



N° 53 · 2025 · ISSNe 1853–6379
 DOI 10.14409/argos.2025.53.e0075
 (AADEC) Asociación Argentina de Estudios Clásicos
 Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

La polis y los dioses.

El lugar de la religión en la filosofía política de Aristóteles

JULIÁN ZÍCARI

CONICET / UBA / UNDAV
 sanlofas@hotmail.com

.....
 Recibido: 09/11/2023

Aceptado: 08/05/2025

El trabajo apunta a llenar un importante vacío dejado por la tradición académica con respecto al lugar que la religión ocupa en el pensamiento político de Aristóteles. Así, para ello, primero, se explican algunos problemas con respecto a las precisiones de la mirada de Aristóteles con vistas a lo divino. Segundo, se busca explicar cómo este establece que es el vínculo entre dioses y vida sublunar. Tercero, se aborda de dónde vienen, según Aristóteles, las ideas religiosas de los hombres y cuál debe ser el rol de la religión en la polis.

Aristóteles / Religión / Política / Mitos

...

THE POLIS AND THE GODS. THE PLACE OF RELIGION IN ARISTOTLE'S POLITICAL PHILOSOPHY

The work aims to fill an important gap left by the scholarship regarding the place of religion in Aristotle's political thought. Thus, for this, at first, some problems are explained regarding the precision of Aristotle's gaze with a view to the divine. Second, it seeks to explain how this establishes that it is the link between gods and sublunary life. Third, it addresses where, according to Aristotle, the religious ideas of men come from and what should be the role of religion in the polis.

Aristotle / Religion / Politics / Myths



Introducción. La religión como horizonte político

*El papel histórico crucial de la religión
ha consistido en conferir legitimidad
sobrehumana a frágiles estructuras sociales*

Yuval Harari

No cabe duda de que la *Política* de Aristóteles es una de las obras de pensamiento político más importantes de la historia de occidente. Sin embargo, llama poderosamente la atención que en este escrito Aristóteles dedique tan poco espacio a pensar la religión como elemento de poder político. Porque si bien es verdad que cuando Aristóteles en el libro VII de la *Política* enumera los elementos indispensables de la ciudad ideal dice que lo principal es “el cuidado de lo divino” (*Pol* 1328b 13), lo cierto es que no le dedica un gran lugar en su tratado. Así, el comercio, la esclavitud, las revoluciones, la familia o el análisis de los regímenes políticos resultan inmensamente más importantes, sin tener el tema religioso un tratamiento sistemático ni continuo, sino más bien episódico y evanescente. Las pocas menciones a la religión aparecen casi todas en dicho libro VII (otro poco tiene el libro VIII) y poseen un carácter marginal del estilo “ni a un agricultor ni a un trabajador manual debe hacérselos sacerdotes” (*Pol* 1329a 28), de señalamientos muy generales como que “los gastos relativos a los dioses son comunes a toda la ciudad” (*Pol* 1330a 10) o que es mejor que la función sacerdotal la desempeñen personas de mayor edad y que no ocupen a la vez puestos políticos (*Pol* 1329a 33). Leído por arriba, entonces, en el planteo aristotélico el problema religioso parece jugar un rol menor a pesar de la importancia descollante que tenía el tema en el mundo antiguo en tanto artefacto institucional y político.

En este caso, la pregunta central parece ser el porqué de ello. Ya que Aristóteles era un agudo observador de la realidad de su tiempo y no podía desconocer de ningún modo que la religión –incluso hoy en día– es un factor de poder político como pocos. A su vez, esto todavía llama más la atención cuando Aristóteles construyó gran parte de su obra en las críticas constantes a los planteos platónicos. Sin embargo, en los temas ligados a la impiedad, la fe, la cosmogonía o lo sacrílego –puntos a los cuales Platón ha dedicado no poco espacio–, el estagirita parece hacer un ruidoso silencio. ¿Significa acaso que Aristóteles disienta en todos los temas con respecto a su maestro, siendo la única excepción este? No es fácil dar una respuesta a esto, puesto que las pocas pistas dejadas por el estagirita nos obligan a reconstruir la cuestión como un rompecabezas.

Por su parte, la tradición académica y los estudios filosóficos también han contribuido mucho a este tipo de vacíos porque sus abordajes con respecto a estas temáticas han sido pocos. En la mayoría de los casos la vinculación entre política y religión en Aristóteles ha sido periférica o nula, con la casi única excepción del libro de SEGEV (2017) que toca este tema como eje central. Así, en general, se han tomado básicamente dos caminos: el primero ligado a buscar diferenciar si las precisiones que hace Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica* representan una crítica o reconceptualización del Demiurgo de Platón, siendo el segundo analizar el rol y las características del primer motor inmóvil. Es decir, los abordajes han sido esencialmente teológicos y en ninguno de los casos están vinculados a la política. Por lo demás, la cuestión religiosa ha sido totalmente abandonada sin que al parecer valiera la pena indagar en ello. Por ejemplo, para BERTI (1973: 100) “En el fondo [Aristóteles] no tiene interés en esos problemas [ligados a lo religioso], que son más ‘teológicos’ en el sentido moderno que ‘filosóficos’”; para LAGRANGE “esta filosofía es incapaz de fundamentar una religión” (1926: 322); DEFOURNY señala que la religión popular en Aristóteles es “una mentira” (1932: 351), reducida solo a ritos de exteriorización y en donde “lo religioso es un pretexto para la diversión” (1932: 350), sin ser una verdadera creencia; mientras que para BABUT (1974: 130) en Aristóteles “entre la teología [...] y un conjunto de creencias míticas [...] no hay lugar [...] para una auténtica religión, [...] una verdadera piedad”.

De esta manera, para llenar este vacío, este trabajo buscará abordar el tema de la religión y la política en Aristóteles, dividiendo el camino en tres partes. Así, una de ellas estará dedicada a analizar y precisar la mirada de Aristóteles con respecto a lo divino. Luego habrá otra en la cual la pregunta sea saber cómo consideraba Aristóteles que es la vinculación entre las divinidades y la vida sublunar. Otra parte se utilizará en indagar, según Aristóteles, cómo funcionaba (y debía funcionar) la cuestión religiosa en la polis, centrándonos esencialmente en la pregunta política de ello. Finalmente, por último, este trabajo cerrará con algunas conclusiones al respecto.

Aristóteles y los dioses: algunas precisiones y problemas

“¡Oh dioses! Mas, ¿a qué cosa llamo ‘dioses’?”

Eurípides, *Las troyanas*

Un punto que nos puede servir para precisar el planteo filosófico, político y religioso de Aristóteles es saber qué pensaba este con respecto a los dioses. Por

ejemplo, saber si era una persona creyente y religiosa. Así, existen autores que desmienten esta posibilidad, como DE VÖGEL (1970: 15), aunque, desgraciadamente, no ofrecen muchos elementos para ello, salvo (como veremos) algunas formas de interpretar sus escritos. Sin embargo, repasando la trayectoria intelectual del estagirita, toda la evidencia parece apuntar a lo contrario. Por ejemplo, si consideramos sus primeros escritos, los de su época de juventud en la Academia, varios de ellos parecen mostrar una actitud piadosa y de ninguna manera escéptica o descreída de la cuestión divina. En el diálogo que nos llegó fragmentariamente, *Sobre la filosofía*, la relación entre conocimiento filosófico y ser una persona reverente con respecto a la deidad es muy estrecho. En este texto, dedicado a abordar el saber filosófico y la reflexión intelectual, Aristóteles habría dicho al respecto: “no hay ocasión en la que debamos mostrarnos más respetuosos que cuando se trata de los dioses” (14A). Algo similar ocurre en su otro tratado importante de su época de juventud, como es el *Protréptico*. Sabemos, además, que dedicó un diálogo completo al tema, *Sobre la oración* (*Perí euches*), desgraciadamente perdido, del cual tenemos noticia porque es mencionado por doxógrafos, como Diógenes Laercio (V 22.14) y Hesiquio (X.9) y por fragmentos llegados gracias a Simplicio y Amonio, en el cual también la cuestión de la reverencia y el estudio de la deidad son centrales (BOTTER, 2009, p. 50; MAYHEW, 2007). Una actitud que Aristóteles mantendría toda su vida y en el grueso de sus escritos (ya sea en los de física, ética, astronomía y demás). De hecho, como sabemos, Aristóteles defendía a la filosofía como el mejor estilo de vida posible, diciendo “Pues sólo él [el filósofo] vive con sus ojos puestos en la naturaleza y en lo divino” (*Protréptico* 13 B50), tesis reiterada también en su época de madurez a través de sus éticas. Por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco*, entre tantas citas posibles, nos dice “Suponemos que los dioses son felices y dichosos en el más alto grado” (*EN* 1178b 9) [ver que se dice dioses en plural], y que por ende los dioses son una guía tanto colectiva, para la polis, como individual, para aquellos que estudian la filosofía, acerca de un modelo perfecto de vida feliz. Lo cual no es menor, pues en la vida optima (ya sea la de la política como la filosófica), debe tenerlos plenamente en cuenta. Agreguemos, además, que sus dos principales biógrafos, tanto JAEGER (1993: 186) como CHROUST (2016, Cap. XVI), lo consideraban un hombre creyente. A esto sumemos que en el último tramo de su vida, en la vejez, vuelve a dar indicios indisimulables con respecto a ser una persona creyente. Por ejemplo, en el testamento reproducido por Diógenes Laercio, cuando se refiere a si llegara a pasarle algo malo a su hija Pitias, dice “no quiera el cielo que suceda cosa semejante”, de modo casi idéntico en lo

que se refiere a si le ocurriera algo malo a su amigo Nicanor, dice “¡no lo quiera el cielo!”. Si bien ambas expresiones pueden ser atribuidas a frases hechas y comunes de su tiempo, que se repitan en un mismo texto y de tanta importancia personal da lugar a dudas. No obstante, lo que no da lugar a dudas sobre su comportamiento piadoso es otro elemento, pues cierra dicho testamento diciendo: “para conmemorar la vuelta de Nicanor sano y salvo, como hice votos en nombre suyo, erigirán en Estagira estatuas de tamaño natural a Zeus y Atenea salvadores” (*Diog Laer*, V.1.7)¹. Vemos entonces que en su vejez, cuando nuestro filósofo reflexiona sobre su legado, es encontrado como un hombre piadoso, que toma votos para asegurarse de que sus seres queridos retornen bien, hace votos y manda a construir estatuas triunfales en su ciudad natal como agradecimiento. Puntos que claramente indican que el estagirita creía no solo en los dioses, sino que también en que valía la pena agradecerles y honrarles.

