

Sustancia y pensamiento en la teología aristotélica. Hitos históricos de la definición de persona

*Substance and Thinking in the Aristotelic Theology.
Historical Landmarks of the Definition of Person*

ALBERTO ROSS
Universidad Panamericana
jaross@up.edu.mx

RESUMEN

El propósito de este artículo es mostrar el itinerario argumentativo que sigue el Estagirita en su *Metafísica* para llegar a la conclusión de que hay una substancia cuya única actividad es pensarse a sí misma y que dicha substancia puede identificarse con *dios*. Para ello, en el apartado inicial reconstruiremos el primer paso de la argumentación aristotélica a favor de que hay una substancia eterna e inmóvil. Después, en el segundo, ahondaremos en el carácter inmaterial de esa substancia eterna, así como en la advertencia de que la esencia de dicha entidad es pura actividad. Finalmente, en el tercer apartado, expondremos las razones que ofrece Aristóteles para probar que la actividad de esa substancia es pensar y que el objeto de ese pensamiento es ella misma. De esta forma, intentaré aclarar la relación entre substancia y pensamiento que emerge de esta teoría, la cual ha jugado un papel crucial en la formulación posterior de la definición de persona ya referida.

Palabras clave: persona, substancia, metafísica, causa, dios

ABSTRACT

The main purpose of this article is to show the argumentative route that Aristotle made in his *Metaphysics* to conclude that there is a substance whose sole activity is to think itself and that this substance can be identified as god. In order to do so, in the first part we will reconstruct the initial step into Aristotelian argumentation which argues that there is an eternal and immobile substance. Later, on the second part, we will get into detail in the immaterial character of that eternal substance, being aware that the essence of this entity is pure activity. Finally, in the third part, we will expose the reasons that Aristotle offers to prove that this substance's sole activity is to think and that the object of its thought is itself. In this way, I will try to clarify the relationship that emerges from this theory between substance and thought, which has played a crucial part in the latter formulation of the definition of person that has already been referred.

Keywords: person, substance, metaphysics, cause, god

Recepción del original: 10/03/13
Aceptación definitiva: 11/04/13

La definición de “persona”, acuñada por Boecio como substancia individual de naturaleza racional, tiene una raigambre antigua que no puede pasar inadvertida.¹ El uso de algunas de las categorías básicas de la filosofía antigua en el enunciado así lo atestiguan, tanto como el perfil de Boecio, un filósofo que respeta y retoma la tradición para formular su propia propuesta. No obstante el paso de los siglos, esta definición mantiene su fuerza y sigue siendo un referente para los estudiosos del tema. Por tal motivo, el presente trabajo pretende revisar uno de los hitos históricos más relevantes para la construcción de dicha definición, a saber, el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles.

El propósito de este texto es mostrar el itinerario argumentativo que sigue el Estagirita en ese libro, y que le lleva a concluir que hay una substancia cuya única actividad es pensarse a sí misma y que dicha substancia puede identificarse con *dios*.² Para lograrlo, en el apartado inicial reconstruiremos el primer paso de la argumentación aristotélica a favor de que hay una substancia eterna e inmóvil. Después, en el segundo, ahondaremos en el carácter inmaterial de esa substancia eterna, así como en la advertencia de que la esencia de dicha entidad es pura actividad. Finalmente, en el tercer apartado, expondremos las razones que ofrece Aristóteles para probar que la actividad de esa substancia es pensar y que el objeto de ese pensamiento es ella misma. De esta forma, intentaré aclarar la relación entre substancia y pensamiento, que emerge de esta teoría, la cual ha jugado un papel crucial en la formulación posterior de la definición de persona ya referida.

1. Substancia, eternidad e inmovilidad

En *Met.* XII 6, Aristóteles argumenta a favor de la existencia de una substancia eterna e inmóvil que no se encuentra afectada por ningún tipo de potencia (*dúnamis*), sino que sólo es actividad (*enérgeia*). Para ello, el primer paso que da el filósofo griego es tratar de demostrar que no todas las substancias son corruptibles, lo cual abre el paso para la descripción de una *ousía* con las características ya mencionadas.

Así las cosas, el itinerario argumentativo de Aristóteles para alcanzar su propósito comienza afirmando que, “puesto que hemos distinguido tres clases de substancias, dos naturales y una inmóvil, hay que decir acerca de esta última que tiene que haber una substancia eterna inmóvil”.³ Esta clasificación de las substancias es

¹ Cf. BOECIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3; PL 64, 1343 ss.

