

Walter Bröcker

Movimiento y Dios*

(Traducción de *Francisco Soler Grima*)

1. *El primer móvil*

Hemos recorrido ya la investigación aristotélica acerca del ente movido, en todas las direcciones y en los rasgos capitales y la hemos llevado a una cierta conclusión.

No obstante, queda una pregunta abierta, que no fue hecha dentro de los tratados aristotélicos, y a la cual quisiéramos nosotros aludir aquí brevemente, a causa de su significación principal, en un inciso sistemático.

Vimos: lo general es como fase del movimiento de lo movido. En el movimiento especial del percibir se constituye lo general en cuanto general.

En el movimiento se fundamenta la posibilidad. Lo movido puede estar en una fase y así puede ser y no ser la fase misma.

Ahora bien, son los mismos movimiento-movido (ser-ente) algo general, son algo que conviene en mismidad a muchos entes. Este uno en la dispersión, es esencialmente de otro tipo que lo general, que comprendimos como fase. A él pertenecen todas las determinaciones, que pudimos destacar en el ente movido en cuanto tal, todos los conceptos estructurales, con los que determinamos anteriormente al ente movido en cuanto tal —esto es, todos los conceptos filosóficos esenciales.

Categorías, actualidad, posibilidad, forma, materia, mismidad, alteridad, etc.

La distinción entre tales conceptos y los restantes se encubre a través del decir: decimos del mismo modo: "X es móvil" como "X es rojo". El movimiento del decir pone lo ente, en cuanto lo móvil en el decir, en la fase de la movilidad.

¿Cómo podríamos comprender originariamente la dispersión de estas determinaciones "transcendentales" desde la esencia del ente mismo? (213).

Habiendo *muchos* entes, hay lo general, que como lo mismo, es en todo ese mucho. Pero ¿cómo hay muchos entes? ¿Cuál es el fundamento de que lo ente esté desmembrado originariamente en una muchedumbre de muchos entes?

Este fundamento es el *espacio*.

Lo ente, todo lo que es, es uno, como lo Uno, lo que no no es¹. La unidad de este Uno es lo *qué* del ser. Lo *qué* es, y no no es, constituye su unidad. Este ser-qué en cuanto no-no-ser es presente, lo ente es siempre presente.

* El presente es el VII y último capítulo Vittorio Klostermann, Frankfurt am del libro *Aristóteles*, de Walter Bröcker. Main, 1958.

Cada ente particular viene al ser, entrando su materia en una determinada fase. Tiene que ser ya, pues, algo en el *qué*, para que pueda entrar un ente particular en el *qué*. Lo particular recibe en el devenir el *qué*.

Lo ente es lo siempre presente, ente en *qué*, que aún no es nada determinado, pero que puede llegar a ser todo —la materia prima².

El todo del ente, lo ente, es *un* móvil, a saber, es móvil según diferentes ámbitos de movimiento. Por eso se desmembra lo ente en diversos móviles, ya que cada contenido de ser determina al ente determinado por medio de él como *un* ente: lo rojo es primeramente pesado, después, ligero, —lo pesado, primeramente rojo y después blanco, etc.

Aquí no hay todavía una caracterización del espacio frente a otras multiplicidades de fases.

Ahora bien, *lo* ente puede ser, al mismo tiempo, en diferentes fases del mismo espacio. Esta posibilidad es la espacialidad del ente. El ente es rojo y, al mismo tiempo, también azul. Entonces es rojo aquí y azul allí.

El aquí y allí es también una multiplicidad de fases. Esta tiene, frente a las otras, una característica: la *exclusividad*. Si lo negri-ente es aquí, entonces no puede ser aquí, al mismo tiempo, lo blanqui-ente. Pero sí: si lo negri-ente es pesado, entonces puede ser al mismo tiempo también lo blanqui-ente (214).

Así, la espacialidad *del* ente es el fundamento para que se le disperse en una multiplicidad de entes particulares (Cfr. el problema del $\chi\acute{o}\rho\alpha$ en el *Timeo* de Platón).

