

La doctrina del bien en Aristóteles

Autor:

La Croce, Ernesto

Tutor:

1987

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

Tesis 2-9-19



Ernesto La Croce

La doctrina del bien en Aristóteles

Buenos Aires

1987

Ernesto La Croce

La doctrina del bien en Aristóteles

Trabajo de tesis presentado ante la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires para optar al grado de Doctor en Filosofía y Letras.

Realizado bajo la dirección de Conrado Eggers Lan y presentado en el mes de noviembre de 1987.

Alla memoria di mio Padre,

Mario La Croce,

nato a Roma il 26 marzo 1906,

morto a Buenos Aires il 26 novembre 1953

INDICE

Introducción	1
Capítulo 1: <u>El concepto platónico de "bien"</u>	4
a. La Idea del Bien	4
b. El Bien como 'principio' y el <u>Peri tagathoū</u>	9
Notas al capítulo 1	14
Capítulo 2: <u>La crítica aristotélica al Bien platónico</u>	20
a. Diferencias entre las críticas de <u>Eth.Eud.</u> y <u>Eth. Nic.</u>	21
b. La crítica al Bien como 'Idea'	23
c. La crítica al Bien como 'Principio'	30
Notas al capítulo 2	34
Capítulo 3: <u>La equivocidad del bien</u>	39
a. Los homónimos	39
b. Los homónimos intencionales	41
c. El bien y las categorías	47
d. ¿El bien es cualidad?	51
e. La unidad de los bienes; ¿analogía o significación focal? Hipótesis a considerar en los próximos capítulos	54
Notas al capítulo 3	57
Capítulo 4: <u>El bien y la finalidad</u>	61
a. El bien como fin	61
b. La definición del bien	61
c. Las divisiones del bien	64
d. <u>Agathon</u> y <u>kalon</u>	67
e. El concepto analógico del bien como 'perfección óntica'	70
f. <u>¿Omne ens est bonum?</u> El problema del mal	74
Notas al capítulo 4	79

Capítulo 5: <u>El bien supremo no práctico</u>	82
a. El primer bien del universo	82
b. La relación de Dios con el mundo	86
c. Dios y la naturaleza	90
d. Dios como referencia de la unidad de los bienes	92
Notas al capítulo 5	98
Capítulo 6: <u>El bien supremo práctico</u>	101
a. El bien y la felicidad en <u>Eth.Nic.</u>	101
b. La definición del bien supremo humano	103
c. Pluralidad y unidad de los bienes prácticos	108
Notas al capítulo 6	117
Síntesis conclusiva	121
Bibliografía citada	128
Índice de nombres propios	135
Índice de lugares aristotélicos	139

Introducción

En el Corpus Aristotelicum no encontramos un tratamiento específico y, mucho menos, sistemático del tema del bien. Lo que más se aproxima a ello es, en todo caso, la discusión sobre el concepto platónico del bien contenida en el primer libro de la Etica Nicomaquea y de la Etica Eudemia, donde se desarrollan aspectos lógicos de gran importancia.

Sin embargo, es posible reconstruir la doctrina aristotélica del bien a partir de un gran número de referencias y tratamientos, muchas veces esporádicos, diseminados por todo el Corpus. Pero resulta difícil presentar dichos elementos de manera ordenada y orgánica sin caer en un esquematismo excesivo que fuerce la doctrina en un lecho de Procasto.

La importancia de este tópico en el contexto de la filosofía de Aristóteles es manifiesta si consideramos que esta última se constituyó en el marco de la problemática platónica y siempre se mantuvo viva en la tensión con el pensamiento del maestro. Por otra parte, el Bien es el principio que corona el sistema de Platón, según resulta tanto del papel que juega la Idea del Bien en la República como de la doctrina del Uno-Bien que Aristóteles le adjudica en algunos pasajes de la Metafísica.

Por ello nuestra reconstrucción de la doctrina aristotélica del bien parte de una consideración acerca del concepto platónico (sea en cuanto "Idea", sea en cuanto "principio") y prosigue con el examen de la respectiva crítica aristotélica.

