



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Berti, Enrico

¿Un equívoco en la tradición aristotélica? Las interpretaciones de *Metafísica* # 1, 993 b 23-31

Tópicos (México), núm. 62, 2022, Enero-Abril, pp. 11-29

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.7440/res64.2018.03>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323070816001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

A Misunderstanding in the Aristotelian Tradition? Interpretations of *Metaphysics* α 1, 993 b 23-31

¿Un equívoco en la tradición aristotélica? Las
interpretaciones de *Metafísica* α 1, 993 b 23-31

Enrico Berti
Università degli Studi di Padova
Italia
enrico.berti@unipd.it

Recibido: 19 – 11 – 2019.
Aceptado: 10 – 01 - 2020.
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this paper, I present a translation and analysis of *Metaphysics* α 1, 993 b 23-31 to subsequently show how Alexander of Aphrodisias's interpretation of said passage led medieval philosophers to attribute a doctrine of creation to Aristotle. For Alexander, those things that are most true and those beings that are in the highest degree, about which Aristotle speaks in *Met.* α 1, a passage that originally addressed the relationship between the premises and conclusions of demonstrations, are the unmoved movers, which have a relationship of imitation or participation with the things that depend on them. In Averroes, who favors the Neoplatonic notion of perfection, the causality of the unmoved mover becomes an efficient causality in its fullest sense: an explanation not only of the movement of the heavens, but of their being and that of all things. Thus, he implicitly presents Aristotle as a monotheistic and creationist philosopher. Thomas Aquinas, using the notions of "being by essence" and "being by participation" and deriving a notion of "always being" from that of "always being true", also transforms the unmoved mover into a true creator and explicitly points out the reasons for his interpretation in the text of Aristotle.

Keywords: Alexander of Aphrodisias; *Metaphysics*; unmoved mover; God; participation; perfection; truth; creation; Aristotle; Averroes; Thomas Aquinas.

Resumen

En este artículo presento una traducción y análisis de *Metafísica* α 1, 993 b 23-31 para, posteriormente, mostrar cómo la interpretación de Alejandro de Afrodisias de dicho pasaje condujo a los filósofos medievales a atribuir a Aristóteles una doctrina de la creación. Para Alejandro, las cosas más verdaderas y los seres que son en grado sumo de los que habla Aristóteles en *Met.* α 1, pasaje que originalmente hablaba sobre la relación entre las premisas y las conclusiones de demostraciones, son los motores inmóviles, que tienen una relación de imitación o participación con las cosas que de ellos dependen. En Averroes, quien prefiere la noción neoplatónica de "perfección", la

causalidad del motor inmóvil se vuelve una causalidad eficiente en sentido fuerte: una explicación no sólo del movimiento del cielo, sino de su ser y el de todas las cosas. Así, hace de Aristóteles un filósofo monoteísta y creacionista implícitamente. Tomás de Aquino, empleando las nociones de “ser por esencia” y “ser por participación” y derivando del “ser siempre verdadero” el simple “ser siempre”, también hace del primer motor inmóvil un creador y funda explícitamente su interpretación en el texto de Aristóteles.

Palabras clave: Alejandro de Afrodisias; *Metafísica*; motor inmóvil; Dios; participación; perfección; verdad; creación; Aristóteles; Averroes; Tomás de Aquino.

1. Aristóteles, *Metafísica* α 1, 933 b 23-31¹

Como saben los especialistas en Aristóteles, hace más de quince años propuse una nueva interpretación de la causalidad del motor inmóvil, según la cual éste no es la causa final del movimiento del cielo, como la interpretación tradicional lo ha sostenido, sino su causa eficiente, y no es causa final más que de sí mismo en cuanto actividad (*energeia*) de pensamiento.² Busqué también mostrar que la interpretación más difundida, según la cual el cielo se mueve con un movimiento circular porque desea imitar la inmovilidad del primer motor, interpretación que ya había sido sugerida por Teofrasto y que se volvió casi canónica a partir de Alejandro de Afrodisias, no figura en ninguna parte en Aristóteles.³

¹ El presente artículo es una versión corregida y aumentada de un texto presentado en la Academia Cristiana Rusa de Humanidades de San Petersburgo en marzo del 2013. Agradezco a André Laks por las numerosas sugerencias que me ha comunicado, las cuales me han permitido mejorar este texto, escrito originalmente en francés. Agradezco también a Salvador Escalante por la traducción de este artículo al español.

² Mis contribuciones en francés sobre este tema se encuentran en Berti (2008). En español, puede verse mi artículo “La finalidad del motor inmóvil” en Berti (2014, pp. 79-98).

³ Cfr. Berti (2009).

En el presente artículo quisiera llamar la atención hacia un pasaje que hasta hoy no ha sido tomado en cuenta en el marco de este debate, pero que, a mi parecer, confirma cómo Alejandro ha influido en las interpretaciones de la teología de Aristóteles y las ha orientado hacia una dirección que no tiene fundamento alguno en el pensamiento del filósofo de Estagira. Se trata de *Metafísica* α 1, 993 b 23-31:

οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας· ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἶον τὸ πῦρ θερμότατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἷτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)· ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἷτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν αἰδὼντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰδὼν εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἷτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκείναις τοῖς ἄλλοις), ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

Propongo una traducción del pasaje que lo articule en cinco puntos:

- 1) “No conocemos lo verdadero sin la causa”.
- 2) “Cada cosa en virtud de la cual el sinónimo [i. e. la propiedad designada con el mismo nombre] pertenece también a otras cosas es esto más que todo. Por ejemplo, el fuego es lo más caliente; en efecto, este es la causa del calor también para las otras cosas”.
- 3) “Por consiguiente, aquello que es causa para las cosas posteriores de que sean verdaderas es lo más verdadero”.
- 4) “Es por esto que los principios de las cosas que son siempre son necesariamente siempre los más verdaderos, porque estos son verdaderos no sólo a veces, ni hay una causa de su ser, sino que ellos son causas del ser de las otras cosas”.

