



ΘΕΟΣ COMO OTREDAD: UNA LECTURA DEL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO

ESTEBAN JOSUÉ BELTRÁN ULATE*

doi:10.11144/Javeriana.uph33-67.topa

RESUMEN

La investigación asume el estudio de la “otredad” en el pensamiento aristotélico, profundizando el carácter del θεός. Se procura responder a la pregunta: ¿Qué es “otro” (ἄλλος)? y ¿Cómo es entendida la otredad (ἑτερότης) por Aristóteles? para así, en un último escenario, esbozar una reflexión a propósito de θεός como otredad (ἑτερότης), radicalizando las tesis aristotélicas.

Palabras clave: otro; otredad; diferencia; θεός, Aristóteles

* Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
Correo electrónico: estebanbeltran@outlook.com

Para citar este artículo: Beltrán Ulate, E.J. (2016). θεός como otredad: una lectura del pensamiento aristotélico. *Universitas Philosophica*, 33(67), pp. 183-199. ISSN 0120-5323, ISSN en línea: 2346-2426, doi:10.11144/Javeriana.uph33-67.topa



ΘΕΟΣ AS OTHERNESS: A READING OF ARISTOTELIAN THOUGHT

ESTEBAN JOSUÉ BELTRÁN ULATE

ABSTRACT

This research takes the study of the “other” in Aristotelian thought, delving into the character of *θεός*. Throughout the article seeks to answer the questions: What is “other” (*ἄλλος*)?, and how it is understood by Aristotle otherness (*ἑτερότητας*)? thus, at a last stage, to outline a reflection with regard to *θεός* such as otherness (*ἑτερότητας*), radicalizing the aristotelian thesis.

Key words: other; otherness; difference; *θεός*; Aristotle

Palabras proemiales

CON LA SENTENCIA “TODOS LOS HOMBRES DESEAN POR NATURALEZA CONOCER”¹ (*Met.* I, 980a, 21)², Aristóteles evidencia el anhelo por la búsqueda de la sabiduría, desafío al que adherirá a lo largo de su obra. Es su objetivo, ineludible, referirse al mundo, a partir de la esencia de las cosas mismas, procurando al ¿Qué es? Al respecto, el “*ti esti*” aristotélico no es un rebatimiento a la realidad, ya que esta no se coloca en duda porque ella es, lo que resta no es problematizarla, sino más bien recurrir a su esencia misma.

Para Aristóteles el “ser” no es, pues, ni algo estático, ni simple devenir. En este sentido, se desprende de las tesis de Parménides de Elea y de Heráclito de Éfeso, y asume el ser según sus múltiples sentidos, poniendo énfasis en la ousía como primera categoría del ente. Entonces, Aristóteles concibe que algo es y se puede conocer, por lo que el objetivo del pensador se ciñe a establecer una ruta hacia la ousía, como esa parcela de ser en condición individuada. La ousía, como realidad particularizada, se concibe de múltiples maneras, por lo que son diversos los sentidos que del “ser” brotan, sin que ninguno de ellos la agote conceptualmente.

La ousía es aquello sobre lo que, en primera instancia, predica el “ser”; por lo que “ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto” (*Cat.* 5, 3a1, 5; *Met.* VII, 1028a10). La ousía es concebida como un “algo” sobre el que se puede investigar, como por ejemplo un animal específico, una planta particular, un punto determinado, (*Met.* I, 1028b1-20). De este carácter de obviedad de la ousía, deriva que “cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra” (*Met.* VII, 1038b1, 10). Por tanto, la ousía³ es la respuesta a la pregunta *ti esti*; permite iden-

1 “πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει” (*Met.* I, 980a, 21). Todos los fragmentos en griego utilizados a lo largo del artículo son tomados del proyecto Perseus Digital (<http://www.perseus.tufts.edu>), con sede en: Department of Classics, en Tufts University

2 Todos los fragmentos en griego utilizados a lo largo del artículo son tomados del proyecto Perseus Digital (<http://www.perseus.tufts.edu>), con sede en: Department of Classics, en Tufts University.

3 El Estagirita establece una distinción entre ousía primera y segunda, de este modo la ousía particular está circunscrita al nivel primero, tal es el caso de Sócrates, Fedro, Diótima; mientras que en el nivel de ousía secundaria se encuentran las especies y géneros, estos son modos de abstracción de la ousía primera, v.gr. de Agatón, Platón, e Hippias se predica la especie “hombre”, en tanto que Aquiles, la liebre y la tortuga se pueden predicar circunscritos al género animal. Por lo anterior se descubre que tanto especie y género son abstracción o universalizaciones, de un nivel primero.

tificar un individuado y distinguirlo de la totalidad, a partir de su condición como distinto, como diferente, como otro (ἄλλο). En tanto que particularidad, refiere a un algo que se distingue de otros distintos de él.

El abordaje del presente estudio procura atender a la otredad (ἑτερότης), como una ousía distinta de otra ousía. Esto será llevado a un último momento de reflexión al asumir la posibilidad de concebir una radical otredad: θεός. En un primer momento se acude a reconocer la diferencia (διαφορὰ) como elemento para referir a la ousía, en segunda instancia se delibera sobre la comprensión de θεός como radical otredad (ἑτερότης).