Con lo ente se dispersan también las estructuras de lo movido en la pluralidad —perteneciendo ellas ahora como mismas a cada ente movido. Y con ello se dispersa después el tiempo también en una multiformidad de “duraciones”, pertenecientes a cada ente particular. Y con la pluralidad de los entes surge el “lugar”, que tiene cada ente entre los otros.

Lugar y tiempo como los determina Aristóteles, surgen primeramente de la multiformidad de entes movidos. Hemos sido llevados aquí a los conceptos más originarios de lugar y tiempo.

El concepto originario de tiempo es la movilidad de lo movido en cuanto tal, la posibilidad de que convenga a un movido una pluralidad de *qué* (*Was*), cada uno de los cuales excluye los otros —el mantenerse en el presente entre lo que aún no es y lo que ya no es más.

El concepto originario de lugar (*Ort*) es la lugariedad (*Örtlichkeit*) del ente, que tiene la posibilidad del aquí y, al mismo tiempo, del allí, de donde surge ante todo una multiplicidad de entes, cada uno de los cuales puede tener después “su lugar”.

2. El primer móvil inmovid³

El ente movido, vimos, es en sí mismo náutico y señala por sí mismo hacia un ente no-náutico que, en cuanto pura actualidad, sería *lo* ente en sentido eminente. Este ente se puede construir como idea desde lo movido, pero que haya un tal ente, queda abierto.

Aristóteles intenta entonces mostrar en su llamada Teología⁴, que hay un tal ente —y que tiene que haberlo si el ente movido, en general, debe poder ser.

Esta investigación, un tratado cerrado en sí, abarca brevemente en los cinco primeros capítulos la metafísica aristotélica del ente movido (215), tal como la conocimos más arriba, para llegar después, en el capítulo VI a su propio tema.

La investigación parte de una división de las sustancias⁵. Estas son o movidas y en cuanto tales sensibles⁶, o inmovidadas. Las sustancias movidas son, a su vez, o perecederas⁷ o son siempre⁸.

Aristóteles intenta mostrar que tiene que haber una sustancia inmóvil, si pueden deber ser las movidas.

Para demostrar éso, demuestra primeramente la necesidad de un movimiento eterno (que es siempre) de un eterno movido. Tal tiene que ser para que el tiempo pueda ser lo que es. El tiempo, oímos, es algo en el movimiento. Pero si tiene que haber siempre tiempo —lo que se sigue de la esencia del ahora—, entonces tiene que haber siempre movimiento, ya que sin movimiento no puede haber ningún tiempo.

Pero vimos, además, que la absoluta continuidad del tiempo sólo puede ser por medio de un movimiento absolutamente continuo, que es sin vacíos ni saltos. Pero tal movimiento es solamente el movimiento local, y entre todos los movimientos locales sólo el movimiento circular⁹.

Así, requiere el tiempo para poder existir como lo que él es, el movimiento parejamente eterno de un movido parejamente eterno. Y esto, dice Aristóteles, es evidente no sólo por tal prueba¹⁰, sino también por los hechos¹¹: este movimiento lo tenemos ante los ojos en el cotidiano giro del Cielo de las Estrellas Fijas.

Pero todo movido, en el sentido del ente en movimiento, es movido en el sentido de lo puesto en movimiento y devenir mantenido en movimiento por algo.

Lo moviente puede mover a lo movido sobre la base de que él mismo esté en movimiento, esto es, a base de que él mismo es movido por algo. El martillo movido mueve al clavo. El brazo movido mueve al martillo.

Ahora bien, el cielo de las estrellas fijas es para Aristóteles envoltura más externa, que abarca al Todo de todos los entes, y que como moviente movido pone y mantiene en movimiento, mediata o inmediatamente, a todo lo que está dentro de ella¹² (216). Lo que se pone a sí mismo en movimiento no puede ser ya más algo que mueve al modo de lo movido. Así, ese movido tiene que tener un motor, que mueve sin devenir movido él mismo, y éste es, en cuanto el primer móvil, moviendo, el primer moviente inmóvil¹³.

