sup>(21)</sup> Como, por ejemplo, que “un cuerpo es el lugar de otro cuerpo” o que “un cuerpo pasa a través de otro cuerpo” (cf. Plutarco, *De comm. not.* 1077E, ed. Cherniss; Alejandro de Afrodisia, *De mixtione*, 223, 18 ss. ed. Bruns).

<sup>(22)</sup> Cf. Alejandro, *Sobre la mezcla*, 224, 25-27 ed. Bruns.



de un *pneûma* (que cohesiona la materia informe) porque ésta no se ajuste al modelo aristotélico es sin duda injustificado desde el punto de vista filosófico. En efecto, no es aceptable rechazar una doctrina por el solo hecho de que la misma no se ajuste a los puntos de partida de una teoría diferente. En todo caso, hay que argumentar para mostrar que los puntos de partida de una teoría son mejores desde el punto de vista de la explicación que otros. La posición de Alejandro revela la imposibilidad de comprender el *pneûma* estoico con criterios conceptuales que resultan inútiles para una entidad que es descripta como algo que "se mueve simultáneamente hacia dentro y hacia afuera". Esto desde luego no es posible para Aristóteles y no entra, como correctamente señala Alejandro, en ninguna clasificación aristotélica del movimiento.<sup>123)</sup>

El motivo de esta tediosa digresión es, como se verá enseguida, justificado pues nada está más lejos de la concepción estoica de dios que la aristotélica. Para Aristóteles dios es pensamiento, una *sustancia inmaterial* que carece de extensión. Para los estoicos, en cambio, dios es sinónimo de expresiones tales como "principio activo" (*tò poiouîn*), "razón" (*lógos*), "fuego creador o artesano" (*pûr technikón*), "destino" (*heimarméne*), "naturaleza" (*phýsis*), "intelecto" (*noûs*) (cf. Diógenes Laercio, VII 134-135; Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, IX 75-76). Es cierto que para Aristóteles dios también es intelecto, pero para los estoicos también el intelecto (*noûs*) o, en general, cualquier sustancia existente es algo corpóreo. Todo lo máximamente real es de carácter corpóreo: dios es el principio causal por antonomasia y, por el hecho de serlo, debe ser corpóreo. Dicho de otro modo, dios es un

---

<sup>123)</sup> El movimiento y las características generales del *pneûma* estoico son descriptos en **Nemesio**, *Sobre la naturaleza del hombre*, 70, 6-71, 4 ed. Matthaeci (=SIF II 451); **Simplicio**, *In Arist. Cat.*, 269, 14 ss. ed. Kalfleisch (=SIF II 452); **Alejandro**, *Sobre la mezcla*, 224, 24-25 ed. Bruns.

existente, es decir es un cuerpo. Tanto para Aristóteles como para los estoicos dios es lo máximamente real; pero el criterio para establecer qué es lo real y qué no lo es diferente.

Como sus predecesores inmediatos (Platón y Aristóteles) los estoicos se preguntaron cuáles eran los principios constitutivos y causales del mundo. Es decir, qué es aquello que explica el estado de cosas existente en el mundo en todo momento. La respuesta es “lo activo” (*tò poiouîn*) que, según el contexto, puede denominarse “dios”, “naturaleza universal”, “causa”, “destino”, etc.<sup>(24)</sup> En lo que sigue me detendré brevemente en cada uno de estos aspectos de lo divino en los estoicos y procuraré mostrar lo peculiar que cada uno de estos nombres pretende reflejar del dios estoico.

a. El punto de partida estoico es, dicho de un modo muy simple, el siguiente: aunque la totalidad de lo existente es una unidad de carácter corpóreo, los constituyentes primarios del universo pueden ser distinguidos en dos principios: el activo (dios, razón causa, etc.) y el pasivo (materia sin cualidad; cf. D.L. VII 134; Calcidio, *In Tim.* 292=SVF I 88).<sup>(25)</sup> Los objetos particulares y determinados de nuestro mundo empírico son, según los estoicos, el resultado de la actividad del principio activo sobre la materia indeterminada. Dios (o el “principio activo”) “penetra”, “se propaga” o “se difunde” (*diékein*) por la totalidad de lo existente. Esto explica que con frecuencia se diga que el estoico es un sistema

---

<sup>(24)</sup> Cf. A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, vol. I, pp. 268-272 y los textos allí citados.