El interés por lo otro radica en la posible relación que puede existir de este hacia el mismo y/o viceversa. Cabe indicar que Aristóteles en la obra *Categorías* aprueba la posibilidad de relación entre toda ousía, lo cual permite asumir la idea de lo otro (ἄλλο) como ruta para la comprensión de la ousía, ya que, desde esta postura, todas las cosas presentan relación con las demás, pues siempre se es en relación a un algo (*Cat.* VII, 8b1). A partir de lo anterior se considera que el conocimiento de lo otro admite un conocimiento de aquello con lo cual está relacionado lo otro, sobre esta tesis se procura problematizar a lo largo de la pesquisa.

El abordaje de Aristóteles respecto a la noción de otredad (ἑτερότης) es amplio, son muchos los sentidos que derivan del término. Primero, a partir de la ousía, se atiende a la presencia del otro particular, el cual puede ser nombrado como un otro diferente, otro determinado, a lo interno de una especie o género; no obstante, en el corpus aristotélico, se descubre otro modo de admitir la otredad (ἑτερότης): desde lo otro indeterminado, este último se circunscribe en el campo ontológico y será el punto sobre el cual se enfoca el artículo en su sección final. En suma, es posible pensar el otro particular (dentro de la especie) y, aún más es pensable acoger la noción de otredad (ἑτερότης) como aquella ousía que supera en género en donde se asume la posibilidad, no desarrollada por Aristóteles de θεός, como radical otredad (ἑτερότης).

Para acometer el objetivo central del artículo, se asume como texto fundamental los considerandos esgrimidos en el aislado⁴ libro Iotta (capítulos III, IV,

4 Según W. Jaeger (1946) el Libro Iotta se presenta como un libro aislado dentro del conglomerado de textos agrupados en la *Metafísica*. Partiendo de lo anterior, se afirma que los postulados esgrimidos por el Estagirita respecto al tema de la presente pesquisa se hallan presentes de modo sintético

VIII, X) de la *Metafísica*, así como contenidos alternos provenientes de otras fuentes del pensador. Aunado a estos textos, se procura una lectura de diversas traducciones para esgrimir, al margen del artículo, acotaciones que permitan contrastar nociones y dilucidar aspectos a favor de enriquecer el estudio en cuestión.

En orden a introducir al lector, se distinguen cuatro apartados, intitolados “Lo otro y lo mismo”, en el que se distinguen una serie de elementos que permiten un allanamiento de conceptos previos a la comprensión de la noción de otredad (ἕτερότης). En un segundo momento se presenta “Diferencia y otredad”, en esta sección se establece la distinción entre concepciones, mismas que atienden a dos modalidades de otredad. Como tercer escenario se muestra “La otredad de lo universal” en el que se argumenta a favor de la visión ontológica de la otredad (ἕτερότης), lo cual es la antesala para asumir la problematización de θεός como total y radical otredad (ἕτερότης), aunado a la reflexión que deviene de dicho supuesto, lo cual es condensado con en la unidad final denominada consideraciones conclusivas.

La otredad ha sido un tema significativo a lo largo del Siglo XX e inicios del XXI, si bien se perciben algunos atisbos de este en la filosofía fichteana y hegeliana, así como en Husserl y Freud, se presenta con mayor rigor en pensadores como Sartre, Lacan, Lèvinas y Derrida, por mencionar algunos. Es a partir de este interés que ha suscitado la otredad en la época contemporánea, que resulta valioso considerar los aportes de pensadores de épocas anteriores, en este caso se asume como pilar el pensamiento de Aristóteles, teniendo en consideración el abordaje que asume de la noción de otro y problematizando el concepto a partir de una lectura de Dios como otredad. Es fundamental reconocer que en el planteamiento griego y, específicamente, en el pensamiento aristotélico, la otredad no es un pilar de las formulaciones teoréticas, y justo en ello radica el peculio de la presente investigación, pues si bien se asume como argumento sobre el tema las tesis del Estagirita que se vislumbran en algunas de sus líneas, es propósito del autor del presente artículo llevar hasta las últimas consecuencias estas ideas, radicalizando el carácter de otredad (ἕτερότης). Aristóteles no presenta un amplio abordaje del

en el texto en mención, lo que permite asumir con rigor las distinciones que el antiguo presenta a propósito de la noción de diferente y otro. Si bien se recurre a otros textos para apoyar los argumentos el eje central sobre el que se presenta la investigación se halla en el Libro Iotta.

tema respecto a Dios como otredad; sin embargo, en sus textos se encuentra la puerta abierta para desarrollar dicha tesis. Veamos.

Lo otro y lo mismo

ARISTÓTELES CONSIDERA QUE TODA OUSÍA en relación a cualquier otra ousía es necesariamente la misma ousía, o por razón suficiente otra (*ἄλλο*) ousía. En palabras del Estagirita (*Met.* I, 1054b, 15-16): “por eso toda cosa, respecto de toda cosa, o es la misma o es otra”⁵. A partir de esto, se concibe lo “otro” (*ἄλλος*) como un modo a través del cual referir a la ousía que no es lo “mismo”, dentro de especie.