Pero, ¿cómo es posible, en general, un móvil inmóvil?

Aristóteles indica que conocemos tal móvil inmóvil (aunque no el primero) por la experiencia cotidiana. "Así mueve lo deseado y lo percibido"¹⁴. Lo que apetecemos mueve nuestra voluntad, nos mueve a obrar, sin que él mismo tenga que moverse para eso. De igual manera mueve a nuestro pensamiento lo que nosotros pensamos, sin que él mis-

mo tenga que moverse para eso, incluso, sin que pueda hacerlo (un contenido matemático).

Ambos modos de devenir-movido se acoplan entre sí, pues lo que debe poder mover a nuestro apetito, tiene que aparecer de alguna manera como "bueno"¹⁵, esto es, tiene que aparecer ya de alguna manera, y mover a nuestro conocer de alguna manera¹⁶.

Si pues, el Primer Cielo mueve así, entonces tiene que ser determinado por medio de razón¹⁷ y voluntad¹⁸. Pero entre todos los entes movidos él es el más alto. Lo designa como la forma más alta de movimiento, el movimiento local en círculo, él es eterno e indestructible —así lo que él apetece sólo puede ser lo apetecible más alto.

Lo primero apetecible¹⁹, dice Aristóteles, que es, al mismo tiempo, el inteligible primero²⁰. Inteligir es captar al ente en cuanto ente. El primer inteligible pertenece, pues, al ámbito de lo ente, que está en oposición a lo nádico (privado-de, transitorio, variable). "Inteligible es lo que es en sí una serie"²¹. Lo positivo es inteligible desde y por él mismo, lo negativo y lo privado-de, sólo desde aquéllo de lo que son negación. Sólo desde el ver se deja comprender lo que es ciego. Pero entre los entes positivos es el primero la sustancia²² (217) y entre las sustancias, la simple y actual²³. Lo primero inteligible es, pues, lo totalmente no-nádico, es la pura actualidad, cuya idea determinamos en el cap. II. Pero ser tal ente, tanto como es posible, también es lo más alto²⁴ para el apetito²⁴, lo hemos visto ya en el tratado de la *Ética a Nicómaco*, cap. I.

El primer Cielo intelige lo ente en ese elevado sentido y apetece ser, a su modo de ser. Así mueve el primer móvil como amado²⁵ al Cielo; pero el Cielo mueve todo lo demás²⁶.

Aspirando el Cielo hacia el primer ente, se gira. ¿Por qué? El apetece tanto como puede, a ser actual, esto es, a trasladar a la actualidad a todo poder ser, que no está en él todavía. Pero ¿qué poder ser está en él? El cielo consta de Eter, una materia fuertemente transparente. Esta es lo absolutamente invariable, indestructible e inmutable. El único movimiento que puede acontecer con él, es el movimiento local, y entre todas las clases de movimiento local, sólo el movimiento circular²⁷. Aspirando a lo ente es la pura actualidad, tiene que trasladar este poder-ser, que está en él, a la actualidad. El amor al primer ente determina, pues, al Cielo, con necesidad a girar sobre sí. La mutación es para él el bien.

"De tal origen penden el Cielo y la Naturaleza"²⁸.

Por medio de esa prueba ha alcanzado la metafísica aristotélica un primer ente, que ha dejado tras de sí toda la nihilidad de lo movido, y que, en cuanto pura actualidad, es absolutamente ente no-nádico.

Pero, ¿cómo hay que determinar este primer ente? ¿Qué es este primer móvil inmóvil?

Tiene que ser, como vimos, pura actualidad, sin ningún poder-ser. Pero, todo poder-ser²⁹ se fundamenta en la materia³⁰. La materia es lo que varía en el movimiento, lo que puede y no puede ser así (218). Si

pues, el primer móvil debe ser pura actualidad, entonces tiene que ser pura forma³¹, sin materia.

