

Los sentidos del bien en la metafísica de Aristóteles.

Miriam Vidal-Quadras Torras

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tesisenxarxa.net) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tesisenred.net) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tesisenxarxa.net) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSITAT INTERNACIONAL DE CATALUNYA
FACULTAD DE HUMANIDADES
TESIS DOCTORAL
DOCTORADO EN HUMANIDADES

**LOS SENTIDOS DEL BIEN EN LA
METAFÍSICA DE ARISTÓTELES**

MIRIAM VIDAL-QUADRAS TORRAS

DIRECTORA:
DRA. MAGDALENA BOSCH RABELL

BARCELONA, 2016

*A mis padres,
que han inspirado con su vida
el amor a la verdad que orienta la mía.*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	9
TABLA DE ABREVIATURAS.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
Abstract	13
Tema de investigación	14
Justificación: relevancia y originalidad	15
Hipótesis y objetivos.....	17
Metodología	18
Método de investigación	18
Uso de las fuentes.....	18
Algunas cuestiones de enfoque	19
Estructura	21
CAPÍTULO I: METAFÍSICA Y BIEN EN LOS ESTUDIOS ARISTOTÉLICOS	23
1.1 El lugar de la metafísica en los estudios aristotélicos.....	24
1.2 El bien en los estudios aristotélicos	40
1.2.1 La unidad de la metafísica y el focal meaning.....	41
1.2.2 La cuestión de la predicación del bien	43
1.2.3 La homonimia πρὸς ἕν y la analogía.....	48
1.2.4 La crítica al bien en Metafísica XIV,4.....	54

LOS SENTIDOS DEL BIEN EN LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

1.2.5 El tratado Sobre el Bien y las doctrinas no escritas de Platón.....	56
1.3 La metafísica del bien en los estudios aristotélicos	57
1.3.1 R. Millard (1947)	58
1.3.2 E. Ryan (1961)	60
1.3.3 W. J. Oates (1963).....	63
1.3.4 F. J. Rintelen (1973).....	68
1.3.5 H. G. Gadamer (1974).....	68
1.3.6 R. Alvira (1978)	71
1.3.7 D. Composta (1982).....	73
1.3.8 E. Berti (1984).....	75
1.3.9 J. Uscatescu (2002)	78
1.3.10 C. Mirus (2005-2015).....	78
1.4 El presente trabajo.....	80
CAPÍTULO II: SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES.....	85
2.1 Los sentidos del bien en <i>Ética a Nicómaco</i> I,6.....	86
2.2 Ser es mejor que no ser	102
2.3 El bien como perfección	119
2.4 Los órdenes del bien aristotélico.....	124
2.4.1 Modos de bien	130
2.4.2 El bien en el ser y el bien en el obrar	132
2.4.3 El bien en grado máximo	134
2.5 Fundamentación ontológica del bien	139
2.6 Conclusiones	144

ÍNDICE

CAPÍTULO III: BIEN Y ACTO	147
3.1 Acto, potencia y bien	150
3.1.1 El acto como bien para la potencia	150
3.1.2 El acto es mejor que la potencia.....	154
3.2 Bien y forma	164
3.2.1 La forma como acto	164
3.2.2 La forma como causa final	169
3.3 El bien de la actividad.....	173
3.3.1 Bien y κίνησις	175
3.3.2 Bien y ἐνέργεια	180
3.4 Conclusiones	185
CAPÍTULO IV: BIEN Y FINALIDAD	187
4.1 El bien como causa final	188
4.1.1 La causa final en Metafísica I	188
4.1.2 Definición de la causa final	196
4.2 El bien en la naturaleza	203
4.2.1 Naturaleza como bien intrínseco	203
4.2.2 Naturaleza, forma y bien	209
4.2.3 Bien y función	212
4.3 Lo bueno y lo bello	215
4.4 Conclusiones	220
CAPÍTULO V: EL SUMO BIEN	221
5.1 Acto puro	222
5.2 Ente por necesidad	225

LOS SENTIDOS DEL BIEN EN LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

5.3 Principio extrínseco	226
5.3.1 El Motor Inmóvil como Sumo Bien en Metafísica XII,10	226
5.3.2 El Sumo Bien como principio en Metafísica XIV,4 .	234
5.4 Autosuficiente en cuanto bueno	239
5.5 Objeto de amor	241
5.6 Actividad contemplativa	243
5.7 Conclusiones	248
CONCLUSIONS	251
BIBLIOGRAFÍA	257
Obras de Aristóteles	257
Bibliografía secundaria	261

AGRADECIMIENTOS

La primera persona merecedora de mi agradecimiento sincero es la Dra. Magdalena Bosch Rabell, directora de esta tesis doctoral. Ella me abrió las puertas a Aristóteles, me adentró en la aventura de la metafísica y me ha acompañado durante todo el trayecto ofreciéndome tantos consejos y orientaciones sabios y valiosos. Le agradezco la luz que ha estado proyectando continuamente sobre este trabajo, y sobre mis aspiraciones intelectuales, en forma de ideas, sugerencias, conversaciones, panoramas nuevos, pasión por la verdad y ejemplo vital; y muy particularmente la solicitud generosa e incondicional con la que ha acompañado en todo momento su labor. Lo que he recibido de ella durante estos años es un tesoro que guardaré de por vida.

Expreso mi agradecimiento a las personas que forman parte de la Facultad de Humanidades de la Universitat Internacional de Catalunya -que me acogieron primero como alumna y después como doctoranda y profesora- y que me han brindado un ambiente cordial y acogedor en el que desarrollar tantas horas de trabajo. También a la Junta de la Facultad que me haya posibilitado formar parte del proyecto durante los años de doctorado y, particularmente, a la decana durante este tiempo, la Dra. Teresa Vallés, que ha depositado su confianza en mí.

Agradezco al profesor Carlo Natali su amable acogida durante mi estancia de investigación en la Università Ca'Foscari de Venezia, y las valiosas orientaciones que me dio.

Doy las gracias al Servicio de Biblioteca de la Universitat Internacional de Catalunya. En especial a Silvia, Mariona y Néstor,

por su diligencia y esfuerzo para conseguir todos los recursos bibliográficos sin los cuales casi nada de esta tesis hubiera sido posible, y por la amabilidad con la que han acompañado siempre su trabajo. Y a la UIC y a CaixaBank por el programa de becas Junior Faculty bajo el cual he desarrollado estos años de investigación.

A mis compañeras de doctorado: Covadonga, Blanca, Ana María, Noelia, Andrea, Clara, les agradezco su determinación, su impulso, su alegría, su acompañamiento, su comprensión, su aliento y su ejemplo. Su presencia durante tanto tiempo de estudio y concentración ha hecho amable el esfuerzo.

Son muchas las personas que han estado presentes a lo largo de este trayecto y que en el momento adecuado me han ofrecido algunas horas de su tiempo, un consejo oportuno, su ayuda, unas palabras de ánimo o su apoyo desde la distancia. A todas ellas les estoy muy agradecida: cada una ha tenido su papel, importante en el camino, y también por ellas este trabajo ve la luz.

Mi gratitud más profunda es para mis padres. A ellos les debo casi todo. Me han facilitado todas las condiciones para que pudiera realizar esta tesis. Me han transmitido en todo momento su ilusión por el proyecto. Y han sido siempre para mí el referente de trabajo, de inquietud por el saber y de amor a la verdad que ha inspirado toda mi vida y, en concreto, esta investigación. Y es también para mi familia, que me ha acompañado con cariño, me ha suplido en tantos momentos, me ha alentado, ha comprendido, ha sido paciente y se ha entusiasmado conmigo: el calor de su presencia y de su cariño me ha estimulado siempre, y ha llenado de sentido mis horas de trabajo.

TABLA DE ABREVIATURAS

<i>An. Post.</i>	<i>Analytica Posteriora</i>
<i>An. Prior</i>	<i>Analytica Priora</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>De An.</i>	<i>De Anima</i>
<i>De Cae.</i>	<i>De Caelo</i>
<i>De Int.</i>	<i>De Interpretatione</i>
<i>De Iuv.</i>	<i>De iuventute et senectute, de vita et morte, de respiratione</i>
<i>De Somno</i>	<i>De Somno</i>
<i>Et. Eud.</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>Et. Nic.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Gen. An.</i>	<i>De Generatione Animalium</i>
<i>Gen. et Cor.</i>	<i>De Generatione et Corruptione</i>
<i>Hist. An.</i>	<i>Historia Animalium</i>
<i>Inc. An.</i>	<i>De incessu animalium</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Meteo.</i>	<i>Meteorologica</i>
<i>Motu An.</i>	<i>De Motu Animalium</i>
<i>Part. An.</i>	<i>De Partibus Animalium</i>

LOS SENTIDOS DEL BIEN EN LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

<i>Fís.</i>	<i>Physica</i>
<i>Poet.</i>	<i>Poética</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Ret.</i>	<i>Rethorica</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>

INTRODUCCIÓN

Abstract

This doctoral thesis presents a dissertation on the consideration of the good in Aristotle's metaphysics. The references to the good in the *Corpus Aristotelicum*, also those that are not found in his *Metaphysics*, refer –occasionally in an implicit manner- to a meaning of the good that is well entrenched in his metaphysics. As a consequence, this work hypothesizes the existence of an Aristotelian metaphysics of the good, although it is not explicitly formulated, which offers an approach to the good in its deepest meaning. Targeting mainly to the *Metaphysics*, and looking also to the remaining works in the *Corpus*, this work meets the following ends: 1) It makes explicit a certain identification between good and being. 2) It recognizes and analyzes the following metaphysical aspects that are derived from the ontological approach: the relationship between good and act; the identification between good and end; and the reality of the Highest Good. And 3) it determines from here the sense, or the senses of ontological good in Aristotle. The study of the Aristotelian texts evidences that the good in Aristotle fully acquires its meaning under the light of the metaphysic approach.

Tema de investigación

La presente investigación es un estudio sobre el bien en la metafísica de Aristóteles. Se centra en analizar la relación del bien con el ser y lo que se deriva de ella. Aristóteles no dedica ninguna obra a la metafísica del bien, y el enfoque explícito cuando se refiere al bien es mayoritariamente ético. Sin embargo, las referencias recogidas en el conjunto de su obra -en la ética, en la filosofía de la naturaleza, en la metafísica- remiten a un sentido de bien arraigado en su metafísica. En efecto, los momentos en los que es tratado sugieren -muchas veces de modo implícito- un sentido ontológico.

En algunas ocasiones, se ofrece una definición del bien: al inicio de la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, cuando el Estagirita sostiene que “el bien es aquello a que todas las cosas tienden”¹; en la misma obra, cuando afirma que “el bien se dice de tantos modos como el ser”²; en la *Retórica*, cuando indica que por “lo bueno” se entiende “lo que es en sí y por sí digno de ser escogido y con vista a lo cual elegimos otra cosa”³; en *Metafísica* cuando apunta que la causa final es el bien, y que “éste es el fin de cualquier generación o movimiento”⁴, o que “el bien es en todas las cosas el principio por excelencia”⁵. Todas las indicaciones tienen puntos en común, sin embargo, en todas hay rasgos y matices diferenciados. Se pone de manifiesto que no es fácil ofrecer una definición completa y única. Este hecho sugiere que el Estagirita no define completamente el bien de una sola vez porque no le es posible hacerlo sin prescindir de alguno de sus rasgos característicos. No es posible acotar en una única explicación todo lo

¹ *Et. Nic.* I,1 1094 a 3: “τὰγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται”.

² *Ibid.* I,6 1096 a 24: “τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι”.

³ *Ret.* I,6 1362 a 23: “ἔστω δὴ ἀγαθὸν ὃ ἂν αὐτὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα ἢ αἰρετόν, καὶ οὗ ἕνεκα ἄλλο αἰρούμεθα”.

⁴ *Met.* I,3 983 a 32: “τέλος (...) γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν”.

⁵ *Ibid.* XII,10 1075 a 37: “ἐν ἅπασιν μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή”.

que le es esencial. Ello indica que se trata de una realidad primaria, que se encuentra en el principio mismo de la realidad, y que por ello no admite definición. La misma pluralidad de comentarios que hace el Estagirita en relación al bien, a propósito de distintos temas, lo pone de manifiesto. También su indicación de que el bien se dice de muchos modos, de tantos como el ser⁶.

Todos estos comentarios insinúan que el sentido del bien no se agota en la ética, ni en la filosofía de la naturaleza –donde también se hace presente- sino que va más allá. Y este “más allá” remite a la metafísica. Así es, esta profundidad de sentido -que al principio sólo se advierte-, nos ha llevado a preguntarnos, primero, por la posibilidad de una ontología aristotélica del bien y por la relación entre bien y ser; y nos ha llevado a determinar, después, que la realidad del bien en último término, en su sentido profundo, sólo es posible abarcarla desde la metafísica. Y no sólo eso, sino que es así como el bien aristotélico adquiere todo su sentido, aunque no resulte fácil identificarlo a primera vista. Para descubrir qué entendía verdaderamente Aristóteles por bien es preciso abordarlo desde la metafísica. Estas son las cuestiones que han orientado la presente investigación.

Justificación: relevancia y originalidad

La relevancia del tema viene justificada, en primer lugar, por el protagonismo que adquiere el bien en el contexto filosófico del autor. En efecto, Aristóteles ha convivido largo tiempo con Platón, que otorga al bien un papel principal en su filosofía y en su metafísica. Este hecho no puede pasar desapercibido, y apunta a que el bien como objeto de la filosofía teórica tiene importancia para el Estagirita. El espacio que dedica a criticar la Idea de Bien de la Academia en la

⁶ *Et. Nic.* I,6 1096 a 24

Ética a Nicómaco y en la *Metafísica* es una evidencia. Las referencias que hace Aristóteles a sus antecesores y contemporáneos con respecto a sus doctrinas sobre el bien y a las opiniones que le merecen, también son una manifestación del protagonismo del bien en el contexto filosófico del autor. Es una cuestión que no pasa desapercibida en general, y tampoco en la *Metafísica*, donde las referencias se repiten en diversas ocasiones.

El propio Aristóteles concede al bien una importancia dentro de su sistema filosófico. Esto es visible en las éticas, en la *Retórica* o en la *Política*. Pero es manifiesto también en la *Metafísica*. Allí, se pregunta por el modo en que se dan el bien y el Sumo Bien en el cosmos; indica que el bien es principio por excelencia de todas las cosas; y sostiene que es una de las causas primeras -la causa final-, que como tal es objeto de la metafísica y que en virtud de ello la metafísica es la ciencia superior, y la más digna de mandar. El bien, por tanto, tiene que ver explícitamente con la metafísica, y ello hace relevante su estudio desde tal enfoque.

Por último, conviene destacar la importancia de este estudio en cuanto lo que se propone es desentrañar los sentidos que explican y que proveen una unidad a los diferentes comentarios en relación al bien. Aristóteles se cuestiona cuál es el tipo de unidad de los diversos sentidos: si la clave está en la homonimia $\pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\upsilon\upsilon$ o en la analogía. Este asunto ha sido, después, objeto de diversos estudios que tratan de esclarecer el problema y hallar la unidad. Como ya se ha dicho, la metafísica del bien permite captar con mayor profundidad el sentido aristotélico del bien y encontrar la piedra angular de su unidad. Desde esta perspectiva es importante su estudio.

La originalidad del trabajo reside, primero de todo, en el hecho de que el tema que trata ha sido poco estudiado en sí mismo, particularmente si se compara con el número de estudios que han generado otras cuestiones metafísicas o relacionadas con el bien en otros aspectos. En efecto, la tendencia -lógica, por otra parte-, es abordar la cuestión del bien en relación al hombre, en relación a la naturaleza, o en relación al universo como Sumo Bien. Este estudio

ofrece un fundamento metafísico previo a estos aspectos, que permite captarlos con mayor profundidad. Aunque existen algunos estudios cercanos a este tema, en ninguno de ellos se desarrolla de forma sistemática tomando en cuenta el conjunto de la obra aristotélica, y por tanto, todavía se puede aportar en la sistematización de la metafísica aristotélica del bien.

Hipótesis y objetivos

Así pues, la hipótesis de este trabajo es que existe una metafísica aristotélica del bien, aunque no esté explícitamente formulada; que se expresa en cierta identificación entre ser y bien; y que propicia una aproximación al bien en su sentido más profundo.

Los objetivos que se propone son los siguientes:

- 1) explicitar una cierta identificación entre bien y ser -implícita en la obra aristotélica- como elemento de la metafísica del bien;
- 2) identificar los diferentes aspectos que se derivan de un estudio metafísico del bien;
- 3) analizar cada uno de estos aspectos con todas sus implicaciones, tal y como se ponen de manifiesto en los textos aristotélicos;
- y 4) determinar, a partir de aquí, el sentido, o los sentidos aristotélicos del bien ontológico.

Metodología

Método de investigación

La metodología utilizada para llevar a cabo la investigación ha consistido en la identificación, estudio y análisis de los textos aristotélicos y su confrontación con la bibliografía secundaria. La investigación se ha llevado a cabo en el siguiente orden:

1) En primer lugar, se ha realizado una lectura de toda la obra aristotélica con la intención de identificar todos los textos que señalan algo del bien.

2) Después, se ha llevado a cabo un estudio de cada uno de los textos por separado, en el que se han tenido en cuenta tres aspectos: el contenido específico de los textos en sí mismos; el contexto inmediato de acuerdo con el lugar en el que se encuentran situados; y el contexto global de la filosofía aristotélica. Este trabajo de análisis ha permitido identificar todos los rasgos metafísicos que caracterizan el bien aristotélico tal y como los muestra el propio Aristóteles, y a partir de tal identificación se ha articulado la estructura de la tesis, que ordena y desarrolla tales rasgos de un modo sistemático.

3) Por último, se ha estudiado la bibliografía secundaria, y se han puesto en diálogo los textos con tal bibliografía, con los estudios ya realizados y con los temas que tradicionalmente han generado opiniones e interpretaciones diversas.

Uso de las fuentes

Para llevar a cabo esta tarea de análisis, se han tomado como referencia los textos en diversas traducciones, contrastados siempre con los textos originales en griego. La obra de referencia ha sido la *Metafísica*. Ésta se ha articulado como el punto nuclear en torno al cual se ha vertebrado toda la investigación. Después, se han tomado en cuenta -por una cuestión de acotación- únicamente los escritos esotéricos. Y de entre ellos -por un tema de rigor- aquellos cuya

INTRODUCCIÓN

autoría está suficientemente probada, y que son los siguientes: *Categorías, Sobre la Interpretación, Primeros Analíticos, Segundos Analíticos, Tópicos, Sobre las Refutaciones Sofísticas, Física, Del Cielo, De la Generación y la Corrupción, Meteorológicos, Acerca del Alma, Sentido y Sensibilidad, Sobre la Memoria, Sobre el Sueño, Sobre los Sueños, Sobre la Adivinación en el Sueño, Sobre la Duración y Brevedad de la Vida, Sobre la Juventud, la vejez, la vida, la muerte y la respiración, Historia de los animales, Partes de los Animales, Marcha de los Animales, Movimiento de los Animales, Metafísica, Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Política, Retórica, Poética y Constitución de Atenas.*

Se han analizado todas las obras, y se han seleccionado y estudiado todos los fragmentos que dijieran algo del bien, y que manifestaran, en algo, una vinculación con la metafísica. A pesar de ello, no todos están incluidos en el escrito que se presenta, por cuestiones de espacio y de tiempo. En efecto, los lugares donde Aristóteles menciona el bien (ἀγαθόν) o algún concepto relacionado: el sumo bien o lo mejor (ἄριστον), la belleza (καλόν), etc. son prácticamente incontables. Lo que, por otra parte, confirma la importancia del tema.

Algunas cuestiones de enfoque

Como cuestión metodológica relevante de esta tesis doctoral, es destacable el hecho de que se ha optado por estudiar los textos teniendo en cuenta el conjunto de toda la obra aristotélica, y no únicamente el contexto inmediato. Este hecho, ha permitido explicitar implícitos, y detectar y mostrar lo que no es evidente, pero que se encuentra en los textos y que en muchas ocasiones solo se puede captar a la luz de todo el pensamiento filosófico del autor.

Junto con esto, frente a la tendencia general a analizar los textos con un método historiográfico, se ha optado por priorizar su estudio temático. Fruto de este enfoque, se ha llevado a cabo la sistematización de los contenidos.

Los motivos por los que se ha enfocado de esta manera el tratamiento y estudio de las obras son los siguientes: en primer lugar, la lectura detenida de la obra aristotélica nos ha llevado a constatar que existe una unidad y una coherencia en el pensamiento del filósofo. Esto no quiere decir que se considere la filosofía aristotélica como un sistema cerrado. Se ha comprobado que hay cambios, asuntos que quedan incompletos, o sin resolver, o incluso algunas contradicciones. Pero ello es la consecuencia de muchos factores: la propia evolución del pensamiento del autor, la falta de explicación en algunos casos, el estado en que han llegado los manuscritos, etc. Sin embargo, se constata una coherencia, que se evidencia en que los aspectos esenciales se mantienen y se muestran a lo largo de toda la obra.

Esto último se hace visible en la cuestión del bien. Lo esencial de la noción se mantiene intacto a lo largo de la obra. Hay matices, aclaraciones, o cuestiones que interesa más destacar en algún momento concreto, por alguna razón. Pero se evidencia que no hay cambios sustanciales. Por este motivo, se puede llevar a cabo un tratamiento temático. Y éste permite captar la profundidad conceptual del bien aristotélico.

Por último, el estudio de la obra aristotélica nos ha llevado a descubrir que la metafísica es nuclear en toda la obra, y no es separada ni prescindible. Más bien es el fundamento y el principio de unidad. La profundidad que tiene Aristóteles del conocimiento sobre el ser y de su estructura conlleva que el estudio de cualquier aspecto de la realidad parte de este fundamento. En este sentido, la metafísica se hace presente en todo el *Corpus Aristotelicum*, otorgándole una coherencia interna. Ésta viene justificada por la perspectiva metafísica. Los descubrimientos que hace Aristóteles en torno al ser y a su estructura se articulan como el referente de toda su construcción filosófica. Su pensamiento es un todo coherente, aunque esté sujeto a cambios, porque toma como base un claro enfoque metafísico que a su vez emerge de una continua profundización de la realidad. Esto justifica que se opte por abordar el bien con un enfoque metafísico, y

que se entienda que solo tal perspectiva permite captar la profundidad del sentido aristotélico del bien.

Estructura

La explicitación de las características propias de la estrecha relación entre bien y ser, y de sus implicaciones, se ha llevado a cabo en cinco partes, que articulan los cinco capítulos de esta tesis doctoral. En el primer capítulo, (I. Estado de la cuestión) se ha desarrollado una revisión bibliográfica sobre los temas de estudio más relevantes para la investigación que nos proponemos. Su propósito ha sido justificar un estudio como el nuestro, y mostrar su relevancia y su novedad. En el segundo capítulo (II. Sentido metafísico del bien en Aristóteles), se han trabajado algunas cuestiones fundamentales para determinar el sentido metafísico del bien. Se ha tratado la cuestión de la multiplicidad de sentidos del bien, evidenciada por el Estagirita en *Ética a Nicómaco* I,6 y *Ética a Eudemo* I,8, y de los modos en que pueden relacionarse: la homonimia y la analogía. A su vez, se ha abordado la cuestión del bien como perfección y la fundamentación ontológica del bien. Se ha advertido que existe cierta identificación entre las nociones de ser y de bien. En los siguientes capítulos del trabajo se ha procedido a desarrollar los aspectos característicos de la estrecha relación que se establece entre ser y bien, fundamentalmente recogidos en tres nociones: la de acto (III. Bien y acto), la de finalidad (IV. Bien y finalidad), y la de Sumo Bien (V. El Sumo Bien).

CAPÍTULO I: METAFÍSICA Y BIEN EN LOS ESTUDIOS ARISTOTÉLICOS

La primera tarea que conviene llevar a cabo al inicio del trabajo es situar el lugar que ocupa en la investigación aristotélica. Para ello, presentamos un estado de la cuestión que consta de tres partes. En la primera, se tratan las diversas perspectivas en el tema de la unidad y la coherencia de los escritos aristotélicos, haciendo especial incidencia en la *Metafísica*. Desde la publicación del volumen de Werner Jaeger *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* en 1923, se ha suscitado un debate en torno a esta cuestión. Hasta el punto de que una gran parte de estudios aristotélicos de los últimos tiempos se centran en estos temas: “puede decirse que, desde 1923, la casi totalidad de la literatura aristotélica es una respuesta a W. Jaeger”¹. La revisión del recorrido que ha seguido este debate nos lleva a justificar si es posible o no un estudio sistemático del bien.

La segunda parte, presenta una revisión bibliográfica sobre la cuestión del bien en la filosofía teórica de Aristóteles y el tema de la crítica aristotélica al Bien de Platón. Se presta particular atención a la discusión generada en torno a las afirmaciones aristotélicas de que el bien se dice de tantos modos como el ser, puesto que se trata del modo más explícito en que el Estagirita vincula el bien y el ser. Esta revisión, nos lleva a identificar la orientación que han tomado los

¹ AUBENQUE, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles* (V. Peña Trad.). Madrid: Taurus Ediciones, p.8.

estudios aristotélicos en estos campos, en los que han centrado su atención los grandes estudiosos de Aristóteles, y justificar la originalidad de nuestro trabajo.

La última parte se centra en la revisión de toda la bibliografía que trata, específicamente, la metafísica aristotélica del bien. La bibliografía no es mucha, y por ello se ha optado por exponer, uno a uno, todos los estudios, en orden cronológico. De esta manera, quedan recogidos todos los temas que ya se han tratado y se evidencia cuál es el lugar que debe ocupar el presente trabajo.

1.1 El lugar de la metafísica en los estudios aristotélicos

En 1923, Werner Jaeger publicó el volumen *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*², en el que proponía una nueva interpretación sobre la evolución del pensamiento aristotélico. En su investigación, el filólogo alemán cuestionaba la coherencia interna de la filosofía aristotélica, después de realizar un estudio filológico de sus escritos, basado en la aplicación de un método de interpretación histórico-genético. El método postulaba que la evolución de todo autor debe ser interpretada en virtud de los rasgos determinantes de las circunstancias históricas y personales en que se desarrolla. En el caso de Aristóteles, el desarrollo de su pensamiento queda subordinado a las condiciones circunstanciales en las que se encuentra, es decir, su estancia en la Academia, su relación con Platón y el posterior distanciamiento de su maestro.

² JAEGER, W. (1923). *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín. Utilizaremos la versión traducida al español JAEGER, W. (1984). *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (J. Gaos Trad.). (13a ed.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Esta forma de interpretar el pensamiento aristotélico surgió como reacción al modo en que lo había hecho la filosofía escolástica, que lo concibió como un “sistema estático de conceptos”³. Ésta no tenía en cuenta ni el contexto histórico, ni el carácter dinámico del modo de ser de Aristóteles, cuya obra no se mantuvo intacta, sino que fue evolucionado e incorporando cambios a lo largo de toda su vida. Jaeger redescubrió las obras exotéricas, los diálogos de juventud que Aristóteles había escrito para divulgar la filosofía de la Academia y que manifiestan una fuerte influencia platónica, en contraste con otras obras de corte más realista o empirista. Esto le llevó a detectar una serie de contradicciones en el pensamiento de Aristóteles, y en el modo en cómo nos había llegado escrito.

Jaeger establece una evolución del pensamiento aristotélico en tres etapas excluyentes entre sí, que dan razón de las contradicciones de la propia obra. Así pues, el Filósofo pasaría una primera fase platónica, de enfoque idealista -correspondiente con su estancia en la Academia- en la que mostraría un notable interés por la metafísica y lo trascendente. Esta atención iría mermando en un segundo período de carácter transitorio en el que Aristóteles empezaría a criticar a Platón, aunque sin abandonar del todo el interés por la metafísica, que consideraría como la doctrina de lo suprasensible. Por último, en los últimos años de su vida, se habría interesado casi exclusivamente por las ciencias empíricas.

Jaeger establece así una oposición entre las distintas partes de los libros esotéricos, cuyo contenido el Estagirita fue desarrollando durante toda su vida, y que por lo tanto están estratificados según el período de la evolución de su pensamiento en que fueron escritos. Entre los fragmentos y las obras correspondientes a períodos distintos no hay unidad literaria ni homogeneidad filosófica. Así pues, en referencia a la *Metafísica*, sostiene que:

³ *Ibíd.*, p. 12.

“Es absolutamente inadmisibles tratar los elementos combinados en el *corpus metaphysicum* como si constituyesen una unidad, y tomar para fines de comparación el término medio arrojado, digámoslo así, por estos materiales enteramente heterogéneos. Como he mostrado en otro lugar, el análisis interno conduce a la conclusión de estar representando varios períodos.”⁴

La publicación del *Aristóteles* de Jaeger provocó reacciones inmediatas: Hans Von Armin⁵ invirtió la línea evolutiva del pensamiento aristotélico demostrando lo contrario que Jaeger, precisamente en virtud del método histórico-genético. Por su parte, Paul Gohlke⁶ y Max Wundt⁷ ampliaron la hipótesis de Von Armin reconstruyendo un Aristóteles cuya evolución iba del empirismo al platonismo. El primero, establece tres etapas en el desarrollo de la filosofía primera: una inicial que tiene como núcleo la doctrina de la *ousía*; una segunda en la que la doctrina se amplía y vincula con la del ente en cuanto ente. Y una tercera que deriva en una dimensión teológica de la consideración del ente. Wundt plantea una opción similar a la de Gohlke, proponiendo también una estratificación que empieza en una etapa empirista de influjo jónico, continua en otra de inspiración platónica – en la que desarrolla la teoría del ente en cuanto ente- y concluye en una tercera que abarca las dos anteriores, a la que pertenece el estudio del Motor Inmóvil que es a la vez individuo (empirismo) y forma (platonismo). También aplicando el método histórico-genético, Zürcher⁸ realiza una investigación que culmina con la demostración de una doble autoría de los escritos atribuidos a Aristóteles. Tan sólo un veinte por ciento del total pertenecería a

⁴ *Ibíd.*, p. 194.

⁵ VON ARMIN, H. (1927-1928). “Zu W. Jaeger Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles”. *Wiener Studien*.

⁶ GOHLKE, P. (1933). *Die Entstehung der aristotelischen Lehrschriften*. Berlín.

⁷ WUNDT, M. (1953). *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart.

⁸ ZÜRCHER, J. (1952). *Aristoteles Werk und Geist*. Paderborn: Schöningh.

Aristóteles, mientras que el ochenta por ciento restante, de marcado corte empírico y anti platónico, sería producción de su discípulo Teofrasto. De esta forma, soluciona el problema de la contraposición de ideas platónicas y anti platónicas que descubre en los escritos del *Corpus Aristotelicum*.⁹

En 1962, Pierre Aubenque publicó *El problema del ser en Aristóteles*¹⁰, donde rechazaba como válidos los criterios evolutivos jaegerianos a la hora de comprender la filosofía de Aristóteles, y en general de todos los intérpretes y comentaristas hasta el momento. Según Aubenque, conviene cuestionar la validez de sus interpretaciones, puesto que nunca tuvieron en cuenta si la disposición de las obras era cronológicamente la correcta, y si estaban completas o no. No se ha tenido en cuenta a un Aristóteles persona, histórico, sino un bloque de libros escritos que se han tomado como un sistema cerrado:

"Se impone una primera conclusión, opuesta a un error de óptica ampliamente difundido: los comentaristas, incluidos los más antiguos, y aún en el caso de que tuvieran en su poder textos perdidos de entonces acá, no tienen privilegio histórico alguno respecto a nosotros. Al comentar a Aristóteles más de cuatro siglos después de su muerte, y estando separados de él no por una tradición continuada, sino por un eclipse total de su influencia propiamente filosófica, no se hallaban mejor situados que nosotros para comprenderlo. Siendo así, comprender a Aristóteles de otro modo que los comentaristas,

⁹ Cfr. MELENDO, T. (1997). "La unidad de la *Metafísica* de Aristóteles: una propuesta especulativa". *Contrastes. Revista Interdisciplinar De Filosofía*, II, 193-211 y DAIBER, D. L. (2007). "La traducciones medievales de la *Metafísica* de Aristóteles: Un problema de hermenéutica". *Revista Observaciones Filosóficas*, 4, 2-20.

¹⁰ AUBENQUE, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*, París: Presses Universitaires de France. Utilizamos la traducción AUBENQUE, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles* (V. Peña Trad.). Madrid: Taurus Ediciones.

incluidos los griegos, no significa necesariamente modernizarlo, sino quizás acercarse más al Aristóteles histórico"¹¹

Los comentaristas hasta el momento no han tenido en cuenta que Aristóteles está incompleto. Lo que han hecho ha sido justificar la unidad del sistema aristotélico únicamente en base a lo que ha escrito, intentando encontrar allí la coherencia, como si la obra aristotélica se tratara de un sistema acabado. No tienen en cuenta, por tanto, todo lo que Aristóteles no pudo llegar a decir, aclarar o explicar, y sin lo cual no se puede comprender su pensamiento:

"El comentarista se encuentra más predispuesto a tomar en cuenta lo que el autor ha dicho que aquello que no ha dicho; está más preocupado por lo que se declara que por lo que se silencia, por los éxitos más que por los fracasos. Ignora las contradicciones del autor, o, por lo menos, su papel consiste en explicarlas, o sea en negarlas. Conociendo tan sólo del filósofo el residuo de su enseñanza, cuida más de la coherencia que de la verdad, y de la verdad lógica más que de la verosimilitud histórica. (...) No hay, de hecho, comentarista de Aristóteles que no lo sistematice a partir de una idea preconcebida: los comentaristas griegos a partir del neoplatonismo, los escolásticos a partir de cierta idea del Dios de la Biblia y su relación con el mundo. Cuanto más profundo es el silencio de Aristóteles, más prolija se hace la palabra del comentarista; no comenta el silencio: lo llena; no comenta el mal acabado: lo acaba, no comenta el apuro: lo resuelve, o cree resolverlo; y acaso lo resuelva de veras, pero en *otra* filosofía"¹².

En concreto, Aubenque centra su análisis en la *Metafísica*, en busca de algún criterio que dé razón de su unidad. El estudio traza una serie de problemas que se plantean en la *Metafísica*: por un lado, la ambigüedad de la obra, que contiene una ontología o ciencia del ser en cuanto a ser, y una teología que estudia la Sustancia Primera; y por otro lado el problema de la unidad del ser, que juzga como

¹¹ *Ibíd.*, p.11.

¹² *Ibíd.*, p. 12.

inalcanzable. Según considera, el ser es un predicado universal, vacío de contenido, indefinible, y por tanto imposible como objeto de una ciencia. De este modo, la unidad se constituye como algo inalcanzable, la ontología como “una búsqueda necesariamente infinita”¹³, y la metafísica, en tanto que ciencia del ser, como una ciencia siempre aporética. Según Aubenque, la vacuidad del ser da razón de la dispersión de contenidos de la *Metafísica* aristotélica, que se convierte en la búsqueda de una unidad imposible, donde la búsqueda de la unidad sustituye a la unidad misma¹⁴:

“[La *Metafísica*] parece oscilar interminablemente entre una teología inaccesible y una ontología incapaz de sustraerse a la dispersión. De un lado, un objeto demasiado lejano; de otro, una realidad demasiado próxima. De un lado, un Dios inefable porque, inmutable y uno, no se deja agarrar por un pensamiento que divide aquello de que habla; de otro lado, un ser que, en cuanto ser en movimiento, se le escapa, en virtud de su contingencia, a un pensamiento que sólo habla para componer lo dividido”¹⁵

Uno de los aspectos contra los que diversos autores han reaccionado es la cuestión de la unidad interna del pensamiento aristotélico. Según las conclusiones de Jaeger y de otros historicistas, la filosofía de Aristóteles queda dividida en etapas irreconciliables entre sí. Parte de la crítica posterior ha demostrado que, si bien el *Corpus Aristotelicum* está constituido por un conjunto de obras pertenecientes a diversas épocas, tiene una unidad de contenido dada por el Filósofo.

¹³ *Ibíd.*, p. 12. en YARZA, I. (1983). “El problematicismo aristotélico de P. Aubenque”. *Anuario Filosófico*, 16, 177-195, p. 181.

¹⁴ Cfr. YARZA, I. “El problematicismo aristotélico de P. Aubenque” *op. cit.*, p. 182.

¹⁵ AUBENQUE, P. *Op. cit.*, p. 465 en YARZA, I. “El problematicismo aristotélico de P. Aubenque” *op. cit.*, p. 188.

Al respecto, Mansion¹⁶ explica que los tratados esotéricos, que son los que han llegado con integridad, fueron escritos como documentos para uso exclusivo de la escuela, no para ser publicados, y, en tanto que permanecieron en el Liceo, el mismo Aristóteles los fue retocando sin llegar a un estatus definitivo. Tiempo después de la muerte de Aristóteles, fueron copiados y ordenados siguiendo criterios que no tenían por qué responder a los que el propio Aristóteles pensó. Seguramente él no tuvo tiempo de darles una forma definitiva ni prepararlos y ordenarlos para su publicación, y esto es lo que da razón de las faltas de unidad, que son literarias y de orden, más que de contenido.

Nuyens¹⁷, por su parte, lleva a cabo un estudio en el que aplica el método histórico-genético a la doctrina del alma a lo largo de todo el *Corpus Aristotelicum*, según el cual refuta la tesis de que exista un empirismo creciente en la filosofía del Estagirita. Sostiene, en cambio, que permaneció metafísico hasta su muerte, con lo que demuestra igualmente que hay una unidad de contenido permanente a lo largo de las obras aristotélicas.

Ingemar Düring ha defendido la unidad del pensamiento aristotélico, mostrando que Aristóteles no fue nunca platónico en el sentido Jaegeriano, sino que desde el primer momento mantuvo sus propias ideas. Se puede afirmar que con la publicación de su obra *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*¹⁸ en 1963,

¹⁶ MANSION, A. (1927). “La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents”. *Revue Néo-Scholastique De Philosophie*, 29(15), 307-341.

¹⁷ NUYENS, F. (1948). “L' évolution de la psychologie d'Aristote”, *Éditions de L'Institut supérieur de philosophie*, 2.

¹⁸ DÜRING, I. (1966) *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Carl Winter. Seguimos la traducción española DÜRING, I. (1990). *Aristoteles: Exposición e interpretación de su pensamiento* (B. Navarro Trad.). México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

se da por superada la etapa de división del pensamiento aristotélico¹⁹. En efecto, en la obra sostiene, con Jaeger y los demás estudiosos, la existencia de una evolución patente en las obras aristotélicas, fruto del dinamismo intelectual del filósofo, que se encuentra en constante búsqueda de respuestas. Sin embargo, eso no implica una quiebra de la unidad interna del *Corpus Aristotelicum*. Según su estudio, el pensamiento de Aristóteles evoluciona, pero lo hace matizando, profundizando e interiorizando aspectos que antes habían pasado desapercibidos, y que incorpora y añade al conjunto de su saber, sin que por ello se destruya la unidad conceptual de toda la obra:

“Entre los primeros y los últimos escritos conservados en el *Corpus*, median por lo menos treinta años. Es muy comprensible que durante ese tiempo llegara a nuevos resultados y modificara en algún aspecto sus puntos de vista. Se trata ahí de estadios de un proceso de pensamiento, que conduce a estructuras conceptuales cada vez más refinadas y a una comprensión más y más sutil. La unidad orgánica de su pensamiento se muestra, en parte, en que incorpora lo anterior en lo posterior y erige esto sobre los fundamentos de aquello; y, en parte, en que conserva inalterada su concepción fundamental”²⁰

Según Düring, el pensamiento de Aristóteles evoluciona, pero no de una forma superadora, sino inclusiva: en la medida en que adquiere conocimientos que antes no tenía, su entendimiento avanza

¹⁹ Con respecto a esta afirmación, confróntese lo que sostiene Melendo: “la monumental obra de Düring ya referida me parece bastante equilibrada, y marca un hito definitivo para la superación de las « fragmentaciones » del fundador del liceo. Para Düring, Aristóteles fue a lo largo de toda su vida, de modos y con intensidades diversas, un « científico » -y un- « filósofo ». Si es cierto que ya desde los años de la Academia había puesto en tela de juicio el estatuto que Platón atribuía a las Ideas como entidades separadas, no lo es menos que al final de su vida –en el período que algunos califican de « empirista »- sigue tremendamente ligado a Platón, mediante una visión global del universo que, en esencia continúa siendo meta-física”. MELENDO, T. “La unidad de la *Metafísica* de Aristóteles: una propuesta especulativa”, op. cit., p. 199:

²⁰ DÜRING, I., op. cit., pp. 51-52.

hacia aspectos más profundos, de un saber que crece incorporando nuevos hallazgos a lo ya sabido. Este dinamismo queda reflejado en los escritos de la *Metafísica*, que por su variedad de contenidos se puede decir que no fue escrita en un único período, ni con la voluntad de constituir una única obra.

Sostiene que la obra de Aristóteles es un conjunto coherente que presenta una continuidad de principio a fin. No tiene sentido, entonces, hablar de diferentes estadios de evolución, o de etapas contrapuestas, en las que los contenidos de ambas son incoherentes entre sí. Según Düring, el problema de dividir el pensamiento aristotélico en estratos excluyentes entre sí, es no haber sabido conciliar el influjo patente de Platón sobre la obra aristotélica con el hecho de que el Estagirita se opuso a su maestro desde los comienzos. Aristóteles criticó algunos de los postulados fundamentales del pensamiento platónico desde el principio, aunque ello no le impidió asumir ideas y conceptos platónicos e integrarlos en su propia filosofía. Por este motivo, no se puede hablar de una oposición radical entre Platón y Aristóteles, sino que cabe cierta continuidad. Cuando Aristóteles se opone a la teoría platónica de las ideas, no es que quiera invalidarla, sino que quiere corregir lo que según su parecer está equivocado. Por eso, no se opone radicalmente. De hecho, existen muchos puntos en común entre las ideas platónicas y la sustancia aristotélica. El punto de diferencia radica en que las primeras existen separadas del mundo.

Otros autores que han reconocido el carácter poco orgánico de libros como la *Metafísica*, han afirmado también la existencia de una unidad real, que ensambla toda la obra y todo el pensamiento aristotélico. Entre ellos, Giovanni Reale sostiene –frente a la tendencia de realizar estudios filológicos conclusivos- que a pesar de que resulta excesivo hablar de una “unidad literaria” en la *Metafísica*, sí que se

puede admitir una “unidad filosófica”, de contenido²¹. Reale establece cuatro fundamentos sobre los que se desarrolla la metafísica aristotélica: la *arjeología* o *aitiología*, que consiste en la búsqueda de las primeras causas y principios; la *ontología* o estudio del ente; la teología o ciencia de la sustancia inmóvil y separada; y la *ousiología* o estudio de la sustancia. Aunque cada aspecto se hace especialmente presente en algunos libros concretos de la *Metafísica*, Reale propone superar la fragmentación presentada por quienes sostienen una evolución del pensamiento aristotélico en estadios, y afirma que estos cuatro pilares están siempre presentes como fundamento de la filosofía primera.

Berti, por su parte, sostiene que hay una unidad interna que empapa toda la obra aristotélica, y que es un error interpretativo pretender una estratificación o fragmentación del pensamiento de Aristóteles²². De igual modo que lo es concebirla como una búsqueda de unidad que fracasa al convertirse en una búsqueda permanente, como es el caso de Aubenque²³. Berti demuestra, igual que Düring, que en Aristóteles existe, desde el principio, un rechazo a ciertos aspectos de las doctrinas platónicas así como una adhesión a otros, que asimila hasta el final de su vida²⁴.

²¹ REALE, G. (1961). *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*. Milán: Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Seguimos la 4ª ed., publicada en 1984.

²² BERTI, E. (1965). *L'unità del sapere in aristotele*. Padua: CEDAM. Cfr. también (2004). *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*. Milán: Bompiani.

²³ BERTI, E. (2011). *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles* (H. A. Gianneschi Trad.). Buenos Aires: Oinos. pp.98-99.

²⁴ Al respecto, léase lo que indica G. Reale en la introducción a la obra de Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*: “tale ricostruzione [della *Metafísica*] non ha un carattere evolutivo, nel senso jaegeriano del termine, perché non presuppone in Aristotele nessun cambiamento di prospettiva tra la giovinezza e la maturità. Essa dimostra infatti che Aristotele rifiutò alcune dottrine fondamentali di Platone, in particolare la dottrina delle Idee, sin dall'inizio della sua carriera

En respuesta a la interpretación de Aubenque, Berti aporta como ejemplo un error interpretativo. En el libro Z, el fragmento 1028 b 2-4 suele traducirse de este modo: "En verdad, lo que desde los tiempos antiguos, así como ahora y siempre, constituye el eterno objeto de investigación y el eterno problema: 'qué es el ser', equivale a esto: 'qué es la sustancia". Existe un error de interpretación de las palabras siempre y eternamente; eternamente no se refiere al eterno problema, sino a que siempre, tanto antiguamente como hoy, primeramente por los filósofos antiguos, se ha planteado la pregunta de qué es el ser. La lectura actual, y la primera traducción señalada, parecen directamente influenciadas por el pensamiento de Heidegger, y tienen como problema que la pregunta 'qué es el ser' se convierte en una búsqueda eterna, sin resultados, en un problema eterno que siempre es pregunta pero nunca encuentra respuesta²⁵.

"Martin Heidegger ha influenciado profundamente la filosofía contemporánea y ha influenciado también la lectura que hoy se hace de Aristóteles. Heidegger ha querido decir que, para Aristóteles, el problema del ser es un problema eterno, es un problema que se vuelve a proponer continuamente y, por lo tanto, de algún modo, según Heidegger, Aristóteles habría preparado el terreno a la filosofía del mismo Heidegger, que está justamente comprometida con la indagación sobre el ser. La cosa más curiosa es que todas las veces en las que Heidegger cita este pasaje -y lo cita frecuentemente, yo creo que algunas decenas de veces en sus obras- lo cita siempre de manera parcial, es decir, omitiendo las últimas palabras, allí donde Aristóteles dice que la pregunta "¿qué es ser?" equivale, es decir, debe ser sustituida por, reformulada con, la pregunta *tis hê ousia*, "¿qué es la

intellettuale, mentre rimase sempre fedele ad altre, quali l'idea che la filosofia sia essenzialmente scienza della totalità del reale, che di questa essa ricerchi i principi e che alcuni di questi principi siano trascendenti rispetto al mondo dell'esperienza". BERTI, E; *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Op. cit., p. 5.

²⁵ BERTI, E. (2011). *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles* (H. A. Gianneschi Trad.). Buenos Aires: Oinos, pp. 95-98.

I. METAFÍSICA Y BIEN EN LOS ESTUDIOS ARISTOTÉLICOS

sustancia?". Este último trozo Heidegger lo silencia, puesto que, para él hay que continuar preguntándose siempre qué es el ser, eternamente. Entonces, él hace decir a Aristóteles exactamente lo contrario de lo que Aristóteles quiere decir, porque Aristóteles quiere decir: 'hasta ahora hemos siempre indagado qué es el ser, pero, puesto que hoy hemos comprendido que el ser tiene muchos sentidos y que el primero de éstos múltiples sentidos es la sustancia, de hoy en adelante, debemos, en cambio, preguntarnos qué es la sustancia' "²⁶.

También Owens lleva a cabo un estudio sobre la unidad de la *Metafísica* de Aristóteles, *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, en el que sostiene que hay una serie de “doctrinas fundamentales de la Metafísica aristotélica, como la distinción entre acto y potencia, el principio de no contradicción, la distinción entre sustancia y accidentes, la naturaleza inmaterial de la intelección y la clasificación de las ciencias”- que son “adquisiciones definitivas y aceptables de modo permanente que no han sido dejadas por Aristóteles en un estado aporético”²⁷.

Se puede decir que hace tiempo que se ha dado por concluida la etapa de exégesis del pensamiento aristotélico en base a un método histórico-genético. La diversidad de interpretaciones a las que llegaron los estudios sobre Aristóteles haciendo uso del mismo método cuestionó su validez. No obstante, aunque su postura hermenéutica radical ha sido superada, Jaeger constituye un punto de referencia para cualquier estudioso de Aristóteles.

Por último, conviene incidir en una cuestión importante antes de abordar el análisis de la obra aristotélica, y es la consideración de la metafísica como fundamento del desarrollo filosófico del Estagirita: “para Aristóteles, la metafísica es una prioridad en los dominios del

²⁶ *Ibíd.*, pp. 97-98

²⁷ OWENS, J. (1963). *The doctrine of being in the aristotelian metaphysics*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, en YARZA, I. “El problematismo aristotélico de P. Aubenque” op. cit., p. 191.

saber, el fundamento. Pero resulta difícil percatarse en los últimos tiempos, por la excesiva atención que se ha hecho al método, en detrimento de los contenidos”²⁸.

Düring afirma al respecto que la metafísica se constituye, en el legado aristotélico, como ciencia primera y, en cierta medida, también como ciencia universal. Es ciencia primera en tanto que su objeto de estudio es el ente en cuanto tal, y el ente es lo primero. Antes de afirmar que algo es de un modo determinado, se afirma que es, que es ente. En este sentido, se constituye como lo primero para Aristóteles. También indica que el Filósofo tiene un conocimiento muy profundo del ser, y de su estructura y, por lo tanto, cuando estudia cualquier aspecto de la realidad lo hace desde este presupuesto. En este sentido, la metafísica se hace presente en todo el *Corpus*: Aristóteles –apunta Düring- asume las grandes cuestiones metafísicas y las hace presentes en el estudio de los diferentes aspectos de la realidad:

“En virtud de que esta ciencia investiga el concepto mismo de existencia, investiga también todas las clases del ser. No es una ciencia universal [en el sentido de Platón], pues su objeto está rigurosamente determinado y delimitado. Pero, como su objeto es el concepto de existencia, y la existencia es constitutiva de todo ser, por ello esta ciencia no sólo es primaria, sino también en cierta medida universal”²⁹

En tanto que su objeto de estudio es la realidad, la metafísica se convierte en una ciencia universal. Esta concepción resuelve la cuestión de la unidad interna del conjunto de la obra de Aristóteles, que otros autores ya citados (Jaeger, Gohlke o Wundt), resolvieron atribuyendo distintas etapas al pensamiento aristotélico.

²⁸ MELENDO, T; *La Metafísica de Ar. Método y temas I*, p. 106-107 (comprobar si es en la versión digital o en la impresa).

²⁹ DÜRING, I. Op. cit., p. 923.

Este tema se ha abordado tomando como objeto de estudio la vinculación entre la metafísica y los diversos campos científicos de la obra de Aristóteles. En relación a la biología, por ejemplo, existen quienes defienden su independencia con respecto a la metafísica. En esta línea, Bolton sostiene que la biología y la metafísica son ciencias emancipadas una de otra, en base a los tres indicadores que Aristóteles provee en los *Segundos Analíticos* (cfr. *An Post.* 76 b 11-16). Tanto la biología como la metafísica tienen un objeto de estudio propio y diverso, y no hay conversión entre ellos ni mezcla: la metafísica no lleva a cabo descubrimientos biológicos ni su objeto de estudio es la biología. A pesar de ello, sí que sostiene que Aristóteles es un pensador unitario, y que por tanto hay presencia de una disciplina en la otra: el Estagirita recurre a la biología en la metafísica, aunque siempre manteniendo un método de estudio metafísico. Sin embargo, la biología no es fundamento de la metafísica ni a la inversa³⁰.

Sin embargo, una lectura atenta de la *Física*, por ejemplo, permite detectar en muchas ocasiones desarrollos de tipo metafísico: Aristóteles reformula el problema de la ciencia que explica el devenir, que hasta entonces venían planteando sus predecesores, en términos del ser, y busca las causas primeras que den explicación de todo en una ciencia que ya no es física, sino que es superior y más universal, la ciencia del ente en cuanto ente, que en virtud de ello tiene el primado tras las ciencias. Y es llamada filosofía primera³¹. Esta coherencia interna se debe a su “adhesión a lo real”³².

³⁰ BOLTON, R. (2010), "Biology and metaphysics in Aristotle" en LENNOX, J.G. y BOLTON, R. *Being, Nature and Life in Aristotle*. Cambridge University Press, pp. 30-37.

³¹ Cfr. BERTI, E. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Op. cit., pp. 7-9.

³² Tomo esta expresión de Melendo, que hace notar que esta adhesión a la realidad es la fuente de inspiración del pensamiento del Estagirita en todo momento; Melendo la utiliza para defender la riqueza del pensamiento aristotélico y justificar la multitud de aspectos que contempla sin necesidad de que haya una ruptura de la

La unidad conceptual, que se sitúa en el fondo de la *Metafísica* es extensible a todo el *Corpus Aristotelicum*. Igual que ocurre con la física, sucede con la ética. Su lectura pone de manifiesto que el modo de entender el mundo, el universo, y de abordar los problemas es metafísico. En el caso de la ética, ello no quiere decir que Aristóteles la deduzca de la metafísica, sino que contiene unos presupuestos ontológicos en los que se sostiene³³. Esta es también la postura de Melendo en un sentido amplio:

unidad y la coherencia. Esta misma expresión vale para justificar la fuente de unidad de la *Metafísica* y la fuente de inspiración de la *Metafísica*: parte de la realidad, y por ello es coherente, aunque está sujeta a cambios, puntualizaciones y matices. Lo que Melendo apunta es lo siguiente: “Como es obvio, las nociones fundamentales sufren variaciones con el tiempo. No sólo por ser el de Aristóteles un pensamiento vivo, sino también, y más, porque *la inspiración de fondo de todo su hacer filosófico es lo que podríamos llamar atención o adhesión a lo real*: y la realidad va mostrando a quien la contempla aspectos y matices siempre nuevos. De ahí que la mayoría de los términos que utiliza, también los fundamentales, resulten polívocos y poliédricos, a causa –lo repito– de la insondable riqueza de la realidad”. MELENDO, T. “La metafísica de Aristóteles. Método y temas” (I). Op. cit., p.8.

³³ Cfr. YARZA, I. (2001). *La racionalidad de la ética de Aristóteles. un estudio sobre Ética a Nicómaco I*. Pamplona: EUNSA, en el capítulo “Ontología de la ciencia ética” (pp.66-106), el autor explicita cuáles son esos presupuestos. Cfr. también IRWIN, T. (1980). *The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics*. En A. O. RORTY (Ed.), *Essays on aristotle's ethics* (pp. 35-54). Berkeley: University of California Press. No todos están de acuerdo en sostener la fundamentación ontológica de la ética. Gómez-Lobo, por ejemplo, sostiene que en la ética aristotélica “no se invoca en ningún momento un fundamento exterior a la ética, vale decir que el sistema normativo no está fundado sobre consideraciones metafísicas, ni tampoco descansa sobre una antropología filosófica (o psicología racional, como se decía antes)” Y prosigue: “dicho sistema es, por cierto, lógicamente consistente con importantes tesis de la metafísica aristotélica y en varios puntos del desarrollo de la ética se aducen doctrinas del *De Anima*, pero esto no significa que dichas tesis o doctrinas funcionen como fundamentos, es decir, como premisas primeras”. GÓMEZ-LOBO, A. (1999). La fundamentación de la ética aristotélica. *Anuario Filosófico*, 32, 17-37, p.18. En cualquier caso, la cuestión radica en el significado que se otorga al término “fundamentación”. Gómez-Lobo lo identifica con las premisas primeras de las que parte una demostración. Y, en efecto, no parece que sea este el papel que la metafísica ejerce en la ética en cuanto

“De esta suerte, es lícito sostener que todo el ensamblaje de la vida humana tendente a su plenitud se articula, en aristotelismo estricto, en torno a la aprehensión, profundización y, en su caso, construcción del *ón*, que a su vez se configura como sujeto primordial de la *próte philosophía*. Con lo cual puede adelantarse –frente a la casi generalidad de las pretensiones contemporáneas, incluso las que presumen de remontarse al paradigma griego- que todo, en Aristóteles, se encuentra nimbado y como teñido de una constitutiva connotación metafísica. Y que, por consiguiente, la *próte philosophia* representa el principio unificador y armonizador de toda la producción del estagirita”³⁴.

Es decir, no sólo existe una fuerte coherencia interna en todo el *Corpus Aristotelicum*, sino que esa coherencia viene justificada por la perspectiva metafísica. Los descubrimientos que hace Aristóteles en torno al ser y a su estructura (los tres elementos del cambio, la doctrina de las categorías y la doctrina de las cuatro causas, entre otros), se articulan como el referente de toda su construcción filosófica. Todos estos autores coinciden en afirmar que el pensamiento aristotélico es un todo coherente, aunque esté sujeto a cambios, porque persigue siempre una misma meta, porque tiene siempre un mismo objetivo, que es esa continua profundización de la realidad.

fundamento. Sí lo es, como sostiene Yarza, el de ofrecer unos presupuestos que de alguna manera determinan el modo de comprender las premisas –normalmente endoxales- de las que se sirve. (Cfr. YARZA, I; *La racionalidad de la ética de Aristóteles. un estudio sobre Ética a Nicómaco I*. Op. cit., pp. 66-106).

³⁴ MELENDO, T. “La metafísica de Aristóteles. Método y temas (I). Op. cit., P. 111.

1.2 El bien en los estudios aristotélicos

La mayoría de estudios que abordan la cuestión del bien en la filosofía teórica de Aristóteles analizan las referencias que el Estagirita hizo a la teoría del Bien de Platón. Esto es razonable, puesto que constituye una de las críticas más importantes que hace Aristóteles a su maestro. Por otro lado, tiene sentido que esto sea así en cuanto el cuerpo de estudios dedicados al Estagirita ha tendido, desde Jaeger, a prestar una gran atención a las cuestiones históricas y contextuales que han dado lugar al pensamiento filosófico del autor.

Las referencias se enmarcan, principalmente, en dos contextos: en primer lugar, la crítica del filósofo a la Idea de Bien de Platón y de la Academia; y, en segundo lugar, la exposición de las ideas de una conferencia dictada por Platón sobre el bien –que forma parte de lo que se conoce como “doctrinas no escritas” de Platón-, recogida en el tratado *Sobre el bien*, del que se conservan algunos fragmentos. Estas cuestiones configuran dos grandes temas de estudio de la relación entre el bien platónico y el aristotélico. A continuación se expondrán las grandes líneas de investigación de ambos temas.

La crítica de Aristóteles a la doctrina platónica de las ideas en general es una de las cuestiones más estudiadas en los últimos tiempos en la investigación aristotélica. Dentro de la crítica a Platón y la Academia, destacan algunos momentos en los que Aristóteles centra la atención sobre la idea de bien. En efecto, el bien es una de las ideas a las que el filósofo dedica una atención expresa en la crítica de las doctrinas de su maestro. Ello es razonable, particularmente si se atiende a la importancia que otorga Platón a la Idea de Bien en *República* (especialmente en el libro VI, donde se lleva a cabo el símil entre la Idea de Bien y el sol). Allí es considerada de algún modo como el principio primero. Los fragmentos más significativos de la crítica Aristotélica se encuentran en *Ética a Eudemo* I,8 y *Ética a Nicómaco* I,6. El Estagirita critica explícitamente la Idea de Bien

platónica con la intención de determinar en qué consiste el “bien en sí” en *Ética a Eudemo*³⁵ y el “bien universal” en *Ética a Nicómaco*³⁶. Aristóteles está tratado de determinar en qué consiste el bien supremo para el hombre, que será el objeto de estudio de ambas obras. La crítica la desarrolla, principalmente, con la intención de demostrar que la idea de bien, al ser separada y por sí, no es practicable ni adquirible por el hombre. Además de estos dos fragmentos, dedica el capítulo 4 del libro XIV de la *Metafísica* a tratar nuevamente la idea platónica de bien. En el capítulo, el Filósofo se cuestiona cuál es la relación de los principios y elementos con lo bueno y lo bello. Esta circunstancia propicia una explicación de las doctrinas académicas en relación al Uno y a su vinculación con el Bien, así como una crítica de las mismas. Conviene, por ello, situar el estado de la investigación en relación a estas cuestiones.

1.2.1 La unidad de la metafísica y el focal meaning

La crítica que Aristóteles hace del bien platónico en las éticas da lugar a una serie de comentarios sobre el bien que han sido objeto de numerosos estudios. El primero en orientar la atención hacia tales pasajes fue Cherniss, en su obra *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*³⁷. El autor llevó a cabo un análisis de los pasajes de *Ética a Eudemo* I,8, *Ética a Nicómaco* I,6 y *Magna Moralia* I,1³⁸, y dirigió la atención sobre una cuestión que se ha convertido en uno de los grandes temas de estudio de estos textos: el autor hizo notar que en todos los pasajes Aristóteles sostiene que el bien se dice de muchos modos (de tantos como el ser) y que por lo tanto, no es posible una

³⁵ Cfr. *Et. Eud.* I,8 1217 b 1-7.

³⁶ Cfr. *Et. Nic.* I,6 1096 a 11 y 1096 a 28.

³⁷ Cfr. CHERNISS, H. (1944). *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, I. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

³⁸ Como hemos indicado en la Introducción, en el presente trabajo no incluimos el estudio de *Magna Moralia* dada que su autoría no está confirmada.

ciencia única del bien. Sin embargo, en el primero de los tres –en *Ética a Eudemo*–, se indica que no es posible tampoco una ciencia del ser³⁹. Esta indicación está en contradicción con la continua afirmación aristotélica de que hay una ciencia del ser en cuanto ser, que es la metafísica, y plantea una dificultad de conciliación entre ética y metafísica para quienes defienden la autenticidad de la autoría de la *Ética a Eudemo*.

A partir de este momento surgieron una serie de planteamientos que trataban de dar respuesta al problema. El primero en ofrecer una explicación fue G. E. L. Owen⁴⁰. El autor atribuye a Aristóteles una evolución en su pensamiento y sostiene que la posibilidad de una ciencia unitaria del ser radica en el descubrimiento por parte del Estagirita de la homonimia *πρὸς ἓν*, a la que el propio Owen renombra como *focal meaning*. El *focal meaning* expresa una prioridad lógica de uno de los significados con respecto a los demás, cuya definición se incluye en las otras. Por lo tanto, es posible la unión de los diversos significados de ser y de bien⁴¹. Sin embargo, Owen sostiene que este descubrimiento es posterior a la elaboración de la *Ética a Eudemo*. Ésta pertenecería a un período prematuro de Aristóteles, en el que la metafísica todavía no es posible como ciencia, porque el Estagirita

³⁹ Cfr. *Et. Eud.* I,8 1217 b 33-36: “Y así como el ser no es uno respecto de las categorías mencionadas, así tampoco el bien, y no hay una ciencia única ni del ser ni del bien”. “Ὡσπερ οὐδὲ τὸ ὄν ἓν τί ἐστὶ περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ”.

⁴⁰ OWEN, G. E. L. (1960). “Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle”, en G. E. L. Owen, e I. Duing (Eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957* (pp. 163-190). Göteborg: Eleanders.

⁴¹ Sobre la cuestión de la homonimia, y el modo en que Aristóteles acude a ella para dar respuesta a la problemática que, según él, se deduce de entender el bien al modo en que lo hace Platón, como una Idea de naturaleza idéntica y única de la que dependen los demás bienes, se trata en el siguiente capítulo: Capítulo II: Sentido metafísico del bien en Aristóteles. Particularmente en el epígrafe 2.1 La unidad del bien; y epígrafe 2.6 Lógica y metafísica del bien.

aún no ha encontrado el modo de unir los diversos significados del ser. En cambio, en la *Ética a Nicómaco* –que es posterior– ya ha desarrollado la doctrina del *focal meaning* y por tanto ya es posible una ciencia que estudie al ser en su unidad es decir, la metafísica. Y así queda reflejado en la *Ética a Nicómaco*, donde en ningún momento se menciona la imposibilidad de una ciencia del ser.

A la propuesta de Owen se suceden una serie de estudios: Düring asiente plenamente con este planteamiento⁴², mientras que otros como Allan, Flashar, Fortenbaugh o Verbeke lo rechazan completamente o en parte⁴³. Entre estos últimos destaca la aportación de Berti⁴⁴. Éste plantea la hipótesis de que la doctrina del *focal meaning* ya está presente en la *Ética a Eudemo*, lo cual hace compatible desde el principio que Aristóteles concibiera al mismo tiempo una ciencia del ser y una ciencia del bien.

1.2.2 La cuestión de la predicación del bien

Otro campo de estudio dentro de la crítica aristotélica a la idea de bien en estos fragmentos se centra en la cuestión de la predicación del bien. Los estudios se centran en el análisis del pasaje en el que Aristóteles expone que el bien se dice de tantos modos como el ser e

⁴² DÜRING, I., op. cit.

⁴³ ALLAN, D. J. (1963-1964). Aristotle's criticism of platonic doctrine concerning goodness and the good. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64, 273-286; FLASHAR, H. (1965). “Die kritik der platonischen ideenlehre in der ethik des aristoteles”. En H. FLASHAR, H. y GAISER, K. (Eds.), *Synusia. festgabe für wolfgang schadewaldt* (pp. 223-246). Pfullingen: Neske; FORTENBAUGH, W. W. (1966). *Nicomachean ethics 1096 b 26-29. Phronesis*, XI, 185-194; VERBEKE, G. (1971). “La critique des idées dans l’Éthique eudémienne”. en MORAUX, P. (Ed.), *Untersuchungen zur eudemischen ethik*. Berlín: Walter de Gruyter & co.