Vemos así que ya sea en su juventud, madurez, como en su ancianidad existen muchos elementos contundentes para inclinarnos a pensar que Aristóteles, a nivel personal, creía en los dioses. Por último, debemos agregar otro dato no menor al respecto: en 323 a.C. cuando murió Alejandro Magno (de alguna manera protector político de Aristóteles), en Atenas creció fuertemente el sentimiento antimacedónico, lo que motivó que el sacerdote Eurimedonte –presidente de los sacrificios– acusara de impiedad a Aristóteles. Acusación basada en el poema-himno funerario que Aristóteles le había compuesto en 345 a.C. –nada menos que más de 20 años atrás (¡vaya memoria e importancia del incidente!)- a su amigo Hermias (tirano de Asos) al morir, en el cual Aristóteles lo honró, según la acusación, de modo semi-heroico (es decir, semi-divino), asemejando a un mortal con una deidad². Como consecuencia de esta acusación de impiedad, y ya sin protección, el estagirita huyó a Calcis como refugio seguro (*Diog Laer* V.1.5), para terminar el último periodo de su vida como exiliado allí. Según la conocida afirmación, Aristóteles huyó de Atenas para que “no se produzca un segundo crimen contra la filosofía” (Claudio Eliano, *Historias curiosas* III, 36) y no repetir el destino de Sócrates. Si bien esta información no desprende pruebas para pensar que Aristóteles era una persona creyente, sí nos aporta un elemento a considerar: ratificar que la cuestión religiosa no era un tema político para nada menor en la antigua Grecia, sino que tanto con la situación de Aristóteles como con la de Sócrates (y como también en el estudio de la filosofía en general), vemos que era un tema que definía la vida y la muerte de las personas. Es por ello que, siendo tan importante, resulta llamativo que Aristóteles no le haya dado la centralidad que merecía a su abordaje político-institucional. En suma, para cerrar este punto, si

bien nunca tendremos certezas, parece haber mucha evidencia en favor de poder considerar a nuestro filósofo como una persona religiosa. Lo que es importante porque nos habla de que sus ideas, cosmovisión y expresiones no son meramente arcaicos, ladinos o irreverentes, sino pensamientos de una persona efectivamente creyente.

Ahora bien, si podemos afirmar que Aristóteles creía en los dioses, un segundo punto es saber a qué se refiere el estagirita cuando nos habla de dioses. En este caso, la situación es mucho más compleja ya que nuestra distancia cultural con la suya es grande. Para empezar porque cuando Aristóteles realiza su planteo lo hace desde un marco politeísta en un doble sentido: por un lado, el marco de referencia religioso de la Grecia de su tiempo está atravesado por los dioses olímpicos, siendo un panteón de distintos tipos de divinidades, con muchos conflictos entre ellos y distintos tipos de cultos religiosos que los atraviesan; pero, por otro, porque Aristóteles llama dioses no solo a estos, sino que además lo hace con las sustancias separadas que tradicionalmente se consideran divinas, como el motor inmóvil o los astros, a su vez, llama divinos a los cielos (*DCae* 286a 12; *Fis* 196a 33), al *noús* humano (*DA* 408b 30, 430a 23; *RA* 736b 28; *GA* 736b 25-9; *EN* 1177b 30), a la felicidad (*EN* 1099b 17), al éter (*DCae* 339b 27), al azar (*EE* 1248b 4; *Fis* 196b 6), a los placeres (*EN* 1101b 31; *EE* 1245a 37), a los principios (*Met* 1000a 11), a las virtudes (*EN* 1145a 20), a la sabiduría (*Poe* 1197b 5) e incluso llega a decir “que todas las cosas tienen algo divino por naturaleza” (*EN* 1153b 33)³. Vemos entonces que la primera aproximación hacia qué es lo que efectivamente Aristóteles consideraba divino es bastante compleja y difícil.

En este caso, puede ser opinable si muchas de las expresiones citadas son simplemente un modo de expresión popular, una forma de decir corriente de su tiempo (y que verdaderamente él no pensaba así), o acaso, más bien reflejaran un tipo de pensamiento preciso. La respuesta a este dilema no es simple por tres motivos. Para empezar, porque Aristóteles vivía en un contexto sociocultural que utilizaba modismos expresivos fuertemente atravesados por cuestiones ligadas a lo religioso y divino. Pero además, en segundo lugar, porque el propio Aristóteles creía que en la sabiduría popular, especialmente en las ideas antiguas y tradicionales, si bien podía contener algunos errores e impresiones a veces exageradas, no era, en lo esencial, falsa ni tampoco un obstáculo a superar, sino que proveía elementos filosóficos que valía la pena considerar para ampliar nuestro conocimiento⁴. En efecto, en la cultura popular, los mitos y poetas, pueden no expresar un pensamiento científico o sistemático como el que tal vez le hubiera gustado a Aristóteles, pero no necesariamente carecen por ello de portar

verdades. Es así que en los retazos del pasado y de la tradición, entremezclándose con la vida terrena, según cómo lo ve Aristóteles, conviven elementos de distinto tipo como verdades aceptadas popular y filosóficamente, humanos míticos, próceres fundadores de la civilización, los héroes (que son humanos semi-divinos) y los dioses, generando entonces confusión. Por ello a veces no es fácil distinguir entre hombres superlativos, aquellos bendecidos por las divinidades, y los dioses mismos⁵. Es así que el conocimiento o los mitos sobre los dioses pueden ser parte de una civilización previa -que sucumbió por algún cataclismo- como también restos de una sabiduría dispersa y que se recupera o reconquista en cada ciclo de reemerger de la cultura (BOTTER, 2005, p. 82). Por ejemplo esto sucede cuando Aristóteles nos dice que “Estamos obligados a prestar cierta atención al pasado lejano [...] ya que casi todo ha sido descubierto ya” (*Pol* 1264a 2), que “lo que es antiguo aparece como lo que es existente por naturaleza” (*Ret* 1387a 16) o que “no [es] razonable [suponer] que unos [hombres del pasado] y otros [prestigiosos varones] se equivoquen por completo” (*EN* 1098b 26-28), pues “es preciso pensar que las demás instituciones han sido descubiertas muchas veces en el transcurso del tiempo, más bien infinitas veces [...] Por eso es preciso utilizar de manera eficaz lo ya descubierto e intentar investigar lo que haya sido dejado de lado” (*Pol* 1329b 25-35)⁶. Incluso llega a decir que en los asuntos que parecen más confusos que creíbles “Las cosas ilógicas [deben ser referidas] a lo que se dice. Así, [podrá aducirse] también que a veces [lo que se censura por ilógico] no es ilógico, puesto que es verosímil que las cosas sucedan también contra lo verosímil” (*Ret* 1461b 13-15). Aquí, vemos de nuevo, que la confusión entonces es mayor que la claridad.

Una tercera aclaración a considerar es el abordaje de fondo utilizado por nuestro filósofo con relación a sus presupuestos y las opciones que tiene para analizar la cuestión. Ya que el contexto cultural griego llamaba divino a seres que tal vez para nuestra cultura no sea intuitiva o común esa identificación. Por ejemplo, los griegos consideraban al sol, la luna y las estrellas como seres divinos, vivientes e inmortales. Esto hace que, según BODÉÜS (2000: 124), para Aristóteles existan dos grandes clases de dioses: por un lado, los celestiales y visibles (que aún los bárbaros los reconocen) y, por el otro, los invisibles, como por ejemplo, los olímpicos. Así, las divinidades son concebidas como seres naturales, de manera semejante a como los animales y plantas también lo son, aunque puedan existir, igualmente, importantes diferencias entre ambos tipos, como también en cuanto la forma en que se estudian y se perciben. Pues el sol, la luna y otros cuerpos celestes, no se pueden abordar de igual modo que una flor, un perro, un pez o una

nube. Es por esto, como el mismo Aristóteles reconoce (PA 645a 1-5), entre otras estrategias, que es lícita la comparación con lo que nos es familiar y mundano para dar cuenta de ellos. De todos modos, dicha analogía tiene límites en sus resultados, por lo que es esperable que Aristóteles se lamente en no poder conocer tanto del tema como le gustaría: “Pero sobre aquéllos [seres] nobles y divinos sucede que nuestro conocimiento es escaso (pues también particularmente pocos son los hechos visibles por medio de los sentidos a partir de los que se podrían investigar estos seres, sobre los que tanto anhelamos saber)” (PA 644b 25-28).