En el sistema aristotélico lo particular es fundamental dentro del esquema epistémico, ya que el reconocimiento de lo particular permite superar la idea de la totalidad indiferenciada y explorar en el ámbito de la pluralidad. Así, mientras que a lo uno pertenece lo idéntico, lo similar y lo igual, lo otro se circunscribe como uno de los modos de referir a lo plural. Esto es: “a lo Uno pertenecen lo Mismo, lo Semejante y lo Igual, mientras que lo Diverso, lo Desemejante y lo Desigual pertenecen a la pluralidad” (*Met.* I, 1054a, 30-32)⁶. Si bien, tanto lo uno como lo otro (*ἄλλος*) son contrarios, de ellos son múltiples los sentidos que se pueden predicar en un ámbito ontológico. Lo “uno” y lo “otro” son categorías trascendentales que se colocan, incluso, en un nivel que supera los universales mismos.

Lo idéntico de sí –una de las modalidades de referir lo “uno”– es lo “mismo”, por lo que, lo “mismo” se distingue de lo “otro”. La diferencia que se descubre entre ambas nociones es el resultado de una operación de identidad. Lo “otro” (*ἄλλος*) es un modo de referencia, necesario para el “mismo”. La oposición entre lo “mismo” y lo “otro” (*ἄλλος*) no radica en que lo segundo sea la negación de lo primero sino que, más allá de la contraposición entre lo “mismo” y lo “otro” (*ἄλλος*), la relación entre ambos es razón suficiente para sustentar la identidad de uno sobre otro y, en esto, efectivamente, radica su caracterización en cuanto modos de comprender la totalidad.

5 “τὸ μὲν ἄλλο ἀντικειμένως καὶ τὸ ταυτό, διὸ ἅπαν πρὸς ἅπαν ἢ ταυτό ἢ ἄλλο”.

6 “μὲν ἑνός, ὡς περ καὶ ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐναντίων διεγράψαμεν, τὸ ταυτό καὶ ὅμοιον καὶ ἴσον, τοῦ δὲ πλείθους τὸ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον”.

De lo anterior se deduce que, de lo contrario (mismo y otro) se sostendría una complementariedad que se manifiesta entre lo “Uno” y lo “Plural”, así como sucede en otros casos, por ejemplo con la comprensión de lo indivisible a partir de lo divisible. “En efecto, uno se dice y se clarifica a partir de su contrario, indivisible a partir de divisible, porque con la sensación se percibe mejor lo múltiple, mejor lo divisible que lo indivisible” (*Met. I*, 1054a, 25-27)⁷. Esta complementariedad se denota, a su vez, en la relación “mismo y otro”.

Lo “otro” (ἄλλος) se dice en muchos sentidos, “por eso se dice, ciertamente, que toda cosa es la misma o diversa respecto de toda cosa, y esto vale para todas las cosas que se dice que son algo uno, y algo que es”, (*Met. I*, 1054b, 18-19)⁸; así, según el Estagirita, se puede decir de lo “otro” (ἄλλος) en tanto no es lo “mismo”. Indicar que lo “Otro” de “P” es “¬P” sería un error según lo señalado previamente, ya que la otredad que se desprende de “P” será aquello que es distinto: “X”, “Y” o “Z”, sin que estos sean a su vez “P”. De este modo, el acercamiento a lo otro (ἄλλος) de “P” se conveniente en posibilidad para una mejor comprensión de “P”. En este contexto, resulta oportuno referir a la “diferencia” (διαφορὰ) como un modo determinado de asumir lo otro (ἄλλος), lo cual permite aclarar la comprensión del “mismo”.

Diferencia y otredad

LA DIFERENCIA (ΔΙΑΦΟΡΑ) ES, según concibe Aristóteles, un modo de referir la otredad (ἑτερότης), “contrariedad es un tipo de diferencia, y diferencia es un tipo de otredad” (*Met. I*, 2, 1004a, 21-22. Traducción mía)⁹. Según considera el autor, la diferencia (διαφορὰ) manifiesta un modo de otredad determinado, y en este sentido donde se descubre la oposición entre ambas nociones de diferencia y otredad, a pesar de su relación: “The other, then, and the same are thus opposed.

7 “ἐναντία ἂν εἴη καὶ οὔτε ὡς ἀντίφρασις οὔτε ὡς τὰ πρὸς τιλεγόμενα. λέγεται δὲ ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ δηλοῦται τὸ ἐν, ἐκ τοῦ διαίρετοῦ τὸ ἀδιαίρετον”.

8 “τὸ μὲν οὖν ἕτερον ἢ ταῦτό διὰ τοῦτο πᾶν πρὸς πᾶν λέγεται, ὅσα λέγεται ἐν καὶ ὄν”. Si respecto Ross (en Barnes, 1995) indica: “Other or the same can for this reason be predicated of everything with regard to everything else, - but only if the things are one and existent”.

9 “διαφορὰ γὰρ τις ἢ ἐναντιότης, ἢ δὲ διαφορὰ ἑτερότης”. Ross (en Barnes, 1995) indica: “contrariety is a kind of difference, and difference is a kind of otherness”.