⁴⁴ BERTI, E. (1987). “Molteplicità ed unità del bene secondo etica eudemea I,8” en BERTI, E. (Ed.), *Le vie delle ragione* (C. Natali Trad.) (pp. 159-180). Bolonia: Il Mulino.

indica de qué modo se dice el bien en cada categoría⁴⁵. El tema de investigación gira en torno al tipo de predicación o significación del bien cuando Aristóteles indica que el bien es algo diverso en cada categoría (Dios y el entendimiento en la sustancia, la virtud en la cualidad, la justa medida en la cantidad, etc.). En general, la tradición interpreta que los términos indicados (Dios, la virtud, la justa medida, etc.) son sujetos en una frase cuyo predicado es bien: Dios es bueno, las virtudes son buenas, la justa medida es buena, etc. Dentro de este enfoque destaca la aportación de Hardie⁴⁶. Según el autor, los ejemplos de bien provistos por Aristóteles son ejemplos de los cuales el bien se predica de modo esencial, ya que, según afirma, el predicado expresa la esencia o parte de la esencia del sujeto⁴⁷. Lo que Aristóteles enumera es esencialmente bueno. Puesto que esencialmente cada categoría es distinta, por este motivo el bien se dice de diversas maneras.

Existe otra interpretación según la cual los términos no serían sujetos, sino predicados que indican un modo de bien de un sujeto: x es dios, x son las virtudes, x es la justa medida, etc. Dentro de este enfoque destaca Kosman⁴⁸. El autor sostiene que se puede predicar 'bien' sin necesidad de mencionarlo. Para demostrarlo, remite a un pasaje de la *Metafísica* en que Aristóteles ofrece ejemplos en los que

⁴⁵ Cfr. *Et. Nic.* I,6 1096 a 23-28.

⁴⁶ HARDIE, W. F. R. (1980). *Aristotle's ethical theory*. Oxford: Oxford University Press.

⁴⁷ "But the point can perhaps, be put more sharply by saying that the statements adduced by Aristotle are not simply propositions in which good is a predicate asserted of various subjects; they are definitions. The predicate expresses the essence, or part of the essence of the subject; and it is, therefore, inevitably in the same category as the subject." HARDIE, W. F. R. op. cit., p. 57 en MACDONALD, S. (1989). "Aristotle and the homonymy of the good". *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 71(2), 150-174, p. 156.

⁴⁸ KOSMAN, L. A. "Predicating the Good". *Phronesis*, 1968, vol. 13, no. 2, pp. 171-174.

los significados del ser son sustituidos por otros: “pues en nada se diferencia «un hombre es convaleciente» de «un hombre convalece», ni «un hombre es caminante o cortante» de «un hombre camina o corta»”⁴⁹. Según Kosman, de la misma manera que se puede atribuir ‘ser’ a un predicado sin necesidad de mencionar ‘ser’, es decir, sustituyendo ‘ser’ por otro ítem que lo significa, se puede significar bien sin necesidad de mencionarlo, atribuyéndolo a un predicado que lo significa. De este modo, dios, la virtud o la justa medida son predicados de un sujeto cualquiera, al que le corresponden diversos modos de bien en diversas categorías, y cada uno de estos predicados designa un modo de bien diferente del mismo sujeto. Es decir, indicar que alguien es dios supone atribuirle el predicado de bien con el significado de sustancia; indicar que alguien es virtuoso, equivale a atribuirle el predicado de bien con el significado de cualidad en tanto que la virtud es la mejor cualidad que se puede poseer, etc.

En el artículo “Aristotle on Good and the Categories”, Ackrill añade algunos matices a la interpretación de Kosman⁵⁰. En efecto, puntualiza que los ítems utilizados por Aristóteles en cada categoría para designar el bien son ejemplos de los diferentes criterios que utilizamos para designar cosas como bien, porque el bien es siempre diferente. En ocasiones decimos que algo es bueno porque es Dios, otras porque es virtuoso, etc. Es decir, son ejemplos que utilizamos para referirnos a una entidad como buena, en alguno de sus aspectos o

⁴⁹ El pasaje completo de Aristóteles citado por Kosman dice lo siguiente: “Por sí se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser. Pues bien, puesto que, de los predicados, unos significan quiddidad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos. Pues en nada se diferencia «un hombre es convaleciente» de «un hombre convalece», ni «un hombre es caminante o cortante» de «un hombre camina o corta». (*Met.* V,7 1017 a 22-30).

⁵⁰ ACKRILL, J. L. (1977). “Aristotle on “Good” and the Categories”. En BARNES, J., SCHOFIEL, M. y SORABJI, R. J. Barnes, M. (Eds.), *Articles on Aristotle. vol. 2 ethics and politics* (pp. 17-24). Londres: Duckworth.

categorías. Según esto, la proposición se expresaría de la siguiente manera: x es bueno porque (en esto es) Dios; x es bueno porque (en esto es) virtuoso; x es bueno porque (en esto es) la justa medida, etc.⁵¹

MacDonald sostiene que estas interpretaciones se enmarcan dentro de un contexto, que denomina con la expresión “multiple-senses interpretation”⁵², en el que el bien es entendido con un sentido diverso en cada categoría. Frente a esta postura, el autor destaca la “multiple-natures interpretation”⁵³, según la cual la homonimia del bien en Aristóteles tiene que ser entendida como una noción de sentido único, que se da en naturalezas diferentes. Según este enfoque, la diferencia en los modos de darse el bien no radica en el sentido que adquiere en cada caso, que es siempre el mismo, sino en las naturalezas reales de las que se dice el bien. De este modo, el bien tiene un único sentido. MacDonald indica que este sentido queda recogido en el capítulo siguiente de la *Ética a Nicómaco*, I,7, en el argumento de la función⁵⁴. Subraya que un análisis de este pasaje, teniendo en cuenta el contexto del capítulo completo, manifiesta que el bien consiste en la perfección o plenitud:

“Aristóteles concibe el bien como fin, plenitud o perfección de una acción, actividad o cosa y, cuando se refiere al bien de alguna actividad o cosa particular, se está refiriendo a ese estado final o completo en que consiste el bien”⁵⁵.

⁵¹ “... is god because (in that it is) god; ... is good because (in that it is) virtuous; ... is good because (in that it is) moderate”. ACKRILL, J. L. op. cit., p. 2.

⁵² MACDONALD, S. Op. cit., pp. 153-159.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 160-162.

⁵⁴ Cfr. *Et. Nic.* I,7 1097 b 22-1098 a 20.

⁵⁵ “Aristotle conceives the good as the end, fulfillment, or completion of some action, activity or thing and that, when he speaks of the good of some particular activity or thing, he is referring to that end or completed state which constitutes its being good”. MACDONALD, S. Op. cit., p. 173.

MacDonald se apoya en una investigación sobre la homonimia en Aristóteles publicada por Irwin⁵⁶, en la que sostiene la misma tesis. En efecto, según Irwin, la propiedad que hace que algo sea bueno varía según el ser, o el modo en que el bien se predica de ese ser, pero la noción de bien es la misma siempre, aunque varíen sus manifestaciones según a quién o a qué esté haciendo referencia. La equivocidad del bien, tal y como se manifiesta en la obra aristotélica, supone que el mismo sentido de bien se multiplica en naturalezas diferentes. Por eso no hace falta estudiar todas las naturalezas para saber lo que es el bien, aunque en cada naturaleza el bien se realice en una propiedad distinta.

“Las afirmaciones de Aristóteles sobre la multivocidad (“multivocidad”) del bien permiten una única verdadera descripción del bien, paralela a la única descripción de vida o de causa. *Magna Moralia* describe el bien como «lo mejor en cada cosa que es –es decir, lo que es elegido por su propia naturaleza». (...) Esta descripción común explica la diferencia de bienes; los bienes son diferentes porque son fines, y los fines son diferentes”⁵⁷.

Es decir, el mismo sentido de bien como fin y como lo mejor exige que se dé de modo diverso en cada ente, y en cada categoría, dependiendo de su ser y de su modo de ser.

⁵⁶ IRWIN, T. (1981). “Homonymy in Aristotle”. *The Review of Metaphysics*, 34(3), 523-544.

⁵⁷ “Aristotle’s claims about the multivocality of good allow a single true description of good, parallel to the single description of life or of cause. The *Magna Moralia* describes the good as ‘the best in each of the things that are –that is what is choice worthy because of its own nature’. (...) This common description explains the difference of goods; goods are different because they are ends and ends are different.” *Ibid.*, p. 540.

1.2.3 La homonimia $\pi\rho\delta\varsigma\ \tilde{\epsilon}\nu$ y la analogía

En conexión con el tema de la predicación, surge otro tema de estudio centrado en el tipo de unidad de los diversos sentidos del bien, según las indicaciones que da Aristóteles en *Ética Nicómaco* I,6 y en *Ética a Eudemo* I,8. En el fragmento de *Ética a Nicómaco* I,6 comprendido entre 1096 b 25-31, se sugiere que los diversos modos de bien tienen algún tipo de unidad, puesto que el Estagirita indica que no son homónimos por azar. Se indica que este tipo de unidad puede ser la homonimia $\pi\rho\delta\varsigma\ \tilde{\epsilon}\nu$ o la analogía. El texto no es conclusivo, lo que ha dado lugar a diversas interpretaciones. La mayoría de estudios concuerdan en compatibilizar los modos de unidad de bien⁵⁸. Dentro de este enfoque destacan algunos estudios. En particular, Berti⁵⁹ sostiene que la relación entre los diferentes sentidos del bien se articula por la relación de medio a fin, en tanto que hay un bien que se constituye como fin para todos los demás bienes, que son fines intermedios, medios en orden al fin. El medio, si bien no es el fin último, contiene en su definición una relación expresa a él; y el fin, con respecto al medio, es un significado primero. De este modo, se consigue una unidad entre el fin y la multiplicidad de los medios en cada caso y, en última instancia, entre el fin último o bien supremo, que es la felicidad, y los demás fines.

Guariglia⁶⁰ realiza un estudio en respuesta al de Berti en el que propone un criterio de interpretación diferente al de la homonimia $\pi\rho\delta\varsigma\ \tilde{\epsilon}\nu$. Argumenta que la multiplicidad de sujetos a los que el bien se

⁵⁸Cfr. BERTI, E. "Molteplicità ed unità del bene secondo *Etica Eudemea* I,8" op. cit.; LA CROCE, E. (1989). "Good and goods according to Aristotle". *The New Scholasticism: A Quarterly Review of Philosophy*, 63, 1-17; MENN, S. (1992). "Aristotle and Plato on God as Nous and as The Good". *The Review of Metaphysics*, 45(3), 543-573; MIRUS, C. (2004). "Aristotle's *agathon*". *The Review of Metaphysics*, 57(3), 515-536.

⁵⁹ BERTI, E. "Molteplicità ed unità del bene secondo *Etica Eudemea* I,8". Op. cit.

⁶⁰ GUARIGLIA, O. (1975). "El concepto del bien en Aristóteles. A propósito de un artículo del Prof. E. Berti". *Revista Latinoamericana De Filosofía*, 1(2), 152-163.

refiere, según las categorías, se explica por el hecho de que el bien es un “concepto reflexivo”, y entenderlo de este modo es lo que da unidad al bien, y no el hecho de que sea un homónimo πρὸς ἑν. La expresión “concepto reflexivo”, tomada de Wieland⁶¹, significa aquellos conceptos que no tienen un contenido concreto determinado, como “causa”, “principio” o “elemento”. Guariglia subraya que en tales nociones se pueden distinguir dos aspectos: por un lado, hay una definición común, que es la que explica lo que se designa con el vocablo. Por otro lado, cada ente al que se le aplica la definición del término es esencialmente distinto de los demás. De esta forma, un término con un sentido unitario se aplica a entes diversos entre sí. De esta forma, el bien tiene una definición común, que Guariglia identifica con lo que Aristóteles dice en *Retórica* (I,6 132 a 21y ss.): “lo que es elegible por sí mismo, y aquello *en vista de lo cual* elegimos otra cosa”, que después se concreta en un modo diferente en cada ocasión. Aquello “elegible por sí mismo” es distinto en cada caso⁶². La diferencia entre este enfoque y los propuestos por Irwin y MacDonald radica en el hecho de que la noción de “concepto reflexivo”, de inspiración kantiana, viene a ser como una categoría del entendimiento que le permite comprender determinadas relaciones. Guariglia lo expresa del siguiente modo:

“‘Bien’ es también uno de estos conceptos reflexivos, de la misma clase que ‘elemento’, ‘causa’ y ‘principio’, sin los cuales sería imposible pensar determinadas relaciones que le son propias, justamente, al pensamiento mismo. El bien, en tanto punto final a que tiende un proceso de cambio en general, cualquiera que éste sea, es, en efecto, un concepto funcional de la filosofía aristotélica, que permite en cada caso –en cada proceso- identificar el concepto de contenido concreto que cumple esta función. Pero en el ámbito de la *praxis* y de

⁶¹ WIELAND, W. (1970). *Die Aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Seguimos la edición italiana WIELAND, W. (1993). *La Fisica di Aristotele* Bolonia: Il Mulino.

⁶² GUARIGLIA, O. Op. cit., p. 161.

la *poiesis* (producción) es no solo, en tanto causa final, un principio general inmanente a toda acción, sino también un principio gnoseológico último: es lo que da inteligibilidad a toda acción y a lo que cae bajo ella como medio. La unidad entre la significación del bien, en tanto concepto reflexivo, por un lado, y sus denotados, por otro, en el juicio ‘x es un bien’ no es analítica sino sintética”⁶³.

De este modo, la unidad del bien no emerge de la misma realidad, sino que es provista por el pensamiento. La interpretación de Guariglia, por lo tanto, es una interpretación del bien aristotélico desde un esquema kantiano.

Destaca también un estudio de La Croce⁶⁴, en el que analiza el modo aristotélico de comprender la relación entre los bienes del universo, considerando su modo de dependencia del bien supremo; y el tipo de unidad que existe entre los diversos bienes. Sigue la línea de interpretación propuesta por Berti en el artículo ya citado⁶⁵. Inspirándose en ella sostiene que existen varios modos o niveles de bien en Aristóteles: 1) bienes instrumentales y finales (“instrumental and final goods”); 2) bienes finales y bien final (“final goods and finalizing good”); 3) bienes prácticos y bienes no-prácticos (“practical and non-practical goods”). El autor analiza todos estos niveles con la intención de averiguar si existe algún tipo de unidad entre todos ellos, tal y como plantea Aristóteles en las éticas. Concluye que sólo se puede hablar de homonimia πρὸς ἕν en el caso del bien práctico. En un nivel ontológico, teniendo en cuenta la relación de todos los bienes con el Sumo Bien o Motor inmóvil, no hay razones para pensar en una prioridad lógica de tal bien supremo con respecto al resto de bienes del mundo. Esto se explica por el tipo de causalidad que ejerce el Motor Inmóvil:

⁶³ GUARIGLIA, O. Op. Cit., p. 162.

⁶⁴ LA CROCE, E. Op. cit.

⁶⁵ BERTI, E. “Molteplicità ed unità del bene secondo *Etica Eudemea* I,8”. Op. cit.

“Aristóteles no dice que Dios sea la causa del bien de cada bien, sino sólo que es la causa del orden de los bienes. La función de la causalidad del bien supremo es restringida: (...) sólo puede ser causa motriz de los bienes en la medida en que es la fuente del sistema de movimientos que permite a cada ser alcanzar la realización correspondiente de su propio fin. En efecto, cada bien aspira a un fin particular, que en el caso de las sustancias es la realización perfecta de la forma. *Suntetaktai pros hen* sugiere una jerarquía en el orden o la finalidad que otorgan una dirección única. No hay razones para pensar en una prioridad lógica del bien supremo con respecto al resto de bienes del mundo”⁶⁶.

Además, La Croce contrasta la posición aristotélica con la de Santo Tomás de Aquino: la doctrina tomista del bien es compleja pero se diferencia de la aristotélica en que posee un carácter unificado y sintético, mientras que la de Aristóteles contiene diversas modalidades de unificación entre los bienes (correspondientes con los niveles anteriormente descritos). También hay varios modos y niveles de articulación del bien en Santo Tomás, pero todos están subordinados a la unidad trascendental (analógica en el sentido tomista).

La sustancia divina en Aristóteles, sin dejar de ser bien supremo, no es bien *per essentiam*. En cambio, en Santo Tomás sí que existe un *bonum universale y per essentiam*, del que participan todas las cosas y esto permite una sólida conexión entre ética y metafísica que en Aristóteles, según argumenta La Croce, es más débil. En el Estagirita,

⁶⁶ “Aristotle does not say that God is the cause of the goodness of each good, but only that he is the cause of the ordering of the goods. In any case, the function of the causality proper to the supreme good seems rather restricted: (...) it can only be a motor cause of goods in the measure that he is the source of the systems of movements which permit each being to achieve the realization of its proper end. In effect, each being aspires to a particular end, which in the case of substances is the perfective realization of the essential form. *Suntetaktai pros hen* suggests a hierarchy in the order or finality given by a unique direction; there is no reason to take it in the sense of a “logical priority” of the first good with respect to the rest of the goods of the world.” LA CROCE, E. Op. cit., p.10-11.

según sostiene el autor de la investigación, el supremo bien práctico está conectado con el supremo bien no práctico como un sujeto con un objeto, o por una relación teleológica en la jerarquía total de los bienes del universo⁶⁷.

El estudio quizás más amplio sobre la hominimia en Aristóteles ha sido llevado a cabo por C. Shields en *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*⁶⁸. El autor analiza en profundidad la noción de homonimia en Aristóteles, sus sentidos e implicaciones, y destaca su importancia para la comprensión del pensamiento filosófico del autor. Sostiene, como uno de los puntos centrales, que las diferencias entre realidades distintas designadas con el mismo nombre pueden, en muchos casos, encontrar algún punto de unión, que existe cierto orden en la multiplicidad:

“Algunos conceptos homónimos, a pesar de ser complejos están, sin embargo, ordenados en torno a un punto central. Es decir, Aristóteles apela a la homonimia para encontrar orden en la multiplicidad; y piensa que el orden que encuentra permite un tipo de análisis que hace legítima la investigación científica, y posible el progreso filosófico”⁶⁹.

En su obra, Shields analiza diversos casos de homonimia, y dedica un capítulo a la cuestión del bien⁷⁰. Sostiene que es posible

⁶⁷ Cfr. LA CROCE, E. Op. cit., p. 17. “No doctrine of this kind is found in Aristotle, and the supreme practical good (the highest form of *eudaimonia*) is connected with the non practical good as a subject with an object, or by way of teleological relations in the total hierarchy of the goods of the universe”.

⁶⁸ SHIELDS, C. (1999). *Order in multiplicity: Homonymy in the philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

⁶⁹ “Certain homonymous concepts, while complex, are nevertheless ordered around a core. That is, Aristotle appeals to homonymy to find order in multiplicity; and he thinks that the order he finds permits genuine analysis of a sort which makes scientific inquiry legitimate and philosophical progress possible”. *Ibíd.*, p. 1.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 194-2016.

defender una homonimia, aunque el argumento provisto por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* I,6 1096 b 25-31, que él denomina como argumento categorial (el bien se dice de muchas maneras, de tantas como el ser, se dice en todas las categorías), no sirve para probarla, puesto que no ofrece un mecanismo claro para establecer una homonimia πρὸς ἔν. Fundamentalmente, Aristóteles alude a una comparación con el ser para determinar el tipo de relación entre los diversos sentidos del bien y, sin embargo, la conexión entre bien y ser según lo sugerido por Aristóteles en el pasaje no es suficientemente clara como para establecer un tipo de homonimia al modo en que lo es el ser. Por otro lado, según argumentará Shields en el siguiente capítulo, el argumento utilizado por Aristóteles para probar la homonimia del ser es inválido. Además, indica que el argumento categorial se sostiene sobre unos principios criteriológicos y funcionales insuficientes para dar lugar a una “no-univocidad”.

Shields sostiene, sin embargo, que Aristóteles ofrece un segundo argumento menos ambiguo, que permite concluir con la existencia de una homonimia en el bien, que es la distinción entre bien en sí y bien en otro, que Aristóteles ofrece en *Ética a Nicómaco* I,6 1096 b 8-14, donde distingue entre los bienes que se dicen por sí mismos y los bienes que se dicen por éstos. Es decir, hace una distinción entre bien en sí y bien instrumental, según la cual el bien no se predica de la misma manera en ambos casos: algunas cosas buenas son intrínsecamente buenas, mientras que otras son buenas solo en la medida en que se orientan a las primeras. Así queda demostrada la homonimia y la “no-univocidad” del bien, aunque, Shields sostiene que este argumento no es suficiente para probar el tipo de homonimia πρὸς ἔν, que él denomina como “Core Dependent Homonymy” (CDH), y apunta que no encuentra “ningún caso claro para la asociación del bien de acuerdo con CDH en *Ética a Nicómaco* I,6”⁷¹.

⁷¹ “I do not find any clear case for the association of goodness in accordance with CDH in *Nicomachean Ethics* i. 6”. *Ibid.*, p. 216.

Por último, conviene destacar el estudio llevado a cabo por Mirus⁷². Desde una perspectiva metafísica, el autor apunta que la predicación del bien en las categorías se explica por la homonimia $\pi\rho\delta\varsigma \tilde{\epsilon}\nu$. Según él existe una identificación entre bien y ser de modo que la diversidad de modos del bien se explica –igual que en el ser– por la prioridad de la sustancia con respecto a los accidentes. Aristóteles sostiene que hay tantas formas de bien como formas de ser, y pone ejemplos del bien en la sustancia y en las demás categorías. Las demás categorías son accidentales, y sólo adquieren sentido en orden a la sustancia, y en la medida en que la determinan, la concretan y la perfeccionan, participan con ella en la tarea de alcanzar su fin. Los accidentes, por tanto, son bienes no en tanto que son actos secundarios con respecto a la sustancia, sino en la medida en que son medios para la perfección de la actividad de la sustancia. Mirus concluye diciendo que para Aristóteles hay tantos modos de bien y tantos modos de contribuir a la perfección de la sustancia como sustancias. Por otro lado, también sostiene que para Aristóteles la analogía es otro modo de entender el bien, en tanto que los sentidos de bien corresponden a los sentidos de ser, y por tanto a los de acto, y la predicación del acto es, en sí misma, análoga, tal y como se explica en la *Metafísica*⁷³.

1.2.4 La crítica al bien en *Metafísica* XIV,4

Otro de los momentos en los que Aristóteles trata explícitamente el bien a propósito de la doctrina platónica es, como ya se ha dicho, el capítulo cuarto del libro XIV de la *Metafísica*. En el contexto de una discusión sobre los principios-elemento de los Académicos (el Uno y la Díada indefinida, o el Uno y lo Múltiple), Aristóteles se plantea como problema cuál es la relación de los principios y elementos con lo bueno y lo bello y expone dos soluciones dadas por filósofos

⁷² MIRUS, C. “Aristotle's *agathon*”. Op. cit., pp. 533-536.

⁷³ Cfr. *Met.* IX,6 1048 b 6-9.

anteriores. Una de ellas corresponde a la que ofrece Platón, que identifica el bien con el Uno como principio⁷⁴. Aristóteles explica tal doctrina, manifiesta su acuerdo con Platón en el hecho de que identifica el bien como principio, y expone los aspectos en los que difiere: fundamentalmente en la consideración del Uno como principio -con el cual se identifica el bien-. Expone las dificultades que se desprenden de identificar el bien como principio con el Uno.

El libro XIV, junto con el XIII son libros que contienen en sí muchas cuestiones, y como tales han sido objeto de diversos estudios⁷⁵. Conviene destacar los trabajos de Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*; Annas, *Interpretazione del libri M-N della Metafisica di Aristotele*; Crubellier, *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote* y las actas del X Symposium Aristotelicum, *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*⁷⁶. Sin embargo, se ha prestado muy poca atención -prácticamente nula- al fragmento concerniente al bien (*Met.* XIV,4 1091 a 30 y XVI,5 1092 a 17). Hasta donde alcanzamos a conocer, el único monográfico dedicado enteramente a tal cuestión es el estudio de Gullino: "Il bene come principio in Aristotele *Metafisica N*"⁷⁷. En

⁷⁴ *Met.* XIV,4 1091 b 14.

⁷⁵ Los temas en los que se ha centrado la investigación referente a los dos últimos libros de la *Metafisica* escapan al interés de nuestro trabajo. Para tener una visión general, Cfr. GULLINO, S. (2010). "Il Bene come principio in Aristotele". *Atti Dell'Istituto Veneto Di Scienze, Lettere Ed Arti, CLXVIII*, p. 146 nota a pie de página núm. 2. La autora expone de una manera sintética los principales enfoques y los estudios más representativos de cada uno.

⁷⁶ ROBIN, L. (1908). *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, F. Acan; ANNAS, J (1976); *Interpretazione del libri M-N della Metafisica di Aristotele*. Oxford; CRUBELLIER, M. *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote*; GAESER, A. (Ed.) (1987). *Mathematics and metaphysics in Aristotle ; Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles: Akten des X. Symposium Aristotelicum*, Bern. Cfr. GULLINO, S. "Il Bene come principio in Aristotele", op. cit., nota a pie de página núm. 3.

⁷⁷ GULLINO, S. "Il Bene come principio in Aristotele". Op. cit.

él, la autora analiza el texto comprendido entre *Met.* XIV,4 1091 a 30 y XVI,5 1092 a 17. Propone una articulación del texto siguiendo las tres fases del procedimiento aporético, que permite aclarar algunas indicaciones aparentemente inconexas entre sí. Además, al hilo de tal articulación explica la oposición de Aristóteles a la concepción académica de los principios y su crítica tanto al Uno como al Bien. Explica también la razón por la que se puede considerar como un texto teológico que toma parte de la búsqueda de las causas primeras y de los principios. El estudio se centra, fundamentalmente, en la reconstrucción del texto. Para nuestra investigación, resulta interesante la identificación del bien como principio con la autosuficiencia, como una de sus características fundamentales.

Por último, conviene añadir que Berti dedica un apartado de un artículo suyo a analizar la caracterización del Sumo Bien como principio en este fragmento de la *Metafísica*⁷⁸. Analiza la crítica ya mencionada que hace Aristóteles tanto a Platón como a otros pensadores que no consideran el bien como principio; y determina que en el caso de Aristóteles lo es, y explica el modo en que lo es, y en qué se diferencia del Bien como principio de la Academia.

1.2.5 *El tratado Sobre el Bien y las doctrinas no escritas de Platón*

Por último, en este apartado conviene destacar el conjunto de estudios surgidos a raíz del tratado perdido de Aristóteles *Sobre el bien*. El tratado tiene como objeto las enseñanzas de Platón en torno a la cuestión de las ideas identificadas con los números y su relación con el bien. Según parece, tales enseñanzas forman parte de la doctrina oral de Platón –conocida como “doctrinas no escritas”- y

⁷⁸ BERTI, E. (2015). “Il duplice "bene supremo" di Aristotele” . In VV.AA. (Ed.), *Seconda Navigazione. Omaggio a Giovanni Reale* (pp. 43-67). Milán: Vita e Pensiero.

fueron pronunciadas en una conferencia. El tratado se limita a exponer las tesis de Platón, y no recoge la postura de Aristóteles con respecto a esta cuestión ni ningún desarrollo filosófico propiamente aristotélico sobre el bien⁷⁹.

En este campo, los estudios son muchos. Un tema de estudio principal ha sido el debate sobre las “doctrinas no escritas” de Platón. Se trata de la enseñanza oral profesada por el filósofo, que no se encuentra recogida en ningún escrito y que se conoce por testimonios. Los estudiosos del tema han otorgado mayor o menor importancia a tales doctrinas en el conjunto del sistema filosófico platónico, de acuerdo con sus interpretaciones. En los dos extremos se encuentran aquellos que niegan su validez e importancia, entre los que destaca Cherniss⁸⁰; y aquellos que la afirman, entre los que destaca la Escuela de Tubinga protagonizada por Krämer⁸¹.

El tema de interés en este campo radica en la doctrina platónica y en las posibles conexiones que pueda tener con los testimonios de Aristóteles y de otros filósofos contemporáneos, y no en la metafísica aristotélica del bien.

1.3 La metafísica del bien en los estudios aristotélicos

Los estudios analizados hasta ahora (particularmente los correspondientes al primer apartado de este capítulo), han centrado su atención en cuestiones relacionadas con la unidad y coherencia interna del pensamiento aristotélico, en asuntos de orden lógico o en la crítica

⁷⁹ BERTI, E. (1991). *Le dottrine non scritte "intorno al bene" nelle testimonianze di Aristotele*. Nápoles: Istituto Suor Orsola Benincasa. pp. 12-13.

⁸⁰ CHERNISS, H. Op. cit.

⁸¹ KRAMER, H. J. (1959) *Areté bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: AHAW.

de Aristóteles al bien platónico y de la Academia. Son pocos los estudios monográficos centrados en la metafísica aristotélica del bien. A continuación, se presenta una síntesis de los más representativos. En la selección, se ha tomado como criterio que fueran estudios que trataran específicamente de la metafísica del bien en Aristóteles, y que aportaran algo relevante para el tema de investigación. Además de lo que aquí se expone, existen otras investigaciones que –sin dedicarse específicamente a la metafísica del bien– apuntan algunas cuestiones relacionadas. Sin embargo, lo que aquí se recoge es representativo de las líneas de investigación que ha tomado la cuestión del bien ontológico en el Estagirita. Dado que las monografías específicas no son tantas, se ha optado por desarrollarlas individualmente, siguiendo un orden cronológico. Una visión de conjunto permitirá justificar con mayor claridad el objeto de estudio de esta tesis.

1.3.1 R. Millard (1947)

El primer estudio del que tenemos constancia es un breve artículo publicado por Richard Millar en 1947, titulado “Value and the Good in Aristotle’s *Metaphysics*”⁸². De una manera sintética, el autor recoge y analiza los principales fragmentos de la *Metafísica* en los que se hace mención al bien, y determina los sentidos del bien que se desprenden de tales fragmentos. Los sentidos que identifica son los siguientes:

1) Según la definición de cualidad del libro quinto de la *Metafísica*, el bien (y el mal) es la cualidad de las cosas que están en movimiento; en particular en los seres animados y, especialmente, en los que tienen albedrío (Cfr. *Met.* V,14 1020 b 20-25).

2) Según la definición de perfección –también del libro quinto–, el bien es la cualidad o el estado de realización completa de la forma.

⁸² MILLARD, R. (1947). “Value and the Good in Aristotle’s *Metaphysics*”. *The Philosophical Forum*, V, 25-30.

I. METAFÍSICA Y BIEN EN LOS ESTUDIOS ARISTOTÉLICOS

En este sentido, el bien es el fin que una vez alcanzado conlleva estar plenamente realizado. (Cfr. *Met.* V,16).

3) El bien es la causa final de la generación, el movimiento y el conocimiento (Cfr. *Met.* V,1 1013 a 24).

4) El bien se vincula con la belleza: se identifica con ella en cuanto que las manifestaciones de la belleza (orden, simetría y delimitación) están incluidas en la noción de bien; y se diferencia de ella en que el bien implica movimiento y la belleza se da en lo inmóvil también. En definitiva, el bien es un concepto más amplio que incluye el de belleza (Cfr. *Met.* XIII,3 1078 a 31-1078 b 5).

5) El bien es la realidad más digna de ser conocida, por lo tanto, la filosofía es el conocimiento del Sumo Bien y todo existe en vistas a tal bien. El valor es fundamental para la metafísica.

6) El Sumo Bien es inmóvil, y es el fin hacia el que todo se mueve. Se identifica con Dios y con el Primer Motor.

El autor sostiene que todos estos sentidos ofrecen una imagen integral del concepto aristotélico de bien, que recoge en la conclusión al afirmar que:

“Aristóteles parece mostrar que la teoría del valor no ocupa únicamente un lugar en el estudio de la metafísica, sino un lugar importante. Su metafísica se convierte en una teleología axiológica. Los órdenes de acto y perfección o bien convergen en uno tal y como sostuvieron los escolásticos. Plenitud, pura actualidad, autorrealización completa, desarrollo adecuado de la función, belleza y bien están unidos en el primer motor, la causa final de todo lo que existe. Todas las cosas asumen sus relativas posiciones en el orden del ser en la medida en que se adecuan a estas características”⁸³.

⁸³ “Aristotle seems to imply that the theory of value not only has a place, but one of the most important places, in a study of metaphysics. His metaphysics becomes an axiological teleology. The orders of actuality and perfection or goodness tend to become one as the Scholastics maintained. Completion, pure actuality, full self-

1.3.2 E. Ryan (1961)

En 1961, Eugene E. Ryan publica la monografía *The notion of Good in books Alpha, Beta, Gamma and Delta of the Metaphysics of Aristotle*, en la que analiza la noción de bien contenida en cada uno de los cuatro libros de la *Metafísica*⁸⁴. Divide el estudio en cuatro capítulos, correspondientes a los cuatro libros, y analiza los textos que contienen alguna referencia al bien. Dedicar un último apartado a realizar una síntesis en la que recoge los principales sentidos del bien que se deducen del análisis. Allí concluye que la noción de bien contenida en los cuatro libros tiene un doble sentido: puede considerarse como causa o como cualidad⁸⁵.

En cuanto al primero de los dos, el autor define tres modos de llegar a la formulación del bien como causa. 1) A través “del examen de los datos de la observación directa”⁸⁶, que manifiesta en qué medida se da “lo bueno”, el buen estado o la buena condición en la realidad. Tal observación revela dos órdenes o dimensiones en relación al bien: el orden estático, propio de lo que ya posee o ya ha alcanzado el bien (“lo bueno” es, en sí mismo, estático); y el orden dinámico, propio de aquello que carece de algún bien y que se orienta y se mueve hacia él como su fin. 2) A través “del examen del movimiento”⁸⁷, que permite descubrir que todo lo que se mueve no

realization, adequate functioning, beauty, and goodness are united in the prime mover, the final end of all existence. All their things assume their relative positions in the order of being as they more or less adequately embody these characteristics.” MILLARD, R. Op. cit., p.29.

⁸⁴ RYAN, E. (1961). *The notion of Good in books Alpha, Beta, Gamma and Delta of the Metaphysics of Aristotle*. Copenhagen: Munksgaard. Seguimos la edición castellana RYAN, E. (1969); *La noción de bien en Aristóteles. Libros Alfa, Beta, Gamma y Delta de la Metafísica*. (W. Trejo. Trad.) México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.

⁸⁵ *Ibíd.*, p.75.

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ *Ibíd.*, p.76

tiende únicamente a un término, sino a una meta última o fin, que se identifica con la perfección y, por tanto, con la bondad. En este sentido, el bien da razón del movimiento. Y 3) a través “del examen del lenguaje humano”⁸⁸, que al preguntarse por el “porqué” de las cosas encuentra la causa que es el fin o el bien hacia el cual se orienta la acción.

Una vez determinado el modo de llegar a la formulación del bien como causa, Ryan descubre algunos rasgos de la condición de causa del bien⁸⁹. En cuanto causa final, el bien puede identificarse con lo bello, aunque se distingue de él en el movimiento. Además, el bien no sólo es causa de la acción, sino también de la generación y la existencia de los entes. En este punto, se identifica con la forma. Ésta tiende a su perfección natural como lo bueno y excelente. De ello se deduce que el bien está identificado con la causa formal. Y, por último, puede también identificarse con la causa eficiente y constituirse como principio del movimiento. En el ser humano, la tendencia al bien como fin implica elección y juicio previo acerca de lo que es mejor y no-mejor. La preferencia siempre es por aquello que es bueno por excelencia. Por analogía, se puede transferir este dinamismo a lo que carece de elección y al conjunto de la naturaleza. De este modo, se llega al Sumo Bien o lo mejor de la naturaleza toda.

El segundo sentido que el autor atribuye al bien es el de cualidad. Sostiene que “no debe entenderse en el sentido estricto de una categoría determinada, sino más bien como una mera disposición o característica de algún ente”⁹⁰. Según Ryan, la cualidad puede determinarse de dos clases de cosas: de las cosas móviles en cuanto móviles, y de las cosas inmóviles o de las cosas móviles pero no en cuanto móviles.

⁸⁸ *Ibíd.*

⁸⁹ *Ibíd.*, pp.77-80.

⁹⁰ *Ibíd.*, p.80.

En cuanto al primer sentido, el bien se predica de las cosas móviles en cuanto móviles de tres modos diferentes: 1) se predica de las cosas inertes que son movidas para satisfacer alguna necesidad juzgada por un ser inteligente; 2) se predica de los entes animados que se mueven para satisfacer las exigencias de su propia naturaleza; y, 3) en el sentido más estricto, se predica de los entes animados dotados de la facultad de elegir, es decir, de los hombres. Éstos son llamados buenos cuando se comportan de acuerdo con las exigencias de su propia naturaleza, y esto vale tanto para las virtudes morales como para las intelectuales. Se distingue del tipo de predicación por el que decimos que un hombre es buen hombre, porque mientras que la última significa que el hombre actúa de conformidad con las exigencias de la naturaleza intelectual y electiva que le es “propia”, la primera sólo significa que actúa de conformidad con las exigencias de la forma “peculiar” en cuestión.

Con respecto al bien en tanto que cualidad de las cosas móviles pero no en cuanto móviles, el bien se predica: 1) en primer lugar, del fin de algún proceso que se distingue de un término o punto final. 2) De alguna acción (considerada en su aspecto formal, el cual se dice en razón del fin de la acción) o de alguna cosa. La acción o la cosa dan lugar al deseo, a una acción ulterior o al deber. Esta cualidad constituye el fundamento del orden de la vida humana y de la actividad. Y 3) el bien en este aspecto se predica de las cosas en que se manifiesta orden, armonía y belleza.

Ryan concluye que lo bueno es una manifestación del orden y, por lo mismo, de la finalidad. Aunque “no podemos decir que ‘lo bueno’ sea la clave de la finalidad, puesto que ésta se encuentra más bien en la acción, mientras que ‘lo bueno’, en cuanto tal, es inactivo”⁹¹. Sin embargo, no es posible explicar “lo bueno” sin aquella síntesis causal que se logra en la finalidad. Es decir, la manifestación

⁹¹ *Ibíd.*, p. 84.

de lo bueno en la realidad remite necesariamente a un principio, que es la causa final.

El autor cierra la investigación volviendo a la primera cuestión planteada, al inicio: el grado de identificación entre la doctrina aristotélica del bien y la escolástica que lo considera como un trascendental. El autor se sitúa en el término medio entre los dos extremos que afirman y niegan absolutamente la identificación entre las dos concepciones de bien. Concluye arguyendo que “sería erróneo, en efecto, identificar la posición que toma en los libros tempranos de la *Metafísica* con la que toma en la *Ética Nicomaquea* donde el bien se encuentra dentro de todas las categorías como un término que se opone al mal. Sería igualmente erróneo sostener que su posición en la *Ética Nicomaquea* era la misma que la de los escolásticos, puesto que no atribuye explícitamente el bien a todo lo que es”⁹².

1.3.3 W. J. Oates (1963)

En 1963, Whitney J. Oates publica una monografía titulada *Aristotle and the problem of value*, en la que se propone analizar el problema de la relación entre bien y valor a través de un análisis comparativo de las posiciones metafísicas de Platón y Aristóteles⁹³. Para ello, lleva cabo un estudio de algunos textos fundamentales de la obra aristotélica en los que se hace referencia al valor, o a temas directamente relacionados con él: particularmente el bien. Y pone la teoría aristotélica en contraste con la de Platón, lo que le permite extraer algunas conclusiones.

Su postulado principal es que no hay una adecuada identificación entre ser y valor en Aristóteles y, consecuentemente, tampoco tiene una axiología coherente. Más bien al contrario, los

⁹² *Ibíd.*, p. 85.

⁹³ OATES, W. (1963). *Aristotle and the problem of value*. Princeton: Princeton University Press.

fragmentos y textos ponen de manifiesto que el valor se manifiesta en muchos elementos y dimensiones, en diferentes esquemas en torno a los cuales no hay un elemento unificador. Su tesis se resume en las siguientes citas, recogidas de la introducción:

1) Lleva a cabo un estudio comparativo de la relación entre Ser y Valor en Platón y Aristóteles, del cual deduce que Aristóteles no supo establecer correctamente la vinculación entre Ser y Valor que sí existía en Platón.

“La tesis que el presente volumen tratará de elaborar es la siguiente: al rechazar lo fundamental de la teoría metafísica de su maestro Platón –la Teoría de las Ideas-, Aristóteles desarrolló una metafísica empírica que le permitió aprovechar el aspecto lógico de las Ideas platónicas, y al mismo tiempo llevar a cabo avances sorprendentes en la ontología y la epistemología. Éstos, por otra parte, le impidieron enfrentar adecuadamente el problema del valor y de su relación con el ser. En otras palabras, invito a un estudio comparativo entre Platón y Aristóteles con respecto a la relación entre Ser y Valor”⁹⁴.

2) Subraya, en consecuencia, el carácter negativo de la teoría aristotélica del valor:

“En efecto, como ya hemos indicado, nuestro argumento tratará de mostrar una seria ausencia de coherencia, e incluso de confusión, en cuestiones de evaluación, que tiende a viciar la eficacia del aristotelismo. Hay suficiente fundamento como para sostener que la mayor razón por la cual Aristóteles es tan frecuentemente oscuro y

⁹⁴ “The thesis, briefly stated, which the present volume will attempt to elaborate is simply this: when Aristotle rejected the basic metaphysical theory of his master Plato, viz., the Theory of Ideas, he developed an empiricist metaphysics which permitted him to build upon the logical aspect of Plato’s Ideas, and at the same time to make startling advances in ontology and epistemology, but which prevented him from coming to grips adequately with the problem of value and its relation to being. In other words, I am inviting a comparative study of Plato and Aristotle with respect to the relation of Being and Value” *Ibid.*, p.4.

difícil de entender es la ausencia de un fundamento metafísico para sus juicios de valor. (...) Por lo tanto, demostraremos lo mejor que podamos, a través de un cuidadoso análisis de numerosos pasajes específicos, que, de hecho, hay confusión e incoherencia en el pensamiento de Aristóteles cuando trata el tema del valor”⁹⁵.

3) La incoherencia proviene de lo que Oates denomina con el término “aislamiento” (“isolationism”). De acuerdo con este concepto, Aristóteles se centra en la cuestión del ser, apartando de la metafísica el tema del valor como objeto de estudio propio:

“Platón no concibió la cuestión del valor en aislamiento, y por lo tanto su completa ‘teoría del valor’ está profundamente anclada en su metafísica. Aristóteles, por contraste, y como resultado de su reacción contra Platón, se concentró en la cuestión del ser, en efecto aislado de la consideración del valor. Desde nuestro punto de vista, este aislamiento ontológico aristotélico manifiesta sus consecuencias en la falta de coherencia que se identifica en su pensamiento en el tema del valor (...). En relación a ‘El eterno problema: ¿qué es el ser?’ el caso de Aristóteles y, también, el de algunos desarrollos recientes en el campo de la teoría del valor, indican que el problema eterno debería ser: ‘¿qué es el Ser y el Valor?’”⁹⁶

⁹⁵ “In fact, as we have already indicated, our argument will attempt to show a serious lack of coherence, and even confusion, in questions of evaluation, which tend to vitiate the effectiveness of Aristotelianism. There may even be adequate ground to contend that the major reason why Aristotle is so frequently obscure and difficult to understand lies in the absence of any comprehensive metaphysical ground for his value judgments. (...) It will therefore be incumbent upon us to demonstrate as best we can by a careful analysis of numerous specific passages that in fact there is confusion and incoherence in Aristotle’s thought when he comes to deal with questions of value”. *Ibíd.*, p.6.

⁹⁶ “Plato has perforce not seen the question of value in isolation, and hence his whole “value theory” is deeply imbedded in his total metaphysic. Aristotle, by contrast, and, we should contend, as a result of his reaction against Plato, concentrated upon the question of being, in effect in isolation from his consideration of value. From our point of view this Aristotelian ontological “isolationism” reveals

La monografía dedica una primera parte a la explicación de la vinculación entre bien y valor en Platón, y en la *Metafísica* de Aristóteles. En esta parte, dedica un capítulo introductorio a evidenciar la vinculación entre estas dos cuestiones (bien y valor), y la importancia de que haya coherencia en esta cuestión en cualquier sistema filosófico. A continuación, presenta un análisis de la teoría platónica de Ideas, y muestra que ésta no manifiesta ningún tipo de disociación. Esta exposición le lleva a encarar el tema del libro: cuál es la posición de Aristóteles con respecto a esta cuestión teniendo en cuenta que rechaza y se opone a la teoría platónica de las ideas.

A partir de aquí, desarrolla toda una segunda parte en la que analiza la cuestión en los diversos campos de la filosofía aristotélica, acudiendo a los textos principales. Su tesis fundamental es que como fruto de este rechazo, no existe coherencia en Aristóteles en cuanto a la vinculación entre bien y valor. Primero de todo, demuestra cómo para Aristóteles el bien es primero y prioritario con respecto al valor, lo cual indica que el valor viene después, y que la identificación no es absoluta. El análisis se lleva a cabo en varios capítulos. En primer lugar, se analizan los tratados de lógica, física y biología⁹⁷, que le permiten establecer una relación de diversos elementos que Aristóteles considera como valores: felicidad, inteligencia, naturaleza, el fin, el placer y Dios⁹⁸. En segundo lugar, aborda la *Metafísica*⁹⁹. Es el apartado más extenso y el que considera -por el tema mismo de investigación- más importante y fundamental. En este apartado, identifica como valores la causa final, la cualidad (que es posterior al ser, viene después, lo cual ratifica su tesis de la prioridad del ser); la

its consequences in the lack of coherence that is identifiable in his thought in the area of value. (...) ‘The eternal question: what is being?’ The case of Aristotle and indeed, some of the more recent developments in the field of value theory indicate that the eternal question rather should be “What is Being and Value?”. Ibid.

⁹⁷ Ibid., pp. 119-162.

⁹⁸ Ibid., pp. 141-142.

⁹⁹ Ibid., pp. 163-259.

substancia y la actividad y actualidad de la substancia, y el Primer Motor Inmóvil. Muestra en todo momento cómo el valor es siempre posterior al ser, y termina acusando la falta de una doctrina de la creación dentro de la teoría aristotélica del valor.

A continuación, Oates se centra en la *Ética a Nicómaco* y en la *Política*¹⁰⁰, donde se ve claramente la diferencia entre los diversos modos aristotélicos de referirse al valor. Destacan en este capítulo valores como la felicidad -presentada como el sumo bien para el hombre- nuevamente la cualidad, o las virtudes. En opinión de la autora, al contrario que la *Metafísica*, que presenta la dimensión objetiva del valor, la ética y la política manifiestan el valor en su dimensión subjetiva, pues estos elementos designados (felicidad, virtud, placer) son valores subjetivos en relación a la naturaleza. Aun así, Oates sostiene que en estas obras se manifiesta también una dimensión objetiva del valor a través de la explicación aristotélica de la razón como determinante de lo que es valioso, de la *phronesis* como garante del valor, y de Dios. A su vez, esta doble dimensión pone en evidencia la falta de coherencia, en cuanto que la metafísica Aristotélica no puede ofrecer una manera conjunta de comprender ambas perspectivas: objetiva y subjetiva¹⁰¹.

Por último, se centra en la *Retórica* y en la *Poética*¹⁰², donde nuevamente descubre una variedad de esquemas relacionados con la cuestión del valor: la naturaleza, el placer, la razón y la *phronesis*.

Concluye el estudio afirmando lo siguiente: “[Aristóteles] forjó una ontología y una epistemología empirista y racional, y realmente nunca construyó una axiología coherente y adecuada”¹⁰³

¹⁰⁰ *Ibíd.* Pp. 260-334.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 371, cfr. También pp. 320-321.

¹⁰² *Ibíd.*, pp.365-368.

¹⁰³ “He [Aristotle] forged an empiricist and rational ontology and epistemology, and really never constructed an adequate coherent axiology.” *Ibíd.*, p. 372.

1.3.4 F. J. Rintelen (1973)

En 1973, Rintelen publica el estudio *Die Frage nach dem Agathon, dem Guten bei Aristoteles*¹⁰⁴, en el que conecta las nociones de Bien, sustancia, acto y fin, basándose fundamentalmente en la *Ética a Nicómaco* y en la *Metafísica*. Subraya la identificación entre fin y bien; centra la atención en la estructura sustancial de potencia y acto, y en la caracterización de la Sustancia primera como Acto puro, e indica que ésta consiste en el fin último y en el grado más alto de la naturaleza del Bien. Conecta ética y metafísica indicando que el grado más alto de la naturaleza del bien se constituye como una prioridad también axiológica para la reflexión ética en referencia a la vida del hombre y a su felicidad¹⁰⁵.

1.3.5 H. G. Gadamer (1974)

En su obra *The idea of the Good in Platonic-Aristotelian tradition*¹⁰⁶, publicada en 1974, Gadamer trata de mostrar la continuidad entre la reflexión sobre la naturaleza del bien en Platón y Aristóteles. El capítulo V, "Aristotle's critique of the idea of the good"¹⁰⁷, lo dedica concretamente a la crítica aristotélica a la Idea del Bien platónica en las tres éticas: *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicómaco* y *Magna Moralia*. La perspectiva siempre es platónica, y lo que Gadamer se propone es evaluar las aserciones de Aristóteles en relación al bien platónico tomando como punto de enfoque la raíz de

¹⁰⁴ RINTELEN, F. (1973). "Die Frage nach dem Agathon, dem Guten bei Aristoteles". *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 24(4), 485-498.

¹⁰⁵ Cfr. RADICE, R., & DAVIES, R. (1997). *Aristotle's Metaphysics: Annotated bibliography of the Twentieth-Century literature*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill., p. 385.

¹⁰⁶ GADAMER, H. G. (1986). *The idea of good in platonic-aristotelian philosophy* (P. C. Smith Trans.) New Haven: Yale University Press.

¹⁰⁷ GADAMER, H. G. (1986). "Aristotle's critique of the Idea of the Good" en GADAMER, H. G. op. cit. (pp. 126-158).

esas indicaciones. Es decir, la teoría platónica. Por tanto, el capítulo - todo el libro- está más vinculado con la filosofía platónica que a la aristotélica.

Hay algunos aspectos destacables. El autor sostiene que el interés de Aristóteles en mostrar su distanciamiento con la doctrina platónica del bien es subrayar que su conocimiento no tiene relevancia para la filosofía práctica. Gadamer indica que esto es una manifestación de que el interés de Aristóteles es fundamentalmente el bien práctico. Sostiene que el Estagirita, heredando el legado socrático de Platón, asume que el bien es el bien practicable. Sin embargo, asume también -igualmente del Sócrates de Platón- que entendemos el mundo empezando por la experiencia del bien, y esto queda reflejado en que el bien aristotélico aparece en la física como el fin (*to hou heneka*), y en la filosofía práctica como el bien humano (*anthrôpinon agathon*). Sostiene que: “esta doble función del bien se puede demostrar utilizando el texto de sus críticas sobre la idea de bien. En consecuencia, uno percibe que su filosofía sobre el obrar humano se encuadra en el conjunto de su conceptualización de la realidad”¹⁰⁸.

Gadamer interpreta la crítica aristotélica al bien platónico como cierto rechazo a la ontología del bien, en favor del bien eminentemente práctico que es, como ya se ha dicho antes, aquello en lo que consiste el bien. Sostiene, sin embargo, que Aristóteles no es del todo ajeno a la ontología del bien, y ello queda manifiesto en su afirmación de que el bien se dice de tantos modos como el ser, y la explicación de cómo se da el bien en cada categoría. Gadamer hace notar que el argumento de las categorías aparece en las tres éticas. Por un lado, sostiene, se concentra en rechazar el hecho de que una ciencia universal del bien sea relevante para el bien práctico. Pero, al mismo

¹⁰⁸ “This double function of the good can be demonstrated using the text of his critiques of the idea of the good. Thus one sees that his philosophy of human practice remains embedded in the whole of his conceptualization of reality”. Ibid., p. 129.

tiempo, sugiere una vinculación (está “indisolublemente atado”), con el problema del bien¹⁰⁹. En efecto, afirma que:

“En el caso del ser, representa un auténtico problema el modo en el cual los diversos sentidos del ser, la sustancia y las otras categorías, se conectan entre sí. Y parece que lo mismo se debe sostener del ser-bueno. En efecto, tanto en el caso del ser como en el del bien, Aristóteles nos remite al problema de la analogía. Por tanto, no se mantiene ciego frente al problema ontológico-universal del bien, a pesar de las críticas que dirige a Platón en los tres tratados éticos. Es únicamente el interés “práctico” que domina su ética lo que le permite liberarse con facilidad -aunque no completamente- del problema”¹¹⁰.

En definitiva, lo que Gadamer sostiene es que la crítica que Aristóteles desarrolla de la idea de bien platónica en las tres éticas se debe al interés práctico de la ética, aunque ello no excluye una atención o un reconocimiento del estagirita de que existe una ontología del bien.

¹⁰⁹ “The category argument thus finds a place in all three treatises. Of course, it is particularly well suited to repudiate the claim that a universal science of the good is relevant practically. But at the same time its very usefulness here suggests that the problem of the good remains indissolubly tied to the problem of being”. Ibid., p. 131.

¹¹⁰ “In regard to being, there is a genuine question how the various senses of the word, that of “substance” and those of the other categories, are related to one another. And the same would seem to hold necessarily for being-good. As a matter of fact, in regard to both being and the good, Aristotle directs us to the problem of analogy. So he is not at all blind to the universal ontological question of the good, despite his critique of Plato in the three ethical treatises. It is only the practical concern that prevails in his ethics that allows him to dodge the problem in a facile way, but –and this is the point- not completely”. Ibid., p.131.

1.3.6 R. Alvira (1978)

Rafael Alvira publicó, en 1978, el estudio *La noción de finalidad*¹¹¹, en el que lleva a cabo un análisis de tal noción –desde un enfoque metafísico- principalmente fundamentado en el pensamiento filosófico de Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Trata el tema del bien en diversos momentos. El autor manifiesta el alcance metafísico que tiene para Aristóteles el bien acudiendo a textos de la *Metafísica* o a conceptos metafísicos.

Alvira destaca la identificación del Sumo Bien con el Motor Inmóvil, que actúa como causa final del universo y de su orden, y que mueve en tanto que es deseado y amado en virtud de su bondad. Muestra también cómo en el Motor Inmóvil se ejemplifica la unión perfecta Acto-Bien. Tomando el Motor Inmóvil como el bien perfecto, en función del cual se articula y se mide el grado de bien, apunta a una identificación entre las nociones de acto, perfección y bien. Sostiene que es bueno aquello a lo que no le falta nada. Por tanto, lo es aquello que ha alcanzado el fin, y que no debe perseguir un fin ulterior. La perfección se determina por el grado de actualidad, y por ello no hay inconveniente en identificar el bien aristotélico como un trascendental al modo tomista: “Si ser en acto es ser perfecto, ser en acto será ser bueno. Por consiguiente, ningún problema hay en adoptar el sentido trascendental del Bien, porque se extiende exactamente al mismo campo que la actualidad”¹¹².

El capítulo IV, titulado, “Bien”; está explícitamente dedicado a esta cuestión. Toda la primera parte es un comentario de los textos aristotélicos en relación al bien, siempre desde una perspectiva metafísica. Subraya la ausencia de un desarrollo filosófico teórico en cuanto a la cuestión del bien en la obra de Aristóteles, aunque advierte que para el estagirita es “una realidad de la que cabe encontrar

¹¹¹ ALVIRA, R. (1978). *La noción de finalidad*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A.

¹¹² *Ibíd.*, p.42.

vestigios universalmente y no sólo a nivel de la acción humana”¹¹³. Destaca la caracterización –en la *Metafísica*- del bien como principio en tanto que causa final, y las consecuencias que se derivan de ello. Subraya la noción aristotélica del movimiento como clave para entender la relación entre fin, bien y Motor Inmóvil. El bien, indica, es aquello en vistas a lo cual se hacen las cosas. Es el fin y el límite, el término:

“La noción de Bien no puede surgir en relación con lo infinito, sino en relación con el movimiento, pero con un movimiento finito. Nadie intentaría nada si no hubiese un límite, pero cuando está en él ya no ha de perseguirlo. El Bien se descubre a través del movimiento, y de un movimiento finito”¹¹⁴ (Cfr. *Met.* II,2 994 b).

Indica que el bien se define, a nivel de *tendencia*, como un movimiento que va de abajo a arriba. Y que metafísicamente se explica por el acto y la potencia. La potencia tiende al acto como su fin y como su bien. Y el proceso de actualización, y por tanto el proceso de tendencia al bien, es el movimiento. El Motor Inmóvil es fin en sí mismo, porque es un bien, es el bien por excelencia. Y como tal, no tiene causa final alguna, ni bien que desear. Es perfecto. Por ello mismo es inmóvil. Y esto soluciona la aporía planteada en *Met.* II,2, 996 a 18 y ss., en la que Aristóteles se plantea cómo puede ser que se dé el bien en lo inmóvil, si el bien implica movimiento.

A lo largo del capítulo, Alvira trata otras cuestiones, siempre acudiendo a los textos aristotélicos. Insiste en su vinculación con la finalidad (al hilo de lo cual trata extensamente la cuestión de la relación entre bien y límite) y con la perfección, en su relación con el movimiento, en su caracterización como acto y en su identificación con el Motor Inmóvil que se articula como principio y causa de todo lo que existe.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 95.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p.100.

1.3.7 D. *Composta (1982)*

En el artículo *Il fondamento ontologico dei valori nel pensiero classico*¹¹⁵, publicado en 1982, el profesor Composta expresa su convicción de que el pensamiento clásico admite, a su modo, los valores en el sentido moderno de la palabra. Destaca el fundamento ontológico de una filosofía clásica del valor, y se propone estudiarlo a través de algunos filósofos del pensamiento clásico: Platón, Aristóteles, Estoicos y Plotino. La comparación de los rasgos fundamentales de la filosofía del valor clásica y la moderna le lleva a afirmar que:

“Un estudio del valor en el pensamiento clásico se resuelve en el problema del ser en cuanto es un bien; al contrario en la axiología moderna el estudio del valor se restringe al estudio del hombre que se asume ya sea como objeto o como método (...). La axiología clásica es una ontología que funda una ética; la axiología moderna es una antropología que se funda sobre una fenomenología”¹¹⁶.

Concluye indicando lo que las axiologías clásica y moderna se aportan mutuamente. Destaca la necesidad de que ésta se fundamente en la metafísica al modo en que lo hicieron los clásicos y, particularmente, Aristóteles.

Resulta de interés para el presente estudio las indicaciones que el autor hace sobre la axiología aristotélica¹¹⁷. Composta destaca como

¹¹⁵ COMPOSTA, D. (1982). “Il fondamento ontologico dei valori nel pensiero classico”. *Doctor Communis*, 35, 282-304.

¹¹⁶ “Uno studio dei valori nel pensiero classico si risolve nel problema dell’essere in quanto è un bene; al contrario nell’assiologia moderna lo studio dei valori al vertice si restringe allo studio dell’uomo, che così viene assunto sia come oggetto, sia come método (ossia come sede del «manifestarsi» dei valori). Ciò si potrebbe esprimere così: la filosofia classica è una ontología che fonda un’etica; l’assiologia moderna è una antropología che si fonda su di una fenomenología”. *Ibíd.*, p.283.

¹¹⁷ En este apartado recogemos sólo lo desarrollado en los apartados dedicados a la relación entre el pensamiento aristotélico y la filosofía del valor, y no el contenido del artículo completo, puesto que es lo que interesa para el presente trabajo. Como

punto de partida la afirmación de que para Aristóteles el bien no es algo separado –como lo sería para Platón–, sino concreto, practicable (Cfr. *Et. Nic.* 1095 a 16; 1097 a 23); y sostiene que esta tesis se funda sobre una concepción metafísica. En efecto, la sustancia individual es portadora de todos los valores a través de la forma. Por tanto, el punto de comprensión radica en la noción de forma. Ésta desarrolla una función primaria en cuanto principio del ser, y una función derivada, aunque esencial, en cuanto principio de perfectibilidad que provoca una tendencia hacia el bien en el que consiste la perfección limitada de la forma. Esta doble caracterización manifiesta el primado del ser sobre el bien, y de la ontología sobre la axiología. Además, la forma es “lo positivo de lo que se derivan todas las demás positividades; es el *téleion agathón*”¹¹⁸. Y, en el plano del devenir, desarrolla la función de causa final en dos sentidos: en los seres imperfectos que aspiran a su propia perfección, y en el ser supremo –es decir, Dios– que atrae hacia sí el universo en cuanto que es amado.

Por último, Composta reconoce la presencia de valores infra-humanos en la filosofía aristotélica –en contra de lo que sostiene Allan¹¹⁹– y destaca el papel del hombre como vértice o punto convergente de tales valores. Menciona también las virtudes como valores, y en concreto el papel de la actividad intelectual como un bien en sí mismo y del conocer como una perfección del hombre y, por tanto, aquello en que consiste la felicidad.

El autor destaca la fuerte carga objetiva de la filosofía aristotélica del valor, y vuelve a lo que había mencionado al principio:

se ha indicado, el artículo completo tiene como propósito demostrar a través del examen de la filosofía clásica, la necesidad que tiene la axiología de fundamentarse en la metafísica para comprender el verdadero significado del valor. Cfr. *Ibíd.*, pp. 286-288 y 295-297.

¹¹⁸ “La forma dunque è il positivo da cui si snodano tutte le altre positività; essa è il *téleion agathón*”. *Ibíd.*, p. 287.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 287.

en Aristóteles, el ser precede a todos los valores. Una cosa es buena porque es, y no es porque es buena. El ser, por tanto, es el fundamento del bien. Se pregunta de qué modo el ser es fundamento también del fin, en cuanto que lo es del bien, y nuevamente encuentra respuesta en la función de la forma. Ésta, sostiene, asume una función ontológica en cuanto confiere una existencia específica a una determinada materia, y una función teleológica en cuanto es principio de perfectibilidad y de tendencia hacia lo mejor. Y afirma que “el bien es fin cuando es conforme a la estructura de la forma”¹²⁰. Por último, indica que la jerarquía de bienes y fines logra la armonía del universo y su orden metafísico y que análogamente a como se da la tendencia a la perfección en cada ente, el universo entero se orienta y culmina en el Motor Inmóvil que es perfectísimo, acto puro.

Composta distingue entre el *Téleion* objetivo, o fin de la metafísica –objeto del conocimiento teórico– que consiste en el cumplimiento de la entelequia propia del ser en cuanto ser, que alcanza a través del movimiento; y el *Téleion* de la ética, fin perfecto en cuanto operable, en el cual destaca el fin del hombre que se realiza según las posibilidades de cada persona, a través de la elección deliberada.

Concluye que la axiología clásica se ancla en la metafísica y que esa debe ser la aspiración de toda filosofía del valor, que solo se desarrolla correctamente en la medida en que la toma como fundamento. Según Composta, el valor se apoya en el concepto de fin, es decir, de bien adecuado a la naturaleza humana, y éste (el bien) remite al concepto de ser.

1.3.8 E. Berti (1984)

Aunque Berti no desarrolla una metafísica del bien, tiene algunas publicaciones en las que evidencia el modo en que entiende él

¹²⁰ *Ibíd.* p. 297.

el bien en Aristóteles. En una monografía de carácter general, titulada *Il Bene*¹²¹, expone brevemente la idea aristotélica de bien. Indica que el Estagirita toma y desarrolla el descubrimiento socrático del bien como perfección del hombre, y el descubrimiento platónico del bien supremo como principio trascendente. Efectivamente, Berti indica que Aristóteles distingue entre el bien humano, consistente en el fin inmanente que significa cumplimiento y perfección; y el fin trascendente, que Aristóteles identifica con el Motor Inmóvil y con Dios.

El primero, consiste en la felicidad, que es el fin último o bien supremo que se alcanza con el ejercicio de la función más específica del hombre: la racionalidad. Para explicar el bien como perfección y excelencia, Berti acude a la distinción de potencia y acto. La racionalidad determina la forma específica del hombre, y consiste en su acto propio: la actividad de pensar, de razonar y de contemplar la verdad es lo propiamente humano y en ello radica el bien:

“Ésta [la racionalidad], viene adquirida por el hombre desde el nacimiento, pero en forma potencial, por eso, para ser plenamente realizada, se debe traducir en acto, es decir debe ser ejercitada efectivamente, actualmente. Solo así el hombre se realiza verdaderamente a sí mismo, su bien y su felicidad. El bien es, por lo tanto, como para Sócrates, la virtud, es decir, la excelencia, la perfección del hombre, y tras las virtudes, coincide especialmente con aquellas dianoéticas, o cognoscitivas, y con la más alta de estas, que es la sabiduría o conocimiento de las verdades supremas, esto es, de las causa primeras, es decir aquella que nosotros llamamos la filosofía”¹²².

¹²¹ BERTI, E. (1984). *Il Bene*. Brescia: La Scuola.