En el capítulo tercero hemos planteado y desarrollado ciertas cuestiones de índole lógica que resultan fundamentales y que, en su mayoría, tienen que ver con la equivocidad no azarosa de la noción de bien. Al final de dicho capítulo expusimos tres hipótesis centrales que se refieren al tipo de unidad (analógica y/o referencial) propio de la noción de bien. Tales hipótesis son tratadas en forma sucesiva en los tres últimos capítulos de nuestro trabajo. En ellos nos hemos visto obligados a analizar una serie de asuntos que tienen que ver con la física y la ontología (cap. 4), con la teología (cap. 5) y con la ética (cap. 6).

Los principales resultados de nuestra labor están esquemáticamente resumidos en una síntesis conclusiva, especialmente en lo que se refiere a las tres hipótesis desarrolladas en los

tres últimos capítulos. Pero la complejidad de la temática abordada impide simplificar las conclusiones en una tesis única y aislada.

Dado que tratar el tema del bien exige penetrar en las más diversas provincias del saber aristotélico, muchas de las cuestiones consideradas son susceptibles de ulteriores profundizaciones. Por cierto, hemos experimentado la necesidad de proseguir dichos desarrollos en múltiples direcciones, pero también en este sentido hemos debido aplicar la prescripción aristotélica del anankē stēnai.

Algunas partes de nuestro trabajo contienen exposiciones de ciertos aspectos que quizás podrían considerarse laterales respecto del asunto central de la investigación, pero era necesario tratarlos tanto para introducirnos en las cuestiones verdaderamente medulares como para explicitar la posición y la perspectiva desde la cual nos conducimos. Tal es el caso el primer capítulo y de los respectivos puntos (a) y (b) de los capítulos tercero y quinto. No ignoramos que nuestra exposición de la doctrina platónica del Bien como principio manifiesta una adhesión no del todo fundamentada a las interpretaciones propias de la Escuela de Tübingen, sin discutir los argumentos de los intérpretes antiesoteristas con cierta profundidad, pero nos excusamos aclarando que nuestro interés ha sido mostrar qué características tiene la teoría que Aristóteles adjudica a su maestro de acuerdo con su propio punto de vista, sin importarnos tanto si realmente debemos considerarla de autoría platónica en todos sus detalles.

No puede decirse que la doctrina aristotélica del bien no haya sido tratada por parte de los especialistas. Sin embargo, los trabajos existentes se refieren, por lo común, a aspectos parciales de la misma. Tal es el caso de una obra de E.E. Ryan (1961) que considera el concepto del bien en unos pocos libros de la Metafísica, de un libro de W.J. Oates (1963) sobre la axiología aristotélica (1963), de unos capítulos de K. Bärthlein (1972) sobre la trascendentalidad del bien, de una monografía de H.-G. Gadamer (1978) o, finalmente, de varios artículos en lengua inglesa sobre el bien práctico y los aspectos lógicos de la argumentación aristotélica sobre el bien en Ética Nicomaquea I, a lo cual hay que añadir una valiosa colaboración de E. Berti al Symposium Aristotelicum de 1969 sobre el bien en Ética Eudemia (ver nuestra "Bibliografía").

Queremos expresar nuestro agradecimiento a tres personas cu

ya colaboración y sugerencias han sido muy valiosas en distintas y sucesivas etapas de nuestra investigación. Se trata de Guido Soaje Ramos, de Enrico Berti (con quien llevé a cabo una investigación en la Universidad de Padua durante los años 1982, 1983 y 1984) y Conrado Egges Lan. También quiero mencionar a mi amigo Carlo Natali, de la Universidad de Venecia, con quien suelo discutir (antes personalmente y ahora epistolarmente) cuestiones de la ética y, en general, de la filosofía aristotélica. Por último, manifiesto mi reconocimiento al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina, que sostiene mis tareas como investigador.

E. L. C.

noviembre de 1987

Capítulo 1

El concepto platónico de "bien"

a. La Idea del Bien

La búsqueda del "bien" constituyó, desde siempre, el motivo fundamental de la filosofía platónica. Esto resulta claro especialmente a partir de la consideración del background socrático del pensamiento de Platón. Para Sócrates, en efecto (como surge sobre todo de los diálogos juveniles de su principal discípulo), todo ente -y en especial el hombre- tiene una función propia que cumplir, que corresponde a su aretē, y en dicho cumplimiento consiste lo 'bueno'.