But difference is not the same as otherness” (*Met.* I, 1054b, 24)¹⁰, ya que, mientras lo “otro” (ἄλλος) se mantiene en el carácter de la indeterminación, la diferencia atiende a “lo algo específico” presente en “un algo” determinado, esto en el marco de comprensión de una misma especie o género. Por tanto hablar de lo otro (ἑτερότης) desde la diferencia es hacerlo desde la determinación respecto de un algo distinto de sí.

Así pues, de la aseveración “Heráclito es diferente de su vecino”, se evidencia una distinción que radica a lo interno de la especie. “Heráclito” es distinto de su “Vecino” y viceversa, a pesar que compartan la misma columna predicativa de la especie: “hombre”. En el ámbito del género se puede considerar la expresión “El gato es diferente de la niña”, de lo cual se desprende el reconocimiento de la distinción de particulares; por tanto, de una serie de elementos entre individuos, mismos que a su vez se comprenden en diferentes especies y circunscritas en un mismo género: el animal.

Mientras lo “otro” (ἄλλος) no radica en lo particular sino en lo indeterminado; lo diferente es diferente en tanto algo particular, ya sea en especie o género. Por tanto, toda diferencia (διαφορὰ) permanece necesariamente inscrita en el ámbito del género o especie. En palabras del Estagirita (*Met.* I, 1054b, 27-28. Traducción mía): “Todas las cosas que difieren difieren tanto en género como en especie”¹¹. Es importante aclarar que la diferencia (διαφορὰ) no es ousía, ni es género, ni especie; la diferencia no responde al ¿Qué es?, sino al ¿Cuál? (*Top.* IV, 112b 15), lo que permite la identificación. Por esta razón, el género y la

10 “τὸ μὲν οὐνέτερον καὶ ταῦτόν οὕτως ἀντίκειται, διαφορὰ δὲ καὶ ἑτερότης ἄλλο”. Ross (en Barnes, 1995) señala: “*The other, then, and the same are thus opposed. But difference is not the same as otherness.*”. En este enunciado se evidencia la distinción a propósito de “ἑτερότης” y “ἄλλος”, ya que ambas son traducidas por “otro”. Según Liddell-Scott (1996), la separación entre ambas acepciones radica en tanto “ἑτερότης” apunta a otro fuera de sí o fuera de otro, necesariamente apuntando hacia uno que no es el mismo ni todo, mientras que la noción “ἄλλος” refiere de modo genérico, por lo que no apunta hacia ningún lugar, solamente se presenta como una posibilidad de algo distinto de sí o de la totalidad. El peso semántico de la noción otredad, para los efectos del presente estudio, radica en el concepto de “ἑτερότης”.

11 “πᾶν γὰρ τὸ διαφέρον διαφέρει ἢ γένει ἢ εἴδει”. Ross (en Barnes, 1995) indica: “*for all things that differ differ either in genus or in species*”. Al respecto, Liddell-Scott (1996) estipula que la noción εἶδει deviene de εἶδομαι y se traduce como “*are visible, appear*”, lo cual torna difusa la traducción de “species” esgrimida por Ross.

diferencia se acompañan mientras subsista la especie (*Top.* IV, 123a, 15), ya que es en ella donde se hallan las particularidades presentes en cada individuo.

El acercamiento a la diferencia (*διαφορὰ*) que lleva a cabo Aristóteles permite una comprensión de la unidad e identidad propia de cada género o especie. Razón por la cual la diferencia (*διαφορὰ*) no es el camino para la negación del otro (*ἑτερότης*) en su condición de distinto, sino se presenta como un modo de reconocimiento a partir de una serie de particularidades: un grado de identidad común que unifique el género o especie.

Entonces, la diferencia (*διαφορὰ*) significa cualidad del género, por lo que en el reconocimiento de la diferencia se descubre el carácter de igualdad e identidad. Se es diferente en algo respecto a lo que se es idéntico, pues “Una cosa no es diferente en virtud de sus diferencias; las diferencias pertenecen a las cosas que son de la misma especie” (*Seg. An.* 97a, 13-14. Traducción mía)¹². Desde el punto de vista aristotélico, la diferencia (*διαφορὰ*) no es una noción de carácter peyorativo, sino la posibilidad de acceso a aquello que unifica y permite la comprensibilidad del grupo, llámese género o especie. Esto se debe a que la diferencia permite identificar y definir, “es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias” (*Met. Z.* 1038a, 8)¹³, y, por tanto, llegar a la ousía. Las diferencias (*διαφορὰ*) son múltiples y si esto no fuese así todas las cosas serían lo mismo.

Como un modo determinado de otredad (*ἑτερότης*), en la diferencia (*διαφορὰ*) se descubre la contrariedad, “así pues, la diferencia es contrariedad, ya que ser contrarios en cuanto a la especie consiste precisamente en esto: en que, perteneciendo al mismo género, tienen contrariedad siendo indivisibles” (*Met. I.* 1058a, 18-19)¹⁴. Por su parte, la otredad (*ἑτερότης*), que ocupa el presente estu-

12 “οὐ γὰρ κατὰ πᾶσαν διαφορὰν ἕτερον. πολλοὶ γὰρ διαφοραὶ ὑπάρχουσι τοῖς αὐτοῖς τῷ εἶδει”. Al respecto Ross (en Barnes, 1995) traduce dicha frase del siguiente modo: “a thing is not different in virtue of every difference; for many differences belong to things that are the same species”.