¹²² “Questa viene acquisita dall’uomo alla nascita, ma in forma semplicemente potenziale, perciò per essere pienamente realizzata deve essere tradotta in atto, cioè esercitata effettivamente, attualmente. Solo così l’uomo realizza veramente se stesso, il suo bene, la sua felicità. Il bene è dunque, come per Socrate, la virtù, vale a dire l’eccellenza, la perfezione dell’uomo, e tra le virtù coincide soprattutto con quelle

I. METAFÍSICA Y BIEN EN LOS ESTUDIOS ARISTOTÉLICOS

Además, Aristóteles reconoce la existencia de un bien supremo, absoluto y trascendente, que es el Primer Motor Inmóvil, acto puro, pensamiento de pensamiento, y que identifica con Dios (como la idea de Platón, es la cosa más deseable que existe, pero a diferencia de ésta, es sujeto de inteligencia y sujeto de amor, al menos hacia sí mismo¹²³). Este Bien Supremo se relaciona con el universo en cuanto que es causa de su orden como principio motor, es decir, como causa eficiente.

El modo en que el hombre se relaciona con el bien absoluto, es en tanto que Dios es el fin en vista del cual la sabiduría humana opera. Es decir, ejercitando la sabiduría, el hombre busca las causas primeras, entre las cuales, la superior es Dios. La contemplación de Dios es el modo en que el hombre se relaciona con el Primer Motor Inmóvil.

En un estudio posterior¹²⁴, Berti analiza más específicamente estas cuestiones, poniendo el acento en el doble Bien Supremo que, en su opinión, concibe Aristóteles. Basándose en lo que acabamos de glosar, Berti sostiene que en la obra aristotélica se perciben dos bienes supremos diferentes: Dios o el Primer Motor, que actúa como bien supremo del universo en cuanto principio y en cuanto causa eficiente, y que es inmóvil; y la felicidad, que actúa como bien supremo del hombre, que es un bien practicable, y que es el fin último del obrar humano. Pone de manifiesto como esta duplicidad está siempre presente en los textos aristotélicos. Para ello, analiza algunos pasajes de la *Ética a Nicómaco*, de *Ética a Eudemo*, de la *Metafísica*, *De motu animalium* y *De Caelo*.

dianoetiche, o conoscitive, e con la più alta di queste, che è la sapienza, o conoscenza delle verità supreme, cioè delle cause prime, vale a dire quella che noi chiamiamo la filosofia". *Ibid.*, pp. 17-18.

¹²³ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁴ BERTI, E. "Il duplice "bene supremo". *Op. cit.*

1.3.9 J. Uscatescu (2002)

En una investigación publicada en 2002, el profesor Uscatescu-Barrón subraya la necesidad de un enfoque metafísico en el estudio aristotélico del bien¹²⁵. Sostiene que el bien es el punto de intersección de la filosofía teórica y práctica, y que una lectura de los escritos de orientación práctica que hacen referencia al bien (éticas y *Retórica*), sugieren una dimensión metafísica. De acuerdo con esto, indica que el desarrollo de la pregunta por el bien requiere una fundamentación ontológica. La misma diversidad de sentidos del bien apunta a que éste se extiende a la totalidad del ser.

El estudio tiene tres partes: en la primera, lleva a cabo un análisis del bien en las categorías, primero en la sustancia, después en las demás categorías. A continuación, estudia el bien verdadero y falso; y termina con el análisis del bien actual y potencial. Posterior a esta monografía, tiene otras dos publicaciones en las que analiza el problema del mal¹²⁶ y la cuestión de la oposición entre bien y mal¹²⁷.

1.3.10 C. Mirus (2005-2015)

Christopher Mirus, siguiendo la interpretación más tradicional tomista, ha desarrollado en diversas publicaciones una metafísica aristotélica del bien que toma como fundamento la conexión entre bien y ser, que se encuentra implícita en las referencias al bien del estagirita. Su tesis fundamental es que esta identificación se da a través del acto. En el artículo *Aristotle's agathon*¹²⁸, partiendo de tal

¹²⁵ USCATESCU-BARRÓN, J. (2002). "Das Gute im Horizont der Seinsfrage: Zur Bedeutungsmannigfaltigkeit des Guten bei Aristoteles". *Perspektiven Der Philosophie*, 28, 47-84.

¹²⁶ USCATESCU-BARRÓN, J. (2004). "Das Wesen des Schlechten als *privatio boni*. Zur Frage seiner Bestimmung". *Perspektiven Der Philosophie*, 30, 125-187.

¹²⁷ USCATESCU-BARRÓN, J. (2005). "Zur Geschichte der Entgegensetzung des Guten und des Schlechten". *Perspektiven Der Philosophie*, 31, 237-287.

¹²⁸ MIRUS, C. "Aristotle's *agathon*". Op. cit.

noción, trata de restablecer la unidad de los distintos sentidos del bien. En efecto, sostiene que para Aristóteles el bien consiste fundamentalmente en el acto, ya sea entendido como acto primero, es decir, como forma, o como acto segundo, es decir como actividad. Tanto vale para el bien no humano (cuyo bien es la realización perfecta de la propia forma); como para el hombre, cuyo bien consiste en la actividad de la parte racional del alma, es decir, en la actividad teórica; como para el Motor Inmóvil, cuya naturaleza es acto puro, y actividad pura de pensamiento. Indica al comienzo que prácticamente no existen estudios recientes en favor de esta postura, cita los trabajos de Allan Gotthelf¹²⁹ y Edwar Halper¹³⁰ que, sin llevar cabo un desarrollo directo de la cuestión, la suponen o la desarrollan en parte. Se remite a Tomás de Aquino que sí que desarrolló esta cuestión, e identificó el bien con el acto¹³¹.

Para evidenciar esta unidad fundamentada en el acto, así como la identificación ser bien, Mirus analiza la identificación del bien con la causa final y con el acto como fin; analiza las relaciones entre belleza, orden, naturaleza y bien como expresiones de la identificación entre ser, acto y bien; y por último muestra cómo el bien como acto resuelve el problema de la unidad planteado por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* I,6. El acto permite captar, según Mirus, el modo en que se dan la homonimia $\pi\rho\delta\varsigma\ \tilde{\epsilon}\nu$ y la analogía en la construcción de la unidad del bien¹³².

¹²⁹ GOTTHELF, A. (2012). "The place of the good in Aristotle's natural teleology". En GOTTHELF, A. (Ed.), *Teleology, first principles, and scientific method in Aristotle's biology* (pp. 45-66). Oxford: Oxford University Press.

¹³⁰ HALPER, E. (1995). "The substance of Aristotle's ethics". En M. SIM, M. (Ed.), *The crossroads of norm and nature. essays on Aristotle's ethics and metaphysics* (pp. 3-28). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

¹³¹ AQUINO, T. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, bk. 1, lect. 1, nn. 11-12 y *Summa Theologiae* I, q.5, a.

¹³² El enfoque de Mirus en esta cuestión la hemos explicado en el punto 1.2.3 de este capítulo.

Tomando como fundamento de la metafísica del bien lo que desarrolla en este artículo, Mirus analiza otros aspectos en los que se manifiesta que existe una ontología del bien, y que esta se expresa en términos de actualidad. El método de investigación es siempre analítico. De acuerdo con esto su modo de proceder es tomar aspectos concretos, o conceptos que se relacionan con el bien, y analizarlos para detectar y explicitar su vinculación con el bien, y el modo en que son manifestación de que para Aristóteles el bien se identifica con el ser. Así pues, otros aspectos que desarrolla son el orden y la determinación en "Order and the determinate: the good as a metaphysical concept in Aristotle"¹³³; la relación entre bien y belleza en la naturaleza en "Aristotle on Beauty and Goodness in Nature."¹³⁴; y el sentido del bien como perfección en la *Física* y en la *Metafísica* en "Excellence as Completion in Aristotle's *Physics* and *Metaphysics*"¹³⁵.

1.4 El presente trabajo

El estado en que se encuentra actualmente la investigación aristotélica en relación a nuestro trabajo nos lleva a las siguientes conclusiones:

En relación a la primera parte del apartado, en el que se lleva a cabo una revisión de la cuestión de la coherencia y unidad de los escritos aristotélicos en general, y del lugar que ocupa la *Metafísica* como obra en el *Corpus* y la metafísica como disciplina en el pensamiento aristotélico, concluimos lo siguiente:

¹³³ MIRUS, C. (2012). "Order and the determinate: The good as a metaphysical concept in Aristotle". *The Review of Metaphysics*, 65(3), 499-523.

¹³⁴ MIRUS, C. (2012). "Aristotle on beauty and goodness in nature". *International Philosophical Quarterly*, 52(1), 79-97

¹³⁵ MIRUS, C. (2013). "Excellence as completion in Aristotle's *Physics* and *Metaphysics*". *The Review of Metaphysics*, 66(4)

En cuanto a la unidad y coherencia del pensamiento aristotélico y de sus obras, sostenemos, junto con Düring, Berti, Reale, Owens, etc. que los contenidos esenciales del pensamiento aristotélico se mantienen a lo largo de su desarrollo, aunque estén sujetos a matices y concreciones: hay una coherencia y una unidad de contenido, presente en toda la obra aristotélica. Por este motivo, no se puede hablar de estratificación, sino de continuidad¹³⁶. Como han afirmado algunos autores (Berti, Yepes, o Daiber¹³⁷), el error interpretativo de muchos ha sido el de querer entender a Aristóteles en base a un criterio externo, a un esquema propio, y no como resultado de la inmersión en su propio pensamiento:

“En el estudio de este gran pensador hay que superar la tentación moderna de convertir los estudios filosóficos en investigaciones históricas y filológicas, exclusivamente. El recurso abusivo a la historia, a la sutileza y a la erudición, está eclipsando la inteligencia del pensamiento, nos hace renunciar al coraje de recorrer en primera persona los razonamientos de los grandes filósofos como Aristóteles, que nos han transmitido verdades importantes y principios insustituibles, y que nos han propuesto valores objetivos.”¹³⁸

Se puede adoptar por tanto un criterio interno, que supone la existencia de una coherencia en la obra de Aristóteles y una unidad en

¹³⁶ Al respecto, cfr. el estudio de YEPES, R. (1993). *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa. El autor demuestra que el acto es un hallazgo del Aristóteles joven, cuya concepción inicial no varía, aunque conforme su pensamiento evoluciona, profundiza en el concepto, añade matices, etc. Lo demuestra ejemplificando textos de juventud en que ya se hace presente el concepto de ἐνέργεια tal y como lo sistematiza después en los libros Z-E-T de la *Metafísica*. Precisamente a través de uno de los hallazgos más característicos de la filosofía aristotélica, la noción de acto, Yepes explica y demuestra esta postura: no hay oposición entre las distintas obras de Aristóteles, sino continuidad.

¹³⁷ YEPES, R. (1992). “Los sentidos del acto en Aristóteles”. *Anuario Filosófico*, 25, 493-512; DAIBER, D. L. Op. cit.; BERTI, E. *L'unità del sapere in aristotele*. Op. cit.

¹³⁸ DAIBER, D. L. Op. cit., p. 19.

su pensamiento, aunque se presenten oscilaciones y una evolución. En cuanto al papel de la *Metafísica* en el *Corpus*, su coherencia y unidad son tan destacables como lo es el resto de la obra aristotélica.

Todo esto nos permite sostener que la idea de bien puede ser tratada de un modo sistemático, puesto que, como se verá, no cambia en lo esencial a lo largo del *Corpus*. Y no solo eso, sino que un tratamiento así, atendiendo particularmente a los temas de los textos, a los contenidos, resulta cierta novedad, en cuanto se ha trabajado poco de esta manera en los últimos tiempos. Además, queda confirmado que el enfoque metafísico –por el protagonismo que adquiere la metafísica en el pensamiento aristotélico– es el modo de captar el bien en Aristóteles de una manera más completa y cercana al autor. Y por ello, conviene tomar la *Metafísica* como obra de estudio principal.

La segunda parte de este capítulo (“El bien en los estudios aristotélicos”), pone en evidencia que la mayoría de estudios llevados a cabo por los grandes estudiosos del filósofo sobre el bien en la filosofía teórica de Aristóteles se centran, principalmente, en cuestiones historiográficas y de carácter lógico. En efecto, tal y como se muestra, la mayoría de los estudios se enfocan en la crítica de Aristóteles a Platón, en las posibles influencias, en los puntos de separación y en el modo en que tales ideas dan lugar y configuran las obras de Aristóteles, dan razón de su fecha de creación, de la evolución de su pensamiento, etc. A modo de ejemplo, el desarrollo del *focal meaning* de Owen surge ante la necesidad de justificar la coherencia entre la *Ética a Eudemo*, la *Ética a Nicómaco* y la *Metafísica*. O prestan atención a la cuestión de la predicación del bien, y no abordan el estudio de los contenidos. Es decir, de lo que los textos muestran del bien mismo.

La última parte de este estado de la cuestión, (“La metafísica del bien en los estudios aristotélicos”), pone en evidencia algunas cuestiones que sí que se ha prestado atención al tema del bien en la metafísica, aunque no ha sido, como ya se ha dicho, uno de los temas de investigación principales.

I. METAFÍSICA Y BIEN EN LOS ESTUDIOS ARISTOTÉLICOS

Uno de los hilos argumentales ha sido la relación entre el concepto moderno de valor y la filosofía aristotélica. Destacan en este campo Oates¹³⁹ y Composta¹⁴⁰. Conviene destacar que en Aristóteles el concepto “valor” no existe, y que en todo momento se refiere al bien, y a un bien objetivo, real. Oates termina la monografía negando que haya una coherencia en el tema del valor en los estudios aristotélicos, lo cual supone un menoscabo de la noción de bien. No es así en Composta, que subraya el aspecto positivo de una posible teoría aristotélica y clásica del valor: su fundamentación ontológica. Como se verá en el trabajo, existe una unidad entre todos los modos que tiene Aristóteles de referirse al bien, y en todos sus sentidos. Y esta unidad viene provista por el estudio ontológico del bien.

También se pone de manifiesto que existen estudios que abordan el bien desde una perspectiva metafísica, lo cual confirma el interés del presente trabajo. No obstante, faltan todavía estudios que traten el bien de un modo sistemático, y teniendo en cuenta el conjunto de la obra aristotélica. Y esto es lo que nos proponemos llevar a cabo.

¹³⁹ OATES, W. Op. cit.

¹⁴⁰ COMPOSTA, D. Op. cit.

CAPÍTULO II: SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

Una de las cuestiones fundamentales que se plantea Aristóteles ante la realidad del bien es la cuestión de la unidad de sentido. En efecto, ante la evidencia de que existen bienes diversísimos, se cuestiona si es posible encontrar algún punto en común entre todos ellos: si hay una unidad de sentido, o hay muchos sentidos, inconexos entre sí. La conclusión a la que llega es que existe, efectivamente, tal unidad. Sin embargo, no es suficientemente explícito en la determinación del modo en que se da, y queda como un interrogante. Los fragmentos de la obra aristotélica que dilucidan la cuestión revelan que la respuesta exige un enfoque metafísico: en última instancia, la pregunta por la unidad de los diversos modos de bien sólo puede ser contestada a la luz de una perspectiva metafísica.

De acuerdo con este planteamiento, el capítulo trata las siguientes cuestiones: la unidad de sentido del bien; la posible identificación entre las nociones de ser y de bien y, por tanto, su sentido metafísico; el modo en que este sentido metafísico se articula como la respuesta a la pregunta por la unidad del bien; la perfección como determinación fundamental del sentido metafísico del bien y el fundamento ontológico del bien.

2.1 Los sentidos del bien en *Ética a Nicómaco* I,6

La cuestión de la unidad del bien ha sido objeto de algunos estudios. Se ha abordado a raíz de unos pasajes de las éticas –*Ética a Eudemo* I,8 y *Ética a Nicómaco* I,6¹–, en los que Aristóteles trata explícitamente la cuestión en el contexto de la crítica a la idea platónica de bien². Los estudios han tratado el problema de la unidad del bien desde diversos enfoques³, entre los que destacan dos. Por un lado, existe toda la investigación desarrollada a raíz de la propuesta de Owen de entender tal unidad como un *focal meaning* u homonimia πρὸς ἓν⁴. Y, por otro, existe una discusión generada en torno a la cuestión de la predicación del bien y la manera en que se debe interpretar la significación del bien según los diversos modos propuestos por Aristóteles. Este último enfoque se ha centrado, sobre todo, en el pasaje de *Ética a Nicómaco*. I,6 1096 a 23-28, donde Aristóteles sostiene que el bien se dice de tantos modos como el ser, y ejemplifica el modo de bien de cada categoría.

Es destacable que en todas las propuestas de los dos enfoques, los estudios coinciden en sostener las siguientes afirmaciones con respecto a la cuestión de la unidad del bien: 1) según Aristóteles el bien no es unívoco; 2) sin embargo, tampoco es equívoco, es decir, existe una conexión tras la variedad de modos en los que el bien se da en la realidad; y 3) esa variedad se formula en dos posibilidades: la

¹ Se siguen la edición castellana bilingüe de M. ARAUJO y J. MARÍAS. (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002), contrastada con la Traducción y notas de J. PALLÍ. (Gredos, Madrid, 1995). Ambos siguen la edición y división de capítulos de I. BYWATER (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford, 1890; con numerosas reimpresiones).

² Aparece un pasaje paralelo en *Magna Moralia*, escrito que no tratamos por las razones ya referidas.

³ Remitimos al Capítulo I. Estado de la cuestión, punto 1.2, en el que se detallan.

⁴ OWEN, G. E. L. Op. cit.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

homonimia $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ (o *focal meaning*), que expresa una prioridad lógica –y ontológica– de uno de los significados con respecto a los demás, cuya definición se incluye en las otras⁵; y la analogía, según la cual en palabras del propio Aristóteles, el bien se puede decir como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, etc.⁶

Estas coincidencias apuntan a algo común entre los sentidos diversos del bien, que no es un homónimo por azar. Sin embargo, precisamente en cuanto las conexiones posibles son dos, el asunto queda abierto, y el modo concreto en que se da esa relación queda sin resolver.

El examen de la bibliografía evidencia que los estudios se han centrado, principalmente, en el desarrollo e interpretación de cuestiones que el propio Aristóteles hace explícitas: la cuestión de la homonimia $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ y la analogía, y el tema de la predicación del bien. En el estado de la cuestión expuesto al inicio del trabajo⁷, se ha hecho ver que el enfoque es o bien de tipo histórico-filológico, donde el interés de la investigación radica en dilucidar cuestiones histórico-evolutivas y de coherencia interna del pensamiento aristotélico; o bien de tipo lógico, donde se acentúa más la cuestión de la forma, la estructura y la coherencia del planteamiento, que la cuestión del fondo. Se evidencia, por tanto, que el interés de las investigaciones no ha radicado en el tema en sí de la unidad del bien⁸.

⁵ No hay duda en que la homonimia $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ recoge dos tipos de relación expresados por Aristóteles: que los distintos modos de bien se digan por proceder de un único principio; o que se digan por ordenarse a un único fin (Cfr. I,6 *Et. Nic.* 1096 b 25-27). El único académico que habla de dos tipos de relación de significados diferente es FORTENBAUGH, W. W. Op. cit.

⁶ Cfr. *Et. Nic.* 1096 b 28-30.

⁷ Cap. I. Metafísica y bien en los estudios aristotélicos.

⁸ Exceptuando, quizás, el estudio de SHIELDS, C. Op. cit., donde el tema central es la homonimia en Aristóteles.

Tampoco se ha prestado suficiente atención al pasaje de *Ética a Nicómaco* I,6 en el que Aristóteles manifiesta explícitamente que el bien se dice de tantos modos como el ser desde un enfoque metafísico, ni a la caracterización ontológica del bien que se puede derivar. Lo ha hecho Shields, en su obra ya citada⁹; también Gadamer, que ha indicado que el pasaje de la *Ética a Nicómaco* I,6, y sus paralelos de *Ética a Eudemo* I,8 y *Magna Moralia* I,1, sugieren una ontología del bien, aunque Aristóteles da a entender que su interés por el bien en ese momento es práctico¹⁰. Uscatescu indica al respecto que no es únicamente una sugerencia: la pregunta por el bien se resuelve plenamente a la luz de un análisis metafísico, y así lo ponen en evidencia los textos aristotélicos¹¹. En efecto, esta cuestión no es únicamente un anuncio: la caracterización ontológica del bien se revela como fundamental para comprender la cuestión de la unidad del bien y sus rasgos característicos.

Es preciso centrar la atención sobre el pasaje de *Ética a Eudemo* I,8 y, particularmente, el de *Ética a Nicómaco* I,6, donde se trata explícitamente la unidad del bien. Los dos fragmentos tienen como marco la crítica de Aristóteles a la doctrina platónica de bien. Éste lo concibe como una idea universal con un sentido unívoco. Al no distinguir sentidos de bien, el bien es el mismo para la ética y para la metafísica, lo que tiene como consecuencia que ambas ciencias se identifican. Sin embargo, Aristóteles advierte que tienen como objeto bienes diferentes y por tanto, son ciencias distintas: mientras la metafísica estudia un bien que no es práctico, el bien de la ética sí que lo es. Al Estagirita le conviene hacer esta aclaración al inicio de las obras éticas, como modo de evidenciar que el bien que se tratará a continuación es el bien práctico, y que la idea universal de bien no

⁹ SHIELDS, C. Op. cit., especialmente pp. 200-211.

¹⁰ GADAMER, H. G. op. cit., especialmente pp. 129-131.

¹¹ USCATESCU BARRÓN, J. Op. cit., pp. 47-49.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

puede ser aplicada a la ciencia política, que persigue por su propia naturaleza este bien práctico¹².

Los argumentos que utiliza Aristóteles son parecidos en ambos pasajes. Sin embargo, el problema que se plantea en cada caso es diferente. En *Ética a Eudemo*, abre la argumentación la pregunta sobre qué cosa debe ser el bien en sí (αὐτὸ ἀγαθόν)¹³. En *Ética a Nicómaco*, en cambio, Aristóteles toma como punto de partida la interrogación por la existencia del bien universal¹⁴. En *Ética a Nicómaco* se plantea explícitamente la cuestión de la unidad en la noción de bien. Este interrogante, en efecto, articula todo el fragmento y se revela como una cuestión fundamental para Aristóteles, que ha descubierto en la realidad un bien que no es unívoco.

Puesto que los textos de ambos pasajes son paralelos en su desarrollo, centraremos la atención en el de *Ética a Nicómaco* I,6, y nos referiremos a *Ética a Eudemo* como texto de apoyo, en el caso de

¹² Cfr. BERTI, E. “Molteplicità ed unità del bene secondo *Etica Eudemea* I,8”. Op. cit.: “alla differenza tra il bene praticabile e il bene non praticabile corrisponde la differenza tra l’etica e la metafisica; queste sono, rispettivamente, ἐπιστήμη πρακτική ed ἐπιστήμη θεωρητική. Questa è la ragione per la quale Aristotele critica la dottrina platonica dell’idea del bene: tralasciando la distinzione tra bene praticabile e bene non praticabile e ponendo l’idea come il migliore dei beni, il platonismo identifica l’etica e la metafisica, mentre esse, secondo Aristotele, sono scienze diverse”. P. 180.

¹³ Cfr. *Et. Eud.* I,8 1217 b 1-7: “Así pues, hemos de examinar qué es lo mejor y en qué sentido se emplea la palabra. Parece que hay, a este respecto, tres opiniones principales. Se dice, en efecto, que el bien en sí es lo mejor de todo, y que el bien en sí es aquel cuya propiedad consiste en ser el primero de los bienes y en ser, con su presencia, la causa de que los demás bienes sean buenos”. “Σκεπτέον τοίνυν τί τὸ ἄριστον, καὶ λέγεται ποσαχῶς. ἐντρισιδήμαλιστα φαίνεται δόξαις εἶναι τοῦτο. φασὶ γὰρ ἄριστον μὲν εἶναι πάντων αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, αὐτὸ δ’ εἶναι τὸ ἀγαθὸν ᾧ ὑπάρχει ἰσχύς πρῶτον εἶναι τῶν ἀγαθῶν καὶ τὸ αἰτιώτη παρουσία τοῖς ἄλλοις τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι”.

¹⁴ *Et. Nic.* I,6 1096 a 11: “Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto”. “Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται”.

que sea preciso aclarar algo¹⁵. En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles inicia con la sugerencia de examinar la noción de bien universal¹⁶ –de origen platónico–, y enseguida da a entender su desacuerdo en relación a tal noción, ya que inmediatamente después, introduce el pasaje en el que sostiene que, siendo amigos suyos los que han introducido las ideas, es preferible sacrificar lo que es propio para salvar la verdad. Para Platón y la Academia, el bien es una noción común, universal y una (κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν). Según el Estagirita, aceptar tal idea implica sostener que tiene un significado unívoco, predicable de todas las realidades siempre del mismo modo. Sin embargo, una mirada atenta a la misma realidad revela la inverosimilitud de tal posibilidad. Los motivos son varios. En primer lugar, por causa de su univocidad – y según sostenían los platónicos– una idea no es aplicable a las realidades en las cuales existe una sucesión de anterioridad y posterioridad, ya que lo anterior y lo posterior son realidades distintas y la idea es una; sin embargo, es manifiesto que el bien se predica de realidades que se dicen ente en grados diversos: en modo primario y fuerte de la sustancia, en modo secundario de las demás categorías. En efecto, bien se dice en la sustancia, en la cualidad y en la relación; y la sustancia, que es por sí (καθ' αὐτὸ), es por naturaleza (τῇ φύσει) anterior a la relación, que es un accidente (πρὸς τι). Por este motivo, no puede haber una idea de bien unívoca. Aristóteles lo expresa del siguiente modo:

“Los que introdujeron esta doctrina no pusieron ideas en las cosas en que se decía anterior y posterior (y por eso no establecieron idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que es por sí y la sustancia es

¹⁵ Con respecto a las semejanzas de los dos pasajes, junto con el de *Magna Moralia*, que nosotros no consideramos, Gadamer indica: “For again, the truly significant thing is not so much the divergence of these arguments from one another but the common character of the argumentation that persists throughout all variation and that all three Aristotle’s critiques evince”. GADAMER, H. G. Op. cit., p.127.

¹⁶ *Et. Nic.* I,6 1096 a 28.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podría haber idea común a ambas”¹⁷.

En segundo lugar, el bien tiene tantos significados como tiene el ser y, por lo tanto, se dice de una manera diferente en cada categoría: en la sustancia, como Dios y el entendimiento; en la cualidad, como las virtudes; en la cantidad, como la justa medida; en la relación, como lo útil; en el tiempo, como la oportunidad; en el lugar, como la residencia, etc. Es decir, a cada categoría le corresponde un modo de bien distinto:

“Además, como el bien se dice de tantos modos como el ser (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el entendimiento; y en la de la cualidad las virtudes, y en la de la cantidad la justa medida, y en la de la relación lo útil, y en la de tiempo la oportunidad, y en la de lugar la residencia, etc.), es claro que no habrá ninguna noción común universal y una; porque no se predicaría en todas las categorías, sino solo en una”¹⁸.

Por último, Aristóteles sostiene que el bien no es una noción estudiada por una única ciencia, como debería ser en el caso de que fuera una idea. Por el contrario, la diversidad de ciencias que estudian el bien se multiplica incluso dentro de una misma categoría. Cada ciencia adopta una perspectiva diferente, lo cual pone de manifiesto que el bien no responde a un significado unívoco:

¹⁷ *Et. Nic.* I,6 1096 a 16-23. “Οἰδὴ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίουσιν ἰδέας ἐνοῖσιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζον: τὸ δ’ ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ἐν τῷ ποῖ ὡς καὶ ἐν τῷ πρός τι, τὸ δὲ καθ’ αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι (παραφυάδι γὰρ τοῦτ’ ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος): ὥστ’ οὐκ ἀνεῖ ἡ κοινὴ τις ἐπὶ τούτοις ἰδέα”.

¹⁸ *Et. Nic.* I,6 1096 a 23-28. “Ἐτι δ’ ἐπειτὰ γὰρ ἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῶ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποῖ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶ τὸ μέτρον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρῆσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἔτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἓν: οὐ γὰρ ἀνῆλθέγετ’ ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ’ ἐν μιᾷ μόνῃ”.

“Por otra parte, como de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes; ahora bien, hay muchas, incluso de los que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, en la enfermedad la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, en los esfuerzos la gimnasia”¹⁹.

Precisamente la oposición de Aristóteles a la noción de bien como idea trae consigo el problema de la unidad del concepto. Si el bien no es unívoco, si no es una idea común que se predica siempre del mismo modo, sino que hay variedad de significados, en cuanto que el bien designa realidades distintas, cuya esencia y modo de realizarse es en cada caso diversa ¿cómo se dice entonces? O lo que es lo mismo ¿existe algún tipo de unidad entre los modos diversos de darse el bien? Aristóteles indica que no puede ser un homónimo por azar (τύχης ὁμωνύμοις), es decir, un nombre que exprese diversos significados inconexos entre sí. Por lo tanto, descarta la posibilidad de que sea un equívoco. El rechazo de esta modalidad supone que existe alguna relación. El Estagirita plantea tres posibles: o todos los bienes proceden de una sola realidad (ἀφ’ ἐνός), o tienden todos al mismo fin (πρὸς ἓν), o se unen por la analogía (ἀναλογία). Estos tres modos se reducen a dos: los dos primeros se refieren a la homonimia πρὸς ἓν, y el tercero a la analogía²⁰:

“No es el bien algo común a una sola idea. ¿Cómo se dice entonces? Porque no se parece a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de uno solo o por concurrir todos al mismo fin, o más bien por analogía? Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar

¹⁹ *Et. Nic.* I,6 1096 a 29-34. “Ἐτι δ’ ἐπεὶ τῶν κατὰ μίαν ιδέαν μία καὶ ἐπιστήμη, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἦν ἂν μία τις ἐπιστήμη: νῦν δ’ εἰσὶ πολλὰ καὶ τῶν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν, οἷον καιροῦ, ἐν πολέμῳ μὲν γὰρ στρατηγική ἐν νόσῳ δ’ ἰατρική, καὶ τοῦ μετρίου ἐν τροφῇ μὲν ἰατρική ἐν πόνοις δὲ γυμναστική”.

²⁰ Cfr. nota al pie número 5 de este capítulo (página 84), donde se indica que no hay problema en identificar los dos primeros tipos de unidad con la homonimia πρὸς ἓν.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

esto por ahora, porque dar cuenta exacta de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica”²¹.

Resolver esta cuestión ya no compete a la ética -ámbito en el cual Aristóteles está analizando la idea del bien- sino a otra disciplina filosófica que no especifica²². Tanto la ética como las demás ciencias tienen como objeto un bien adquirible y realizable, y en este sentido su tarea se centra en la búsqueda del bien específico que les falta, y no en la cuestión de un bien abstracto como una idea separada al modo platónico. La investigación se detiene en este punto y deja irresoluto el problema de la unidad del bien.

²¹ *Et. Nic.* I,6 1096 b 24-30: “Οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ’ ἄρα γε τῷ ἀφ’ ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἕν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ’ ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. ἀλλ’ ἴσως ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν: ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον”.

²² Cfr. *Et. Nic.* I,6 1096 b 31: “Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque dar cuenta exacta de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica” (“ἀλλ’ ἴσως ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν: ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον”). No es claro a qué disciplina filosófica se refiere. En el pasaje paralelo de *Ética a Eudemo* (I,8 1217 b 17) se remite a la lógica explícitamente: “con todo, el examinar a fondo esta opinión es propio de otra investigación y, en su mayor parte, incumbe necesariamente a la dialéctica (“ἔστι μὲν οὖν τὸ διασκοπεῖν περὶ ταύτης τῆς δόξης ἐτέρας τε διατριβῆς καὶ τὰ πολλὰ λογικώτερας ἐξ ἀνάγκης”). Sin embargo, G.E.L. Owen apunta que en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles se refiere a la *Metafísica*, lugar en el que aparece la doctrina del *focal meaning* u homonimia πρὸς ἕν que, en opinión de Owen, todavía no estaba desarrollada cuando escribió la *Ética a Eudemo* (OWEN, G. E. L. Op. cit., pp. 167-168). E. Berti, en cambio, no ve motivos para sostener tal postura, puesto que Aristóteles nunca ha considerado en su metafísica la cuestión de la unidad del bien. Según él, también en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles se estaría refiriendo a la dialéctica como lugar en el que se debe resolver la cuestión de la unidad de la noción de bien (BERTI, E. “Molteplicità ed unità del bene secondo *Etica Eudemea* I,8”. Op. cit., pp.161-162). En nuestra opinión, no es necesario conocer el dato para comprender la noción metafísica del bien. Lo destacable en esta cuestión es el hecho de que Aristóteles remite a otra ciencia porque no le compete a la ética un estudio del bien como como el que se está planteando en este momento, sino del bien práctico.

Lo único de lo que queda evidencia es de que hay algo común a los diversos sentidos del bien, y que esta conexión puede ser de dos tipos. Parece que el texto no aporta más. En cuanto Aristóteles deja abierta la cuestión de la unidad del bien, de cuál es el modo típico de relacionarse todos sus sentidos, y de qué manera se da esa conexión, es difícil establecer con precisión si el bien aristotélico es un homónimo $\pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\upsilon$, es análogo o es ambas cosas. Sin embargo, el análisis de los textos y de estos modos de relación propuestos por Aristóteles permite ofrecer algunas posibles respuestas.

Para ello, es preciso abordar la cuestión teniendo en cuenta, además del contexto inmediato del texto, el marco de la obra aristotélica en un sentido más amplio. Como ya se ha anunciado, la intención de Aristóteles en el texto de *Ética a Nicómaco* I,6, situado al inicio de la ética, es marcar la diferencia con Platón, y manifestar que es posible una ciencia del bien que no es teórica, sino práctica. Sin embargo, más allá del contexto inmediato, se descubre una concepción particular de la noción de bien, que va más allá del bien práctico²³.

No hay duda en que para el Estagirita el bien no es unívoco²⁴. Además, es considerado como un homónimo, y ello queda recogido en algunos lugares del *Corpus*, donde aparece como un predicado común a todas las categorías. Es decir, como una noción general en cuanto

²³ Como ya hemos hecho notar, Gadamer se basa en la afirmación de que el bien se dice de tantos modos como el ser para indicar que Aristóteles no se mantiene indiferente ante la cuestión del bien ontológico universal. Cfr. GADAMER, H. G. Op. cit., p.131.

²⁴ Sobre la no-univocidad del bien, cfr. SHIELDS, C. Op. cit. Pp 196-215. El autor sostiene que el argumento categorial (*Et. Nic.* I,6 1096 b 25-31), en el que Aristóteles indica que el bien se dice de muchos modos, de tantos como el ser, falla en la demostración de la no-univocidad del bien. Argumenta, sin embargo, que queda probada por otro argumento, provisto en *Ética a Nicómaco* I,6 1096 b 8-14, donde el Estagirita establece una distinción entre bien en sí y bien instrumental.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

que va más allá de un género o de una categoría particular. En las *Categorías*, Aristóteles indica:

“Es necesario que todos los contrarios estén, o en el mismo género, o en géneros contrarios, o que sean géneros ellos mismos (...) y lo bueno y lo malo no están en un género, sino que ellos mismos vienen a ser géneros de algunas cosas”²⁵.

También en los *Tópicos* indica algo parecido. Del bien y del mal apunta que “ninguno de éstos está en un género, sino que cada uno de ellos lo es”²⁶. Y en el primer libro de los *Tópicos* caracteriza el bien como un homónimo, y sostiene lo siguiente:

“Lo bueno, en la comida, es lo productor de placer, en la medicina lo productor de salud, en el caso del alma el ser de una determinada cualidad, v.g.: temperante valiente o justa; de manera semejante también en el caso del hombre. A veces <lo bueno> es el cuando, v.g.: lo que se da en el momento oportuno. Muchas veces es lo cuanto, v.g.: en el caso de lo ajustado a medida: pues también se llama bueno lo ajustado a medida. De modo que lo bueno es homónimo”²⁷.

Los textos ponen de manifiesto que el bien no se reduce a un género o a un modo particular. Se hace presente en realidades diversas, pertenecientes a diferentes categorías. Y como tal, es un homónimo, puesto que indica realidades cuya esencia o definición son distintas. Esta cuestión es importante, puesto que revela que la

²⁵ *Cat.* 14 a 19-25: “Ανάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν, ἢ αὐτὰ γένη εἶναι (...) ἀγαθὸν δὲ καὶ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐν γένει, ἀλλ’ αὐτὰ τυγχάνει γένη τινῶν ὄντα”.

²⁶ *Top.* IV,3 123 b 12-13: “Καὶ τῶν μὲν ἔστι τι μεταξύ, τῶν δὲ μή”.

²⁷ *Top.* I,15 107 a 3-12: “Οἷον τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐδέσματι μὲν τὸ ποιητικὸν ἡδονῆς, ἐν ἰατρικῇ δὲ τὸ ποιητικὸν ὑγείας, ἐπὶ δὲ ψυχῆς τὸ ποῖαν εἶναι, οἷον σώφρονα ἢ ἀνδρείαν ἢ δικαίαν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου. ἐνιαχοῦ δὲ τὸ ποτέ, οἷον τὸ ἐν τῷ καιρῷ ἀγαθόν· ἀγαθὸν γὰρ λέγεται τὸ ἐν τῷ καιρῷ. πολλάκις δὲ τὸ ποσόν, οἷον ἐπὶ τοῦ μετρίου· λέγεται γὰρ καὶ τὸ μέτριον ἀγαθόν. ὥστε ὁμώνυμον τὸ ἀγαθόν”.

homonimia no es únicamente una cuestión lógica, sino sobre todo ontológica. Tal y como queda evidenciado en el fragmento que se cita, son homónimas realidades distintas que se denominan del mismo modo. El significado puede ser el mismo, pero el modo de realizarse, su esencia, es diferente en cada caso. Este es el caso del bien: significa lo mismo siempre, pero la diferencia radica en que esencialmente cada realidad es distinta. Así pues, el significado del bien –siendo el mismo en todo caso- en la comida es una cosa (lo productor de placer) esencialmente distinta a la de la medicina, que es lo productor de salud; o a la del alma, que consiste en una determinada cualidad²⁸. Este significado común se corresponde con lo que Aristóteles dice del bien en algunas ocasiones: es aquello a lo que todo tiende, es lo mejor, es lo perfecto (que en cada caso es distinto)²⁹.

En este punto resulta interesante la aportación de MacDonald³⁰. Como se ha explicado³¹, éste defiende, frente a las interpretaciones más comunes que denomina con la expresión “multiple-senses interpretation”, en el que el bien es entendido con un sentido diverso en cada categoría, la “multiple-natures interpretation”. Según ésta, el bien responde a una noción de sentido único, que se da en naturalezas diferentes. En su estudio, MacDonald indica que “un análisis del argumento de la homonimia revela lo que Aristóteles no explicita en ninguna parte: la estructura básica de su metafísica del bien”³², y que este argumento “juega un papel integral en el libro I [de la *Ética a Nicómaco*]”³³. Y explica que este sentido es el de perfección o plenitud, tal y como está desarrollado en el capítulo 7 del primer libro

²⁸ Cfr. IRWIN, T. Homonymy in Aristotle. Op. cit.

²⁹ Esta cuestión se desarrolla en el epígrafe 2.3 El bien como perfección.

³⁰ MACDONALD, S. op. cit.

³¹ Cfr. puntos 1.2.2 y 1.2.3 del Capítulo I: Metafísica y bien en los estudios aristotélicos.

³² MACDONALD, S. op. cit., p. 150.

³³ *Ibíd.* p. 150.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

de la *Ética a Nicómaco*, en el argumento de la función (ἔργον): la perfección –y por tanto el bien- consiste en el desarrollo excelente de la función propia. El bien es la excelencia. Irwin también sostiene una tesis parecida, según la cual el bien es el mismo siempre, aunque cambian las manifestaciones de ese bien. Y el bien se identifica siempre con lo mejor³⁴.

Resultan interesantes las observaciones de MacDonald e Irwin. Ambos recogen que el sentido de bien es único, lo que cambian son las naturalezas en las que se da ese bien. No se puede hablar, por tanto, de sentidos diversos de bien, sino de modos de darse el bien en función de la naturaleza de cada ente. El sentido de bien es el de perfección, y este sentido está presente en cualquier modo de darse el bien.

Este hecho, además, evidencia otra cuestión: el bien no es una realidad acotable a una categoría, o a un único género, sino que, en cuanto se dice de todas las categorías, se extiende a todos los modos de ser, y en este sentido es un predicado universal. Existen también las cosas malas, y ello implica que no todas las realidades son buenas. A cada categoría, a cada modo de ser, le corresponde un bien y su contrario: en las categorías de la cualidad, por ejemplo, el bien reside en la virtud y el mal en el vicio. Por ello, el bien no se predica siempre, de hecho, de todo lo que es³⁵, aunque se extienda a todos los modos de ser. Lo que es destacable en este punto, es el hecho de que el bien no se acota a una única categoría, a un único modo de ser.

Conviene aclarar también que la contraposición particular-general, referida al ser y al bien, no implica que sean conceptos que por ser generales son vacíos de contenido y de significado. Todo lo contrario: como se verá en el trabajo, la riqueza ontológica del bien,

³⁴ IRWIN, T. "Homonymy in Aristotle", op. cit.

³⁵ Sobre la cuestión del mal se vuelve, acudiendo a textos de la *Metafísica*, en el capítulo III. Bien y acto, particularmente en el epígrafe 3.1 Acto, potencia y bien. Se apunta allí el estatuto metafísico del mal.

expresada fundamentalmente a través del acto, es máxima. Y el bien, en cuanto que siempre es bien de algo y siempre se refiere a algo concreto –no es una idea separada o alejada de lo real- es siempre determinado por el modo de ser de ese algo, es decir, por su esencia. Como ya se ha evidenciado, compartiendo un significado común siempre, esencialmente el bien es distinto en cada realidad y en cada modo de ser. Cada modo de ser tiene un grado de realización según su naturaleza, y ese grado de realización, para cada uno es su modo de bien. De acuerdo con esto, por “bien” como realidad “general” se entiende realidad primaria, anterior a las determinaciones de las categorías. Pero que tiene un significado específico, que se da de modo distinto en cada caso. Por todo lo dicho, el bien puede decirse de todos los modos de ser. Es más, por ello el bien se dice de tantos modos como el ser: hay tantos bienes como categorías. A cada modo de ser le corresponde un bien, un modo de perfección y de realización.

Los textos citados evidencian, además de lo ya dicho, que el modo de darse el bien en cada categoría es diverso, y que la diferencia se debe a la variedad de categorías. Hay modos de bien diferentes porque hay categorías diferentes. De acuerdo con esto, el bien de cada categoría depende del modo de ser la categoría. Esta vinculación queda expresada también en dos momentos de *Ética a Nicómaco* I,6. En el primer argumento de la crítica a la idea platónica de bien, Aristóteles señala que hay un orden en las cosas, según el cual la sustancia es *por naturaleza* anterior a las otras categorías, que son accidentales. Esto indica que el bien de la sustancia no es el mismo que el bien de las otras categorías³⁶. Esta afirmación apunta a que uno de los motivos por los que el bien no es unívoco es el hecho de que la sustancia es anterior “por naturaleza” a los demás modos de ser. La expresión “por naturaleza” se refiere al modo de ser. Es decir, por el

³⁶ *Et. Nic.* I,6 1096 a 20-23: “Τὸ δὲ καθ’ αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῆ φύσει τοῦ πρὸς τι (παραφυσάδι γὰρ τοῦτ’ ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος): ὥστ’ οὐκ ἂν εἴη κοινὴ τις ἐπὶ τούτοις ἰδέα”.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

modo de ser de la sustancia (Aristóteles indica como característica esencial que existe por sí misma), ésta es anterior a las demás categorías, que son accidentes; por lo tanto, la idea de bien no puede ser la misma para la sustancia y las demás categorías. La tesis que subyace en el fondo de esta argumentación es que el modo de bien depende del modo de ser. Esta dependencia se recoge también en un segundo momento. Otro de los argumentos de Aristóteles en la crítica de la idea platónica es la indicación ya mencionada de que el bien se dice de muchos modos, de tantos modos como el ser³⁷. El Estagirita está apuntando a que a cada categoría le corresponde un bien diverso porque el modo de ser es distinto.

Se ha señalado hasta ahora que el bien no es unívoco, y que es homónimo. Sin embargo, Aristóteles apunta a un tipo de homonimia, que es la homonimia $\pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\nu$, y se refiere también a la analogía. No es fácil determinar con exactitud cuál es la posición del Estagirita en esta cuestión, puesto que él mismo plantea en modo de pregunta cuál es el tipo de unidad que le conviene al bien, y no aporta una respuesta. En los recursos que tenemos para el estudio, fundamentalmente los capítulos I,6 de *Ética a Nicómaco* y I,8 de *Ética a Eudemo*, se echa de menos una mayor explicación. De todos modos, se pueden aportar algunas explicaciones, según las cuales se puede entender que en Aristóteles el bien es tanto homónimo $\pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\nu$ como análogo.

Para considerar el modo en que el bien puede ser calificado como un homónimo $\pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\nu$, conviene prestar atención sobre el argumento provisto en *Ética a Nicómaco* I,6 1096 b 7-14, que Shields destaca como válido en la demostración de la no-univocidad del bien. Allí se expone lo siguiente:

“A propósito de lo dicho se suscita una duda, porque no se han referido estas palabras a todos los bienes, sino que se dicen según una sola especie los que se buscan y aman por sí mismos, mientras que los bienes que los producen o los defienden de algún modo o impiden sus

³⁷ Cfr. *Et. Nic.* I,6 1096 a 16-23.

contrarios se dicen por referencia a éstos y de otra manera. Es evidente, pues, que los bienes pueden decirse de dos modos: unos por sí mismos, y los otros por estos”³⁸

Aristóteles distingue entre bien en sí y bien en vistas de otro, y matiza que los bienes en vistas de otro se dan por lo que es bien en sí. De acuerdo con esto, se establece una relación entre bienes, según la cual lo que es bueno por otro adquiere sentido en la medida en que se ordena a lo que es bueno por sí mismo. Se trata de una relación de medio a fin; de bien instrumental a bien final. Lo bueno en sí responde a unas características que Aristóteles señala en diversas ocasiones, y que se irán desgranando a lo largo del trabajo: es perfecto, es autosuficiente, es fin, es lo mejor. Y los medios son bienes instrumentales en cuanto, efectivamente, se ordenan o colaboran con el cumplimiento y la realización del bien en sí mismo³⁹.

A su vez, el bien es análogo. Para el Estagirita, la analogía es siempre de proporcionalidad⁴⁰. Según ésta existe una identidad o una

³⁸ *Et. Nic.* I,6 1096 b 7-14. “ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἄλλος ἔστω λόγος: τοῖς δὲ λεχθεῖσιν ἀμφισβήτησις τις ὑποφαίνεται διὰ τὸ μὴ περὶ παντὸς ἀγαθοῦ τοὺς λόγους εἰρησθαι, λέγεσθαι δὲ καθ’ ἓν εἶδος τὰ καθ’ αὐτὰ διωκόμενα καὶ ἀγαπώμενα, τὰ δὲ ποιητικὰ τούτων ἢ φυλακτικὰ πῶς ἢ τῶν ἐναντίων κωλυτικὰ διὰ ταῦτα λέγεσθαι καὶ τρόπον ἄλλον. δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοι’ ἂν τὰγαθὰ, καὶ τὰ μὲν καθ’ αὐτὰ, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα.”

³⁹ Cfr. BERTI, E. *Molteplicità ed unità del bene secondo Etica Eudemea* I,8. Op. cit.; SHIELDS, C. Op. cit.. También Yarza se apoya en este argumento para explicar el modo en que, a su parecer, se explica la homonimia πρὸς ἓν en Aristóteles. Cfr. YARZA, I. (forthcoming, 2016). Ma in che modo si dice el bene? Sull’omonimia-analogia del bene in *EN* I,4. *Acta Philosophica*. Agradezco al profesor Yarza que me facilitara la versión aún no publicada de este artículo.

⁴⁰ Hay un acuerdo prácticamente general en considerar que la única analogía que está presente en Aristóteles es la analogía de proporcionalidad (Cfr. BERTI, E. *L’analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*. Op. cit., p. 94).

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

igualdad de proporción entre términos diversos⁴¹. De acuerdo con el ejemplo que provee en *Ética a Nicómaco*, cuando se pregunta si el bien es análogo, la analogía se da al encontrar una proporción entre la relación de dos términos y otros dos: la vista se da en el cuerpo análogamente a como la inteligencia se da en el alma⁴². Puesto que esta es la analogía propiamente aristotélica, conviene preguntarse de qué modo el bien puede ser análogo así considerado.

Se ha apuntado que la definición común del término bien es la de perfección, y lo que es bueno en sí se caracteriza porque es perfecto y, como tal, posee las características propias del bien señaladas (es autosuficiente, es lo mejor, es fin). La relación de analogía se establece siempre que existe una relación medio-fin, o bien instrumental y bien en sí. Las diversas relaciones son análogas entre sí. Esta relación se da a muchos niveles. En la medida en que a cada realidad le corresponde un modo de ser, y que a ese modo de ser le corresponde un grado de realización y de perfección (que es bien en sí mismo), todo lo que se articula como medio para alcanzar esa realización es un bien instrumental y ello es análogo en todos los casos. Existe un bien de la especie, según el cual son análogamente comparables especies diversas. Tomando como ejemplo la categorías de la relación, lo útil como bien se da en el hombre análogamente a como se da en el caballo, o en la planta, aunque en cada caso es distinto, de acuerdo con lo que corresponde a la perfección de la propia especie. Existe, también, un bien propio de cada individuo, según el cual, siguiendo con el mismo ejemplo, lo útil se da en una persona X de modo análogo a como se da una persona Y, aunque el punto bueno y perfecto de utilidad no será exactamente el mismo para ambos. También entre las categorías se puede establecer una analogía: el bien de la sustancia es el intelecto y es Dios, proporcionalmente a

⁴¹ Algunos ejemplos de analogía en Aristóteles se encuentran en: *Poet.* 21, 1457 b 18; *Ret.* III,2 1405 A 10-15; *Et, Nic.* I,6 1096 b 27-29; *Met.* IV,2 1003 A 33-1003 b 11.

⁴² *Et, Nic.* I,6 1096 b 27-29.

como lo es la virtud en la cualidad; el momento oportuno en el tiempo, lo útil en la relación, etc. Cuando Aristóteles indica que el bien en la categoría de la sustancia es Dios y el entendimiento, en la de la cualidad las virtudes, en la de la cantidad la justa medida, en la de la relación lo útil, etc., lo que está indicando es el mayor grado de perfección en cada categoría.

El bien, por tanto, es esencialmente distinto en cada caso, aunque responde siempre a un significado único, que es el de perfección (con todos los matices que se irán especificando a lo largo del trabajo). Este es el núcleo de la posible unidad o relación entre la diversidad de bienes. Es homónimo πρὸς ἕν en un sentido, es análogo en otro. Siempre responde a la perfección, la excelencia, la realización. Y esta perfección puede ser caracterizada ontológicamente, fundamentalmente a través de la noción de acto, como se verá en el capítulo III de este trabajo. Antes de ello, no obstante, conviene abordar algunas cuestiones. En primer lugar, si existe alguna vinculación entre bien y ser en el pensamiento aristotélico que permita comprender con mayor profundidad la raíz ontológica de la vinculación entre los diversos sentidos del bien; y en segundo lugar, cuál es el modo en que el bien se identifica con la perfección.

2.2 Ser es mejor que no ser

En la obra aristotélica, la relación ser-bien también queda reflejada a través de la concepción del ser como algo positivo frente al no ser. Existe una supremacía del ser frente al no ser: mientras que el último no es nada, el ser, concretado en las diversas determinaciones, conlleva siempre una carga ontológica, una riqueza. Esta riqueza se da en modos, en cuanto el ser se dice de muchos modos: así pues, lo que es en potencia aún siendo mejor –en cuanto a riqueza ontológica– que lo que no es, es esencialmente carente, pobre. Lo que es en acto, es mejor: ontológicamente más pleno. En cuanto a las categorías, la

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

primacía corresponde a la sustancia, que es por sí. Y entre las sustancias, existen modos según la plenitud de la forma: hay sustancias eternas, y otras que pueden no ser, *son* mejores las primeras y ello se debe a su modo de ser. La riqueza ontológica de lo que es se gradúa según el modo específico de ser de cada especie, según el grado de potencialidad y de actualidad de un ente, etc. Todo ello sugiere que ser es mejor que no ser, y apunta a cierta identificación entre ser y bien, en cuanto esta riqueza ontológica, como se verá, puede expresarse en términos de bondad⁴³.

En el debate aristotélico, sin embargo, no siempre se ha reconocido la riqueza ontológica del ser. Existe una línea de interpretación, entre quienes destaca Aubenque, que entiende el ser como un concepto pobre, vacío de contenido; como lo que resulta después de prescindir de

todas las características y determinaciones propias del ente (fundamentalmente, las categorías). El autor alude a que el ser para Aristóteles trasciende todo género, es el predicado más universal y precisamente en virtud de tal universalidad, se establece como algo inabarcable, indefinible, sin esencia y en consecuencia vacío. Evidentemente, no se identifica con la nada –el propio Aristóteles se opone a tal identificación- pero, a la vez, se manifiesta carente de esencia y de positividad⁴⁴.

⁴³Si bien Aristóteles sostiene que el bien en el orden del obrar y del acontecer tiene el mal como contrario, y ello implica que no se dice bien de todas las realidades, en este punto nos estamos refiriendo a la bondad en un contexto más amplio, como la expresión de la plenitud ontológica del ser. Es uno de los sentidos que se le puede otorgar al bien Aristotélico.

⁴⁴Cfr. AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles* op. cit.. Éste plantea la cuestión en el contexto de la obra, donde se cuestiona como tema el problema de la unidad de la *Metafísica* de Aristóteles para concluir que es inalcanzable y que la metafísica como ciencia se mantiene siempre en un estado aporético. Para Aubenque, esta universalidad vacía del ser provoca una dispersión de contenidos en la *Metafísica* aristotélica, y convierte en imposible la unidad en el concepto ‘ser’ y en consecuencia de la metafísica. Es notable la inspiración Heideggeriana del autor,

En respuesta a Aubenque, conviene puntualizar que la obra aristotélica manifiesta que esto no es así. En efecto, “ser” no es para Aristóteles el concepto vacío que queda después de suprimir las categorías. “Ser” se concreta en modos, en determinaciones. Y eliminadas tales determinaciones, queda suprimido el ser mismo, porque el ser no se da fuera de ellas. Por este motivo, su riqueza ontológica se manifiesta en el modo en que penetra, en que se dice de todo lo que existe. Es universal, y por ello no se agota en una única noción. Su universalidad exige las determinaciones: ser hombre, ser músico, ser justo, etc. No hay ninguna determinación ajena al ser, ni hay ser fuera de las determinaciones. El ser está presente en todas las categorías. No es que no sea nada, es que es todo. Es plenitud.⁴⁵

En ocasiones, a través del modo en que se trata el bien en algunos textos aristotélicos se puede percibir esta riqueza ontológica del ser. Ello apunta a una cierta identificación entre ser y bien, en cuanto lo que se aprecia de los textos es que ser es bueno. Algunos autores han reconocido la riqueza del ser aristotélico, pero lo han hecho centrando la atención en la cuestión de la posibilidad de la metafísica como ciencia, que es el tema de la obra; y que ha sido uno de los temas más debatidos en los últimos años de investigación aristotélica⁴⁶. Nadie lo ha hecho desde la vinculación entre ser y bien.

que le lleva a hacer una interpretación de Aristóteles con esquemas modernos. Remitimos al Capítulo I: Estado de la cuestión, al punto 1.1, en el que se resume la obra. Para una visión crítica cfr. el interesante estudio de YARZA, I; “El problematismo aristotélico de P. Aubenque” op. cit.

⁴⁵ Cfr. YARZA, I. “El problematismo aristotélico de P. Aubenque”. Op. cit., especialmente pp. 190-195.

⁴⁶ La bibliografía es abundante. Nos remitimos a lo expuesto en Capítulo I. Aquí indicamos simplemente algunas referencias. Cfr., por ejemplo, OWENS, J. (1963). *The doctrine of being in the Aristotelian metaphysics*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies. REALE, G (1961). *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*. Milán: Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Seguimos la 4ª ed., publicada en 1984, o BERTI, E. (2004). *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*. Milán: Bompiani.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

De todos modos, analizarla permite confirmar de otro modo esta riqueza ontológica del ser.

En particular, hay dos ocasiones en la obra de Aristóteles en que éste afirma explícitamente que ser es mejor que no ser: una en *Sobre la Generación y la Corrupción* y otra en *Sobre la Generación de los Animales*⁴⁷. Estas indicaciones, aunque están referidas en un contexto de investigación cosmológica y biológica, revelan esta cuestión metafísica fundamental: lo que es, es mejor que lo que no es⁴⁸. Este hecho pone de manifiesto la riqueza ontológica del ser, que queda distinguido del no ser en términos de bondad: ser es bueno, y por ello es mejor lo que es. De hecho, cuando Aristóteles indica que lo que es, es mejor que lo que no es, lo dice de la siguiente manera: “βέλτιον (...) τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι”⁴⁹. Se aprecia que utiliza el término βέλτιον, que es el adjetivo comparativo de ἀγαθόν. Decir “mejor” es lo mismo que decir “más bueno”. Y por lo tanto, se puede sostener que lo que es, es “más bueno” que lo que no es, precisamente en cuanto que es.

Los dos textos de Aristóteles mencionados manifiestan de un modo particular la riqueza del ser en cuanto tal, y cómo esta se manifiesta a través del bien. Son pocos los estudiosos que ha prestado atención a estos pasajes con un enfoque metafísico. Es posible que esto se deba a que el marco en que se encuentran y el tema propio de los textos no es el ser ni su vinculación con el bien, aunque son una clara manifestación de esta vinculación. En concreto, los autores que han estudiado estos textos desde una perspectiva metafísica han destacado tal alcance ontológico de los pasajes y la identificación manifiesta entre bien y ser son Anthony Preus y Christopher Mirus. El

⁴⁷*Gen. et Cor.* II,10 336 b 25-34; *Gen. An.* II,2 731 b 24-732 a 10.

⁴⁸En sentido estricto, lo que no es ser, es nada, no existe, no es. No obstante, nos ceñimos a la expresión aristotélica: βέλτιον (...) τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι (*Gen. An.* II,1 731 b 28-30).

⁴⁹*Gen. An.* II,1 731 b 28-30: “βέλτιον (...) τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι”.

primero ha hecho notar que en la expresión “ser es mejor que no ser”⁵⁰ reside el núcleo de la teleología aristotélica⁵¹. El segundo ha indicado cómo en los textos se revela una conexión implícita entre las nociones de ser, bien y acto, y cómo se hace patente que el grado de bien crece con el grado de actualidad y el grado de ser: es mejor aquello que no puede no ser, aquello que es eternamente, que aquello que puede ser y no ser⁵².

El primer fragmento en el que Aristóteles afirma explícitamente que ser es mejor que no ser corresponde a *Sobre la Generación y la Corrupción*, y apunta lo siguiente:

"Como se dijo, la generación y la corrupción siempre serán continuadas (además, nunca estarán ausentes, en virtud de la causa mencionada), y es razonable que esto suceda así.

En efecto, dado que afirman que en todas las cosas la naturaleza aspira a lo mejor, y que es mejor ser que no ser (en otro lado hemos mencionado en cuántos sentidos decimos «ser»), pero es imposible que el ser esté presente en todas las cosas debido a lo muy lejos que se encuentran del principio, el dios consumó el universo en el único modo que le restaba, haciendo ininterrumpida la generación. Pues así el ser puede poseer el mayor grado de consistencia, gracias a que el perpetuo producirse de la generación es lo más cercano que hay a la sustancia."⁵³

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ “Being is better than not-being. There, in a word, is the heart of Aristotle’s teleology”. PREUS, A. (1990). “Man and cosmos in Aristotle: *Metaphysics* L and the biological works”. In D. DEVEREUX, & P. PELLEGRIN (Eds.), *Proceedings of the séminarie CNRS-N.S.F., 1987* (pp. 471-490). París: Éditions CNRS. P.490.

⁵² MIRUS, C; “Aristotle’s *agathon*”. *Op. cit.*, especialmente epígrafe III. En el tratamiento de los textos que viene a continuación, seguimos la propuesta y el desarrollo llevado a cabo por Mirus.

⁵³ *Gen. et Cor.* II,10 336 b 25-34 : “Ἀεὶ δ', ὡς περ εἴρηται, συνεχῆς ἔσται ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά, καὶ οὐδέποτε ὑπολείψει δι' ἣν εἵπομεν αἰτίαν. Τοῦτο δ'εὐλόγως

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

Como se lee, introduce el fragmento la pregunta por la eternidad de la generación y la corrupción. Éstas se dan de manera continuada y eterna: nunca estarán ausentes. El filósofo indica que es razonable que sea de este modo, y expone los motivos de tal comportamiento: puesto que la naturaleza aspira a lo mejor, que ser (en todos los sentidos de ser explicitados en otro lugar⁵⁴) es mejor que no ser, y que no todo lo que es posee el ser eternamente, el modo que tiene Dios de completar la perfección del universo es haciendo ininterrumpida la generación. De este modo, el ser adquiere mayor consistencia (se perpetúa en el tiempo, aunque no en los individuos). Y esta es la mejor aproximación que la naturaleza del cosmos imperfecto puede hacer a la sustancia eterna⁵⁵.

συμβέβηκεν· ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι (τὸ δ' εἶναι ποσαχῶς λέγομεν ἐν ἄλλοις εἴρηται), τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροίτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν”.

⁵⁴ Es sabido que esta explicación se encuentra en la *Metafísica* y en las *Categorías*. Se hace patente la conexión entre las diversas disciplinas. Es notable el hecho de que Aristóteles hace mención expresa a los sentidos del ser. Con esta mención está conectando metafísica con biología, y está manifestando la unidad que exige una investigación sobre lo real, que no hace separaciones.

⁵⁵ Hago notar que Joachim, en su traducción indica lo siguiente: “God fulfilled the perfection of the universe by making coming-to-be uninterrupted”, es decir, habla de perfección del universo. Y: “because that coming-to-be should itself come-to-be perpetually is the closest approximation to eternal being”. Se refiere a sustancia eterna (*Generation and Corruption*. Trad. De H. H. JOACHIM en *The complete Works of Aristotle. The revised Oxford translation*. Editado por J. BARNES. Vol 1. Princeton University Press, Princeton, 1995). En el texto griego aparece únicamente “sustancia” (τῆς οὐσίας), sin embargo, añadir “eterna” esclarece el sentido del texto. La edición castellana, en cambio, traduce “sustancia”: “que el perpetuo producirse de la generación es lo más cercano que hay a la sustancia”, al omitir el adjetivo “eterna”, no expresa el contenido del texto griego en toda su profundidad (*Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Introducción, traducción y notas de E. LA CROCE y A. PAJARES. Gredos, Madrid, 1987).

El fragmento apunta algunas cuestiones importantes para el estudio metafísico del bien: expresa la vinculación entre bien y naturaleza (la naturaleza tiende a lo mejor); la identificación entre bien y ser (ser –en todos sus sentidos- es mejor que no ser); e indica que el modo que tiene el cosmos de alcanzar perfección y asemejarse a la sustancia perfecta es a través de la generación ininterrumpida que de algún modo mantiene el ser en el tiempo. Sin embargo, se echa en falta una mayor explicación de la relación entre todos los conceptos. Aristóteles inicia el texto advirtiendo que “es razonable” sostener lo que expondrá, y da por evidentes todas estas relaciones.

El siguiente fragmento es algo más completo, por lo que su análisis dará luz sobre el anterior. Se encuentra en *Sobre la generación de los animales*, y se suscita a raíz de la explicación de la separación de sexos en los animales. El planteamiento es algo diferente al anterior. Aristóteles expone lo siguiente:

“Ahora bien, algunas de las cosas existentes son eternas y divinas, mientras otras admiten la existencia y la no existencia. Pero lo noble y divino es siempre y en virtud de su propia naturaleza, causa de lo mejor en las cosas que admiten ser mejores o peores, y lo que no es eterno admite la existencia o la no existencia, pudiendo participar en lo mejor y en lo peor. El alma es mejor que el cuerpo, y lo vivo, que tiene alma, es por esto mismo mejor que lo inanimado que no la tiene, y el ser es preferible al no ser, la vida a la muerte. Estas son las razones de la generación en los animales. Porque, puesto que no es posible que la clase de cosas llamadas animales sea de naturaleza eterna, lo que llega a la existencia es eterno de la única manera posible que puede serlo, y, como es imposible que sea eterno como individuo, aunque ciertamente la esencia real de las cosas esté en el individuo, de ser como decimos eterno, cosa que entra en la posibilidad considerado como especie”⁵⁶.

⁵⁶ *Gen. An.* II,1 731 b 24-732 a 1. “Ἐπει γάρ ἐστι τὰ μὲν αἰδία καὶ θεῖα τῶν ὄντων, τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον αἰεὶ κατὰ τὴν

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

La riqueza del texto es visible, así como la variedad de temas que apunta en relación con el bien y su identificación con el ser. Siguiendo el hilo argumental, el texto evidencia lo siguiente:

Algunos seres son eternos o divinos, mientras que otros admiten ser y no ser. Lo divino es eterno y es necesariamente. No puede no ser⁵⁷. Lo que no es eterno admite ser y no ser. Por tanto, admite mejor y peor.