<sup>(25)</sup> Para una discusión pormenorizada de esta doctrina véase J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Hildesheim 1965, pp. 162-164. M. Lapidge, “Archai and stoicheia: A Problem in Stoic Cosmology”, en *Phronesis*, 18 (1973), pp. 240-278 y, más recientemente, M. Forschner, *Die stoische Ethik*, Darmstadt 1995, pp. 25-42 (se trata de la reedición actualizada de la versión original de 1981).

panteísta, porque *todo es dios* o una manifestación suya.<sup>(26)</sup> Así, encontramos muchos textos en los que se dice que el *pneûma* (otra forma de manifestación de dios) aparece de diferentes modos en los distintos niveles de la realidad física y anímica (que, no está demás decirlo, también es corpórea): en los seres inanimados (una piedra, un trozo de madera) es un cierto estado o condición (*héxis*), en las plantas es naturaleza (*phýsis*) y en los animales (entre los cuales se encuentra el ser humano) es alma (*psyché*).<sup>(27)</sup> En toda entidad individual, entonces, debe estar presente dios -en este caso en la forma de un "factor neumático"- operando de una manera determinada, es decir cualificando la materia de un modo específico.

**b.** En muchos pasajes cuya doctrina es claramente estoica se dice que "la naturaleza es fuego artesano (o "constructivo": *pûr technikón*) que se encamina metódicamente a la generación" y que dicho fuego artesano es *pneûma*, "aliento vital" ígneo (D.L. VII 156=*SVF* II 774; Aecio, *Plac.* I 7, 33=*SVF* II 1027). La idea de "fuego artesano" puede resultar curiosa en toda esta explicación porque la pregunta podría ser en qué sentido se habla de dios en términos de "fuego". Como hemos dicho, los estoicos no tienen ningún problema en asociar su dios a un elemento material porque, de hecho, dios también es de naturaleza corpórea. El dios estoico es el factor causal por antonomasia en la medida que es el principio activo, y para serlo debe ser algo existente, esto es, un cuerpo. La existencia de un fuego artesano o constructivo hace pensar en la existencia de un fuego destructivo. La distinción es

---

<sup>(26)</sup> Cf. **Espinosa**, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte I, Propositiones XIV y XV.

<sup>(27)</sup> Cf. **Filón**, *Alegoría de las Leyes*, II 22-23 (véase *SIF* II 458); [Galeno], *Intr.* XIV 726, 7-11=*SIF* II 716.

efectivamente ésa: el fuego destructivo es el fuego físico susceptible de nuestra percepción en la experiencia sensible. La noción de fuego artesano o constructivo nos lleva a otra tesis estoica muy complicada que, dicha también de un modo breve y simplificado, consiste en lo siguiente: nosotros, después de nuestra muerte, volveremos a encontrarnos en las mismas situaciones, con las mismas personas, después de un nuevo nacimiento y después de que haya pasado un cierto período de tiempo.<sup>(28)</sup> Se trata de la tesis de la eterna repetición de los ciclos cósmicos, “el eterno retorno”. Cuando termina un ciclo cósmico se produce una cierta destrucción que se resuelve en una especie de “incendio cósmico”: la conflagración (*ekpýrosis*). Antes del comienzo de un nuevo ciclo la realidad queda reducida a fuego artesano que es la expresión de dios en su carácter de “principio activo ígneo”. Este fuego es artesano o constructivo porque da lugar a la generación de un nuevo ciclo cósmico. Durante la conflagración sólo queda dios operando con su actividad providencial.<sup>(29)</sup> La teoría de la conflagración es extremadamente compleja y su reconstrucción es un verdadero desafío. Hay, por lo demás, una enorme cantidad de problemas que genera y que, desde luego, sólo puedo plantear aquí: ¿se trata de un único mundo que se repite exactamente en todos los ciclos o en cada ciclo se produce un nuevo mundo? ¿Qué ocurre con la identidad sustancial del yo personal? (cf. Simplicio, *In Arist. Phys.* 886, 11 ss.). Dicho de otro modo, ¿es posible determinar de alguna manera la identidad entre la sustancia X en el ciclo A -en caso de que pueda mantenerse inalterable en cuanto a su identidad- en el ciclo A', A''... An? El problema de la identidad sustancial del sujeto está conectado