² En el modo de referirme al “dios” de Aristóteles, sigo la sugerencia de Berti de escribir la palabra con minúscula para evitar la confusión entre ese principio y el Dios judeo-cristiano o el de alguna de las grandes religiones monoteístas. Cf. BERTI, E., “Il dio di Aristotele”, en *Humanitas*, núm. 4, 2005, pp. 732.

³ ARISTÓTELES, *Met.* 1071 b 3-5.

introducida como un punto de partida en el texto tal y como se hace en otras partes del *corpus*.⁴ Tenemos pues, tres tipos distintos de sustancias, de las cuales dos son naturales: mientras que una está sujeta a generación y corrupción, la otra no.

La existencia de las sustancias del primer tipo no necesitaría demostración, pues la presencia de esta clase de entidades en el mundo es evidente por experiencia. Hablamos de las plantas, los animales, los cuatro elementos y todo lo que se compone a partir de ellos. Por su parte, el segundo tipo de sustancia natural también participa del cambio, aunque no está sujeta a generación y corrupción. Dentro de esta categoría se encuentra el cielo (*ouranós*), realidad que en la cosmología aristotélica participa tanto de la eternidad como del movimiento. La explicación detallada acerca de este tipo de naturalezas podemos encontrarla en *DC I 9*.⁵

Ahora bien, además de las anteriores, habría un tercer tipo de sustancia, cuya existencia debe ser objeto de demostración. Lo propio de esta entidad, según el texto citado, es la inmovilidad y la eternidad. De esta forma, el razonamiento de *Met. XII 6* toma forma en dos distintos momentos argumentativos. El primero de ellos consiste en mostrar, simplemente, que no todas las sustancias pueden ser corruptibles. El texto donde aparece este primer paso es el siguiente:

Las sustancias, en efecto, son los entes primeros y si todas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa (pues, como hemos dicho, ha existido siempre), ni el tiempo. Pues no podría haber antes ni después si no hubiera tiempo. Y el movimiento, por consiguiente, es continuo en el mismo sentido que el tiempo; éste en efecto, o bien es lo mismo que el movimiento o es una afección suya. Pero el movimiento no es continuo, excepto por el movimiento local, y de éste el circular.⁶

La argumentación que se puede reconstruir a partir de este texto sería la siguiente:

- (1) Si todas las sustancias son corruptibles, entonces todo lo que existe sería corruptible.
- (2) No todo lo que existe es corruptible (v.g. el movimiento y el tiempo).
- (3) Por lo tanto, no todas las sustancias son corruptibles (de 1 y 2).

⁴ Cf. *Met.* 1069 a 30-b 1 y *Fís.* 198 a 29-31. A propósito de este recurso, Cf. BERTI, E., "Metaphysics L 6", en CHARLES, D. y FREDE, M., *Symposium Aristotelicum. Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford University Press: Oxford, 2000, pp. 181-206, pp. 181-182.

⁵ Aristóteles distingue tres sentidos de ouranós en *DC I 9*: "llamamos cielo en un sentido a la sustancia del extremo de la circunferencia del todo, o al cuerpo natural que <se halla> en el extremo de la circunferencia del todo: solemos, en efecto, llamar cielo a la extremidad <del universo> y a lo más alto, donde decimos también que reside toda divinidad. En otro sentido, <llamamos cielo> al cuerpo continuo al extremo de la circunferencia del todo, donde <se hallan> la luna, el sol y algunos de los astros: en efecto, también estos decimos que están en el cielo. En otro sentido aún, llamamos cielo al cuerpo englobado por el extremo de la circunferencia: en efecto, solemos llamar cielo al todo (hólón) y a la totalidad de las cosas (pân)" (*DC 278 b 11-21*).

⁶ *Met.* 1071 b 5-11.

El argumento formulado en estos términos admite, por lo menos, dos cuestionamientos. En primer lugar: ¿por qué si todas las substancias son corruptibles, todo sería corruptible? En efecto, no todo lo que existe es una substancia, así que debe haber un segundo argumento por el cual se puede afirmar que si todas ellas fueran corruptibles, todo lo que existe también lo sería.⁷ Al mismo tiempo, también es posible preguntar cuál es la razón para negar el consecuente del condicional, *i.e.* la tesis de que todas las cosas son corruptibles. Aristóteles ofrece una respuesta a estas dos preguntas en distintos pasajes.