La distinción entre lo que es eterno y lo que no lo es apunta a que existen diversos tipos de sustancias, cuyo modo de ser es diverso. Existen sustancias eternas y otras que no lo son. La primacía corresponde a las primeras, en cuanto que son eternas y no pueden no ser. Y “lo mejor” se debe a ese modo de ser que les es propio, y por cuya causa son eternas, incorruptibles. Su modo de ser es mejor, la forma misma de las sustancias eternas es mejor. En las sustancias que no son eternas, en cambio, su propio modo de ser admite también lo “peor”. Ello sugiere que hay modos de ser peores y mejores. Cuanto mejor es el modo de ser, mayor plenitud. Lo no eterno, en cuanto no es eterno y por tanto admite no ser puede tomar parte de lo mejor y lo peor. Lo eterno no, porque siempre es bueno. La diferencia suscitada en el texto entre lo que es eterno y lo que no lo es radica en la permanencia en el ser: es mejor lo que es eterno. Esto es así porque su forma sustancial es más perfecta y más buena: a mayor perfección y bondad, mayor grado de permanencia en el ser. A su vez, lo que no es

αὐτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις, τὸ δὲ μὴ αἰδίων ἐνδεχόμενον ἔστι καὶ εἶναι <καὶ μὴ εἶναι> καὶ μεταλαμβάνειν καὶ τοῦ χείρονος καὶ τοῦ βελτίονος· βέλτιον δὲ ψυχὴ μὲν σώματος, τὸ δ' ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου διὰ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν, – διὰ ταύτας τὰς αἰτίας γένεσις ζώων ἔστιν· ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατος ἡ φύσις τοῦ τοιοῦτου γένους αἰδῖος εἶναι, καθ' ὃν ἐνδέχεται τρόπον, κατὰ τοῦτόν ἐστιν αἰδῖον τὸ γιγνόμενον. ἀριθμῶ μὲν οὖν ἀδύνατον – ἢ γὰρ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ' ἕκαστον· τοιοῦτον δ' εἴπερ ἦν αἰδῖον ἂν ἦν – εἶδει δ' ἐνδέχεται. διὸ γένος αἰεὶ ἀνθρώπων καὶ ζώων ἔστι καὶ φυτῶν”.

⁵⁷ Sobre la explicación de la necesidad en lo que es eterno y, concretamente, en el Motor Inmóvil, cfr. *Met.* XII,7 1072 b 9-14, y el capítulo V de este trabajo.

eterno aspira a la perfección y a la bondad que dan lugar a la perpetuación de la existencia en el tiempo de modo más puro.

Lo que es noble y divino es causa de lo mejor en las cosas que admiten mejor y peor, existencia y no existencia. Y lo es siempre, y en virtud de su naturaleza (eterna, ser necesario, perfecta). Esto es lo mismo que indicar que lo mejor es causa de la perfección de aquello que admite grados de perfección. Este hecho pone de manifiesto que el bien se comunica, en cuanto su perfección se erige como fin de lo que no es perfecto, y genera una atracción hacia sí. Lo que ha alcanzado la perfección, la comunica. Es causa de lo que todavía no la ha alcanzado.

El alma es mejor que el cuerpo, y los seres vivientes que tienen alma son mejores que los seres no vivientes, que no tienen. El alma es la forma⁵⁸, y por tanto el grado de bondad aumenta en función del tipo de forma que se posea.

Ser es mejor que no ser. Vivir que no vivir. (Cuestión implícita en todo lo anterior).

Estas son las razones de la generación de los animales: puesto que lo que no es eterno es imposible que tenga una naturaleza eterna de manera individual, aquello que se genera es eterno de la única manera posible: a través de la eternidad de la especie que se da a través de la generación ininterrumpida. Esta es la forma que encuentra Aristóteles de garantizar la eternidad del movimiento y del mundo, y lo que pone de manifiesto es que ser es mejor que no ser, y vivir que no vivir: la aspiración es al ser y a la vida (que son lo bueno).

A modo de corolario, aunque ya no aparece recogido en el fragmento que hemos transcrito, Aristóteles indica que la primera causa eficiente, o causa motriz, a la que pertenecen la especie y la definición, es mejor y más divina en su naturaleza que la causa material. El Estagirita se refiere a la causa motriz que es responsable

⁵⁸Cfr. También *De An.* II,1.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

de la generación, en ella se contiene la definición, la esencia de lo que se tiene que generar (de hecho, Aristóteles indica en algún momento que, en cierto sentido, causa motriz y causa formal se identifican, en cuanto que la causa motriz tiene la esencia de aquello que genera: el hombre engendra al hombre, el animal al animal, etc.⁵⁹). Es mejor que el principio superior esté separado del inferior. Como la causa eficiente pertenece al macho, éste es superior y está separado de la hembra, que Aristóteles identifica con la causa material⁶⁰.

En los dos textos presentados se confirma que entre los entes, aquellos que son en modo más pleno son las sustancias eternas, y a ellas les corresponde el mayor grado de perfección ontológica. Se revela también la profundidad metafísica, la riqueza ontológica del ser (variable según sus diversos modos), y algunas de las implicaciones o consecuencias. Es tal su riqueza, que es algo así como el núcleo del dinamismo de todo lo que es. Como se ve, su alcance es extenso, y ello es lo que provoca esta conexión con tantas cuestiones en tan poco espacio. Los temas que aparecen revelan, además, la profundidad y el alcance metafísico del bien.

Algunas de las cuestiones nucleares que apuntan son las siguientes: 1) la naturaleza tiende a lo mejor⁶¹, ser es mejor que no ser y por tanto la naturaleza tiende al ser como su bien. 2) En tanto que ser es mejor que no ser, lo que es, es bueno y aquello cuyo modo de ser es mejor (por el tipo de forma) tiene mayor bien. Se deduce de aquí, además, que hay grados tanto de ser como de bien. 3) Lo peor se asocia al no ser, o al ser imperfecto en tanto que es imperfecto, no es plenamente o puede corromperse, ser peor. Se asocia, por tanto, a las carencias. 4) Lo que es bueno por necesidad es causa, como fin, de la perfección de lo que admite mejor y peor, y por tanto grados. El bien,

⁵⁹ Cfr. *Fís.* II,7 198 a 24-26.

⁶⁰ Cfr. *Gen. An.* II,1 732 a 1-6.

⁶¹ Este tema es recurrente en las obras de Aristóteles. Cfr. capítulo IV de este trabajo.

en este sentido, es causa de otros bienes: se comunica y se difunde. 5) La forma es mejor que la materia, y lo es por su condición de acto y de perfección.

Todas estas cuestiones requieren un tratamiento específico, que se desgranará a lo largo del trabajo. Por el momento, basta con hacer notar que lo que se ha tratado hasta aquí, a raíz de los textos de *Sobre la Generación y la Corrupción* y *Sobre la Generación de los Animales*⁶², sugiere cierta identificación entre ser y bien. Ésta se puede apreciar en el hecho de que la riqueza ontológica del ser es buena, y en que a mayor riqueza ontológica de ser, le corresponde mayor grado de perfección ontológica y mayor bondad. Ello se percibe, sobre todo, en la afirmación de que ser es mejor que no ser, y en el hecho de que los seres eternos son eternos en virtud de la perfección de su forma sustancial y, por tanto, de su modo de ser. Son mejores porque su modo de ser es así.

En este punto, el bien adquiere un sentido distinto al que Aristóteles le otorga en *Ética a Nicómaco*, cuando indica que “el bien se dice de tantos modos como el ser”⁶³. En el argumento de las categorías de *Ética a Nicómaco* que se ha tratado en el epígrafe anterior, lo que se advierte es lo que se dice explícitamente: que el bien tiene tantos modos como el ser, en cuanto que el bien puede decirse de todas las categorías, y de todos los modos de ser. La cuestión gira en torno a la predicación. Y la cuestión de la identificación ser y bien no es explícita. De hecho, es posible argumentar que Aristóteles reconoce también el mal como el contrario del bien, que también puede predicarse de las mismas realidades de las que se dice el bien. Por ello, atendiendo a este nivel de argumentación, no de todas las realidades se predica, de hecho, el bien. Sin embargo, los textos tratados en este epígrafe, en los que se afirma que ser es mejor que no ser, evidencian otra cuestión: ser es positivo, y es bueno.

⁶² *Gen. et Cor.* II, 10 336 b 25-34; *Gen. An.* II, 2 731 b 24-732 a 10.

⁶³ Cfr. *Et. Nic.* I, 6 1096 a 24

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

Lo que es, es bueno en cuanto que es, en el sentido evidenciado. En virtud de esto, es posible apreciar cierto grado de identificación entre el ser y el bien en Aristóteles.

Este no es el tema propio del texto, ni es el propósito de Aristóteles mostrar la bondad del ser. Sin embargo, es algo que se advierte de modo implícito como un rasgo característico del ser tal y como aparece aquí tratado. Es cierto que en Aristóteles el ser siempre se concreta en un modo -se dice de muchas maneras- no hay “ser” aislado de las categorías, que el primero es la sustancia, y que en cada categoría el ser es distinto, y por ello también el bien. Pero, igualmente, estos pasajes sugieren que lo que es tiene una riqueza ontológica, y que puede expresarse en términos de bondad. Como ya se ha explicado, ésta se da según los modos de ser. Según esto, y ciñéndonos a este sentido, es posible afirmar cierta identificación entre ser y bien.

La referencia obligada de este desarrollo es la doctrina de los trascendentales que sistematiza la escolástica. Existe cierto debate sobre hasta qué punto se trata de una doctrina de origen aristotélico. En el caso concreto del bien, el debate radica en la medida en que Aristóteles sugiere la identificación con el ser. La aportación de la doctrina escolástica respecto a la relación existente entre el ser y otras nociones -como las de unidad, verdad, bondad y belleza- es el hallazgo de que se trata de conceptos que designan algunos aspectos del ente en cuanto tal. No son aspectos que se refieren a alguna de las categorías del ente, sino que se dicen de todas ellas, y radican en el ser del ente. Convienen a todas las cosas, y por este motivo son denominados “trascendentales”, porque en virtud de su conveniencia con todas las cosas, trascienden el ámbito de los predicamentos. Son aspectos del ente en cuanto tal que, precisamente porque radican en el ente, están presentes en todos los modos del ente. Son trascendentales, además de la noción de ente, la unidad, la verdad, la bondad y la

belleza⁶⁴. De éstos, la verdad y el bien son trascendentales relativos, en cuanto que expresan una relación entre ente y el alma humana. Santo Tomás de Aquino cita la afirmación aristotélica de que el alma es en cierto modo todas las cosas⁶⁵, que expresa la capacidad del alma de abarcar al ente en cuanto tal, es decir, de conocerlo y de quererlo. Las dos facultades del alma –entendimiento y voluntad- se dirigen al ente conociéndolo y apeteciéndolo. En tanto que es conocido, se dice que es verdadero, y en tanto que es querido, que es bueno.⁶⁶

En el debate en relación al grado de vinculación que tiene el pensamiento aristotélico con esta doctrina, se acepta generalmente cierta influencia. Sin embargo, existe un grupo de autores que niega que el origen de tal doctrina se encuentre en Aristóteles. Bärthlein⁶⁷, por ejemplo, dedica una monografía a estudiar la presencia de los trascendentales en la obra aristotélica y concluye puntualizando que el origen histórico de tal doctrina no se puede encontrar en el *Corpus Aristotelicum*, y que no hay unidad sobre este tema en la *Metafísica*. Paradigmática de esta discusión es la siguiente afirmación de Ross:

“‘Ser’ y ‘unidad’ son términos que están por encima de la distinción de las categorías y son aplicables en cada categoría. A estos

⁶⁴ Estas son las cuatro nociones trascendentales más fundamentales. Además, también lo son la “cosa” (*res*), y el “algo” (*aliquid*). Cfr. ALVIRA, T., CLAVELL, L., & MELENDO, T. (1982). *Metafísica*. Pamplona: Eunsa, p.135.

⁶⁵ Cfr. *De An.* III 8, 431 b 21.

⁶⁶ Cfr. BOSCH, M. (1997). *Metafísica de la intencionalidad*. Barcelona: PPU, pp. 57-64; y FORMENT, E. (1996). “La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales”. *Contrastes. Revista Interdisciplinar De Filosofía*, I, 107-124.

⁶⁷ BÄRTHLEIN, D. (1972). *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, vol I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*. Berlín: W. de Gruyter. Es también paradigmática la afirmación de Menn: “the scholastic doctrine, that all beings are good insofar as they are beings, derives from the neo-Platonists (via Augustine and Boethius), and is incorrect as an interpretation of Aristotle” (MENN, S. (1992). “Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good”. *The Review of Metaphysics*, 45(3), 543-573, p.551).

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

términos se debe agregar el término ‘bien’; pero ‘bien’ no está en el mismo caso; se aplica a toda categoría, pero no a todo lo que es; Aristóteles cree que ‘bien’ y ‘mal’ es una oposición que se puede encontrar en el seno de cada categoría. Partiendo de tales indicaciones los escolásticos desarrollaron la doctrina de los *transcendentia –ens, unum, verum, bonum, res, aliquid*. Pero esta lista, aunque se funda en indicaciones de Aristóteles, no tiene autoridad aristotélica”⁶⁸.

La cita apunta los dos temas nucleares en la discusión sobre el grado de influencia aristotélica en la doctrina de los trascendentales: 1) la autoridad aristotélica en el origen de la doctrina de los trascendentales en general; y 2) la posibilidad –o no- de una identificación entre el bien y el ser en la obra de Aristóteles y de considerar la bondad como un transcendental propiamente aristotélico (negada en el caso de Ross).

En cuanto al primer aspecto, cabe señalar que la identificación ontológica entre ente y uno es clara en la *Metafísica*. En efecto, allí Aristóteles sostiene, por ejemplo:

“Que el uno significa en cierto modo lo mismo que el ente es obvio, porque acompaña igualmente a todas las categorías y no está en ninguna (por ejemplo, ni en la quiddidad, ni en la cualidad, sino que se halla en las mismas condiciones que el ente) y porque ‘un hombre’ no añade nada a la predicación de ‘hombre’”⁶⁹.

Es decir, ente y uno se identifican, y están presentes en todas las categorías, las trascienden, lo que equivale a decir que son los predicados más universales⁷⁰. La indicación pone de manifiesto que la

⁶⁸ ROSS, W. (1957). *Aristóteles*. Argentina: Editorial Sudamericana, p.224.

⁶⁹ *Met.* X,3 1054 a 13-17: “Ὅτι δὲ ταῦτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμίᾳ (οἷον οὐτ’ ἐν τῇ τί ἐστιν οὐτ’ ἐν τῇ ποῖον, ἀλλ’ ὁμοίως ἔχει ὡσπερ τὸ ὄν) καὶ τῷ μὴ προσκατηγορεῖσθαι ἕτερόν τι τὸ εἶς ἄνθρωπος τοῦ ἄνθρωπος”. Cfr. también *Met.* IV,2 1003 b 22-32.

⁷⁰ Al respecto, Berti sostiene: “ser y uno o ente y uno, según Aristóteles, dicen, ciertamente, lo que hay de común entre todos los entes, y por eso son los predicados

doctrina de los trascendentales encuentra su origen en Aristóteles. En el filósofo griego no tiene un tratamiento sistemático, ni recibe el nombre particular de doctrina de los trascendentales que luego le asigna la escolástica, pero está presente como idea en el *Corpus*. Y esto es particularmente claro con el trascendental ‘uno’.

Con respecto a la segunda cuestión indicada, -si el bien se identifica con el ser y se puede considerar ya como un trascendental en Aristóteles- no siempre hay aprobación ante tal planteamiento. Así como la conveniencia del ente al uno es más evidente, no lo es tanto la del ser al bien, la verdad y la belleza. Por ejemplo, Berti sostiene que:

“El uno viene a ser, junto con el ente, el predicado más universal, viene a ser aquello que en el lenguaje de la escolástica latina será llamado trascendental. Trascendental porque trasciende cada una de las categorías: *ens et unum* -también los escolásticos lo dirán, retomando a Aristóteles- *ens et unum convertuntur*, se convierten el uno en el otro, y son los dos trascendentales. Luego en la escolástica, se agregarán también el *verum*, el *bonum*, y, en algunos casos, el *pulchrum*, es decir, lo bello. Pero seguramente de Aristóteles deriva la concepción del ente y del uno como predicados más universales y, entonces, trascendentales”⁷¹.

Es difícil reconocer en Aristóteles el origen de la noción trascendental de bien, porque no hay ninguna referencia explícita que lo indique en el *Corpus*, esto es lo que lleva a pensar que a Aristóteles se le debe únicamente la autoría de las nociones de ente y uno como trascendentales. La Croce, por ejemplo, haciendo referencia al

más universales, pero dicen también otra cosa. Todo lo que es tiene como su predicado al ente, y todo lo que es uno tiene como su predicado al uno, todo lo que es, es uno, entonces el ente y el uno son los predicados más universales. En el medioevo, la escolástica dirá que son trascendentales, en el sentido de que trascienden cada una de las categorías, van más allá de cada una de las categorías, abarcan toda la realidad" (BERTI, E. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Op. cit., p. 76).

⁷¹ BERTI, E. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Op. cit., p.121.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

capítulo de *Ética a Nicómaco* I, 6 en el que se afirma que el bien se dice de tantos modos como el ser, sostiene que no se puede interpretar como un ejemplo de la doctrina de la trascendentalidad del bien, sino que se debe interpretar únicamente como que el bien puede predicarse de cada categoría en cuanto que de cada una hay, al menos, un ejemplo del bien⁷². Aertsen, sin embargo, va un poco más allá y sostiene que:

“Aristóteles afirma unos ciertos *communia*, a los que llamó *transcendentia*, debido a que esos términos no están restringidos a una categoría sino que “pasan por todas ellas” (*circumeunt*). Los trascendentales, entre los que se encuentra ‘ser’, ‘verdad’ y ‘bien’, son convertibles entre sí. Entre los *communia*, ‘ser’ es el primero. Es el más formal de todos los conceptos porque por lo significado por él cada cosa se distingue de la nada o del no-ser. Los otros trascendentales añaden algo al concepto de ser. ‘Bien’, por ejemplo, le añade la noción de ‘apetecible’”⁷³.

Más adelante afirma que en Aristóteles no existe una clara referencia a los trascendentales en cuanto doctrina sistemática⁷⁴. Sin embargo, esto no quiere decir que no estén presentes como nociones. Recientemente, como ya hemos hecho ver, Mirus ha subrayado que un estudio de los comentarios de Aristóteles en relación al bien evidencia una conexión entre las nociones de bien y de ser, que se da en términos de identidad. Ha puntualizado que esta conexión no siempre

⁷² “When in NE 1096a23-24 Aristotle says that ‘the good is said in as many ways as being is’ it is not exact to take this to be a doctrine on the transcendentalist of the good, but only that it can be predicated in each of the categories, in that, in each of them, we have at least one instance that is good” (LA CROCE, E. Op. cit., p. 2).

⁷³ AERTSEN, J. (2000). “Filosofía cristiana: ¿primacía del ser 'versus' primacía del bien?” *Anuario Filosófico*, 33(2), 339-361, p. 345.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 356.

es explícita, sino que se expresa a través de otras nociones, fundamentalmente la de acto⁷⁵.

Se puede establecer una vinculación entre bien y ser, en virtud de lo que se ha apuntado. Haciendo referencia a pasajes de las *Categorías*, los *Tópicos*, *Ética a Eudemo* y *Ética a Nicómaco*⁷⁶, se ha esclarecido que –tal y como muestra el Estagirita en los textos- el bien es un predicado que se dice de todas las categorías y que, por tanto, admite modos diferentes. En la cita de Ross transcrita arriba⁷⁷, éste indica que “bien se aplica a toda categoría”. Pero, añade, “no [se aplica] a todo lo que es”. Sin embargo, se ha puesto de manifiesto a raíz de los pasajes de *Sobre la Generación y la Corrupción* y *Sobre la Generación de los Animales*⁷⁸, se puede apreciar un grado de identificación entre ser y bien, por el que ser implica bondad. Por tanto, en virtud de tal identificación, el bien sí se aplica –en el sentido ya explicado- a lo que es.

Es destacable que en esta identidad ser-bien, la primacía es del ser⁷⁹. El ser es el fundamento del bien: una cosa es buena porque es, y no es porque es buena. El ser siempre precede al bien, y por ello la identidad no es total. En este sentido, el grado de identidad entre bien y ser es más próximo en la doctrina de los trascendentales –puesto que se expresa en términos de conveniencia- que en Aristóteles. No obstante, se puede afirmar que existe un grado de identidad entre bien y ser en el *Corpus Aristotelicum*. El Estagirita no efectúa una clara distinción de los trascendentales de un modo sistemático, pero pone el

⁷⁵ MIRUS, C. “Aristotle's *agathon*”, op. cit. y “Order and the determinate: The good as a metaphysical concept in Aristotle”, op. cit. pp.499-500.

⁷⁶ Cfr. punto 1.1 de este capítulo.

⁷⁷ Cfr. ROSS, W. *Aristóteles*. Op. cit., p.224.

⁷⁸ *Gen. et Cor.* II,10 336 b 25-34; *Gen. An.* II,2 731 b 24-732 a 10.

⁷⁹ Cfr. COMPOSTA, D. Op. cit. y OATES, W. Op. cit. Ésta es una idea que se repite en las dos investigaciones. Los dos destacan el primado del ser sobre el bien, y de la ontología sobre la axiología.

fundamento para llegar a ellos. Es cierto que no se puede atribuir a Aristóteles la autoría de la doctrina escolástica de los trascendentales, que se desarrolla de un modo sistemático, particular y nuevo con respecto a la filosofía aristotélica. Sin embargo, la identidad metafísica entre ente y las demás nociones trascendentales queda sugerida en su obra: en el caso del ‘uno’, es explícita; en el caso del bien, es implícita y no es absoluta, pero tiene cierto origen aristotélico⁸⁰.

2.3 El bien como perfección

Hasta ahora se han caracterizado el bien en su identidad metafísica con el ser. Si la identidad indica similitud entre bien y ser, es claro que hay también diferencia, de lo contrario, no serían nociones distintas. La pregunta obligada es, por lo tanto, qué es lo que diferencia al bien del ser, o qué es lo que añade el bien al ser, que es la noción primera y más universal.

En la *Ética a Nicómaco*, después de indicar que la ética debe interesarse principalmente por el bien práctico⁸¹, Aristóteles apunta: “volvamos de nuevo al bien que buscamos para preguntarnos qué

⁸⁰ Cfr. ALVIRA, T., CLAVELL, L., & MELENDO, T. Op. cit., p. 131. Cfr. también MIRUS, C. Order and the determinate: the good as a metaphysical concept in Aristotle. Op. cit., p. 499: “if we collect his [Aristotle’s] scattered comments about the good in general, we find that they indeed support a connection between goodness –or goodness and beauty- and being, but that this connection is often expressed in more readily available terms: the good or beautiful is said to be, for example, fitting, proportionate, or great” (cfr. también la nota a pie número 1, p. 499). El comentario pone de manifiesto la tesis que se defiende: que hay una vinculación entre bien y ser en la concepción aristotélica del bien, aunque no es explícita, sino que se deduce del modo en que hace referencia al bien en diversos momentos de su obra.

⁸¹ Cfr. *Et. Nic.* I,6 1096 b 29-1097 a 14.

es”⁸². Y prosigue argumentando que el bien es distinto en cada actividad y en cada arte, pero siempre es aquello en vistas a lo cual se hacen las demás cosas, y por tanto el fin. “De modo –expone- que si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y éstos si hay varios”⁸³. Y en el pasaje paralelo de *Ética a Eudemo*, después de indicar que la idea de bien no puede ser el bien que se busca, sostiene que “aquello con vistas a lo cual se persigue algo como fin, es lo mejor y causa de los bienes subordinados, y el primero de todos; de manera que esto sería el bien en sí, el fin de todas las acciones humanas”⁸⁴.

Estas indicaciones revelan algunas de las características propias del bien: el bien es aquello en vistas a lo cual se ordena lo que es, es decir, es fin (esto ya lo había anunciado Aristóteles al inicio de la *Ética a Nicómaco*). Y el fin es siempre lo mejor. Es decir, el bien es el fin al que todo tiende como lo mejor. En este punto conviene hacer una aclaración. En la cita indicada, Aristóteles hace referencia explícita al “bien realizable”. El mismo filósofo distingue entre el bien practicable y el bien de los entes inmóviles en tanto que perfectos,⁸⁵ y en el libro III de la *Metafísica* plantea como una de las aporías de qué manera se puede dar el bien en lo inmóvil si la consecución del fin

⁸² *Et. Nic.* I,7 1097 a 15 : “Πάλιν δ' ἐπανεέλθωμεν ἐπὶ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν, τί ποτ' ἂν εἴη”.

⁸³ *Et. Nic.* I,7 1097 a 23-24 : “ὥστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα”.

⁸⁴ *Et. Eud.* I,8 1218 b 8-13: “Τὸ δ' οὗ ἕνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν”.

⁸⁵ *Et. Eud.* I,8 1218 b 3-7: “Pero el bien tiene muchos aspectos y uno de ellos es la belleza, y una parte es realizable y otra no. La parte realizable es el bien con vistas al cual se actúa, mientras que el bien que se halla en los seres inmóviles no es realizable”. “Ἀλλὰ πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν, καὶ ἔστι τι αὐτοῦ καλόν, καὶ τὸ μὲν πρακτὸν τὸ δ' οὐ πρακτόν. πρακτὸν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὗ ἕνεκα. οὐκ ἔστι δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀκινήτοις”.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

implica siempre movimiento⁸⁶. La solución la encuentra en el hecho de que lo inmóvil es perfecto y, como tal, posee el bien que le corresponde en grado máximo. De hecho, es la posesión plena del bien la que justifica su inmovilidad: ya no necesita moverse para alcanzar el bien y el fin, porque ya está en él. De todos modos, este argumento tiene muchas implicaciones y por ello se le dedicará un tratamiento específico⁸⁷. Lo que interesa en este momento de la investigación son dos cuestiones: 1) conviene hacer notar que hay unidad en el bien, la diferencia ontológica entre el bien realizable y el bien de los entes inmóviles es que estos últimos ya están en posesión plena del bien, pero desde una perspectiva metafísica, el bien significa lo mismo para ambos. Y 2) de la distinción entre el bien realizable y el bien de lo inmóvil, o el bien que no es realizable, se observa que cabe una consideración ontológica del bien, y otra práctica. La primera es tarea de la metafísica, y la segunda de la ética.

Desde una perspectiva metafísica, la relación entre bien, fin y lo mejor se entiende aludiendo a la noción de perfección. Aristóteles provee una definición en el libro V de la *Metafísica* en la que distingue tres modos de ser perfecto: 1) es perfecto “aquello fuera de lo cual no es posible tomar ninguna parte de ello”⁸⁸, es decir, lo que está acabado según sus dimensiones naturales (por ejemplo, el tiempo perfecto es aquel fuera del cual no es posible tomar un tiempo que sea parte de él mismo). 2) Es perfecto “lo que según la excelencia y el bien no puede ser superado en cuanto al género”⁸⁹. Es decir, perfecto es aquello que posee de un modo completo todo lo correspondiente a la excelencia o al bien de su propio género, y por tanto es bueno y

⁸⁶ Cfr. *Met.* III,2 996 a 18-996 b.

⁸⁷ Cfr. Capítulo III: Bien y acto, punto 1.3.

⁸⁸ *Met.* V,16 1021 b 12 : “Τέλειον λέγεται ἐν μὲν οὐ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἐν μόριον”.

⁸⁹ *Met.* V,16 1021 b 15 : “Καὶ τὸ κατ’ ἀρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος”.

excelente. La excelencia es cierta perfección, indica Aristóteles más adelante⁹⁰, y son perfectas las cosas y las substancias a las que no les falta nada en cuanto a la especie y al género excelentes. El término griego que designa ‘excelencia’ es ἀρετή, que puede traducirse también por ‘virtud’. Según esto, perfecto es lo que posee la virtud debida a su género o naturaleza, y por tanto perfecto se puede entender en este sentido como lo que está bien dispuesto porque posee las virtudes propias de su género o naturaleza, y no carece de ninguna de ellas⁹¹. Por tanto, por su buena disposición, su operación o actividad –el desarrollo de su función- es excelente, es bueno. Desde esta perspectiva, perfecto hace referencia a la capacidad operativa excelente⁹². 3) También son perfectas “aquellas cosas que han conseguido el fin, siendo éste noble”⁹³. Es decir, es perfecto lo que está en el fin que es noble, es decir que es bueno.

Todos los modos de perfección tienen en común el sentido de plenitud. Perfecto es lo que está acabado, es completo según su modo natural. Desde esta perspectiva, cuando no hay perfección, hay carencia de algo debido. Y puesto que la perfección es el estado de acabamiento y de plenitud, cuando hay carencia, hay tendencia, hay ordenamiento del ente hacia la perfección debida. La perfección es el bien del ente puesto que es donde el ente se completa, encuentra aquello que le faltaba. Y como tal, se constituye en su fin. Por este motivo, es perfecto lo que ha conseguido el fin noble. La consecución del fin, del bien, supone acabamiento, plenitud del ser. Lo que está en

⁹⁰ *Met.* V,16 1021 b 20-21 : . “Ἐκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπη μόνιον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους”.

⁹¹ Esta es la interpretación de TOMÁS DE AQUINO. Cfr. MORÁN, J. (2000). Tomás de Aquino. Comentario al libro V de la *Metafísica* de Aristóteles. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, pp. 149-155.

⁹² Cfr. *Et. Nic.* I,7, donde Aristóteles desarrolla el argumento de la función y conecta estos conceptos: perfección, excelencia, virtud, bien, operación.

⁹³ *Met.* V,16 1021b 23-24: “ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον ὄν”.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

posesión del fin es perfecto. Esto explica la afirmación aristotélica de que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden: todo lo que es y no es completo tiende hacia la perfección que colma sus carencias. En la sistematización de la noción del trascendental bien, tomando como referencia la afirmación con que Aristóteles abre la *Ética a Nicómaco*⁹⁴, la escolástica dirá que “bueno es lo que todas las cosas apetecen”⁹⁵, y que por tanto “bueno es el ente en su referencia a la voluntad, o el ente en cuanto que, por ser perfecto, es perfectivo de la misma y de su sujeto”⁹⁶. Es decir, bueno es lo que es perfecto, y por ser perfecto es causa de la perfección de lo que no lo es. Es decir, el bien es aquello que, en virtud de su perfección, es apetecido como fin del ente.

Aristóteles determina que perfecto es el acto⁹⁷. Por ese motivo el fin hacia el que tienden los entes que no son perfectos es el acto, y es perfecto aquello que ha alcanzado el acto y, por tanto, está en posesión del fin. Aristóteles utiliza el término ἐντελέχεια para referirse al acto cumplido, a la sustancia llegada a su fin, que ha alcanzado su perfección natural⁹⁸. De hecho, ἐντελέχεια es un vocablo no registrado antes de Aristóteles, por lo que todo apunta a que lo acuñó él mismo para expresar precisamente la perfección o el acto alcanzado. El término derivaría del adjetivo ἐντελής, es decir, aquello en lo que se da el fin, y del verbo ἔζω, que significa “mantenerse”, “estar en”⁹⁹. Hace referencia, por tanto, a mantenerse en el fin, estar en el fin. Es

⁹⁴ *Et. Nic.* I,1 1094 a 3: “por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden”. “Διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τῶγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται”.

⁹⁵ AQUINO, T. *De Veritate*, q. i, a. 1, in c.

⁹⁶ FORMENT, E. *Op. cit.*, p.119.

⁹⁷ Esto es tratado en el capítulo III: Bien y acto.

⁹⁸ Cfr. YEPES, R. (1992). “Los sentidos del acto en Aristóteles”. *Anuario Filosófico*, 25, 493-512, pp. 502-503.

⁹⁹ Esta es la opinión de Bignone. Cfr. YEPES, R. “Los sentidos del acto en Aristóteles”, *op. cit.*, p. 502.

visible como los conceptos de fin, perfección, bien y acto están fuertemente vinculados: el acto es perfección; en tanto que perfección, es el bien del ente que carece de ella; y en tanto que perfección y bien, es fin para el ente imperfecto, que se ordena al acto como el lugar de su plenitud y completamiento.

2.4 Los órdenes del bien aristotélico

Para estudiar el alcance del bien en el pensamiento aristotélico desde una perspectiva metafísica, es preciso distinguir los diferentes órdenes de lo real e identificar qué es el bien en cada orden. Esta tarea es importante, puesto que Aristóteles se refiere al bien tratándolo desde diversas perspectivas, de acuerdo a la propia realidad del bien. En efecto, en razón de su carácter general, en tanto que es una realidad primaria, y que se vincula en los sentidos ya referidos con el ser, el bien es una realidad amplia, rica en matices, y su caracterización se puede abordar desde muchos enfoques. Las referencias del Estagirita manifiestan dos órdenes de la realidad fundamentales: 1) el primero hace referencia a los grados de bien en la estructura cosmológica y entitativa; 2) el segundo, se refiere a la distinción entre el ser y el obrar y al modo en que el bien se da en cada caso. Estos dos órdenes son la clave de la comprensión del bien en Aristóteles.

El hecho de que el bien se da en órdenes de lo real distintos ha sido advertido por Ryan¹⁰⁰. En su estudio *La noción de bien en los libros Alpha, Beta, Gamma y Delta de la Metafísica*, el autor indica que lo bueno, en sí mismo, es estático, pero que en su manifestación se descubren dos órdenes: uno estático (“static”), y otro de naturaleza operacional (“of an operational nature”) o dinámico¹⁰¹. El primero

¹⁰⁰ Cfr. RYAN, E. Op. cit. p. 76

¹⁰¹ La traducción española utiliza este término: “dinámico”.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

hace referencia al bien mismo: el bien, en sí mismo, es estático. Sin embargo, este bien no puede ser alcanzado sin movimiento y sin operación, y esto explica este segundo orden dinámico del bien. A la vez, este segundo orden implica la existencia de un fin que es el bien estático, y que da sentido a la acción¹⁰². Las indicaciones en relación a las características e implicaciones de estos dos órdenes son escuetas. A pesar de ello, denotan que el bien tiene diversos modos de darse, y que entre esos modos destacan la presencia del movimiento y de la operación como puntos de distinción entre los modos estático y dinámico del bien: el bien, por sí mismo, es estático, pero cuando no se posee completamente, supone un dinamismo que se puede expresar en términos de operación, acción y movimiento. Lo que los textos aristotélicos muestran, es que la explicación que falta reside en estas distinciones a las que apuntamos: la existencia de grados de ser y, especialmente, la distinción entre ser y obrar y el modo en que reside el bien en cada caso. Estas dos perspectivas del bien que residen en los textos aristotélicos explican el modo en que se conjugan el orden estático y dinámico del bien.

Existe un pasaje de Aristóteles, recogido en *De Caelo*, que asume y refleja estas dos dimensiones del bien y condensa en pocas líneas los aspectos clave del bien aristotélico. Lo analizaremos a continuación para explicar estas dos dimensiones. Se trata de un fragmento del capítulo 12 del libro II del *De Caelo* en el que Aristóteles se cuestiona por qué motivo los astros que se encuentran en una región intermedia entre el primer cielo y la tierra se mueven con más movimientos que éstos dos. La pregunta que se hace es comprensible pues, como él mismo anuncia, el orden razonable sería que los movimientos aumentaran siempre, conforme se alejaran del primer motor, y no que crezcan primero y luego decrezcan, como realmente sucede. Aristóteles sugiere que para responder a la cuestión es preciso suponer que los astros no son cuerpos inertes, sino que están dotados de actividad y de vida. De esta manera, por

¹⁰² RYAN, E. Op. cit. p. 76

comparación con el modo de moverse de los cuerpos naturales (plantas, animales y hombres), es posible resolver la aporía.

El primer fragmento del texto seleccionado indica lo siguiente:

“Pues parece que, en aquello que posee la condición mejor, se da el bien sin <necesidad de> actividad, en aquello que está muy cerca <de lo primero> se da mediante una pequeña y única actividad, y en las cosas más alejadas, mediante actividades múltiples, así como, en el caso de los cuerpos, uno se halla en buen estado sin <necesidad de> hacer ejercicio, otro, paseando un poco, otro en cambio, precisa de la carrera, de la lucha y de <todo tipo de> competición, y en otro, en fin, ni aunque pase por todas las penalidades se dará ese bienestar, sino cualquiera otra <situación>.

Por otro lado, es difícil acertar en muchas cosas o muchas veces, por ejemplo: es muy improbable obtener diez mil veces con las tablas la tirada de Quíos, mientras que es fácil <lograrlo> una o dos veces. Y a su vez, cuando hay que hacer tal cosa con vistas a tal otra, y ésta con vistas a otra, y esta última con vistas a otra más, en uno o dos <pasos> es fácil tener éxito, pero cuantos más <pasos haya que dar>, más difícil.”¹⁰³

Si la cuestión planteada por Aristóteles tiene que ver con el movimiento de los astros, primero de todo conviene explicar cuál es la

¹⁰³ *De Cae.* II,12 292 a 22-292 b 1: “Εοικε γάρ τῳ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῳ δ' ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς, τοῖς δὲ πορρωτέρω διὰ πλειόνων, ὥσπερ ἐπὶ σώματος τὸ μὲν οὐδὲ γυμναζόμενον εὖ ἔχει, τὸ δὲ μικρὰ περιπατήσαν, τῳ δὲ καὶ δρόμου δεῖ καὶ πάλης καὶ κονίσεως, πάλιν δ' ἐτέρῳ οὐδ' ὅποσαοῦν πονοῦντι τοῦτό γ' ἂν ἔτι ὑπάρξαι τὰγαθόν, ἀλλ' ἕτερόν τι.

Ἔστι δὲ τὸ κατορθοῦν χαλεπὸν ἢ τὸ πολλὰ ἢ τὸ πολλάκις, οἷον μυρίους ἀστραγάλους Χίους βαλεῖν ἀμήχανον, ἀλλ' ἓνα ἢ δύο ῥᾶον. Καὶ πάλιν ὅταν τοδὶ μὲν δέη τοῦδ' ἕνεκα ποιῆσαι, τοῦτο δ' ἄλλου καὶ τοῦτο ἐτέρου, ἐν μὲν ἐνὶ ἢ δυσὶ ῥάδιον ἐπιτυχεῖν, ὅσῳ δ' ἂν διὰ πλειόνων, χαλεπώτερον. Διὸ δεῖ νομίζειν καὶ τὴν τῶν ἄστρον πράξιν εἶναι τοιαύτην οἷα περ ἢ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν”.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

razón del movimiento en general¹⁰⁴. De este modo, es posible comprender mejor la razón particular del movimiento de los astros. Para ello, el Estagirita recurre a las nociones de perfección o “estado mejor” (ἄριστα), y de bien (εὖ). De acuerdo con estas dos nociones, en aquello que tiene vida la actividad se explica por la necesidad de alcanzar el bien que no se posee, en el que consiste el “buen estado”, el estado óptimo o mejor que un cuerpo puede alcanzar. Este buen estado es la perfección, y ésta es la aspiración de todo cuerpo imperfecto o incompleto.

El estudio de la física y de la cosmología pone de manifiesto una realidad metafísica. La relación de conceptos: movimiento o actividad-buen estado-bien-perfección, explica lo que Aristóteles ha ilustrado: lo que ya es perfecto y “está bien”, no se mueve porque no lo necesita; lo que se acerca a la perfección, se mueve poco porque ya tiene mucho de bien; lo que está más lejos, requiere de mucho movimiento para alcanzar el bien; y lo que está muy lejos, ni siquiera llega a moverse, o se mueve poco, porque ni aun realizando todas las actividades de las que es capaz, lo alcanzará: por lo tanto, se conforma con poco movimiento. El Estagirita indica que cuanto más lejos se está inicialmente del bien y de la perfección, cuanto más actividad implica alcanzarla, más difícil es llegar a ella, puesto que cuantos más pasos hay que dar, más posibilidades existen de equivocación (así ocurre, como Aristóteles ilustra en el texto citado, con la tirada de Quíos)¹⁰⁵. Por este motivo, quien está muy lejos del fin, y ni siquiera

¹⁰⁴ Por el contexto, es claro que actividad aquí se entiende en el sentido de movimiento, se explicita esta cuestión más adelante.

¹⁰⁵ *De Cae.* II,12 292 a 28-292 b 1: “Καὶ γὰρ ἐνταῦθα αἱ τοῦ ἀνθρώπου πλεῖσται πράξεις· πολλῶν γὰρ τῶν εὖ δύναται τυχεῖν, ὥστε πολλὰ πράττειν, καὶ ἄλλων ἕνεκα. (Τῶ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἕνεκα, ἢ δὲ πράξις αἰεὶ ἐστὶν ἐν δυσί, ὅταν καὶ οὐ ἕνεκα ἢ καὶ τὸ τοῦτου ἕνεκα). Τῶν δ' ἄλλων ζώων ἐλάττους, τῶν δὲ φυτῶν μικρά τις καὶ μία ἴσως· ἢ γὰρ ἐν τί ἐστὶν οὐ τύχοι ἄν, ὥσπερ καὶ ἄνθρωπος, ἢ καὶ τὰ πολλὰ πάντα πρὸ ὁδοῦ ἐστὶ πρὸς τὸ ἄριστον. Τὸ μὲν οὖν ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου, τὸ δ' ἀφικνεῖται [ἐγγύς] δι' ὀλίγων, τὸ δὲ διὰ πολλῶν, τὸ δ' οὐδ' ἐγγχειρεῖ, ἀλλ' ἰκανὸν εἰς τὸ ἐγγύς τοῦ ἐσχάτου ἐλθεῖν· οἷον εἰ ὑγίεια τέλος,

tiene la posibilidad de llegar a él, no lo intenta y por tanto la actividad que desarrolla es mínima. Aristóteles recurre al ejemplo de la salud para ilustrar esta cuestión (aparece en el siguiente texto citado): aquel hombre cuyo cuerpo se halla en buen estado, no tiene necesidad de hacer ejercicio; en cambio, hay quien precisa pasear un poco para alcanzar la salud (es decir, algo de actividad); quien necesita correr, luchar y participar en todo tipo de competición (es decir, mucha actividad); y, por último, quien nunca alcanzará el bienestar a pesar de llevar a cabo todo tipo de esfuerzos, y debe conformarse con una situación peor.¹⁰⁶

Se evidencia que el bien es la tendencia natural de los cuerpos, es decir, su fin, puesto que es donde radica su perfección; la actividad o movimiento es la condición para alcanzarlo y, por tanto, el grado y el tipo de actividad está determinado por la proximidad del ente con la perfección y con el bien: en función del grado de posesión actual de tal buen estado —y de capacidad real para alcanzarlo—, se precisa mayor o menor movimiento y actividad.

Aristóteles prosigue:

“Hay que pensar, por ello, que la actividad de los astros es como la de los animales y las plantas. Aquí, en efecto, las actividades del hombre son las más numerosas: pues puede conseguir muchos bienes, por lo que emprende muchas acciones con vistas a otras cosas. (En cambio, el que posee la perfección no precisa para nada de la acción: pues es en vistas de sí mismo, mientras que la acción se da siempre entre dos, <es decir>, cuando <existe> aquello en vistas de lo

τὸ μὲν δὴ αἰεὶ ὑγιαίνει, τὸ δ' ἰσχυανθέν, τὸ δὲ δραμὸν καὶ ἰσχυανθέν, τὸ δὲ καὶ ἄλλο τι πρᾶξαν τοῦ δραμεῖν ἕνεκα, ὥστε πλείους αἱ κινήσεις· ἕτερον δ' ἀδυνατεῖ πρὸς τὸ ὑγιαίνει ἐλθεῖν, ἀλλὰ πρὸς τὸ δραμεῖν μόνον ἢ ἰσχυανθῆναι, καὶ τούτων θάτερον τέλος αὐτοῖς. Μάλιστα μὲν γὰρ ἐκείνου τυχεῖν ἄριστον πᾶσι τοῦ τέλους· εἰ δὲ μή, αἰεὶ ἄμεινόν ἐστιν ὅσῳ ἂν ἐγγύτερον ᾖ τοῦ ἀρίστου”.

¹⁰⁶ Cfr. BERTI, E. (2002). “La causalità del Motore Immobile secondo Aristotele”. *Gregorianum*, 4, pp. 646-648.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

cual <se da otra cosa> y la cosa <que se da> por mor de aquello). De los otros animales, en cambio, hay menos <actividades>, y de las plantas, una <actividad> pequeña y probablemente única: en efecto, o bien hay un solo <bien> que puedan conseguir, como también el hombre o bien todos los diversos <bienes> se hallan dispuestos en el camino hacia el supremo bien. Así, pues, hay algo que posee y participa del bien supremo, algo que llega a él con poco <esfuerzo>, algo que llega con múltiples <esfuerzos> y algo que ni siquiera lo intenta, sino que <tiene> bastante con acercarse al <bien> último; v.g.: si <se considera como> fin la salud, hay quien siempre está sano, quien está sano previo adelgazamiento, quien lo está mediante carreras y adelgazamiento y quien lo está haciendo algún otro <ejercicio> preparatorio de la carrera, de modo que son múltiples sus movimientos; y otro, en fin, que no es capaz de llegar a estar sano, sino sólo de correr o adelgazar, y una de estas dos <actividades> es su objetivo. En efecto, el máximo bien de todas las cosas es alcanzar aquel fin <primero>; si no, siempre es mejor cuanto más cerca se está del bien supremo”.¹⁰⁷

Este fragmento completa el anterior. En lo que al bien se refiere, es preciso destacar algunas cuestiones: en el texto, se evidencia en primer lugar que existe un estado de bien supremo, en el que se posee la perfección, hay ausencia de movimiento, y el ser perfecto es fin de

¹⁰⁷ *De Cae.* II,12 292 b 1-19: “Καὶ γὰρ ἐνταῦθα αἱ τοῦ ἀνθρώπου πλεῖσται πράξεις· πολλῶν γὰρ τῶν εὖ δύνανται τυχεῖν, ὥστε πολλὰ πράττειν, καὶ ἄλλων ἕνεκα. (Τῶ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἕνεκα, ἢ δὲ πρᾶξις αἰεὶ ἔστιν ἐν δυσί, ὅταν καὶ οὐ ἕνεκα ἢ καὶ τὸ τούτου ἕνεκα). Τῶν δ' ἄλλων ζῴων ἐλάττους, τῶν δὲ φυτῶν μικρά τις καὶ μία ἴσως· ἢ γὰρ ἐν τί ἐστιν οὐ τύχοι ἄν, ὡσπερ καὶ ἄνθρωπος, ἢ καὶ τὰ πολλὰ πάντα πρὸ ὁδοῦ ἐστι πρὸς τὸ ἄριστον. Τὸ μὲν οὖν ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου, τὸ δ' ἀφικνεῖται [ἐγγύς] δι' ὀλίγων, τὸ δὲ διὰ πολλῶν, τὸ δ' οὐδ' ἐγγεῖραι, ἀλλ' ἰκανὸν εἰς τὸ ἐγγύς τοῦ ἐσχάτου ἐλθεῖν· οἷον εἰ ὑγίεια τέλος, τὸ μὲν δὴ αἰεὶ ὑγιαίνει, τὸ δ' ἰσχνανθέν, τὸ δὲ δραμὸν καὶ ἰσχνανθέν, τὸ δὲ καὶ ἄλλο τι πρᾶξαν τοῦ δραμεῖν ἕνεκα, ὥστε πλείους αἱ κινήσεις· ἕτερον δ' ἀδυνατεῖ πρὸς τὸ ὑγιαίνει ἐλθεῖν, ἀλλὰ πρὸς τὸ δραμεῖν μόνον ἢ ἰσχνανθῆναι, καὶ τούτων θάτερον τέλος αὐτοῖς. Μάλιστα μὲν γὰρ ἐκείνου τυχεῖν ἄριστον πᾶσι τοῦ τέλους· εἰ δὲ μή, αἰεὶ ἄμεινόν ἐστιν ὅσῳ ἂν ἐγγύτερον ἢ τοῦ ἀρίστου”.

sí mismo. Se hace patente, también que la proximidad al bien supremo determina el grado de perfección de cada ente: por ello, cuanto más perfecto es un ser, menos movimiento necesita para alcanzar la perfección; y también por ello, hay algunos seres que no pueden alcanzar la perfección, por su grado de distancia con el bien supremo (y este es el motivo por el que estos seres realizan menos movimientos que otros seres superiores, que sí que pueden alcanzar la perfección aunque sea como resultado de una actividad muy costosa).

Este bien supremo, la orientación de los demás cuerpos a él y los grados de perfección y de bien que se articulan en función de tal orientación se entiende, según el texto, de dos modos que configuran los órdenes del bien a los que nos hemos referido en la introducción.

2.4.1 Modos de bien

1) En primer lugar, Aristóteles hace referencia explícita a una *estructura cosmológica* de acuerdo con la cual se advierte una gradación de bienes: un Bien Supremo, y una relación de entes, cuyo bien se gradúa en la medida en que posee en mayor o menor grado las características propias de este Bien Supremo, y en que su proximidad a él es mayor o menor. Éste es el Motor Inmóvil, que es la perfección y que, por tanto, no tiene movimiento ninguno.

La estructura, en sentido descendente, se articula de la siguiente manera: al Motor Inmóvil le sigue el primer cielo, que por estar cerca de la perfección requiere un movimiento mínimo; después los astros, que tienen que realizar muchos movimientos para alcanzar la perfección; y después los seres que, por estar tan lejos de alcanzar el bien, no se mueven, como es el caso de la Tierra. En el mundo sublunar ocurre lo mismo: hay una escala de seres en función de su grado de perfección y de proximidad con el bien. Los hombres se sitúan entre los seres que requieren de muchos movimientos para alcanzar la perfección (así lo ilustra Aristóteles en el fragmento que hemos transcrito: el hombre emprende muchas acciones y realiza muchas actividades). Después vienen los animales y las plantas, que

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

realizan pocos movimientos o una actividad pequeña y única, porque no pueden alcanzar el Sumo Bien y por tanto se conforman con acercarse en algo: alcanzan otro bien o se quedan en el camino, sugiere Aristóteles. Se aproximan en algo al bien perfecto que no pueden alcanzar¹⁰⁸. Esta tendencia de todo ente al bien se da desde la naturaleza propia de cada uno, de modo que cada uno busca su propio bien y en la medida en que lo hace se acerca o parece al Sumo Bien que es el Motor Inmóvil. En cuanto que la posibilidad de bien supremo de las plantas es pequeño –como lo es su ser- realizan pocos movimientos (en consonancia con su modo de ser). Son más los movimientos de los animales, y más los de los hombres, porque gradualmente su capacidad de bien es mayor. Lo mismo ocurre en el mundo celeste.

Por lo tanto, podríamos definir una primera dimensión en que los grados de bien se articulan en una estructura cosmológica, de acuerdo a un Bien Supremo que es el Motor Inmóvil, y que es la perfección. Los demás niveles son buenos, como se ha indicado, en cuanto poseen en algún grado las características propias del Sumo Bien, que es el Motor Inmóvil. Todas las características que posee el Sumo Bien en acto son las características propias de lo máximamente bueno. En función del grado de posesión de estas características, se mide el grado de bien. Más adelante se verá cuáles son estas características.

2) En el texto se advierte un segundo orden de grados de perfección, que podríamos calificar como *perfección propia o natural*, o *grados de bien en la estructura entitativa*. Además de referirse a la estructura cosmológica, el Estagirita apunta también a lo óptimo para cada uno de los entes: a la perfección propia, natural, debida. En efecto, cada ser tiene su propio fin, que consiste, para él, en la condición óptima. El término de medida de esta perfección es su propia naturaleza: el bien consiste en el estado excelente que le es

¹⁰⁸ Cfr. ALVIRA, R. Op. cit., pp. 87-94.

propio de acuerdo con su naturaleza. El ejemplo de la salud a que recurre en el fragmento lo pone de manifiesto: el máximo bien, en cuanto a la salud, es alcanzar el fin, que consiste en el buen estado, en el estado saludable. Hay grados de perfección de acuerdo a la proximidad que tiene un hombre con respecto a este buen estado: es más perfecto quien no tiene que hacer ejercicio para alcanzar la salud, y menos perfecto quien no la alcanzará nunca: entre medio, en función de la cantidad de esfuerzo que exija alcanzar este bien, hay mayor o menor grado de perfección. Hay mayor bien en los seres cuanto más próximos están de alcanzar las perfecciones propias de su naturaleza. Por lo tanto, podíamos definir una segunda dimensión en que los grados de bien se articulan en función de la perfección o el bien supremo según la naturaleza propia.

Lo que comparten estos órdenes es que manifiestan una clara progresión en cuanto a la perfección, determinada por el grado de posesión de bien, de acuerdo a lo que consiste el bien supremo. Esta gradación siempre coincide en diversos niveles que ya hemos mencionado y que Aristóteles explicita: “Hay algo que posee y participa del bien supremo; “algo que llega a él con poco <esfuerzo>”; “Algo que llega con múltiples <esfuerzos>”; “Y algo que ni siquiera lo intenta, sino que <tiene> bastante con acercarse al <bien> último”. También comparten el hecho de que el bien supremo es el término de medida: las características propias del bien supremo son las que determinan el grado de bien y de perfección de cada ente en su situación concreta, en las dos dimensiones.

Pero, además, son destacables algunas particularidades de cada dimensión, que conducen a distinguir el segundo orden de niveles en el bien: el bien en el ser y el bien en el obrar.

2.4.2 El bien en el ser y el bien en el obrar

1) En los *grados de bien de acuerdo a la estructura cosmológica*, se observa que la capacidad de perfección está estrechamente vinculada al modo de ser de cada cosa. El ser de las

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

plantas es un ser limitado y reducido, y a él le corresponde un bien pequeño. La riqueza ontológica del ser de los animales es algo mayor, y también lo es la posibilidad de bien que tiene. Lo es aún mayor la de los hombres, y es evidente que su capacidad de bien es mayor también. En un grado superior, ocurre lo mismo con los cuerpos celestes: también es mayor el grado de posesión de bien y el grado de perfección que pueden alcanzar. Conforme aumenta el grado de perfección de la forma sustancial aumenta la riqueza ontológica, y su posibilidad de bien y de perfección en esta estructura cosmológica. De acuerdo con esto, es patente que existe una identificación entre las nociones de ser y de bien, mediada por el grado de perfección de la forma sustancial.

2) En la segunda dimensión de grados de bien, la de *grados de bien según la estructura entitativa* (perfección propia o natural), el bien está vinculado al obrar. También al ser, puesto que de acuerdo al modo de ser de cada ente, a cada uno le corresponde una naturaleza y, de acuerdo con ella, una excelencia y una perfección propias. Pero, sobre todo, está vinculado al obrar, puesto que la perfección propia se alcanza a través de la acción y la operación que la naturaleza determina. En el caso de lo inerte, plantas y animales, la naturaleza obra por “programación”, o impulso. Cuando no hay perfección es porque ha habido un error en la operación. No hay elección, su excelencia y bien consiste en el cumplimiento perfecto de su propia función natural. En el caso del hombre, entra en juego la libertad. No todas las acciones conducen a un bien real (el hombre siempre se mueve en vistas a un bien, aunque sea aparente. Pero este bien aparente no tiene por qué ser un bien realmente). Aquí entra en juego el bien practicable, del que habla Aristóteles en la ética, que consiste en la felicidad.

Desde esta perspectiva, el bien es algo que no se posee en sentido pleno. Los entes tienden a la perfección de su propia naturaleza, y la alcanzan a través del obrar. Y en la medida en que cada ente se perfecciona de acuerdo a su naturaleza, ocupa de un modo mejor el lugar que le corresponde en la estructura cosmológica.

Precisamente en virtud de su naturaleza, un ente nunca podrá llegar a ser como el Motor Inmóvil, como el Sumo Bien. El grado máximo de perfección de cada ente está determinado por su naturaleza propia. Pero la perfección siempre posee las características del Motor Inmóvil, en mayor o menor grado en los entes, según su propia esencia.

2.4.3 *El bien en grado máximo*

Se ha evidenciado, de este modo, que el bien supremo es la medida de los grados de bien de todo lo real. La pregunta que viene a continuación es de qué modo es medida, en virtud de qué. La respuesta radica en el análisis de las características del bien supremo tal y como están presentadas en el texto del *De Caelo*: en efecto, se hace patente que lo bueno lo es en cuanto posee en mayor o menor grado las características propias del bien supremo. Para responder, por tanto, se precisa analizar lo específico del bien supremo.

El primer término de análisis, puesto que es el punto central de la argumentación, es la actividad (*πρᾶξις*). Según Aristóteles, lo perfecto y lo bueno, no desarrollan actividad, precisamente en virtud de tal buen estado. En primer lugar, es pertinente preguntarse por el sentido de “actividad” en este contexto. Dos tipos de actividad contrapuestos designados por Aristóteles son la *ἐνέργεια* y la *κίνησις*¹⁰⁹. Las primeras se refieren a las acciones cuyo fin reside en la acción misma; las segundas se refieren al movimiento como lo que se orienta a un fin externo a él mismo (de ahí que este tipo de actividad se designe así: *κίνησις*, que quiere decir movimiento)¹¹⁰. La *ἐνέργεια*, en tanto que posee el fin en sí misma, es un acto, una *πρᾶξις* perfecta (*τελεία*¹¹¹). La *κίνησις*, en cambio, implica un cambio de un estado

¹⁰⁹ *Met.* IX,6 1048 b 18-36.

¹¹⁰ Sobre los sentidos de *πρᾶξις* en Aristóteles Cfr. YARZA, I. (1986). “Sobre la praxis aristotélica”. *Anuario Filosófico*, XIX(1), 135-153.

¹¹¹ *Met.* IX,6 1048 b 23.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

potencial en que hay ausencia de fin a un estado actual, en que se posee el fin. Por ello, es una acción imperfecta, en cuanto que como acción transitiva no es plenamente actual, no tiene el fin (πρᾶξις οὐ τελεία¹¹²). Aristóteles define el movimiento, es decir la κίνησις como “la actualización de lo potencial en cuanto a tal”¹¹³, y por ello, siendo designada como acto, implica también potencia: es un acto imperfecto, la actualización no es plena instantáneamente, sino que es procesual; el cumplimiento de la acción, y por tanto el acto realizado, se alcanza al término de la acción. Además, la κίνησις se da porque hay potencia, y porque hay tendencia a un fin, que es el acto cumplido o realizado. Lo determinante para la perfección de una actividad es, por tanto, el acto perfecto, cumplido o realizado. Acto –en un sentido– se identifica con perfección, y el grado de actualidad que un ente posee y que ha alcanzado determina su buen estado, su bien y su perfección¹¹⁴.

Cuando Aristóteles utiliza el término actividad en este texto, se está refiriendo a la actividad imperfecta, cinética, a la κίνησις, al movimiento como condición para alcanzar el fin, la perfección, el bien. Por este motivo subraya que en lo que posee la perfección se da el bien sin necesidad de actividad, en aquello que está muy cerca a través de una actividad pequeña, y en las cosas más alejadas mediante muchas actividades. El Motor Inmóvil es acto puro¹¹⁵, no tiene potencialidad, y es lo mejor, lo más bueno. Los cuerpos celestes tienen poca, y por eso el movimiento que precisan para alcanzar el fin es pequeño, y así sucesivamente. Aquello que tiene mucho de potencial requiere de mucho movimiento para alcanzar el acto y el bien (como

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ *Fís.* III,1 201 a 9: “ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια”.

¹¹⁴ Sobre la cuestión de estos dos tipos de actividad se volverá más adelante, en el epígrafe 1.3 del siguiente capítulo.

¹¹⁵ Aristóteles indica en la *Metafísica* que “es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto”. “Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια”. *Met.* XII,6 1071 b 20.

ocurre con los astros y con los hombres). Y aquello que es máximamente potencial, o que es en un grado de acto pequeño (como ocurre en el caso de los animales y con las plantas), ni siquiera se desarrolla una actividad abundante, precisamente porque su capacidad de acto es pequeña. En conclusión, aquello que es más activo, que tiene más de acto y menos de potencia, es mejor. El acto, por tanto, es un factor de medida del grado de bien.

La posibilidad de acto de cada ente depende de su ser y de su naturaleza, y esto es lo que lo ordena en la estructura cosmológica global. En función de la capacidad de acto correspondiente a cada ser, éste ocupa un lugar u otro en la gradación de seres en el cosmos, y se determina como más o menos perfecto en relación al Motor Inmóvil y sumo bien. En relación a la propia naturaleza, en la medida en que un ente cambia lo potencial a actual, de acuerdo con los actos propios de su naturaleza, de acuerdo con su buen obrar, es más perfecto y mejor (más bueno). De este modo se entrelazan las dos dimensiones de Sumo Bien antes expuestas, y se hace evidente como el acto es un término de medida esencial. En función del acto que se posee algo es mejor o peor.

Además de la actividad, otro elemento en el que Aristóteles se apoya en su argumentación es el de fin (τέλος). El Estagirita identifica el fin con el bien, esta idea se repite en diversos momentos de su obra¹¹⁶, y es perfectamente coherente con lo que presenta en el texto del *De Caelo* que se está tratando¹¹⁷. El fin de la actividad de los entes, según indica aquí Aristóteles, es el bien y la perfección, y la proximidad con el fin –que es el buen estado–, es lo que determina el tipo de actividad. En este contexto, Aristóteles apunta que lo que posee la perfección (Τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι) es fin de sí mismo (ἔστι

¹¹⁶ Cfr. *Ét. Nic.* I,1 1094 a 1-3; *Ret.* I,6 1362 a 22-23; *Met.* I,2 982 b 6.

¹¹⁷ *De Cae.* II,12 292 a 22-292 b 19. Se ha transcrito en dos partes unas páginas más arriba.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἔνεκα)¹¹⁸. Es en vistas de sí mismo, si atendemos a la traducción literal. Y es por eso por lo que no necesita para nada de la acción, porque en tanto que es fin de sí mismo, no debe moverse hacia él, porque ya está en el fin. En cambio, el filósofo sostiene que la acción (πρᾶξις) implica siempre dos partes: el fin (aquello en vistas de lo cual se da otra cosa) y aquello que se mueve (la cosa)¹¹⁹. Es decir, el bien que no se posee y aquello que tiende al bien. La relación de los entes al fin, por tanto, es fundamental en la determinación del grado de bien: se es mejor, indica Aristóteles en el texto, cuanto más cerca se está del bien supremo¹²⁰, es decir, del fin. Y lo que ya está en el fin, es fin de sí mismo, es en vistas a él mismo, porque ya posee el bien en un estado perfecto¹²¹.

Esta indicación coincide con la definición de acción perfecta explicitada más arriba (πρᾶξις τελεία) como actividad que es fin en sí misma, y permite realizar una aclaración interesante. La actividad en el sentido de κίνησις, que es como Aristóteles la entiende en el texto, es la actividad propia de los seres imperfectos, en cuanto experimentan cambio de lo potencial a lo actual¹²². Pero en *Metafísica*. IX, 6, Aristóteles se refiere también a la acción perfecta. Que es fin y acto en sí misma. La acción perfecta es el tipo de actividad de los entes perfectos. En efecto, los entes perfectos y, particularmente, el Motor Inmóvil, no son inmóviles porque sean estáticos: no desarrollan cambio, porque en tanto que son acto, no tienen potencia y por tanto no tienen movimiento, pero llevan a cabo

¹¹⁸ *De Cae.* II,12 292 b 4-5.

¹¹⁹ *De Cae.* II,12 292 b 5-7.

¹²⁰ *De Cae.* II,12 292 b 18.

¹²¹ Cfr. BERTI, E. “La causalità del Motore Immobile secondo Aristotele”. Op. cit. pp. 646-648

¹²² Aunque los seres imperfectos, particularmente los seres humanos, tienen también πρᾶξις τελεία. De hecho, los ejemplos que pone Aristóteles en *Metafísica*. IX, 6 son ejemplos de actividad humana: uno ve y ha visto, piensa y ha pensado (1048 b 24).

una actividad perfecta, son máximamente activos como expresión de su bondad suma y de su actualización plena¹²³. El Motor Inmóvil es fin en sí mismo, y por eso su actividad es una praxis perfecta, cuyo fin reside en la acción misma.

Hasta ahora, se ha visto como el grado de posesión de acto y la proximidad con el fin determinan el bien de algo. Por último, conviene centrar la atención en un tercer elemento destacable del texto aristotélico del *De Caelo*. Se trata del concepto de “buen estado” o “estado óptimo” que Aristóteles menciona cuando indica que el bien (τὸ εὖ) pertenece a aquello que “se encuentra en la mejor condición” (τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι) sin necesidad de acción alguna. La vinculación entre perfección y buen estado aparece en el libro XIV de la *Metafísica*, en relación al primer principio. Aristóteles sostiene de él que su estado es bueno, “está bien” (εὖ ἔχει), y que como consecuencia de este buen estado es autosuficiente e incorruptible¹²⁴. En definitiva, es perfecto y eso implica un estado óptimo. El sumo bien se caracteriza por esta buena condición. Todos los entes, en la medida de sus posibilidades, aspiran a ella, y todos la alcanzan con la perfección. En el mundo celeste, este estado se alcanza a través de los movimientos correspondientes. En el mundo sublunar, cada ser tiene un estado óptimo en la medida en que alcanza la perfección propia según la naturaleza de su ser. El grado de perfección que alcanza cada ser nunca es el del primer principio, el del Motor Inmóvil o el del sumo bien entendido como un estado de perfección absoluta. Pero

¹²³ Cfr. DE GARAY, J. (1985). “La identidad del acto, según Aristóteles”. *Anuario Filosófico*, 18(2), p. 58.