Pero aquí surge una dificultad. La forma pura, vimos, es sólo en el inteligir. El inteligir hace la figura³², pues sólo como contenido-de-ser de un ente, por él, por decirlo así, se esencia, incluso para un ente el aspecto³³. Todo tal ente, contenido-que, cantidad, numerar, no es algo que pueda por sí mismo existir separado³⁴, nada que por sí mismo tuviera el poder de ser —tan ente es por eso menos ente que lo movido.

La razón tiene el poder de dejar ser como aspecto a una forma pura en cuanto tal. Pero la razón es también ella misma esencialmente forma pura, puro aspecto y tiene el poder, como todo lo *aspectal*, de dejarse ser a sí misma como puro aspecto. La razón es, pues la única forma pura que puede dejarse ser a sí mismo en cuanto tal. El primer móvil tiene que ser, pues, razón.

Aristóteles designa a este primer móvil que es la razón, como dios³⁵. Vemos: que la esencia del dios se determine aquí como razón, no se fundamenta en que se necesite alguna relación religiosa del hombre con su dios, de determinar al dios de algún modo, antropomórficamente. La esencia del dios es razón más bien, sólo porque razón es el ente que lo es en el más alto grado: lo móvil exento de toda negatividad.

Este propósito de determinar al dios como lo-más-ente, es decisivo también para las demás determinaciones.

El percibir, tal como nos lo encontramos cotidianamente, es primeramente poder percibir, que percibe ya ésto ya aquéllo —o también, a veces, nada percibe. Pero si el dios fuera percipiente de tal modo, entonces su ser estaría aún determinado por la nihilidad, porque lo estaría por el poder-percibir, y tendría que haber aun algo otro en él, que ya lo determina a pensar, ya lo aparta del pensar y éso y no el pensar, sería entonces lo dominante³⁶ en él —el percibir no sería entonces su esencia, sino un poder-ser fundamentado en su esencia³⁷.

Pero entonces no sería él la más alta sustancia³⁸. Si debe serlo (219), entonces tiene que ser su esencia percibir, de tal manera que no más pueda, ya percibir, ya no percibir.

Pero, ¿qué percibe él?³⁹ O a sí mismo o a algo distinto. Si algo distinto, ¿siempre lo mismo o siempre distinto? Pero, continúa Aristóteles, ¿es indiferente que perciba algo digno⁴⁰ o cualquier cosa?⁴¹ ¿O no es, incluso, fuera de lugar⁴² que el percibir se dirija a ciertas cosas? Evidentemente —cuando se da ahí lo mejor y lo peor, digno e indigno, esto puede percibirlo la razón, entonces está ella cuando no percibe lo más alto y digno, con ello ya de nuevo determinada negativamente: a lo percibido le falta algo que él puede ser. Pero, además, todo cambio en lo percibido es ya, a su vez, movimiento y con él es afectado de negatividad. “Es claro, que lo divino y más digno, percibe y no se transforma”⁴³. La razón divina tiene que tener lo más divino y más digno como percibido y permanecer con ello invariable. Pero este permanecer tiene que

ser tal, que no le pertenezca en absoluto, la posibilidad de apartarse de él. Pues, si eso fuera posible, entonces sería pensable, que cansase al dios el continuo percibir y que dejara irse a lo percibido⁴⁴.

Pero, ¿qué percibe él? Lo más alto. Pero, esto más alto, ¿puede ser otra cosa que él mismo? La razón divina debería ser entonces, como el primer móvil, el ente más alto. Pero si percibiera alguna otra cosa que lo más digno, entonces sería éso el ente más alto y no ella misma.

“A sí misma se percibe pues, si, de otra parte, ella es lo más alto, y su percibir es percibir del percibir”⁴⁵.

La esencia del dios es, pues, puro percibirse a sí misma de la razón. En cuanto tal se deja ser la razón a sí misma como pura forma, es pura actualidad, puro aspecto.