- 5) “En consecuencia, cada cosa es en relación con la verdad de la misma manera que en relación con el ser”.

La afirmación n.º 1 supone claramente la teoría de la ciencia desarrollada en los *Analíticos posteriores*, según la cual “creemos conocer de manera científica cada cosa de manera absoluta, y no del modo sofístico y accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, conocer que es la causa de aquella cosa, y que no cabe que esta cosa sea de otra manera” (I 2, 71 b 9 -12; traducción de Candel Sanmartín con modificaciones). Como resulta de la continuación de este texto, el conocimiento científico es dado por la demostración, es decir, por un silogismo cuyas premisas deben ser verdaderas, anteriores a la conclusión y causas de ésta. Luego, la causa de la que habla Aristóteles en este pasaje está constituida por las premisas de la demostración.

La afirmación n.º 2 concierne a la causa de una propiedad que confiere a una pluralidad de cosas la misma denominación (el *sinónimo*) y consiste en decir que esta causa (la cosa “en virtud de la cual”) posee la propiedad en cuestión y, por lo tanto, tiene el derecho, más que todas las otras, a la denominación común. La misma tesis es afirmada por Aristóteles en los *Analíticos posteriores*, donde dice que “siempre cada cosa pertenece en mayor medida a aquello a causa de lo cual ésta pertenece a las demás, por ejemplo, aquello a causa de lo cual amamos un objeto es más amado que este objeto” (I 2, 72 a 29-30). Si nos atenemos al sentido preciso de la palabra *sinónimo*, tal y como fue expuesto al principio de las *Categorías*, vemos que los sinónimos son las cosas cuyo nombre es común y cuya definición es la misma (cfr. 1 a 7-8), es decir, las cosas que pertenecen al mismo género y que son llamadas, con terminología proveniente del latín, *unívocas*. La afirmación de Aristóteles, en efecto, vale solamente para éstas, como en el caso del fuego, cuya propiedad sinónima, es decir, *caliente*, es unívoca: tiene siempre el mismo significado. Si aplicáramos esto a cosas que no pertenecen al mismo género y si consideramos las categorías de actuar y padecer, tendríamos la consecuencia absurda de que, por ejemplo, un asesino, en cuanto causa de la muerte, debería estar más muerto que su víctima.

La afirmación n.º 3, a la luz de la teoría aristotélica de la ciencia evocada en la afirmación n.º 1, concierne a las premisas de las demostraciones, que son la causa de la verdad de las conclusiones y que, con base en la afirmación n.º 2, tienen el derecho de ser consideradas

“más verdaderas” que las conclusiones. La expresión *más verdadero* no implica un grado más alto de verdad, lo cual sería muy difícil de concebir, sino indica una anterioridad lógica, una relación de causalidad. Como, en efecto, Aristóteles mismo dijo en el *Protréptico*, “en el caso de las cosas para las que hay un solo nombre decimos *más* no sólo respecto a la superioridad de grado, sino también respecto al hecho de que una sea anterior y la otra posterior” (fr. 82 Düring = Iambl. *Protr.* 11, 86,28-87,11). El superlativo *μάλιστα*, que aparece en la línea 24, deriva del comparativo *μᾶλλον*; por lo tanto, tiene el mismo significado doble — como observa Jaeger al respecto en su edición de la *Metafísica*—. ⁴ En el caso de lo verdadero, la expresión *la cosa más verdadera* puede por tanto indicar una anterioridad absoluta y significar ‘la primera de todas las cosas verdaderas’, ‘la verdad primera’.

En la afirmación n.º 4 nos ocupamos de cosas que son siempre y de sus principios. De estos últimos dice Aristóteles que no son a veces verdaderos: se trata por lo tanto de proposiciones que son siempre verdaderas. Además, Aristóteles dice que estos principios son causa del ser de las cosas que son siempre; por lo tanto, éstas últimas son también proposiciones, proposiciones siempre verdaderas, es decir, verdades eternas. El ser de estas proposiciones, cuya causa son sus principios, consiste en ser verdaderas o en subsistir en cuanto conclusiones de una demostración, cuyos principios son su causa, al igual que las premisas del silogismo son la causa del ser de la conclusión. Se trata una vez más de la relación entre las premisas y las conclusiones de las demostraciones. Si estas conclusiones son siempre verdaderas, se trata de verdades eternas, cuyos principios, es decir, sus premisas, son también verdades eternas. Gracias a la afirmación n.º 3 sabemos que los principios de las verdades eternas son *los más verdaderos*, es decir, son los primeros entre las verdades eternas.