Es por estos elementos que la yuxtaposición de discursos y de estrategias cognitivas que utiliza el estagirita muchas veces genera confusión. Así, debemos entender que hay dos tipos de líneas de abordaje principales con respecto a la cuestión religiosa que debemos considerar y que veremos con más detalle en los próximos apartados: la primera y más importante, en la cual existe una teología natural en la que se busca argumentar racionalmente sobre la existencia de dios, a partir de la observación de la naturaleza y la búsqueda de causas primeras; la segunda, sin duda más problemática, es sus análisis con miras a la teología sobrenatural o litúrgica, propia del mundo helénico, en la cual se apoya muchas veces pero que también discute mucho (hasta el punto de rechazar varias de sus premisas más destacadas). Por ejemplo, en *Física* como en *De Caelo*, Aristóteles analiza a las divinidades varias veces, aunque él de lo que verdaderamente esté dando cuenta es de cómo opera el movimiento físico y cómo son los cielos respectivamente, sin ser la cuestión religiosa o litúrgica la temática central allí⁷. Tampoco el tratamiento es el mismo en todas sus obras. Por ejemplo, en *Física* VIII el Dios aristotélico parece actuar en un sentido mecánico, como causa material (motriz) o eficiente de las cosas, mientras que el dios de *Metafísica* XII luce actuar como causa final, pero no trascendente (Boeri, 1999: 64). Así los temas se pueden desplazar en una cadena en la cual parecen actuar muchas veces como sinónimos (naturaleza = física = cielos = cosmos = dioses = religión litúrgica) y en la que todo debería estar conectado y confluir (*DCae* 279a 28-30), aunque, desgraciadamente para nosotros, no siempre lo haga. A todo esto, debemos sumar una disciplina más, que es la que estamos analizando aquí: su vinculación con la política, la tradición, la costumbre y lo que cree la mayoría. Del mismo modo, como dijimos, que existan divinidades visibles (como las celestiales) es un apoyo considerable para creer que existen otros dioses, como los invisibles (como los olímpicos o el motor inmóvil), todos los cuales, según las creencias populares y extendidas, muchas veces se relacionan entre sí. Por último, debemos

sumar una dificultad extra: el funcionamiento de la naturaleza, las creencias populares, el saber científico, las leyendas, lo visible y lo invisible, se entrecruzan también con diferentes religiones, cultos, tradiciones y atribuciones a las divinidades, ya que la cultura griega era politeísta y abrevaba en varias fuentes. Por todo esto, quitar los ropajes de lo falso de lo real para quedarnos con la verdad desnuda, o al menos captar una imagen clara del pensamiento de Aristóteles, resulta aún más difícil.

De todas formas, vale igualmente precisar algo importante de nuestro cometido, señalando cuáles son los atributos de lo divino según el estagirita, pues aquí existe un amplio abanico de características. Por ejemplo, sabemos que los dioses son seres felices, ya que Aristóteles sostiene que “toda la vida de los dioses es feliz” (*EN* 1178b 25), también que quienes viven en el ámbito supralunar tienen “la más noble y autosuficiente de las vidas” (*DCae* 279a 22), que “lo divino es eterno” (*Sobre la Filosofía* 16), que “la acción de la divinidad es la inmortalidad, esto es, la vida eterna” (*DCae* 286a 9), que “a los dioses les reconocemos la facultad de verlo todo” (*Poe* 1454b 5), que “todas las cosas divinas, como la luna, el sol, las estrellas y el cielo en su conjunto, también están siempre en movimiento” (*DA* 405b 2) y que “para nosotros el vivir bien depende de algo distinto de nosotros, mientras que, en su caso, la divinidad es en sí misma su vivir bien” (*EE* 1245b 18-19). En este caso, como vemos, los atributos centrales de los dioses aristotélicos no difieren en gran medida de cómo eran entendidas las divinidades en el contexto de la liturgia griega. Así como la tradición y todo el mundo ve que los dioses están situados en los cielos, también ‘todos saben’ que lo que está en los cielos es inmortal, justamente, como se opina de los dioses (*DCae* 284a 11-13).

Más allá de los dioses visibles y de las creencias populares, para fundamentar la existencia ‘razonada’ de dios Aristóteles utiliza esencialmente dos argumentos. Por un lado, lo que podríamos llamar el argumento generacionista, en el cual fue Dios el generador del universo y del hombre mismo, siendo ello una prueba para creer en él. Por ejemplo, cuando dice que “las creaciones de dios son irreprochables, inobjetables e inmejorables, porque son el producto de una técnica y una ciencia perfecta” (*Sobre la filosofía* 19c), “dios consumó el universo del único modo que le restaba, haciendo ininterrumpida la generación” (*GyC* 336b 31), “Pitágoras estuvo acertado al decir que todo hombre ha sido creado por el dios para el conocimiento y la contemplación” (*Protr* 11B20). Sin embargo, Aristóteles en sus análisis sobre el funcionamiento de los cielos y las esferas, señala que “A partir de esto [resulta] evidente, entonces, que existe por naturaleza

alguna otra entidad corporal aparte de las formaciones de acá, más divina y anterior a todas ellas” (*DCael* 269a 31). Es en este sentido que existe un segundo argumento para justificar la existencia de un dios, único y ‘más divino’ que los demás, y es el hartamente conocido, cuando lo llama ‘primer motor’, puesto que “hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto [...] Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras cosas se mueven al ser movidas” (*Met* 1072a 24-b4). Es esta entidad la que pone en acción el universo “Pues no existe otra [realidad] superior que las mueva (pues esta otra sería entonces más divina), ni posee defecto alguno, ni carece de ninguna de las perfecciones propias de ella” (*DCae* 279a 34-37). Es así que este “Dios es causa y principio” (*Met* 983a 9). Aristóteles ve en el primer motor inmóvil la causa del orden del universo, el cual aparentemente gobierna el cosmos del mismo modo en que un general lidera a su ejército. Más precisamente, al final del libro XII de la *Metafísica*, en el cual discutió la cuestión divina, citando a Homero (*Iliada* II 204), para justificar su punto de vista, traza una analogía política: “las cosas que son no quieren ser mal gobernadas: No es bueno que gobiernen muchos, uno solo debe ser jefe” (*Met* 1076a 3) (la misma cita homérica aparece en *Pol* 1292a 13).

Lo cierto, para cerrar este apartado, es que si bien Aristóteles creía en una pluralidad de dioses, su politeísmo era jerárquico (BOTTER, 2011). Si bien él nunca planteó el orden de las divinidades de manera taxativa, existen algunos elementos que nos permitirían escalonarlo, pues no todas las divinidades parecen tener la misma importancia. En primer lugar, como el ‘ser más divino’, debemos destacar al primer motor inmóvil, el cual es descrito en distintos lugares, especialmente en *Metafísica* XII. Dicho primer motor, al ser pura inteligencia y no tener sustancia material sino ser pura forma, y ser quien mueve pero no es movido, ocupa sin dudas el pináculo de deidades⁸. Por su parte, nos habla de los cuerpos celestes – las “esferas” –, de las cuales parece haber de dos tipos: por un lado, las que están fijas en el firmamento y, por otro, las que se mueven –los planetas–. Todos estos seres son también divinos, inmortales y felices, pero como tienen cierta sensibilidad e impronta material (puesto que los observamos desde el mundo sublunar), eso les daría un lugar menos óptimo (además de ser movidos y movedores). Según SEGEV (2017: 97) los cuerpos celestes que se mueven deberían ser superiores frente a aquellos que permanecen fijos, pues la actividad para Aristóteles es una virtud frente al reposo (*EE* 1241a 41). No obstante, como destaca BOTTER (2009: 49), los cuerpos celestes fijos son los que mueven a las esferas, por ende deben tener mayor entidad divina. Además, como nos aclara también Aristóteles cuando se refiere a que lo divino “no solo [es] actividad del

movimiento, sino también de la inmovilidad, y el placer está más en el reposo que en el movimiento” (EN 1154b 26-29). Aunque como dijimos, si bien esta jerarquización es tentativa y plausible, debe ser tomada de manera precaria. En cuarto lugar, se pueden ubicar los dioses de la religión tradicional griega. Empero, en este caso también puede haber confusiones, pues a veces Aristóteles identifica a Zeus con el motor inmóvil (DMA 700a 1). En quinto lugar, podemos ubicar al intelecto humano. Eso se debe a que sabemos que el *nous* es divino y a que, como nos aclara Aristóteles, luego de los dioses, “el hombre es el más valioso de los seres vivientes” (EN 1141a 36). El resto de las divinidades es aún más difícil de ubicar en un orden jerárquico, pero suponemos que estarán debajo de todas estas.

Lo divino y el mundo sublunar: ¿cuál es su relación?

Sois, oh dioses, crueles y maléficos. Héctor os ha hecho siempre sacrificios y ahora lo dejáis yacer sin atreveros a rescatar su cadáver [...] Por el contrario, dioses, favorecéis al pernicioso Aquiles, que no tiene sentido alguno para la equidad y que es duro, áspero y salvaje como un león

Homero, *Ilíada*, canto XXIV

Hasta ahora hemos indagado en algunas problemáticas referidas a lo divino en el pensamiento de Aristóteles. Sin embargo, no hemos abordado la que para nuestro tema puede resultar la más importante y polémica de todas: saber cuál es, para el estagirita, el marco de acción de las divinidades en nuestro mundo. Aquí la cuestión es todavía más compleja, siendo el debate sobre este punto muy extenso y con varias aristas. Pero, para abordar lo que específicamente nos interesa con relación a la religión y la política, concentrémonos en tres puntos.

El primero es el referido a saber si las divinidades intervienen en el mundo sublunar. Existen varios autores que niegan tal inferencia. Por ejemplo, ZELLER (1962: 422) opina sobre este debate que “Es obvio que Aristóteles está discutiendo las concepciones populares: él mismo no le atribuye a dios ninguna operación externa”, en cambio FESTUGIÈRE opina todo lo contrario sobre la obra de Aristóteles ya que cree que se le debe prestar el debido respeto “que uno debe tener con respecto al cosmos y mostrar por qué los dioses celestiales deben ser adorados” (1949: 229) ya que son importantes para el funcionamiento de la vida terrena.

Ahora bien, este debate, según cómo se lo interprete, puede ser muy fácil de zanjar, ya que para Aristóteles los dioses, claramente, actúan en nuestro mundo.

Por empezar, porque como ya dijimos, lo generaron y porque también lo han puesto en movimiento. Además, porque al considerar a “el sol y la elíptica” (*Met* 1071a 15) como seres divinos, el estagirita en muchos de sus tratados sobre biología, animales y plantas, alega que estas divinidades -especialmente el sol- son fundamentales para la vida, la nutrición y el crecimiento de los seres vivos sublunares, afectándolos fuertemente.