El puro percibir es, como la posibilidad más alta de ser, lo que confiere la más alta alegría⁴⁶, si ya para los hombres, con mayor razón para dios (220). Dios es viviente, pues “la actualidad de la razón es vida”⁴⁷. Así es su existencia la manera más alta de ser y vivir⁴⁸.

Esto encerrado sobre sí mismo en tranquila actividad, autogozarse en el autopercibirse, es lo más ente, lo ente por antonomasia, el Dios.

Esta imagen de dios produce un efecto extraño. No tiene nada en común con lo que se concibe comúnmente por un dios —ya sea un dios del politeísmo griego, que, como especie de superhombre, tiene un destino antropomórfico, es empujado por pasiones, al que no faltan envidia, venganza, traición y otras debilidades humanas, que se mezclan en los asuntos humanos y toman parte en ellos arbitrariamente o de manera partidista —o sea el Dios del Cristianismo, el creador omnipotente, sin cuya voluntad no cae ni un cabello de la cabeza de un hombre, que penetra el corazón del hombre y le absuelve de sus pecados.

La imagen de dios aristotélica es tan extraña, que deslumbraría la extraña comprensión. No se vio qué clase de dios era ése —se le interpretó y se le dio otro sentido. El dios aristotélico era como el Dios cristiano, puro espíritu— y así entró en la Escolástica inadvertidamente, el dios cristiano en lugar del aristotélico. “Intelligendo se, intelligit omnia alia”, dice Tomás.

Pero ni Aristóteles era un cristiano, ni la religión tiene lugar, en general, en su filosofía. Si la palabra “Dios” debe ser tomada en sentido religioso, entonces la filosofía aristotélica es ateísmo.

Vimos: Aristóteles construye la idea de dios como el ente movido exento de toda nihilidad, que es en sí mismo actividad completamente quieta.

Y, así, dios es para él, sólo un ente junto a los otros, aunque sea el más elevado. Esto lo expresa también claramente: él pregunta como contenga “la naturaleza del todo”⁴⁹ el bien⁵⁰ y lo mejor⁵¹, si como algo separado y ente para sí⁵² o como orden⁵³ del Todo o ambas cosas como en el ejército⁵⁴ (221).

Y responde: de las dos maneras, como en el ejército. El buen ejército es bueno, 1º porque está bien ordenado, organizado, 2º porque tiene

Se dice, además: bastaría, empero, que todas las esferas se dejaran mover por el mismo móvil, amando todas ellas a un dios; incluso, hay que destacar esta concepción en favor de la más grande unicidad del mundo. Pero, para eso cada esfera debe tener su propio móvil.

La filología intenta deshacer esos nudos con la espada de la tesis de desarrollo (223). No debe controvertirse la razón para hacer eso, y nosotros no queremos hacer el intento inútil de armonizarlo todo violentamente.

Empero, debe intentarse también por medio de una investigación filosófica objetiva, arrojar una cierta luz en esa oscuridad.

Meditemos: el móvil mueve como amado. Esto quiere decir: la esfera movida ama al móvil. El móvil, pues, está en el amor de la esfera, *presente*, esto es, percibido. En su amor se hace presente la esfera al móvil. Pero el móvil es razón que se percibe a sí misma. Pero si la esfera percibe a una razón que se percibe a sí misma, entonces se realiza a sí misma como percibir percipiente y así es actual tal como puede ser. Es completamente vacío y superfluo que se pueda concebir, además, al móvil como existente de alguna manera, en alguna parte.

¶ Pero, ¿no se convierte así el móvil en un simple satélite de lo movido? Empero, Aristóteles dice expresamente que el móvil es anterior a lo movido. Pero nuestra tesis que el percibir que se percibe a sí mismo, sea viviente en el amor de lo movido, no debe querer decir que lo sea por la misericordia de ese amor. Por el contrario, es más bien ante todo la actualidad del percibir que se percibe a sí mismo, lo que posibilita el amor de las esferas. Esta pura actualidad es lo ente primero, mientras que el Cielo es posibilitado en su amor ante todo a través del amor a este primer ente.