---

<sup>(28)</sup> Estobeo. *Eclogae*. I 20, 171. 2 ed. Wachsmuth; Eusebio. *Preparación Evangélica*, XV 18. 3; Nemesio. *Sobre la naturaleza del hombre*,. 111, 14-112. 3. ed. Morani.

<sup>(29)</sup> Para la reconstrucción de la teoría de la conflagración cf. Plutarco. *De stoic. repug.* 1053B; *De comm. not.*, 1077C-E y Orígenes. *Contra Celso* IV 14.

con la cuestión de la supervivencia del alma individual después de la muerte. Los estoicos del primer período hablaban de la supervivencia del alma *hasta la conflagración*, la destrucción del mundo o de un ciclo cósmico por obra del fuego. Se conserva un testimonio (transmitido por Diógenes Laercio) en el que explícitamente se pone en boca de Cleantes (el sucesor de Zenón en la conducción de la escuela) la tesis de que las almas siguen existiendo hasta que se produce la conflagración; Crisipo, en cambio, habría pensado que sólo las almas de los sabios continúan existiendo hasta la conflagración.<sup>(30)</sup> Pero ya sea que sigan existiendo las almas de todos o únicamente las de los sabios hasta la conflagración la tesis general básica es la misma: el fin de un ciclo cósmico marca el fin de la vida del alma y, podría inferirse, la destrucción de la identidad personal en ese ciclo, es decir la destrucción de aquellos componentes que individualizan a cada sujeto particular. En la doctrina de la conflagración dios desempeña un papel decisivo, pues de hecho para los estoicos la conflagración *es* dios en estado ígneo que, en su condición de principio activo y fuego artesano, continúa operando.<sup>(31)</sup> La conflagración también tiene un aspecto biológico porque la cosmogonía es un nacimiento. Podría pensarse entonces que la destrucción del cosmos o la finalización de un ciclo cósmico es la muerte del mundo. Sin embargo, como hace notar Crisipo, el término “muer-

---

<sup>(30)</sup> Véase **Diógenes Laercio**, VII 157=*SIF* I 522; **Eusebio**, *Preparación Evangélica*, XV 20, 6=*SIF* II 809 y Filón alejandrino, *Sobre la eternidad del mundo* 48=*SIF* II 397.

<sup>(31)</sup> Cf. **Plutarco**, *De stoic. repug.* 1053B (= *SIF* II 605); **Orígenes**, *Contra Celso* IV 14 (= *SIF* II 1052). Los trabajos más detallados y filosóficamente más estimulantes que conozco sobre el tema de la conflagración en la Stoa son los de **J. Barnes**, “La doctrine du retour éternel” en **J. Brunschwig** (ed.) *Les stoiciens et leur logique*, 1978, pp. 3-20; **J. Mansfeld**, “Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought”, en **M.J. Vermaseren** (ed.) *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden 1979. **A.A. Long**, “The Stoics on World Conflagration and Everlasting Recurrence” en **R. Epp** (ed.) *Spindel Conference: Recovering the Stoics*, *Southern Journal of Philosophy* 23, (1985), Suppl., pp. 13-38.