13 “φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμὸς ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος”. Ross (en Barnes, 1995) traduce: “clearly the definition is the formula which comprises the differentiae”. Acerca de las traducciones es pertinente indicar que la palabra *ἐκ* del original es una proposición que atiende a una salida de, a un haber sido creado a partir de, (*from out of*) según indica Liddell-Scott (1996).

14 “ἢ ἄρα διαφορὰ ἐναντίωσις ἐστίν. τοῦτο ἄρα ἐστὶ τὸ ἑτέροις εἶναι τῷ εἶδει, τὸ ἐν ταῦτῳ γένει ὄντα ἐναντίωσιν ἔχειν ἄτομα ὄντα”. Ross (en Barnes, 1995) traduce: “The difference, then, is a contrariety. This, then,

dio, se descubre en una modalidad indeterminada, que supera los géneros, “esta diferencia es necesariamente una diversidad del género. Y llamo diferencia del género a la diversidad que hace que él mismo sea diverso” (*Met.* I, 1059a14-15)¹⁵. De lo anterior se sigue que la otredad se traduce desde las fronteras de los universales como una total lejanía; sin embargo, de ella cual se puede dar razón. Esto será considerado en el siguiente apartado.

La otredad de lo universal

ARISTÓTELES RECONOCE UN MODO DE OTREDAD (ἑτερότης) donde a nivel de género hay una superación de toda diferencia (διαφορὰ) posible. Se trata de una otredad (ἑτερότης) que se halla en otro nivel de comprensión: otredad (ἑτερότης) de lo universal, es lo distinto y lejano de un género en sí. “Así pues, esta diferencia es necesariamente una diversidad del género. Y llamo diferencia del género a la diversidad que hace que él mismo sea diverso” (*Met.* I, 1058a, 7-8)¹⁶. La otredad (ἑτερότης) no es un individuo, sino más bien un modo universal, o más aún, un universal que supera el universal, un meta-universal, siempre en un modo indeterminado.

Lo Otro (ἑτερότης) al igual que lo Uno (que es también una indeterminación) se puede decir en múltiples sentidos y, a pesar de ello, ambos pertenecen al ámbito de lo real. La otredad (ἑτερότης) es indeterminación en su forma pura, no puede remitirse a las particularidades que derivan de entidades específicas. De este modo, la otredad (ἑτερότης) en sentido estricto se atiende desde lo

is the meaning of calling two things other in species –that they are contrary, being the same genus and being indivisible”.

15 “τὰ δὲ γένη ἕτερα πλεῖον διέστηκεν ἢ τὰ εἶδη”. La traducción de Ross (en Barnes, 1995) es: “*but things which differ in kind are further apart than those which differ in form*”. Resulta importante adherirse a la traducción de Ross en tanto asume la traducción εἶδη como forma y no como especie, a diferencia de Calvo.

16 “ἀνάγκη ἄρα τὴν διαφορὰν ταύτην ἑτερότητα τοῦ γένους εἶναι. λέγω γὰρ γένους διαφορὰν ἑτερότητα ἢ ἕτερον ποιεῖ τοῦτο αὐτό. ἐναντίως τοίνυν ἔσται αὕτη (δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς)”. Ross (en Barnes, 1995) traduce: “*This difference then must be an otherness of the genus. For I give the name of ‘difference in genus’ to an otherness which makes the genus itself other*”. Es importante mencionar que la noción de otro y otredad se derivan del término griego ἑτερότης. Si bien en otros momentos el Estagirita apela al término ἄλλον para indicar lo algo distinto de sí, el uso del ἑτερότης se refiere al carácter de otredad que asume el autor y al que apunta la revisión del presente estudio.

indeterminado. Un ejemplo de lo anterior se descubre en la comparación entre lo heterogéneo: hablar de un zapato y de Zenón evidencia el carácter de otredad (ἑτερότης), puesto que en este par se carece de cualquier posibilidad para referir un grado de diferencia, ya que no hay diferencia (διαφορὰ) en las cosas que están fuera de género, “y ya se ha demostrado que no hay diferencia por relación a las cosas que están fuera del género, y que de ellas ésta es la máxima” (*Met.* I, 1055a28-30)¹⁷. De lo anterior se clarifica que tanto “zapato” como “Zenón” no comparten ni especie ni género, por esta razón se carece de elementos que permitan concebir una diferencia (διαφορὰ) que admita una relación de igualdad o identidad.

Ambas entidades serían otredad (ἑτερότης) la una de otra, y entre ellas no hay posibilidad de establecer mayor paralelismo que referir a un sustrato material que sostiene a ambas, pero la causa material no se comprende lejos de la causa formal, que da sentido al “Σύνολον”. Por lo tanto, es inválido asumir como punto de entronque el sustrato material.