En el tratado consagrado por completo a la noción de verdad, es decir, *Metafísica* Θ 10, Aristóteles habla de los “seres inmóviles”, acerca de los cuales no hay “error según el tiempo” (*ἀπᾶτη κατὰ τὸ ποτέ*) (1052 a 5), y da como ejemplo de estos seres el triángulo, que no cambia y del cual no es posible decir que la suma de los ángulos a veces equivalga a dos rectos, a veces no, pues esto constituiría un cambio (cfr. 1052 a 4-7). Por lo tanto, aquello en lo cual no hay error según el tiempo

⁴ Cfr. Jaeger (en Aristóteles, 1963, p. 35, *ad* 993 b 28).

es la proposición que se formula acerca de estos seres inmóviles, por ejemplo: “la suma de los ángulos del triángulo equivale a dos rectos”. En este caso, estamos tratando con proposiciones que no son verdaderas sólo a veces, sino que lo son siempre. He aquí las verdades eternas: los teoremas de la geometría. Los principios de estas verdades eternas, en el caso del triángulo, son los principios de la geometría, es decir, las definiciones y los axiomas, que son también verdades eternas y son “las más verdaderas” entre las verdades eternas: las verdades eternas primeras. Si, en el pasaje en cuestión del libro α , Aristóteles piensa en la filosofía —tomando en cuenta que esta será definida como la ciencia del ser en cuanto ser en el libro Γ —, sus principios resultarán ser los principios de todas las demostraciones: el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido. Estos principios son, por lo tanto, “las cosas más verdaderas”, que son verdaderas siempre, es decir, las verdades primeras.⁵

A la luz de estas precisiones, la conclusión del pasaje —la afirmación n.º 5— toma su verdadero sentido. Ésta no debe ser traducida como “cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser” (traducción de Calvo Martínez), “cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser” (García Yebra), “autant une chose a d’être, autant elle a de vérité” (Tricot) o “chaque chose a autant de vérité que d’être” (Duminil-Jaulin) porque el verbo ἔχειν acompañado por el genitivo no significa ‘tener’, sino ‘disponerse’ o ‘ser respecto a’.⁶ La *Revised Oxford Translation* dice correctamente: “as each thing is in respect of being, so it is in respect of truth”.⁷ La manera en la cual las cosas son respecto al ser consiste en ser anteriores o posteriores, causas o efectos, lo cual equivale, en el caso de las proposiciones, a ser premisas o conclusiones. La manera en la cual las cosas se disponen respecto a la verdad consiste en ser más o

⁵ Esta interpretación fue dada también en un seminario acerca del libro α de la *Metafísica* que tuvo lugar en el 2005 en el Centre Léon Robin del CNRS bajo la dirección de Jonathan Barnes, cuyos resultados fueron sometidos a la discusión de un grupo de expertos (J. Brunschwig, M. Frede, B. Cassin, M. Narcy, yo mismo y otros) en febrero de 2006.

⁶ Cfr. Liddell y Scott (1958, p. 750).

⁷ La traducción del seminario Léon Robin es: “chaque chose est par rapport à l’être comme elle est par rapport à la vérité” (2006). Igualmente correcta es la traducción de C. Rutten y A. Stevens (2014b): “comme chaque chose se trouve quant à l’être, ainsi elle se trouve aussi quant à la vérité”.

menos verdaderas, no en cuanto al grado de verdad, sino en el sentido de anterioridad o posterioridad. Estas dos maneras de *ser respecto a* coinciden, porque aquello que es primero en cuanto al ser —las premisas o los principios de las demostraciones— es primero también en cuanto a la verdad, y aquello que depende de otra cosa en cuanto a su ser —las conclusiones de las demostraciones— depende de esta cosa también en cuanto a su verdad.

2. La interpretación de Alejandro de Afrodiasias

Respecto a la afirmación de Aristóteles según la cual “no conocemos lo verdadero sin la causa” (afirmación n.º 1), Alejandro se remite sin dudar a la teoría aristotélica de la ciencia desarrollada en los *Analíticos posteriores*, observando que esta afirmación es verdadera solamente si por *conocer* (ἴσμεν, del verbo εἰδέναι) entendemos ‘poseer un saber científico’ (ἔχομεν ἐπιστήμην), que implique una *demostración*: si se tratara de un simple saber, éste no sería científicamente verdadero. En efecto, podemos tener un simple conocimiento de los principios sin que tengamos que conocer su causa, dado que ellos justamente no tienen causa (cfr. De Afrodiasias, *In Metaph.*, I, p. 146, 13-22). Tenemos, por lo tanto, la impresión de que el comentador entiende por *causa* sobre todo las premisas de las demostraciones: proposiciones.

Esta impresión parece ser desmentida por la continuación del comentario. Antes de explicar el pasaje de Aristóteles acerca de los sinónimos (afirmación n.º 2), en efecto, Alejandro introduce inmediatamente una referencia a las causas externas, es decir, a los principios de las *cosas* eternas, de las cuales Aristóteles no habla sino más adelante. Acerca de estas causas eternas, Alejandro dice que son “verdaderas en grado sumo” (μάλιστα ἀληθῆ) porque, en cuanto causas de cosas eternas, son “seres en grado sumo” (μάλιστα ὄντα). Él fundamenta su afirmación en la siguiente ley: “cada uno de los seres participa de la verdad en la medida en la que participa del ser” (ἕκαστον τῶν ὄντων ἐφ’ ὅσον τοῦ εἶναι μετέχει, ἐπὶ τοσοῦτον καὶ τῆς ἀληθείας) (cfr. De Afrodiasias, *In Metaph.*, I, p. 147, 6-12). En esta formulación Alejandro introduce la noción de “participación”, de la cual Platón se servía para expresar la relación de las cosas sensibles con las Ideas y a la cual Aristóteles acusó de “palabras vacías” (κενολογεῖν) y de “metáforas poéticas” (*Metafísica* A 9, 991 a 20-22). Esta noción implica, evidentemente, una diferencia de cantidad, es decir, de grado, que Alejandro no duda en movilizar (ἐφ’ ὅσον... ἐπὶ τοσοῦτον), lo cual

tiene como consecuencia la atribución a las causas de un grado de ser y de verdad superior al grado de ser y de verdad de sus efectos. De esta manera, los principios no son solamente *verdaderos en grado sumo* y *seres en grado sumo* en cuanto anteriores a otras cosas, es decir, siguiendo una simple relación de anterioridad lógica, sino que lo son también en el sentido de *verdaderos en el grado sumo* y *seres en el grado sumo*, es decir, en virtud de una diferencia de grado ontológico.