La primera de ellas puede encontrarse en el libro VII de la *Metafísica*. Ahí, Aristóteles argumenta a favor de que la pregunta “¿qué es lo que es?” se identifica o se reduce a la pregunta “¿qué es la substancia?”, dada su prioridad en cuanto a la *definición*, el conocimiento y el tiempo.⁸ Esta tesis se puede leer junto con otra idea expuesta en *Met.* XII, según la cual: “si la totalidad de las cosas (*pân*) es como un todo (*hólon*), la *substancia* será la parte primera y si se toma como una serie, también en tal caso lo primero sería la *substancia*, después la cualidad, después la cantidad”.⁹ La tesis de fondo en ambos textos es que la prioridad de la substancia es tal que todo aquello que no sea una substancia tiene una existencia parasitaria respecto de ella. Por lo tanto, si todas las substancias estuvieran sujetas a corrupción, todas las cosas serían corruptibles. Esta idea estaría en la base del condicional (1), que abre paso a la conclusión de que no todas las substancias son corruptibles.

En lo que respecta a la segunda pregunta (*i.e.* ¿por qué se niega el consecuente del condicional?), encontramos como respuesta una referencia a las conclusiones de los capítulos 1 y 2 de *Física VIII* a favor de la eternidad del movimiento. El consecuente del condicional (1) se niega, en efecto, a partir de dos instancias: la eternidad del movimiento y la del tiempo. No es posible decir que todo lo que existe sea corruptible, pues el movimiento y el tiempo siempre han existido y siempre existirán. Por lo tanto, dada la implicación (1), se puede sostener que no todas las substancias pueden ser corruptibles. Hasta aquí llegaría el primer argumento, que sería solamente el paso inicial para demostrar que hay una substancia eterna e inmóvil.

La conclusión hasta ese momento de la argumentación de *Met.* XII es que no todas las substancias pueden ser corruptibles. La incorruptibilidad, o la indestructibilidad, remite necesariamente a la eternidad; sin embargo, el carácter negativo de la conclusión de este argumento trae consigo algunas dificultades en la interpretación dentro del contexto general del discurso. Lo primero que se puede observar de esta conclusión contenida en el pasaje citado es que Aristóteles no dice cuál o

⁷ Cf. *Met.* 1017 a 22-30.

⁸ Cf. *Met.* 1028 a 14-20 y 1028 a 31-1028 b 2.

⁹ *Met.* 1069 a 19-21.

cuáles son estas sustancias indestructibles que se tendrían que aceptar a partir del hecho de que no todo está sujeto a corrupción. Esta ambigüedad se ha leído en varias direcciones, así que referiré dos de las más representativas. Por un lado, está Santo Tomás quien, en su glosa a este pasaje, dice que Aristóteles demuestra, en primer lugar, que debe haber una sustancia eterna, lo cual quedaría probado con el argumento recién citado. Después, el discurso estaría orientado a demostrar cuál es la naturaleza de esa sustancia eterna, pero esto no implicaría algún tipo de distinción respecto a la sustancia referida en el argumento anterior.¹⁰ Es decir, el paso del argumento citado al que revisaremos a continuación consiste solamente en clarificar el tipo de sustancia de la que se está hablando, lo cual es posible dado el carácter negativo de la conclusión.

Hay, además, una segunda interpretación del texto, que sostiene que a partir del argumento mencionado se demuestra la necesidad de una sustancia indestructible, pero móvil, *i.e.* la del cielo.¹¹ El argumento vendría a sostener que si el movimiento es eterno y continuo, es necesario que haya una sustancia que se mueva eterna y continuamente. Esta interpretación también es posible, como ya se dijo, por la naturaleza negativa de la conclusión que encontramos en el texto.

Al margen de esta discrepancia entre las dos interpretaciones del pasaje, es posible decir que ambas coinciden en que el argumento del texto recién citado aún no demuestra en sentido estricto la existencia de una sustancia eterna e inmóvil. Ambas consideran que el argumento es un paso previo y preparatorio para la demostración posterior, aunque cada una de distinta forma. En vista de ello, continuaremos con la exposición de la segunda parte de esta argumentación.

2. La actualidad y la inmaterialidad de la sustancia eterna e inmóvil

A partir de la tesis expuesta en el apartado anterior, según la cual “no todas las sustancias son corruptibles”, se abre paso al segundo momento del discurso. La introducción de una sustancia eterna e inmóvil avanza pues, descartando algunos candidatos a ser el principio último de la eternidad del cambio. El texto donde se descarta el primero es el siguiente:

Mas si hay algo *capaz de mover o producir, y no actúa*, no habrá movimiento; *en efecto, es posible que lo que tiene potencia no actúe*. De nada sirven tampoco, por consiguiente, sustancias eternas,

¹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Met.* XII, l. 5, n. 2488.