De este modo, visto bajo una perspectiva naturalista, física y cósmica, podríamos decir que los dioses intervienen en el ámbito humano, lo cual no parece dar lugar a dudas. El problema entonces es otro: no ya si intervienen, sino si lo hacen preocupados por los hombres. Ya que todo lo planteado hasta ahora no implica necesariamente algo particular para el hombre que lo diferencie de otras especies (pues otros seres vivos, como plantas y animales, también se benefician del sol, las estrellas y el movimiento). Este es un punto en debate todavía más polémico pero también más preciso que el anterior. Así, por ejemplo, existen posiciones totalmente descreídas como las de GAUTHIER, que señala que la filosofía de Aristóteles no es providente, pues “él no se toma en serio los regalos de los dioses, cualquiera que sea la forma que estos puedan tomar [...] los dioses de la multitud, los cuales no existen [...] [y Aristóteles] tampoco cree” (1970: 73 y 898). Lo mismo es compartido por SEGEV: “Él [Aristóteles] rechaza en principio cualquier caracterización de los dioses como capaces de tener intención, deliberación, comunicación o providencia [...] no deja lugar para la divina providencia en su sistema filosófico [...] no hay beneficencia ni intencionalidad divina” (2017: 8 y 15). Una posición cercana a la de NORMAN (1969), que afirma que los dioses aristotélicos no se podrían preocupar por los seres humanos, ya que aquellos son seres narcisistas que solo piensan en sí mismos. Otra posición que, si bien es más matizada, es la de PREVOSTI MONCLÚS, según el cual “Encontramos dispersos por el *Corpus aristotelicum* bastantes pasajes en los que Aristóteles atribuye al dios o a los dioses providencia sobre los asuntos humanos, pero es obvio que esto puede representar en general una alusión a la creencia común, a la que el propio filósofo no necesariamente adhiere” (2019: 95). Mientras que, contrariamente a los planteos previos, BODÉÛS sostiene que “Toda la evidencia sustenta la creencia de que las ideas de Aristóteles [...] no rompen con la idea que los dioses están en el cielo y nos honran con sus beneficios” (2000: 18). Como vemos, otra vez el terreno es crispado con posiciones enfrentadas.

Para resolver esta cuestión nos conviene continuar por el terreno en el cual habíamos dejado. Ya que si los dioses parecen intervenir, afectan a la vegetación y la vida animal, debemos decir que Aristóteles lo entiende a eso como una

intervención divina teleológica con vistas a beneficiar a los hombres. Así, para el estagirita el orden natural tendría una disposición antropocéntrica difícil de negar:

parece claro que tenemos que suponer que, cuando los animales han alcanzado su desarrollo, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestidos y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre (*Pol* 1256b 16-22)⁹.

En este sentido, así como las divinidades pueden ser organizadas de manera jerárquica, la vida sublunar también lo está. En la que si bien todos los seres vivos se benefician con la vida, la nutrición y el crecimiento, no todos lo hacen del mismo modo, siendo la raza humana, como sabemos, el pináculo de la vida sublunar, siendo esto armoniosa y naturalmente realizado (*Pol* 1332a 40-42), lo cual no está dispuesto por nosotros, sino que tiene por responsable a la divinidad (*EN* 1179b 20-23). Este tipo de beneficios, para Aristóteles es una perfecta analogía con otra forma de amor y cuidado: “El amor [*filía*] que les guardan los hijos a los padres y la de los hombres hacia los dioses”, siendo este el amor que el beneficiado le debe a su benefactor, “pues ellos son nuestros grandes benefactores; ellos son, de hecho, responsables de nuestra existencia, de nuestro sustento y, una vez nacidos, de nuestra educación” (*EN* 1162a 4-7). De hecho, como también lo aclara Aristóteles, fuera del hombre no hay ningún animal que participe de la felicidad divina (*EE* 1217a 28).

Ahora bien, es verdad que el estagirita en varias partes parece dar cuenta de otros tipos de intervenciones de los dioses en favor de los hombres. Por ejemplo, a la hora de la composición artística, da como un hecho que hay “personas inspiradas por la divinidad” (*Poe* 1207b 5), como también dice que “se supone que la divinidad socorre a los que padecen injusticia” (*Ret* 1383b 8) y opina similar cuando dice que “no es natural que la divinidad cuide a los malos” (*Poe* 1207a 20). No obstante, estas ideas no son sistematizadas ni explicadas y parecen, más bien, entrar en contradicción con sus planteos principales. Es así que él también discute los límites de la intervención divina en la vida humana, para lo cual contempla cuatro casos en los cuales existe o podría existir algún tipo de vinculación con los dioses.

El primero tiene que ver con el sueño y si los dioses se expresan en ellos. Algo sistemáticamente negado por Aristóteles. De hecho, dedica todo su tratado *Sobre la adivinación por el sueño* para negar tal posibilidad (e. g. 463b 17 y 462b 23).

El segundo caso es el de las personas afortunadas. Aristóteles al final de la *Ética Eudemia* habla de dos tipos de fortunas, siendo con una de ellas que se logra prosperar en la vida gracias a la divinidad (*EE* 1248b 3), algo que vuelve a repetir en la *Ética a Nicómaco* diciendo “los que de verdad son afortunados se da por una causa divina” (*EN* 1179b 23). Aquí entonces se admite que algunas personas puedan prosperar simplemente por una intervención arbitraria de los dioses, lo cual no parece tener mucha explicación: simplemente sucede. Con todo, Aristóteles parece hacer descansar estas premisas en ideas populares sobre los dioses, a la que pondrá muchos reparos y matices diciendo, entre otras cosas, que lo que llamamos fortuna tal vez puedan ser causas que no consideramos (*EE* 1247a 27-1248a 40). Ya que debemos admitir que la suerte para el estagirita no es la regla sino, en el mejor de los casos, una excepción y que en toda la obra de nuestro filósofo, especialmente en sus éticas, buscará señalar que para lograr la buena vida es necesario labrarla cuidadosamente¹⁰.

Esto último está muy vinculado al abordaje de nuestro tercer caso, el cual es central para nuestros fines: saber si los dioses intervienen en la vida humana con vistas a la felicidad. Este caso y el próximo que analizaremos sin dudas son indispensables de entender para pensar la vida política en la polis.

En efecto, saber si la acción y la felicidad humanas dependen de los dioses es un punto fundamental para entender si los hombres cuentan con libertad respecto a las decisiones de su vida o cuál es el rango de acción posible, pues en función de esto dependerá lo que podrá hacer la política. Ya repasamos y vimos que los dioses intervienen en varios aspectos de la vida humana, siendo tal vez el caso del afortunado el más extremo de todos. No obstante, como dijimos, ese caso parece ser una excepción y no la regla generalizada: pues para Aristóteles los hombres cavan su propio destino. Él lo dice de manera muy clara con respecto a nuestro género: “El ser humano es el principal responsable de sus acciones” (*EN* 1112b 31-32).

Esto es clave porque la teología aristotélica no es determinista ni nos habla entonces de un destino ya cerrado, sino que hace depender la vida y la dicha sólo en algo que está en nuestro poder (*EN* 1099b 25) y corresponde únicamente a nosotros alcanzarla. Así aclara una y otra vez que “la felicidad no es enviada por los dioses” (*EN* 1099b 15) sino que es hija de nuestras propias decisiones, en las cuales tanto los éxitos como “los males del alma son voluntarios” (*EN* 1114a 22). Si los seres humanos no tuviéramos margen para la elección, ni perseguir la virtud, reflexionar sobre la política o la ética entonces no tendrían sentido alguno. Sin embargo, para Aristóteles esas cosas tienen sentido ya que existen grados de

acción y libertad, sin ser la vida en la polis presa totalmente del capricho de los dioses. Con ello nos aclara que “los hombres piensan que los bienes externos son causa de la felicidad, como si el hecho de tocar la citara de modo bello y brillante fuera causado por el instrumento más que por el arte del ejecutor” (*Pol* 1332a 25-27), pero eso es un error, en consecuencia “que la ciudad sea virtuosa ya no es obra de la suerte, sino de la ciencia y de la elección deliberada” (*Pol* 1132a 33). El mismo Aristóteles dice que plantea sus argumentos “para exhortar y alentar a los jóvenes generosos, y para hacer que un carácter bien nacido y de verdad amante de lo noble sea poseído por la virtud” (*EN* 1179b 8-9). Es decir, para que sepan que su destino dependerá de cómo y cuánto hayan cultivado su alma para así volverse personas prudentes.

Es verdad que por ser lo más importante y valioso la dicha parece ser un regalo de la deidad. Con todo, el estagirita niega contundentemente que ocurra por ella, sino que se esfuerza por mostrar que es hija de la vida virtuosa y del comportamiento prudente y aprendido:

De ahí que se plantee la dificultad de si [la dicha] es una cosa que puede ser aprendida, o adquirida por la costumbre o por algún otro ejercicio, o si nos es dada por asignación divina, aún por azar. Por cierto, si alguna otra cosa es regalo de los dioses a los hombres, es razonable que la dicha es don de los dioses, tanto más cuanto que es el mejor de los [bienes] humanos [...] Con todo, es manifiesto que, por más que no es mandada por los dioses sino que nos es dada por la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, [la dicha] se encuentra entre las cosas más divinas (*EN* 1099b 9-16).

En este punto, igualmente, vale hacer una aclaración, ya que Aristóteles varias veces considera a dios como principio de la acción (*EE* 1222b 24), incluso su pensamiento por más científicista, lógico y sistemático que sea, muchas veces tiene importantes derivas místicas que no se pueden descartar¹¹. Así, la intimidad de la decisión de la psiquis parece corresponder también a la divinidad. Por ejemplo, al preguntarse y responderse sobre ello: “¿Cuál es el principio del movimiento del alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo” (*EE* 1248a 26). Pero la aclaración también nos llega rápido a qué se refiere con respecto a que Dios mueve al alma, al plantear que “Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia da órdenes” (*EE* 1249b 14). Es decir, que dentro de las pautas del ordenamiento divino que hace funcionar lo real existen reglas de acción que el hombre cultivado, prudente y virtuoso puede identificar para alcanzar la vida feliz, siendo así que

nuestro intelecto sea “lo divino en nosotros [que] mueve todas las cosas” (*EE* 1248a 27).