Desde este punto vista, hablar de Otredad como (ἑτερότης) contraste entre ousías, distintas en género, implica heterogeneidad, v.gr. “Sócrates” es “ἑτερότης” frente a “Doríforo (Policleto)”, “Parménides de Eléa” es “ἑτερότης” en tanto a “Selené (Σελήνη)”, la “Tierra (Γῆ)” es “ἑτερότης” en tanto los “cielos (οὐρανός)” (mundo supralunar). Los ejemplos anteriormente citados evidencian la distancia que se deriva entre los pares que se muestran puede considerarse, más allá de lejanía que se presenta entre ellos, como la posibilidad de una otredad (ἑτερότης), hasta tal punto que permite una radicalización en el carácter de otredad (ἑτερότης) hasta llegar a Θεός, motor inmóvil, punto de soporte de la realidad, carente de accidentes, de magnitud. Esta caracterización evidencia una radicalización en las diferencias que se podrían presentar entre individuos pertenecientes a distintos géneros. Θεός es único en su género y especie, contrastarlo con cualquier otro individuo permite analizar el carácter radical de su otredad (ἑτερότης).

17 “διαφερόντων οὐκ ἔστιν ἕξωτέρω λαβεῖν καὶ τῶν εἶδει: δέδεικται γὰρ ὅτι πρὸς τὰ ἕξω τοῦ γένους οὐκ ἔστι διαφορὰ, τούτων δ’ αὕτη μεγίστη), καὶ τὰ ἐν ταύτῳ γένει πλείστον διαφέροντα ἐναντία”. La traducción de Ross (en Barnes, 1995) es: “for it has been shown that there is no difference between anything and the things outside its genus; and among these things the complete difference is the greatest”.

Θεός como otredad

ΘΕΟΣ ES MOTOR ETERNO E INMÓVIL que sustenta el movimiento de las cosas. En palabras de Aristóteles (*Met.* Γ, 1012b, 30): “hay, en efecto, algo que mueve eternamente las cosas que se mueven, y lo primero que mueve es, ello mismo, inmóvil”¹⁸. Este motor, a partir de su condición de agente en su estado inmóvil, solventa la imposibilidad racional de que exista una cadena eterna de agentes móviles, tal como se manifiesta en la *Física* (VIII, 258b). Es, por tanto, el agente carente de partes y de magnitud que perpetuamente mueve, de manera única, sin que existan otros semejantes (*Fís.* 259a 15); es agente capaz de dar movilidad al sistema sin ser el mismo movimiento.

La deidad es presentada dentro del esquema aristotélico como el agente central sobre el cual se sostiene el modelo de realidad. La problematización que se presenta en este punto radica en la lejanía y la extrañeza de esta deidad, cuyas características son esgrimidas a partir de una serie de analogías que procuran referir a los atributos divinos y que le distinguen como acto puro, como entelequia (*ἐντελέχεια*)¹⁹.

Θεός no crea, por ende el universo es ingenerado e incorruptible, (*Ciel.* X) es perfecto de modo necesario (*Ciel.* 268b). Esta deidad, a su vez, no piensa lo particular, es perfecto pensamiento que se piensa a sí mismo, es afirmante afirmándose a sí, es amor que mueve en tanto que amado y deseado por los otros, tal como manifiesta Ross (1924) al traducir a (*Met.* Λ, 1072b3-4)²⁰ indica lo siguiente “it causes motion as being an object of love, whereas all other things cause motion because they are themselves in motion”²¹, por tanto, a partir de lo

18 “ἡ κινεῖται ποτέ, αἰεὶ δ’ οὐδέν: ἔστι γάρ τι ὃ αἰεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον αὐτὸ”. Ross (en Barnes, 1995) traduce: “for there is something which always moves the things that are in motion, and the first mover must itself be unmoved”. Según Liddell-Scott (1996) αἰεὶ es asumido como “always, for ever”, en tanto ambas traducciones se circunscriben al sentido expresado, es fundamental manifestar que el motor inmóvil está fuera de tiempo, por lo que asumir ambas traducciones ha de ser bajo la premisa que en el Motor Inmóvil no transcurre tiempo.

19 Si bien múltiples actos puros (*ἐνέργεια*), solo Θεός es entelequia (*ἐντελέχεια*).

20 “κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲτᾶλλα κινεῖ” (*Met.* Λ, 1072b3-4)

21 “causa el movimiento al ser objeto de amor, mientras que todas las demás cosas causan movimiento, ya que ellas mismas se encuentran en movimiento” (Traducción mía)

anterior se infiere que el accionar de Θεός no depende de lo que se conmueve ante él.

Mientras que el amante aspira alcanzar al amado para colmar aquello de lo que está privado, el Dios presentado por Aristóteles carece de anhelos, no desea más allá de sí; en él hay ausencia en potencia, razón por la cual no tiende hacia nada fuera de sí. Al respecto, Antiseri & Reale (2008, p. 312) afirman: “Dios es solo amado y no amante; él es objeto y no sujeto de amor”. Esto es: Θεός es ἐρόμηγος²², erotizado consigo mismo, de lo que procede el deseo que invita a contemplarlo, en tanto que no mira a los mortales²³. En este sentido, Θεός no es determinado por nada fuera de él y todo lo que deviene se sustenta en su realidad, con lo que “afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios” (*Met.* Λ, 1072b29-31)²⁴.