¹¹ Cf. TRICOT, J., *Aristote: La Métaphysique*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1964, pp. 665-666; REALE, *La metafisica di Aristotele*, Napoli: Luigi Loffredo, 1968, p. 277; ELDERS, L., *Aristotle's theology. A commentary on book lambda of the Metaphysics*, Assen, 1972, p. 140; BERTI, E., “Metaphysics L 6”, p. 182.

como los partidarios de las *Formas*, si no hay algún principio que pueda producir cambios. Pero tampoco este es suficiente, ni otra substancia aparte de las Formas; porque, si no actúa, no habrá movimiento.¹²

La reconstrucción del argumento que aparece en este pasaje tiene una estructura muy sencilla, aunque introduce una complicación en función de lo que no está explícitamente dicho y que admite distintas interpretaciones. Este razonamiento podría formularse en los siguientes términos:

- (1) Si hay un principio que es capaz de mover o producir y no actúa, no habrá movimiento.
- (2) Hay movimiento.
- (3) Por tanto, el principio no es algo capaz de mover o producir y no actúa (de 1 y 2).

De acuerdo con este argumento, el principio descrito en el texto sería inútil para dar razón de un movimiento, ni qué decir de su eternidad. Éste sería el caso, según *Met.* XII, de las formas platónicas, que no actúan ni producen cambio alguno.¹³ Como se verá más adelante, el pasaje citado podría ser decisivo para dirimir el tipo de causalidad ejercida por el Primer Motor, en caso de que se tome como una descripción positiva de su naturaleza. En ese sentido, lo que se puede dejar consignado por ahora es que el principio motriz no puede ser algo capaz de mover o producir y que de hecho no actúe.

Ahora bien, hay una nueva restricción introducida por Aristóteles. En efecto, descartada la posibilidad de que un principio que no sea activo dé razón del movimiento, se examina otro candidato cuya naturaleza es expuesta en el siguiente texto:

Y aunque actúe, tampoco, si su substancia es potencia; pues no será un movimiento eterno; es posible, en efecto, *que lo potencial no sea*. Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto¹⁴.

El argumento contenido en este pasaje puede reconstruirse sintéticamente de la siguiente forma:

- (1) Si el principio de movimiento actúa pero su substancia es potencia, el movimiento no sería eterno.
- (2) El movimiento es eterno (como se prueba en *Fís.* VIII 1 y 2).

¹² *Met.* 1071 b 12-17.

¹³ Cf. *Met.* 988 b 2-4, 991 a 11 y 991 b 3-5.

¹⁴ *Met.* 1071b17-20.

(3) Por tanto, no es el caso de que el principio de movimiento actúe y su substancia sea potencia (de 1 y 2).

Ahora bien:

(4) Si la substancia del principio de movimiento no es potencia, entonces es actualidad.

(5) Por tanto, la substancia del principio de movimiento es acto (de 3 y 4).

Este argumento tiene, sin duda, resonancias del discurso de la *Física*, aunque no se reduce a él.¹⁵ En el presente texto se examina el caso de algo que no es solamente potencia, como lo eran las formas platónicas, pero que tampoco es solamente actualidad. Si bien un principio tal podría mover en virtud de su actividad (y así librar la primera restricción), también podría dejar de hacerlo en tanto que posee un componente potencial. Esto, sin embargo, no tiene lugar en un escenario donde el movimiento y el tiempo son eternos por definición. De ahí que ésta no sea una buena descripción del principio de movimiento en virtud del cual no todas las cosas son corruptibles.

Lo anterior da lugar a la implicación (4), que está sobrentendida en el texto, pero se infiere fácilmente de él. Aristóteles puede argumentar en esa dirección porque acto y potencia son concebidos como dos nociones irreducibles. A partir de esta consideración y de la conclusión que aparece en (3), habría que concluir que la substancia del Primer Motor es *enérgeia*. Sólo así se explicaría el cambio inmortal e incesante, pues si sólo fuera potencia como las ideas platónicas, entonces no movería, y si participara tanto de la potencia como del acto, podría dejar de mover. La eternidad del cambio quedaría, entonces, sin explicación.

Enrico Berti ha enfatizado acertadamente que esta descripción no se puede tomar simplemente como la actualidad que sigue a la inmovilidad, (pues éste es el caso de las formas platónicas), sino que debe entenderse como una forma específica de actividad.¹⁶ Si esto es así, entonces en esos pasajes tenemos un antecedente importante de la argumentación de XII 7 y 9, en donde se dice que la actividad del Primer Motor es pensar y que él mismo es pensamiento de pensamiento, de lo cual nos ocuparemos en el siguiente apartado.¹⁷

A la postulación de este principio activo le sigue una ampliación del elenco de sus atributos. De entrada, afirma que el Primer Motor debe ser inmaterial y la ra-

¹⁵ Cf. ELDERS, L., *Aristotle's theology...*, pp. 143-144.

¹⁶ Cf. BERTI, E., "Metaphysics L 6", pp. 190-191.