¹²⁴ “Pero sería sorprendente que lo primero y eterno y que más se basta a sí mismo no poseyera primariamente como un bien este carácter mismo, su propia suficiencia y su conservación. Verdaderamente, no es incorruptible ni se basta a sí mismo por otra razón sino porque su estado es bueno”. “ἢ μὲν οὖν ἀπορία αὕτη, ποτέρως δεῖ λέγειν: θαυμαστὸν δ’ εἰ τῷ πρώτῳ καὶ ἀδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ’ αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, τὸ αὐταρκες καὶ ἡ σωτηρία. ἀλλὰ μὴν οὐ δι’ ἄλλο τι ἄφθαρτον ἢ διότι εὖ ἔχει”. *Met.* XIV,4 1091b 15-20.

cada ente es perfecto en la medida en que alcanza su buen estado propio, su buena condición.

En definitiva, el análisis del pasaje del *De Caelo* manifiesta el alcance ontológico de la noción de bien en Aristóteles. Pone de manifiesto, también lo que sostenemos en el trabajo: que una metafísica del bien aporta un conocimiento más completo de lo que es el bien para el filósofo.

Esta profundidad metafísica se advierte en el modo en el que el texto refleja las dos dimensiones del bien a las que nos hemos referido: los grados de bien y el bien en el ser y en el obrar. Se refleja también en el modo en que se evidencia la identificación entre ser y bien y entre el bien y otras nociones: perfección, actividad, fin y buen estado. Estas categorías las posee el bien supremo en grado sumo, en estado perfecto, y los demás seres poseen mayor o menor grado de bien, es decir, son mejores o peores, en la medida en que poseen estos rasgos propios de la perfección y del Sumo Bien. Por último, el alcance metafísico de la noción aristotélica de bien se evidencia en cuanto que el pasaje estudiado se encuentra en una obra de cosmología, y no de metafísica. Y, sin embargo, se ha hecho manifiesto que son las categorías metafísicas las que dan una explicación más completa.

2.5 Fundamentación ontológica del bien

Lo que Aristóteles repite en más ocasiones del bien, es que es aquello a lo que todas las cosas tienden, y la causa final. El bien es aquello que es objeto de deseo: lo que todos apetecen o desean. Esta afirmación, que se encuentra en diversos contextos, aparece en *Ética a Nicómaco* y en *Retórica* referida al hombre¹²⁵, y se evidencia también

¹²⁵ *Ét. Nic.* I,1 1094 a 1-3; *Ret.* I,6 1362 a 22-23.

en la obra biológica y cosmológica, en la referencia reiterada a que la naturaleza, siempre que puede, tiende al bien y a lo mejor. El bien es lo que todos los hombres desean y hacia lo que tienden, y también es hacia lo que tienden los demás entes naturales. Esta determinación lleva a preguntarse por la fundamentación del bien: ¿el bien depende del deseo o hay algo extrínseco al desear que lo hace bueno? En ese caso, ¿cuál es el fundamento de la bondad de algo, que lo convierte en objeto de deseo? Esta pregunta se resuelve particularmente atendiendo al caso del hombre.

En el capítulo 4 del libro IV de la *Metafísica*, al hilo de la explicación del argumento de no contradicción, Aristóteles afirma que no es posible sostener –y nadie lo sostiene de hecho– que los juicios son al mismo tiempo verdaderos y falsos. Quienes sostienen esta posibilidad, defienden un argumento que es sólo teórico, puesto que en la práctica estamos continuamente elaborando juicios y valoraciones sobre lo que es mejor o peor. Por este motivo, de hecho, nadie sostiene que los juicios sean verdaderos y falsos al mismo tiempo: “nadie está en tal disposición”¹²⁶. Y prosigue matizando que nuestra propia actuación, las elecciones que realizamos, ponen de manifiesto que no existe una indiferencia en el juicio:

“¿Por qué, en efecto, camina hacia Megara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea no bueno y bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro”¹²⁷.

¹²⁶ *Met.* IV,4 1008 b 13.

¹²⁷ *Met.* IV,4 1008 b 13-17: “Διὰ τί γὰρ βαδίζει Μέγαράδε ἀλλ’ οὐχ ἡσυχάζει, οἰόμενος βαδίζειν δεῖν; οὐδ’ εὐθέως ἔωθεν πορεύεται εἰς φρέαρ ἢ εἰς φάραγγα, ἐὰν τύχη, ἀλλὰ φαίνεται εὐλαβούμενος, ὡς οὐχ ὁμοίως οἰόμενος μὴ ἀγαθὸν εἶναι τὸ ἐμπεσεῖν καὶ ἀγαθόν; δῆλον ἄρα ὅτι τὸ μὲν βέλτιον ὑπολαμβάνει τὸ δ’ οὐ βέλτιον”.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

Es decir, la propia experiencia demuestra que no es posible sostener que algo es a la vez bueno y no bueno, y que, de hecho, siempre hay algo que es mejor y algo que es peor. Por tanto, cuando hay contradicción en dos juicios sobre lo mismo, debe haber error en uno de los dos:

“Y esto es lo que sucede con la percepción sensible; pues nunca la misma cosa parece a unos dulce y a otros lo contrario, a no ser que unos tengan corrompido o dañado el órgano que siente y juzga dichos sabores. Y, si es así, habrá que admitir que los unos son medida, pero no que lo sean los otros. Y esto lo aplico igualmente a lo bueno y a lo malo, a lo hermoso y a lo feo y a las demás cosas semejantes”¹²⁸.

Esta evidencia, que un juicio no puede ser verdadero y falso en el mismo sentido y al mismo tiempo, lleva a preguntarse por el fundamento de la objetividad en el juicio verdadero –y también en la valoración–, particularmente aplicado al bien y al mal. Aristóteles ofrece una respuesta en el mismo capítulo, cuando indica que: “además, aunque todas las cosas fuesen en sumo grado así y no así, el más y el menos es inherente a la naturaleza de los entes”¹²⁹. El fundamento de que algo sea mejor o peor (“más y menos”), y por tanto el fundamento de su bondad, radica en la naturaleza de los entes, es inherente a ella, y por tanto está en la realidad. Los juicios y valoraciones, siendo actos del sujeto, no dependen del querer y del conocer humanos, sino que tienen como fundamento la realidad que es y que es de un modo, al que las facultades humanas –entendimiento y voluntad– deben ajustarse.

¹²⁸ *Met.* XI,6 1063 a 1-6: "Φανερόν δὲ τοῦτ' ἐκ τῶν γιγνομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν: οὐδέποτε γὰρ τὸ αὐτὸ φαίνεται τοῖς μὲν γλυκὴ τοῖς δὲ τοῦναντίον, μὴ διεφθαρμένων καὶ λελωβημένων τῶν ἐτέρων τὸ αἰσθητήριον καὶ κριτήριον τῶν λεχθέντων χυμῶν. τούτου δ' ὄντος τοιοῦτου τοὺς ἐτέρους μὲν ὑποληπτέον μέτρον εἶναι τοὺς δ' ἄλλους οὐχ ὑποληπτέον. ὁμοίως δὲ τοῦτο λέγω καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων".

¹²⁹ *Met.* IV,4 1008 b 32. "Ἐτι εἰ ὅτι μάλιστα πάντα οὕτως ἔχει καὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τό γε μᾶλλον καὶ ἥττον ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων".

Esto expresa una relación con el sujeto: llamamos bueno a aquello que consideramos que cumple unas características, aquello que tiene, supone o implica perfección, buen estado. Y por ello es apetecible. Aristóteles indica en el libro XII de la *Metafísica* que “es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno”¹³⁰. Hemos indicado antes que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden en razón de su perfección. En efecto, el bien es aquello que es apetecible porque es perfecto y porque, en virtud de su perfección, supone perfección para aquello que tiende a él: es también perfectivo. La razón de apetecible hace referencia al deseo. En efecto, el deseo se inclina al bien, así como el entendimiento identifica la verdad¹³¹.

El fundamento ontológico del bien no es, por tanto, el sujeto. “Ningún acto apetitivo respecto de un ente, obrará en él influencia entitativa ninguna”¹³². El bien de las cosas no depende del apetecer o

¹³⁰ *Met.* XII,7 1072 a 27-28: “Ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν”.

¹³¹ Cfr. *Met.* XII,7 1072 a 27-35: “Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos. Las primeras manifestaciones de éstos son idénticas. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno. Y más influye en el deseo la apariencia que en la apariencia el deseo; porque la intelección es un principio. El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí una de las dos series; y de ésta es la primera la substancia, y de las substancias, la que es simple y está en acto (pero ‘uno’ y ‘simple’ no es lo mismo, pues ‘uno’ indica medida, y ‘simple’, que la cosa misma es de cierto modo). Pero lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie; y lo primero es siempre lo mejor o análogo a lo mejor”. “Κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν: κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν: ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα: ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις, νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ’ αὐτήν: καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλή καὶ κατ’ ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἔν καὶ τὸ ἀπλοῦν οὐ τὸ αὐτό: τὸ μὲν γὰρ ἔν μέτρον σημαίνει, τὸ δὲ ἀπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό). ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι’ αὐτὸ αἰρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ: καὶ ἔστιν ἄριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον”.

¹³² BOSCH, M. *Metafísica de la intencionalidad*, op. cit., p.60.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

del querer humano, -así como en los demás entes naturales no depende tampoco de la tendencia al bien-, sino del ser de la cosa, de su ser ente. En relación a la verdad, Aristóteles sostiene que “tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad”¹³³. Lo mismo sucede con el bien. Es la perfección del propio ente la que es buena, y la que en virtud de su perfección suscita deseo. Por este motivo, cuanto mayor es el grado de perfección de un ente, mayor es el grado de bien y, como consecuencia, mayor es la capacidad de suscitar amor, o de ser objeto de deseo. En terminología aristotélica, mayor es la capacidad de ser fin o de ser objeto de imitación.

Este hecho no queda únicamente recogido en el caso del hombre, sino también en los diferentes tipos de vida: se refleja particularmente en la tendencia que –según Aristóteles- tiene todo ente natural hacia el tipo de vida divina. Es la aspiración de todo ser viviente, tal y como queda reflejado en *De Anima*:

“Y es que para todos los vivientes que son perfectos –es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea- la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta- con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente”¹³⁴.

El tipo de vida divina es el más noble, precisamente en cuanto que es divino: implica un grado de perfección muy alto que se

¹³³ *Met.* IX,10 1051 b 7-9. "Οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν".

¹³⁴ Cfr. *De An.* 415 a 27-415 b 1: “Φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἔνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν”.

concreta en la incorrupción y por tanto en la eternidad. Ello es así porque es el tipo de vida de los entes que son en grado mayor. Es un tipo de vida bueno, un tipo de vida mejor para aquello que no posee la eternidad como uno de sus rasgos característicos. Por ello, es un fin, es un tipo de vida al que se aspira en razón de su bien, que es el ser eterno. Como los seres imperfectos no pueden alcanzar la eternidad individualmente, con el fin de participar de “lo eterno” y “lo divino”, se da la generación, que es la más natural de las obras. Perpetuarse en el tiempo a través de la especie es la forma que tienen los seres imperfectos de participar de lo que es eterno y divino, que en virtud del grado de posesión de ser y de perfección, es el bien supremo al que aspiran como fin. Se puede advertir, por tanto, una tendencia a un bien –el tipo de vida divino- cuyo bien no depende del sujeto tendente, sino del sujeto que posee el bien; que ese bien está estrechamente conectado con el grado de ser: se debe al modo de ser del sujeto; y que ese bien, en razón de su bien, suscita atracción y se erige como fin para quien no lo posee¹³⁵.

2.6 Conclusiones

Este capítulo tenía como finalidad estudiar el sentido metafísico del bien en Aristóteles. Se ha empezado planteando la cuestión fundamental de la unidad de los sentidos del bien, que el mismo Estagirita se pregunta al inicio de las éticas. Y la conclusión a la que

¹³⁵ Conviene señalar que la aspiración al tipo de vida divino no implica una renuncia del propio modo de ser. Aristóteles señala en la ética, refiriéndose al hombre, que nadie desearía ser feliz renunciando a su modo de ser. Y también que la vida según el *nous* sería excesiva para el hombre. El tipo de vida divino, el tipo de vida humano, animal, vegetal, son distintos. La aspiración al tipo de vida divino, por tanto, no implica llegar a ser “como dios”. De hecho, eso es algo inabarcable, y precisamente por ello tiene lugar la generación: el bien del ser eterno atrae, y este es el modo de alcanzarlo de alguna manera.

II. SENTIDO METAFÍSICO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

se ha llegado es que existe una relación entre los diversos sentidos, en la que se erige como núcleo la noción de perfección, y que esta unidad se resuelve tanto a través de la homonimia $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ como de la analogía.

Ha quedado evidenciado, también que Aristóteles manifiesta implícitamente que, en un sentido, lo que es, es bueno en virtud de la riqueza ontológica del modo de ser (del tipo de forma). Y que, nuevamente, la perfección es el punto de distinción de la identidad entre bien y ser. En efecto, aquello que caracteriza al bien es la perfección: es bueno aquello que es perfecto, que en virtud de su perfección proporciona perfección, y que por ello es deseado. Este es el punto de distinción entre ser y bien: bueno es aquello que, por ser perfecto, todos desean.

El bien como perfección es lo que actúa como elemento unificador entre los muchos modos de darse el bien. En cada categoría, es bueno lo que es perfecto: Dios en la sustancia, la virtud en la cualidad, la justa medida en la cantidad, etc. De este modo, los sentidos del bien se unen por la analogía, donde en virtud de la perfección, se puede establecer una igualdad proporcional en el modo de decirse el bien en cada especie, en cada individuo, en cada categoría, en cada caso. A su vez, se puede considerar que existe una homonimia $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ en el bien, según la cual hay un sentido focal, que es el bien en sí –el bien perfecto- en relación al cual se dicen, se ordenan o adquieren sentido todos los demás modos de bien.

Así, esta perfección tiene grados, y estos grados se articulan según dos dimensiones: existen grados de bien en una estructura cosmológica en la que hay seres más perfectos, y seres más imperfectos, porque hay seres cuya perfección formal es mayor y otros en que es menor (hay mayor o menor riqueza ontológica en el ser, según el tipo de forma); y existen grados de bien en la estructura entitativa de cada ser: cada ente es más perfecto en la medida en que alcanza a través de la operación la excelencia que le es debida según su naturaleza y modo de ser. Lo perfecto y lo más bueno, en términos absolutos, es el Motor Inmóvil, Dios, que es designado por Aristóteles

como el Sumo Bien. Las características que posee este Sumo Bien en grado absoluto son la medida de los demás grados de perfección y de bien. La actividad, y el movimiento de los seres imperfectos se explican por la tendencia al buen estado que no poseen, que buscan y hacia el que se dirigen.

Se ha insistido, también, en el fundamento ontológico del bien, y en el hecho de que la perfección se da en el ente, y por tanto el bien se da en el ente. El bien no depende de la determinación del sujeto, sino de la perfección intrínseca del propio ente, que se considera como bueno en virtud de tal perfección.

CAPÍTULO III: BIEN Y ACTO

El concepto de acto es uno de los más estudiados en la filosofía aristotélica. La abundancia de la bibliografía generada en torno a tal noción pone en evidencia su complejidad. En efecto, es una de las nociones más ricas y profundas del pensamiento aristotélico. A pesar de ello, como ya se ha apuntado el primer capítulo, no son muchos los estudios que analizan de modo explícito su vinculación con el bien. La mayoría de los estudios se han centrado en otras cuestiones¹. No obstante, son destacables las siguientes aportaciones: Christopher Mirus –siguiendo la tradición tomista- desarrolla de modo explícito la identidad entre las nociones de acto y bien en la obra aristotélica²; Allan Gotthelf indica explícitamente también esta identificación³; y

¹ Como se ha dicho, la bibliografía es amplísima y trata cuestiones diversas. Se puede encontrar una síntesis de los temas y autores principales en BERTI, E. (1990). Il concetto di atto nella *Metafisica* di Aristotele. En M. Sánchez Sorondo (Ed.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche* (pp. 43-61). Roma: Herder, pp. 43-46.

² MIRUS, C. Aristotle's *agathon*. Op. cit

³ GOTTHELF, A. (2012). The place of the good in Aristotle's natural teleology. En A. Gotthelf (Ed.), *Teleology, first principles, and scientific method in Aristotle's biology* (pp. 45-66). Oxford: Oxford University Press.

Alvira, sugiere algunos aspectos de esta identidad, aunque no es el tema explícito de su investigación⁴. Existen otros estudios que indican una vinculación entre las nociones de bien y acto, o destacan su identidad, pero no la desarrollan. Por ejemplo, Yepes⁵ apunta una serie de cosas interesantes, aunque no las desarrolla: 1) una consecuencia de la plenitud ontológica del acto es su relación con lo bueno. 2) El bien se dice como el ser, el ser se dice *κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν*, y lo mismo el bien. 3) El fin es el bien, pero el fin es el acto; luego el acto es el bien. 4) Equipara *ἐνέργεια* y *τάγαθόν* cuando Aristóteles indica que de los contrarios (estar sano y estar enfermo), uno de los dos será el bien, ya que no se dan simultáneamente los actos. También es destacable el estudio de Chen, en el que indica que uno de los sentidos del acto es el siguiente:

“El término *energeia* utilizado en la definición del sumo bien: el término *energeia* es utilizado como un término técnico en la ética de Aristóteles; significa una actividad determinada del alma. En su investigación sobre la naturaleza del sumo bien, llega a la conclusión de que el bien humano –que se identifica con la felicidad–, es la actividad del alma conforme a la virtud, y si hay más de una virtud, conforme a la mayor y más perfecta. (...) Lo que el término *energeia* significa en su teoría ética es, por lo tanto, la actividad cognoscitiva del intelecto”⁶.

⁴ ALVIRA, R. *La noción de finalidad*, op. cit

⁵ YEPES, R. (1993). *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, especialmente pp. 324-326.

⁶ “The term *energeia* employed in the definition of the chief good: The word *energeia* is further used as a technical term in Aristotle’s ethics; then it signifies a definite activity of the soul. In his inquiry of the nature of the chief good he arrives at the conclusion that the human good –which is identified with happiness, is the activity of soul in accordance with virtue, and if there is more than one virtue, in accordance with the best and most complete. (...) What the term *energeia* in this ethical theory signifies is, therefore, the knowing activity of intellect”. CHEN, C. (1956). Different meanings of the term "energeia" in the philosophy of Aristotle. *Philosophy and Phenomenological Research*, 16, 56-65. Pp. 61-62.

III. BIEN Y ACTO

Los temas principalmente tratados en cuanto a la relación entre acto y bien giran en torno a la cuestión del acto como bien para la potencia y el hecho de que el Motor Inmóvil, que es acto puro, es el Sumo Bien. Sin embargo, falta explicitar tales matices y ahondar en la riqueza de tal vinculación. Lo que se propone este apartado es mostrar de qué modo la noción aristotélica de acto en sus varios sentidos se vincula con la de bien⁷. Se pretende, en última instancia, que esta vinculación se expresa en términos de identidad, lo que pone de manifiesto la fuerte carga ontológica del bien aristotélico. Y que, además, esta identidad es el principal vehículo a través del cual el ser y el bien se identifican. Comprender el modo en que se identifican acto y bien se articula como un punto esencial para entender el sentido ontológico del bien en Aristóteles.

Para ello, se tratarán tres cuestiones fundamentales: en primer lugar, la actualización de la potencia, donde se evidencia que el acto es el bien de la potencia y que por la identificación entre acto y bien, el grado de bien de los entes se mide en función del grado de actualización. En segundo lugar, se tratará la identificación entre bien y forma, como modo específico en que el acto –y por tanto el bien– se da en los entes. Por último, se tratará sobre la cuestión del movimiento

⁷ El acto no es un término unívoco. Se trata de una noción vasta en matices. Ello hace difícil delimitarla en unos sentidos concretos. Existen diversas opiniones sobre cuáles son los sentidos principales en los que debe comprenderse. Berti destaca tres significados: el acto como ser, el acto como movimiento y el acto como actividad (Cfr. BERTI, E. *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*. Op. Cit.) Chen es quizás quien más sentidos ha destacado en un elenco en que resalta ocho (CHEN, C. *Different meanings of the term "energeia" in the philosophy of Aristotle*. Op. cit.). Se puede encontrar un estudio amplio de la discusión en YEPES, R. *La doctrina del acto en Aristóteles*, op. cit. Mientras que Berti subraya explícitamente que el ser es uno de los sentidos del acto, tanto Yepes como Gómez Cabranes (op. cit.) opinan que Aristóteles no es explícito en esto.

y de la actividad, como explicación de la tendencia al bien que, también como acto, es fin.

3.1 Acto, potencia y bien

3.1.1 *El acto como bien para la potencia*

Una de las determinaciones del acto aristotélico es su condición de fin. Fin es, tal y como indica el filósofo, aquello en vistas a lo cual se da algo (τὸ οὗ ἕνεκα), sea la generación, una actividad, el arte, una investigación o cualquier cosa que tenga lugar. Y, para Aristóteles, es fin lo que es bueno. El acto es bueno, y porque es bueno es fin. El porqué de la bondad del acto se desarrollará a lo largo de todo el capítulo. La presencia del fin siempre implica dos partes. Esto lo menciona Aristóteles en algunos momentos de su obra⁸: supone la existencia del fin, es decir, de aquello hacia lo que se tiende, y de aquello que tiene en sí la tendencia. Por lo tanto, la determinación del acto como fin implica algo que tiende hacia él. Este algo es la potencia. El acto, en efecto, es el fin de la potencia. Y la potencia tiende al acto en cuanto en él reside su bien. En relación a los sentidos de la ἐνέργεια, Chung-Hwang indica que el primero de ellos, el más fundamental, es el de “acto” (“actuality”). En este sentido, apunta, el término ἐνέργεια se corresponde con el de δύναμις, y sostiene que ambos son modos de existencia (“ways of existence”)⁹. Pero son mucho más: no son únicamente modos de existencia, sino la explicación del dinamismo de todo lo real. Lo que es potencia tiende al bien del acto, tiende a él de hecho. Así se articula el dinamismo, que es una evidencia de la estructura teleológica de lo real, en la que

⁸ *De Cae.* II,12 292 b 4-6 y *Met.* XII,7 1072 b 1-3.

⁹ CHEN, C. Different meanings of the term "energeia" in the philosophy of Aristotle. *Op. cit.*, p. 57.

III. BIEN Y ACTO

el bien tiene un papel importante¹⁰. Los principios fundamentales en esta estructura son los de acto y potencia, ἐνέργεια y δύναμις, pero el bien, la identificación entre acto y bien, y la condición de fin del acto que de ello se deriva, completan la explicación de la actualización. Veremos por qué motivo.

Por lo dicho hasta ahora, para profundizar en la razón de bien y de fin del acto es preciso acudir a la noción de potencia. Potencia se entiende en Aristóteles principalmente en dos sentidos: el primero, es relativo al movimiento, y responde a la definición de “principio de movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto a otro”¹¹; el segundo, hace referencia a la potencia en un sentido más general, relativo al ser, como posibilidad ontológica por contraposición al acto, y aparece mencionado en una de las definiciones de acto: “el acto es, pues el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera”¹², se entiende, por tanto, en un sentido más amplio como posibilidad de ser¹³. En ambos sentidos, la potencia indica carencia y ausencia de un bien: el movimiento es una tendencia hacia el acto

¹⁰ Chen indica, sin desarrollar, que estos dos principios: ἐνέργεια y δύναμις implican momentos teleológicos: 1) la materia, que es potencia, tiende hacia la forma porque aspira a alcanzar su acto y su determinación; y 2) este acto y esta determinación son el fin de la materia en tanto que potencia. Añade, por tanto, los principios de materia y forma, como principios constructivos de lo real (Ibíd., p.57). Nosotros los trataremos más adelante.

¹¹ *Met.* V,12 1019 a 15-16: “δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον”. Cfr. también *Met.* IX,1 1046 a 11.

¹² *Met.* IX,6 1048 a 30-33: “ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει: λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὄλῃ τὴν ἡμίσειαν”.

¹³ Esta distinción de los sentidos que hemos hecho es la que recoge GÓMEZ CABRANES, L. en (1989). *El poder y lo posible (sus sentidos en Aristóteles)*. Pamplona: Eunsa. Cfr. también Yepes, R. (1992). Los sentidos del acto en Aristóteles. *Anuario Filosófico*, 25, 493-512, pp. 499-500 y nota 37.

porque es bueno y no se tiene, y la potencia como posibilidad de ser hace referencia a la materia que encuentra en la forma su determinación, su acto y su bien del que carece. La carencia desaparece cuando es suplida por el acto, que le confiere al ser en potencia el ser o la perfección que no poseía. Este hecho provoca un ordenamiento: la existencia de la propia carencia da lugar a una tendencia, a un orden del ente al acto que confiere la perfección o el ser del que carece. Esta perfección es el bien. El ente en cuanto carente de ser o de perfección es la potencia, la potencia tiende a su acto propio y su acto es su bien y, en tanto que perfección y bien, su fin. Esta es la explicación de la estructura teleológica de lo real. Aristóteles lo explicita en un fragmento del libro IX:

“Y porque todo lo que se genera va hacia un principio y un fin (pues es principio aquello por cuya causa se hace algo, y la generación se hace por causa del fin), y fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia. Los animales, en efecto, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver, y de igual modo se tiene el arte de construir para construir, y el de especular para especular.”¹⁴

La estructura es clara: la potencia se da por causa de un fin, y este fin es el acto. Por lo tanto, la potencia se da por causa del acto. El acto es el fin de la potencia y, en tanto que fin, está en el inicio de la generación y del cambio del ente en potencia. Es precisamente la presencia del acto lo que da lugar a la posibilidad de cambio. El acto, lo que aporta es perfeccionamiento, completamiento de lo que es carencia. En cuanto el acto puede aportar algo, existe la posibilidad de poseer o alcanzar ese acto, éste se erige como fin y por ello indica Aristóteles que por causa del acto se da la potencia. El acto como fin es la causa de que haya potencia, de que haya posibilidad. Es decir, la

¹⁴ Met. IX,8 1050 a 7-10: “Καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γινόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα ἢ γένεσις), τέλος δ’ ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἢ δύναμις λαμβάνεται. οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν ὁρῶσι τὰ ζῷα ἀλλ’ ὅπως ὁρῶσιν ὄψιν ἔχουσιν, ὁμοίως δὲ καὶ οἰκοδομικὴν ἵνα οἰκοδομῶσι καὶ τὴν θεωρητικὴν ἵνα θεωρῶσιν: ἀλλ’ οὐ θεωροῦσιν ἵνα θεωρητικὴν”.

III. BIEN Y ACTO

potencia existe porque tiene un fin; pues, como indica Aristóteles en el texto citado, los animales “no ven (acto) para tener vista (potencia), sino que tienen vista (potencia) para ver (acto)”.

También por este motivo –porque el acto es su causa- la potencia es determinada: no todos los actos aportan algo a todos los entes, un mismo acto no se hace igualmente presente en todos los entes,¹⁵ la posibilidad de ser, la potencia, cambia según la perfección correspondiente. Y en función de ello, a cada ente le corresponde un bien determinado. En efecto, la perfección propia se realiza en unos actos concretos, según los cuales se da la potencia en cada ente. Esto lleva a la consideración de que el bien no es el mismo para todos: a cada especie -y a cada ente- le corresponde un modo de bien en que consiste su plenitud, y por tanto, unos actos en los que consiste tal plenitud. Es en este sentido que el bien es diferente para cada uno: los actos varían según la perfección propia de cada ente. La vista se tiene para ver, y no para cualquier otro acto. Y, a su vez, no a todos los entes les corresponde ver¹⁶. La clave está en la noción de forma: la forma específica, a la que cada ente debe su actualidad, es la que determina el ser de cada ente, indica dónde radica su acto y su bien.

Este desarrollo conduce a otra cuestión importante, que es la que Aristóteles está tratando en el contexto en que se encuentra el fragmento transcrito más arriba: el acto es anterior a la potencia. En particular, al explicitar que la generación se da por causa del acto, el Estagirita quiere evidenciar esta anterioridad en cuanto a la

¹⁵ Esto se entenderá mejor cuando se explique la forma, en el epígrafe 3.2 de este capítulo: la presencia del acto se da a través de la forma. Ésta es la que determina la posibilidad o potencia de cada ente.

¹⁶ Cuando Aristóteles define el término privación, identifica justamente que no a todos los seres les corresponde la vista por naturaleza. Cfr. *Met.* V,22 1022 b 22-24: “Privación se dice, en un sentido, si un sujeto no tiene alguna de las cosas destinadas por la naturaleza a ser tenidas, aunque él no sea apto por naturaleza para tenerla; por ejemplo, se dice que una planta está privada de ojos”.

substancia¹⁷. En efecto, la generación sucede por el acto, que está presente en el principio como fin y como bien. La potencia, la posibilidad, viene después de la existencia del acto y del fin. Si no hay acto como fin no puede haber posibilidad: es la existencia anterior del acto lo que da lugar a la generación. El acto está presente desde el inicio, y esto es lo que hace posible la potencia. La posibilidad de bien, por tanto, existe porque hay acto: porque hay bien. Y por ello se da la potencia, y también por ello es posible colmar la carencia: porque existe tal posibilidad, porque hay un acto y por tanto un estado mejor, más bueno. De hecho, la tendencia de la potencia al acto, tal y como se ha explicado, se da por la búsqueda de un estado mejor, más perfecto.

3.1.2 *El acto es mejor que la potencia*

Que el acto es el bien para la potencia, implica una gradación en el bien. Haciendo referencia al pasaje *Met.* IX, 1047 a 30-1047 b 2, en que Aristóteles distingue entre lo no existente, lo que existe en potencia, y lo que existe en acto¹⁸, Oates sugiere que contiene una

¹⁷ *Met.* IX,8 1050 a 4. El acto es esencialmente anterior a la potencia, Aristóteles indica en cuanto a la generación y en un sentido también en cuanto al tiempo (Cfr. *Met.* IX,8 1050 a 3: “Así pues, también en esto se ve que el acto es, incluso en este sentido, anterior a la potencia en cuanto a la generación y al tiempo”. “Ἀλλ’ οὖν καὶ ταύτη γε δῆλον ὅτι ἡ ἐνέργεια καὶ οὕτω προτέρα τῆς δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον”).

¹⁸ *Met.* IX, 1047 a 30-1047 b 2: “la palabra ‘acto’, aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia”. “Ἐλήλυθε δ’ ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα: δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κινήσις εἶναι, διὸ καὶ τοῖς μὴ οὔσιν οὐκ ἀποδιδόασιν τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δὲ τινὰς κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ

III. BIEN Y ACTO

teoría de los grados de la realidad (“degrees of reality theory”), puesto que presenta una escala de modos de realidad que va desde la no existencia hasta la entelequia o acto perfecto. Y Oates subraya:

“Debería ser innecesario añadir que allá donde uno se encuentra con una teoría de los grados de la realidad, existe siempre en relación a ella algún tipo de escala de valor. El valor más alto pertenece al acto, en la potencia radican valores menores y así en sucesión hasta lo no existente. Pero, de nuevo, la implicación del valor es posterior a y una función del análisis ontológico”¹⁹.

Es interesante la apreciación: a toda escala le sigue una valoración. Los grados implican un crecer y decrecer, un aumentar y disminuir de algo, y esto, indica Oates, es evaluable en términos de mejor y peor. De la no existencia absoluta a la existencia plena, al acto perfecto, hay una gradación conforme a la cual lo que más se aproxima al acto perfecto adquiere más valor. Oates sostiene, además, que la implicación del valor es una función del análisis ontológico, y es posterior a él. Esta es una de las tesis de su investigación: para el Filósofo, el ser prima sobre el bien y la ontología sobre la axiología; la teoría del valor se deduce del análisis del ser.

Es destacable, por tanto, la identificación entre ser y bien. Esta realidad es manifiesta siempre que se advierte una gradación en el análisis aristotélico del acto y de la potencia. Acto y potencia son los dos significados primarios del ser: esto se evidencia en todos los pasajes en los que Aristóteles se refiere al acto y a la potencia. Son los sentidos principales y primarios del ser, son previos a todos los demás

εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὐ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργεία ἔσσονται ἐνεργεία. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἓνια δυνάμει ἐστίν: οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεία ἐστίν”.

¹⁹ “It should be unnecessary to add that, whenever one meets with a ‘degrees of reality’ theory, there is always attendant upon it some kind of suggested scale of value. The highest value seems to be attached to actuality with lesser values inhering in potentiality on down to the ‘non-existent things’. But again, the value implication is posterior to and a function of the ontological analysis” OATES, W. Op. cit., p. 203.

significados, y se aplican también a todos ellos²⁰. Uno de los sentidos del ser es el de acto y el de potencia y, a la inversa, uno de los sentidos de acto y de la potencia es el de ser: ser en acto y ser en potencia²¹.

De los dos, además, el acto tiene una existencia efectiva, mientras que la potencia es un ser que solo es posible. El acto hace referencia a una existencia determinada, y por este motivo el acto se asimila con la forma y la potencia con la materia. Esta coincidencia esencial sirve para afirmar el carácter de efectividad del acto frente a la potencia. El ser es, fundamentalmente, acto. Aristóteles indica en *De Anima* que de todos los sentidos del ser, el más propio es el de acto: “pues si bien las palabras ‘uno’ y ‘ser’ tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial”²². En tanto que lo que tiene acto *es* efectivamente, de una manera real, actual, su plenitud es mayor que lo que no es. Y lo es en virtud de ese ser actual.

Se entiende mejor al contraponerlo con la potencia, que, aunque real, solo es posibilidad. Por ello, ser en acto es mejor que ser en potencia. Hay mayor bien en el acto, porque el ser es mayor y más pleno. He aquí la estrecha vinculación entre ser, acto y bien. Y la evidencia de que, por el grado de plenitud ontológica, el acto es mejor que la potencia. La clave de los grados de valor a que Oates hace

²⁰ Berti indica esto del siguiente modo: “Che la potenza e l’atto siano per Aristotele due significati fondamentali dell’essere, coestensivi pertanto all’intero essere ed anzi sovrapposti agli altri suoi significati, risulta da tutti i passi in cui lo Stagirita elenca i significati dell’essere e giustifica la trattazione di questa distinzione nell’ambito della filosofia prima, cioè della scienza dell’essere in quanto essere. Ad essa infatti Aristotele allude una prima volta nel libro *Delta* della *Metafisica*, il famoso dizionario, precisamente dove enumera i significati dell’essere”. Cfr. BERTI, E. Il concetto di atto nella *Metafisica* di Aristotele. Op. cit., p.53.

²¹ La discusión en torno los sentidos del acto en Aristóteles es amplia, como ya se ha indicado.

²² *De An* II,1 412 b 8-9: “Τὸ γὰρ εἶναι καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἢ ἐντελέχειά ἐστιν”. Cfr. BERTI, E. Il concetto di atto nella *Metafisica* di Aristotele. Op. Cit., pp. 51-57.

III. BIEN Y ACTO

mención se encuentra en la riqueza ontológica del acto: cuanto menos hay de posibilidad y más de acto, mayor es el bien, y también el valor²³.

En definitiva, lo que se manifiesta es que la riqueza ontológica del acto es mayor que la de la potencia²⁴. Y por este motivo también su bien es mayor. Para comprender mejor el alcance de esta idea conviene analizar el capítulo 9 del libro IX de la *Metafísica*, donde Aristóteles indica explícitamente que el acto es mejor y más valioso que una buena potencia. El texto indica lo siguiente:

“Que el acto es también mejor y más valioso que una buena potencia, es evidente por lo que vamos a decir. Todo lo que decimos que tiene potencia para una cosa, la tiene también para lo contrario; por ejemplo, lo que decimos que puede estar sano puede también estar enfermo, y lo puede simultáneamente; pues la potencia de estar sano y de estar enfermo, y la de estar quieto y moverse, y la de edificar y derruir, y la de ser edificado y ser derruido, es la misma. Así, pues, la

²³ De todos modos, utilizar el término “valor” tiene el riesgo de ser interpretado con connotaciones equivocadas. El término adquiere un nuevo significado a partir de Max Scheler y la fenomenología de los valores. Éste pretende que el objeto de la ética sea el valor, y no el bien. A partir de este momento el valor se desvincula del ser. En la filosofía clásica, en cambio, el término “valor” siempre se interpreta en identificación con el bien y la perfección y está vinculado y en dependencia con el ser. Es interesante el estudio de Composta, en el que analiza el fundamento ontológico de la teoría clásica del valor, y la compara con la moderna. Allí indica que “un estudio de los valores en el pensamiento clásico se resuelve en el problema del ser en cuanto es un bien” (COMPOSTA, D. Op. cit. p.283). Por todo lo dicho, resulta más apropiado referirse a la teoría aristotélica del bien, y no, como hace Oates, a la teoría aristotélica del valor (OATES, W. Op. cit.). De hecho, Aristóteles emplea con mucha más frecuencia el término “bien” que el término “valor”, y siempre lo hace vinculándolo al ser y al bien. Lo genuinamente aristotélico es el concepto de bien. (Cfr. el texto que se trata a continuación en el trabajo, y que pone en evidencia esta vinculación: *Met.* IX,9 1051 a 4: “Que el acto es mejor y más valioso (βελτίων και τιμωτέρα) que una buena potencia, es evidente por lo que vamos a decir”).

²⁴ Cfr. YEPES, R; *La doctrina del acto en Aristóteles*, Op. cit., p. 326.

potencia para los contrarios se da simultáneamente; pero es imposible que se den simultáneamente los contrarios, y también es imposible que se den simultáneamente los actos (por ejemplo, estar sano y estar enfermo), de suerte que uno de los dos será necesariamente el bien; en cambio, la potencia será ambas cosas o ninguna. Por consiguiente, es mejor el acto.”²⁵

El pasaje es complicado. La confusión proviene, principalmente, de desentrañar los sentidos de potencia empleados por Aristóteles en los ejemplos que provee, y su concordancia con las afirmaciones que hace en torno a la potencia: admite contrarios, y estos contrarios dan simultáneamente en una misma potencia. Los ejemplos que Aristóteles ofrece se refieren a diversos tipos de potencia: la potencia de estar sano y de estar enfermo, la de estar quieto y moverse, la de edificar y derruir, la de ser edificado y ser derruido. Estos ejemplos, como se ve, manifiestan diversos sentidos de potencia, y no siempre encajan con lo que el texto dice de ella. Es complejo, por lo tanto, encontrar la coherencia del argumento. De hecho, los comentaristas del pasaje se han centrado en resolver esta cuestión, tratando de reconciliar los sentidos de potencia con la explicación²⁶. Tratando esta cuestión, Bonitz sugiere que es una equivocación introducir bien y mal en la región de lo ontológico, y esto es lo que complica el texto. Ross indica que el error está en decir que el acto es mejor que la buena potencia, puesto que la potencia es neutra (no es ni buena ni mala), y

²⁵ *Met.* IX,9 1051 a 4-15: “Ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἢ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον. ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταῦτόν ἐστι δυνατόν τάναντία, οἷον τὸ δύνασθαι λεγόμενον ὑγιαίνειν ταῦτόν ἐστι καὶ τὸ νοσεῖν, καὶ ἅμα: ἡ αὐτὴ γὰρ δύναμις τοῦ ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν, καὶ ἡρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι, καὶ οἰκοδομεῖν καὶ καταβάλλειν, καὶ οἰκοδομεῖσθαι καὶ καταπίπτειν. τὸ μὲν οὖν δύνασθαι τάναντία ἅμα ὑπάρχει: τὰ δ’ ἐναντία ἅμα ἀδύνατον, καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ ἅμα ἀδύνατον ὑπάρχειν (οἷον ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν) , ὥστ’ ἀνάγκη τούτων θάτερον εἶναι τὰγαθόν, τὸ δὲ δύνασθαι ὁμοίως ἀμφοτέρων ἢ οὐδέτερον: ἢ ἄρα ἐνέργεια βελτίων”.

²⁶ Cfr. OATES, W. Op. cit. pp. 192-196 y GOLDIN, O. (1993). Aristotle on good and bad actualities. *Journal of Neoplatonic Studies*, 2(1), 126-150.

III. BIEN Y ACTO

por tanto no es equiparable al acto en términos de bondad. Comentando a ambos, Oates apunta que el propio Aristóteles no tiene clara la relación bien-valor, y por este motivo el pasaje es confuso²⁷. En cambio, se ha prestado muy poca atención al sentido ontológico del bien según el texto, que es lo que interesa en este estudio, y que ayuda en la dilucidación del pasaje.

Aristóteles introduce el capítulo sugiriendo que “es evidente” que el acto es mejor que una potencia buena. El hecho de que remarque que es una evidencia indica que no está confundido con respecto a la cuestión. Más bien, le resulta algo ya sabido, y quizás por eso no ofrece una explicación más completa como, por otra parte, ocurre más veces en el *Corpus*. Aristóteles sólo explica lo que no se sabe, y requiere explicación. Y de lo que ya es conocido, menciona sólo lo que es necesario para completar sus explicaciones.

La explicación que da es que la potencia lo es simultáneamente de dos contrarios, de los cuales uno es bueno y otro no. Provee diversos ejemplos que, como se ha indicado, responden a varios de los sentidos de potencia explicitados por Aristóteles en las definiciones de los libros V y IX²⁸. En todos los ejemplos, aparece un acto y su contrario, y evidencian que mientras el acto no se da, mientras existe sólo la potencia, existe simultáneamente la posibilidad de un acto – que es bueno- y de su contrario: de la salud y de la enfermedad, de la construcción y de la destrucción, del movimiento y de la quietud, etc. según esto, la posibilidad de lo bueno y de lo malo se dan simultáneamente en un ente que tiene tales posibilidades²⁹.

²⁷ OATES, W. Op. cit., p. 193.

²⁸ Cfr. V,12 y todo el libro IX .

²⁹ Potencia se interpreta, aquí, en un sentido amplio, como posibilidad. En un sentido estricto, la potencia sólo es del acto. Y el acto es, por definición, bueno y perfecto. Por este motivo es contradictorio decir –tomando la potencia en un sentido estricto– que hay potencia de lo malo. Sobre esto se volverá más adelante.

Esto es así en tanto que el ente que todavía no ha actualizado su potencia, no posee aún la perfección y el bien conferidos por el acto, y por tanto todavía tiene la posibilidad de no llegar a ser acto perfecto y bueno. Precisamente esto evidencia que el acto es mejor. El acto ya es, y en tanto que ya es, sólo admite un modo de existencia y por tanto supone únicamente uno de los dos contrarios que están implícitos en la potencia. De acuerdo con esto el acto es mejor que una buena potencia por dos razones: en primer lugar, porque la potencia, incluso aunque sea buena, siempre admite la posibilidad de mal entendido como posibilidad de error, de equivocación o de no perfeccionamiento según el acto; en segundo lugar, porque el acto, que ya es de hecho, sólo admite un contrario³⁰ y Aristóteles indica que de los dos contrarios el acto consiste en el bien.

El Estagirita continúa el texto indicando lo siguiente:

“Pero, en las cosas malas, el fin y el acto serán también necesariamente peores que la potencia; pues la potencia para ambos contrarios es la misma. Es, pues, evidente que el mal no está fuera de las cosas, pues el mal es, por naturaleza posterior a la potencia. Por consiguiente, ni en las cosas primordiales ni en las eternas hay ningún mal ni error ni corrupción (pues también la corrupción es un mal)”³¹.

La afirmación de que el fin y el acto de las cosas malas son peores que la potencia parece en contradicción con la noción de acto como perfección. Sin embargo, el análisis del sentido del texto revela que la contradicción es solo aparente. El argumento tiene una estructura paralela al que acabamos de comentar: la potencia es

³⁰ Cfr. *Met.* IV,5 1009 a 35: “Pues en potencia, es posible que una misma cosa sea simultáneamente los contrarios, pero en entelequia, no”. “Δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταῦτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ’ οὐ”.

³¹ *Met.* IX,9 1051 a 15-21: . “ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως: τὸ γὰρ δυνάμενον ταῦτὸ ἅμφω τὰναντία. δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα: ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. οὐκ ἄρα οὐδ’ ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς αἰδίοις οὐθὲν ἔστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἀμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον (καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν).

III. BIEN Y ACTO

posibilidad simultánea de bien y de mal (de mal, siempre en cuanto que la potencia abre la posibilidad de que no se llegue al acto propio). En las cosas malas, la supremacía es del mal. Luego el acto será peor que la potencia, por dos motivos: en primer lugar, porque en las cosas malas hay mucho más de potencia que de acto. Y en segundo lugar, porque la potencia, que es mayor que el acto en este caso, también tiene la posibilidad de bien.

Todo lo que es, es por el acto y es en acto, y el acto supone perfección. Es decir, todo lo que posee acto posee perfección. Sin embargo, el grado de posesión de perfección y de acto es variable. Esto explica que hay entes más perfectos, que poseen acto en mayor grado, entes menos perfectos, que lo poseen en menor grado y entes absolutamente perfectos, que poseen el máximo grado de acto y de perfección, que implica ausencia de potencia. En las cosas malas, el grado de posesión de acto –y por tanto de perfección- es escaso, o bien es erróneo, en cuanto que no es el acto propio, que corresponde por esencia. La causa de su maldad radica o bien en que poseen muy poco de acto, y por ello su acto es peor que la potencia, (en el conjunto entitativo, el grado de imperfección es grande), o en el hecho de que la potencia actualizada no es la que corresponde al acto propio, y por tanto es un acto equivocado, erróneo. La posibilidad de bien, de perfección y de acto es mayor que la posesión efectiva. Por tanto, “las cosas malas” lo son por razón de su imperfección³². Por este motivo, el acto en las cosas malas es peor que la potencia. Lo es porque hay error en el acto, y por tanto la potencia de lo bueno es mayor que el acto.

En este punto, conviene indicar que no es correcto, por ello, referirse al “acto malo”, como lo hacen Ross, Oates y Goldin. De

³² Se echa de menos un desarrollo de la doctrina del mal en Aristóteles, que permita comprender mejor y profundizar más en estas indicaciones que hacemos. A pesar de ello, el texto sí que evidencia esta idea: que el mal es error en la actualización, es una potencia que no se corresponde con el acto propio. Cfr. QUEVEDO, A. (1997). Aristóteles en torno a la privación y la causalidad. *Anuario Filosófico*, 30, 71-99

hecho, Aristóteles no se refiere en ningún momento al “acto malo” que es ontológicamente contradictorio, sino al acto de “las cosas malas”. En efecto, el acto dice siempre perfección y bien, y por tanto no puede ser ontológicamente malo. En todo caso, convendría puntualizar que el acto es “malo” porque no ha llegado a plenitud, porque ha habido un error en la actualización, y no por el propio acto. Por ello es más apropiado referirse al acto “de las cosas malas”. Por lo demás, como ha subrayado Alvira, Aristóteles no nos ha dejado una teoría del “acto malo”³³.

La indicación de que “el mal no está fuera de las cosas, pues el mal es, por naturaleza, posterior a la potencia”³⁴ ayuda a comprender el sentido de lo que Aristóteles quiere expresar: el mal no actúa como un fin o como una causa de la potencia, anterior a ella, sino que se da después, en función del grado de actualización de la potencia. El mal en sentido ontológico, es lo que el ente no tiene de perfecto, lo que el ente no tiene de acto³⁵. El acto, en cambio, es anterior a la potencia en cuanto a la sustancia y a la generación, y por tanto está fuera de las cosas en el sentido de que es anterior a ellas como causa de su generación o de su completamiento. Ya se ha explicado en el epígrafe anterior: primero es el acto, que es el bien; por causa de éste se da la potencia, y lo que al ente le queda de posibilidad, es decir, de acto no cumplido y, por tanto de carencia y de imperfección, es el mal. Luego,

³³ Alvira condensa en pocas palabras lo que hemos ilustrado: “El acto es superior a la potencia. El mal también es acto, pero en este caso es inferior a la potencia por ser un acto ‘defectuoso’, se sobreentiende. No es acto perfecto. Se supone que si Aristóteles se hubiera alargado aquí –lo que no hace, ni tampoco Sto. Tomás en su comentario- tendría que haber esbozado una teoría del ‘acto malo’. El acto como tal, se ha repetido muchas veces, es bueno. Si se le puede llamar pues, de algún modo, malo, será en razón de su imperfección. Un acto es bueno por su perfección. Ningún acto es absoluta imperfección ni lo podría ser. Es malo un acto en cuanto le falta algo de su perfección”. ALVIRA, R. Op. cit. p.110.

³⁴ *Met.* IX,9 1051 a 18-19: “Ὀὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα: ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως”.

³⁵ Cfr. QUEVEDO, A. Aristóteles en torno a la privación y la causalidad. Op. cit.

III. BIEN Y ACTO

el mal es posterior a la potencia porque es potencia no actualizada, perfección no adquirida. Por este motivo los entes eternos no tienen mal ni error ni corrupción, porque son acto puro, no tienen potencia ni imperfección.

Así explicado, el texto recupera su sentido y su coherencia, y podemos afirmar con Aristóteles que el bien se da en mayor medida en lo que es más perfecto, es decir, en lo que posee un mayor grado de acto y menor de potencia, y por tanto que el acto supone un mayor bien en el ente que la potencia.

Algo que queda reflejado en este desarrollo, es la existencia de grados de bien en relación al grado de actualidad. Esta cuestión se anunció en el primer capítulo, y aquí se hace evidente: cuanto más acto, mayor bien³⁶. Aristóteles se refiere a “la buena potencia”, y con ello indica que en la potencia hay bien³⁷. Y, en efecto, lo hay en cuanto que es potencia de algún bien, porque es potencia de algún acto, y el acto siempre es bien. Pero el acto es mejor aún, ya se ha explicado por qué. De acuerdo con esto, desde lo totalmente potencial a lo plenamente actual hay una escala de realidades en las que el bien se da en mayor grado cuanto mayor es el acto que poseen. El acto es determinante del bien de algo. Por tanto se puede afirmar que existe una relación estrecha entre acto y bien.

³⁶ Esto mismo sugiere Oates en su estudio, como ya hemos indicado. Cfr. OATES, W. Op. cit., pp. 192-193.

³⁷ Cfr. GOLDIN, O. Op. cit.: “The good potentiality (...) must be understood as good insofar as it is a potentiality *for* some good” (p.137).

3.2 Bien y forma

3.2.1 La forma como acto

Hasta ahora se ha tratado el modo en que el bien se identifica con el acto en la estructura potencia-acto, y cómo el acto es lo que confiere perfección a aquello que no la posee. Ahora se verá que un modo particular de darse el bien en el acto es a través de la noción de forma (μορφή ο εἶδος). La forma es el modo en que se presenta la realidad: “todo lo real –el ser en su sentido más amplio– está impregnado necesariamente de formalidad”³⁸. La forma contiene en sí las determinaciones de lo que es, y por ello es inseparable de lo que es: algo es cuando posee todas las determinaciones que le son propias. Todo lo que es, es algo, y ese algo es la forma. El ser se da en la forma³⁹. Por ello, al tratar de la identificación entre bien y ser, conviene prestar atención a la forma, porque es el modo determinado que tiene el ser de darse en la realidad. La forma es la determinación de lo que cada ser es, y para atender al modo de bien según el ser, conviene prestar atención a la forma.

A su vez, la forma se identifica con el acto. Esto queda claro en el capítulo VIII de la *Metafísica*, donde Aristóteles expresa en más de una ocasión tal coincidencia esencial: “Queda, pues, claro por lo dicho cuál es la substancia sensible y cómo lo es; pues una lo es como materia, otra como forma y acto, y la tercera se compone de ellas”⁴⁰.

³⁸ DE GARAY, J. (1987). *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, p. 35. También indica lo siguiente: “efectivamente la realidad (el ser, en su sentido más amplio) se presenta siempre formalmente: se dice que algo es de una forma y no de otra, se actúa de tal forma... todo lo real se manifiesta desplegando un plexo de identidades” (p.30).

³⁹ DE GARAY, *Los sentidos de la forma*, Op. cit., p. 41.

⁴⁰ *Met.* VIII,3 1043 a 26-28: “Φανερόν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς: ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφή καὶ ἐνέργεια, ἡ δὲ τρίτη ἡ ἐκ τούτων”. Cfr. también: *Met.* VIII,2 1042 b 9-11 y *Met.* VIII,3 1043 b 1-2. Sobre la

III. BIEN Y ACTO

El lugar donde aparecen más claramente identificados acto y forma es en el *De Anima*, al inicio del libro II. Allí, Aristóteles indica que uno de los sentidos del ente es la sustancia (οὐσία), y que ésta puede entenderse como la materia, como la forma, o como el compuesto de ambas. La materia -recuerda- por sí misma es indeterminada y es potencia (δύναμις); la forma, en cambio, es lo que determina a la materia, y es acto como ἐντελέχεια.⁴¹ El acto, a su vez, puede entenderse de dos maneras: como la ciencia, que es acto primero, que se posee pero no siempre se está ejercitando, o como el acto de teorizar, que es el acto de poner en ejercicio la ciencia, es actividad y acto segundo (depende en su actividad del acto primero). Partiendo de estos conceptos, Aristóteles revela la definición del alma como “sustancia en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”⁴², y en tanto que sustancia y forma, como acto (ἐντελέχεια) de tal cuerpo al modo en que la ciencia es acto⁴³, es decir, como acto primero, causa de la actividad.

El desarrollo llevado a cabo por el filósofo permite descubrir algunos aspectos característicos de la forma a través de los cuales se puede establecer una clara vinculación con la noción de bien. La forma es, en un sentido, sustancia (οὐσία). También es acto como ἐντελέχεια (en este punto se recuerda que la ἐντελέχεια es el acto cumplido, que ha llegado a su fin), y por ello, la forma, en cuanto sustancia, es decir, la forma sustancial, es sustancia plenamente realizada. Es determinación de la potencia, que de suyo es indeterminada. Y su modo de actuar es al modo en que lo hace la ciencia, que es acto primero y permanente, aunque no siempre está en

identificación de la forma como acto, cfr. BERTI, E; Il concetto di atto nella *Metafisica* di Aristotele. Op. cit., p. 54.

⁴¹ *De An.* II,1 412 a 6-11.

⁴² *De An* II,1 412 a 19-21: “Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος”.

⁴³ *De An* II,1 412 a 12-26.

ejercicio. En el compuesto de cuerpo y alma, donde el cuerpo es la materia, la forma corresponde al alma, que es el acto primero. Es decir, la forma es la ἐντελέχεια que contiene en sí misma la plenitud del modo de ser del ente al que da vida, y es primera y, por tanto, anterior a la potencia a la que hace ser en acto de una manera determinada⁴⁴.

La característica esencial de la forma es que es acto. Porque es acto, es sustancia y la materia no lo es, tiene más entidad, es primera. El acto es el modo de ser de la forma. De Garay indica al respecto que la definición de alma como “acto primero del cuerpo natural organizado”⁴⁵ resuelve el problema de la unidad del alma y cuerpo. Aristóteles indica lo siguiente: “si bien las palabras ‘uno’ y ‘ser’ tienen múltiples acepciones, el acto (ἐντελέχεια) lo es en su sentido más primordial⁴⁶. A ello, De Garay comenta:

“Es decir, la pregunta por la unidad y el ser se responde desde el acto; o, si se quiere, desde la *ousía* en cuanto es acto: en absoluto desde la materia; tampoco desde el compuesto; ni desde la *ousía* en cuanto categoría. Pero ni siquiera desde la forma en cualquier sentido, sino sólo desde la forma en cuanto es acto. La unidad y el ser no se dicen en primer lugar de la *ousía* y de la forma, sino más bien del acto que poseen la *ousía* y la forma. O de otro modo: es el acto de la *ousía* y de la forma el que hace ser y ser uno a ambas. Es decir, el acto –en estas indicaciones– detenta un cierto carácter original dentro de la *ousía* y de la forma.”⁴⁷.

⁴⁴ Hemos expuesto antes las razones que da Aristóteles para sostener la anterioridad del acto con respecto a la potencia en cuanto a la substancia. Cfr. epígrafe 3.1 de este trabajo.

⁴⁵ *De An* II,1 412 b 6 : “ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ”.

⁴⁶ *De An*. II,1 412 b 8-9.

⁴⁷ DE GARAY, J. (1985). La identidad del acto, según Aristóteles. *Anuario Filosófico*, 18(2), 49-86, p. 62.

III. BIEN Y ACTO

El acto adquiere un protagonismo en la noción de forma, y es por el acto por lo que el compuesto materia y forma se convierte en una unidad, porque el sentido principal del ser es el de acto, no el de forma. La forma es en tanto que es acto. Además, sólo el reconocimiento de la forma como acto permite entender el movimiento y, por tanto, la actualización según la estructura potencia-acto-bien que hemos explicado previamente. En efecto, la relación materia-forma se explica a través del movimiento, que hace posible que la materia como potencia se actualice en la forma. La materia tiende a la forma porque ésta es acto, y por el acto se realiza plenamente en ella. En tanto que acto, la forma es el bien de la materia, y por ello es su fin y aquello en vistas a lo cual se orienta. Alvira advierte que es la consideración de la forma como acto la que permite entender el movimiento. La forma sola no lo permitía todavía, puesto que no daba explicación de la tendencia de la materia: se requiere del acto⁴⁸. Es la forma, en tanto que es acto, la que se constituye como fin de la potencia, puesto que en cuanto acto, en ella reside el actualizarse de la potencia, el alcanzar su perfección.

Además, como ya hemos indicado, la forma es acto como ἐντελέχεια, sentido del acto al cual Aristóteles otorga la condición de perfección realizada. La forma, por tanto, está estrechamente ligada a la noción de perfección. Es acto como acto primero (potencia, por tanto respecto de las operaciones o actos segundos⁴⁹). En el compuesto de materia y forma, la perfección proviene de la forma, no de la materia. En efecto, Aristóteles señala que la materia, como potencia,

⁴⁸ Cfr. ALVIRA, R. Op. cit., p. 32: “El ser mismo de la realidad formal se determina como acto. Pero es evidente que esa nueva determinación ofrecía las mejores posibilidades para explicar otro aspecto de la realidad que aún quedaba por ver: el movimiento”. Y p. 33: “la consideración de la forma como acto permite entender el movimiento: la mera consideración de la forma no lo permite todavía. En efecto, el hilemorfismo no da razón todavía el movimiento”.

⁴⁹ Cfr. *De An.* II,1 412 a 23-412 b 9.

es imperfecta y fuente de imperfección⁵⁰, puesto que de suyo es potencia y, por tanto, carencia de ser. Por este motivo, las sustancias que son compuestas de materia y forma son imperfectas, por lo que tienen de materia. En cambio, el Motor Inmóvil, que es perfecto, no posee materia ni potencia⁵¹.

En la estructura entitativa, la materia es potencia y la forma es acto. Lo que añade la forma al acto es el modo de ser, y por tanto las determinaciones propias de cada cosa real. Cada cosa que es, es según su forma. Y por estas determinaciones, cada cosa es esa cosa, y no otra⁵². El hecho de que en la forma radican las determinaciones del ser indica que en la forma reside el bien de lo que es: la forma, en cuanto acto, perfección y sobre todo, en cuanto determinación de lo que es (en cuanto modo de ser), es el bien del ente. Es lo que el ente desea: es aquello hacia lo que tiende porque es donde su ser se da. Por este motivo sostiene Aristóteles en la *Física* que la forma es “lo bueno, divino, deseable”⁵³. La forma es lo que el ser desea, y lo desea porque es lo bueno. Y además, es también lo divino: en cuanto que es lo que el ser tiene de perfecto, es divina. Por este motivo, los seres imperfectos, que poseen materia y que están sometidos a corrupción, buscan –como ya se ha explicado en el capítulo II- asemejarse a lo que es divino a través de la perpetuación de la forma: es decir, mediante la generación, que consigue que la forma se haga eterna, al hacerse continuamente presente en los distintos entes de una misma especie que se generan y se suceden en el tiempo⁵⁴. El deseo de la forma como bien es lo que provoca la generación continua que logra que los entes imperfectos se asemejen en algo a lo divino. Y lo hacen a través de la forma.

⁵⁰Cfr. *De An.* II,1 413 a 1-5.

⁵¹ Cfr. todo el capítulo 6 del libro XII de la *Metafísica*..

⁵² Cfr. DE GARAY, J. *Los sentidos de la forma*, Op. cit., p. 29.

⁵³ *Fís.* I,9 192 a 16-17: ὄντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφειτοῦ”.

⁵⁴ Cfr. *De An.* 415 a 27-415 b 1.

El hecho de que la esencia coincide con la forma y con las determinaciones específicas de la forma, pone de manifiesto que a cada ser le corresponde un bien determinado, que es aquello en lo que consiste su forma. De acuerdo con lo que algo es en sí mismo, según su forma, le corresponde un bien: las determinaciones de su forma. El bien, en cuanto forma, es propio de cada ente, a cada ente le corresponde el suyo y desea el suyo.

3.2.2 *La forma como causa final*

Como se ha visto, Aristóteles caracteriza la forma como lo bueno y lo deseable, y ello se debe a la actualidad de la forma y a la perfección que contiene. Esta perfección se concreta en las determinaciones propias del ser poseedor de una forma, que le hacen ser lo que es en acto. La forma, por todo esto, es objeto de deseo. Conviene preguntarse, entonces, para qué o para quién es deseable la forma: qué es lo que la desea. En el mismo libro la *Física*, en el que el Estagirita subraya que la forma es buena, divina y deseable, el Estagirita trata de resolver esta cuestión. Sostiene que la forma no puede desearse a ella misma, porque no le falta nada⁵⁵, ni tampoco puede desearla su contrario, “pues los contrarios mutuamente son destructivos”⁵⁶. “Lo que lo desea –concluye– es la materia, como la hembra desea al macho y lo feo a lo bello”⁵⁷. Es la materia, imperfecta e indeterminada de suyo, lo que desea a la forma, y la desea en tanto que buena para ella. En sentido estricto, la materia no puede desear la forma, puesto que no subsiste por ella misma si no está unida ya a la forma. Indicar que la materia desea la forma es un modo de expresar el hecho de que la forma es fin de la materia, y de que la materia tiene necesidad de la forma para subsistir. En efecto, la forma, que es la

⁵⁵ *Fis.* I,9 192 a 21-22.

⁵⁶ *Fis.* I,9 192 a 22: “φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία”.

⁵⁷ *Fis.* I,9 192 a 23-24: “ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχροὺν καλοῦ”.

perfección, la determinación de la materia, y por ello el bien: lo que se desea es el bien y por este motivo Aristóteles indica figuradamente que la materia desea la forma, porque la forma es lo bueno.

La actualización: materia que como potencia tiende a la forma en tanto que acto, y materia que como imperfecta e indeterminada desea la forma como bien, pone en evidencia que la forma actúa como fin de la materia. Y hace manifiesto, también, que es fin en virtud de su actualidad y de su bondad. Aristóteles lo anuncia explícitamente cuando define “proceder de algo” (ἐκ τινος εἶναι), y sostiene que, en un sentido, “se dice del compuesto de la materia y de la forma, como proceden del todo las partes, y de la *Ilíada*, el canto, y de la casa, las piedras; pues el fin es la forma, y perfecto es lo que tiene el fin”⁵⁸. Lo afirma también en el mismo libro, cuando indica que “la forma y la sustancia, éstos son el fin de la generación”⁵⁹. La forma es acto, es perfecta, y por ello es fin para la materia, y es el fin de la generación. La materia se ordena a la forma, y lo que se genera lo hace en orden a la forma. Y este dinamismo, este movimiento, se da en cuanto la forma es fin de la materia, porque es su bien⁶⁰.

Esta identificación entre fin y forma es patente en todo el discurso aristotélico de las causas. En efecto, son diversos los lugares en los que el Estagirita identifica causa formal y causa final. En *Metafísica* VIII, por ejemplo, indica lo siguiente:

“Así, pues, cuando se busca la causa de algo, puesto que las causas se dicen en varios sentidos, es preciso enunciar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es, como materia, la causa del hombre? ¿Acaso los menstrosos? ¿Y cuál, como motor? ¿Quizá el semen? ¿Y

⁵⁸ *Met.* V,24 1023 a 31-34: “ἓνα δ’ ἐκ τοῦ συνθέτου ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ὡς περ ἐκ τοῦ ὄλου τὰ μέρη καὶ ἐκ τῆς Ἰλιάδος τὸ ἔπος καὶ ἐκ τῆς οἰκίας οἱ λίθοι: τέλος μὲν γὰρ ἐστὶν ἡ μορφή, τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος”.

⁵⁹ *Met.* V,4 1015 a 10-11: “καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία: τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως”.

⁶⁰ Entendido aquí el deseo en un sentido amplio.

III. BIEN Y ACTO

cuál como especie? La esencia ¿Y cuál, como aquello para lo que? El fin. Pero quizás las dos últimas son una misma”⁶¹.