Θεός es, por tanto, pensamiento que se piensa a sí mismo. “A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia” (*Met.* Λ, 1072b19-20)²⁵, es pensamiento (noesis) más allá que mente (nous) –como capacidad de pensar–. Al respecto, Polansky (2008) manifiesta que es y vida sin ser necesariamente mente a alma.²⁶ Lo anterior implica que Θεός no puede pensar nada mejor de sí mismo, ya que esto implicaría un absurdo, de modo tal que Θεός ha de pensarse necesariamente a sí mismo, se contempla (Θεωρία) de manera activa y supremamente feliz (EN 10, 8, 1178b, 21-2). Esta contemplación, como presenta De Koninck (1994) es pensamiento, ejercicio actualizado, que aparece siempre para significar algún conocimiento actualizado;²⁷

22 Ser erotizado pasivo y ser erotizante activo.

23 Según Hutchinson (en Barnes, 1999, p. 231) “*gods look for nothing from mortals*”.

24 “*φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίων ἀρίστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχρῆς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ: τοῦτο γὰρ ὁ θεός*”.

25 “*ἡ δὲ νόησις ἢ καθ’ αὐτὴν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα*”.

26 Polansky (2008, p.5) indica textualmente “*is thinking and living, but without either mind or soul*”

27 De Koninck (1994, p. 486) expresa literalmente “*means the actual exercise of knowledge, and it appears always to signify some actual knowing*”

por tanto, es pensamiento enteramente teórico y eterno (Norman, 1969). La actividad del primer motor es pensarse a sí mismo, es una actualidad actualizante.

Θεός es carente de diferencias porque es único en especie y género, no hay par de comparación. En este sentido, toda referencia hacia Θεός parte de ser una respecto a lo otro. Una manera de comprender lo anterior se desprende del siguiente ejemplo: Sócrates es otro (ἕτερότης) respecto a Θεός, mientras que se considera como un categórico error indicar que: Selene (Σελήνη) es diferente (διαφορὰ) a Θεός.

Procurando recalcar el papel de Θεός como otro (ἕτερότης) en el modelo aristotélico, resulta perentorio indicar que frente al mundo sublunar donde todo acaece bajo los 4 elementos, donde las entidades son compuestas (Σύνολο) y el movimiento rectilíneo es el que prima, Θεός resulta ser otro (ἕτερότης) en su condición de forma pura. Además de esto, frente al mundo supralunar en el que se encuentra la quinta esencia, el éter, donde hay formas puras y prima el movimiento circular, Θεός se sitúa como otredad (ἕτερότης), más allá de las estrellas fijas; ἐντελέχεια; agente principio y fin en sí mismo; acto puro sin necesidad; ausente de elementos, de partes y magnitud; movimiento dado, originado desde siempre y para siempre. Θεός, motor inmóvil, razón por la que no hay movimiento de ningún tipo, es todo acto y, por ende, sin posibilidad alguna de potencia.

De lo anterior se puede indicar con claridad que Θεός es completa otredad (ἕτερότης), respecto a lo demás existente. Si bien, pueden establecerse rangos de otredad (ἕτερότης) partiendo de aquello que dista de género, en el ámbito de cualquier comparación posible entre Θεός y “X”, donde “X” puede ser cualquier entidad que no sea Θεός, es evidente que Θεός resulta estar marcado por una separación, una lejanía, una extrañeza, respecto a lo que es distinto de sí, ubicándolo en el ámbito de la completa otredad. Θεός es único en género y especie, todo fuera de él es otredad (ἕτερότης) para él y viceversa. En Θεός no es posible la diferencia (διαφορὰ) asumida como una otredad (ἕτερότης) determinada ya que se carece de otro dentro de especie o género con el cual fijar contrariedad.

Es claro que de lo anterior no se asume que Θεός permanezca fuera del modelo cosmológico presentado por Aristóteles, en un *spatium inane*, yaciendo en una vacío suprarreal o algo similar, sino más bien como ἀρχή y τέλος. Es decir, es completa otredad dentro de la plenitud de lo existente, a lo cual todo tiende.

La problematización que deriva de la comprensión de Θεός como completa otredad (ἑτερότης) puede tener múltiples aristas; sin embargo, una de las principales aporías radica en si bien Θεός es ἀρχή y τέλος ¿Cómo el hombre logra acceder a la idea de Θεός?, si Θεός es total y completamente otro (ἑτερότης) del individuo, ¿cómo derribar cualquier crítica que asuma a Θεός como un simple diálogo del alma o la mente del pensante (hombre/individuo) consigo mismo en soledad?

En este escenario, se presenta la dificultad de atender a la comprensión de Θεός ya que este, además de ser “pensamiento que se piensa a sí mismo”, está imposibilitado a interferir de manera directa sobre lo existente, más allá de su capacidad como motor inmóvil. Entonces, si el Θεός presentado por Aristóteles resulta ser un contemplador de sí, una de las posibilidades de acceso sería mediante el uso de la razón del individuo; no obstante, esta posibilidad resulta inadmisibile si se siguen algunas consideraciones aristotélicas presentadas en los textos de los *Segundos Analíticos*, donde se expresa que no se puede argumentar prueba alguna de algo rebasando géneros, por lo que no se pueden asumir principios de un género para validar algo perteneciente a otro género (*Seg. An.* 75a1 38, 75b1 3)²⁸. A partir de lo anterior, se sostiene que toda argumentación parte de principios propios del género (*Seg. An.* 75b1 38)²⁹. Al respecto, la dificultad que se vislumbra se fundamenta en la complejidad de sustentar la validez de un dato de un género dado a partir de los principio de otros géneros.