¹⁷ Cf. *Met.* 1074 b29-35.

zón es la siguiente: «Además, es preciso que estas substancias sean inmateriales; en efecto, es necesario que sean eternas, *si alguna otra cosa es eterna*. Son, por consiguiente, acto».¹⁸

En *Física* VIII 10, Aristóteles proporciona algunos argumentos para probar que el Primer Motor debe carecer de magnitud.¹⁹ Estos aparecen también, aunque de forma sintética, en la versión de *Met.* XII,²⁰ pero en el texto recién citado aparece un argumento distinto. La inmaterialidad en este caso se infiere a partir de la eternidad, lo cual sería indudablemente un camino más corto que el de *Fis.* VIII 10. Aquí el término “eternidad” debe tomarse obviamente en un sentido restringido, pues el cielo también se puede decir que es una realidad eterna, pero material. Por tanto, en el pasaje citado hay que interpretar esa descripción más bien como una referencia al ser activo del Primer Motor en virtud del cual se puede decir que es el responsable último de la eternidad del cambio. Al no admitir componentes potenciales, debe tratarse de una realidad inmaterial.

El texto, además, presenta una segunda dificultad, a saber, la referencia en plural a las substancias inmateriales y eternas. Esto se ha tomado tradicionalmente o bien como una referencia a la pluralidad real de motores inmóviles,²¹ o bien como una adición tardía al texto.²² Es posible, sin embargo, una lectura más económica del pasaje, según la cual esa mención de una pluralidad de substancias inmateriales es simplemente una referencia a un tipo de substancias en general sin una ejemplificación particular, tal y como lo hace Aristóteles cuando se refiere a otros tipos de substancias como el de las corruptibles y móviles o las eternas y móviles.²³ Esto, además, es razonable si se observa que la presente descripción es anterior a una referencia al mismo modelo cosmológico del Estagirita. Pasaremos a continuación al desarrollo de la idea aristotélica que atribuye una actividad permanente a la substancia eterna e inmóvil que hemos ido bosquejando.

¹⁸ *Met.* 1071 b 20-22.

¹⁹ Cf. *Fis.* 266 a10ss.

²⁰ Cf. *Met.* 1073a5-13.

²¹ Cf. Ross, D., *Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 1924, p. 369.

²² Cf. ELDERS, L., *Aristotle's theology...*, p. 146.

²³ Cf. BERTI, E., “*Metaphysics L 6*”, p. 191.

3. Dios: pensamiento de pensamiento

Hemos dicho ya que Aristóteles defiende en *Met.* XII la existencia de una sustancia que es pura *enérgeia* y que con ella no se refiere a un acto puro, sino a un acto determinado. La aclaración de cuál es esa actividad que se puede atribuir al Primer Motor se encuentra en el siguiente texto:

Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo, pues aquel ente siempre es así (*para nosotros, en cambio, esto es imposible*), puesto que su acto es también placer. (...) *Pensar* es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, *dios* se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla.²⁴

Esta primera descripción de la actividad del Primer Motor supone que “pensar” es una actividad realizable sin materia y, además, que es la más perfecta o divina.²⁵ Si bien el pensamiento humano implica la actualización de una potencia, el pensamiento divino está en permanente actividad sin dificultad alguna y esto le resulta placentero, lo cual hace eco con la teoría aristotélica del placer de *EN X 4*.²⁶

La razón por la cual esta actividad sería la apropiada para el Primer Motor nos remite también a otra parte de la *Metafísica*, donde se define la *prâxis* como aquella actividad en la que se da el fin (*télos*) y, a partir de esta definición, se excluyen de su dominio todas las actividades que tengan límite (*péras*).²⁷ Estas últimas no serían un fin, sino que estarían subordinadas a él y habría que referirse a ellas más bien como movimientos (*kinesis*),²⁸ lo cual no puede ser compatible con el Primer Motor. En cambio, las actividades perfectas como ver, pensar o ser feliz serían un mejor candidato para ello.²⁹ En todos esos casos, el rasgo definitorio es su carácter de perfección: en ellas se da el mismo fin y tal sería el caso del Primer Motor para quien habría que reconocer la actividad más agradable y noble, *i.e.* pensar.

A partir de esto habría que referirse también al Primer Motor como un viviente, no sólo por homonimia, sino en sentido estricto: «Y tiene vida, pues el acto del *intellecto* es vida, y *él* es el acto. Y el acto por sí de *él* es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que *dios* es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que *dios* tiene vida y duración continua y eterna; pues *dios* es esto».³⁰

²⁴ *Met.* 1072b14-26.

²⁵ Cf. KOSMAN, A., “Metaphysics L 9: divine thought”, en CHARLES, D. y FREDE, M., *Symposium Aristotelicum...*, p. 311.