¿Cómo reconciliar esta interpretación de las causas con la teoría de la ciencia expuesta en los *Analíticos posteriores*, que fue recordada por Alejandro mismo, según la cual las causas son las premisas de las demostraciones, es decir, proposiciones, enunciados, y no seres? Probablemente Alejandro no ve diferencia alguna entre las dos concepciones de causas, como proposiciones y como seres, porque, como M. Bonelli bien lo ha mostrado, él ve la metafísica como una ciencia rigurosamente demostrativa, donde la relación que existe entre las causas primeras de los seres y las cosas sensibles es la misma que la que existe entre las premisas de las demostraciones científicas y sus conclusiones (cfr. Bonelli, 2002). Valdría la pena profundizar en este punto; pero, por ahora, basta reconocer que Alejandro interpreta las causas y los principios de los que habla Aristóteles como seres que son en grado sumo, y esto gracias a la introducción de la noción platónica de “participación”, que Aristóteles no solamente no empleó, sino que rechazó explícitamente.

Alejandro comenta a continuación el pasaje de Aristóteles acerca de los sinónimos, observando adecuadamente que la regla de acuerdo con la cual la causa de una propiedad en otras cosas posee esta propiedad más que todas las otras cosas no se aplica más que en los casos donde la causa y las cosas que dependen de ésta son sinónimas: tienen el mismo nombre. Esta regla —continúa Alejandro— se aplica por lo tanto al fuego, que, puesto que es la causa del calor en las otras cosas, es la cosa más caliente, como dice Aristóteles, pero ésta no se aplica, por ejemplo, a la fricción (τριψις), que ciertamente es causa de calor, pero no es ella misma una cosa caliente (cfr. De Afrodísias, *In Metaph.*, I, p. 147, 18-28). Ahora, esta misma regla, de acuerdo con Alejandro, no sólo se aplica a las cosas verdaderas que tienen el mismo nombre (es decir, *verdadero*), donde por consecuencia las causas de la verdad de las otras cosas son más verdaderas que estas otras cosas, sino que también se aplica a la noción misma de “ser”, de manera que “las cosas que son más que todas causa de seres, siendo estas mismas seres, son más seres que estás debido

a que son sus causas" (*In Metaph.*, I, p. 147, 28-30). De esta manera, Alejandro sobreentiende que el ser es también un sinónimo, olvidando que para Aristóteles los sinónimos son las cosas que no solamente tienen el mismo nombre, sino que tienen también la misma definición, es decir, la misma esencia, o que pertenecen al mismo género, como el hombre y el buey en relación con el animal. Sin embargo, el ser, para Aristóteles, no es un sinónimo, pues los seres, teniendo todos el mismo nombre, se dicen de maneras diferentes: no pertenecen al mismo género.

¿Qué induce a Alejandro a adoptar esta posición, que se distingue claramente de la concepción aristotélica del ser? Él lo dice explícitamente, recordando como presupuesto (κειμένον) la ley formulada anteriormente, a saber, que "cada uno de los seres participa de la verdad de la misma manera en que participa del ser" (ἡ ἕκαστον τοῦ ὄντος μετέχει, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας ἔχειν) (*In Metaph.*, I, p. 148, 1-2). De acuerdo con esta ley, las cosas participan del ser; en consecuencia, el ser admite diferencias de grado, de manera que la heterogeneidad de este último, afirmada por Aristóteles, se transforma en una homogeneidad sustancial al interior de la cual solamente puede haber diferencias de grado. La causa de esta transformación es la interpretación de la relación que las cosas tienen cara al ser y a la verdad, de la cual habla Aristóteles, en términos de participación, donde *participar* significa literalmente 'tener una parte de', una parte que puede ser más o menos grande, de acuerdo con el grado de participación. Sobre la base de esta concepción, el ser se vuelve un todo, del cual es posible poseer una parte más o menos grande.

¿Qué pasa en el caso de lo verdadero? Alejandro sabe que para Aristóteles "la verdad no está en las cosas", sino en el pensamiento (*Metaf.* E 4, 1027 b 25-27); por consecuencia, distingue los grados de verdad con base en las diferentes maneras en las que las cosas pueden ser conocidas, y a este respecto no hace más que recordar la diferencia establecida por Platón entre opinión y ciencia, distinguiendo entre las cosas móviles y materiales, que son objetos de opinión (δοξαστά), y las cosas inmóviles e inmateriales, que son objetos de ciencia (ἐπιστητά). Por lo tanto, puede concluir que el conocimiento de aquello que es en grado sumo —aquello que es inmóvil e inmaterial— es verdadero en grado sumo, y que, dado que la verdad sigue al ser, aquello que es verdadero en grado sumo sigue a aquello que es en grado sumo (τῷ μάλιστα ὄντι) (cfr. De Afrodísias, *In Metaph.*, I, p. 148, 11-20). Este no es el lugar para discutir si esta teoría del conocimiento, sin duda de origen platónico,

puede ser compatible con la teoría del conocimiento de Aristóteles. Lo que de cualquier modo es notable, en razón de la enorme influencia que tendrá sobre la filosofía medieval, como veremos más adelante, es la concepción de un ser que es ser en grado sumo, concepción que está del todo ausente en Aristóteles.