Lo que interesa a la presente investigación de lo que Aristóteles ilustra aquí, es la identificación entre causa formal y fin. Conviene subrayar que Aristóteles identifica forma y esencia, y cuando habla de la causa formal del ente, se refiere a la esencia (τὸ τί ἢ εἶναι) en tanto que es la que expresa la definición del ente, lo que a ese ente le corresponde ser. La esencia, en sentido estricto, es causa formal, puesto que es, primero de todo, causa del modo de ser de un ente. Pero, además, puede actuar como causa final. El Estagirita no es contundente en este pasaje, sin embargo, existen otros pasajes en los que anuncia esta identificación sin mostrar dudas: En *Metafísica* VII,4 indica que “Es, pues, evidente que se busca la causa; y ésta es, desde el punto de vista de los enunciados, la esencia, que en algunas cosas es la causa final”⁶². Y en *Física* II,7 que “las tres últimas [causas –la formal, la motriz y la final] se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa”⁶³.

La identificación entre forma y fin es manifiesta en diversos órdenes: lo es en tanto que la forma es fin de la materia (como se ha apuntado anteriormente), y lo es también en cuanto que, en un sentido, es fin de la sustancia. La forma contiene en sí las perfecciones propias de la sustancia. Y por tanto, ésta encuentra su plenitud en la realización completa de la forma. Y el fin es precisamente este: la

⁶¹ *Met.* VIII,4 1044 a 32-1044 b 1: “ὅταν δὴ τις ζητῇ τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας, οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἄρα τὰ καταμήνια; τί δ’ ὡς κινεῖν; ἄρα τὸ σπέρμα; τί δ’ ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἢν εἶναι. τί δ’ ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τέλος. ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό”.

⁶² *Met.* VII,17 1041 a 26-32: “Φανερόν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον: τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ τί ἢν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς, ὃ ἐπ’ ἐνίων μὲν ἐστὶ τίνος ἕνεκα”.

⁶³ *Fís.* II,7 198 a 24-25: “ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλάκις: τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἓν ἐστὶ, τὸ δ’ ὅθεν ἢ κίνησις πρῶτον τῷ εἶδει ταῦτο τοῦτοις”.

realización completa de la forma⁶⁴. De acuerdo con ello, a cada ente le corresponde un fin intrínseco que reside en su forma: “cada cosa, pues tiene su propia causa final, consistente en su completo desarrollo, en la realización de su naturaleza y no en alguna cosa exterior ni en el alcance de un fin común a todas las cosas”⁶⁵.

Como ya se ha dicho, la forma es buena, y justo por ello es fin. Al respecto, Ryan sostiene que “la perfección natural de la forma es el bien, pues la perfección es una excelencia. La perfección y la excelencia solo se poseen por la forma. En efecto, cuando la forma es perfecta nada le falta a la excelencia del ente”⁶⁶. Algo que se pone de manifiesto con esta idea es que el bien no es algo extrínseco al ser, que se halla fuera de él, sino algo intrínseco, propio del ser mismo. En cada ente, la propia esencia es la que determina su bien, lo que es bueno para él. De acuerdo con ello, y según Aristóteles ejemplifica, los productos del arte alcanzan su bien en la medida en que realizan el fin para el cual han sido producidos, y ese fin consiste en el hecho de que puedan ser utilizados en aquello para lo que fueron producidos. En los seres naturales, el bien está determinado por la naturaleza y por el buen obrar según las facultades propias por naturaleza. En los seres inanimados, el bien se da en cuanto ocupan el lugar que les corresponde y sirven para lo que son en la estructura cosmológica. Las plantas, los animales y los seres humanos tienen cada uno unas funciones propias, determinadas por su forma –acto primero- de acuerdo con las cuales desarrollan la actividad que les es propia. El desarrollo en plenitud de tal estructura es en lo que consiste su bien. Sin embargo, todo ello se verá mejor en el capítulo IV, cuando se desarrolle la vinculación entre bien y naturaleza.

⁶⁴ Cfr. BERTI, E. (1981). Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 63, 227-252.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ RYAN, E. *Op. cit.*, p.78.

3.3 El bien de la actividad

Tal y como se ha indicado, al actuar como acto primero, la forma determina el tipo de actividad de las sustancias, y su obrar. Por ello, entender el bien en las sustancias como perfección o plenitud implica llevar a cabo un análisis de la actividad, y del modo en que el bien se da allí. La vinculación entre bien de la forma y bien de la actividad remite al modo en que el bien se da en las dos dimensiones de la estructura ontológica de la realidad: el ser y el obrar. La forma es el punto de unión entre el ser y el obrar. El ser, como se ha dicho, es bueno de suyo. Pero en la realidad se da siempre formalmente. La forma, por lo tanto, conecta el ser con la actividad que le es propia de acuerdo con su forma, a través de la cual un ente se realiza plenamente. Sin embargo, para ahondar en esta cuestión conviene primero analizar los tipos de actividad que Aristóteles identifica.

En relación a la actividad, en un sentido amplio, el *Corpus Aristotelicum* contiene referencias a diversos tipos: el acto (ἐνέργεια), el movimiento (κίνησις), el obrar o la función (ἔργον), la producción (ποίησις). En este apartado se centrará la atención sobre los dos primeros: la ἐνέργεια y la κίνησις. Ambos aparecen tratados en el capítulo 6 del libro IX⁶⁷ (ya se ha hecho referencia a ello en el primer capítulo de este trabajo⁶⁸). Ambas quedan englobadas dentro del concepto de πράξις. El punto de diferencia radica en el tipo de relación que establecen con el fin. La ἐνέργεια o acto es la acción perfecta (πράξις τελεία), cuya relación con el fin se da en términos de posesión; la misma acción es el fin y por ello es perfecta. La κίνησις o movimiento, en cambio, es una acción transitiva, procesual, en la que el fin no reside en la acción misma, sino que se erige como algo externo a ella que debe ser alcanzado. La acción, por tanto, está subordinada a un fin que no se posee y hacia el que se tiende en tanto

⁶⁷ *Met.* IX,6 1048 b 18-36.

⁶⁸ Cfr. epígrafe 1.4.3

que supone perfección. Esta tensión genera un proceso en el que se pasa de la no posesión a la posesión del fin a través de un proceso. La acción consiste propiamente en este proceso que Aristóteles denomina movimiento. El movimiento, por tanto, solo existe mientras el fin no se posee. La consecución del fin supone el cese del movimiento, el término del proceso, la consumación del acto y por tanto la perfección. En este sentido, Aristóteles denomina al movimiento acción no perfecta (*πραξις οὐ τελεία*⁶⁹), puesto que no tiene el fin.

Mientras que en la *κίνησις* el fin está en el término de la acción (“uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido”⁷⁰), en la *ἐνέργεια* la misma acción es el fin, es decir el acto consiste en la misma acción: “uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido”⁷¹. Yarza señala al respecto que en la *κίνησις* es imposible predicar del móvil el presente y el perfecto, dada su necesaria y continua tensión al fin, que sólo se alcanza a través del movimiento que se da en el tiempo. En la *ἐνέργεια*, por el contrario, se da una aplicación simultánea de los dos tiempos: presente y perfecto⁷².

En sentido absoluto, el Motor Inmóvil sólo desarrolla el tipo de actividad significado por la *ἐνέργεια*, puesto que ya es perfecto y por ello no requiere de la *κίνησις*. No debe alcanzar ningún fin, ya está en

⁶⁹ *Met.* IX,6 1048 b 22.

⁷⁰ *Met.* IX,6 1048 b 30-33: “Ὅν γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβήαδικεν, οὐδ’ οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ’ ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν: ἑώρακε δὲ καὶ ὄρᾳ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν”.

⁷¹ *Met.* IX,6 1048 b 22-24: “Ὅϊον ὄρᾳ ἅμα καὶ ἑώρακε, καὶ φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ’ οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν”.

⁷² Yarza desarrolla los sentidos de la *πραξις* en Aristóteles en YARZA, I. (1986). Sobre la praxis aristotélica. *Anuario Filosófico*, XIX(1), 135-153. En el presente trabajo nos atenemos a su exposición.

posesión del fin, y por ello no desarrolla movimientos ni cambio. En cambio, lleva a cabo una actividad perfecta y permanente. En sentido relativo, los demás seres realizan ambos tipos de actividades de acuerdo con su proximidad con la perfección y con el fin que es el bien. El grado de desarrollo de actividad perfecta indica el grado de posesión actual de bien. Expresado de otro modo: indica el grado de bondad de aquello que lleva a cabo la actividad. Además, conviene añadir que la actividad viene determinada por la forma. De acuerdo con ello, y en concordancia con lo que se ha ido repitiendo en la investigación, la actividad perfecta que pueden desarrollar los seres no es la misma. Existen grados diversos de perfección en sus actividades, desde los seres animados más limitados –las plantas- a los más plenos –los seres humanos en el mundo sublunar, y el Motor Inmóvil, por excelencia-.

Como se verá, la explicación de estos dos tipos de actividad, es importante porque permite dar explicación de la presencia del bien en lo perfecto y en lo imperfecto: “esta distinción le ayuda [a Aristóteles] a retener la conexión entre el bien y aquello en vistas a lo cual, a la vez que le permite sostener que no todas las cosas buenas están sujetas al cambio”⁷³. Para comprenderlo, conviene abordar el modo en que se da el bien en ambos tipos de actividad.

3.3.1 Bien y κίνησις

La κίνησις es el tipo de acción que se produce como consecuencia de la imperfección de la substancia. Por razón de su potencia, de su carencia, se da un deseo de perfección, y una búsqueda de lo que falta, que es el acto en que consiste su completamiento y por tanto su bien. Se da un ordenamiento, una tendencia al acto como bien y como fin, que da origen al movimiento. El movimiento, por tanto, es la consecuencia del bien que no se posee y al que se tiende como fin.

⁷³ MIRUS, C. Aristotle's *agathon*. Op. cit., p. 517.

Sólo a través del movimiento es posible que aquello que no posee el bien lo alcance y lo posea en acto. La relación entre movimiento y bien es una relación necesaria: el movimiento es la condición necesaria para que aquello que no posee el bien pueda llegar a él.

El propio movimiento, en tanto que acción, ya supone un grado mayor de actualidad con respecto a la potencia. En efecto, como ya se ha indicado en otro momento, Aristóteles identifica el movimiento como “la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera”⁷⁴. A modo de ejemplo, con sus propias palabras, “la actualidad de lo construible en tanto que construible”⁷⁵. Es decir, el movimiento se trata de un proceso en el que se da una adquisición de la perfección en grados: el móvil “se está actualizando”, lo que significa que el acto va ganando espacio a la potencia gradualmente y por tanto el bien aumenta a lo largo del proceso. Siguiendo el ejemplo de Aristóteles, lo que se está construyendo mejora a lo largo del proceso. Sin embargo, el acto cumplido o realizado solo se da cuando se ha alcanzado el fin, es decir, en el acto cumplido o realizado (la casa construida, en este caso).

Uniendo las nociones de fin, bien y acto, se pone en evidencia con luz nueva que el movimiento es la consecuencia del bien al que se tiende y no se posee. En efecto, la potencia necesita dirigirse a su acto propio para realizarse. Este acto propio, por razón de su perfección, es el bien -y por tanto el fin- para la potencia. Y esta consumación sólo es posible a través del movimiento.

Otro aspecto destacable de la relación entre movimiento y bien es el hecho de que el movimiento se explica por esta tendencia de la potencia al fin, que es bueno, y que es acto. Se da en vistas a algo y tiene un término, que es el fin. Es decir, la relación movimiento-bien implica que el movimiento es finito en el sentido de que no hay progresión infinita en su orientación al fin. Esto es así –indica

⁷⁴ *Fis.* III,1 201 a 27: “ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος”.

⁷⁵ *Fis.* III,1 201 b 10: “ἢ γὰρ οἰκοδόμησις ἢ ἐνέργεια [τοῦ οἰκοδομητοῦ] ἢ ἡ οἰκία”.

III. BIEN Y ACTO

Aristóteles- hasta el punto que quienes suponen la progresión infinita destruyen la naturaleza del bien. El pasaje es conocido, y recoge algunas cuestiones importantes:

“Además, aquello en vista de lo que se hace algo es un fin; y es tal lo que no se hace en vista de otra cosa, sino que las demás se hacen en vista de ella; por consiguiente, si existe tal término último, no habrá progresión al infinito, y si no existe, no habrá aquello en vista de lo cual [causa final]. Pero los que suponen la progresión infinita destruyen sin darse cuenta la naturaleza del Bien (sin embargo, nadie intentaría hacer nada si no hubiera de llegar a un término); ni habría entendimiento en los entes; pues el que tiene entendimiento obra siempre en vista de algo, y esto es un término; el fin, en efecto, es un término”.⁷⁶

Lo que Aristóteles se propone, es evidenciar que en la generación y el movimiento hay un principio, y que las causas no son infinitas⁷⁷. Y que pensar lo opuesto supone no haber comprendido la naturaleza del bien. El análisis del pasaje lleva a conectar algunas cuestiones que esclarecen en qué consiste tal naturaleza. Estas cuestiones son el movimiento, el término, el fin y el principio.

En cuanto al movimiento en el mundo sublunar, el texto apunta a que no es posible que éste se dé de una manera infinita por una razón: suponer que no hay fin es destruir la naturaleza del bien. En efecto, todo movimiento se da en vistas de algo, ese “en vistas de

⁷⁶ *Met.* II, 2 994 b 9-16: “Ἐτι δὲ τὸ οὐ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα ἀλλὰ τᾶλλα ἐκείνου, ὥστ' εἰ μὲν ἔσται τοιοῦτόν τι ἔσχατον, οὐκ ἔσται ἄπειρον, εἰ δὲ μὴθὲν τοιοῦτον, οὐκ ἔσται τὸ οὐ ἕνεκα, ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιοῦντες λανθάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν (καίτοι οὐθεις ἂν ἐγγειρήσειεν οὐδὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἤξειν): οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς οὐσιν: ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὃ γε νοῦν ἔχων, τοῦτο δὲ ἔστι πέρας: τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν”.

⁷⁷ Cfr. *Met.* II,2 994 a 1: “Por lo demás, es evidente que hay un principio, que no son infinitas las causas de los entes, ni en línea recta ni según la especie”. “Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἔστιν ἀρχὴ τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων οὔτ' εἰς εὐθυωρίαν οὔτε κατ' εἶδος, δῆλον”.

algo”, es un fin, y ese fin que se busca es un bien. No hay movimiento –no se intenta nada- si no es para llegar a algún sitio (a un término). Y aquel término al que quiere llegar, al que se ordena, tiende y hacia el que se mueve lo que se mueve, es el bien. Justo por ello, el bien actúa como principio del movimiento: es el deseo del bien lo que provoca el movimiento, y como momento final del mismo: éste termina cuando ha alcanzado el bien. De acuerdo con ello, el bien se da en relación con el movimiento finito, y no con lo infinito. Si así fuera, no habría bien. De hecho, el movimiento termina cuando se ha alcanzado el bien, porque se ha cumplido aquello por lo que el movimiento tenía lugar. “Sin el movimiento la noción de bien es superflua. Si no hubiera movimiento, tendríamos una clara señal de que el bien no existe, al menos como principio”⁷⁸.

Es decir, la naturaleza del bien es ser fin. En tanto que fin, principio como causa. Y también en tanto que fin, el bien también es término. No hay nada fuera de él cuando se ha alcanzado. El movimiento se da en vistas del bien y por tanto es un movimiento finito, una vez alcanzado el bien, el movimiento termina. Es lo propio de la naturaleza del bien. La prioridad aquí es del fin. El bien, en cuanto bien, es fin: es lo propio de su naturaleza. Como tal, es también principio del movimiento que se ordena al fin, y el término en donde éste llega a su consecución, y por tanto el límite para el movimiento⁷⁹.

La necesidad del fin, y por tanto la importancia del bien, se hace manifiesta en otros momentos de la *Metafísica*. A continuación del texto transcrito más arriba, el Estagirita prosigue: “Y ningún infinito tiene ser; o, si no, la infinitud no es infinita”⁸⁰. Es decir, no es posible

⁷⁸ ALVIRA, R. Op. cit., p.100.

⁷⁹ En este sentido, conviene destacar que en su estudio *La noción de finalidad*, Alvira otorga al límite un sentido que sólo tiene secundariamente, dándole un protagonismo a veces mayor del que tiene para Aristóteles, en quien la noción de fin es siempre protagonista.

⁸⁰ *Met.* II, 2 994 b 26-27: “Καὶ ἀπείρω οὐδενὶ ἔστιν εἶναι: εἰ δὲ μή, οὐκ ἄπειρόν γ’ ἐστὶ τὸ ἀπείρω εἶναι”.

III. BIEN Y ACTO

que ser e infinito se den unidos. Lo que tiene ser está limitado por la materia, la forma, el principio del movimiento y el fin⁸¹. Lo que es (en el mundo sublunar), está delimitado en cuanto a su ser por la materia y la forma; y en cuanto su devenir (movimiento y cambio), por el principio del movimiento y la causa final. En otro lugar de la *Metafísica* Aristóteles indica:

“Y, todavía, si hay generación y movimiento, es necesario que haya también un término (pues no hay ningún movimiento infinito, sino que de todo movimiento hay un término, y no puede generarse lo que es imposible que llegue a estar generado; y lo que ha sido generado es necesario que exista desde el momento en que fue generado). Además, si la materia existe por ser ingénita, mucho más razonable aún es que exista la substancia, que es lo que aquélla llega a ser al fin”⁸².

No hay movimiento infinito. Por tanto, todo lo que se genera y se mueve requiere de un término final, ya que es imposible que se genere lo que no llega a estar generado. Además, en el caso de la materia, cuando se mueve lo hace en vistas a la substancia, para ser según la substancia, que es el término de su movimiento y también su fin. El texto evidencia la necesidad de un término que sea fin del movimiento. Y ponen también de manifiesto que la noción de bien en tanto que causa final está vinculada al movimiento y al cambio como condición para alcanzarlo. El bien es fin, y en tanto que fin es también límite para el ser que deviene.

⁸¹ Cfr. DE GARAY, J. (1985). Observaciones acerca de la presencia del fundamento según Aristóteles. *Anuario Filosófico*, 18, 145-155, p.153.

⁸² *Met.* III,4 999 b 8-15: “Ἐτι δὲ γενέσεως οὐσης καὶ κινήσεως ἀνάγκη καὶ πέρας εἶναι (οὔτε γὰρ ἄπειρός ἐστιν οὐδεμία κίνησις ἀλλὰ πάσης ἔστι τέλος, γίνεσθαι τε οὐχ οἷόν τε τὸ ἀδύνατον γενέσθαι: τὸ δὲ γεγονὸς ἀνάγκη εἶναι ὅτε πρῶτον γέγονεν): ἔτι δ' εἴπερ ἡ ὕλη ἔστι διὰ τὸ ἀγένητος εἶναι, πολὺ ἔτι μᾶλλον εὐλογον εἶναι τὴν οὐσίαν, ὃ ποτε ἐκείνη γίγνεται”.

En el devenir es imposible ir hasta el infinito, tanto en sentido ascendente como descendente⁸³. En sentido descendente, hay un término último: todo lo que se mueve y cambia lo hace en orden a un fin que es el término final. Por tanto, se da un movimiento entre dos extremos: un principio y un término último. El movimiento es lo que se está haciendo: “pues siempre existe lo intermedio, como entre el ser y el no ser existe la generación; así también, entre lo que es y lo que no es, existe lo que está haciéndose; pues el que aprende está haciéndose sabio”⁸⁴.

Se vuelve a insistir en que este movimiento requiere de la finalidad. Ésta es necesaria en cuanto que es lo que da sentido al movimiento, y esta finalidad es el bien (por ello, se insiste, suponer progresión infinita implica destruir la naturaleza del bien). Aristóteles provee diversos ejemplos para demostrar la existencia del fin: no habría entendimiento en los entes, puesto que quien tiene entendimiento obra siempre en vistas de algo⁸⁵. El bien, en tanto que bien, es fin y es término del movimiento. Por ello considerar el movimiento infinito es contrario a la naturaleza del bien que es, por naturaleza, fin. Todo esto pone de manifiesto el bien, es “aquello por lo cual”, como fin, el movimiento llega a término.

3.3.2 *Bien y ἐνέργεια*

Si, como se ha sugerido, el movimiento es la condición para alcanzar el bien, la pregunta que viene a continuación es si es posible que se dé el bien en la ἐνέργεια, en las acciones que no requieren movimiento, que no implican proceso. Y, aún más en los entes que

⁸³ Cfr. *Met.* II,2 994 a 20-994 b 5.

⁸⁴ *Met.* II,2 994 a 28-30: “ἀεὶ γὰρ ἔστι μεταξύ, ὥσπερ τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι γένεσις, οὕτω καὶ τὸ γινόμενον τοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντος: ἔστι γὰρ ὁ μαθάνων γινόμενος ἐπιστήμων, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγεται, ὅτι γίγνεται ἐκ μαθάνοντος ἐπιστήμων”.

⁸⁵ *Met.* II, 2 994 b 14-15.

III. BIEN Y ACTO

son inmóviles. Para Aristóteles esta cuestión representa una aporía que debe ser resuelta a la luz de la metafísica, y así lo plantea en el libro III:

“¿Cómo, en efecto, ha de ser posible que haya en las cosas inmóviles un principio del movimiento o la naturaleza del bien, si todo lo que es bueno en sí y por su propia naturaleza es un fin y, por tanto, una causa, puesto que en vista de ello se hacen y son las demás cosas, y el fin y aquello en vista de lo cual se hace algo son fin de alguna acción, y todas las acciones se ejecutan con movimiento? Por consiguiente, en las cosas inmóviles no puede admitirse que sea éste el principio ni que haya algún Bien en sí.”⁸⁶

El planteamiento es claro⁸⁷. El bien es causa final; como tal, es aquello en vistas de lo cual se hacen y son las demás cosas, que en tanto que no lo poseen todavía, tienden a él y lo alcanzan a través de alguna acción (πρῶξις) ejecutada con movimiento. Pero en las cosas inmóviles no hay movimiento, y ellas mismas son fin y aquello en vistas de lo cual se hace lo demás. Por lo tanto, en las cosas inmóviles no es posible que se dé el bien como principio o como causa final.

⁸⁶ *Met.* III,2 996 a 22-29: “Τίνα γὰρ τρόπον οἶόν τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, εἴπερ ἅπαν ὃ ἂν ἢ ἀγαθὸν καθ’ αὐτὸ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τᾶλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὐ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως; ὥστ’ ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ’ εἶναι τι αὐτοαγαθόν”.

⁸⁷ Cfr. también *Met.* XI,1 1059 a 34-36, donde aparece un planteamiento parecido: “Pero no ha de pensarse que la ciencia que buscamos trata de las causas mencionadas en la Física; pues ni puede tratar de la causa final (pues ésta es el Bien, y éste se da en el dominio de la acción y en los entes en movimiento; y esto es lo primero que mueve —pues tal es la índole del fin—; pero el primer Motor no existe en las cosas inmóviles)”. “Ἄλλ’ οὐδὲ περὶ τὰς ἐν τοῖς φυσικοῖς εἰρημένας τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην θετέον: οὔτε γὰρ περὶ τὸ οὐ ἕνεκεν (τοιοῦτον γὰρ τὸ ἀγαθόν, τοῦτο δ’ ἐν τοῖς πρακτοῖς ὑπάρχει καὶ ταῖς οὔσιν ἐν κινήσει: καὶ τοῦτο πρῶτον κινεῖ—τοιοῦτον γὰρ τὸ τέλος—τὸ δὲ πρῶτον κινήσαν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινήτοις)”.

El problema radica en el hecho de que el bien es término del movimiento. Es decir, supone acción para ser alcanzado. Pero en las cosas inmóviles no hay movimiento, no puede admitirse, por tanto, que tengan un principio del movimiento o una causa final. No es posible porque ellas mismas ya están en el bien y en el fin. Por eso mismo son inmóviles: no necesitan alcanzar el bien porque lo poseen. Nadie intentaría nada, si no hubiese de llegar a un límite, pero cuando está en él ya no ha de perseguirlo. El problema puede ser formulado también de otro modo: la causa final no tiene aplicación a la realidad inmóvil. Y el bien se identifica con la causa final. A su vez, las causas son las que explican la realidad. ¿qué sucede, entonces, con lo que es inmóvil?⁸⁸.

Cuando se refiere a los entes inmóviles, Aristóteles se refiere en ocasiones a los números, a los objetos de las matemáticas en cuanto que lo que se dice de ellos no cambia con el tiempo⁸⁹ (y por ello se refiere a los “entes inmóviles” en plural). Y, en otras, específicamente al Motor Inmóvil, que mueve sin ser movido. Tanto en un caso como en el otro (aunque en este texto parece que se refiere a los objetos de las matemáticas), no tiene sentido referirse a la causa final –y también a la eficiente- como explicación de lo que son, puesto que en tanto que son inmóviles no requieren de una causa eficiente, y tampoco tienen un fin, puesto que el fin es el término del movimiento, y sin embargo estos entes son inmóviles, no se orientan ni se dirigen a un fin⁹⁰.

La respuesta a la cuestión planteada está en la misma pregunta: los entes inmóviles son ellos mismos un fin, y en vistas de ellos son y se hacen las demás cosas, lo cual quiere decir que ellos mismos, por su propia naturaleza, son buenos en sí mismos. Esto significa que no

⁸⁸ Cfr. ALLAN, D. J. (1970). The fine and the good in the *Eudemian Ethics*. En P. MORAUX (Ed.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik* (1970). Berlín: De Gruyter.

⁸⁹ Cfr. BERTI, E. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Op. cit., p.69.

⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*

III. BIEN Y ACTO

requieren un bien externo que alcanzar para hallar su bondad o perfección intrínseca. Poseen el bien en ellos mismos y por ellos mismos. Precisamente esto explica su inmovilidad: precisamente porque poseen el bien en sí, es decir, son perfectos, no necesitan movimiento para alcanzar la plenitud, porque ya la poseen. Por esto mismo, son inmóviles. Y esto vale tanto para los objetos de las matemáticas como para el Motor Inmóvil.

Una cuestión destacable es que los entes inmóviles no solo no tienen causa final, sino que además son causa para las demás cosas. El hecho de ser inmóviles indica que no requieren del movimiento para alcanzar el bien, porque lo poseen en sí mismos. Son bienes en sí mismos. Y ello quiere decir que ya poseen la perfección que les es propia, y por tanto no necesitan la perfección externa. Pero, además, en virtud de su perfección y de su bondad son causa para los entes que no lo son. Los entes imperfectos, y que no son buenos en sí mismos, tienden a la perfección que no poseen y que por tanto deben encontrar fuera de ellos mismos. Esta perfección la encuentran precisamente en lo que ya es bueno y perfecto. Y, por todo lo explicado, lo bueno y perfecto es fuente de plenitud, y fin de lo que no lo es:

“Lo que es bueno en sí mismo, y no como un instrumento en orden a otro bien, es un fin; y las otras cosas existen o son generadas en vistas de ello; [lo bueno en sí mismo] es, por tanto, causa de la acción que es lo que implica movimiento”⁹¹.

Se ha indicado que el término “cosas inmóviles” puede significar distintas cosas. Lo que se ha explicado vale, fundamentalmente, para el Motor Inmóvil, que es causa en cuanto perfecto y bueno⁹². Se puede considerar bien en sí, y también inmóvil,

⁹¹ “Whatever is good in itself, and not as an instrument to further good, is an *end*; certain other things either exist, or are brought into being, for its sake; it is, then, a cause of *action*, which is or involves movement”. ALLAN, D. J. *The fine and the good*, op. cit., p.67.

⁹² El modo de causar que tiene, en cuanto Sumo Bien, será tratado en el capítulo V de este trabajo.

la forma que es el bien intrínseco de cada ente, y es, en un sentido, causa de su movimiento y causa final⁹³. Lo que queda aquí apuntado, es que lo que es bueno en sí –que coincide con lo que es inmóvil- en virtud de su bondad comunica ese bien a lo que no lo es, o a aquello cuyo bien es incompleto. En efecto, por lo que parece, al decir que todo lo que es bueno en sí es una causa, Aristóteles quiere indicar que las cosas inmóviles, en tanto que perfectas y por tanto buenas, son el fin del movimiento de otras cosas, que buscan en ellas completar el bien que les falta. Lo perfecto contiene el fin. Y lo perfecto se busca por sí mismo, y no en vistas de otra cosa, precisamente por su perfección –es bien en sí mismo- por ello es causa final, porque no se busca nada más después.

Lo perfecto y lo inmóvil tal y como se ha designado, no tiene causa final, sin embargo, sí que la ejerce. En tanto que bien, se constituye en objeto de atracción de lo que todavía no es perfecto y tiende al bien perfecto. Lo que es inmóvil, tanto los entes inmóviles como la forma, no posee una causa final, sino que ello mismo es la causa final. Y el modo en que ejerce esta causalidad es a través de la atracción, en tanto que perfecto. El modo de causar del bien, por tanto, es a través de la atracción. Lo que es bueno atrae en cuanto que es deseado. Y esto es particularmente visible en la forma y en el Motor Inmóvil, como se verá en el capítulo V de esta investigación.

Otra cuestión que surge en relación con el modo en que se da el bien en lo que es inmóvil es la determinación del tipo de actividad que desarrolla. Los entes perfectos, y particularmente el Motor Inmóvil, en virtud de su propia definición, y precisamente porque ya poseen el bien en sí, no requieren movimiento. Sin embargo, plantearse esto parece contradecir la doctrina aristotélica según la cual los entes inmóviles sí que desarrollan actividad. La respuesta está en la distinción que hace Aristóteles sobre los tipos de actividad. Los entes

⁹³ Esto se ha indicado en el epígrafe 3.2.2 del presente capítulo: “La forma como causa final”.

perfectos no son agentes de movimiento, pero sí de actividad. En efecto, en cuanto son perfectos y el bien en sí mismo, no tienen necesidad de movimiento y de cambio. Sin embargo, sí que desarrollan actividad, en cuanto la actividad es la expresión perfecta del acto. Son máximamente activos, como expresión de su suma bondad y de su actualización plena: “porque la obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto (ἐνέργεια) está directamente relacionada con la obra (ἔργον) y tiende a la entelequia (ἐντελέχειαν)”⁹⁴. La obra, la actividad, es perfecta: contiene ella misma el fin, no hay movimiento ni proceso (es una ἐνέργεια). Es una actividad eterna que no cesa nunca porque es perfecta y se mantiene en el fin. Rebosa de acto, lo es en sentido pleno y por todo ello es la actividad buena por excelencia. En el caso del Motor Inmóvil, esta actividad consiste en entenderse a sí mismo. Sin embargo, ello se verá con mayor profundidad en el último capítulo de este trabajo (V. El sumo Bien).

3.4 Conclusiones

Al término de este apartado se concluye que la noción de acto es fundamental para comprender el bien en Aristóteles desde una perspectiva metafísica. Y lo es hasta el punto que el acto es el término de medida del grado de bien de lo que es. El bien se identifica con el acto, y por ello cuanto mayor es el grado de acto que se posee, mayor es el bien de lo real.

Esta identificación se hace clara, primero de todo, al analizar la potencia. Ésta pone en evidencia la bondad del acto desde diversos enfoques: primero de todo, al estudiar su actualización y su tendencia, se advierte que, en cuanto carencia, se ordena siempre al acto porque

⁹⁴ *Met.* IX,8 1050 a 21-23: “Τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν”.

es su bien. Se observa, también, que como posibilidad, no está en posesión de la perfección, y por tanto, es fuente de imperfección para aquello que la posee. De acuerdo con esto, en sentido inverso se puede establecer que lo que tiene de bien lo real se corresponde con lo que tiene de acto. Y lo que tiene de imperfección, con lo que tiene de potencia, de posibilidad no actualizada, no llegad a su fin. La potencia es, en un sentido, buena; pero solo en cuanto es posibilidad de bien. Como no es actual, aquello que tiene potencia no es plenamente bueno.

La bondad del acto se manifiesta también a través de la forma. La forma entendida como aquello que es lo que es, como el modo de ser de lo que es, contiene en sí las determinaciones concretas de un ente, y por tanto, la perfección que le corresponde (el acto o los actos que le corresponden). En este sentido, el bien de un ente reside en la plenitud de su forma, que, cuando se alcanza, es plena actualidad. Y ello evidencia que el bien en un ente responde a un principio intrínseco que es, precisamente, la forma.

Por último, la identificación entre bien y acto se hace manifiesto en el discurso sobre la actividad: el movimiento se explica por el paso al acto de lo que está en potencia, y se da porque lo que está en potencia encuentra su bien en el acto. A la vez, se descubre que lo que es inmóvil ya no se ordena al bien porque contiene –en sí mismo- el bien en un estado pleno, es perfecto. Y precisamente en virtud de ello es causa del bien y de la perfección de lo imperfecto. Ello lleva a considerar nuevamente el papel del bien como causa final: lo que es bueno –sumamente bueno- es fin, y atrae hacia sí –como objeto de deseo- a aquello que todavía no lo es.

CAPÍTULO IV: BIEN Y FINALIDAD

El bien tiene razón de fin. Este es el aspecto del bien más explícitamente reconocido por Aristóteles. Desde una perspectiva metafísica, esta identificación se explica por el acto. Este reconocimiento se ha llevado a cabo en el capítulo anterior. Ahora, conviene analizar las implicaciones de tal identificación: la consideración del bien como fin permite comprender la estructura ontológica de la realidad. A su vez, adentrarse en la realidad que Aristóteles expone: la biología, la física, la realidad del hombre, lleva a reconocer continuamente la presencia del bien como aspiración de lo que es. Por ello, es preciso analizar estas partes del pensamiento aristotélico para identificar el modo en que el bien como acto se da efectivamente en lo que es.

Para ello, se ha llevado a cabo, en primer lugar, un análisis del bien como causa final, centrando la atención en el descubrimiento aristotélico del bien como causa y en los rasgos característicos del tal descubrimiento. A continuación, se trata del modo en que el bien se identifica con la naturaleza propia de cada cosa, y responde, por tanto a un principio intrínseco de cada ente, claramente visible en la forma y en la función propias. Por último, se trata de la relación entre lo bueno y lo bello en cuanto que todo lo que es bueno está ordenado, y en tanto que está ordenado es también bello.

4.1 El bien como causa final

4.1.1 La causa final en *Metafísica I*

La indicación más explícita que hace Aristóteles en relación al bien es definirlo como aquello “en vistas a lo cual” (τὸ ὄν ἕνεκα), es decir, como fin. Las referencias se encuentran en diversos lugares de su obra, y apuntan a la caracterización del bien como fin en los diferentes ámbitos de la realidad. *Ética a Nicómaco* y *Retórica* vinculan bien y fin en el ámbito de la acción humana¹; *Física* y otras obras biológicas en el de la naturaleza²; *Metafísica* en el del ente y la substancia³. En todas estas referencias la vinculación entre bien y fin se da a través de una clara identificación entre ambos conceptos. En efecto, Aristóteles indica que el fin por el que deben hacerse las cosas, hacia lo que todo tiende, o en vistas a lo cual se dan la generación, el movimiento o la actividad, es el bien. Se trata de una identificación de la cual no cabe duda. Se repite en diversas ocasiones a lo largo del *Corpus* y siempre se mantiene intacta en lo esencial: el fin hacia el que se tiende es el bien⁴.

Esta identificación entre bien y fin revela la condición causal del bien, y la naturaleza de la causalidad. Aristóteles se empeña en

¹ Cfr. *Et. Nic.* I,1 1094 a 1-3; *Ret.* I,6 1362 a 21-25.

² Cfr. *Fis.* II,3 195 a 24-26; *Inc. An.* 2, 704 b 11-23; *Part. An.* 657 a 34; *De Somno* II, 455 b 13-25.

³ Cfr. *Met.* I,2 982 b 4-10; *Met.* I,3 983 a 31-32; *Met.* III,2 996 b 10-12.

⁴ Algunos académicos contemporáneos sostienen que la teleología aristotélica sólo es operativa en el ámbito de los seres vivientes. Si así fuera, también el concepto de bien en tanto que fin quedaría reducido a una cuestión meramente biológica. Sin embargo, se trata de un concepto mucho más amplio, que abarca toda la realidad, como quedará demostrado a lo largo de este trabajo. Cfr. MIRUS, C. Aristotle's *agathon*. Op. Cit., p. 518 y GOTTHELF, A. (2012). Aristotle's conception of final causality. In A. Gotthelf (Ed.), *Teleology, first principles, and scientific method in aristotle's biology* (pp. 3-44) Oxford University Press, donde indica los autores más significativos de esta corriente.

IV. BIEN Y FINALIDAD

destacar esta cuestión. Uno de los lugares en los que aparece con mayor insistencia esta identificación es en el libro I de la *Metafísica*. Allí afirma en cuatro ocasiones que el fin es una de las causas, y aclara explícitamente que el fin consiste en el bien⁵. La reiteración en estas aclaraciones lleva a suponer que esta identificación es algo consolidado para el Filósofo. Sin embargo, si la aclaración aparece –y se repite con tanta frecuencia–, es porque se precisa. En efecto, Aristóteles se considera el primero en señalar que el modo propio de causar del bien es como fin, y así lo revela en la *Metafísica*⁶: en concreto, el hallazgo reside en que nadie antes que él ha acertado a identificar la causa final con el bien. El Estagirita aporta novedad en la noción de bien con respecto a lo que hasta el momento se había dicho, y esta novedad tiene que ver con la identificación entre bien y causa final⁷.

La primera vez que aparecen vinculados bien y fin, es en el segundo capítulo del libro I, en el contexto de la determinación de la naturaleza y el objeto de estudio de la sabiduría o ciencia suprema. En este contexto, Aristóteles indica que tal ciencia –que identificamos con la metafísica– versa sobre lo que se busca por sí mismo, lo más universal y lo más escible; y que como tal, es la más digna de mandar. Al fin, apunta que el objeto propio de esta ciencia son los primeros principios y las causas, puesto que a partir de ellos se conocen las demás cosas, y entre ellos, menciona única y explícitamente el fin y el bien:

⁵*Met.* I,2 982 a 30-982 b 10; I,3 983 a 24-32; I,3 984 b 8-985 a 17; I,7 998 b 8-16.

⁶*Met.* I,7 998 b 8-16.

⁷ En este punto, conviene aclarar que la definición del bien como aquello hacia lo que todo tiende no es de origen aristotélico. Él mismo lo da a entender en la ética, cuando indica, “*se ha dicho con razón* que el bien es aquello a que todas las cosas tienden” (*Et. Nic.* I,1 1094 a 2-3). Parece que el origen de tal afirmación proviene de Eudoxo de Cnido (Cfr. BERTI, E. “Il duplice “bene supremo” di Aristotele”. Op. Cit.)

“Es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda”⁸.

El desarrollo permite destacar algunas cuestiones. En primer lugar, es claro que existe una identificación explícita entre fin como principio y causa y bien, expresada del siguiente modo: el fin hacia el que se dirige cualquier movimiento, aquello “en vistas de lo cual” es o se hace cualquier cosa, es el bien.

En segundo lugar, se subraya que poseer el rango de ciencia suprema, digna de mandar y de dirigir, corresponde a la ciencia que tiene como objeto el bien y el fin. Esto evidencia que es el conocimiento del bien y del fin lo que otorga a la sabiduría –es decir, a la metafísica- la condición de suprema sobre las demás ciencias. Esta idea se vuelve a repetir en otro fragmento del libro III, en el que Aristóteles expone prácticamente lo mismo: “en cuanto que es la más digna de mandar y de dirigir y a la que las demás ciencias, como siervas, ni siquiera deben contradecir, es tal la ciencia del fin y del bien (pues en vista de éste son las demás cosas)”⁹. Las dos afirmaciones ponen de manifiesto la supremacía del conocimiento del bien y del fin con respecto a otras posibilidades de conocimiento. Se trata de un reflejo del lugar preeminente que ocupan el fin y bien en la realidad. Son significativos en cuanto al conocimiento porque lo son en la realidad. Y lo son en la realidad porque en vistas de ellos se hacen las demás cosas: todo lo demás está subordinado a ellos. El bien es causa, y en tanto que causa, es explicación del porqué. Y en este caso, se refiere al porqué de toda la naturaleza, en dos sentidos: la

⁸*Met.* I,2 982 b 4-7: “ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετοῦσης, ἢ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκὲν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον: τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἑκάστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση”.

⁹*Met.* III,2 996 b 10-12. “ἢ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ἢ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἢ τοῦ τέλους καὶ τὰγαθοῦ τοιαύτη (τούτου γὰρ ἕνεκα τᾶλλα)”

IV. BIEN Y FINALIDAD

causa final última –que se identifica con el Motor Inmóvil¹⁰- es principio primero (aunque no único), del que depende el cosmos, y por este motivo da razón de él. El fin es, también, la causa última de cualquier realidad (tampoco la única), y también por este motivo da razón de ellas. El fin responde a la explicación última de las cosas, de su existencia, de su darse en el cosmos. Y por ello conocer el fin y el bien es alcanzar el grado máximo de conocimiento, y le corresponde a la ciencia superior sobre las demás¹¹.

Por último, conviene prestar atención a la indicación de que el fin que estudia la metafísica es el bien de cada cosa, y el bien supremo en la naturaleza toda¹². Tradicionalmente, se ha interpretado que el bien supremo de la naturaleza toda hace referencia a un fin último al que toda la naturaleza se ordena o tiende en última instancia, identificado con el Motor Inmóvil o con Dios¹³. De esta forma, se podría suponer que Aristóteles identifica un fin y un bien intrínseco a cada ente, y un fin último extrínseco, al que se ordena todo el cosmos, y de lo que depende el orden y coordinación en una estructura global. Berti sugiere, sin embargo, que la expresión “el bien supremo de la naturaleza toda” no tiene que referirse, necesariamente, a una causa final última, sino que indica aquello que para cada una de las realidades naturales es la cosa mejor, y que consiste en la plena realización de la forma:

¹⁰ Sobre la identificación entre Motor Inmóvil y causa final, véase el capítulo V de este trabajo: El Sumo Bien.

¹¹ Cfr. BROADIE, S. (2012). A science of first principles. *Metaphysics A 2*. In C. STEEL, O. PRIMAVESI (Eds.), *Aristotle's metaphysics alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, pp. 59-61.

¹² Al margen de la discusión, sobre la interpretación de este pasaje y, en concreto de la afirmación de “el bien supremo de la naturaleza toda”, cfr. BERTI, E; La finalità in Aristotele, *Fondamenti* 14-16, Giardini editori, Pisa, 1989-1990, págs. 8-44.

¹³ Por ejemplo, BONITZ en RYAN, E. Op. Cit., p. 15.

“Es posible interpretar el texto en un modo diverso, observando que el fin en cuestión es fin de “cada cosa” y el “el bien supremo de la naturaleza toda” es eso que para cada una de las realidades naturales es la cosa mejor, es decir, la plena realización de la propia forma”¹⁴.

También Ryan subraya, de modo semejante, que con el “el bien supremo de la naturaleza toda” Aristóteles se está refiriendo a “la perfección inmanente hacia la cual se proyecta la totalidad de las cosas”¹⁵, aunque no especifica cuál es el significado de tal expresión. En cualquier caso, indica que lo que el Estagirita reitera en este pasaje, que es lo que interesa a la presente investigación, es que el bien es un fin y una causa.

Esta razón de fin del bien, y su consecuente condición de causa, vuelve a subrayarse en el inicio del capítulo 3 del libro I. Una vez que ha determinado que la metafísica debe estudiar los principios y las causas, Aristóteles indica cuáles son estas causas: las cuatro que ha expuesto con detalle en la *Física*. La última de ellas es la causa final, que el filósofo define como “aquello en vistas de lo cual o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento)”¹⁶. Y se expone nuevamente en el mismo capítulo, unos párrafos más adelante, al hilo de la explicación de lo que los filósofos anteriores a Aristóteles han descubierto acerca de las causas. En efecto, una vez expuestas las cuatro causas sobre las que debe versar el estudio de la metafísica, el Filósofo sugiere revisar las propuestas anteriores a la suya. En este contexto, indica que algunos han respondido a la pregunta por la existencia de lo bueno y lo bello aludiendo a causas de

¹⁴ “Eppure è possibile interpretare il testo anche in modo diverso, osservando che il fine in questione è fine 'di ciascuna cosa' e che 'l'ottimo in tutta la natura' è appunto ciò che per ciascuna delle realtà naturali è la cosa migliore, ossia la piena realizzazione della propria forma”.BERTI, E. La finalità in Aristotele, op, cit., p.18.

¹⁵ RYAN, E. Op. Cit., p.15

¹⁶ *Met.* I,3 983 a 32. “τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν)”.

IV. BIEN Y FINALIDAD

tipo material y eficiente, pero lo han hecho de un modo vago y poco claro, y por tanto han dejado irresoluto el problema¹⁷. La explicación apunta ya algo que Aristóteles señala después con mayor claridad: la respuesta a la pregunta por el bien se resuelve en la noción de causa final, y nadie antes que él ha acertado a indicarlo de tal modo. Esta cuestión es más explícita en otro fragmento, en el que Aristóteles expone lo siguiente:

“Y aquello a causa de lo cual [es decir, el fin por el que] se realizan las acciones y los cambios y los movimientos, lo llaman en cierto modo causa, pero no lo llaman expresamente causa ni dicen que sea causa en el sentido en que por naturaleza lo es. En efecto, los que mencionan el Entendimiento o la Amistad, presentan como un bien estas causas, pero no dicen que alguno de los entes sea o se haga a causa de ellas, sino que de ellas proceden los movimientos. Y, así mismo, también los que afirman que el Uno o el Ente son tal naturaleza, aseguran que son causa de la substancia, pero no que a causa de ellos sea o se haga; de suerte que, en cierto modo, les ocurre que dicen y no dicen que el Bien es causa; pues no lo dicen en sentido absoluto, sino accidental”¹⁸.

¹⁷Cfr. *Met.* I,3 984 b 11-14. “Pues de que en unos entes haya y en otros se produzca lo bueno y lo bello sin duda no es causa ni el fuego ni la tierra ni ninguna otra cosa semejante, ni probablemente aquéllos lo creyeron”. “Τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ’ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτ’ εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ’ ἐκείνους οἰηθῆναι”. Cfr. también *Met.* I,4 985 a 10-15: “Estos filósofos, como decimos, evidentemente tocaron antes de ahora dos causas de las definidas por nosotros en la *Física*: la materia y el principio del movimiento; pero vagamente, y sin ninguna claridad, como hacen en los combates los no adiestrados”. “Τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ’ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτ’ εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ’ ἐκείνους οἰηθῆναι”; “οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, καὶ μέχρι τούτου δυοῖν αἰτίαι ὧν ἡμεῖς διωρίσαμεν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἡμμένοι φαίνονται, τῆς τε ὕλης καὶ τοῦ ὄθεν ἢ κινήσεις, ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐθὲν σαφῶς ἀλλ’ οἷον ἐν ταῖς μάχαις οἱ ἀγύμναστοι ποιοῦσιν”

¹⁸*Met.* I,7 988 b 8-16: “τὸ δ’ οὗ ἔνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μὲν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ’ ὄνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν

Natali explica, en relación a este pasaje, que puede ser interpretado en dos sentidos, o bien en el sentido de que algunos han considerado como causa eficiente aspectos que pertenecen a las causas finales –y, entonces, la crítica sería sólo de la clasificación errada de tales realidades- o bien en el sentido de que algunos han confundido el tipo de causalidad eficiente con el tipo de causalidad final. Sostiene que esta segunda interpretación es la más cercana al texto, y la que han asumido los principales comentaristas. En este sentido –afirma-, la crítica que hace Aristóteles pretende señalar que ha habido un error al atribuir la causalidad de tipo eficiente a las causas finales. Es decir, se han confundido las especies de causalidad¹⁹. Por este motivo sostiene Aristóteles que “dicen y no dicen que el bien es causa”. Tanto Empédocles como Anaxágoras, que señalan como un bien y como causa el Amor y el Entendimiento respectivamente, lo hacen como aquello de donde “proceden los movimientos”, y por tanto, como causa eficiente, pero no como un fin. Aristóteles es el primero que atribuye al bien razón de finalidad, y por tanto de causa en este sentido: de causa final. El bien es causa en tanto que fin.

También por este motivo, dice Aristóteles que los primeros filósofos han dicho que el bien es causa, pero lo han dicho de un modo accidental, puesto que han identificado el bien con la causa motriz: lo que es causa, es el principio que mueve, el Entendimiento y la Amistad, que además resulta que son un bien. Pero el hecho de que sean un bien no es el motivo de que ejerzan la causalidad. Al respecto, Menn sostiene que lo que denuncia Aristóteles “no es el hecho de que

γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὄν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὐσας λέγουσιν: ὡς δ' αὐτῶς καὶ οἱ τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν τῆς μὲν οὐσίας αἰτιὸν φασιν εἶναι, οὐ μὴν τούτου γε ἕνεκα ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι, ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τὰγαθὸν αἰτιον: οὐ γὰρ ἀπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν".

¹⁹NATALI, C. (1999). Problemas de la noción de causa final en aristóteles. *Anuario Filosófico*, 32, 39-57, p. 40.. Cfr. también BERTI, E. La finalità in Aristotele, Op. Cit.

IV. BIEN Y FINALIDAD

los primeros pensadores comprendieron la causa final de un modo imperfecto, sino que lo que comprendieron de un modo imperfecto, al no utilizarlo como causa final, fue el bien”²⁰. Para Anaxágoras el nous es el bien, para Platón, lo es el uno y los números, pero en el primer caso la función causal es eficiente, y en el segundo formal. En tanto que el modo natural de causar del bien es como causa final, estas causas no son causas en tanto que bien, sino que el bien se atribuye a tales causas únicamente de un modo accidental. Por este motivo sostiene Aristóteles que “dicen y no dicen que el bien es causa”, lo dicen, sí, pero en sentido accidental: “lo que Aristóteles sugiere es que únicamente utilizando el principio del bien en la explicación de la causa final, se está empleando como una causa *qua* bien, en tanto que únicamente entonces su bondad participa en explicar cómo causa otras cosas”²¹. Y, además, Menn sugiere que lo que hacen los presocráticos al identificar el bien como causa es indicar que lo que ellos consideran como causa, es bueno. Pero en este sentido, el bien es causa de modo accidental, y no esencialmente²².

Conviene destacar que la novedad no reside únicamente en haber descubierto la causa final y haberla definido de un modo sistemático, sino también en haberla distinguido del principio del movimiento, o causa eficiente, y haberla identificado con el bien. En esto, y en el descubrimiento de la identificación entre causa, bien y

²⁰“Not that earlier thinkers imperfectly grasped the final cause, but that they imperfectly grasped the good, not using it as final cause”. MENN, S. (2012).. Critique of earlier philosophers on the good and the causes. *Metaphysics A 7–A 8 989a18*. En C. STEEL, O. PRIMAVERSI (Eds.), *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press.

²¹“Aristotle’s implication is that only by using the good arché in explanations as a final cause will we be using it as a cause *qua* good, since only then will the fact of its goodness help to explain how it causes other things.” (Ibíd., p.212)

²²Cfr. Ibíd., pp. 210-212. Cfr. También ROSS, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics. Volume I. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, p. 117.

fin, radica la originalidad aristotélica. Así, la condición de bien como fin queda claramente determinada.

4.1.2 Definición de la causa final

Que el bien es fin significa que es causa. Como fin, siempre es fin de algo o fin para algo. Es decir, siempre está vinculado a algo que es, se genera, actúa o cambia por razón de aquel fin que es un bien. En este sentido es causa. Aristóteles indica en la *Física* que las causas son las respuestas a la pregunta por el porqué de algo:

“Es evidente que hay causas y que son tantas como hemos indicado, pues tantos son los modos en que podemos entender el 'por qué' de las cosas. El 'por qué', en efecto, nos remite últimamente o bien a la esencia (...), o bien a lo que primariamente hace mover (...), o bien al para qué (...), o bien a la materia, en el caso de las cosas que llegan a ser”²³.

Al hacer esta indicación, Aristóteles expresa que la causa es la explicación de la razón de ser de algo, a ello se refiere con el “porqué”. La pregunta por el “porqué” se concreta después en cuatro tipos de preguntas específicas, y remite a los cuatro tipos de causa.

²³ *Fis*, II,7 198 a 15-21: “Ὅτι δὲ ἔστιν αἴτια, καὶ ὅτι τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν ὅσα φαμέν, δῆλον τοσαῦτα γὰρ τὸν ἀριθμὸν τὸ διὰ τί περιεῖληφεν ἢ γὰρ εἰς τὸ τί ἐστὶν ἀνάγεται (...) ἢ ἐν τοῖς γιγνομένοις ἢ ὕλη”. Cfr. también *Fis*. II,3, 194 b 16-23: “Hechas estas distinciones, tenemos que examinar las causas, cuáles y cuántas son. Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el 'por qué' (lo cual significa captar la causa primera), es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y a la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones”. “Διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεπτέον περὶ τῶν αἰτίων, ποῖά τε καὶ πόσα τὸν ἀριθμὸν ἐστὶν. ἐπεὶ γὰρ τοῦ εἰδέναι χάριν ἢ πραγματεία, εἰδέναι δὲ οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν), δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν τοῦτο ποιητέον καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ πάσης τῆς φυσικῆς μεταβολῆς, ὅπως εἰδότες αὐτῶν τὰς ἀρχὰς ἀνάγειν εἰς αὐτὰς πειρώμεθα τῶν ζητουμένων ἕκαστον.”

IV. BIEN Y FINALIDAD

Esto es claro en los entes naturales. La teoría aristotélica de la causalidad “abarca los diferentes tipos de preguntas que pueden hacerse acerca de los entes naturales. En efecto, las causa material y formal se refieren a su *composición y modo de ser*, la causa eficiente a su *dinamismo*, y la causa final a su *direccionalidad*”²⁴. De este modo, el fin responde al porqué de algo desde la explicación de su direccionalidad, que da razón de su movimiento, ordenamiento y cambio. Cualquier cambio, orientación u ordenamiento, se explica por la finalidad.

La determinación del fin como causa, es decir como “aquello para lo cual” indica tendencia. En este contexto, el papel del bien se resuelve en cuanto que es aquello en lo que consiste el fin. El motivo por el que algo es fin, es porque es un bien para el ente que lo tiene como tal. Y por este motivo, todo lo que tiende a un fin, lo hace porque es un bien. La tendencia, por tanto, se da por razón del bien. Aristóteles lo explicita en la *Física*, en el capítulo 3 del libro segundo, dedicado a la explicación de las cuatro causas. Con respecto a la causa final sostiene que:

“Hay otras que son causas en el sentido de ser el fin o el bien de las cosas, pues aquello para lo cual las cosas son tiende a ser lo mejor y su fin; y no hay diferencia en decir que este fin es el bien mismo o el bien aparente”²⁵.

Y en la metafísica, lo repite de un modo prácticamente idéntico, también al hilo de la explicación de la noción de causa, en el libro V:

“Otras son causas como el fin y el bien de las otras cosas; pues aquello para lo cual las demás cosas se hacen quiere ser lo mejor y el

²⁴ ARTIGAS, M. (2003). *Filosofía de la naturaleza*, Pamplona: Eunsa, p. 129.

²⁵ *Fis.* II,3 195 a 24-26: “τὰ δ' ὡς τὸ τέλος καὶ τὰγαθὸν τῶν ἄλλων· τὸ γὰρ οὐ ἔνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι”.

fin de las demás cosas; y nada importa decir que es el Bien en sí o un bien”²⁶.

El modo de causar del fin es en tanto que bien (ἀγαθόν), o “lo mejor” (βέλτιστον). No importa si se trata de un bien real (αὐτὸ ἀγαθόν) o aparente (φαινόμενον ἀγαθόν), la cuestión es que hay una tendencia hacia lo que es o se considera como bueno, y como lo mejor. Se confirma, por tanto, la razón de finalidad del bien en tanto que bien: el modo de causar del fin es, precisamente, que es un bien (real o aparente).

En su estudio sobre la finalidad, Alvira sostiene que la vía que tiene Aristóteles de entender el bien consiste en un movimiento “de abajo a arriba”. Utiliza el término por contraposición con Platón que, según Alvira, entendería el bien en sentido contrario: de arriba abajo. Bien –sostiene– es aquello que se apetece. Bien, por tanto, es el término del apetecer y precisamente en virtud de ello es principio primero. Es decir, precisamente en tanto que es el término del apetecer, existe antes de llegar a él, y actúa como causa del dinamismo de la cosa. Por ejemplo, en Física II,3, cuando Aristóteles explica la causa final, indica: “¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa”²⁷. La percepción de la salud como algo bueno explica “por qué” se lleva a cabo la acción de pasear. La salud es fin del pasear porque es un bien. De este modo se articula una tendencia que “desde abajo” orienta al ente hacia el bien que debe alcanzar²⁸.

Puede parecer, por lo explicado hasta ahora, que la caracterización del bien radica en el hecho de que sea apetecido por

²⁶ *Met.* V,2 1013 b 25-28: “τὰ δ’ ὡς τὸ τέλος καὶ τὰγαθὸν τῶν ἄλλων: τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι: διαφερέτω δὲ μηδὲν αὐτὸ εἰπεῖν ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθόν”.

²⁷ *Fís.* II,3 194 b 35: “διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν “ἵνα ὑγιαίῃ”, καὶ εἰπόντες οὕτως οἴομεθα ἀποδεδοκέναι τὸ αἴτιον”.

²⁸ ALVIRA, R. Op. Cit., pp. 99-100.

IV. BIEN Y FINALIDAD

algo. De este modo, el bien no puede determinarse como algo estable o real, sino que se debe suponer como algo dependiente de quién o qué lo apetece, y por tanto fluctuante. El mismo Aristóteles indica que el fin es el bien en vistas al cual se hacen las cosas, ya sea el bien en sí o un bien aparente. Esto lleva a cuestionar si el fin es algo real, existente y estable, y si tiene una fundamentación ontológica. Wieland, por ejemplo, ha caracterizado la noción de causa y, en particular, la de fin, como un concepto reflexivo, por el que entiende una categoría al modo kantiano, con cuya ayuda se indaga en las cosas naturales. Es decir, como un instrumento heurístico, privado en sí mismo de contenido determinado. De acuerdo con esto, la noción de causa sirve para articular un discurso y formar unos conceptos que dan explicación a la pregunta “por qué”, que se hace quien indaga en la realidad. Se trata de una noción explicativa²⁹. Tomando esta idea, Guariglia ha sugerido que también el bien es un concepto reflexivo, sin el cual “será imposible pensar determinadas relaciones que le son propias, justamente, al pensamiento mismo”. Y añade que “el bien, en tanto punto final a que tiende un proceso de cambio en general, cualquiera que este sea, es, en efecto, un concepto funcional de la filosofía aristotélica, que permite en cada caso -en cada proceso- identificar el concepto de contenido concreto que cumple esta función”.³⁰ De acuerdo con Guariglia, el bien responde a una definición general -lo que es elegible por sí mismo, aquello en vistas de lo cual elegimos otra cosa, el punto final de un proceso³¹- que permite al pensamiento identificar el bien en cada caso. El autor también afirma que es un “principio gnoseológico último”³², porque

²⁹ Cfr. WIELAND, W. (1993). *La fisica di Aristotele* [Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles]. Bologna: Il Mulino. Cfr. también BERTI, E. La finalità in Aristotele. Op. cit., pp. 10-14.

³⁰ GUARIGLIA, O. El concepto del bien en Aristóteles. A propósito de un artículo del prof. E. Berti. p.162.

³¹ *Ibíd.* p. 161-162.

³² *Ibíd.* p. 162.

“es lo que da inteligibilidad a toda acción y a lo que cae bajo ella como medio”³³.

Sin fundamento ontológico que los sostenga, tanto el bien como el fin corren el riesgo de la inestabilidad. Y entenderlos de esta manera no se adecua al sentido aristotélico de bien y de fin. De hecho, al hacer una distinción entre el bien en sí y el bien aparente como fines del obrar, Aristóteles está indicando con claridad que hay un bien real y otro que sólo es apariencia, lo cual es una confirmación de que el bien es fundamentado: si hay una distinción es porque hay un modo de bien real, ontológico. Prevosti indica que la pregunta por la causa, tal y como Aristóteles la expone en la *Física*, nace de la indigencia que manifiesta el propio ente, que se muestra como ser carente, incompleto y por tanto incapaz de explicarse por sí mismo; y que esta insuficiencia o indigencia pone de manifiesto una falta de plenitud en la posesión del ser. Esta carencia de plenitud coincide con la movilidad, que define como “una manera de ser en la precariedad”³⁴. La causa como noción, por tanto, emerge de un hecho real, y es el hecho de la indigencia del ente móvil, y se refiere a una causa real, que es aquello que completa lo que al ser le falta. Así pues, la causa final, en cuanto viene a colaborar en la plenitud del ser de un ente, consiste en algo real. El bien es la plenitud del ente (entendido ente

³³ *Ibíd.* p. 162.

³⁴ “La pregunta per la causa arrenca, doncs, bàsicament, de la indigència que mostra el mateix ens. Veiem que és, mes no s’explica en ell mateix: què vol dir això? Vol dir, evidentment, que per ell mateix no tenia perquè ser, car no hi ha en ell, en el que ell merament és, necessitat pròpia i intrínseca, i que, si és, doncs, és que hi ha una altra cosa que el fa ser. L’ens causat, per tant, és aquell en el qual trobem a faltar l’autosuficiència, de tal manera que sempre ens remet a una altra cosa, el que anomenem la causa. Com prodrem veure, aquesta insuficiència o indigència de l’ens causat, que significa una manca de plenitud en la possessió de l’èsser, vindrà a coincidir amb la mobilitat, el constitutiu de l’ens natural. Ja qu’ela mobilitat, com a manera de ser del mòbil, vol dir justament, una manera de ser en la precarietat”. PREVOSTI, A. (1984). *La Física d’Aristòtil*. Barcelona: PPU, Promociones Publicaciones Universitarias, p.260.

IV. BIEN Y FINALIDAD

como realidad existente, aunque podemos considerar el bien como plenitud en cualquiera de los sentidos en los que ente se puede decir). Precisamente, Aristóteles distingue entre bien real y bien aparente porque no todo lo que parece bueno lo es finalmente: no todo fin supone plenitud, completamiento, perfección. Sólo es bueno el fin que perfecciona al ente y posibilita su autosuficiencia³⁵.

Nuevamente, el quid de la cuestión se encuentra en la noción de acto. En un pasaje al que ya se ha hecho referencia³⁶, Aristóteles afirma que todo lo que se genera va hacia un principio y un fin. Principio es aquello por cuya causa se hace algo, y el fin es principio porque es aquello lo que se dan los movimientos y, en particular, la generación que es aquello a lo que Aristóteles se refiere en el texto. “Y fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia”³⁷.

El dinamismo potencia-acto es el que explica la direccionalidad y la tendencia que indica el bien. La potencia se da por causa del acto. Esto es expresión de una connotación teleológica, que revela que la potencia está orientada al acto; y significa que cuando se dan las condiciones adecuadas, la potencia se actualiza, deviene acto. En tanto que el bien del ente es el acto, porque es lo perfecto, la tendencia es al acto, y el bien en sí (αὐτὸ ἀγαθόν), o bien real, radica en el acto. Es bien real y es fin perfeccionante lo que es acto, lo que supone una actualización de la potencia y por tanto un completamiento que implica disminución del grado de indigencia y carencia del ente.

³⁵ Cfr. BERTI, E. La finalità in Aristotele. Op. Cit. E' vero, come ha affermato Wieland, che Aristotele muove da un'analisi del linguaggio comune e per «causa» intende anzitutto dei discorsi, cioè le diverse possibili risposte alla domanda «perché?», ovvero delle funzioni concettuali, cioè dei «concetti della riflessione». Ma è altrettanto vero che, per mezzo di tali discorsi, o di tali concetti, egli allude a «cose», cioè a realtà effettivamente esistenti, precedentemente o simultaneamente o successivamente alla cosa, all'esterno o all'interno di essa”, p.12.

³⁶ Cfr. *Met.* IX,8 1050 a 7-10.

³⁷ *Met.* IX,8 1050 a 9: “τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις”.

A este respecto, Gotthelf afirma que el criterio para determinar cuál es el fin en cualquier proceso puede proveerse sin necesidad de hacer referencia al bien del fin en cuestión. En cambio, el concepto de fin se entiende por referencia al acto. Postula que “como consecuencia del análisis del bien, los estados (o actividades) que son fines, serán también bienes, pero no serán fines en virtud de ser bienes”³⁸. Gotthelf sostiene que la clave de la finalidad radica en el acto y no en el bien, y que la prueba de ello reside en el hecho de que el bien no es necesario para determinar el fin de cualquier proceso, mientras sí que lo son las nociones de potencia y de acto.