²⁶ Cf. *EN* 1174 b 15ss.

²⁷ Cf. *Met.* 1048 b 22-23.

²⁸ Cf. *Met.* 1048 b 18-22.

²⁹ Cf. *Met.* 1048 b 23-26 y 33-34.

³⁰ *Met.* 1072b19-30.

Referirse al Primer Motor como pensamiento conlleva la atribución de cierta vida. En este caso, se trata de la vida más perfecta, que consiste en realizar siempre la actividad más noble. La vida es *prâxis* y la vida del Primer Motor sería la más perfecta, pues él mismo es acto. En este contexto se encuentra la referencia a esta substancia como “dios” (*theós*). La línea de pensamiento que cruza *Met.* XII 7 claramente refiere en este pasaje no sólo a lo “divino” en especie, sino al principio del cual dependen, en algún sentido, el cielo y la naturaleza.³¹

La presente descripción arroja un elemento nuevo, que hay que considerar en la discusión que se ha seguido hasta ahora, a saber, que la substancia del Motor Inmóvil es actividad y esa actividad es pensar; por lo tanto, cabe preguntar: ¿qué es lo que piensa el Primer Motor (si es que piensa en algo)? La respuesta de Aristóteles es simple en su formulación y compleja en su explicación: el Primer Motor se piensa a sí mismo. La argumentación de *Met.* XII avanza gradualmente en esa dirección. Aristóteles demuestra, primero, que el Primer Motor piensa algo y que no necesita de otra cosa para hacerlo. Después, se detendrá en el “objeto” de esa actividad. El texto donde puede encontrarse la primera idea es el siguiente:

Pero lo relativo al entendimiento plantea algunos problemas. Parece, en efecto, ser el más divino entre los fenómenos; pero explicar cómo puede ser tal, presenta algunas dificultades. Pues, si nada entiende, ¿cuál será su dignidad? Más bien será, entonces, como uno que durmiera. Y sí entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será *la mejor* substancia; su nobleza, en efecto, la debe a la intelección.³²

La primera parte del argumento puede ser reconstruida en los siguientes términos:

- (1) El Primer Motor piensa algo o nada.
- (2) Si el Primer Motor piensa nada, entonces no está pensando en acto.

Si el Primer Motor no pensara en algo, estaría en las mismas condiciones que el que duerme, según el texto, con lo cual no habría criterio alguno para asignarle algún tipo especial de dignidad. El que duerme es capaz de pensar, pero no piensa mientras duerme. Ese sería el caso del Primer Motor, que tendría la capacidad de pensar sólo en potencia; sin embargo, su nobleza radica precisamente en pensar actualmente, por lo cual debe eliminarse de su constitución cualquier componente de índole conceptual. De ahí que el argumento continúa de la siguiente forma:

- (3) El Primer Motor debe pensar en acto (no estar como el que duerme).

³¹ Cf. FREDE, M., “Introduction”, en CHARLES, D. y FREDE, M., *Symposium Aristotelicum...*, p. 37.

³² *Met.* 1074 b 15-21.

(4) Por tanto, no es el caso de que el Primer Motor nada piense (de 2 y 3).

(5) Por tanto, el Primer Motor piensa algo (de 1 y 4).

Una vez establecida esta conclusión, el resto del argumento seguiría el siguiente rumbo:

(6) Si el Primer Motor depende de otra cosa para pensar, su substancia será potencia.

(7) Si la substancia del Primer Motor es potencia, no será la mejor substancia.

(8) Si el Primer Motor depende de otra cosa para entender, no será la mejor substancia (de 6 y 7).

(9) El Primer Motor es la mejor substancia.

(10) Por tanto, el primer Motor no depende de otra cosa para pensar (de 8 y 9).

A partir de los dos argumentos presentados, podría decirse en conjunción que:

(11) El Primer Motor piensa algo y él mismo no depende de otra cosa para pensar (de 5 y 10).

Ahora bien, si el Primer Motor es un intelecto de esta naturaleza, sale al paso la siguiente pregunta: ¿en qué piensa el Primer Motor? El texto en el que se encuentra la respuesta a esa pregunta es el siguiente:

O bien, en efecto, se *piensa* a sí mismo, o bien alguna otra cosa. Y, si *piensa* alguna otra cosa, o bien es siempre la misma, o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre *pensar* lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? Es, pues, evidente que *piensa* lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento. Así pues, en primer lugar, si no es *pensamiento*, sino potencia, es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección.³³

El argumento contenido en este pasaje se puede reconstruir en los siguientes términos:

(12) Si el Primer Motor piensa algo y no depende de otra cosa para pensar, se entiende a sí mismo o a alguna otra cosa (ya sea la misma o distintas).