El concepto de bien del Sócrates platónico se inscribe en una perspectiva teleológica de la realidad, y por eso los diálogos platónicos de juventud tratan, todos ellos, del bien en sus múltiples manifestaciones, en la medida en que indagan sobre lo mejor, lo benéfico, lo útil en cada ámbito, pero privilegiadamente en el ámbito del hombre y de sus virtudes.

Algunos pasajes de los escritos platónicos de madurez resumen elocuentemente esta perspectiva teleológica en la determinación del bien. Pensamos en aquel texto de Fedón 97c-d, que habla de la búsqueda de ese saber (epistēmē) de lo mejor y lo óptimo (to ariston kai to beltiston) para cada cosa, que permite conocer la causa (final) por la cual esa cosa existe, produce algo o padece, y cómo esto es lo óptimo para ella. Y, sobre todo, pensamos en Rep. 505a, que afirma que el bien es "aquello que toda alma persigue y el fin de todos sus actos, cuya existencia ella adivina, aunque se vea en dificultad de aprehender con justeza qué es ..."

Pero justamente en estos últimos diálogos Platón da un paso más adelante respecto de lo que parece haber sido la investigación socrática del bien: afrontará la tarea de determinar qué es el bien o el fin supremo (sin conformarse solamente con atestar su existencia), concibiéndolo desde una perspectiva menos limitada que aquella que lo ubica sólo en el plano de los logros humanos, aún tratándose del logro supremo del hombre.

Al respecto, es interesante observar el modo en que Platón, en Rep. 505b-c, rechaza dos opiniones sobre el bien, una propia del vulgo y otra propia de personajes "más refinados": el bien no puede identificarse con el placer (como quiere la mayoría), porque también existen malos placeres, pero tampoco con el saber (gnōnēsis), pues si les preguntamos cuál es el objeto de ese saber, responden "que es saber del bien, como si no-

sotros comprendiéramos lo que quieren decir por el hecho de que pronuncian la palabra 'bien'".

Aquí, como observa adecuadamente Guthrie¹, Platón "puts his finger on the weakness of Socrates himself", porque ya no se conforma con respuestas que en otra época (más 'socrática') na bría tenido como válidas y completas (ct. por ejemplo Eutidemo 292b ss.). Se trata de contraponer, frente al bien humano concebido como saber (más tarde, en el Filebo, retomará esta formulación del bien humano, agregándole el ingrediente del placer), el bien metafísico, que es objeto del anterior, lo subsu me y lo explica. Este paso adelante supone la determinación del bien en una dimensión unificante y objetiva, es decir, la determinación del bien como Idea.

La postulación de una Idea del Bien, llevada a cabo en República pero también más o menos explícita en otros diálogos de madurez², significa reconocer que todas las cosas que son buenas, no lo son en virtud de su propia naturaleza o de sus propiedades, sino exclusivamente por su participación en una primera realidad (la Idea)³.

La Idea del Bien, por cierto, es una Idea de Ideas o -dicho de otro modo- un 'principio', y ya nos hemos de ocupar de las características que supone esta posición de trascendencia. Llamemos la atención, por ahora, sobre los principales atributos que corresponden al Bien por el mero hecho de ser concebido co mo I d e a, atributos que Aristóteles resume magistralmente en las Éticas (EE 1217b2-6, cf. EN 1095a26-28): (i) ella es el mejor entre todos los bienes (ariston pantōn, 1217b3); (ii) a ella se atribuye ser el bien original (cf. hōi hyparchei to te prōtōi einai ton agathon, 1217b4-5)⁴; (iii) ella es causa, por su presencia, de que los demás bienes sean tales (to aitíōi tois allois toū agathois einai, 1217b5-6).

El Bien platónico es causa final y formal de todas las cosas buenas (y, en cuanto es principio, de todas las cosas) y es superior a ellas, por lo cual no se puede dar cuenta de las virtudes sin el conocimiento de la Idea del Bien.⁶ Puede decirse, entonces, que las cosas buenas -y especialmente las vir tudes- son especificaciones del Bien absoluto, aunque no creemos que también pueda afirmarse, como se ha hecho⁷, que el Bien absoluto se agote en la totalidad de dichas especificaciones, pues ello significaría sacrificar su trascendencia y comprometer su unicidad.