Pero la transformación del pensamiento de Aristóteles por Alejandro no se detiene aquí: el comentador, fiel a su tendencia a *ontologizar* los principios de los que habla Aristóteles, interpreta las cosas que son siempre, mencionadas por el Filósofo, en un sentido completamente físico. En efecto, las explica de la manera siguiente: “[...] por ejemplo, este universo, los astros, los cuatro cuerpos, cuya eternidad es según la especie, y las cosas eternas en los particulares y en la generación” (*In Metaph.*, I, p. 148, 24-26). Ahora, los principios —las causas primeras— del universo, de los astros, del ciclo eterno de la transformación de los cuatro elementos terrestres y del ciclo eterno de la generación y de la corrupción de las cosas particulares son los motores inmóviles. Para Alejandro, las cosas más verdaderas y los seres que son en grado sumo de los que habla Aristóteles en *Metaf.* α 1 son, por lo tanto, los motores inmóviles. Veremos que esta interpretación tendrá un éxito inmenso.

En la base de toda la interpretación de Alejandro encontramos de nuevo, al final del comentario de este pasaje, la conclusión de Aristóteles: “cada cosa es en relación con la verdad de la misma manera que es en relación con el ser” (ἐκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας), que Alejandro no duda en declarar equivalente a la expresión: “de la manera en que cada cosa es en relación con el ser y participa de éste, también de la misma manera es en relación con la verdad y participa de ésta” (ὡς γὰρ ἐκαστον ἔχει τε καὶ μετέχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας) (*In Metaph.*, I, p. 149, 8-10). Una vez más, por lo tanto, Alejandro, después de haber transformado aquello que para Aristóteles es una relación de causalidad entre las premisas y las conclusiones de las demostraciones —o, en el caso de la ciencia del ser en cuanto ser, entre los principios de todas las demostraciones (no contradicción y tercero excluido) y los discursos que dependen de estos— en una relación entre los motores inmóviles y los aspectos eternos del universo, expresa esta relación en términos de participación, es decir, de diferentes grados de ser.

Esta interpretación, a mi parecer, se encuentra estrechamente ligada a la que Alejandro da de la causalidad del motor inmóvil en términos de imitación. La participación, en efecto, era la relación admitida por

Platón entre las Ideas y las cosas sensibles, relación que frecuentemente, en Platón mismo, asumía la forma de una imitación. Para Platón, las Ideas son las causas de los caracteres de las cosas, pues las cosas participan de las Ideas. Se trata de una causalidad que no es ni eficiente ni final, sino ejemplar. En vez de las Ideas, Alejandro, que es aristotélico, admite al motor inmóvil; mas la relación entre éste y las cosas que de él dependen, es decir, el cielo y todo lo que de él deriva, es para él la misma que la admitida por Platón entre las Ideas y las cosas: la imitación, o la participación, en virtud de una causalidad que no es ni eficiente ni propiamente final, porque el amor del cielo por el motor consiste en el deseo, no de poseerlo, sino de imitarlo: se trata, por lo tanto, de una causalidad ejemplar.⁸

3. La interpretación de Averroes

Los efectos de la interpretación de Alejandro son evidentes en las interpretaciones de los filósofos medievales, a saber, Averroes entre los musulmanes y Tomás de Aquino entre los cristianos, que son, por lo demás, monoteístas y creacionistas. En el caso de Averroes podemos tomar en cuenta la traducción latina de su comentario a *Metafísica* α (de la cual tenemos una bella edición crítica),⁹ pues la influencia de su pensamiento en los filósofos cristianos se debe a esta traducción. En lo que concierne a la primera afirmación de Aristóteles, “no conocemos lo verdadero sin la causa”, Averroes precisa inmediatamente que ésta es verdadera solamente si por *conocer* entendemos ‘conocimiento de una verdadera ciencia’ (*vera scientia*) y remite sin dudar a los *Analíticos posteriores* (*ut dictum est in Posterioribus*) (*In Aristotelis librum II* (α) *Metaphysicorum commentarius*, t. 5, *comm.* 4, 15-16). Mas la teoría de la ciencia expuesta en los *Analíticos posteriores* considera como conocimiento de la causa al conocimiento de las premisas de las demostraciones, es decir, de proposiciones o de enunciados. En lo que sigue, como veremos, Averroes parece no tomar esto en cuenta en absoluto.

En lo que concierne a la regla enunciada por Aristóteles respecto a los sinónimos —que la causa de la propiedad sinónima posee esta propiedad en grado sumo—, Averroes permanece fiel a la noción

⁸ Respecto a la interpretación tradicional, que deriva de Alejandro, cfr. Broadie (1993, pp. 375-411).

⁹ A saber, Averroes (1966).

de “sinonimia” expuesta por Aristóteles en las *Categorías* gracias a la traducción de Aristóteles de la que dispone, que en la versión latina presenta *las cosas sinónimas* como “aquellas que coinciden en el nombre y en la intención” (*quae conveniunt in nomine et intentione*), expresión que Averroes interpreta adecuadamente como refiriéndose a las cosas que pertenecen al mismo género y coinciden en el nombre y en la definición (*nomine et diffinitione*) (cfr. *In Metaph. II*, t. 5, *comm.* 4, 16-21). Esto le permite retomar sin problema alguno el ejemplo aristotélico de las cosas calientes y el fuego. A diferencia de Alejandro, Averroes no considera en absoluto la posibilidad de una causa que no pertenezca al mismo género que sus efectos, como la fricción, mencionada por Alejandro. Esto significa que la regla establecida por Aristóteles no vale más que en los casos de las cosas sinónimas, detalle que Averroes no tendrá en cuenta en lo absoluto en lo que sigue, aplicándola directamente no sólo a lo verdadero, sino también al ser.