te” no es una descripción técnicamente adecuada de la destrucción del cosmos (cf. *SVF* II 640). La muerte es concebida como la separación del alma del cuerpo,<sup>(32)</sup> pero el Alma del Mundo no está separada sino que crece en forma continua hasta absorber en sí misma la totalidad de la materia.<sup>(33)</sup> Si esto es así, hay un sentido en el que las almas individuales perecen (cuando pierden su identidad a la finalización de un ciclo cósmico); pero hay otro sentido en que no perecen, pues en la medida en que la totalidad de la materia (y con ella las almas, que también son materia cualificada) es reabsorbida por el alma cósmica o dios en su estado ígneo. Aunque el orden cósmico no es eterno porque se produce una destrucción de tal orden durante la conflagración, los estoicos tuvieron la misma idea básica de la filosofía griega anterior: el mundo es eterno, sólo que ahora la eternidad debe buscarse en la regeneración eterna del mundo en nuevos ciclos cósmicos.<sup>(34)</sup>

c. Lo dicho en la sección anterior nos lleva a otro grupo de nombres con los que se hace referencia en nuestras fuentes a dios en el estoicismo antiguo. Se dice, en efecto, que dios es providencia (*prónoia*), razón (*lógos*), destino (*heimarméne*) e intelecto

---

<sup>(32)</sup> Cf. Nemesio, *Sobre la naturaleza del hombre*, cap. 2, 21, 6-9 (ed. Morani).

<sup>(33)</sup> Plutarco, *De stoic. repug.*, 1052C (= *SVF* II 604): “Crisipo afirma que Zeus crece hasta consumir en él mismo todas las cosas: en efecto, dado que la muerte es la separación del alma del cuerpo, y como el alma del mundo no se separa sino que continúa su crecimiento en forma permanente hasta consumir en sí misma la materia, no debemos decir que el mundo muere”.

<sup>(34)</sup> Esta tesis parece haber sido adelantada por Aristóteles. En *De caelo*, 280a28-283b22 plantea la siguiente alternativa: las cosas que existen son eternas o generadas (y si generadas, corruptibles). Queda descartada una tercera posibilidad: la tesis de que el mundo es generado y perece sólo puede admitir una interpretación: el mundo se genera y perece en un ciclo eterno (*Ibidem*, 279b24-30). Por consiguiente, la única posición que puede admitirse junto a la de la eternidad del mundo (la posición sostenida por Aristóteles; cf. *Fís.* VIII 1) es la de un mundo cíclico.

(*noûs*). Según el testimonio de Cicerón, Zenón de Citio sostenía que la naturaleza es no sólo artífice del mundo sino también proveedora y previsora de todas las utilidades y conveniencias (*De nat. deor.*, II 58=*SVFI* 172). Todo lo bueno o conveniente se debe a la actividad previsora o providente de dios; esto muestra que la actividad de dios es claramente teleológica, lo cual explica por qué el mundo es el producto de un orden racional, de un plan diseñado de antemano y de un modo inteligente. No se trata, entonces, de un proceso en el cual reine una necesidad ciega o mecánica. El universo y los procesos que en él ocurren son racionales en el sentido de que son ordenados y de que se orientan hacia algo, es decir, tienen una finalidad. La novedad estoica consiste, pues, en haber podido combinar la enseñanza platónico-aristotélica de un mundo concebido teleológicamente con la idea de los atomistas antiguos de una necesidad inmanente al mundo. La pareja “conflagración-reorganización cósmica”, aunque impropriamente, describe la historia del mundo como diferentes fases o etapas. La descripción es impropia porque de hecho sería imposible determinar un punto del tiempo que pudiera interpretarse como el “comienzo” o el “fin” de un ciclo. Pero la repetición de los ciclos compromete a los estoicos a una posición determinista rígida y a una concepción del tiempo inevitablemente circular. Una concepción del tiempo circular debe encontrar aceptables proposiciones tales como “lo que será de esta manera, ha sido de esta manera”, “lo que ha sido de esta manera, será de esta manera”, o “lo que es de esta manera, ha sido de esta manera o será de esta manera”. Es muy probable que al menos Crisipo haya aceptado la verdad de este tipo de proposiciones. Al hacer una defensa de la doctrina estoica de la adivinación Cicerón dice que, para los estoicos, aquel que sea capaz de captar las causas de lo porvenir debe saber necesariamente lo que sucederá, y todo lo que sucederá no se genera súbitamente sino que el paso del tiempo es como el despliegue de una cuerda *que no produce nada*