Específicamente, a tenor de la existencia de Θεός, se manifiesta la una dificultad para responder de manera afirmativa a la realidad de Θεός, ya que este se ubica en un genero X, mismo que no puede ser sustentado a partir de las leyes y principios físicos, o según analogías que tengan como referencia otros géneros o especies. La aporía radica efectivamente en la ausencia de una razón suficiente que valide la relación entre un género totalmente otro (completa otredad) y los demás géneros y especies dependientes de él. Esto se torna difícil de traducir, pues ¿Cómo Θεός puede afectar a todo aquello distinto de sí, siendo algo totalmente otro (en género)? Θεός al ser completamente otro (ἑτερότης) frente a lo

28 Ross (en Barnes, 1995) traduce: “One cannot, there, prove anything by crossing from another genus” y “Now the thing on which the demonstration depends may be the same”.

29 Ross (en Barnes, 1995) traduce: “Since it is evident that one cannot demonstrate anything except from its own principles if what is being proved belongs to it as that thing”.

existente, no demanda una prueba por analogía, ni una prueba empírica, simplemente no requiere de argumentación. Θεός no interviene en la historia, no desea, no convoca, no se encarna. Θεός simplemente es. El acceso a la noción de Θεός por parte del individuo no resulta de un ejercicio en primera instancia de analogía, prueba empírica, o argumentación, sino a partir de la *ἐπαγωγή*.

Palabras conclusivas

LO ESENCIAL SIEMPRE TERMINA SIENDO EXPUESTO; el modelo cosmológico presentado por Aristóteles podría ser concebido por algunos como un esquema pleno y cerrado, con un Θεός narciso y una existencia bajo un mundo sublunar condenada al cambio. Sin embargo, como ha quedado evidenciado, Θεός no es un engranaje que da sustento a la existencia, no es un relojero que ajusta los tiempos de la vida.

Θεός en su actualización actualizante genera movimiento en el individuo a partir del deseo (*ἄρεξις*) y el intelecto práctico (*πρακτικῆς νοῦ*). En este ámbito no es necesaria la actividad racional-deliberativa, ya que se desea seguido por un *τήλος*. Θεός no vuelve su mirada a la existencia ni se hace uno en el mundo sublunar, pero tampoco la razón resulta insuficiente para alcanzar la plenitud de Θεός. La resolución a esta aporía frente a la completa otredad del Θεός se descubre en la acción de la *ἐπαγωγή* (*An. Post*, II, 100b2).

El acceso Θεός como otro no se alcanza por la mera razón suficiente sino que, más bien, la razón construye una serie de postulados a partir de una realidad expuesta, que es captada en un primer momento. Proferir enunciados a propósito de Θεός no agota ni confina su realidad pues, si bien, son muchos los modos de los cuales se puede referir, todos estos proceden de sus atributos, mismos que se acceden a través de la *ἐπαγωγή*.

Finalmente, es necesario señalar que la *Επαγωγή* dista de tratamiento lógico formal; más bien, revela conocimiento apodíctico porque es una demostración *per aliud* (Zagal, 1993), no define sino que manifiesta una realidad insoslayable: la completa otredad (*ἑτερότης*) de Θεός queda resuelta con el ejercicio intelectual de la *ἐπαγωγή*. De este modo, Θεός no va al hombre ni el hombre a Θεός, en la plenitud de la existencia Θεός como amante sigue al amado sin poder nunca amarlo plenamente, lo cual permite el movimiento en tanto que el amado se ama

a sí mismo con amores que no le permiten dejar de amarse –eternamente, desde siempre para siempre–, y logrando que todo en cuanto otro de sí se conmueva y le contemple. Esta contemplación permite un conocimiento que no es por analogía, experiencia o argumentación, sino por una realidad dada que permitirá posteriormente ejercer mediante el intelecto ideas que atiendan a la pregunta ¿Qué es?, ¿Qué es Θεός?, siendo este desde siempre y para siempre completa, total y radical otredad (ἑτερότης).

Referencias

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (Intro., Trad. & Notas T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Aristotle. (1995). *Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 1. J. Barnes (Ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. *Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 2. J. Barnes (Ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1924). *Metaphysics*. W.D. Ross (Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles. (1831). *Analíticos Posteriores*. I. Bekker (Ed.). Deutche: Berolini, apud G. Reimerum. Disponible en línea:
http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante04/Aristoteles/ari_a200.html
- Barnes, J. (Ed.). (1999). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- De Koninck, T. (1994). Aristotle on God as Thought Thinking Itself. *The Review of Metaphysics*, 47(3), pp. 471-515
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles, bases para la historia del desarrollo intelectual*. México D.F.: F.C.E.
- Liddell, S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Norman, R. (1969). Aristotle's Philosopher-God. *Phronesis*, 14(1), pp. 63-74
- Polansky, R. (2008). *Aristotle's De anima*. Pittsburgh: Duquesne University.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2008). *Historia de la filosofía, filosofía pagana*. Bogotá: San Pablo.
- Zagal, H. (1993). *Retórica, Inducción y Ciencia en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz O.