Así pues, aunque la sustancia dios es y más anterior que el Cielo, al que él mueve, empero, no necesita tener "en sí", en alguna parte fuera del Cielo, una existencia espectral.

¶ Pero si el móvil es así en el amor de la esfera amante, entonces es en el amor de cada esfera y, por consiguiente —aunque él sólo sea uno en cuanto percibir que se percibe a sí mismo—, no obstante, es múltiple, en cuanto que el amor de cada esfera lo tiene por amado, esto es, lo tiene en sí, donde ella es y lo con-lleva adonde vaya, como, por ejemplo, un hombre lleva consigo un número pensado por él.

Así comprendemos también que Aristóteles pueda decir, que no se han de aceptar más de tales "Inteligencias" que esferas haya a mover⁶³ (224), que no hay que considerar, en absoluto, si se piensa a las Inteligencias como existiendo en alguna parte⁶⁴.

Dentro de las Esferas Celestes está el mundo terrenal, con entes que son más náuticos que todos los entes celestes, el mundo de lo pasajero. En él el ente más elevado es el hombre, a quien siguen animales, plantas y, finalmente, los elementos terrenales, fuego, aire, agua, tierra.

Todo ente se esfuerza en ser ente tanto como puede según su naturaleza, esto es, en ser como es el ente auténtico, el dios —en estar libe-

un buen general. Esta segunda manera de ser-bueno es la decisiva. Pues el ejército está bien ordenado, cuando está en las manos del general⁵⁵. “No es él por mor del orden, sino éste por mor de él”⁵⁶. El ejército está subordinado al general.

Así ocurre también con la naturaleza del Todo:

“Todo está co-ordinado en cierto modo, aunque no de idéntica manera: peces y pájaros y plantas. Y se comportan, no como si no estuvieran en relación unos con otros, sino, lo contrario. Pues, a uno está todo coordinado”⁵⁷.

Cómo esté subordinado a lo Uno, en diferente modo —lo aclara Aristóteles, con una imagen:

“Pasa con ello como con una casa, donde a los libres les está mínimamente permitido hacer cualquier cosa, sino que todo o lo más está ordenado, mientras que para los esclavos y animales poco hacen para la comunidad, lo más de lo que hacen es arbitrario. El origen (el principio decisivo) de éso es su (respectivamente distinta) naturaleza”⁵⁸. El Todo del Ente encierra muchos entes, éstos son diferentes, más o menos ente. En este ser más o menos están subordinados a lo ente por antonomasia.

Echemos una mirada a la aristotélica imagen del mundo:

El Todo del Ente está abarcado por la envoltura de las Estrellas Fijas, por el Cielo más externo, al que hace girar el primer móvil. Dentro de esta esfera hay más esferas, que están todas unas dentro de otras, y cada una de las interiores está unida a la externa respectiva por un polo. La esfera externa (222) toma en su giro a la interna, pero ésta se gira sobre todo todavía en torno a su propio eje, impulsada por un móvil de la esfera, que es una sustancia del mismo tipo que el dios, esto es, también es pura actualidad y razón que se percibe a sí misma.

Esta teoría del móvil de las esferas es la piedra de escándalo de todos los filósofos especulativos, a quienes parece que se rebaja la dignidad del dios con esa barroca multiplicación, y la cruz de todos los intérpretes.

Aristóteles mismo dice: “Lo que según el número es mucho, tiene materia”⁵⁹. Prueba así la unidad del dios y la unidad del mundo⁶⁰, en el capítulo preciso, que contiene la teoría del móvil de las esferas. Pero con ello se hace imposible, evidentemente, la multitud de móviles de las esferas. ¿Qué debe individualizarlas?