En efecto, al explicar la tercera afirmación de Aristóteles, es decir, “aquello que es causa para las cosas posteriores de que sean verdaderas es lo más verdadero”, Averroes la aplica a “la causa primera de todas las cosas, de la cual Aristóteles habló en su *Física*” (*prima causa omnium entium, ut declaratum est in Scientia naturalium*) (*In Metaph. II*, t. 4, *comm.* 4, 22-23), refiriéndose probablemente al motor inmóvil, cuya necesidad demostró Aristóteles en los dos últimos libros de la *Física*. El paso de la causalidad lógica a la causalidad física, u ontológica, que en Alejandro podría depender de su concepción de la metafísica como ciencia rigurosamente demostrativa, se efectúa de manera espontánea en Averroes sin justificación alguna. Pero Averroes va más allá que Alejandro, pues explica esta causa primera diciendo que “todos los seres no reciben el ser y la verdad sino de esta causa” (*omnia enim entia non acquirunt esse et veritatem nisi ab ista causa*) (*In Metaph. II*, t. 5, *comm.* 4, 28-36). Estamos en la presencia de la noción de “Dios”, un Dios que es la única causa de todas las cosas, según la concepción monoteísta, y que es causa de su ser, según la concepción creacionista. Averroes no vislumbra en momento alguno que el ser pueda, para Aristóteles, no ser un sinónimo, es decir, constituir un género único, sino tener muchos significados y, por consecuencia, que el ser no admita la regla aplicable a las cosas calientes.

Respecto a los principios de las cosas que son siempre, Averroes los interpreta como “los principios de los cuerpos celestes” (*principia corporum coelestium*), precisando que se trata de principios últimos (cfr.

In Metaph. II, t. 5, *comm.* 4, 42-45). Éstos son, por lo tanto, los motores inmóviles de Aristóteles, a los cuales regresa Averroes para permanecer fiel al texto, el cual no es la hechura de un filósofo monoteísta y creacionista. En este punto, el comentador árabe ha olvidado por completo la teoría aristotélica de la ciencia que había evocado al principio de su comentario. Incluso la referencia a la verdad, que es el verdadero tema del pasaje, pierde su importancia para Averroes, pues sustituye la afirmación de Aristóteles según la cual los principios en cuestión no son a veces verdaderos, sino que lo son siempre, por la afirmación según la cual, simplemente, no son a veces, sino siempre.

Finalmente, interpreta la conclusión del pasaje de Aristóteles, “cada cosa es en relación con el ser de la misma manera que en relación con la verdad”, como “cuanto más perfecta es una cosa en el ser, tanto más perfecta es en el ser verdadero” (*quod quanto magis fuerit perfectum in esse, tanto magis fuit perfectum in essendo verum*) (*In Metaph. II*, t. 5, *comm.* 4, 47). Como vemos, en este tema Averroes no utiliza la noción de “participación” y prefiere la noción de “perfección”. En vez de una noción de origen platónico, Averroes, que no es en modo alguno platónico, introduce por lo tanto una noción de origen neoplatónico. En todo caso, el texto de Aristóteles, que hablaba de la relación entre las premisas y las conclusiones de demostraciones, adquiere un significado teológico, y la causalidad del motor inmóvil, transformado en el Dios del Corán, se vuelve una causalidad eficiente en el sentido más fuerte del término: una explicación no simplemente del movimiento del cielo, tal y como lo es en Aristóteles, sino de su ser y del ser de todas las cosas.

4. La interpretación de Tomás de Aquino

El efecto más importante producido por la interpretación de Alejandro del pasaje de *Metaf.* α 1, que fue transmitido, como veremos, por el neoplatonismo, se ha manifestado en Tomás de Aquino, no solamente en su comentario a la *Metafísica*, sino en toda su obra y pensamiento. Además, en razón de la autoridad que representa santo Tomás para los filósofos cristianos, la influencia de esta interpretación se expandió a una gran parte de la historia de la filosofía europea.

Veamos, antes que nada, el comentario a la *Metafísica*, si bien ésta es una de las últimas obras del doctor de la Iglesia. Presuponiendo que en *Metaf.* α 1 Aristóteles está hablando de la filosofía primera, Tomás establece inmediatamente una conexión entre el conocimiento de la verdad, del cual habla el capítulo, y el conocimiento de las causas

primeras, objeto de la filosofía primera. A pesar de esto, reconoce que la primera afirmación de Aristóteles, “no conocemos lo verdadero sin la causa”, deriva de la teoría de la ciencia como demostración expuesta en los *Analíticos posteriores*, lo cual revela la influencia de Averroes (cfr. *Sententia libri Metaphysicae*, lib. II, lect. 2, n. 3).