El cuarto caso a considerar nos permite avanzar un paso más en función de nuestro objetivo. Porque una vez descartada la influencia de las divinidades en la vida de la polis más allá de las excepciones consideradas, resta considerar y saber cómo se deben comportar los hombres frente a aquellas. Aristóteles aquí nos hará una serie de aclaraciones pues, como es esperable, la relación posible con las divinidades, de existir, es sumamente asimétrica. Es que si bien los hombres pueden necesitarlas para beneficiarse con bienes externos, el estagirita varias veces aclara que “La divinidad no tiene necesidad de nada” (*EE* 1244b 8). A esto debemos sumar que nuestro margen de acción con ellas es todavía más estrecho si consideramos que la divinidad “es demasiado buena para pensar en otra cosa que en sí misma” (*EE* 1245b 17). Por último, así como los dioses no nos necesitan para nada es indiscutible que no podríamos hacerles, por tanto, ningún bien, tampoco nos sería posible hacerles algún mal ya que “es obvio que no se puede injuriar a un dios: pues no cabe que un dios sea perjudicado” (*Top* 109b 35).

Estos elementos parecen indicar algo a todas luces evidente: los seres humanos no influimos en lo más mínimo en la vida de los dioses. Esta conclusión parecería, entonces, anular toda posibilidad de actuar en pos de ellos. Sin embargo, Aristóteles no avanza tan rápido, sino que los hombres, no pueden, de todos modos, renunciar a los dioses ni desentenderse totalmente de ellos. Es así esto que nuestro filósofo indagará dos tipos de vínculos posibles (y necesarios) con vistas a las divinidades.

El primero, si se quiere el más básico y universal, es rendirles honor y respeto. En efecto, si bien como dijimos antes, es verdad que “Dios no necesita nada” (*EE* 1249b 16), también Aristóteles nos dice que “la divinidad se contenta con recibir sacrificios proporcionados a nuestros recursos” (*EE* 1243b 13). Como veremos después, la pleitesía y los tributos a los dioses son considerados por el estagirita actividades primordiales de la polis. Sin embargo, aquí debe quedar en claro que esta es una actividad con muchas asimetrías, de las cuales Aristóteles identifica al menos tres. Una es que, por más que nos esforcemos, no es posible retribuirles del mismo modo a lo que nos fue entregado por ellos (*EN* 1164b 5), así “en los honores dirigidos a los dioses o a los padres, pues nadie podría devolverles lo que merecen; pero se considera [hombre] bueno al que los asiste en la medida de lo posible” (*EN* 1163b 16-18). Una segunda, es tal vez la opuesta a la devoción, ya que también se descarta la posibilidad de enojarse con los dioses por no recibir de su parte el amor que creemos merecer por nuestra devoción a ellos: “sería ridículo

reprochar a la divinidad no amar, a su vez, de la misma manera que es amada” (EE 1238b 26). Finalmente, así como no podemos demandarles el amor que deseáramos recibir, también debemos descartar la posibilidad de trabar amistad, pues las distancias entre ambas partes son grandes: “cuando la superioridad es excesiva, ni las mismas partes se preguntan si debe haber correspondencia en el amor o ser amado como se ama; por ejemplo, si se reclama a la divinidad la reciprocidad en la amistad” (EE 1239a 18-19). Siguiendo este camino es difícil pensar en alguna compensación o motivo por el cual rendir la pleitesía a los dioses nos pudiera servir, ya sea bajo la forma de la piedad o los sacrificios, pues Aristóteles señala varias veces que los dioses no necesitan de nada y que tampoco hacerlo nos resultará, igualmente, en una retribución. Entonces el motivo sería simplemente gratuito: mostrar gratitud y respeto hacia ellos¹². Aunque, como lo ha sugerido MAYHEW (2007: 297), la plegaria piadosa hacia los dioses podría tener dos consecuencias, por un lado, efectos internos para quien la practica (por ejemplo, mayor confianza o fortaleza espiritual), por el otro, al realizarse una súplica, tal vez con suerte (como en el caso del afortunado), esta sea escuchada por los dioses y tener así efectos externos beneficiosos.

Ahora bien, si el camino de la piedad luce como indispensable, también existe otra forma de vinculación con lo divino, todavía más específica: su contemplación. En efecto, como sabemos, esta es la vía para la vida filosófica que Aristóteles alentará, el cual encontrará una vía superior para demostrar devoción hacia los dioses, ya que quien ejerce el intelecto y lleva una vida contemplativa tiene la esperanza de ser el más amado por las divinidades:

el que ejerce el intelecto y cuida de él no solo se halla en la disposición óptima sino que también es el más amado por los dioses [*theofiléstatos*]. Pues si, según se admite, de parte de los dioses hay alguna preocupación por los hombres, bien se comprenderá que no solo se compadezcan con lo óptimo y lo más emparentado [con ellos] (y eso será el intelecto), sino también recompensen a los que más lo aman y honran, en la idea de que se preocupan por las cosas que les son queridas y obran bien y noblemente (EN 1179a 24-30)¹³.

La polis y los dioses: mitos, costumbres y control social

El peligro no está en las masas. No se trata de la situación económica de los gobernados, sino de la capacidad política de las clases gobernantes y ascendentes

Weber, *Escritos Políticos*

Hasta aquí hemos analizado cómo Aristóteles piensa que es y cómo sería deseable que funcionara, en gran medida, el vínculo de los hombres con lo divino. Es decir, cómo él lo ha razonado. No obstante, en su pensamiento nos aclara que ve que existen diferencias entre lo deseable y cómo efectivamente funcionan las cosas en la polis. Es por ello que este apartado buscará abordar dos temas. El primero es el referido a rastrear el origen de las ideas religiosas en los hombres y cómo ellos actúan en la polis. El segundo, en función de las conclusiones que extrajera Aristóteles de ello, será reconstruir las recomendaciones del estagirita sobre el lugar que debe tener la política en materia religiosa.

Una vez precisada la influencia divina en los asuntos humanos, y sugiriendo como formas de relación con los dioses la piedad y la contemplación, Aristóteles separará entre cómo son las cosas y cómo deberían ser. Así, de manera quizás resignada, entenderá que en la cuestión religiosa hay más ilusión que ciencia: “Pero si no [es posible] de ninguna de esas dos maneras, [ha de replicarse] que así se dice [que son], como en las cosas referentes a los dioses. Pues quizás [decirlas no es] hablar ni mejor ni con verdad, sino, acaso, como opinaba Jenófanes; por tanto, [se puede replicar:] ‘Sin embargo, así se dice’” (*Poe* 1460b 35-1461a 1). La religión es un hecho inexorable de la vida política de cualquier pueblo. Y Aristóteles lo sabe. Por lo que los hombres buscan explicar su realidad y comienzan a proyectar que los dioses tienen sus mismos rasgos y comportamientos, incluso para justificar el funcionamiento actual de sus formas de gobierno: “los hombres dicen que los dioses se gobiernan monárquicamente, pues algunos de ellos ahora tienen gobierno monárquico, y otros lo tuvieron antaño; y así como los hombres asimilan a los dioses su propia figura humana, del mismo modo asimilan a la propia vida a la de los dioses” (*Pol* 1252b 24-27). Para Aristóteles los hombres antropologizan a las divinidades porque así es más fácil conocerlas y entenderlas (*Ret* 1371a 30; 1371b 12-15), aunque a veces nunca logren explicar cómo justifican esas ideas, que a los ojos del estagirita resultan muchas veces ridículas y sin fundamento. Hablando sobre el tema pero también criticando la teoría de las formas eternas de Platón, señala al respecto: “Dicen, en efecto, que existe el Hombre mismo y el Caballo mismo y la Salud misma, pero no añaden ninguna otra aclaración, con lo cual vienen a hacer como los que afirman que hay Dioses, pero de forma humana: ni estos hacen otra cosa que hombres eternos, ni aquéllos otras Formas que realidades sensibles eternas” (*Met* 997b 8-12).

No obstante, si bien las proyecciones humanas sobre el mundo divino pueden ser algo infantiles o primitivas, a Aristóteles, igualmente, esto no le parece tan mal. Puesto que con eso, de alguna manera, a través de los mitos y la religión, se

realizan los primeros pasos hacia el conocimiento verdadero. Por ejemplo, en el diálogo *Sobre la filosofía* (12 A1) dice “la noción de los dioses se ha engendrado en los hombres a partir de dos principios: de los acontecimientos que experimenta el alma y de los fenómenos celestes”. Estos fueron los pasos necesarios del camino que dio origen a la filosofía: “los hombres –ahora y desde el principio- comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo” (*Met* 982b 12-16). Los mitos y leyendas, entonces, si bien no son una verdad probada ni tampoco suficientemente razonada (*Met* 983b 26-28; 1000a 9-17), son un paso inicial frente a la perplejidad y el asombro, en el que el infinito universo de lo divino puede empezar a tener alguna forma en nosotros, ya que “el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito [*philómythos*] sea, a su modo, ‘amante de la sabiduría’ [*philósophos*]: y es que el mito se compone de maravillas). Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna” (*Met* 982b 17-21)¹⁴. Además, como lo mencionamos antes, el pasado es una fuente de conocimiento, existiendo hallazgos que deben valorarse también en el terreno religioso: “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 y que, verosímilmente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias tuyas se han conservado hasta ahora como reliquias” (*Met* 1074b8-13).