Además: Aristóteles llama al primer móvil “inmóvil *per se* y *per accidens*”⁶¹, pero los otros móviles sólo son inmovidos *per se*⁶². Se comprende así que éstos, en cuanto siendo en sus esferas, son movidos accidentalmente, siendo comprendidos por el giro de la esfera externa con las internas. Pero ¿cómo deben ser movibles accidentalmente y de tal modo, siendo como son razón pura que se percibe a sí misma? Una forma puede moverse accidentalmente si es de alguna manera en la materia —p. ej.: la salud del hombre se mueve accidentalmente de manera espacial, si el hombre sano camina. ¡Pero el móvil no debe, empero, ser en la materia!

rado de la nada. Así entiende Aristóteles la reproducción de las plantas y animales en su esforzarse, tanto como pueden, en participar en el ser-siempre, en escapar a la nihilidad de lo pasajero⁶⁴.

En otro pasaje, hace Aristóteles de este esforzarse de lo divino, la esencia de todo lo que puede ser, esto es, de la materia en cuanto tal:

“Habiendo algo, de cierto, divino y bueno y por esforzarse, decimos nosotros que es algo que tiene la esencia de estimularse y esforzarse hacia éso, conforme a su propia naturaleza”⁶⁵.

Lo que puede ser, la materia⁶⁶ la comprende Aristóteles desde lo divino, como el ente que se esfuerza en liberarse de la nihilidad, como lo que, tanto como puede según su respectiva naturaleza, se esfuerza hacia lo divino, esto es, hacia ser.

Del impulso sólo puede hablar Aristóteles con inspiración y aunque hay que transferir aquí la expresión y mienta un anhelo de ser, empero, no se puede llamar propiamente materia pura y en cuanto tal, según todo lo que hemos oído.

Lo que deba tener tal anhelo de ser, esto tiene que tener en sí un estímulo de movimiento. Pero tal impulso⁶⁷ lo tiene el ente por naturaleza⁶⁸ a saber, en cuanto tal, esto es, a base de su naturaleza. Lo ente por arte⁶⁹ no tiene en cuanto tal ese impulso (la cama en cuanto cama) (225) pero muy bien puede tenerlo en cuanto ente por naturaleza (la cama en cuanto madera). Pero la naturaleza es la esencia de lo ente por naturaleza y en cuanto esencialmente forma⁷⁰ y no materia.

Así pues, no es a la materia como todo lo que puede ser nada, a la que puede ser asignada el amor al ser, sino que es lo ente por naturaleza, como lo que tiene en sí mismo un principio de movimiento y reposo—éste, tanto como puede según su naturaleza, impulsa el ser y lo divino. (Lo viviente, por ejemplo, puede sólo según la especie, ser siempre no numéricamente). La naturaleza como fundamento del amor al ser, es, al mismo tiempo, fundamento de los límites del poder alcanzado en el ser.

Si al ente pertenece este amor al ser, entonces es propiamente ente sólo lo ente por naturaleza; pero lo ente por arte es ente sólo en un deficiente modo de ser.

Así se muestra, visto desde dios, el ser de lo ente por naturaleza como huida de la nada, como amor a lo divino.

El dios es el único que propiamente es y en el amor hacia él, es todo lo que es (226).

¹ El ξν de Parménides.

² πρώτη ἔλη. Esta es reivindicada expresamente por A. como adecuada interpretación del ξν y ἄμοδπαντα de los Presocráticos. Cfr. *Met.* A 2 ; 1069 b 20 sqs.) .

³ *Met.* A.

⁴ *Met.* A.

⁵ οὐσίαι (1069 a 30 sqs.) .

⁶ οὐσία αἰσθητή.

⁷ οὐσία φθαρή.

⁸ οὐσία ἀίδιος.

⁹ 1071 b lo sqs.

¹⁰ λόγῳ. 1072 a 22.

¹¹ ξργῳ. 1072 a 22.

¹² 1072 b 4.

¹³ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον. 1074 a 37.

¹⁴ κινεῖ δὲ ὄδε τὸ ὄρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν. 1072 a 26.