Esta cuestión, así planteada, pone en juego la identidad entre bien y fin. Sin embargo, otorgar el protagonismo al acto no significa un menoscabo para el bien. En efecto, la relación potencia-acto es la que mejor explica qué es el fin en la estructura materia-forma de los entes naturales (Gotthelf se refiere siempre, en su análisis, a la teleología natural), y el acto es la explicación del fin, porque el cambio de cualquier proceso es siempre de la potencia al acto. Esto evidencia Aristóteles tanto en la *Física* como en la *Metafísica*. Con el acto basta para determinar el fin. Eso es cierto; pero, cabe añadir, el acto es, de hecho, el bien, porque es la perfección y colabora con el completamiento de la plenitud del ente.

En el orden de lo real, es primero el acto, después el bien - porque se identifican-, y por último el fin. Acto y bien siempre van unidos. Entendido el acto en el sentido de perfección, no hay acto que no sea bueno, sería contradictorio a la noción misma de acto. El acto es fin porque es acto; pero en virtud de la identificación con el bien, también es correcto pensar que el acto es fin porque es un bien. Por tanto, en cierto sentido -en el sentido aquí expuesto- sí que es posible afirmar que los fines son fines en virtud de ser bienes. También por

³⁸ “Because of the analysis of the good, the very same states (or activities) which are ends will also be goods, but they will not be ends *in virtue* of being goods”. GOTTHELF, A. The place of the good in Aristotle's natural teleology. Op. cit., p.47.

esto, se puede afirmar, como hemos hecho, que el modo de causar del fin es en tanto que bien, porque el acto es bueno. En cualquier caso, es claro que el acto es la clave de la identificación bien-fin, es el punto común a ambos³⁹.

Se concluye que el bien tiene un estatuto metafísico, y que por tanto tiene una existencia real; y que la clave reside en el acto: el bien es en el acto. De acuerdo con esto, Aristóteles hace una distinción entre bien real y bien aparente, y por tanto no todo lo que aparece como bueno es realmente un bien, sino sólo aquello que colabora con la perfección del ente, con su actualización, de acuerdo con las potencialidades propias de la esencia. El bien, por tanto, no viene determinado únicamente por la tendencia de un ente a un fin, sino por el acto, puesto que la tendencia puede ser a un bien sólo aparente.

4.2 El bien en la naturaleza

4.2.1 Naturaleza como bien intrínseco

Para comprender el sentido del bien en la naturaleza, es preciso, primero de todo, determinar qué es naturaleza para Aristóteles. En el capítulo V de la *Metafísica*, el filósofo provee una definición, y dedica también los primeros libros de la *Física* a ofrecer una explicación - mucho más completa- de lo que es esencialmente.

³⁹En cualquier identificación entre realidades diversas conviene atender al punto de diferencia. En el caso del trinomio acto-bien-fin esta diferencia radica en el orden que ocupan cada uno en lo real. De acuerdo con esto, es posible afirmar que el acto es un fin porque es un bien. Sin embargo, no sería correcto sostener que el acto es un bien porque es un fin, puesto que la caracterización de algo como bueno no la otorga el fin. Más bien al contrario, lo que determina que algo es fin, es que es acto y en tanto que acto es bien. Esto pone en evidencia que el grado de identidad no es absoluto, sino que cada noción tiene unos matices propios, de acuerdo con los cuales se establece un orden de prioridad.

La primera precisión que conviene hacer acerca de su sentido, es que naturaleza para Aristóteles, y en general para la filosofía clásica, no se refiere al sentido moderno de conjunto de seres no producidos por el hombre (las plantas, los animales, los ríos, las montañas, etc.). Lejos de ser así, para el filósofo naturaleza significa el ser de las cosas y su modo de ser. Es decir, su esencia, particularmente en cuanto principio intrínseco del movimiento. Entenderla de otro modo -como colectivo o conjunto de seres- sería malinterpretar el sentido aristotélico de naturaleza. Aunque Aristóteles utiliza el término con este sentido⁴⁰ en algunas ocasiones, nunca hace referencia a él cuando lo define. En esos momentos se refiere, siempre, al modo de ser de las cosas en sus diversas acepciones⁴¹.

Esta aclaración dice de la naturaleza -puesto que tiene que ver con la esencia- que se trata de un principio intrínseco de los entes. Algo muy importante para comprender su vinculación con el bien. De todos modos, acudamos a la definición Aristotélica para precisar qué quiere decir esto. El libro V de la *Metafísica* glosa seis acepciones que concluyen con lo siguiente:

“Así pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia”⁴².

⁴⁰ Cfr. *Met.* I,3 984 a 31, por ejemplo.

⁴¹ Cfr. REVOSTI, A. (2011). La naturaleza humana en Aristóteles. *Espíritu*, LX (141), 35-50, p. 37.

⁴² *Met.* V,4 1015 a 14-19: “ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά: ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις. καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστίν, ἐνυπάρχουσα πῶς ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ”.

IV. BIEN Y FINALIDAD

Todas las acepciones de naturaleza expuestas señalan de algún modo un sentido principal: la substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento. Aparecen, por tanto, dos elementos fundamentales -substancia y movimiento- que dan una indicación de la originalidad del término naturaleza con respecto al de substancia. La naturaleza es la substancia, pero en cuanto tiene en sí misma un principio intrínseco del movimiento. En la definición de la *Física* Aristóteles pone el acento en esta cuestión. Allí, en efecto, afirma que “la naturaleza es un principio y causa del movimiento y del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente”⁴³. El movimiento se entiende, en este contexto, como cambio en general; y por principio y causa perteneciente a la cosa “por sí misma” se entiende un principio que arraiga en el ser mismo de la cosa, en su esencia. Es decir, que la naturaleza es un principio y causa del cambio del ente en razón de lo que ella es. En función del modo de ser de lo que se mueve, se da un cambio, un comportamiento o una acción determinada: por ser hombre, por tener tal naturaleza, el hombre razona; lo mismo sucede con el pájaro que pía o con la planta que germina⁴⁴. Estos principios internos del cambio, explica Aristóteles, son la materia y la forma, puesto que son los principios constitutivos del ente natural, y los que explican su movilidad. Por ello, ambos son naturaleza, pero sobre todo lo es la forma⁴⁵.

Hay momentos explícitos en los que Aristóteles sostiene que la naturaleza es fin. En la definición de la *Metafísica*, por ejemplo, afirma que la naturaleza es la especie y la substancia, y que éste es el fin de la generación⁴⁶. En cualquier caso, la naturaleza tal y como ha quedado definida contiene implícita la presencia de la finalidad. Según

⁴³*Fis.* II,1 192 b 20-22: “ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός”.

⁴⁴ Cfr. REVOSTI, A. La naturaleza humana en Aristóteles, op. cit., p. 39.

⁴⁵ Cfr. *Fis.* II,1 193 a 28-193 b 21.

⁴⁶ Cfr. *Met.* V,4 1015 a 11.

se ha puesto de manifiesto, la naturaleza une substancia y cambio. El cambio obra siempre por algún motivo, en vistas de algo, y ese algo es la plenitud de la propia naturaleza. La estructura entitativa de materia y forma evidencia tal finalidad: la materia, que es potencia, tiende a la forma, que es acto. En esto consiste el cambio: la naturaleza como materia tiende a la naturaleza como forma. En la forma consiste la plenitud propia, y las operaciones propias se dan de acuerdo con la forma correspondiente. La perfección, consiste en la plenitud de la propia naturaleza entendida como forma y como operación. El movimiento natural de cada ente es el que se orienta hacia su propia perfección, que es el cumplimiento de su naturaleza misma. El hombre tiende a la actividad propia de su naturaleza, que es una actividad conforme a la razón, y es plenamente humano en la medida en que desarrolla con perfección tal actividad (y todas las que le son propias)⁴⁷; el pájaro tiende a las actividades propias de su propia naturaleza -piar, por ejemplo- y alcanza su plenitud en la medida en que las lleva a término con perfección; la planta, igualmente, germina y se desarrolla según naturaleza que le es propia, y alcanza el fin cuando lleva a cumplimiento del mejor modo posible tales determinaciones que le dicta su naturaleza.

El fin es la naturaleza misma, en cuyo desarrollo y cumplimiento perfectos se encuentra la plenitud de ser de los entes móviles⁴⁸, que es distinta en cada caso. El bien consiste en el estado de plenitud. Es el estado mejor, el estado de actualidad en el que no falta nada, en el que la naturaleza se ha cumplido del mejor modo: la forma y la operación se dan en acto, son perfectas. Por eso indica Aristóteles, en repetidas ocasiones en sus obras biológicas que la naturaleza, siempre que puede, tiende al bien y a lo mejor, y dota a los entes naturales de los mejores instrumentos para el cumplimiento de

⁴⁷ Cfr. *Et. Nic.* I,7.

⁴⁸ Los entes inmóviles ya son perfectos.

IV. BIEN Y FINALIDAD

su fin y de su función, y esto lo considera un principio de la naturaleza:

"Como inicio de la investigación, estamos acostumbrados a utilizar con frecuencia los principios del estudio de la naturaleza, tomando en consideración los fenómenos que se ajustan a esta forma en todas las obras de la naturaleza. Uno de estos principios es que la naturaleza no hace nada en vano, sino siempre lo mejor posible para la esencia de cada especie animal; por ello, si algo es mejor así, así también es conforme a naturaleza."⁴⁹

La razón de finalidad de la naturaleza en tanto que bien queda justificada en la *Física* a través de la distinción de fin entendido como extremo y fin entendido como causa final. Aristóteles sostiene que estrictamente, fin sólo puede ser aquel que responde a ambos sentidos, pues lo que es fin lo es en virtud de su bien:

⁴⁹*Inc. An.* 2, 704 b 11-23: "Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως ὑποθεμένοις οἷς εἰώθαμεν χρῆσθαι πολλάκις πρὸς τὴν μέθοδον τὴν φυσικὴν, λαβόντες τὰ τοῦτον ἔχοντα τὸν τρόπον ἐν πᾶσι τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις, τούτων δ' ἐν μὲν ἔστιν ὅτι ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' αἰεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῆ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζῴου τὸ ἄριστον· διόπερ εἰ βέλτιον ᾧδί, οὕτως καὶ ἔχει κατὰ φύσιν." Cfr. también *De Somno* II, 455 b 13-25: "Dado que hay más de un tipo de causas -pues decimos que hay un para qué, un algo de donde viene el principio del movimiento, una materia y una razón causante-, y puesto que decimos que la naturaleza obra por una finalidad y ésta es algo bueno, y, asimismo, decimos que es necesario y útil que exista el reposo para cualquier ser que por naturaleza se mueve, pero no es capaz de moverse satisfactoriamente siempre y sin interrupción, le es aplicable al sueño, de acuerdo con esta verdad, esa metáfora de que es un reposo, de forma que el sueño se da para la conservación de los animales, y su finalidad es la vigilia. Pues sentir y pensar es la finalidad en todos aquellos seres en los que se da una de estas facultades; ya que son lo mejor, y la finalidad consiste en lo mejor". "ἐπεὶ δὲ τρόποι πλείους τῆς αἰτίας (καὶ γὰρ τὸ τίνοσ ἔνεκεν, καὶ ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, καὶ τὴν ὕλην καὶ τὸν λόγον αἴτιον εἶναι φαμεν), πρῶτον μὲν οὖν ἐπειδὴ λέγομεν τὴν φύσιν ἔνεκά του ποιεῖν, τοῦτο δὲ ἀγαθόν τι, τὴν δ' ἀνάπαυσιν παντὶ τῷ πεφυκότι κινεῖσθαι, μὴ δυναμένῳ δ' αἰεὶ καὶ συνεχῶς κινεῖσθαι μεθ' ἡδονῆς, ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ᾠφέλιμον, τῷ δὲ ὕπνῳ αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ προσάπτουσι τὴν μεταφορὰν ταύτην ὡς ἀναπαύσει ὄντι – ὥστε σωτηρίας ἔνεκα τῶν ζῴων ὑπάρχει. ἢ δ' ἐργήγορσις τέλος· τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν πᾶσι τέλος οἷς ὑπάρχει θάτερον αὐτῶν. βέλτιστα γὰρ ταῦτα, τὸ δὲ τέλος βέλτιστον."

“Pero la naturaleza es fin y aquello para lo cual; porque si en las cosas cuyo movimiento es continuo hay algún fin de ese movimiento, tal fin será tanto su término extremo como aquello para lo cual. Por eso el poeta llegó a decir burlescamente: 'tiene el fin para el cual nació', porque no cualquier extremo puede pretender ser el fin, sino sólo el mejor”⁵⁰.

De entre todos los extremos, solo es fin aquello que se identifica con lo mejor, y tal es la naturaleza. La naturaleza es lo mejor para el ente móvil que se ordena a un fin, y por ello es fin y “para lo cual”. La naturaleza coincide con el estado óptimo, de plenitud de realización inmanente del ser y del modo de ser del ente. Y por ello es lo bueno. En virtud de esto mismo es fin y “para lo cual”. Por esto mismo, el Estagirita indica en la *Metafísica* que la muerte es fin sólo por metáfora, puesto que supone el final, sin embargo no se identifica con “lo mejor”, y en este sentido no puede ser considerado como fin:

“Puesto que el fin es una de las cosas extremas, trasladando el sentido también a las cosas malas, decimos que algo ha perecido perfectamente y que se ha corrompido perfectamente, cuando nada le falta de la corrupción y del mal, sino que está en el extremo; por eso también la muerte se llama fin por metáfora, porque ambos con cosas extremas”⁵¹.

En el caso de los entes naturales, el estado de actualidad plena, la perfección eterna, no es posible por la presencia de la materia que provoca la corrupción. Los entes móviles no son eternos, pero la naturaleza tiende a conservar el bien, y por ello tiende a eternizar la

⁵⁰ *Fis.* II,2 194 a 27-33: “ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἕνεκα (ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὐσίας ἔστι τι τέλος, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἕνεκα· διὸ καὶ ὁ ποιητὴς γελοίως προήχθη εἰπεῖν “ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὐνεκ' ἐγένετο”· βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον)”.

⁵¹ *Met.* V,16 1021 b 23-29: “κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια, ὥστ' ἐπεὶ τὸ τέλος τῶν ἐσχάτων τί ἐστι, καὶ ἐπὶ τὰ φαῦλα μεταφέροντες λέγομεν τελείως ἀπολωλέναι καὶ τελείως ἐφθάρθαι, ὅταν μηδὲν ἐλλείπη τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ κακοῦ ἀλλ' ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ ἦ”.

forma a través de perpetuación de la especie que consigue transmitiendo la forma de ente en ente con la generación. Alcanza así la eternidad, que es una manifestación clara de la perfección: los entes inmóviles se mantienen en un estado de actualidad pura, sin potencia y por tanto incorruptibles, y por ello eternos. Imitando en la medida de sus posibilidades este estado de eternidad, de actualidad pura, la naturaleza tiende a mantener el estado bueno al comunicar la forma a nuevos entes y mantener en el tiempo lo que es acto. Esto es lo que apunta un texto conocido del *De Anima*, al que ya hemos hecho referencia, en el que se pone de manifiesto que la naturaleza como fin al estado bueno, y que lo comunica para perpetuarlo a través de la generación⁵².

4.2.2 Naturaleza, forma y bien

Esta vinculación entre naturaleza y bien queda definida a través de la consideración de la naturaleza como forma, particularmente a raíz de dos de los tres argumentos que Aristóteles provee en la *Física* para demostrar que la naturaleza es principalmente forma.

En el primero de ellos⁵³, Aristóteles sostiene que la forma es más naturaleza que la materia, porque se dice que algo es lo que es cuando existe actualmente, más que cuando está en potencia. Afirma que “así como no diríamos de algo que es conforme al arte, o que es arte, si sólo fuera una cama en potencia y no tuviese todavía la forma específica de la cama, tampoco lo diríamos de lo constituido por naturaleza”⁵⁴. Este aspecto evidencia la actualidad de la forma y de la naturaleza: la forma es más naturaleza porque se identifica con el acto.

⁵²*De An.* 415 a 27- 415 b 7.

⁵³*Fis.* II,1 193 a 33-193 b 6.

⁵⁴Cfr. *Fis.* II,1 193 a 33-36: “οὔτε δὲ ἐκεῖ πω φαῖμεν ἂν ἔχειν κατὰ τὴν τέχνην οὐδέν, εἰ δυνάμει μόνον ἐστὶ κλίνη, μὴ πω δ' ἔχει τὸ εἶδος τῆς κλίνης, οὐδ' εἶναι τέχνην, οὔτ' ἐν τοῖς φύσει συνισταμένοις”.

Algo es lo que es cuando existe actualmente, más que cuando está en potencia. Lo que está en potencia todavía no es efectivamente, no es acto. Es mejor lo que es en acto, lo que es ya. Hay mayor plenitud en el ser en acto (como ya hemos visto antes). Se establece aquí una vinculación implícita con el bien: es mejor el acto que la potencia, y la naturaleza es más la forma (acto) que la materia (potencia), es más plenamente en acto que en potencia.

Esta plenitud ontológica del acto queda manifiesta también en el segundo argumento de la demostración de la naturaleza como forma⁵⁵. En este desarrollo, Aristóteles alude a la prioridad del acto con respecto a la potencia, incidiendo en que la naturaleza en cuanto forma es previa a la cosa constituida, y causa de su constitución. Indica que “el hombre nace del hombre”⁵⁶: sólo la forma es capaz de dar lugar a otra forma. La materia, en cambio, por sí sola no puede dar lugar a nada, requiere de la forma. La forma es acto, y la materia potencia, y por tanto se evidencia la mayor plenitud del acto, que es capaz de comunicarse, de dar lugar a nuevos actos, en virtud de su actualidad. Por su prioridad, la naturaleza es más forma que materia.

En el tercer argumento se subraya la determinación de la naturaleza como bien en tanto que causa final. Aristóteles expone lo siguiente:

“Además, la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza como forma. Porque la naturaleza como proceso no es como la acción de medicar, la cual se dirige a la salud, no al arte de la medicina (pues la medicación, que proviene necesariamente del arte de medicar, no se dirige hacia él); pero la naturaleza como proceso no está referida a la naturaleza como forma de la misma manera, pues lo que está creciendo, en tanto que está creciendo, va de algo hacia algo. ¿Hacia qué está creciendo? No hacia

⁵⁵ *Fis.* II,1 193 b 9-12.

⁵⁶ *Fis.* II,1 193 b 9: “ἔτι γίγνεται ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου”.

IV. BIEN Y FINALIDAD

aquello de donde proviene, sino hacia aquello a lo cual va. Luego la forma es naturaleza”.⁵⁷

La potencia y el acto son de una misma naturaleza, y por ello, la naturaleza es a la vez el punto de partida del movimiento y el fin hacia el que tiende. En este sentido, la naturaleza está en el origen y es el fin. Es en virtud de la misma naturaleza que algo cambia y se completa. En el caso del arte, el fin no es él mismo, sino otra cosa: el fin de la medicina no es el arte de la medicina, sino la salud. El fin de la naturaleza de algo que se genera, en cambio, es ella misma en tanto que forma. Aristóteles afirma que se procede de algo hacia algo: se procede de la materia (motivada por la forma como fin) a la forma, que es la actualidad de la sustancia. Lo que se mueve se dirige a su propia naturaleza en tanto que forma como su perfección. En lo que se mueve, hay un proceso, un dinamismo en función de la propia naturaleza. La naturaleza es “aquello en vistas de lo cual” (τὸ οὗ ἕνεκα) se da el movimiento, porque en la forma consiste el buen estado del ente, y por ello es fin. Se hace manifiesta, por tanto, la vinculación entre forma, acto y bien. Aristóteles identifica el bien básico de una sustancia y, en consecuencia, de su llegar a ser, con la forma.

La consideración de la naturaleza como forma lleva a constatar nuevamente algo que ya se ha indicado en el apartado dedicado a la forma⁵⁸, y es que la finalidad interna consistente en la plena realización de la forma. Ello pone de manifiesto que el bien de lo real

⁵⁷ *Fís.* II,1 193b 13-19: “διὸ καὶ φασιν οὐ τὸ σχῆμα εἶναι τὴν φύσιν ἀλλὰ τὸ ξύλον, ὅτι γένοϊτ' ἄν, εἰ βλαστάνοι, οὐ κλίνη ἀλλὰ ξύλον. εἰ δ' ἄρα τοῦτο φύσις, καὶ ἡ μορφή φύσις· γίγνεται γὰρ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος. ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδὸς ἐστὶν εἰς φύσιν. οὐ γὰρ ὥσπερ ἡ ἰατρεισις λέγεται οὐκ εἰς ἰατρικὴν ὁδὸς ἀλλ' εἰς ὑγίειαν· ἀνάγκη μὲν γὰρ ἀπὸ ἰατρικῆς οὐκ εἰς ἰατρικὴν εἶναι τὴν ἰατρεισιν, οὐχ οὕτω δ' ἡ φύσις ἔχει πρὸς τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὸ φυόμενον ἐκ τινὸς εἰς τὶ ἔρχεται ἢ φύεται. τί οὖν φύεται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὅ. ἡ ἄρα μορφή φύσις”.

⁵⁸ Epígrafe 3.2 del capítulo III.

es intrínseco, inmanente, que consiste en el desarrollo excelente de la propia forma y de la propia naturaleza.

4.2.3 *Bien y función*

La obra biológica de Aristóteles constata que en la naturaleza cada realidad tiene una función propia, y que su correcto desarrollo consiste en la realización completa de tal función. Además, se repite continuamente como un principio teleológico fundamental: la función se constituye como fin de los entes naturales. De acuerdo con todo ello, se evidencian una serie de hechos importantes en la consideración del bien: la naturaleza obra siempre por un fin, que es la función; de todos los modos de obrar, siempre que puede la naturaleza busca el mejor, el más bueno para el correcto desarrollo de la función; no hay nada casual, todo lo que se da por naturaleza tiene un sentido de acuerdo con el correcto cumplimiento de la función (es decir, todo lo que existe por naturaleza, existe para que el ente pueda realizar bien su función); el orden, es decir la buena disposición de las partes y su obrar de acuerdo con su esencia, da lugar a la consecución del fin, que es el bien. Es decir, el bien está permanentemente presente en el horizonte de lo natural, y se articula como el fin que da lugar a la estructura teleológica interna de cada ente.

En el caso de los vegetales, en términos generales, su función propia consiste en el pleno desarrollo de las funciones propias del alma vegetativa; en el caso de los animales, las del alma sensitiva. Además, ambos tienen como fin la reproducción como modo mejor de asemejarse a lo divino, sumamente bueno y perfecto⁵⁹. La naturaleza dota a cada especie de plantas y de animales de las mejores condiciones para que puedan desarrollar bien su función propia, de acuerdo con su propia especie. En este punto, ser y obrar quedan unidos a través de la naturaleza. La función propia del ser de algo

⁵⁹ Cfr. *De An.* 415 a 27-415 b 1.

IV. BIEN Y FINALIDAD

viene determinada por la naturaleza, y su llegar a ser es actual cuando esta función se desarrolla bien. El modo de llevarla a cumplimiento es a través de la actividad. La actividad actualiza lo potencial, pone en acto las funciones propias contenidas en la esencia. Y a su vez, este obrar se da precisamente porque supone acto, y por tanto, bien y perfección para el ente natural. Esta es la tesis que sostiene Gotthelf: el fin se identifica con el acto, y así es como se entiende en Aristóteles. La tendencia de lo natural al fin sucede porque se busca el acto propio, en el que radica la propia perfección⁶⁰. El buen desarrollo de la función propia es la actualización propia del ente natural. Y ello constata, una vez más, la identidad entre bien y acto en el dinamismo de lo real.

El caso del hombre es distinto al de los animales y las plantas. Aristóteles dedica el capítulo 7 de libro I de la *Ética a Nicómaco* a tratar la cuestión de la función propia del hombre. Sostiene que el conocimiento de su función propia es necesario para saber dónde reside su bien supremo y, por tanto, su felicidad. De igual modo que para el flautista, el escultor o, en general, todo aquello que desarrolla alguna obra o actividad (ἔργον καὶ πράξις), lo bueno y el bien reside en su función, el mismo caso es el del hombre. De las funciones propias de lo viviente, ni las propias de la vida vegetativa, ni las propias de la vida sensitiva pertenecen exclusivamente al hombre, sino también a las plantas (las primeras) y a los animales (las segundas). Hay, en cambio, “cierta vida activa propia del ente que tiene razón”⁶¹, que es específica del hombre. Esta parte racional del alma propia del hombre, “por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y piensa”⁶², pero para determinar la función conviene tomar esta actividad en acto. De acuerdo con ello, Aristóteles afirma que “la

⁶⁰ GOTTHELF, A. The place of the good in Aristotle's natural teleology. Op. cit., p.47.

⁶¹ *Et. Nic.* I,7 1098 a 3-4: “λείπεται δὲ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος”.

⁶² *Et. Nic.* I,7 1098 a 4-5: “τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον”.

función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón”⁶³, y ésta función es buena cuando se desarrolla excelentemente de acuerdo con la virtud. Por tanto, la función del alma es “una cierta vida, ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente”⁶⁴. Y el bien humano consiste en “una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera”⁶⁵. Así pues, la función del hombre consiste en un tipo de vida orientado por la razón (con razón, o no sin razón: “κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου”), en donde el bien y la excelencia se dan en la posesión y el ejercicio de la virtud del mejor modo posible.

La cuestión del tipo de actividad que incluye esta vida del alma según razón en la que reside el bien supremo del hombre, y por tanto su felicidad ha sido muy discutida. Hardie ha distinguido entre dos posibles interpretaciones⁶⁶: la posición dominante o intelectualista (representada por Ackrill⁶⁷), que señala que el bien supremo del hombre consiste exclusivamente en el ejercicio de la más alta actividad racional, y la posición inclusivista, que defiende una idea de

⁶³*Et. Nic.* I,7 1098 a 8: “εἰ δ’ ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου”.

⁶⁴*Et. Nic.* I,7 1098 a 13-14: εἰ δ’ οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωῆν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ’ ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς”.

⁶⁵*Et. Nic.* I,7 1098 a 16-17: “τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην”.

⁶⁶ HARDIE, W. F. R. (1980). *Aristotle's ethical theory*. Oxford: Oxford University Press. Cfr. También NATALI, C. (1979). *La saggezza di Aristotele*. Nápoles: Bibliopolis.

⁶⁷ ACKRILL, J. L. (1980). Aristotle on *eudaimonia*. In A. O. RORTY (Ed.), *Essays on aristotle's ethics* (pp. 15-33). Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.

felicidad que incluye otros bienes (Kenny, por ejemplo⁶⁸). El debate todavía sigue abierto. Atendiendo a la definición de función propia del hombre que Aristóteles provee en *Ética a Nicómaco* I,7, no es apropiado excluir de la felicidad los bienes que no forman parte de la actividad racional, puesto que el Estagirita no señala que la función propia sea una actividad exclusivamente de la razón, sino “conforme a la razón o no sin razón”⁶⁹. Esta afirmación no excluye, por tanto, la parte desiderativa del alma. Es notable el hecho de que Aristóteles señala que la función propia es un tipo de vida: no es exclusiva, por tanto, de otras funciones.

En cualquier caso, lo destacable es que el bien humano consiste en una vida y una actividad según la razón, o conforme a la razón, y virtuosa, es decir, excelente. Y que este es el desarrollo de su función propia, y allí donde radica el bien para él. Las precisiones de lo que esto implica Aristóteles las desarrolla en su obra ética. Lo que es interesante en este punto es que en esta actividad consiste la actualidad propia del hombre, y su ser propiamente humano, excelentemente humano.

4.3 Lo bueno y lo bello

Aristóteles da a entender que el bien se identifica con la belleza. Esto no es algo único del Estagirita: forma parte de la herencia cultural que recibe y en la que se encuentra. Para la Grecia clásica bien y belleza se dan unidos. Este hecho se constata en numerosas ocasiones en las éticas. Sin embargo, existen pocas referencias en la *Metafísica*. De hecho, el único momento en que el Estagirita indica

⁶⁸ KENNY, A. (1978). *The Aristotelian ethics*. Oxford: Clarendon Press.

⁶⁹ Cfr. BOSCH, M. (2017, forthcoming). La noción de *ergon* en la *Ética Nicomaquea* I,7. *Historia del aristotelismo: Aspasio y el primer comentario a la Ética Nicomaquea I*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

algo de tal identificación es en un pasaje del libro XIII⁷⁰. El pasaje es breve y, sin embargo, proporciona algunas indicaciones de tal asimilación que permiten comprender mejor el bien para Aristóteles. El fragmento apunta lo siguiente:

“Y, puesto que el Bien y la Belleza son cosas diversas (pues el primero está siempre unido a la acción, mientras que la Belleza se da también en las cosas inmóviles), los que afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de la Belleza o del Bien se equivocan. Dicen, en efecto, y enseñan muchísimo: pues, aunque no los nombren, si enseñan sus efectos y sus proporciones, no omiten hablar de ellos. Y las principales especies de lo Bello son el orden, la simetría y la delimitación, que se enseñan sobre todo en las ciencias matemáticas. Y, puesto que estas cosas (me refiero, por ejemplo, al orden y a la delimitación) son causa de otras muchas, es evidente que las Matemáticas llamarán también en cierto modo causa a esta causa que consideramos como la Belleza”⁷¹.

La primera cuestión destacable es la indicación de que bien y belleza son cosas diferentes. Al respecto, Bosch sugiere que se apunta la diferencia porque se presupone la identidad⁷². Precisamente porque existe una coincidencia esencial, se requiere señalar el punto de distinción. Y éste es el movimiento. El Estagirita indica que el bien se da siempre unido a la acción y que la belleza, en cambio, se da también en las cosas inmóviles. En efecto, el bien, para ser alcanzado,

⁷⁰ Hay otros momentos en los que los presenta unidos, pero no dice nada de su identificación. Cfr. por ejemplo, *Met.* V,2 1013 a 24.

⁷¹ *Met.* XIII,3 1078 a 31-1078 b 6: “ἐπει δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον (τὸ μὲν γὰρ αἰεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις), οἱ φάσκοντες οὐδὲν λέγειν τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας περὶ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ ψεύδονται. λέγουσι γὰρ καὶ δεικνύουσι μάλιστα: [35] οὐ γὰρ εἰ μὴ ὀνομάζουσι τὰ δ’ ἔργα καὶ τοὺς λόγους δεικνύουσιν, οὐ λέγουσι περὶ αὐτῶν. τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστήμαι”.

⁷² BOSCH, M. (2011). Proyecto estético aristotélico: Entre arte y placer. *Convivium*, 24, 43-58, p.50.

IV. BIEN Y FINALIDAD

requiere movimiento: sólo se llega al bien que no se posee por el movimiento, porque el bien es fin, y por ello implica acción por parte de quien se dispone a alcanzarlo. En cambio, con la belleza no sucede así. La belleza se posee sin necesidad de movimiento.

En la definición que provee de principio, Aristóteles sugiere, nuevamente, un punto de identidad y otro de distinción entre bien y belleza. El Estagirita indica que “el principio del conocimiento y del movimiento en muchas cosas es lo bueno y lo bello”⁷³. La afirmación reconoce lo que tienen ambos en común: los dos son principio. A la vez, se puede identificar un punto de diferencia: mientras que el bien es principalmente principio del movimiento, la belleza lo es del conocimiento. Por ello, la belleza se da en las cosas inmóviles –no solo en ellas, sino también-, y el bien, no: éste es un principio inmóvil en sí mismo, sin embargo, en tanto que causa final, se alcanza después de una acción. La belleza, en cambio, no requiere movimiento para ser percibida. Aludiendo a la *Ética Eudemia*, Bosch sostiene lo siguiente:

“La belleza es gozada en su conocimiento y tal conocimiento tiene cierta finalidad en sí misma: ‘es bello conocer cada una de las cosas bellas’. Hay una facultad que ya se ha realizado, algo que ya se ha cumplido. En cambio, por lo que se refiere al bien, nuestra relación con él sólo ‘se cumple’ en la práctica. Es decir, lo propio del bien es que sea realizado y no solamente conocido”⁷⁴.

Mirus sostiene que el bien se alcanza a través de la acción, y la belleza a través de la contemplación⁷⁵. Ello está en la indicación de que la belleza reside también en las cosas inmóviles, y por tanto en las matemáticas. A éstas se llega a través del conocimiento, y no de la acción. En cuanto bello y bueno se identifican, bello es aquello que

⁷³Met. V,2 1013 a 24: “πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γινῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τὰγαθὸν καὶ τὸ καλόν”

⁷⁴ BOSCH, M. Proyecto estético aristotélico: Entre arte y placer. Op. cit., p.50

⁷⁵ MIRUS, C. Order and the determinate: The good as a metaphysical concept in Aristotle. Op. cit., p. 508.

tiene valor, perfección en sí mismo. Esta misma identificación lleva a suponer que la belleza, en cuanto principio del conocimiento, hace posible una consideración teórica de lo perfecto, es decir, del bien.

Un aspecto destacable del fragmento de la *Metafísica* citado es el hecho de que, según Aristóteles, las matemáticas dicen mucho acerca de la belleza y del bien, puesto que, aunque no los mencionen directamente, muestran sus efectos, que son el orden, la simetría y la delimitación. Es decir, el bien y la belleza se ven reflejados a través de sus propiedades. Lo propio de lo que es bueno y bello es ser ordenado, simétrico, estar delimitado. Y las matemáticas, en tanto que cumplen estas características, manifiestan ser buenas y bellas. A su vez, estas características remiten al bien y a la belleza como causas. De hecho, Aristóteles se refiere a ellas como los efectos de lo bueno y de lo bello: aquello que posee el bien y la belleza tiene, en consecuencia, orden, simetría y delimitación.

Mirus afirma que en cierto sentido la belleza es causal con un modo de causalidad formal, que hace referencia al modo de ser de algo, a su forma. Sostiene que en la medida en que la forma de un ente se manifiesta con mayor plenitud, muestra en mayor grado estas características, y hace al ente más bello⁷⁶.

Esto quizás queda particularmente evidenciado a través del orden. El orden es un efecto del bien y de la belleza. El orden es un aspecto de la constitución misma de la sustancia, y está estrechamente relacionado con el fin. Lo propio de la sustancia es ser ordenada, según su esencia, y tener un obrar ordenado de acuerdo al fin que la naturaleza determina. Por tanto, la correcta disposición al bien, y su obrar consecuente reflejan el orden. El bien, en cuanto fin, responde a una estructura teleológica. En la realidad, y muy especialmente en la naturaleza, existe un orden teleológico producido por la tendencia al bien. Aristóteles subraya en muchas ocasiones que la naturaleza tiende, siempre que puede, a lo mejor. Y esta tendencia, esta

⁷⁶ *Ibíd.* pp.507-508.

IV. BIEN Y FINALIDAD

orientación, produce un ordenamiento. Por ello, “ninguna de las cosas conformes a la naturaleza se produce de cualquier manera”⁷⁷.

Existe un orden interno que se produce como consecuencia de la tendencia al bien, y de su posesión: el orden es un rasgo de la naturaleza que busca el bien, y que se realiza en el bien, es el modo en que el bien se expresa en la naturaleza. Por eso, también indica Aristóteles que lo que se mueve desordenadamente se mueve contra naturaleza⁷⁸. La vinculación entre bien y orden es clara: el bien es causa del orden, y el orden, como su efecto, manifiesta el bien. En el caso de la belleza, se puede indicar que ésta es en cierto sentido un efecto: lo que es bueno es, en consecuencia, bello. Y el orden manifiesta la belleza. Por ello, *Mirus* indica que la belleza es causa formal, pero no lo es estrictamente. La clave de comprensión está en que el grado de identidad entre bien, belleza y orden es alto, y por ello se implican el uno al otro: se dan estrechamente unidos. Esto hace difícil identificar qué es primero: si el orden o la belleza. Cuando hay bien, hay orden y hay belleza.

En relación a la unión entre belleza, bien y forma, conviene indicar que en la medida en que la forma se cumple más plenamente en un ente, éste manifiesta un grado mayor de bien y de belleza. Y, en un sentido más amplio, en cuanto el bien se da en el universo como fin intrínseco de los entes, el universo y todo lo que contiene se convierte en bello y hermoso. Lo bueno es bello y lo bello es bueno.

⁷⁷*De Cae.*, III,2 301 a 7: “Ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτο ἄτοπον καὶ ἀδύνατον, τὸ ἄπειρον ἄτακτον ἔχειν κίνησιν”. Existen otros pasajes en los que se evidencia la conexión entre orden y naturaleza. Cfr. *Fis* VIII,1 252 a 11-13: “lo que es por naturaleza nunca puede ser desordenado, porque la naturaleza es en todas las cosas causa del orden”. “ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσιν τάξεως”. Cfr. también *Poet.* 7, 1450 b 35-1451 a 6 y *Gen et Cor.* II,6 333 b 1-22.

⁷⁸*DeCae.*, III,2 301 a 5: “Además, el <move> desordenadamente no es otra cosa que <move> contra naturaleza”. “Ἐτι τὸ ἀτάκτως οὐθέν ἐστιν ἕτερον ἢ τὸ παρὰ φύσιν”.

4.4 Conclusiones

El estudio del bien como fin ha llevado a constatar que Aristóteles es el primero en indicar explícitamente y desarrollar el hecho de que el modo de causar del bien es en tanto que fin.

Esta identificación entre bien y fin se repite en numerosas ocasiones en el *Corpus Aristotelicum*, de formas diferentes. En algunos momentos, el Estagirita apunta a la distinción entre bien aparente y bien real. El hecho de que se apunta la diferencia permite comprobar que es porque existe, verdaderamente, un bien que solo lo parece, pero que no lo es, y un bien que lo es verdaderamente. Es decir, el bien tiene una existencia real. La tendencia al bien emerge de una indigencia, de una carencia que solo puede ser cumplida en el bien. La clave reside en la noción de acto: es realmente bueno aquello que actualiza, y por tanto perfecciona.

A su vez, se ha evidenciado que este bien es intrínseco: responde a la naturaleza propia, visible en la forma y en la función. La excelencia de los seres, y por tanto su bien, reside en la plenitud de su forma y en el buen cumplimiento de su función propia, en ello consiste la actualidad que es el bien.

En último lugar, se ha hecho manifiesto como la finalidad produce orden: lo que se orienta a un fin, se articula según un orden. Y en cuanto que el fin es el bien, el orden es manifestación del bien en la naturaleza. A su vez, el orden es uno de los efectos de lo bello, el orden es bello y, por ello, a través de la noción de orden se llega a la identificación entre bien y belleza: lo bueno es bello y lo bello es bueno.

CAPÍTULO V: EL SUMO BIEN

Como se ha ido definiendo a lo largo de todo el trabajo, la perfección es el rasgo característico que vincula el bien con el ser. Hasta ahora, se ha visto el modo intrínseco, inmanente, en que esta perfección se da en lo que es. Pero Aristóteles indica que el bien es principio por excelencia¹, y cuando lo hace está apuntando a la existencia de un agente extrínseco que es sumo bien y es principio de todo lo que es (no el único, pero sí principal). El Estagirita identifica este principio con el Primer Motor Inmóvil y con Dios. Por ello, comprender de qué este principio extrínseco es bien, es decir, en qué consiste el Sumo Bien, es el último escalón para tener una visión completa del bien aristotélico desde un enfoque metafísico.

Además de ser un principio intrínseco, el bien en sentido absoluto se identifica con la realidad más perfecta que Aristóteles reconoce, y ésta es el Motor Inmóvil. De acuerdo con ello, éste se erige como el Sumo Bien. En cuanto se identifica con el Motor Inmóvil, comparte sus características: el Sumo Bien es lo que es el Motor Inmóvil. Este hecho lleva a constatar que el bien absoluto consiste en aquello que es el Motor Inmóvil, y por ello sus rasgos específicos son el término de medida del bien de las otras cosas. En efecto, el Motor Inmóvil es el bien en sí (*αὐτὸ ἀγαθόν*) y el Sumo Bien (*τὸ ἄριστον*). Como tal, posee en un grado máximo y perfecto lo propio del bien, y el bien de los demás entes es mayor o menor en la medida en que se poseen estas características. Todas ellas quedan

¹ Cfr. *Met.* XII,10 1075 a 37.

recogidas en el libro XII de la *Metafísica*, particularmente en los capítulos 6, 7 y 9. Analizarlas permitirá determinar con mayor exactitud qué es el Sumo Bien.

5.1 Acto puro

El rasgo más propio del Motor Inmóvil es que es acto puro: no tiene imperfección. Este hecho queda explicitado en el capítulo 6 del libro XII, donde el Estagirita lleva a cabo una justificación de la existencia del Motor Inmóvil, en la que indica la necesidad de un ente que ostente ciertas peculiaridades sin las cuales no se explicaría la actualidad, el movimiento y por tanto el darse de los demás entes. Estas características interesan al presente estudio en cuanto son las propias de aquello que, por ser perfecto, es el bien supremo.

En primer lugar, es destacable el reclamo de Aristóteles de que es necesario que exista una substancia que sea eterna, es decir, incorruptible. Esto se deduce del hecho de que el movimiento y el tiempo han existido siempre, y ello exige tal sustancia. Si todas las substancias fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles, porque la substancia es lo primero. Es necesario, por tanto, que haya una substancia que sea el principio y que sea eterna².

En segundo lugar, Aristóteles subraya la primacía del acto, y la existencia del acto por excelencia. Indica que “es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto”³: la substancia inmóvil tiene que ser acto. Todo lo que es potencia, tiene posibilidad tanto de ser como de no ser, tanto de operar como de no operar. Si la substancia inmóvil estuviera en potencia, podría no ser, y podría no operar, por tanto podría no haber movimiento: “es posible, en efecto, que lo que

² Cfr. *Met.* XII,7 1072 a 25-26.

³ *Met.* XII,7 1071 b 20: “δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια”.

es en potencia deje de existir”⁴. El acto es anterior a la potencia, aunque parece que la potencia va primero. Pero no es así. Es preciso que haya una causa en acto, pues lo que es en potencia no se da el movimiento a sí mismo “la madera, en efecto, no se moverá a sí misma, sino que la moverá el arte del carpintero”⁵. No puede haber movimiento si no hay una primera causa en acto.

En tercer lugar, es destacable la indicación de que “es preciso que estas substancias sean inmateriales”⁶, puesto que son eternas y acto, y la materia es potencialidad. Lo que hay de imperfección en un ente, es lo que tiene de materia, que es la potencia. Por ello, a menor grado de materia, mayor perfección. En la escala de seres naturales, las realidades menos perfectas son las que tienen menos inmaterialidad, y las más perfectas, las que tienen menos materia: esto es así desde los seres inertes hasta los astros y el Motor Inmóvil. Éste último, en virtud de su eternidad y de su actualidad y, en definitiva, de su perfección, es razonable que sea inmaterial, porque no posee nada de imperfección y potencialidad.

El capítulo termina demostrando la necesidad de una substancia que se articule como la primera causa, y que responda a las características anteriormente descritas: “es preferible admitir la primera causa”⁷. El capítulo acaba con la siguiente afirmación: “¿qué necesidad hay, entonces, de buscar otros principios?”⁸. Para el Estagirita, resulta evidente por lo dicho que debe existir, y existe de hecho, un primer principio que es inmóvil, eterno, acto puro, inmaterial y primera causa de todo movimiento.

⁴Met. XII,6 1071 b18-19: “ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι”.

⁵Met. XII,6 1071b 30-31: “οὐ γὰρ ἢ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική”.

⁶Met XII,6 1071b 21: “ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης”.

⁷Met. XII,6 1072 a 15: “οὐκοῦν βέλτιον τὸ πρῶτον”.

⁸Met. XII,6 1072 a 18: “τί οὖν ἄλλας δεῖ ζητεῖν ἀρχάς”.

En todo lo dicho hasta ahora, no hay ningún vínculo expreso entre el Motor Inmóvil y el bien. Sin embargo, se ha constatado que el Motor Inmóvil es el Sumo Bien, y por ello afirmamos que lo es porque posee tales características. En efecto, por cómo se ha caracterizado el bien aristotélico hasta ahora, es decir, como perfecto, es posible sostener que el Motor Inmóvil es el Sumo Bien por todo esto que se acaba de exponer. El núcleo del asunto reside en el acto. Lo que es acto puro es perfecto. Por ello mismo es eterno: no tiene potencialidad y por tanto no está sometido a corrupción. También por ello es inmaterial pues, como se ha dicho, la materia es fuente de potencia y de imperfección. Es bueno aquello que no le falta nada⁹. Bueno en sentido absoluto lo es aquello que es perfecto en sentido absoluto, y por tanto aquello a lo que no le falta nada en sentido absoluto. Esto es el acto puro, –que es lo característico del Motor Inmóvil. Es plenamente bueno aquello que lo es siempre, no lo que lo es a veces; es decir, lo que es eterno.

El grado de identificación es grande, y por ello resulta difícil determinar cuál es el orden de estas características. La primacía es del acto, de ello no hay duda. Después, eternidad, inmaterialidad, causalidad, se implican unas a otras. Y también la bondad. Indicar que algo es bondad suprema es un modo de agrupar todas estas características bajo un mismo nombre: identificamos algo como sumamente bueno porque es perfecto y acto, con todo lo que de ello se deriva. Aristóteles designa con el vocablo “Sumo Bien” (τὸ ἄριστον), aquello que es acto puro, eterno, incorruptible, inmaterial... y que por ello mismo es causa y principio. Porque es lo mejor.

⁹ Cfr. ALVIRA, R. Op. cit., p. 42.

5.2 Ente por necesidad

Además de determinarlo como acto, Aristóteles afirma que el Motor Inmóvil es ente por necesidad, y “en cuanto que es por necesidad, es un bien y, de este modo, principio”¹⁰. Aclara que necesario tiene varios sentidos: es necesario, en primer lugar, “lo que se hace a la fuerza, por ser contra el impulso natural”¹¹. Es decir, aquello que es contrario a la naturaleza y que por lo tanto es violento. En segundo lugar, “aquello sin lo cual no se puede hacer bien”¹². Es decir, aquello que se precisa para alcanzar la perfección, los medios e instrumentos sin los cuales no se podría alcanzar el bien. Y, en tercer lugar, “lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente”¹³. Es decir, aquello que contiene en sí mismo toda la perfección posible, y por ello no puede ser de ninguna manera mejor, es en términos absolutos.

De las tres acepciones de necesidad provistas, el Motor Inmóvil, no se identifica con lo violento ni con lo que es contra naturaleza, ni tampoco es un medio o un instrumento para alcanzar un bien mayor, puesto que él es perfecto, y es *el bien*. Sólo queda significarlo como necesario en cuanto es absolutamente, puesto que es perfecto (acto puro). Responde, por tanto, al tercer sentido de “necesario”.

Al ser perfecto, es en un sentido absoluto: no le falta nada y no necesita nada¹⁴. Y es necesario en sentido absoluto. En cuanto que es necesario, es bueno y es principio. Si él no fuera, nada sería. Y no es posible que sea de otro modo: si fuera móvil, o tuviera potencia, ya no

¹⁰Met. XII,7 1072 b 10-11: “καὶ ἢ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή”.

¹¹Met. XII,7 1072 b 12: “τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίαι ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν”.

¹²Met. XII,7 1072 b 13: “τὸ δὲ οὐκ ἄνευ τὸ εὔ”.

¹³Met. XII,7 1072 b 14: “τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ’ ἀπλῶς”.

¹⁴ Cfr. BERTI, E. Il duplice "bene supremo" di Aristotele. Op. cit.

sería el primero. Por eso no sólo es un bien, es *el* bien: porque es la razón de ser de todo movimiento y, por tanto, de todo lo que existe, porque la generación de cualquier cosa implica movimiento. Sin él no se puede dar el movimiento. El Motor Inmóvil es bien en sí mismo y es un bien absoluto. La segunda acepción de necesario se refiere a aquello sin lo cual no es posible que se dé el bien. Pero, el Motor Inmóvil no es necesario como medio, sino como fin en sí mismo. No es un medio para alcanzar el bien, es el bien en sí.

Esta cuestión conecta directamente con el texto ya tratado en el que Aristóteles plantea la aporía de la existencia del bien en lo inmóvil¹⁵: el Estagirita se cuestiona cómo es posible que haya bien en lo inmóvil, si alcanzar el bien requiere acción. La respuesta está contenida en este fragmento: el Motor Inmóvil es el bien en sí, no necesita alcanzar el bien, porque él mismo lo es en sentido absoluto. En estado de perfección. Lo es plenamente. Por eso no puede ser de otro modo. Ser de otro modo ya supondría no poseer el bien absoluto, no ser el primer principio, no ser en acto ni inmóvil.

5.3 Principio extrínseco

5.3.1 *El Motor Inmóvil como Sumo Bien en Metafísica XII,10*

La identificación entre Sumo Bien y Motor Inmóvil se sugiere en el capítulo 10 del libro XII de la *Metafísica*. Después de desarrollar todo lo referente a la substancia separada, es decir, al Motor Inmóvil, Aristóteles se cuestiona cuál es el lugar que debe ocupar el Sumo Bien en el universo, como preguntándose, implícitamente, qué papel desempeña la substancia separada como bien en relación al universo. El texto apunta lo siguiente:

¹⁵ Cfr. *Met.* III,2 996 a 22-29, y epígrafe 2.3.2 del Capítulo II. Bien y Acto.

“Se debe investigar de cuál de estas dos maneras está el bien o el sumo bien en la naturaleza del universo: ¿como algo separado e independiente, o como el orden? ¿o de ambas maneras, como en un ejército? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste”¹⁶

El Estagirita plantea cuál es el modo de darse el bien y el Sumo Bien en el universo. Las posibilidades que ofrece son tres: 1) puede ser algo separado e independiente (αὐτὸ καθ' αὐτό); 2) puede ser un principio inmanente a la naturaleza misma del universo, manifiesto en el orden (τάξιν); 3) o puede ser ambas cosas: algo separado y el orden intrínseco. La opción que se impone es la tercera, y para ilustrarlo recurre a la metáfora del ejército. Éste está intrínsecamente ordenado, pero debe esa disposición al gobierno de un general que lo comanda desde fuera. De igual modo, el Sumo Bien es un principio separado al modo en que lo es el general, y el bien es igualmente el orden que refleja el cosmos.

De ello se deducen dos cuestiones: 1) en primer lugar, que el bien en el universo responde a dos principios, uno intrínseco y el otro extrínseco; y 2) que el bien intrínseco depende, en algún sentido, del bien extrínseco que Aristóteles significa como Sumo Bien (principio independiente y separado).

¹⁶*Met.* XII,10 1075 a 10-15: “ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στρατεύμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος; οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν”. Con respecto a τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, García Yebra traduce “el Bien o el Sumo Bien”. Ross dice “the good or the highest good”. Se podría substituir o por y: “el bien y el Sumo Bien”. De acuerdo con el contexto del fragmento, Aristóteles se está refiriendo a los dos, y no es exclusivo uno de otro. Sedley apunta “the good and the best” (SEDLEY, D. (2000). *Metaphysics* Λ10 (pp. 327-350). In M. FREDE, & D. CHARLES (Eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press).

Ambas cuestiones están estrechamente conectadas, y tal conexión queda recogida en el fragmento que viene a continuación del texto citado, y que refleja nuevamente lo que hemos referido acerca de la vinculación entre bien y orden en el capítulo anterior¹⁷. En efecto, Aristóteles afirma que, teniendo cada cosa un fin propio, están todas coordinadas de algún modo, y es posible encontrar el orden en el universo gracias a esta coordinación. El texto expresa lo siguiente:

“Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una; pero del mismo modo que, en una casa, los libres son los que menos pueden hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar. Tal es, en efecto, el principio que constituye la naturaleza de cada cosa. Digo, por ejemplo, que todas tienen que llegar, al menos, a ser disueltas, y son así otras cosas de las que participan todas para el todo.”¹⁸

Lo que estas líneas ponen de manifiesto es que existe un orden en el universo. Esa armonía hace referencia a la relación o vínculo que diferentes cosas tienen entre ellas, y a su disposición de acuerdo con un todo. En este sentido, la naturaleza entendida como un todo (τοῦ ὅλου φύσις indica Aristóteles al inicio del capítulo¹⁹), refleja un orden que es fruto de la coordinación de sus miembros. El pasaje ha sido

¹⁷Cfr. epígrafe 4.2.3 y epígrafe 4.3 del capítulo IV. Bien y finalidad.

¹⁸*Met.* XII,10 1075 a 16-25: “πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ’ οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ: καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ’ ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ’ ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἤκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν: τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν. λέγω δ’ οἷον εἷς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον”.

¹⁹ *Met.* XII,10 1075 a 10.

sometido a diversas interpretaciones. Tradicionalmente, en la afirmación de que todas las cosas están coordinadas hacia una se ha tendido a reconocer un ordenamiento de todo a una causa final última, a la que todo en el universo tiende en última instancia²⁰. Ha habido también quienes han advertido una homonimia πρὸς ἓν, según la cual todos los bienes se orientan hacia uno primero, que es el Sumo Bien²¹. Sin embargo, atendiendo a lo que Aristóteles sostiene, que todas las cosas están coordinadas, pero no todas del mismo modo, es más adecuado entender que esta armonía no es uniforme. Siguiendo el ejemplo de orden que pone Aristóteles en el texto transcrito, todos los seres –los peces, las aves y las plantas- tienden hacia “una cosa” (πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται²²), pero esa cosa es diferente en cada caso. La expresión “una cosa” se refiere al fin intrínseco, propio de naturaleza específica. Y la coordinación se da en virtud de tal tendencia al fin. Todos los entes naturales, en efecto, están coordinados. Pero lo están diversamente, porque su modo de ser, y su naturaleza, es distinta. El orden, y por tanto el bien, responde a su correcta disposición en la naturaleza y al cumplimiento de su fin inmanente: “En estas líneas, el énfasis está puesto en que, en efecto, cada cosa o tipo de cosa tiene un fin propio y tiende hacia él, pero no es el mismo en cada caso”²³.

²⁰ Berti destaca que esta postura ha sido la propia de las tradiciones neoplatónica, cristiana, judía y musulmana. . BERTI, E. *Il duplice "bene supremo" di Aristotele*. Op. cit.

²¹ LANG, H. (1993). The structure and subject of *metaphysics* L. *Phronesis*, 38(3), 257-280. Tanto Frede (FREDE, M. (2000). *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press - Oxford. “Introduction”), como Berti (BERTI, E. *Il duplice "bene supremo" di Aristotele*). Op. cit.) han subrayado que no existe tal homonimia en este pasaje.

²² *Met.* XII,10 1075 a 18-19.

²³ ROSS HERNÁNDEZ, J. A. (2007). *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, p. 191. Esta es también la postura de Berti (Cfr., por ejemplo, *Il duplice "bene supremo" di Aristotele*). Op. cit.)

¿Cuál es el papel, entonces, que desempeña el Sumo Bien? Aristóteles indica que es como el general, del cual depende el orden. Y esta dependencia es el punto de conexión entre los diversos entes tendentes cada uno a su propio fin. Lo que comparten todas las cosas tendentes a su fin propio es “el escenario que hace posible la búsqueda de esa perfección. El responsable del escenario es el primer motor y en ese sentido es causa del orden del mundo, como el general es causa del orden del ejército”²⁴. Es decir, el orden se produce cuando cada cosa tiende a su propio fin, que es su bien intrínseco. Pero este orden es posible por la dependencia que existe con el Sumo Bien²⁵.

El tipo de dependencia que tiene el cosmos con respecto al Primer Motor ha sido fruto de una discusión que todavía no ha concluido. Tradicionalmente, se ha tendido a interpretar que el Primer Motor y, en consecuencia, el Sumo Bien, ejerce sobre el universo un tipo de causalidad final. Esta interpretación se apoya en algunas afirmaciones del libro XII, según las cuales el Motor Inmóvil mueve sin ser movido como “deseable e inteligible” (ὄρεκτὸν καὶ τὸ

²⁴ ROSS HERNÁNDEZ, J. A. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Op. cit., p. 191.

²⁵ Cfr. BERTI, E; *Il Bene*, op. cit., p.18. Se verá más adelante que el tipo de causalidad que ejerce el primer motor, según Berti, es una causalidad eficiente. Incluyo otra cita que lo ejemplifica: "en el último capítulo concluye con la pregunta ¿cuál es el bien supremo? (1075 a 11-12). Y la respuesta de Aristóteles es: el bien puede ser o el orden del universo, es decir, un bien inmanente, o bien la causa de este orden, es decir, el primer motor inmóvil, que es un bien separado, o trascendente. Como en un ejército, se puede considerar bien tanto al orden del ejército, porque hace al ejército eficiente, fuerte y potente, como al estratega, es decir, al general que conduce el ejército. Es más, dice Aristóteles, es más bien el general que el orden porque el general es la causa del orden, por tanto el bien supremo es separado como el general, es decir, es el primer motor inmóvil (1075 a 14-15). Ciertamente, también ésta es una metáfora, pero es una metáfora que va, una vez más, en la dirección de una causa eficiente más que de una causa final, porque el general no es el fin del ejército, es el que lo guía, el que lo conduce; el fin del ejército es marchar o combatir, ganar la batalla, ganar la guerra, no el general" (BERTI; *Estructura y finalidad de la Metafísica de Aristóteles*, op. cit. p.160)

νοητόν)²⁶, es decir, como objeto de amor y de entendimiento, y que tal es la causa final, que “es una de las cosas inmóviles”²⁷, y que “mueve en cuanto que es amada”²⁸. De acuerdo con ello, el Motor Inmóvil se erige como la causa final, que ordena el universo como objeto de amor: en cuanto que es deseado como bueno, y como objeto de entendimiento, todos los entes se orientan a él y tienden a él en última instancia. Sin embargo, a partir de una publicación de Sarah Broadie²⁹, se ha abierto la posibilidad a interpretar un tipo de causalidad eficiente, y no final, según la cual el Motor Inmóvil sería causa como motor que pone en marcha el movimiento, y no como fin. Berti³⁰ sugiere que el Motor Inmóvil es causa final sólo de sí mismo, en cuanto que él mismo es objeto de entendimiento y de amor de sí mismo, y su actividad consiste en entenderse y desearse a sí mismo³¹. Frente a ambas posiciones, el estudio de los textos nos lleva a seguir la postura que sugiere Ross Hernández, y que sintetiza (suprimiendo todo el desarrollo y los matices que no interesan para el presente estudio) en las siguientes líneas:

“El Primer Motor es responsable del orden del cosmos, porque gracias a él, en cuanto causa final, el primer cielo se mueve eternamente de manera circular y, a su vez, en virtud del movimiento

²⁶Met. XII,7 1072 a 26.

²⁷Met. XII,7 1072 b 1: “ἔστι τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις”.

²⁸Met. XII,7 1072 b 3: “κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον”.

²⁹BROADIE, S. (1993). Que fait le premier moteur d’Aristote? (sur la théologie du livre lambda de la ‘Métaphysique’). *Revue Philosophique De La France Et De L’Etranger*, 183.

³⁰BERTI, E. (2000) Metaphysics Λ6. En M. FREDE, D. CHARLES. (Eds.). *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum* (pp. 187-206). Oxford: Clarendon Press - Oxford.

³¹ En ambas posturas surgen matices, concreciones y precisiones. La discusión es extensa, y toma en cuenta muchas precisiones que no son objeto de este trabajo. Para una visión desarrollada de ambas interpretaciones, cfr. ROSS HERNÁNDEZ, A. *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Op. cit.

eterno de los cielos es que se mantiene la sucesión eterna de las generaciones y corrupciones”³²

Es decir, el Primer Motor es causa final para el primer cielo, en cuanto que es deseado por él. Y éste —el primer cielo— permite, a su vez, el movimiento de las generaciones y corrupciones. Lo que interesa para el presente estudio es el hecho de que, como causa final, el Motor Inmóvil es responsable del orden del universo en el que se manifiesta el bien intrínseco. Esto es reiterado por el Estagirita en otros momentos:

“Se plantea, en efecto, de una manera general, la duda de si se ha de suponer que existe alguna substancia separada fuera de las substancias sensibles de este mundo, o no, sino que éstas son las únicas reales y acerca de éstas versa la Sabiduría. Parece, en efecto, que buscamos alguna otra, y esto es lo que nos hemos propuesto: ver si hay algo separado en sí mismo y no incluido en ninguna de las cosas sensibles (...). Pues ciertamente la hay, y es buscada sin duda por los mejor dotados, que piensan que hay semejante principio y substancia. Pues, ¿cómo habrá orden si no existe algo eterno, separado y permanente?”³³.

El orden hace manifiesto que existe un bien trascendente, y no solo que existe, sino que es necesario como explicación del orden. Y a la vez, este bien trascendente se erige como un bien mayor, más absoluto, puesto que de él depende el orden, el bien que el orden implica y, por tanto, el bien inmanente de los entes del universo. En efecto, aunque el orden del universo es bueno, el bien en un sentido

³² ROSS HERNÁNDEZ, J.A.; *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Op. cit., p. 209. Remitimos a su estudio para conocer el desarrollo de tal postura.

³³ *Met.* XI,2 1060 a 7-27: “καὶ γὰρ ὅλως ἀπορίαν ἔχει πότερον δεῖ τινὰ ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι χωριστὴν παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας καὶ τὰς δεῦρο, ἢ οὐ, ἀλλὰ ταῦτ’ εἶναι τὰ ὄντα καὶ περὶ ταῦτα τὴν σοφίαν ὑπάρχειν. ζητεῖν μὲν γὰρ εἰκόκαμεν ἄλλην τινά, καὶ τὸ προκείμενον τοῦτ’ ἔστιν ἡμῖν, λέγω δὲ τὸ ἰδεῖν εἴ τι χωριστὸν καθ’ αὐτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον (...) πῶς γὰρ ἔσται τάξις μὴ τινος ὄντος ἀδίδιου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος”.

más absoluto es un principio separado e independiente. Y sólo como consecuencia de tal principio, y por la dependencia que se tiene con él, el bien reside en el orden. El universo es bueno porque tiene bien, y ello quiere decir que existe un principio trascendente, separado y primero que causa tal bondad³⁴:

“Toda coordinación implica subordinación a un principio y de este modo es menester aceptar que el bien existe como el orden entre los seres. Pero tal orden exige un primero, que no puede ser otro que el primer motor. Por consiguiente, el Bien mismo como tal residirá principalmente en él. El orden existe gracias al Sumo Bien y no al revés (1075 a 14-15), por razón de lo cual se ha de afirmar que el bien tiene toda la primacía”³⁵.

Es decir, el bien, tal y como hemos apuntado, se hace presente en la naturaleza del universo de dos modos: como principio trascendente y como principio inmanente. Y entre ambos principios existe una vinculación, según la cual el primero es la causa del segundo.

Aristóteles concluye el capítulo indicando que el bien es, “en todas las cosas, principio por excelencia”³⁶. Lo subraya en el mismo capítulo, a continuación de los fragmentos transcritos, en el marco de la discusión que entabla con las diferentes posturas en relación al bien, que se han forjado hasta entonces. Como es propio de su método de investigación, el filósofo emprende una revisión de las diferentes opiniones aportadas en relación a la cuestión que está tratando: de qué modo está el bien supremo en la naturaleza toda. En este análisis indica que existe un grupo de pensadores que no incluye el bien como principio y, por tanto, se equivocan, puesto que el bien es el principio por excelencia en todas las cosas. Y añade que hay un grupo que sí

³⁴ Cfr. MENN, S. (1992). Aristotle and Plato on God as nous and as the good. *The Review of Metaphysics*, 45(3), 543-573, p. 547.

³⁵ ALVIRA, R. Op. cit., p.37.

³⁶ *Met.* XII,10 1075 a 37: “καίτοι ἐν ἅπασιν μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή”.

que ha reconocido tal estatuto del bien, y por ello está en lo cierto, aunque no ha sabido identificar cuál es el modo que el bien tiene de principiar: “tienen razón los que dicen que el bien es principio por excelencia; pero no explican cómo lo es, si como fin o como motor o como especie”³⁷. Al término del capítulo, el filósofo vuelve a señalar la primacía del bien como principio separado, y su identificación con el Motor Inmóvil, cuando concluye sosteniendo “los entes no quieren ser mal gobernados: 'no es cosa buena el mando de muchos: uno solo quiere ser gobernado’”. Con esto expresa que hay un único principio rector primero, que es el Sumo Bien y el Motor Inmóvil.

5.3.2 *El Sumo Bien como principio en Metafísica XIV,4*

La condición del Sumo Bien como principio queda nuevamente subrayada por Aristóteles en el libro XIV de la *Metafísica*, en el capítulo 4. Aristóteles reprende tal cuestión al hilo de la ilustración de las doctrinas de otros pensadores en relación a la identificación entre bien y principio. El libro, complejo en cuanto a la argumentación, ha sido objeto de estudios diversos. Sin embargo, muy pocos han prestado atención sobre la cuestión específica del bien como principio³⁸, que aparece tratada explícitamente en el fragmento ya mencionado.

³⁷ *Met.* XII,10 1075 b 1-2: “τὴν γὰρ φιλίαν ποιεῖ τὸ ἀγαθόν, αὕτη δ’ ἀρχὴ καὶ ὡς κινουῦσα (συνάγει γάρ) καὶ ὡς ὕλη”. Recordamos lo que ya se ha tratado en el capítulo anterior, y es que Aristóteles se considera el primero en señalar la finalidad como el modo típico de causar del bien, y por tanto de principiar.