Esto último se relaciona con la cuestión central que buscamos considerar: cuál es el rol que Aristóteles le atribuye a la religión en la vida política de la polis. Puesto que la relación entre mitos, leyendas, antropologización y demás búsquedas divinas parecen tener un origen similar –e igualmente útil- tanto para la filosofía como para la política. En efecto, como lo explica el estagirita:

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 la naturaleza toda. El resto ha sido añadido míticamente con vistas a persuadir a la muchedumbre [*hoi polloi*], y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que estos [los dioses] tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con estas y próximas a tales afirmaciones; pero si, separándolos del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las entidades primeras son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente y

que, verosímilmente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias tuyas se han conservado hasta ahora como reliquias. Ciertamente, la opinión de nuestros antepasados y la procedente de los primitivos nos es conocida hasta este punto (*Met* 1074b 1-14).

Esta afirmación guarda en sí muchos puntos a considerar. Analicemos con cuidado entonces algunas de estos. Uno de ellos es volver a encontrar algo arriba planteado, en el que el conocimiento que se posee en tiempos de Aristóteles ha sido heredado desde generaciones previas, siendo un conocimiento tradicional transmitido en forma de mitos. Mitos en los cuales se atribuía que “lo divino envuelve la naturaleza toda”, tal cual pregona el estagirita. Sin embargo, el resto de las creencias de su tiempo “se ha añadido míticamente” (*mythikós idi prosíktai*), con el fin de “persuadir” o “influenciar” (*peithó*) a la muchedumbre (*pollón*). Pero aún, lo más interesante de todo tal vez, es que se lo hizo en función del “beneficio de las leyes y de lo conveniente” (*prós tîn eis toús nómous kaí tó symféron chrísin*). Esto último es sin duda el rol central que le atribuye Aristóteles a la religión en la vida política. Pues si bien es verdad que no cree que las actividades humanas, como hemos visto, puedan predisponer a los dioses a intervenir (ya sea castigando o premiando), como además tampoco comparte algunos contenidos de la religión tradicional griega (su antropologización, por ejemplo)¹⁵, lo cierto, igualmente, es que lo religioso tiene todavía funciones por cumplir. Funciones ligadas a mantener el orden social, ya sea vía mecanismos de manipulación, sugestión, control –e incluso- educación de las masas (SEGEV, 2017: 9). Algo que, hasta cierto punto también pregonaba Platón en el libro X de *República*: la labor de poetas, mitos y lo religioso debe quedar subordinada al comando de la polis. En este sentido, es interesante seguir la distinción planteada por BODÉÛS (2000: 95), en la cual los mitos que plantea Aristóteles no deben ser generados *por* muchos sino *para* los muchos. Es decir, para persuadir a las masas ordinarias y que esto cumpla una tarea ordenadora y modeladora de la vida social.

Valga la pena recordar que la mayoría de las veces que Aristóteles refiere a las cuestiones religiosas en *Política* es, como dijimos, en los libros VII y VIII, los cuales son los libros en los que él describe su polis ideal. Es decir, que aún en un orden social óptimo, la religión debe estar presente para desarrollar tareas y cumplir roles, puesto que la cuestión religiosa es un factor de poder no menor¹⁶. Por ejemplo, el estagirita explica cómo debe actuar un tirano para preservar el gobierno en función de lo religioso:

en los asuntos concernientes a los dioses, siempre debe poner de manifiesto un excepcional esfuerzo: pues los súbditos tienen menos miedo de ser víctimas de alguna transgresión de la ley por parte de los tiranos si consideran que el gobernante es respetuoso de las divinidades y se preocupa por los dioses, y conspiran menos contra aquél que creen que tiene a los dioses como aliados –aunque es preciso que muestre tal actitud sin caer en ridículo- (*Pol* 1314b 39-1315a 3).

Como claramente se nota, lo religioso ocupa un rol sugestivo o persuasivo que debe utilizar el político para controlar a las masas. Más adelante, preocupándose por la salud de las madres gestantes de los futuros ciudadanos, se da un consejo para articular el cuidado de la salud con la cuestión religiosa: “Es necesario también que las embarazadas cuiden sus cuerpos, no se relajen en demasía ni se alimenten de manera insuficiente. Y esto es fácil de lograr para el legislador, si ha fijado de antemano que diariamente hagan una procesión para llevar una ofrenda a las divinidades [como Artemis] que corresponde rendir culto por los nacimientos de los niños” (*Pol* 1335b 12-16). Vemos, de nuevo, que la religión –vía manipulación e intervención del legislador- es también útil para cuidar a la población y hacerle adquirir hábitos deseables. Otro ejemplo es cuando analiza a los pueblos guerreros que tienen hábitos abiertamente homosexuales o son dominados por mujeres, diciendo “no carecía de razón el primero que forjó un mito y unió a Ares [dios de la guerra] con Afrodita [diosa del amor]: pues todos estos pueblos se encuentran inclinados al amor de los varones entre sí o con las mujeres” (*Pol* 1269b 29-31). Aquí nos habla sobre “el primero que forjó un mito” (*o mythologísas prótos*) y que lo utilizó para que las cosas fueran mejores en su ciudad¹⁷.

Por su parte, en una muestra de desprecio sobre la cuestión comercial y la crematística, ya que distraen a los hombres de la verdadera preocupación que debe ser cultivar su virtud, Aristóteles también utiliza a los dioses como una prueba de que los seres perfectos no pierden su tiempo en cosas como esas: “Suponemos que los dioses son felices y dichosos en el más alto grado. Pero ¿qué clase de acciones hay que atribuirles? [...] ¿No se mostrarán ridículos celebrando contratos, devolviendo depósitos y realizando todas las cosas de esa clase? [...] Sería raro que también ellos dispusieran de moneda o algo de esa clase” (*EN* 1178b 10-15). A su vez, utiliza de igual modo los mitos y leyendas creados por los poetas sobre los dioses para evitar que las personas realicen actividades indeseables o poco honoríficas. Por ejemplo, en lo que refiere a la educación musical señala que los poetas no mencionan a Zeus tocando la cítara –porque es una actividad propia de obreros- (*Pol* 1339b 7-8). En otra parte dice que “es

razonable [*evlógos*] el mito forjado [*memythologiménon*] por los antiguos [*tón archaíon*] acerca de la flauta. Pues afirman que Atenea, luego de haberla inventado [a la flauta] la arrojó”, ya que tocar dicho instrumento genera deformidad en el rostro y no favorece el pensamiento, mientras a Atenea se la relaciona con la ciencia y la técnica (*Pol* 1341b 2-8). Como se ve, para Aristóteles la religión funciona como forma de control social y del comportamiento de la ciudadanía, en la cual deben intervenir los legisladores en ella, siendo útil para cultivar las prácticas virtuosas y sirviendo incluso en las cosas más altas. Ya que también Aristóteles utiliza a la religión popular como una forma de argumentar a favor de la práctica de la filosofía, justificándola como el estilo de vida más elevado de todos con relación a los dioses (*EN* 1179a 22-32). La religión entonces puede cumplir un importante rol político al ordenar y modelar las conductas de las masas e, incluso, también para alentar a los filósofos.

No obstante, más allá de las menciones aristotélicas, debe señalarse que la religión griega existía y que tenía una fuerza descollante en aquel entonces. Esto es indudable. Sin embargo, a nuestros ojos era difícil de entender cómo: pues no contaba con una organización ni estructuras rígidas como las nuestras, tampoco tenía libros sagrados, credos indiscutibles, revelaciones compartidas por todos ni dogmas muy rígidos. No había algo así como “diez mandamientos”, concilios, conflictos doctrinarios o infieles, sin existir una casta sacerdotal. Incluso la jerarquía divina era lábil: Zeus encabezaba el Olimpo, pero los dioses griegos admitían muchas lecturas y apreciaciones morales, estaban en permanente conflicto entre ellos, en algunas historias algunos ganaban y eran elogiados, pero en otras ocurría otra cosa: algunos se emborrachaban, otros eran pulcros, había infidelidades y engaños constantes entre sí y las pasiones coléricas de las que también eran presa servía para ilustrar y justificar comportamientos humanos, sin existir una “ética” rigurosa. Pues siempre existía algún ser divino que podía avalar un comportamiento¹⁸. Además, incluso en el Olimpo existían las conspiraciones, las revueltas y las intrigas palaciegas (con alianzas y traiciones), lo cual resulta en otro indicador de lo precario que podía ser el orden político en la polis. Ningún dios era necesariamente el predilecto de todos: Apolo era seguido quizás tanto como su “contrario” Dioniso. Si Zeus era proclamado rey, se les daba igualmente respeto, admiración y reverencia a sus hermanos (y a veces enemigos) Hades y Poseidón. El culto se administraba de manera muchas veces irregular entre hombres y mujeres, donde el centro de la celebración podían ser niños y hasta animales, y los templos, los sacrificios y los altares variaban en importancia según la región, los tiempos o incluso su “eficacia”. Los ritos religiosos (su comienzo,

nudo y resolución) se transformaban constantemente y las formas litúrgicas no eran estables. Con todo, es innegable que la religión igualmente servía como mecanismo de disciplinamiento social: las multitudes eran persuadidas y atemorizadas por los dioses, mientras que el rol que cumplían para reforzar los lazos morales y tradicionales era altísimo.

En relación a esto, como dijimos, en la Grecia antigua se practicaba una religión politeísta que permitía bastante tolerancia por parte de los distintos grupos con respecto a los variados modos de vincularse con la divinidad, en la que todos finalmente se relacionaban con el Olimpo y el mismo panteón, existiendo una comunidad religiosa de pertenencia que actuaba de base. Es que en el mundo helénico, ser parte de la religión, era adoptar un culto y creer en los dioses, aunque todo atravesado de formas muy laxas. Es así que agradecer y homenajear a los dioses es parte de lo que hace común a una polis, pues es parte de su identidad colectiva más allá de las diferentes parcialidades que pudieran existir. Como dice Aristóteles: “Sin embargo, todas ellas [las comunidades parciales] están subordinadas a la comunidad política, pues el fin de ésta no parece estar limitado a la conveniencia de momento, sino extenderse a toda la vida, haciendo sacrificios y disponiendo recaudaciones para ellos, tributando honores a los dioses o procurando relajaciones placenteras para sus miembros” (*EN* 1160a 20-25). Ser un ciudadano griego era en gran medida tener dioses griegos y celebrar una religión común. Por ello mismo es que el estagirita señala que “es preciso que los dioses sean honrados por los ciudadanos” (*Pol* 1329a 30). Incluso, piensa que si la identidad de la polis se liga a su territorio y la liturgia divina, entonces señala que “debe haber santuarios distribuidos por el territorio, unos dedicados a los dioses y otros a los héroes” (*Pol* 1331b 18). La religión vemos así que también cumple la función de unir a la población para crear y recrear constantemente a la polis cuando esta celebra sus ritos colectivos e identidad.