(13) El Primer Motor se piensa a sí mismo o a alguna otra cosa (de 11 y 12).

Esta última disyunción terminaría en la afirmación de que el Primer Motor se entiende siempre a sí mismo por reducción al absurdo:

³³ *Met.* 1074 b 21-29.

(14) Si el Primer Motor piensa alguna otra cosa, el objeto de su pensamiento no sería lo más divino.

(15) El objeto del pensamiento del Primer Motor es lo más divino.

(16) Por tanto, el Primer Motor no piensa en otra cosa (de 14 y 15).

(17) Por tanto, el Primer Motor se piensa a sí mismo (de 13 y 16).

Después de llegar a esta conclusión, Aristóteles introduce un matiz más, al preguntarse si el objeto del pensamiento del Primer Motor presumiblemente podría experimentar un cambio, con lo cual podría pensar en otras cosas. Esto es:

(18) Si el Primer Motor piensa cosas distintas, tendría que experimentar cambio.

(19) Si el Primer Motor experimenta cambio, sería hacia lo peor, implicaría potencia y su actividad sería fatigosa.

(20) Si el Primer Motor piensa cosas distintas, cambiaría hacia lo peor, implicaría potencia y su actividad sería fatigosa (de 18 y 19).

Así pues, dada la descripción que se ha proporcionado hasta ahora del Primer Motor, se podría decir que:

(21) El Primer Motor no puede empeorar ni debe experimentar potencia, ni debe fatigarse al pensar (pues su ser es *enérgeia* y de éstas, la más perfecta).

(22) Por tanto, el Primer Motor no puede pensar en cosas distintas a sí mismo (de 20 y 21).

En el último texto citado, no es claro si lo que le preocupa a Aristóteles es que experimentaría cambio o el hecho de que el cambio sería hacia algo peor, aunque sin problemas puede tratarse de ambas cosas. Detrás del argumento, por su parte, aparece la siguiente pregunta a modo de justificación: ¿hay diferencia entre entender lo hermoso y lo vulgar? La respuesta para Aristóteles es clara, pues el objeto del pensamiento del Primer Motor debería ser lo más noble y divino. En esa dirección, habría que decir entonces lo siguiente:

Además, es evidente que habría otra cosa más honorable que el *intelecto*, a saber, lo *pensado*. En efecto, el *pensar* y el *pensamiento* se darán también en el que *piensa* lo más indigno; de suerte que, si esto debe de ser evitado (efectivamente no ver algunas cosas es mejor que verlas), el *pensamiento* no puede ser lo más noble. Por consiguiente, se *piensa* a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su *pensamiento* es *pensamiento de pensamiento*.³⁴

³⁴ *Met.* 1074 b 29-35.

La argumentación de Aristóteles concluye de esta forma. No basta que la substancia del Primer Motor sea pensamiento, sino que éste debe ser de lo mejor, pues podría ser el caso de que alguien realice esa actividad y que ella no sea la más digna e incluso sea deleznable. Por tanto, el único objeto de intelección posible es él mismo, *i.e.* lo más divino y lo más noble, y no se ocupa de algo que esté fuera de ese rango. En esto se distingue claramente el dios aristotélico del platónico, cuyo conocimiento no se limita a sí mismo.³⁵ La substancia eterna e inmóvil, en cambio, es pensamiento del pensamiento (*noésis noéseos*).

Hay que cerrar la caracterización del pensamiento divino, mostrando la posición de Aristóteles en lo que toca a su unidad e indivisibilidad. En ese sentido, *Met.* XII sostiene que lo pensado por la substancia eterna e inteligente no puede ser compuesto,³⁶ en primer lugar, porque si el intelecto primero fuese compuesto, se seguiría que puede cambiar inteligiendo de una parte a otra. En ese mismo tenor, se podría decir que la intelección de los inteligibles compuestos no es siempre perfecta, sino sólo temporalmente, porque lo óptimo es la intelección del todo. En cambio la inteligencia del primer ente es de sí misma, es eterna e igual. *Ergo*, lo pensado por el Primer Motor no puede ser compuesto.