- ¹⁵ ἀγαθόν.
¹⁶ 1072 a 29 sqs.
¹⁷ νοῦς.
¹⁸ ὄρεξις.
¹⁹ πρῶτον ὀρεκτόν.
²⁰ πρῶτον νοητόν. 1072 a 27.
²¹ νοητὴ δὲ ἢ ἑτέρα σινοτοιχία καθ' ἑαυτήν. 1072 a 30 sqs.
²² οὐσία. 1072 a 31.
²³ ἢ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν. 1072 a 32.
²⁴ τὸ ἄριστον.
^{24'} ὄρεξις.
²⁵ κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. 1072 b 3.
²⁶ 1072 b 4.
²⁷ Cfr. De Coelo.
²⁸ ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανός καὶ ἡ φύσις. 1072 b 14.
²⁹ δύνამις.
³⁰ ὕλη.
³¹ εἶδος.
³² μορφή.
³³ εἶδος.
³⁴ χωριστόν.
³⁵ θεός. 1072 b 25.
³⁶ κύριον. 1074 b 19.
³⁷ 1074 b 20.
³⁸ ἀρίστη οὐσία. 1074 b 20.
³⁹ 1074 b 22.
⁴⁰ καλόν.
⁴¹ τυχόν.
⁴² ἄτοπον. 1074 b 23 sqs.
⁴³ δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θεϊότατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει. 1074 b 25 sqs.
⁴⁴ 1074 b 28 sq.
⁴⁵ αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴτερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. 1074 b 33 sq.
⁴⁶ τὸ ἥδιστον. 1072 b 244.
⁴⁷ ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή. 1072 b 27.
⁴⁸ ἀρίστη διαγωγή. 1072 b 15.
⁴⁹ ἢ τοῦ ὅλου φύσις.
⁵⁰ ἀγαθόν.
⁵¹ ἄριστον.
⁵² κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό.
⁵³ τάξις.
⁵⁴ 1075 a 11 sqs.
⁵⁵ 1074 a 14.
⁵⁶ οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτον ἐστίν. 1075 a 15.
⁵⁷ πάντα δὲ συντετακτὰ πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρω πρὸς θατέρον μηθέν, ἀλλ' ἐστὶ τι . πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται. 1075 a 16 sqs.
⁵⁸ ἀλλ' ὥσπερ ἐν οικίᾳ τοῦς ἐλενθέροις ἤμισα ἔξεστιν ὁ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλείστα τέτακται τοῖς ζ' ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸδὲ πολὺ ὁ τι ἔτυχεν τοιαύτη γὰρ ἐκάστον ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν. 1075 a 18 sqs.
⁵⁹ ὅσα ἀριθμῶ πολλὰ, ὕλην ἔχει. 1074 a 33 sqs.
⁶⁰ 1074 a 31 sqs. Especialmente, no se sigue de la unidad del dios, la unidad del mundo, pues, un dios, podría mover, empero, como amado, a muchos mundos. Esta prueba para la unidad del Cielo, que W. Jaeger (*Aristóteles*, p. 376 sqs.), reconoció como una intercalación en Λ 8, saca una conclusión de los supuestos legítimamente aristotélicos, conclusión para la que no bastan los supuestos. Quede allí como haya que aclarar ese hecho.
⁶¹ ἀκίνητου καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός. 1073 a 24 sqs.
⁶² 1073 a 33 sqs.
⁶³ Ya que todo τέλος tiene que ser una transformación, 1074 a 20.
⁶⁴ Como también Santo Tomás rechaza esta tesis arist., y quiere admitir las Inteligencias muy sin ocupación. *Met. Comm.* 2589.
⁶⁵ *De An.* 415 a 26 sqs.
⁶⁶ ὄντος γὰρ τινος θεοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ . . . φαιμέν εἶναι . . . ὃ πέφυκεν ἐφείσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. 192 a 16 sqs.
⁶⁷ ὕλη.
⁶⁸ ὄρμη.
⁶⁹ φύσει ὄν.
⁷⁰ τέχνη ὄν.
⁷¹ μορφή, εἶδος.