Por su parte, como notamos, Aristóteles en lo concerniente a lo religioso en el espacio público habla siempre de los dioses en plural y con muy pocas especificaciones de a cuáles dioses se refiere. Lo que da cuenta del politeísmo cultural y de que no parece serle importante sobrevalorar (al menos de manera política o para la población) a alguna divinidad o creencia por sobre otras. Algunos griegos podrán dudar si algunos dioses individuales tienen ciertamente los atributos que se le otorgan (como su avaricia, irascibilidad o inteligencia, o si acaso pueden ser ‘efectivos’ frente a los pedidos realizados), pero no hay motivos para dudar de la existencia misma de las divinidades (BODÉÜS, 2000: 102). En este sentido, más allá de lo flexible que pudiera ser todo, existía un límite central que

no debemos descuidar, pues estaba muy presente allí: no era posible en la vieja Grecia no creer en los dioses, dado que la impiedad era un delito público (por el cual recordemos fue condenado Sócrates, terminando ello con su vida¹⁹ y del que también fue acusado, como vimos, Aristóteles en su vejez). En esta dirección, no rendir culto adecuado a los dioses podía ser interpretado como una ofensa a toda la polis. Incluso el mismo Aristóteles promovía que aquellos que dudaran de honrar a los dioses debían de sufrir escarmiento por ello: “en efecto, los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de un castigo” (*Top* 105a 5-7)²⁰.

Pero quizás uno de los puntos más importantes a destacar es que, por las pautas de funcionamiento de la sociedad griega, nunca podría haber existido una religión opuesta a la infraestructura política, pues ambas instituciones se entremezclaban, sin ser el personal religioso “funcionarios estatales”, aunque sí eran “funcionarios públicos”. De hecho, a pesar de las directrices y formas de intervención que el político debía hacer sobre lo religioso, también el estagirita buscaba mantener separadas ambas instancias, pues decía que el servicio de “los sacerdotes, en primer lugar, debe considerarse algo diferente de las magistraturas políticas” (*Pol* 1299a 17-18). Incluso nuestro autor todavía va más lejos, volviendo a dar cuenta que él verdaderamente era un hombre de fe, al parecerle un error “decir que la política gobierna a los dioses porque ella manda acerca de todas las cosas de la ciudad” (*EN* 1145a 10-11), ya que si bien ordena *con vistas a ellos*, no es superior *a ellos*: la política puede encuadrar el lazo con la deidad, pero siempre estará subordinada a ella. Por ello mismo, el estagirita nunca podría proponer una solución como la que Hobbes planteará para la modernidad en la que el Estado tuviera el control monopólico tanto de lo político como de lo eclesiástico. Es que en la vieja Grecia el poder político y el poder espiritual eran un híbrido en varios sentidos. En primer lugar, porque las festividades religiosas, civiles y locales se entremezclaban constantemente. Además, porque en dichas celebraciones, como en los banquetes comunes u obras de teatro en la cual los ciudadanos más pobres eran solventados para participar, eran en gran medida financiadas por el erario público. Porque según Aristóteles era una función fundamental de la polis tener los recursos suficientes para sostener tanto el culto religioso como las festividades: “es forzoso que el territorio esté dividido en dos partes, una debe ser propiedad común y otra de los particulares; y de estas, cada una a su vez, debe estar dividida en dos: de la común, una parte debe ser para los servicios a los dioses y la otra para el gasto de las comidas comunes” (*Pol* 1330a 10-14).

Conclusión. La religión como herramienta de control social

Un único sacerdote suele hacer el trabajo de cien soldados.

Yuval Harari

A lo largo de este escrito se ha intentado mostrar el rol que ocupa la cuestión religiosa en la filosofía política de Aristóteles. Para ello, en la primera sección, se buscó plantear algunas problemáticas con respecto a lo divino en la mirada de nuestro filósofo. Así frente a las perspectivas que lo ven como un ateo o que no prestan suficiente atención a todas las dimensiones de su politeísmo, señalamos que el estagirita era una persona creyente y dimos algunas precisiones acerca de qué era lo que efectivamente pensaba sobre los dioses.

En la segunda sección intentamos ir todavía más lejos planteando varios debates y dilemas abordados por la tradición académica, donde remarcamos que Aristóteles pensaba que los dioses no solo intervenían en el mundo sublunar sino que también actúan en beneficio de los hombres. No obstante, también planteamos los límites de esto, indicando que los dioses (salvo el especial caso del afortunado) no eran responsables por nuestra felicidad y que tampoco nosotros podíamos influir sobre ellos. Con todo, esto último no implicaba que los humanos pudiéramos desprendernos de nuestro vínculo con lo divino, pues para Aristóteles existían dos acciones que debíamos guardar con vistas a los dioses: agradecerles y contemplarlos.

La tercera sección la utilizamos para posar nuestra mirada esencialmente sobre la perspectiva política, buscando indagar cómo pensaba el estagirita que funcionaban (y cómo debían funcionar) en la polis los asuntos religiosos. Así vimos que opinaba que la religión para las masas era un primer escalón, si bien silvestre, en la búsqueda del conocimiento. No obstante, gracias a los mitos, relatos y leyendas, su peso era muy fuerte en la polis, por lo cual no podía ser un instrumento a descuidar por el legislador a la hora de ejercer el gobierno. La conclusión que sacamos es que el rol primordial de la religión para Aristóteles en la polis era de control social en varios sentidos. Por un lado, porque funciona como un instrumento de persuasión y manipulación de la muchedumbre. Por otro, porque también servía para crear y recrear la identidad colectiva a través de las celebraciones y ritos en común. Además de que, como dijimos, era una forma de pertenencia: ser un ciudadano griego significaba creer en la cultura y dioses griegos. Por ello, al ser también Aristóteles un hombre piadoso, implicaba, del mismo modo, honrar y agradecer a los dioses, algo que él encontraba como un deber.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (2007). *Metafísica*. Austral, Madrid.
- ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (2005). *Política*. Editorial Losada: Buenos Aires.
- ARISTÓTELES (2007). *Ética Nicomáquea*. Colihue, Buenos Aires.
- ARISTÓTELES (2015). *Poética*. Colihue, Buenos Aires.
- ARISTÓTELES (2015). *Política*, UNQ y Prometeo, Buenos Aires.
- ARISTÓTELES *Obras Generales*. Gredos, Madrid.
- BABUT, D. (2005). *La religion des philosophes grecs de Thaïes aux Stoïciens*. Presses Universitaires de France: Paris.
- BERTI, E. (1973). "Aristote était-il un penseur dualista". *Thêta-pi*, N° 2, pp. 73-113.
- BODÉÛS, R. (2000). *Aristotle and the theology of the living immortals*. SUNY: Nueva York.
- BOLAÑOS GUERRA, B. (2016) "Parménides y Aristóteles acerca de Dios. Semejanzas, diferencias y posteridad". Conferencia presentada en el Congreso Internacional "Aristóteles hoy: a 2400 años de su nacimiento", Cuernavaca, México.
- BOTTER, B. (2005). *Dio e il divino in Aristotele*. Akademia: Sankt Augustin.
- BOTTER, B. (2009). "Il Dio dell'Aristotele perduto". *Dissertatio*, 30, pp. 45-72.
- BOTTER, B. (2011). *Aristotele e i suoi dei. Un'interpretazione del III libro del 'De Philosophia'*. Carocci: Roma.
- BRADIE, M. & MILLER, F. (1984). "Teleology and natural necessity in Aristotle". *History of philosophy quarterly*, Vol. 1, No 2, pp. 133-146.
- BROADIE, S. (2003). "Aristotelian piety". *Phronesis*, XLVIII, pp. 54-70.
- CHROUST, A. (2016). *Aristotle: new light on his life on some of his lost works. Vol. 1 and Vol. 2*. Routledge Library Editions: New York.
- COOPER, J. (1982). "Aristotle on natural teleology". En Malcolm Schofield y
- COSTA, I. (2013). "Teología, política y poética del primer motor inmóvil". En Gutiérrez, Raúl (Ed.) *Matemata. Ecos de filosofía antigua*. Fondo Editorial: Lima.
- DE KONINCK, T. (1994). "Aristotle on God as thought thinking itself". *Review of Metaphysics* N° 47, pp. 471-515.
- DE VÖGEL, C. (1970). "What was God for Plato?". En *Philosophia, Part I: Studies in Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum.
- DEFOURNY, M. (1932). *Aristote. Etudes sur la "Politique"*. Beau-chesne: Paris.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1949). *La Revelation D'Hermes Trismegiste: II - Le Dieu Cosmique* Editorial Gabalda: Paris.
- GAUTHIER, R. A. (1970). *L'Ethique á Nicomaque*. Intro., trad. y notas. Louvain-Paris.