nuevo.<sup>(35)</sup> Esto se ajusta bastante bien a la tesis estoica de que el destino (otro nombre para dios), como una secuencia o ligazón inexorable de causas, determina de antemano los acontecimientos del mundo.<sup>(36)</sup> Orígenes, una de las fuentes más importantes para la transmisión de la doctrina de la repetición cíclica del mundo, advierte que tal doctrina debe partir de una concepción cíclica del tiempo; pero aunque no la encuentra aceptable, no la considera absurda sin más. En su opinión, tal concepción del tiempo es inherente a una tesis que postule una repetición cíclica de la “historia cósmica”; lo que no puede aceptar Orígenes es que las cosas sean efectivamente así, porque si lo hace también deberá aceptar lo que se deriva de ella: la repetición al infinito de la historia que supone el absurdo, *para un cristiano*, de que Cristo vuelva a redimir al mundo, o de que Moisés vuelva a salir de Egipto conduciendo al pueblo judío.<sup>(37)</sup>

### 3. Conclusión

Las doctrinas teológicas aristotélicas continuaron siendo objeto de discusión en los años posteriores a la muerte de Aristóteles. Teofrasto pone en duda la tesis aristotélica del Primer Motor Inmóvil calificándola de “solución verbal” (véase la *Metafísica* de Teofrasto, 7b15-19); también cuestiona el argumento de

---

<sup>(35)</sup> Cicerón. *Sobre la adivinación*. I 127 (=S<sup>1</sup>F II 944). Habla Quinto en defensa de la teoría estoica de la adivinación.

<sup>(36)</sup> Entre esos “acontecimientos” se incluyen incluso nuestros pensamientos y voluntades o capacidad de decidir (cf. Calcidio. *Comentario al Timeo*. 160=S<sup>1</sup>F II 943: *illas nostras cogitationes et voluntates*).

<sup>(37)</sup> Cf. Orígenes. *Contra Celso* IV 67-68.



que si el impulso hacia lo mejor va acompañado de alma, las cosas que son movidas deben ser animadas (*Metafísica* 5a28-5b2). De aquí parece inferir Teofrasto que aunque el Primer Motor produce el movimiento circular de tales cosas (es decir, los cuerpos celestes), no es causa del mejor movimiento propio de ellas, pues el movimiento del alma es el mejor y, sobre todo, el del pensamiento, del cual también procede el deseo (*Metafísica* 5b7-10). Teofrasto también adopta una posición crítica respecto de la teleología aristotélica que supone que hay una tendencia hacia lo mejor en todas las cosas (*Metafísica* 11a1-12).

También en la teología estoica puede leerse entre líneas un propósito polémico en contra de Aristóteles, ya que para los estoicos la descripción aristotélica de dios como Primer Motor, responsable causal de todos los demás movimientos es inaceptable pues el dios aristotélico no tiene magnitud. Y lo que no tiene magnitud es incorpóreo y, por tanto, no puede ser causa de nada.

Creo que en la historia del aristotelismo es un hecho decisivo la incorporación de Aristóteles al pensamiento cristiano. Los denodados esfuerzos de Santo Tomás de Aquino por hacer coincidir la fe cristiana con algunas de las tesis teológicas de Aristóteles son por momentos conmovedores (aunque a veces poco convincentes). De hecho, Tomás incorpora como propio el argumento de la imposibilidad de una serie infinita de causas para demostrar la existencia de Dios: la llamada “primera vía” o “prueba por el movimiento” es, en realidad, un argumento de cuño aristotélico (cf. *Fís.* VII 1).<sup>(38)</sup> El talento dialéctico y argumentativo de Tomás, sin embargo, hizo posible que se mostrara que la tesis aristotélica de la eternidad del mundo no era contradictoria con la doctrina cristiana

---

<sup>(38)</sup> Santo Tomás. *Summa Theologica* 1, q. 2. art. 3.