³⁸ Cfr. GULLINO, S. (2010). Il bene come principio in Aristotele. *Atti Dell'Istituto Veneto Di Scienze, Lettere Ed Arti*, CLXVIII, 147-173. Gullino indica, en efecto, que el fragmento referente al bien como principio (*Met.* XIV,4 1091 a 30-XIV,5 1092 A 17), no ha sido objeto de una particular atención, así como lo ha sido el resto del libro. En el estudio expone las líneas de estudio de los libros XIII y XIV llevadas a cabo por parte de los intérpretes modernos (p.147-148, nota al pie 2), y las monografías que estudian el libro XIV (p.148, nota al pie 3). Todo ello pone en evidencia que la investigación no ha abordado la cuestión del bien como principio

En el transcurso de la discusión de los principios-elementos de los académicos, es decir, del Uno y la Díada indefinida como principios y elementos, Aristóteles plantea un problema directamente vinculado con el bien³⁹:

“Es una cuestión difícil –y merece ser censurado quien pretenda resolverla fácilmente- la de saber en qué relación están con lo Bueno y lo Bello los elementos y los principios”⁴⁰

La dificultad estriba en saber si “lo Bueno en sí” (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), o “lo Óptimo” (τὸ ἄριστον) son alguno de los principios, o si bien son posteriores a la generación⁴¹. Para resolver la cuestión, como es propio de su método dialéctico, Aristóteles expone los dos enfoques más comunes con respecto a la cuestión.

Apunta que, por una parte, existe un grupo de teólogos y poetas antiguos que sostienen que lo bueno y lo bello se manifiestan después de la generación y desarrollo de la naturaleza, lo que implica que no son principio. El Estagirita indica que el motivo por el cual sostiene esto es para evitar la dificultad que se deduce de identificar el bien con el Uno y sostener que es principio:

“Los teólogos, en efecto, parecen estar de acuerdo con algunos de nuestros contemporáneos, que responden negativamente y dicen que lo Bueno y lo Bello se manifiestan después de haberse desarrollado la naturaleza de los entes (y hacen esto tratando de evitar una verdadera dificultad con que tropiezan los que dicen, como

específicamente. En este sentido, el estudio de Gullino, en el que analiza la estructura del fragmento y la oposición de Aristóteles a la doctrina académica en esta cuestión, resulta particularmente interesante.

³⁹ En todo el desarrollo que viene a continuación seguimos el planteamiento de BERTI, E., “Il duplice "bene supremo" di Aristotele”.

⁴⁰ *Met.* XIV, 4 1091 a 30-31: “ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί”.

⁴¹ *Met.* XIV,4 1091 a 34.

algunos que el Uno es principio. Y la dificultad se produce no por considerar la bondad como inherente al principio, sino por considerar principio al Uno, y principio como elemento, y al Número como procedente del Uno)⁴².

Por otra parte, existe otro enfoque –protagonizado por los pitagóricos y, particularmente por Platón-, que identifica el bien con el Uno, pero otorgando la primacía al Uno, y no al Bien, de acuerdo con lo cual, el principio no es el Bien, sino el Uno que, además (secundariamente) tiene razón de Bien:

"Entre los que admiten la existencia de las sustancias inmóviles, algunos afirman que el Uno en sí es lo Bueno en sí; pero creen que es el Uno ante todo su substancia"⁴³.

Frente a ambos enfoques, Aristóteles sostiene que "la dificultad está en saber por cuál de las dos doctrinas es preciso decidirse"⁴⁴. Y, a continuación, expone con claridad su propia tesis: el principio es, primariamente el Bien, pues lo que es primero, en tanto que es primero, es eterno (incorruptible, por lo tanto), y autosuficiente (se basta a sí mismo, no necesita de nada). Y estas características las tiene porque "su estado es bueno" (εὖ εχει), que es lo mismo que decir que no carece de nada, es perfecto⁴⁵.

⁴²*Met.* XIV,4 1091 a 34-1091 b 4: "παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν, οἳ οὐ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι (τοῦτο δὲ ποιοῦσιν εὐλαβοῦμενοι ἀληθινὴν δυσχέρειαν ἢ συμβαίνει τοῖς λέγουσιν, ὥσπερ ἔνιοι, τὸ ἐν ἀρχῇ: ἔστι δ' ἡ δυσχέρεια οὐ διὰ τὸ τῆ ἀρχῆ τὸ εὖ ἀποδιδόναι ὡς ὑπάρχον, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐν ἀρχῇ καὶ ἀρχῇ ὡς στοιχεῖον καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός)". Cfr. Tambiῆν *Met.* XIII,7 1082 b 11-24, y *Met.* XII,8 1084 a 32-36.

⁴³*Met.* XIV,4 1091 b 13-15.: "τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἳ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι: οὐσίαν μὲντοι τὸ ἐν αὐτοῦ ᾤοντο εἶναι μάλιστα".

⁴⁴*Met.* XIV,4 1091 b 15: "ἢ μὲν οὖν ἀπορία αὕτη, ποτέρως δεῖ λέγειν".

⁴⁵*Met.* XIV,4 1091 b 16-22.

Aristóteles manifiesta su acuerdo con Platón en cuanto que ha considerado el bien como principio⁴⁶. En lo que se equivoca es en identificarlo con el Uno, puesto que el Uno es considerado como un elemento, y por tanto un principio inmanente “pero, que sea el Uno este principio, o, si no es el Uno, al menos un elemento, y elemento de los números, es imposible”⁴⁷. Para Aristóteles, el Principio es trascendente. El Bien es un principio trascendente.

Las dificultades que se derivan de identificar el Bien con el Uno son diversas. En primer lugar, si el Uno es el bien, y el uno es el elemento constitutivo de las cosas, cada unidad es un bien, y se produce una excesiva abundancia de bienes⁴⁸. Además, si sólo hay Ideas de cosas buenas, entonces no se puede decir que las ideas sean substancias. Pero si hay ideas también de las substancias, será bueno todo lo que participe de las substancias: “todos los animales y plantas serán buenos, y todo lo que participe de las ideas”⁴⁹, y es evidente que esto no es así. Por último, si el Uno es el Bien, la Pluralidad o lo Desigual sería el Mal en sí. Y como la naturaleza se genera de contrarios, todos los entes participarían necesariamente del Mal, excepto el Uno en sí⁵⁰.

Existen otros enfoques con respecto a la consideración del bien como principio en los cuales Aristóteles detecta algunos inconvenientes. Sostiene por ello que:

“Tampoco está en lo cierto quien asimile los principios del Universo al de los animales y plantas porque siempre lo que es más perfecto procede de algo indeterminado e imperfecto, y diga por eso

⁴⁶ *Met.* XIV,4 1091 b 20.

⁴⁷ *Met.* XIV,4 1091 b 21-22: “τὸ μέντοι ταύτην εἶναι τὸ ἓν, ἢ εἰ μὴ τοῦτο, στοιχεῖόν γε καὶ στοιχεῖον ἀριθμῶν, ἀδύνατον”.

⁴⁸ *Met.* XIV,4 1091 b 23-26.

⁴⁹ *Met.* XIV,4 1091 b 29-30.

⁵⁰ *Met.* XIV,4 1091 b 30-35.

que también es así en las cosas primeras, de suerte que ni el Uno en sí sería un ente. Pues también aquí son perfectos los principios de los que proceden estas cosas; un hombre, en efecto, engendra a un hombre, y no es el semen lo primero”⁵¹.

Quienes mantienen esta posición, invierten el orden, argumentando que lo perfecto procede de lo imperfecto, y ello no tiene sentido. Tal y como Aristóteles indica, lo primero no es el semen sino el hombre⁵². Lo perfecto es lo primero, y es el fin de lo imperfecto, porque lo primero es el acto, que es el fin de la potencia, de lo que todavía no es. En efecto, es lo perfecto lo que, en virtud de su perfección supone una actualización para lo que todavía no es, que se realiza en lo perfecto, que es el acto. Por ello, el principio debe ser perfecto. En este sentido, el bien no puede ser posterior, porque el bien es perfecto, y lo perfecto es lo primero, por ello el principio es el bien.

Aristóteles rechaza esta posición, que no es compatible con la estructura metafísica y teleológica de la realidad. En cambio, permanece firme en la posición de que el bien es principio, como afirman los platónicos, aunque no concuerda en que el principio sea el Uno. Ya se ha dicho que esto es así porque el bien como principio absoluto no es inmanente a la realidad, sino que es un principio trascendente. En este punto, coincide con la idea platónica de bien. Sin embargo, en el caso de Aristóteles, identifica el bien con el Motor Inmóvil del que habla en el libro XII.

⁵¹ *Met.* XIV,4 1092 a 11-17: “οὐκ ὀρθῶς δ’ ὑπολαμβάνει οὐδ’ εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζώων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν τε ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησὶν, ὥστε μηδὲ [15] ὄν τι εἶναι τὸ ἐν αὐτό. εἰσὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα τέλειαι αἱ ἀρχαὶ ἐξ ὧν ταῦτα: ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, καὶ οὐκ ἔστι τὸ σπέρμα πρῶτον”.

⁵² Cfr. *Met.* XII, 7 1072 b 31 – 1073 a 14.

5.4 Autosuficiente en cuanto bueno

Cuando en *Ética a Nicómaco* I,7 Aristóteles se está refiriendo al bien supremo para el hombre, afirma que “el bien perfecto parece ser suficiente”⁵³. Este tema se trata todavía con más contundencia en el libro XIV de la *Metafísica*, en el que, en respuesta a quienes no consideran el bien como un principio, el Estagirita sostiene lo siguiente:

“Pero sería sorprendente que lo primero y eterno y que más se basta a sí mismo no poseyera primariamente como un bien este carácter mismo, su propia suficiencia y su conservación. Verdaderamente, no es incorruptible ni se basta a sí mismo por otra razón sino porque su estado es bueno”⁵⁴.

Lo que revela es que aquello que es el primer principio, es decir, es autosuficiente (αὐτάρκης), y esto se deduce de su buen estado. Es autosuficiente aquello a lo que no le falta nada y, por lo tanto, no necesita de nada. En este pasaje, el Estagirita señala como una evidencia que aquello que es primero y eterno debe ser así: autárquico y eterno. Este buen estado, además, es incorruptible, y por ello la autosuficiencia (αὐτάρκεια) es permanente, así como su conservación (σωτηρία). La razón por la que esto es así es la posesión en sentido absoluto del bien supremo: el estado del primer principio es óptimo, lo que quiere decir perfecto, sumamente bueno. No precisa de un bien ulterior para estar mejor, porque no hay nada mejor de lo que ya es. Y en cuanto que no necesita mayor bien, es autosuficiente. Además, posee también como un bien su propia conservación, es decir, la eternidad: el Sumo Bien es para siempre, no se deteriora, no se

⁵³*Et. Nic.* I,7 1097 b 8. “τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐτάρκης”.

⁵⁴*Met.* XIV,4 1091 b 16-22: “θαυμαστὸν δ’ εἰ τῷ πρώτῳ καὶ αἰδίῳ καὶ αὐτάρκестάτῳ τοῦτ’ αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, τὸ αὐτάρκης καὶ ἡ σωτηρία. ἀλλὰ μὴν οὐ δι’ ἄλλο τι ἄφθαρτον ἢ διότι εὖ ἔχει, οὐδ’ αὐτάρκης”.

corrompe, no mengua. Su riqueza es tal, que subsiste eternamente como un bien.

La autosuficiencia es propia del primer principio, porque es lo óptimo, porque “está bien”. Annas ha hecho notar que la autosuficiencia y el bien se identifican de tal modo que se puede decir al mismo tiempo que el ser que es autosuficiente es bueno, o al contrario, que el ser que es bueno, en virtud de tal bondad es autosuficiente⁵⁵. Sin embargo, esta convertibilidad no es exacta: el primer principio es bueno, está bien. Y posteriormente, como consecuencia de ese estado perfecto, de esa bondad, es autosuficiente: posee como bienes su autosuficiencia y su conservación. La primacía es del bien, y éstas, por lo tanto, son posteriores al buen estado⁵⁶.

La autosuficiencia, se caracteriza, en efecto, por el buen estado. Por la posesión en términos absolutos del bien. Esto es coherente con el planteamiento que se ha hecho hasta ahora en relación al bien aristotélico: aquello que no posee todo el bien que le es propio, se ordena a un bien ulterior, y precisa del movimiento para alcanzarlo y ser perfecto. En este sentido, no se basta a sí mismo, no es autosuficiente, porque requiere de algo que no posee. Y no es un bien en términos absolutos, sino que hay un bien mayor que no está en él. El Primer Principio, en cambio, ya está en el bien porque es perfecto (por ello no se mueve, no cambia). En cuanto que ya posee todo el bien posible, es el bien en términos absolutos, y no requiere de un bien mayor. Por ello es autosuficiente.

Esta autosuficiencia, en razón de lo ya descrito, es manifestación de la excelencia absoluta. Al respecto, Gullino sostiene lo siguiente:

“En la *Metafísica*, el adjetivo ‘autárquico’ tiene la función de indicar un grado de excelencia en una escala ordenada de entes:

⁵⁵ ANNAS, J. (1992). *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero, p. 214.

⁵⁶ Cfr. GULLINO, S. Il bene come principio in Aristotele. Op. cit., pp. 162-164.

coincide con la esencia del principio y el principio posee esta cualidad, que representa un bien, porque el Bien es su esencia”⁵⁷.

La autarquía indica el grado máximo de bien en la escala de entes. Lo más o menos autosuficiente es más o menos bueno también. El Motor Inmóvil, que es el Primer Principio, es máximamente bueno y máximamente autosuficiente, es excelente. Se evidencian nuevamente grados de perfección, donde la autosuficiencia es característica de los que es perfecto y se basta a sí mismo, es decir, del Motor Inmóvil. A su vez, de acuerdo con los grados de bien según la estructura entitativa, y de manera análoga a como el Primer Principio es autosuficiente, los entes naturales alcanzan también su propia autosuficiencia en la medida en que están más próximos a todo su bien posible, y por tanto a su propia plenitud.

Hasta aquí, se ha visto que el Motor Inmóvil es acto puro, es ente por necesidad, es principio extrínseco y es autosuficiente. Todo ello caracteriza al Motor Inmóvil como el Sumo Bien. Ahora queda cuestionarse de qué modo es principio: cuál es su manera de principiar, y qué consecuencias se deducen de ello. Se verá, a continuación, que como fruto de su bondad suprema es objeto de amor y desarrolla una actividad contemplativa, y que este es el modo que tiene de mover permaneciendo inmóvil.

5.5 Objeto de amor

En cuanto Sumo Bien, el Motor Inmóvil es máximamente deseado, puesto que lo propio del bien es provocar el deseo y la atracción. Este hecho se constata en el discurso sobre el tipo de

⁵⁷ “Nella *Metafisica* l’aggettivo «autarchico» ha anche la funzione di indicare un grado di eccellenza in una scala ordinata di ente: coincide con l’essenza del principio ed il principio possiede questa qualità, che rappresenta un bene, poiché il Bene è la sua essenza”. GULLINO, S. Il bene come principio in Aristotele. Op. cit.

causalidad que ejerce. Como se ha explicitado anteriormente, el estudio de los textos nos lleva a determinar que esta causalidad es final. Y ello es perfectamente coherente con la identificación entre Motor Inmóvil y Sumo Bien, pues lo propio del bien es ser fin. La cuestión del Motor Inmóvil como causa final queda planteada en el siguiente pasaje del libro XII de la *Metafísica*:

“Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil y lo otro, no.

Y mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas”⁵⁸.

En efecto, la causa final tiene que ser una de las cosas inmóviles, precisamente por el modo en que mueve, que es como objeto de amor, “en cuanto que es amada”. El tipo de movimiento que genera es la atracción hacia sí, que se desprende de su propio ser, pues mueve sin ser movida, es motor inmóvil. Κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, expresa Aristóteles. Ἐρώμενον es el participio presente de la voz pasiva, que significa “en cuanto que es amada”. Se trata de un motor inmóvil, por eso su modo de causar, su actividad, no entraña movimiento. Mueve suscitando amor, siendo amada, porque es el objeto de amor. Se advierte, por lo tanto, una relación de dependencia de lo que se mueve (el “de algo”) hacia lo que mueve (el “para algo”), que es la causa final, que está basada en la atracción y el amor. Lo destacable de esta cuestión es el hecho de que lo que es amado, lo que atrae hacia sí, es precisamente el bien que contiene:

“Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto.

⁵⁸*Met.* XII,7 1072b 1-4: “ὅτι δ’ ἔστι τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ: ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ’ οὐκ ἔστι. κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ”.

Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos. (...) Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno. (...) El entendimiento es movido por lo inteligible (...). Pero lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie; y lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor.”⁵⁹

Lo que mueve es lo deseable y lo inteligible, porque es bueno y verdadero. Y mueve en tanto que es amado y entendido. Por eso dice Aristóteles en el primer pasaje transcrito que la causa final mueve en tanto que es amada: lo que se ama es su razón de bien, y por ello es fin. El Motor Inmóvil es la substancia separada, Dios, que tiene un modo de vida nobilísimo –dirá más adelante Aristóteles⁶⁰– es lo mejor, es el bien en sí. Por este motivo es amada.

5.6 Actividad contemplativa

Como se ha indicado, el Motor Inmóvil es un principio que mueve sin ser movido como lo deseable y lo inteligible. Aristóteles sostiene explícitamente que de tal principio penden el cielo y la naturaleza, y que su existencia es la mejor. Indica, además, que es un tipo de vida semejante al que los hombres experimentan en algunas ocasiones: “Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en

⁵⁹*Met.* XII,7 1072a 25-35: “ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον, τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἴδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα.

Κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὄρεκτον καὶ τὸ νοητόν: κινεῖ οὐ κινούμενα. (...) καλόν, βουλευτόν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν. (...) νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται (...) ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλόν καὶ τὸ δι’ αὐτὸ αἰρετόν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ: καὶ ἔστιν ἄριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον”.

⁶⁰ Cfr. *Met.* XII, 7 1072 b 25-30

cambio, esto es imposible”⁶¹. Esto es así porque su acto es placer, y en tanto que es acto puro, permanece siempre en el mejor estado y el más placentero. El ser humano, en cambio, experimenta solo algunas veces el placer del mejor acto. Este acto placentero y permanente en que consiste la actividad del Motor Inmóvil es la intelección. El Motor Inmóvil está continuamente entendiendo, y en tanto que la intelección es lo mejor, su acto es vida, es placer, y es siempre. También por ello los seres humanos solo alcanzan una existencia como la mejor en algunas ocasiones: cuando entienden lo más noble.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese acto placentero y permanente que caracteriza al Motor Inmóvil y le procura la vida mejor? Aristóteles sostiene que este acto es la contemplación (θεωρία): “la contemplación es lo más agradable y lo más noble”⁶². Ésta consiste en el acto propio de la intelección, que se realiza plenamente cuando entiende lo mejor: “la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado”⁶³. Además, en virtud de la plenitud del acto, la contemplación va siempre acompañada de placer, precisamente porque es acción perfecta (buena). Lo bueno es placentero. Y por ello, es el acto más agradable y noble. Ello hace que sea un acto también deseado, y que la contemplación incluya en su acto el deseo de la intelección en cuanto buena. En el caso del Motor Inmóvil, esta contemplación es permanente. Se encuentra continuamente contemplando, y por ello su vida es la más noble, la más agradable y la más deseable:

“Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable. Y así es como se halla. Y

⁶¹*Met.* XII,7 1072 b 15-17: “διαγωγή δ’ ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὗτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο: ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον)”.

⁶²*Met.* XII,7 1072 b 24: “καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον”.

⁶³*Met.* XII,7 1072 b 18-19: “ἢ δὲ νόησις ἢ καθ’ αὐτὴν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα”.

tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es 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”⁶⁴.

En el capítulo 9 del libro XII, Aristóteles retoma la cuestión del acto propio del Motor Inmóvil, y señala nuevamente que su acto consiste en entender, en cuanto entendimiento es el más divino de los fenómenos. Sostiene que la dignidad y la nobleza del entendimiento residen en su acto propio, y por ello la substancia del Motor Inmóvil tiene que consistir en entender, porque es lo más noble, y por tanto será lo propio de la substancia más noble. Es lo esencial, lo específico de esta substancia, por eso indica Aristóteles que “si entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la substancia más noble; su nobleza, en efecto, la debe a la intelección”⁶⁵. La intelección es la actividad propia de lo que es acto puro y no tiene potencia. Se trata de una actividad permanente: es el mayor grado de actividad, por eso su dignidad y nobleza reside en la intelección: la intelección continua es el mayor grado de actualidad, que se corresponde con el mayor grado de ser. Se trata de una actividad sin potencia.

Una vez establecido que la intelección es el acto propio de lo más noble, el Estagirita se pregunta si hay diferencia entre entender lo hermoso y lo vulgar. La respuesta es afirmativa, y por ello el Entendimiento “entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia;

⁶⁴ *Met.* XII,7 1072 b 24-30: “εἰ οὖν οὕτως εἶ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν ἄιδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ: τοῦτο γὰρ ὁ θεός”.

⁶⁵ *Met.* XII,9 1074 b 17-21: “εἴτε νοεῖ, τούτου δ’ ἄλλο κύριον, οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη: διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει”.

pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento”⁶⁶. Es decir, el Motor Inmóvil está siempre entendiendo lo más divino. Lo más divino que existe es él mismo, él es lo más excelso. Por este motivo, es a él mismo a quien se entiende continuamente, es intelección de intelección (νοήσεως νόησις)⁶⁷.

La ciencia y la opinión, parecen ser siempre de otra cosa, y se diferencia claramente el ser de lo entendido del ser de la intelección. En el Entendimiento, en cambio, se identifican las dos cosas: el ser de lo entendido coincide con el ser de la intelección, por este motivo es lo más excelso, y su modo de vida el más noble. Porque su acto consiste en estar entendiendo siempre lo más divino, que es él mismo⁶⁸. El bien de dios en tanto que entendimiento consiste en el acto –actividad- de la intelección de sí mismo. Se trata de un bien que reside en él mismo: la intelección es lo propio de su esencia, y el objeto de la intelección es él mismo. El mayor grado de bien es el bien que es autosuficiente: bien por sí y en sí, y no por otro ni en otro.

Una dificultad que proyecta Aristóteles con respecto al modo de vida del entendimiento es si lo entendido es compuesto, es decir, si el propio entendimiento es compuesto o bien es indivisible, como todo lo que no tiene materia, “como el entendimiento humano, o el de los seres compuestos, se halla en algunos momentos (pues no tiene su bien en esto o en lo otro, sino en el Sumo Bien en cierto todo, que es distinto de él)-, y así se halla durante la eternidad la intelección misma de sí misma?”⁶⁹. Es decir, el ser humano, en tanto que tiene materia,

⁶⁶ *Met.* XII,9 1074 b 25-27: “ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειώτατον καὶ τιμώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει: εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον”.

⁶⁷ *Met.* XII,9 1074 b 34.

⁶⁸ *Met.* XII,9 1074 b 35-1075 a 5.

⁶⁹ *Met.* XII,9 1075 a 7-9: “ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἢ ὁ γε τῶν συνθέτων ἔχει ἐν τινι χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῷδὲ ἢ ἐν τῷδί, ἀλλ’ ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὃν ἄλλο τι)”.

es compuesto, pero su entendimiento es inmaterial e indivisible⁷⁰. Y tiene su bien en el Sumo Bien. En el caso del ser humano, el entendimiento es una parte de todo el compuesto (una facultad). Pero en el Motor Inmóvil, en cuanto es Entendimiento, es él mismo el Sumo Bien, intelección e inteligible se identifican, por tanto su bien es él mismo. Continúa Aristóteles que “así se halla durante toda la eternidad la intelección misma de sí misma”⁷¹. El Entendimiento se encuentra en todo momento entendiéndose a él mismo como el Sumo Bien.

Todo este argumento pone en evidencia nuevamente la existencia de grados de ser y, por tanto, de bien. Según su modo de vida, se puede apreciar que cada ente es en mayor o menor grado (según la plenitud ontológica y la riqueza de su forma), hasta el modo mejor, que le corresponde a Dios. Por tanto, el bien, viene determinado en cada ente por su ser y por su forma. Esta gradación culmina en el Sumo Bien, que es Dios. El término utilizado por Aristóteles para hablar del Sumo Bien en *Metafísica* XII,10 1075 a 11, en el argumento del bien como general y como orden, es τὸ ἄριστον. Es el mismo que el que utiliza para definir el tipo de vida de Dios, ἀρίστη. Dios posee el mejor modo de vida, que manifiesta el más alto grado de ser y, por consiguiente, el bien en grado sumo. Por este motivo Dios es el Sumo Bien.

El acto del Motor Inmóvil es también placer. Y su acto consiste en la intelección. Por eso también para el hombre la intelección es lo más agradable, porque es lo más próximo al acto de lo divino. El conocimiento es propiamente humano, pero sobre todo es propiamente divino. Cuanto más se asemeja al tipo de intelección divina, más

⁷⁰ En este texto el sentido del entendimiento es el mismo que se recoge en el capítulo 5 del libro III de *De Anima*, donde se explica que el intelecto humano –la parte del alma con la que el hombre conoce y piensa– es impassible y sin mezcla: (430 a 15-20).

⁷¹ *Met.* XII,9 1075 a 9-10: “οὕτως δ’ ἔχει αὐτὴ αὐτῆς ἢ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα”.

perfecciona al hombre, más lo acerca a la plenitud de ser. La contemplación, que es el conocimiento en acto acompañada de placer, es un bien, y es mayor bien cuando lo que entiende es más divino. En el caso del hombre, éste entiende muchas cosas, por eso sólo alcanza este placer algunas veces. Dios, en cambio, se entiende a sí mismo siempre, y él mismo es lo mejor. Por eso su modo de vida es siempre el mejor. Ello permite observar que el entendimiento se dignifica cuando entiende lo hermoso (καλόν⁷²). Con el término καλόν, se identifican tanto el bien como la belleza. No es lo mismo entender lo hermoso y lo vulgar. El bien y la belleza otorgan una dignidad y una nobleza al entendimiento que los capta. El entendimiento se hace mejor, más noble, alcanza mayor plenitud y perfección de su actividad cuanto mejor es el objeto que entiende.

5.7 Conclusiones

A lo largo de este capítulo se ha evidenciado cómo Aristóteles identifica el Sumo Bien con el Motor Inmóvil. Esta identificación resulta particularmente interesante en cuanto que el Motor Inmóvil, como ser perfecto y absolutamente necesario, reúne en sí las características propias de lo que es sumamente bueno. En virtud de esta identificación, la naturaleza ontológica del Motor Inmóvil es una explicación de aquello en lo que consiste el mayor grado de bien.

Estos rasgos propios son los siguientes: el Motor Inmóvil es acto puro, y ello lleva a confirmar lo que se ha dicho en diversas ocasiones del bien: que el bien es acto, y, en grado máximo, el Sumo Bien es plenamente acto. Es ente por necesidad, en cuanto que no puede no ser, y por ello es un bien: porque su plenitud ontológica es máxima, es absoluta, es necesaria. Es también Primer Principio, y por ello bien extrínseco de todo lo que es; y por ello es también causa de la que

⁷² *Met.* XII,9 1074 b 24.

V. EL SUMO BIEN

depende el orden –bien intrínseco- que manifiesta el cosmos. En cuanto bueno, y perfecto, es autosuficiente: no precisa de ningún bien ulterior. Y el modo que tiene de ser principio es como deseado en cuanto bueno. Por último, desarrolla una actividad contemplativa que es expresión de su suma bondad, y que consiste en entenderse a sí mismo en cuanto él mismo es lo mejor. Este acto, que en su caso es eterno, va acompañado siempre de placer, y por ello su vida es la más agradable y la más noble. La contemplación en el hombre, en la medida en que se asemeja al acto divino, permite al ser humano gozar en algunos momentos de una vida como la mejor.

CONCLUSIONS

In response to the way in which Aristotle, in his work, refers to the good, this dissertation proposes the possibility and need for a metaphysical focus in his study, to understand it in depth. Moreover, it is questioned to which extent the identification between being and good is articulated as a fundamental element in this focus. Based on these issues, the hypothesis presented is the following: there is an Aristotelian metaphysics of the good, although it is not explicitly formulated; which is expressed in a certain identification between being and good; and which can offer an approach to the good in its most profound meaning. At the end of the investigation, after having analyzed the good with a metaphysical approach, it is concluded that this identity is confirmed, not absolutely, but in a certain degree, and that it contributes to a more completed perspective of the good in Aristotle's work.

This identity has been observed by many diverse aspects, which have been developed throughout this dissertation:

Aristotle's examination towards the passages from the *Eudemian Ethics* and his *Nicomachean Ethics*, which stems from the problem of unity in the diverse senses of the good, puts two fundamental questions in evidence: that the good is made present in all categories, and therefore encompasses all ways of being; and that the way of good in each category, and in everything that it is, depends on its way of being, so there are as many goods as beings and as ways of being. However, the evidence to a certain identity is shown in two

passages of the biological work of Aristotle¹, in which it is explicitly stressed that being is better than not being, and it is supposed, therefore, that being is good, in virtue of its ontological fullness (especially visible when it is counterpoised to not being).

The identity, at the same time, drives the question for the difference between being and good, and the answer is found in the notion of perfection: the good is that to which all things tend, in virtue of the perfection that it represents. It is, therefore, the being as desired, because it implies a perfection which it lacks (and thus it is considered as good). This desire, however, has its foundation in reality: good is not determined by desire, but by perfection. That which is really perfect and fills a gap is truly good, that which is desired but, when reached, it does not represent perfection, is only apparently good. To this respect, the Stagarite clearly demonstrates that both a real good and an apparent good exist, and that it is not indifferent to value at the same time something as good and as bad in the same sense.

The fact that the good has its foundation in the reality, is also observed in the Aristotelian structure of that which is real. This is articulated in two orders – clearly manifested in Book II of Chapter 12 of *De Caelo*² - which puts in evidence the two dimensions of the good: it exists a cosmological structure, in which the good is corresponded by the ways of being, and therefore the entities are more good as far as their ontological fullness is greater (therefore, plants' being is small, and their good is as well; and the being of the Unmoved Mover, is much more rich, and in the same way so is its good): the term of measure is the perfect being, which is the Unmoved Mover, and which is the Highest Good. An entitative structure also exists, in which good consists of its own intrinsic perfection, according to the nature and essence of what it is, which is achieved fundamentally by acting. These two orders compose what is

¹ *Gen. et Cor.* II,10 336 b 25-34; *Gen. An.* II,2 731 b 24-732 a 10.

² *De Cae.* II,12 292 a 22-292 b 19.

CONCLUSIONS

fundamental in the meanings of good in metaphysics: there is an intrinsic good to each being, and an extrinsic Highest Good, in its absolute sense, which is the Unmoved Mover. And this absolute good's own characteristics are those which show what good consists of in its highest degree, and that allow to identify, in each case, the degree of good.

The fact that the first part of the thesis, commented up until now (Chapter II, Metaphysical meaning of good in Aristotle) bases its investigation in texts from different disciplines (ethical, biological, and cosmological), puts in evidence the metaphysical scope of good in Aristotle. The texts that have been dealt with, although they do not pertain to *Metaphysics*, reveal with clarity an ontology of the good.

With the purpose of confirming these issues, an analysis of the essential notion of act has been performed, as it is by means of which this certain identification between being and good is given with most vigor. Its study has allowed to make some features of the metaphysics of good explicit. It has been shown that the proper act is for the potency its perfection. When the act is counterpoised with potency, it is discovered that the good is the act, and the potency is only good as it is a possibility of that act. However, what is potential is not yet perfect, and therefore it is not completely good. In this case, it has been shown how the absence of act (that is to say, the presence of potency) supposes imperfection. Bad things, or the error, respond to an absence of proper act, to an erroneous act, which it is not the proper act: the more present the proper act, the higher the good.

At the same time, it is evident that the proper act is identified with the form, which contains the determinations of being, and therefore contains that in which its perfection consists. Furthermore, in virtue of this determination, the matter tends to the form as its end, because in it lies its good. For that reason, the form is articulated as a final cause, and Aristotle identifies form and final cause on numerous occasions. For all which has been exposed, the form is articulated as the intrinsic good of what it is.

The fact that the good as act and form is constituted as an end requires an explanation of the movement, as it is the condition to achieve the end. This reveals that the good is achieved by means of the action, as it is something that is desired but not possessed. However, this fact drives Aristotle to ask about the mode in which good is given to unmovable things in that, absent of movement, they are not ordered to achieve a further good³. The answer is found in its own constitution: unmovable things and, in particular, the Unmoved Mover, are perfect, and as they are, possess the good in its highest degree: they are already in the good and do not need to achieve it. The analysis of this type of activity that they develop puts it in evidence: its activity is a ἐνέργεια, a perfect activity, in which its own action the end and the good reside. The proper activity is good. In the case of the Unmoved Mover, its activity is the best and the most divine, the most perfect and the most pleasant, and, therefore, the best because it is the Highest Good. From all this, it is concluded that the key to the notion of good resides always in the act.

Once the metaphysical implications of the relationship between the good and the act are shown, we can see that there is a certain degree of identification between them both. This relationship it is confirmed by understanding finality. Actually, the act, when it is perfect, is constituted as an end for what is imperfect, as it has been shown. For this reason, the good is the fundamental end. This is firstly evident in the fact that Aristotle insists on showing it in several occasions. Many of the times that he refers to the end, he points out that this is the good. It is also visible in that Aristotle is the first to show that good and final cause are identified and that the way to cause good is by means of an end. The underlying fund in this identification is precisely the structure act-potency.

It is verified that this end is particularly visible in nature. The nature, when it is the determination for the way of being of what it is,

³ *Met.* III,2 996 a 22-29.

CONCLUSIONS

as the intrinsic principle of movement, is the intrinsic good in which the beings find their fullness and excellence, and it is therefore its end. In nature, perfection and excellence of the entities are contained, and that is why it is good. This is particularly manifested in the notion of function: to each entity a proper function is corresponded, in agreement with its nature, and the nature – as Aristotle repeats on several occasions – endows beings with the best so that they can develop their function in the best possible way, and reach the best possible good. Nature, therefore, connects the good of being with the good of acting: by means of the proper function, of the activity of which the nature is principle, we arrive to the fullness of being and of entity, and therefore to its maximum good. Finally, it should be pointed out that the presence of an intrinsic good has, in fact, an ordering of the natural entities, which, when are well disposed in according to its nature, they occupy their correct position in the universe. For this reason, the order is a clear manifestation of the presence of good in nature, and it is also an effect of the beautiful. This puts in evidence that what is good is, at the same time, beautiful, and that good and beauty are identified with one another.

Besides an intrinsic good, which determines the actuality and the good in what has been called the entitative structure, in Aristotle, the presence of an extrinsic good is recognized, which is the Highest Good in an absolute sense, in relation to the cosmological structure, which is identified with the Unmoved Mover. The most outstanding part of this issue is that the Unmoved Mover, when it is the absolute good, contains in itself, in highest degree, the proper characteristics of what is good. The first and essential one is the absolute actuality, in virtue of the one, it is eternal and incorruptible, as well as self-sufficient (it is a good in itself, and it does not need anything) and necessary. This high goodness, exemplified in these characteristics, provokes a strong attraction and therefore the Unmoved Mover, on account of its good, is the object of love and thought (this last concept is portrayed when – as it is good – it is the most noble to be understood). For this reason, it can move without being moved: since it is good, it moves as an object of desire and thought. As it has been

viewed, in virtue of its characteristics, it is the principle which it depends on – as a final cause of the first heaven– the intrinsic good of the universe, that is manifested in the order. Thus, it is revealed that what is good is not only good for itself, but it communicates and expands, when it causes the order and, therefore, causes the intrinsic good.

Hence, the metaphysical approach to good is confirmed as relevant in Aristotle. The objectives proposed at the beginning of the investigation are also fulfilled. They were the following:

- 1) To analyze a certain identification between good and being – implicit in the Aristotelian work – as a principle element of the metaphysics of good
- 2) To identify the different metaphysical aspects that are derived from a metaphysical approach to the good.
- 3) To analyze each of these aspects with all its implications, just as they are manifested in the Aristotelian texts
- 4) To determine, from this bases, the sense or the senses of ontological good in Aristotle.

The way in which the identification between good and being is suggested in Aristotle's work has already been explained enough. The metaphysical aspects that are derived from the metaphysical approach to the good are summed up in the last three sections of the investigation: the relationship between good and act; the identification between good and end; and the reality of the Highest Good. These aspects have been studied carefully and they have been justified, as well as the implications and nuances, attending to the Aristotelian texts, and after this foundation, the metaphysic depth of good in Aristotle, and the senses in which it is manifested, has been confirmed.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Aristóteles

Obra completa

The complete Works of Aristotle. The revised Oxford translation.
Editado por J. BARNES. 2 Vols. Princeton University Press,
Princeton, 1995.

De Caelo

Acerca del cielo. Meteorológicos. Introducción, traducción y notas de
M. CANDEL. Gredos, Madrid, 1996.

Du Ciel. Texte établi et traduit. P. MORAUX. Les Belles Lettres,
París, 1965.

De Generatione et Corruptione

*Acerca de la Generación y la Corrupción. Tratados breves de historia
natural.* Introducción, traducción y notas de E. LA CROCE y A.
PAJARES. Gredos, Madrid, 1987.

De la Génération et de la Corruption. Texte établi et traduit. C. MUGLER. Les Belles Lettres, París, 1966.

De Anima

Acerca del Alma. Presentación, traducción y notas de T. CALVO MARTÍNEZ. Gredos, Madrid, 2010.

Aristotle: De Anima. Edited with introduction and commentary. W. D. ROSS. Clarendon Press, Oxford, 1961.

De Generatione Animalium

Generación de los animales. Traducción de F. GALLACH PALÉS. Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1933.

De Partibus Animalium, De Motu Animalium, De Incessu Animalium

Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimientos de los animales. Introducción, traducción y notas de E. JIMÉNEZ y A. ALONSO. Gredos, Madrid, 2000.

Éticas

Ética a Nicómaco. Edición bilingüe y traducción de M. ARAUJO y J. MARÍAS. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

Ética Nicomáquea. Ética Eudemea. Traducción y notas por J. PALLÍ. Gredos, Madrid, 1995.

Aristotle's Ethica Nicomachea. Ed. J. BYWATER. Clarendon Press, Oxford, 1894. En Perseus Digital Library: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg010.perseus-grc1:1094a>

Aristotle's Eudemian Ethics. Ed. F. SUSEMIHL. Teubner, Leipzig, 1884. En Perseus Digital Library:

BIBLIOGRAFÍA

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg009.perseus-grc1:1.1214a>

Física

Física. Traducción y notas de G. DE ECHANDÍA. Gredos, Madrid, 1995.

Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary. W. D. ROSS. Clarendon Press, Oxford, 1936

Historia Animalium

Història dels animals, Text revisat i traducció de J. PALLÍ I BONET. 3 Vols. Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1996.

Metafísica

Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe por V. GARCÍA YEBRA. Gredos, Madrid, 1998.

Metafísica. Introducción, traducción y notas de T. CALVO MARTÍNEZ. Gredos, Madrid, 1994.

Aristotle Metaphysics. A revised text with introduction and commentary, por W.D. ROSS. 2 Vols. Oxford Clarendon Press, Oxford, 1924.

Aristotle's Metaphysics. Ed. W.D. ROSS. Clarendon Press, Oxford, 1924. En Perseus Digital Library:<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg025.perseus-grc1:1.980a>

Organon

Tratados de Lógica I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas. Introducciones, traducciones y notas de M. CANDEL. Gredos, Madrid, 1982.

Tratados de Lógica II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. Introducciones, traducciones y notas de M. CANDEL. Gredos, Madrid, 1995.

Categories, Text revisat i traducció de J. BATALLA. Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1999.

Política

Política. Introducción, traducción y notas de M. GARCÍA VALDÉS. Gredos, Madrid, 1994

Retórica

Retórica. Introducción, traducción y notas de Q. RACIONERO. Gredos, Madrid, 1990.

Ars Rhetorica. Aristotle. Ed W. D. ROSS. Clarendon Press, Oxford, 1959. En Perseus Digital Library: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg038.perseus-grc1:1.1>

Poética

Poética de Aristóteles. Edición trilingüe por V. GARCÍA YEBRA. Gredos, Madrid, 1974.

Poètica. Consituició d'Atenes. Text i traducció de J. FARRAN I MAYORAL. Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1926.

Aristotle's Ars Poetica. Ed. R. KASSEL. Clarendon Press, Oxford, 1966. En Perseus Digital Library:

BIBLIOGRAFÍA

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg034.perseus-grc1:1447a>

Bibliografía secundaria

- ACHTENBERG, D. (1992). On the metaphysical presuppositions of Aristotle's *Nicomachean Ethics*. *Journal of Value Inquiry*, 26(3), 317-340.
- ACKRILL, J. L. (1977). Aristotle on "Good" and the categories. En J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (Eds.), *Articles on Aristotle. vol. 2 ethics and politics* (pp. 17-24). Londres: Duckworth.
- ACKRILL, J. L. (1980). Aristotle on *eudaimonia*. In A. O. RORTY (Ed.), *Essays on Aristotle's ethics* (pp. 15-33). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- AERTSEN, J. (2000). Filosofía cristiana: ¿primacía del ser 'versus' primacía del bien? *Anuario Filosófico*, 33(2), 339-361.
- AERTSEN, J. (2011). The goodness of being. *Rechercher De Theologie*, 78(2), 281-295.
- ALLAN, D. J. (1963-1964). Aristotle's criticism of Platonic doctrine concerning goodness and the good. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64, 273-286.
- ALLAN, D. J. (1970). The fine and the good in the *Eudemian Ethics*. En P. MORAUX (Ed.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik* (1970). Berlín: De Gruyter.

- ALLAN, G. (2000). Perishable goods. *Review of Metaphysics*, 54(1), 3-26.
- ALVIRA, R. (1978). *La noción de finalidad*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A.
- ALVIRA, T.; CLAVELL, L.; MELENDO, T. (1982). *Metafísica*. Pamplona: Eunsa.
- ANNAS, J. (1980). Aristotle on pleasure and goodness. En A. O. RORTY (Ed.), *Essays on Aristotle* (pp. 285-299). Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.
- ANNAS, J. (1992). *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero.
- ANSCOMBE, E.; GEACH, P. (1973). *Three philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*. Oxford: Basil Blackwell.
- ARTIGAS, M. (2003). *Filosofía de la naturaleza*, Pamplona: Eunsa, p. 129.
- AUBENQUE, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles* [Le problème de l'être chez Aristote] (V. Peña Trans.). Madrid: Taurus Ediciones.
- AUBENQUE, P. (2001). La actualidad de Aristóteles. *Daimon. Revista De Filosofía*, 22, 9-16.
- BALME, D. (1987). Teleology and necessity. En A. GOTTHELF, J. LENNOX (Eds.), *Philosophical issues in Aristotle's biology* (pp. 275-312). Cambridge University Press.

BIBLIOGRAFÍA

- BARNES, E. (1995). *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BÄRTHLEIN, D. (1972). *Die Transzendentalienlehre der Alten Ontologie, vol I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*. Berlín: W. de Gruyter.
- BASTONS, M. (2003). *La inteligencia práctica*. Barcelona: Prohom Edicions.
- BASTONS, M. (2003). Movimiento, operación, acción y producción. *Studia Poliana*, 6, 121-139.
- BERTI, E. (1962). *La filosofia del primo Aristotele*. Bologna: Università di Padova. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia.
- BERTI, E. (1965). *L'unità del sapere in Aristotele*. Padua: CEDAM.
- BERTI, E. (1981). Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 63, 227-252.
- BERTI, E. (1984). *Il bene*. Brescia: La Scuola.
- BERTI, E. (1987). Molteplicità ed unità del bene secondo *Etica Eudemea* I,8. En E. BERTI (Ed.), *Le vie delle ragione* (C. Natali Trans.) (pp. 159-180). Bologna: Il Mulino.
- BERTI, E. (1987). L'analogia in aristotele. interpretazioni recenti e possibili sviluppi. En G. Casetta (Ed.), *Origine e sviluppi*

dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso (pp. 94-115). Roma: Ed. Vallombrosa.

BERTI, E. (1990). Il concetto di atto nella *Metafisica* di Aristotele. En M. SÁNCHEZ SORONDO (Ed.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche* (pp. 43-61). Roma: Herder.

BERTI, E. (1990). La finalità in Aristotele. *Fondamenti*, 14-16, 8-44.

BERTI, E. (1991). *Le dottrine non scritte "intorno al bene" nelle testimonianze di Aristotele*. Nápoles: Istituto Suor Orsola Benincasa.

BERTI, E. (2000). Metaphysics $\Lambda 6$. En M. FREDE, D. CHARLES. (Eds.). *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum* (pp. 187-206). Oxford: Clarendon Press - Oxford.

BERTI, E. (2000). Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *metaphysics* L 6. En M. FREDE, D. CHARLES (Eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum* (pp. 181-206). Oxford: Clarendon Press.

BERTI, E. (2002). La causalità del Motore Immobile secondo Aristotele. *Gregorianum*, 4, 637-654.

BERTI, E. (2004). *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*. Milán: Bompiani.

BERTI, E. (2011). *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles* [Struttura e significato della *Metafisica* di Aristotele] (H. A. Gianneschi Trans.). Buenos Aires: Oinos.

BIBLIOGRAFÍA

- BERTI, E. (2015). Il duplice "bene supremo" di Aristotele. In R. RADICE, G. TIENGO. (Ed.), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale* (pp. 43-67). Milán: Vita e Pensiero.
- BOLTON, R. (2010). Biology and metaphysics in Aristotle. En J.G. LENNOX, R. BOLTON (Eds.). *Being, nature and life in Aristotle* (pp. 30-37). Cambridge: Cambridge University Press.
- BOSCH, M. (1997). *Metafísica de la intencionalidad*. Barcelona: PPU.
- BOSCH, M. (2011). Proyecto estético aristotélico: Entre arte y placer. *Convivium*, 24, 43-58.
- BOSCH, M. (2017, forthcoming). La noción de *ergon* en la *Ética Nicomaquea I,7*. *Historia del aristotelismo: Aspasio y el primer comentario a la Ética Nicomaquea I*. Salamanca: Unviersidad Pontificia de Salamanca.
- BOYD, R. (2003). Finite beings, finite goods: The semantics, metaphysics and ethics of naturalist consequentialism, part I. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXVI(3), 505-553.
- BRENNAN, C. T. (1993). Aristotle's teleology. Deakin University.
- BROADIE, S. (1993). Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la 'Métaphysique'). *Revue Philosophique De La France Et De l'Etranger*, 183
- BROADIE, S. (1999). Aristotle's elusive *Summum Bonum*. *Social Philosophy and Policy*, 16

- BROADIE, S. (2012). A science of first Principles. *Metaphysics A 2*. En C. STEEL, O. PRIMAVESI (Eds.), *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press.
- BROCK, S. (2010). Metafisica ed etica: La riapertura della questione dell'ontologia del bene. *Acta Philosophica*, 1(19), 37-58.
- CALVO, T. (2000). La noción de *physis* en los orígenes de la filosofía griega. *Δαίμων. Revista De Filosofía*, 21, 21-38.
- CAMERON, R. (2003). The ontology of Aristotle's final cause. *Apeiron*, 35(2), 153-179.
- CAMERON, R. (2010). Aristotle's teleology. *Philosophy Compass*, 5(12), 1096-1106.
- CARDONA, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- CHANTRAINE, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. tome I*. París: Éditions Klincksieck.
- CHEN, C. (1956). Different meanings of the term "energeia" in the philosophy of Aristotle. *Philosophy and Phenomenological Research*, 16, 56-65.
- CHEN, C. (1958). The relation between the terms "energeia" and "entelecheia" in the philosophy of Aristotle. *Classical Quarterly*, 52, 12-17.
- CHERNISS, H. (1944). *Aristotle's criticism of Plato and the Academy, I*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

BIBLIOGRAFÍA

- COMPOSTA, D. (1982). Il fondamento ontologico dei valori nel pensiero classico. *Doctor Communis*, 35, 282-304.
- COOPER, J. M. (2004). *Knowledge, nature, and the good: Essays on ancient philosophy*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- COOPER, J. M. (2004). Plato and Aristotle on 'finality' and '(self-)sufficiency'. *Knowledge, nature and the good: Essays on ancient philosophy* (pp. 270-308). Princeton: Princeton University Press.
- CROSBY, J. F. (1977). The idea of value and the reform of the traditional metaphysics of *bonum*. *Aletheia: An International Journal of Philosophy*, 1, 231-336.
- CRUBELLIER, M. (1994.). *Les livres mu et nu de la Métaphysique d'Aristote. Traduction et commentaire*. Unpublished Thèse de doctorat présentée à Lille.
- DAIBER, D. L. (2007). Las traducciones medievales de la *metafísica* de Aristóteles: Un problema de hermenéutica. *Revista Observaciones Filosóficas*, 4, 2-20.
- DE GARAY, J. (1985). La identidad del acto, según Aristóteles. *Anuario Filosófico*, 18(2), 49-86.
- DE GARAY, J. (1985). Observaciones acerca de la presencia del fundamento según Aristóteles. *Anuario Filosófico*, 18, 145-155.
- DE GARAY, J. (1987). *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.

- DUDLEY, J. (1999). *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'Etica Nicomachea*. Milano: Vita e Pensiero.
- DURING, I. (2005). *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento* [Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens] (B. Navarro Trans.). (2ª ed.). México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- EVANGELIOU, C. (1995). The Aristotelian road to enlightenment: The question of being and the good for the human being. *Philosophical Inquiry: International Quarterly*, 17(1-2), 21-43.
- FARRÉ, L. (1949). Los valores estéticos en la filosofía aristotélica. *Actas Del Primer Congreso Nacional De Filosofía*, Mendoza, , 3, 1445-1451.
- FIorentino, F. (1998). Il male in Aristotele e in Platone. *Sapienza: Rivista Di Filosofia e Di Teologia*, 51(4), 381-397.
- FLASHAR, H. (1965). Die kritik der Platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles. En H. FLASHAR, K. GAISER (Eds.), *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt* (pp. 223-246). Pfullingen: Neske.
- FORMENT, E. (1996). La sistematización de santo Tomás de los trascendentales. *Contrastes. Revista Interdisciplinar De Filosofía*, I, 107-124.
- FORTENBAUGH, W. W. (1966). *Nicomachean Ethics* 1096 b 26-29. *Phronesis*, XI, 185-194.

BIBLIOGRAFÍA

- FREDE, M. (1987). The original notion of cause. *Essays in Ancient Philosophy*, 125-150
- FREDE, M. (2000). *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press - Oxford.
- GADAMER, H. G. (1986). "Aristotle's critique of the idea of the good". *The idea of good in Platonic-Aristotelian philosophy* (P. C. Smith Trans.). (pp. 126-158)
- GADAMER, H. G. (1986). *The idea of good in Platonic-Aristotelian philosophy* [Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles] (P. C. Smith Trans.). New Haven: Yale University Press.
- GOHLKE, P. (1933). *Die Entsehung der Aristotelischen Lehrschriften*. Berlín:
- GOLDIN, O. (1993). Aristotle on good and bad actualities. *Journal of Neoplatonic Studies*, 2(1), 126-150.
- GÓMEZ CABRANES, L. (1989). *El poder y lo posible (sus sentidos en Aristóteles)*. Pamplona: Eunsa.
- GÓMEZ -LOBO, A. (1999). La fundamentación de la ética aristotélica. *Anuario Filosófico*, 32, 17-37.
- GOTTHELF, A. (1997). Understanding Aristotle's teleology. En R. F. HASSING (Ed.), *Final causality in nature and human affairs*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- GOTTHELF, A. (2012). Aristotle's conception of final causality. En A. GOTTHELF (Ed.), *Teleology, first principles, and scientific*

method in Aristotle's biology (pp. 3-44) Oxford University Press.

GOTTHELF, A. (2012). The place of the good in Aristotle's natural teleology. En A. GOTTHELF (Ed.), *Teleology, first principles, and scientific method in Aristotle's biology* (pp. 45-66). Oxford: Oxford University Press.

GOWER, J. D. (2011). The king of the cosmos: Potentiality, actuality, and the logic of sovereignty in Aristotle's 'Metaphysics' Lambda. *Epoche: A Journal for the History of Philosophy*, 15(2), 415-434.

GRAESER, A. (1987). *Mathematics and Metaphysics in Aristotle; Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles: Akten des X Symposium Aristotelicum*. Bern: Haupt.

GUARIGLIA, O. (1975). El concepto del bien en Aristóteles. A propósito de un artículo del prof. E. Berti. *Revista Latinoamericana De Filosofía*, 1(2), 152-163.

GULLINO, S. (2010). Il bene come principio in Aristotele. *Atti Dell'Istituto Veneto Di Scienze, Lettere Ed Arti*, CLXVIII, 147-173.

HALPER, E. (1995). The substance of Aristotle's ethics. En M. SIM (Ed.), *The crossroads of norm and nature. essays on Aristotle's ethics and metaphysics* (pp. 3-28). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

HARDIE, W. F. R. (1980). *Aristotle's ethical theory*. Oxford: Oxford University Press.

BIBLIOGRAFÍA

- HASSING, R. F. (1997). *Final causality in nature and human affairs*. CUA Press.
- IRWIN, T. (1980). The metaphysical an psychological basis of Aristotle's ethics. In A. O. RORTY (Ed.), *Essays on Aristotle's ethics* (pp. 35-54). Berkeley: University of California Press.
- IRWIN, T. (1981). Homonymy in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, 34(3), 523-544.
- IRWIN, T. (1988). *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press.
- JAEGER, W. (1984). *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (J. Gaos Trans.). (13th ed.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- JUDSON, L. Teleology and goodness in Aristotle's metaphysics L.
URL: [Http://users.Ox.Ac.Uk/~ judson/Teleology% 20and% 20Goodness, 20](http://users.Ox.Ac.Uk/~judson/Teleology%20and%20Goodness,20)
- KENNY, A. (1978). *The Aristotelian ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- KIRWAN, C. (1967). Logic and the good in Aristotle. *The Philosophical Quarterly*, 17(67), 98-114.
- KOSMAN, L. A. (1968). Predicating the good. *Phronesis*, 13(2), 171-174.
- KRÄMER, H. J. (1959). *Areté bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*. . Heidelberg: AHAW.

- KRÄMER, H. J. (1996). *Dialettica e definizione del bene in Platone. interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica" VII 534 B3-D2*. [Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon.] (E. Peroli Trad.). Milán: Vita e Pensiero.
- LA CROCE, E. (1989). Good and goods according to Aristotle. *The New Scholasticism: A Quarterly Review of Philosophy*, 63, 1-17.
- LANG, H. (1993). The structure and subject of *Metaphysics L*. *Phronesis*, 38(3), 257-280.
- LECLERC, I. (1981). The metaphysics of the good. *The Review of Metaphysics*, 35(1), 3-25.
- LEDESMA PASCAL, F. (2001). *Realidad y ser. Un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Madrid: Philosophica Complutensia.
- MACDONALD, S. (1989). Aristotle and the homonymy of the good. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 71(2), 150-174.
- MANSION, A. (1927). La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents. *Revue Néo-Scholastique De Philosophie*, 29(15), 307-341.
- MANSION, A. (1946). *Introduction à la Physique Aristotélicienne* (2^a ed.). Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.
- MANSION, A. (1958). Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote. *Revue Philosophique De Louvain*, 56(50), 165-221.

BIBLIOGRAFÍA

- MCMANUS, C. (1950). The good in metaphysics and in ethics. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 24
- MELENDO, T. (1997). La metafísica de Aristóteles. Método y temas (I). *Cuadernos De Anuario Filosófico*, 43, 5-93.
- MELENDO, T. (1997). La metafísica de Aristóteles. Método y temas (II). *Cuadernos De Anuario Filosófico*, 44, 3-102.
- MELENDO, T. (1997). La unidad de la *Metafísica* de Aristóteles: Una propuesta especulativa. *Contrastes. Revista Interdisciplinar De Filosofía*, ii, 193-211.
- MENN, S. (1992). Aristotle and Plato on God as nous and as the good. *The Review of Metaphysics*, 45(3), 543-573.
- MENN, S. (2012). Critique of earlier philosophers on the good and the causes. *Metaphysics A 7–A 8 989a18*. En C. STEEL, O. PRIMAVERESI (Eds.), *Aristotle's metaphysics alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press.
- MILLARD, R. (1947). Value and the good in Aristotle's *metaphysics*. *The Philosophical Forum*, V, 25-30.
- MIRUS, C. (2004). Aristotle's *agathon*. *The Review of Metaphysics*, 57(3), 515-536.
- MIRUS, C. (2004). The metaphysical roots of Aristotle's teleology. *The Review of Metaphysics*, 57(4), 699-724.

- MIRUS, C. (2012). Aristotle on beauty and goodness in nature. *International Philosophical Quarterly*, 52(1), 79-97.
- MIRUS, C. (2012). Order and the determinate: The good as a metaphysical concept in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, 65(3), 499-523.
- MIRUS, C. (2013). Excellence as completion in Aristotle's *Physics* and *Metaphysics*. *The Review of Metaphysics*, 66(4).
- MORÁN, J. (2000). Tomás de Aquino. Comentario al libro V de la *Metafísica* de Aristóteles. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, pp. 149-155.
- MORAU, P. (1951). *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Lovaina-París: Éditions Universitaires de Louvain.
- MOSS, J. (2012). *Aristotle on the apparent good. perception, phantasia, thought and desire*. Oxford: Oxford University Press.
- NATALI, C. (1979). *La saggezza di Aristotele*. Nápoles: Bibliopolis.
- NATALI, C. (1994). Attività dell'uomo e attività di dio nella "Metafisica" di Aristotele. En G. REALE, A. BAUSOLA (Eds.), *Perché la metafisica* (pp. 187-214). Milano: Vita e Pensiero.
- NATALI, C. (1999). Problemas de la noción de causa final en Aristóteles. *Anuario Filosófico*, 32, 39-57.
- NUYENS, F. (1948). "L'évolution de la psychologie d'Aristote", éditions de L'Institut supérieur de philosophie, 2.

BIBLIOGRAFÍA

- OATES, W. (1963). *Aristotle and the problem of value*. Princeton: Princeton University Press.
- OWEN, G. E. L. (1960). Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle. En G. E. L. OWEN, I. DURING (Eds.), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957* (pp. 163-190). Göteborg: Eleanders.
- OWEN, G. E. L. (1965). The Platonism of Aristotle. *Proceedings of the British Academy*, *LI*, 125-150.
- POLANSKY, R. (2014). *The Cambridge companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PERUS, A. (1990). Man and cosmos in Aristotle: *Metaphysics L* and the biological works. En D. DEVEREUX, P. PELLEGRIN (Eds.), *Proceedings of the séminarie CNRS-N S.F., 1987* (pp. 471-490). París: Éditions CNRS.
- PREVOSTI, A. (1984). *La Física d'Aristòtil*. Barcelona: PPU, Promociones Publicaciones Universitarias.
- PREVOSTI, A. (2011). La naturaleza humana en Aristóteles. *Espíritu*, *LX(141)*, 35-50.
- QUEVEDO, A. (1989). *Ens per accidens: Contingencia y determinación en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.
- QUEVEDO, A. (1997). Aristóteles en torno a la privación y la causalidad. *Anuario Filosófico*, *30*, 71-99.

- RADICE, R.; DAVIES, R. (1997). *Aristotle's Metaphysics: Annotated bibliography of the twentieth-century literature*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill.
- REALE, G. (1961). *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero.
- REALE, G. (1962). La dottrina Aristotelica della potenza e dell'atto e dell'entelecheia nella *Metafisica*. In AA.VV. (Ed.), *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati* (pp. 145-210). Milano: Vita e Pensiero.
- REALE, G. (1985). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- RICHARDSON, H. (1992). Degrees of finality and the highest good in Aristotle. *Journal of the History of Philosophy*, 30(3), 327-352.
- RINTELEN, F. (1973). Die Frage nach dem Agathon, dem Guten bei Aristoteles. *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 24(4), 485-498.
- ROBIN, L. (1908). *La théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris: F. Acan.
- RODRÍGEUZ VALLS, F. (1988). *La noción trascendental de acto en Aristóteles. Volumen I*. Unpublished Universidad de Sevilla, Sevilla.
- RORTY, A. O. (1980). *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 438.

BIBLIOGRAFÍA

- ROSS HERNÁNDEZ, J. A. (2007). *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.
- ROSS, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics. Volume I. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics. Volume II. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, W. D. (1957). *Aristóteles*. Argentina: Editorial Sudamericana.
- RUSSELL, B. (1987). Is there an absolute good? *Russell: The Journal of the Bertrand Russell Archives*, 6, 144-149.
- RYAN, E. (1969). *La noción del bien en Aristóteles (Libros alfa, beta, gamma y delta de la metafísica)* [The notion of good in books Alpha, Beta, Gamma and Delta of the *Metaphysics* of Aristotle] (W. Trejo Trans.). México D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- SALIS, R. (2006). La causalità natural in Arisotele, Fisica II 7 en C. ROSSITO (Ed.) *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition - Studi su Aristotele e la tradizione aristotelica. Proceedings of the International Conference (Padua, 11, 12, 13 dicembre 2006)*. (pp. 81-101). Lecce: Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica
- SALIS, R. (2014) La dottrina aristotelica della causalità in Metaph. E 3. En R. L. CARDULLO y D. IOZZIA (Eds.) ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΠΕΘΗ. *Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*. (pp. 253-262). Acireale-Roma: Bonanno.

- SANTAS, G. (1989). Aristotle's criticism of Plato's form of the good: Ethics without metaphysics? *Philosophical Papers*, XVIII(2), 137-160.
- SCHMIDT, R. (1978). Moral good and ontological good. *The New Scholasticism: A Quarterly Review of Philosophy*, 52, 421-427.
- SEDLEY, D. (2000). Metaphysics Λ 10 (pp. 327-350). En M. FREDE; D. CHARLES (Eds.), *Aristotle's metaphysics lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press.
- SHIELDS, C. (1999). *Order in multiplicity: Homonymy in the philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- SIM, M. (1995). *The crossroads of norm and nature. Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*. London: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- STEEL, C.; PRIMAVESI, O. (2012). *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press.
- TORRIJOS, D. (2013). La causalidad del motor inmóvil. *Hypnos*, 31, 234-266.
- TULLOCH, D. M. (1958). Ontological goodness. *The Philosophical Quarterly*, 8(33), 317-327.
- USCATESCU-BARRÓN, J. (2002). Das Gute im Horizont der Seinsfrage: Zur Bedeutungsmannigfaltigkeit des Guten bei Aristoteles. *Perspektiven Der Philosophie*, 28, 47-84.

BIBLIOGRAFÍA

- USCATESCU-BARRÓN, J. (2004). Das Wesendes Schlechten als *privatio boni*. Zur Frage Seiner Bestimmung. *Perspektiven Der Philosophie*, 30, 125-187.
- USCATESCU-BARRON, J. (2005). Zur Geschichte der Entgegensetzung des Guten und des Schlechten. *Perspektiven Der Philosophie*, 31, 237-287.
- VERBEKE, G. (1971). La critique des idées dans *l'Éthique Eudémienne*. En P. MORAUX (Ed.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlín: Walter de Gruyter & co.
- VIGO, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Eunsa.
- VIGO, A. (2009). Entrevista a Enrico Berti. *Anuario Filosófico*, 42(3)
- VON ARMIN, H. (1927-1928). Zu W. Jaeger Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles. *Wiener Studien*.
- VRANAS, P. (2005). Aristotle on the best good: Is *Nicomachean Ethics*, 1094 a 18-22 fallacious? *Phronesis*, 50(2), 116-128.
- WHITE, M. J. (1980). Aristotle's concept of 'theoria' and the 'energeia-kinesis' distinction. *Journal of the History of Philosophy*, 18, 253-265.
- WIELAND, W. (1970). *Die Aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WIELAND, W. (1993). *La Fisica di Aristotele* [Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der

Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der
Prinzipiensforschung bei Aristoteles]. Bolonia: Il Mulino.

WILLIAMS, B. (1962). Aristotle on the good: A formal sketch. *The Philosophical Quarterly*, 12(49), 289-296.

WILLIS, B. (2012). The definition of the good: The reconstruction of the unwritten ontology of Aristotle and Plato. *International Journal of the Humanities*, 8(1), 1-16.

WOODS, M. (1982). *Aristotle's Eudemian Ethics: Books I, II and VIII*. New York: The Clarendon Press, Oxford University Press.

YARZA, I. (1983). El problematismo aristotélico de P. Aubenque. *Anuario Filosófico*, 16, 177-195.

YARZA, I. (1986). Sobre la praxis aristotélica. *Anuario Filosófico*, XIX(1), 135-153.

YARZA, I. (2001). *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*. Pamplona: EUNSA.

YEPES, R. (1989). El origen de la *energeia* en Aristóteles. *Anuario Filosófico*, 22(1), 93-112.

YEPES, R. (1992). Los sentidos del acto en Aristóteles. *Anuario Filosófico*, 25, 493-512.

YEPES, R. (1993). *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.

BIBLIOGRAFÍA

- ZAGAL, H. (1995). "Orexix", "telos" y "physis": Un comentario con ocasión de EN 1094 a 19ss. *Acta Philosophica*, 4(2), 137-147.
- ZÜRCHER, J. (1952). *Aristoteles Werk und Geist*. Paderborn: Schöningh.