La regla formulada por Aristóteles, según la cual la causa de una cosa sinónima posee la propiedad sinónima en grado sumo, es perfectamente interpretada por Tomás como concerniente sólo a los términos unívocos gracias a la traducción latina de Guillermo de Moerbeke, quien traduce la noción de “sinonimia” como *univocatio*. A manera de confirmación, Tomás da el ejemplo del sol, que, aun siendo la causa del calor, no es la cosa más caliente de la misma manera que el fuego, sino de manera más amplia, pues pertenece a un género completamente diferente que aquél de las cosas calientes (cfr. *Sententia libri Metaphysicae*, lib. II, lect. 2, nn. 4-5). Mientras tanto, el término *verdadero*, observa Tomás, se dice de todos los seres; por lo tanto, es común a la causa y a sus efectos no sólo en el nombre, sino también en el significado (*in nomine et ratione communi*),¹⁰ de forma que la regla antes mencionada encuentra aquí su aplicación: aquello que es causa para las cosas posteriores de que sean verdaderas es lo más verdadero (cfr. *Sententia libri Metaphysicae*, lib. II, lect. 2, n. 6). El razonamiento hecho por Tomás a este respecto me parece un poco apresurado: también el ser, en efecto, se dice de todos los seres, pero esto, para Aristóteles, no implica que tenga el mismo significado en todos los casos. En suma, haría falta ver si lo verdadero para Aristóteles es verdaderamente *transcendental*, y también unívoco, como Tomás parece sobrentender.

Respecto a los “principios de las cosas que son siempre”, Tomás no duda en identificarlos con los principios de los cuerpos celestes (*corporum caelestium*), exactamente como Averroes, es decir, con los motores inmóviles, y afirma que son “los más verdaderos” (*verissima*) por dos razones: 1) no son a veces (*quandoque*) verdaderos, y, por lo tanto, trascienden a las cosas corruptibles, “que a veces son y a veces no son”, y 2) “son causa del ser” (*causa essendi*) de las demás cosas, incluso de los cuerpos celestes, “que tienen una causa no sólo de su movimiento, como algunos lo han supuesto, sino también de su ser, como el Filósofo

¹⁰ Tomás emplea frecuentemente el término *ratio* en el sentido de ‘explicación’, que equivale para Aristóteles a la ilustración de lo significado.

lo dice aquí de manera expresa” (*habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic philosophus expresse dicit*) (*Sententia libri Metaphysicae*, lib. II, lect. 2, n. 7). Podemos notar en este comentario: 1) el paso inmediato del *ser siempre verdadero*, que correspondería a las verdades eternas (proposiciones), al simple *ser siempre*, que corresponde a los motores inmóviles; 2) la interpretación que de aquí se deriva: la causa de lo verdadero es causa del ser, lo cual hace de los motores inmóviles, o más bien, del primer motor inmóvil, un verdadero creador. Tomás parece darse cuenta perfectamente del carácter nuevo de esta interpretación, pues la sostiene en polémica con “algunos” —los intérpretes tradicionales de Aristóteles, que consideraban que la eternidad del mundo que este profesa es incompatible con la creación— y subraya que Aristóteles afirma “aquí de manera expresa” la causalidad del ser, lo cual significa que en ninguna otra parte lo afirma de manera explícita. En suma, Tomás no solamente hace de Aristóteles un filósofo monoteísta y creacionista, como Averroes ya lo había hecho de manera implícita, sino también indica explícitamente el fundamento de esta interpretación en el texto de Aristóteles.

Sin considerar suficiente lo que acaba de decir, Tomás agrega:

Y esto es necesario, pues es necesario que todas las cosas compuestas y participantes [*participantia*] se reduzcan [*reducantur*] a aquellas que son por esencia [*per essentiam*] como a sus causas. Todas las cosas corporales, en efecto, son seres en acto, pues ellas participan de tal o tal forma. Por lo cual es necesario que la sustancia separada, que es forma por su esencia, sea principio de la sustancia corporal (*Sententia libri Metaphysicae*, lib. II, lect. 2, n. 8).

Aquí se encuentra de nuevo la teoría de la participación, que Tomás no toma de Averroes, sino que recoge de la tradición neoplatónica que influyó en toda la filosofía medieval precedente, tanto musulmana como cristiana. La distinción entre “ser por esencia” y “ser por participación” está presente en la obra de Tomás desde su libro de juventud *De ente et essentia* y su carácter platónico es subrayado por Tomás mismo por medio de la identificación del ser por esencia con la forma separada (la Idea platónica) y del ser por participación con la cosa compuesta de forma y materia.

El comentario a la *Metafísica* es una de las últimas obras de Tomás de Aquino; aquí es más “aristotélico”, es decir, más prudente en lo que concierne a la atribución a Aristóteles de doctrinas neoplatónicas, pues acaba de descubrir que el *Liber de causis* no es de Aristóteles, como él mismo lo había creído, sino que está compuesto de extractos de Proclo. En las obras precedentes, Tomás cita cuarenta y cuatro veces el pasaje de *Metafísica* α 1, invirtiendo a menudo la regla según la cual la causa de una propiedad posee esta propiedad en grado sumo a favor de la regla inversa, según la cual lo máximo es causa, y aplicándola al ser, a partir de lo cual se sigue que el ser en grado sumo, es decir, Dios, es causa del ser de todas las cosas: es creador (cfr. *De ente et essentia*, cap. 6). El padre Vincent de Couesnongle, O.P., mostró que esta inversión deriva de la traducción latina de la traducción árabe de la *Metafísica*, que Tomás usaba antes de hacerse traducir el texto de Aristóteles por Guillermo de Moerbeke (cfr. De Couesnongle, 1954a, pp. 433-444 y 1954b, pp. 658-680).