- GUERRERO, R. (2016). "Cuatro vidas árabes de Aristóteles". *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 33, Núm. 2, pp. 689-711.
- GUTHRIE, W. (1934). "The development of Aristotle's theology". *Classical Quarterly*, 28 (02), pp. 162- 171.
- JAEGER, W. (1993). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- JOACHIM, A. (2016). "Aristotelian piety reconsidered". *CHS Research Bulletin*, N° 5 (1).
- LAGRANGE, M. J. (1926). "Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote d'après un livre récent". *Revue Thomiste*, N° 31, pp. 385-329.
- MAKOLKIN, A. (2015). "Aristotle's views on religion and his idea of secularism". *E-Logos*, ol. 22 (2), pp. 71-79.
- MAYHEW, R. (2007). "Aristotle on prayer". *Rhizai. A journal por ancient philosophy and Science*, N° 2, pp. 54-59.
- MCCLYMONT, J. (2010). "Reading between the lines: Aristotle's views on religion". *Acta Classica*, LIII, pp. 33-48.
- NORMAN, R. (1969). "Aristotle's philosopher-gob". *Phronesis*, 14, (1), pp. 63-74.
- OLLE-LAPRUNE, L. (1881). *Essai sur la morale d' Aristote*. Paris.
- POPKIN, R. (1979). *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press.
- PREVOSTI MONCLÚS, A. (2019). "El Dios de Aristóteles". *Espíritu LXII*, N° 157, 77-97.
- ROSSI, G. (2011). *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad en los procesos naturales y de acción*. Academia Verlag: Sankt Augustin
- SEDLEY, D. (1991). "Is Aristotle's teleology anthropocentric". *Phronesis*, Vol. 36, N° 2, pp. 179-196.
- SEGEV, M. (2017). *Aristotle on religion*. Cambridge University Press, Cambridge.
- TORRIJOS CASTRILLJO, D. (2013). "Dios y 'antropocentrismo' en Aristóteles". *Espíritu LXII*, N° 145, 35-55.
- VERDENIUS, W. J. (1960). "Traditional and personal elements in Aristotle's religion". *Phronesis*, Vol. 5, N° 1, pp. 56-70.
- ZELLER, E. (1962). *Aristotle and the Earlier Peripatetics*. Nueva York.
- ZÍCARI, J. (2019). "Al final lo primero es la familia. El rol de las familias en los modelos políticos de Hobbes y Aristóteles". *Revista Avatares Filosóficos*, N° 6, pp. 3.-21.
- ZÍCARI, J. (2022). "Comercio, labor y cambio social. La dinámica del conflicto según los contextos históricos de Aristóteles y Hobbes". *Anacronismo e interrupción. Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, Vol. 12, N° 22, pp. 97-140.

Notas

¹ Los cuatro testamentos recogidos por los biógrafos árabes del estagirita, todos textos escritos a fines del primer milenio d.C., reproducen afirmaciones similares. Ver GUERRERO (2016).

² Recordemos que Aristóteles contempla la posibilidad de que un mortal, como su amigo Hermias por ejemplo, pueda convertirse en inmortal (*Top* 126b 36-39) e incluso también en un dios (*EN* 1145a 23). En *Retórica* (1396b 12), por su parte, considera a Aquiles no solo como un hombre sino también como un semidios.

³ Aristóteles incluso contempla la posibilidad de que el águila sea el único animal de condición divina (*ISA* 619b 8).

⁴ Por ejemplo, vale mencionar varias características populares atribuidas a los dioses que Aristóteles retiene: 1) que son inmortales; 2) que son sumamente felices; 3) que son perfectos; 4) que son benéficos; 5) que aman al género humano como padres a sus hijos; 6) que son autosuficientes; 7) que les debemos devoción, gratitud y amor; 8) que muchos de ellos están en el espacio supralunar.

⁵ Sin ir más lejos, podemos preguntarnos sobre el poeta Homero, ¿debe ser entendido como un simple mortal, como alguien relacionado con los dioses, es el padre mítico de la cultura griega, es un héroe o acaso un ser divino? Así, en un fragmento (8A) del diálogo perdido de Aristóteles *Sobre los poetas*, se dice “La tierra cubre aquí la cabeza sagrada de Homero, narrador divino de varones heroicos”, también en *Poética* (1459a 20) Aristóteles afirma que este “parece divino” en comparación al resto de los poetas. En dos fragmentos de *Sobre la filosofía* (11A y 13C) habla, a su vez, de hombres divinos. De igual modo, vale la pena considerar que el estagirita, en otro texto, opina que si bien le parece “raro que exista un hombre divino” (*EN* 1145a 29) no luce que le parezca algo imposible. Por último, como dijimos arriba, también contempla la posibilidad que un hombre se convierta en un dios (*EN* 1145a 23).

⁶ Otras referencias similares en la que indica al pasado como fuente del conocimiento son *Meteor* 339b 27-30; *DCae* 270b16-20.

⁷ Según BODÉÛS (2000: 34) Aristóteles no utiliza como nosotros la palabra ‘teología’ (entendida como el estudio de lo divino) sino que la usa, en general, de manera peyorativa, refiriéndose a las historias contadas por los poetas sobre los dioses. El mismo BODÉÛS traza una buena analogía para ilustrar este punto: “Así como ‘mitología’ no es claramente una ciencia del mito sino la acción de narrar historias, así la ‘teología’ parece ser la acción de narrar sobre los dioses, como los poetas hacen, por ejemplo” (p. 76). Sin embargo, parece equivocarse, o al menos dejar de lado una importante definición de Aristóteles de esta palabra, en la cual nuestro filósofo afirma que la teología es una de las tres filosofías teóricas (las otras dos son las matemáticas y la física) y donde se la destina a estudiar el género más digno, llamándola entonces la más alta y preferible de todas (*Met* 1026a 18-22).

⁸ Los debates e interpretaciones sobre el primer motor inmóvil son muchísimos. Por ejemplo, si el Dios de *Física* VIII es el mismo que el de *Metafísica* XII (PREVOSTI MONCLÚS, 2019: 78), si era una idea totalmente original de Aristóteles o más bien un

debate interno ya presente en la Academia y el mundo griego (BOLAÑOS GUERRA, 2016: 14), así como la extensa discusión sobre sus características y funcionamiento (DE KONINCK, 1994).

⁹ Sobre cómo opera la teleología divina aristotélica y si esta es antropocéntrica existe un largo debate y miradas al respecto: TORRIJOS CASTRILLEJO (2013), GUTHRIE (1934), PREVOSTI MONCLÚS (2019), BRADIE Y MILLER (1984), COOPER (1982) y SEDLEY (1991).

¹⁰ Un estudio exhaustivo sobre la cuestión del azar en la obra de Aristóteles puede encontrarse en ROSSI (2011).

¹¹ Ver al respecto CHROUST (2016: Cap. XVI).

¹² Con respecto a cómo funciona exactamente la piedad en Aristóteles existe un debate. Por ejemplo, BODÉÛS (2000: 135) identifica a la piedad aristotélica como un intercambio de justicia entre los humanos y la divinidad. En cambio, BROADIE (2003) dice que no es una forma de justicia sino de *philía* con los dioses. Algo fuertemente cuestionado por JOACHIM (2016). Por último, OLLE-LAPRUNE dice que la obra de Aristóteles “no tiene piedad” (1881: 9).

¹³ Vale considerar que ambas formas de vinculación con la divinidad propuestas por Aristóteles, tanto la gratitud como la contemplación, son las que este practicó en su vida. La primera la hemos visto en su testamento, mientras que la segunda lo hizo tras practicar la filosofía.

¹⁴ Más allá de que el mito pueda ser para Aristóteles una fuente primitiva de conocimiento, él la consideraba, igualmente, excesivamente rústica, señalando que “no merece la pena examinar con detenimiento las especulaciones de carácter mítico” (*Met* 1000a 19).

¹⁵ Debemos señalar una distinción: es verdad que Aristóteles puede no creer en la antropologización o terioformismo que a veces hace la religión tradicional griega acerca de los dioses. Pero eso es muy distinto a decir, como lo hace SEGEV (2017: 13-14), que el estagirita no crea en los dioses de la polis, sino solo en el primer motor inmóvil y en los cuerpos celestiales, siendo todo lo demás “ideas falsas” (*Ib.*: 50), pues no es así eso. Vale recordar lo que dice en su testamento.

¹⁶ En varias partes Aristóteles enumera las funciones que debe cumplir la religión en la polis. Por ejemplo, “otro tipo de servicio es el que concierne a los dioses, como es el de sacerdotes y los encargados de lo relativo al cuidado de los templos: conservar los existentes, de restaurar los edificios en ruinas y de lo demás relacionado a los dioses” (*Pol* 1322b 18-23). Por su parte, en varios tramos de la *Constitución de los atenienses* vuelve sobre lo mismo (*CA* 30.2, 47, 54.6-7, 57.1 y 60).

¹⁷ El análisis que estamos planteando claramente sugiere que es un error importante la interpretación de BROADIE cuando afirma que “No hay indicación de que él [Aristóteles] considere a la religión pública como un simple instrumento de control social” (2003: 56).

¹⁸ Como se aconseja en la obra *Las nubes* de Aristófanes (1080): “Si quieres seguir mi consejo, da rienda suelta a tu naturaleza, salta, riéte, no tengas nada por vergonzoso; pues si tienes la mala suerte de que te cojan en adulterio, responderás al marido así:

que no has cometido nada malo. Después, echa la culpa a Zeus: que incluso aquél se deja vencer por el amor y las mujeres, y que tú, siendo mortal, ¿cómo podrías ser más fuerte que un dios?”.

¹⁹ Valga la pena aclararlo una vez más: incluso Sócrates, que fue condenado por impiedad como dijimos, por pervertir a los jóvenes y por promover dioses distintos a los oficiales, era una persona creyente. Así, Jenofonte nos recuerda en su *Memorabilia* (I, 1-2, 10, 11) que “era manifiesto que frecuentemente hacía sacrificios en su casa, los hacía también a menudo en los altares públicos de la ciudad [...] Por lo demás, Sócrates siempre estaba a la vista [...] Nadie vio nunca ni oyó a Sócrates hacer o decir nada impío [*asebés*] o sacrílego”.

²⁰ Fue una ironía del destino que las sanciones pregonadas por Aristóteles terminaran por volvérselo en contra de él en el tramo final de su vida.