de la creación: la razón -argumenta Tomás- puede concebir la creación desde la eternidad. Pero ella no puede demostrar que el mundo sea eterno; tampoco puede demostrar que haya tenido un comienzo en el tiempo. Sólo la fe puede guiarnos en ese terreno.<sup>(39)</sup> No hay duda de que la visión sistemática de Aristóteles de un universo que culminaba en la teología debió despertar el interés y la admiración de los autores cristianos. No obstante, éstos debieron enfrentarse con importantes dificultades pues el dios aristotélico se encuentra muy lejos de un Dios personal en el sentido cristiano. El dios de Aristóteles es un dios filosófico e impersonal y, si se quiere, algo “egoísta”: el único objeto de interés o de su pensamiento es él mismo.

La importancia e influencia de la filosofía estoica en general y de sus doctrinas teológicas en particular, por otra parte, es ya, a esta altura de los estudios de filosofía helenística, indiscutible. La filosofía estoica ha sido calificada de “materialista”; resulta sorprendente, sin embargo, la apropiación que hacen algunos escritores de los primeros siglos del cristianismo de ciertas posiciones estoicas. Si se hace un análisis superficial de la tesis panteísta de un dios inmanente sostenida por los primeros estoicos, se podría pensar que no hay forma de reconciliar la filosofía estoica con algunos aspectos generales del pensamiento cristiano. No obstante, un rápido examen de un autor como Tertuliano (s. II d.C.) disipa esa presunción. En un comentado pasaje de su *De anima* (cap. 5, 2, ed. Waszink) Tertuliano menciona a los estoicos y cita la doctrina según la cual el alma es un *spiritus*. Es decir, el alma es un *pneûma* pues *spiritus* no es “espíritu” en el sentido de algo espiritual por oposición a algo material sino la traducción latina del *pneûma* es-

---

<sup>(39)</sup> *Summa Theologica* I, q. 46, art. 46.

toico. En otro tratado (*De res. mortuorum* 7, 8, ed. Borleffs), al hacer una distinción entre Dios y el hombre, Tertuliano habla de la sustancia divina como de un *spiritus* y llama al alma *flatus* (“aliento”, “soplo”). La idea expresada aquí del alma como algo material es, de nuevo, claramente estoica; Tertuliano parece haber aceptado e incorporado la teoría estoica de que lo verdaderamente existente es corpóreo. Así lo demuestra el hecho de que acepte que Dios es corpóreo, lo cual no implica que se encuentre en el mismo nivel que cualquier otra cosa material. Se trata, más bien, de un cuerpo *sui generis*: “¿Quién negará -se pregunta Tertuliano- que Dios es un cuerpo, aun cuando Dios sea espíritu? El espíritu, en efecto, es un cuerpo *sui generis* en su representación”.<sup>(40)</sup>

He hecho referencia al impacto que tuvo Aristóteles y el estoicismo en el cristianismo porque, independientemente de lo que uno pueda pensar del cristianismo como doctrina religiosa o filosófica, hay pocas dudas de que ha sido una corriente de pensamiento que ha ejercido una poderosísima influencia en la formación del pensamiento moderno y contemporáneo. Mi presentación de la teología aristotélica y estoica ha sido muy esquemática; los problemas filosóficos y de interpretación que implican prácticamente no han sido mencionados y algunas de mis afirmaciones pueden ser legítimamente cuestionadas por los estudiosos de estos temas. Es un hecho, sin embargo, la influencia decisiva que ambas teorías tuvieron en la historia del pensamiento y, probablemente de un modo inconsciente para nosotros, todavía tienen. El sello del aristotelismo y el estoicismo en materia teológica y metafísica en general está presente en casi todos los pensadores decisivos de la Modernidad que forjaron el pensamiento metafísico de los últimos 250 años.

---

<sup>(40)</sup> *Adv. Prax.* 7, de Kroyman-Evans, citado por G. Verbeke. *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*. Washington D.C. 1983, p. 24, n. 12.