Pero lo más interesante es que Santo Tomás haya empleado el pasaje en cuestión como base para la “cuarta vía” que conduce a admitir la existencia de Dios, la vía fundada en los grados del ser, estableciendo un paralelismo perfecto entre el fuego, que, siendo caliente en grado sumo, es la causa del calor para todas las demás cosas, y Dios, que, siendo el ser en grado sumo o el ser máximo (*maxime ens*), es la causa del ser (*causa esse*) para todas las cosas (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3). Hacia el final de su vida, comentando el *Liber de causis*, Tomás señalará que la proposición 18 de esta obra, según la cual “todas las cosas poseen el ser gracias al ser primero”, deriva de los *Elementos de teología* de Proclo, quien ahí, en la proposición 102, interpretó de esta manera el ejemplo del fuego introducido por Aristóteles (cfr. *Super librum de causis*, ad prop. 18). Tenemos aquí la afirmación más clara respecto al origen neoplatónico de la interpretación medieval del pasaje de Aristóteles y de la “cuarta vía” de Santo Tomás.

He aquí la conclusión de una historia que comenzó cuando Teofrasto, el discípulo directo de Aristóteles, se preguntó por primera vez cómo debíamos interpretar el deseo del que habla Aristóteles respecto al motor inmóvil: si se traducía como una imitación, a la manera de los platónicos, o si se trataba de una simple metáfora (cfr. *Met.*, 5 a 25-b 2). Alejandro de Afrodisias eligió la imitación y la participación, y esta interpretación condujo a los filósofos medievales a atribuir a Aristóteles una doctrina de la creación. Es curioso que, de esta manera, la interpretación de la

causalidad del motor inmóvil como causalidad final se revela como más responsable de la atribución a Aristóteles de una doctrina de la creación que la interpretación de la misma causalidad como causalidad eficiente. La situación que había provocado las críticas de Eduard Zeller a Franz Brentano, a quien acusaba de haber “cristianizado” demasiado a Aristóteles, queda de esta manera completamente invertida.¹¹

Bibliografía

- Anónimo. (2003). *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*. A. Schönfeld (trad). Felix Meiner Verlag.
- Aristóteles. (1961). *Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*. I. Düring (ed.). Acta Universitatis Gothoburgensis.
- _____. (1963). *Metaphysica*. W. Jaeger (ed.). Clarendon Press.
- _____. (1982). Categorías. En *Tratados de lógica. (Órganon). I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. (pp. 29-77). M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- _____. (1995a). Analíticos posteriores. En *Tratados de lógica. (Órganon). II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. (pp. 313-440). M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- _____. (1995b). *Metaphysics*. En J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. One Volume Digital Edition*. (pp. 3343- 3716). W. D. Ross (trad.). Princeton University Press.
- _____. (2000a). *La métaphysique*. Dos volúmenes. J. Tricot (trad.). Vrin.
- _____. (2000b). *Metafisica*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- _____. (2006). *Métaphysique. Livre alpha*. Manuscrito inédito. J. Barnes (trad.). Centre Léon Robin.
- _____. (2010). *Métaphysique*. A. Jaulin y M.-P. Duminil (trads.). Groupe Flammarion.
- _____. (2014a). *Metafisica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- _____. (2014b). *Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*. R. Bodéüs (ed.). C. Rutten y A. Stevens (trads.). Gallimard.
- Averroes. (1966). In *Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*. G. Darms (ed.). Paulusverlag.
- Berti, E. (2001). Brentano and Aristotle's Metaphysics. En R. W. Sharples (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?* (pp. 135-149). Ashgate.

¹¹ Cfr. Berti (2001, pp. 135-149 y 2010, pp. 99-119).

- ____ (2008). *Dialectique, physique et métaphysique : Études sur Aristote*. Peeters.
- ____ (2009). *Nuovi studi aristotelici*. IV/1. *L'influenza di Aristotele*. Antichità, Medioevo e Rinascimento. Morcelliana.
- ____ (2010). *Nuovi studi aristotelici*, IV/2. *L'influenza di Aristotele*. Età moderna e contemporanea. Morcelliana.
- ____ (2014). La finalidad del motor inmóvil. En E. Berti, *Aristóteles: su tiempo y el nuestro*. (pp. 79-98). *Tópicos, Revista de Filosofía*. Cátedra *Tópicos* 2014. URL: <file:///C:/Users/ebaze/Downloads/Catedra%20Tópicos%20Berti%202014.pdf>.
- Bonelli, M. (2002). *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*. Bibliopolis.
- Broadie, S. (1993). Que fait le premier moteur d'Aristote ? (Sur la théologie du livre Lambda de la *Métaphysique*). *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 183(2), 375-411.
- De Afrodisias, A. (1891). In *Aristotelis Metaphysica commentaria*. M. Hayduck (ed.). Colección *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Reimer.
- De Aquino, T. (1986). *Super librum de causis*. C. D'Ancona (ed.). Rusconi.
- ____ (1995). *De ente et essentia*. P. Porro (ed.). Rusconi.
- ____ (2000a). *Sententia libri Metaphysicae*. En *Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*. E. Alarcón (ed.). Universidad de Navarra. URL: <https://www.corpusthomisticum.org/cmp00.html>.
- ____ (2000b). *Summa Theologiae*. En *Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*. E. Alarcón (ed.). Universidad de Navarra. URL: <https://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html>.
- De Couesnongle, V. (1954a). La causalité du maximum. L'utilisation par Saint Thomas d'un passage d'Aristote. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 38(3), 433-444.
- ____ (1954b). La causalité du maximum: Pourquoi Saint Thomas a-t-il mal cité Aristote ? *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 38(4), 658-680.
- Liddell, H. G. y Scott, R. (1958). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Teofrasto. (1993). *Métaphysique*. A. Laks y G. Most (trads.). Les Belles Lettres.