La interpretación de *Met.* XII 9, según la cual la descripción del Primer Motor como *noésis noéseos* implicaría que tal principio sólo se piensa a sí mismo es comúnmente aceptada entre los comentaristas, aunque introduciendo siempre algún matiz.³⁷ A pesar de ello, algunos intérpretes han objetado esa lectura, tratando de mostrar que el Primer Motor piensa en sí mismo sólo en el mismo sentido en el que todo intelecto lo hace cuando conoce algo distinto de sí mismo.³⁸ Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, concede al Primer Motor un acceso cognoscitivo más allá de sí mismo, en la medida que entendiéndose a él mismo, entendería las demás cosas al contenerlas virtualmente por ser su causa. La razón de esto sería que cuanto más perfecta es la intelección de un principio, tanto más se entiende en él su efecto, por lo cual el Primer Motor, conociéndose a sí mismo, conocerá todas las demás cosas.³⁹ Una posición similar ha sido sostenida también por Thomas de Koninck.⁴⁰ Es claro que la idea de un dios cuya única actividad es pensarse a sí mismo dio lugar a reflexiones ulteriores

³⁵ Cf. PLATÓN: *Leyes* 903 b-905 b.

³⁶ Cf. *Met.* 107 a 5-10.

³⁷ Cf. ROSS, D., *Aristotle's Metaphysics*, p. cxlii; DE FILIPPO, J., "Thinking of thinking in *Metaphysics* L 9", en *Journal of the History of Philosophy*, XXXIII/4, 1995, 543-562, pp. 556-562; BRUNSCHWIG, J., "Metaphysics L 9: a short-lived thought experiment?", en CHARLES, D. y FREDERICK, M., *Symposium Aristotelicum...*, pp. 305-306.

³⁸ Cf. KOSMAN, A., "Metaphysics L 9: divine thought", pp. 319-324; BRADSHAW, "A new look at the Prime Mover", en *Journal of History of Philosophy* XXXIX/1, 2001, 1-22, pp. 13-15.

³⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Met.* XII, I, 11, n. 2614.

⁴⁰ Cf. DE KONINCK, T., "Aristotle on God as thought thinking Itself", en *Review of Metaphysics* 47/3, 1994, 471-515, pp. 512-514.

que sirvieron de base a la reflexión de nuevas posiciones acerca de la existencia de un principio metafísico del mundo, así como de la naturaleza de su actividad. La pregunta que naturalmente surge en este punto es: ¿cómo puede el Primer Motor ser causa del movimiento, si su única actividad es pensarse a sí mismo? Si bien la cuestión presenta una importancia notable para comprender la doctrina aristotélica sobre este principio, su respuesta excede los límites de este trabajo, aunque he intentado ofrecer una explicación en otro lugar.⁴¹

La *Metafísica* de Aristóteles es un esfuerzo loable por responder a una serie de aporías que el mismo autor presenta en el libro III. Una de ellas cuestiona precisamente si todas las substancias son materiales o si existe alguna separada. En *Met.* XII encontramos la respuesta a esa pregunta en el tenor que ya hemos referido, dando lugar a una de las teorías más comentadas en la historia de la filosofía. Es claro que esta postulación de una substancia eterna, activa y pensante, será una de las referencias más importantes para la tradición posterior, que desarrolló una idea de persona que pretendía incluir tanto los seres humanos como la divinidad. De ahí la importancia de entender la lógica interna de esta argumentación desarrollada por Aristóteles para tratar de resolver una cuestión que él consideraba propia de esa forma de conocimiento tan peculiar que es la sabiduría.

Conclusión

Al inicio de este trabajo nos propusimos ahondar en la relación entre substancia y pensamiento en Aristóteles, como uno de los hitos más importantes en la historia de la formulación de la noción de persona. En los pasajes revisados, nos encontramos con un desarrollo que introduce la necesidad de postular una substancia eterna e inmóvil al margen de las substancias naturales. Las razones de ello han sido analizadas con detalle y uno de los elementos que emergen con más fuerza, es la conclusión de que dicha substancia es de naturaleza tal, que su esencia es ser actividad. Desde luego, para Aristóteles no se trata de un acto puro, sino de un acto determinado: pensar.

El *dios* que presenta la *Metafísica* consiste pues, en una substancia que se define como pensamiento de pensamiento y dicha actividad no admite ningún elemento potencial. Si bien parece que Aristóteles no deja espacio para hablar de un dios providente, como sí lo hacen Platón y los estoicos, su teoría juega un papel importante en la historia de la noción de persona, en la medida en que ofrece una explicación de cómo pueden estar en relación las nociones de substancia y pensamiento en la descripción de un ser distinto al ser humano. Como ya dijimos, dicha explicación será

⁴¹ Cf. Ross, A., *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Pamplona: EUNSA, 2007, pp. 192-213.

fundamental a la postre para perfilar una definición como la que citamos al inicio de este trabajo, aunque el trecho por recorrer todavía permitirá la incorporación de nuevos elementos en la manera de concebir tanto a la persona humana, como a la divina. De ahí la importancia de comprender la estructura argumentativa que soporta la defensa aristotélica de la existencia de una substancia con las características ya referidas.