En la República, sin embargo, el tratamiento del Bien se inicia con la advertencia de que se evitará determinar su esencia:

"...dejemos a un lado, en la presente circunstancia, la determinación de qué es el bien en sí mismo (autó men tí pot' estí tagathon easōmen to n̄n einai), pues la posibilidad de alcanzar aquello que yo pienso de él me parece superar el impulso de las presentes tareas" (506d-e)

Por tales motivos, Platón se referirá al Bien a través de la vía analógica; en primer lugar, considerando aquel vástago (ekgonos) del Bien, el sol, que constituye su imagen visible; luego, mediante el símil de la línea dividida y de la caverna. 100-8

A primera vista, parece razonable creer que el motivo que lleva al personaje Sócrates a abstenerse de definir la esencia del bien está en su inefabilidad: en República no se define al Bien por ser éste indefinible, ya que "no es ousía y aún está allende la ousia, siendo superior en majestad y potencia" (509b). 101

Existen razones, empero, para dudar de la anterior interpretación. Al respecto, Hans Krämer⁸ ha observado que "la definición del bien no es absolutamente inexpresable, sino que Platón ... hace callar a Sócrates sobre este punto". Este autor resume una serie de argumentos en favor de esta interpretación; entre los principales está el hecho de que República 506d indica que la reticencia en definir el Bien vale para "la circunstancia presente" y no obedece a razones de principio y, por otra parte, que el posterior pasaje de 534b-c (como así también la Epístola VII) presupone la existencia de un onoma y de un logos del Bien⁹. //

En el apartado siguiente haremos referencia a la paideia de la esencia del Bien en las lecciones orales de Platón. Pero, por de pronto, debemos reconocer que los tres modelos analógicos usados en Rep. VI-VII aportan una cantidad de elementos nada desdeñables para comprender el status y las funciones del Bien platónico.

Toda Idea cumple, respecto de las instancias que participan de ella, una variedad de funciones: la Idea correspondiente a una propiedad F es causa de que los participantes sean f, de que sean conocidos como f y de que sean apetecidos como f. La polivalencia de la Idea del Bien adquiere máxima dimensión por tratarse de un principio universal, o de una Idea de Ideas. Ella, además de su natural función axiológica, proyecta su causalidad universal en sentido ontológico y gnoseológico: es "lo que concede la verdad a las cosas conocidas y lo que otorga el poder de conocer al sujeto que conoce" (Rep. 508e), pero además -como enseña por último la analogía del sol- las cosas conocidas derivan de la Idea del Bien su ser (einai) y su esencia (o, si se quiere, su 'sustancia': ousia; cf. 509b) ¹⁰

Si quisiéramos considerar las funciones de la Idea del Bien a la luz del esquema peripatético de los cuatro sentidos de la palabra 'causa', tendríamos que observar que la República destaca, aún en el restringido ámbito axiológico (506a, 517c), el poder de agente productivo del Bien, con lo cual queda desbordada la mera atribución de causalidad formal y final, inferida sobre la base de textos como Fedón 97c-d¹¹.

Es necesario ahora dedicar parte de nuestra atención al Filebo, ya que este diálogo (uno de los últimos escritos por Platón) hace del bien su tema central. Sin embargo, el 'bien' en cuestión no es la Idea absoluta tratada en los libros centrales de la República, sino el bien humano, esto es (como se dice al comienzo mismo, Fil. 11d), "una disposición o condición del alma que sea capaz de procurar a todos los nombres la vida feliz (ton bion eudaimona)"¹². Con ello Platón vuelve a instalarse, al final de su vida, en la perspectiva socrática que había impulsado su primera filosofía: esto puede constatarse aún en los aspectos formales de la obra, pues aquí Sócrates recupera su papel de personaje conductor del diálogo.

El Filebo contiene una larga discusión acerca de si el bien humano debe hacerse consistir en el placer o en la sabiduría (phronēsis). Para ello se van enumerando una serie de condiciones que debe poseer el bien supremo (perfección, suficiencia, ser universalmente elegible: cf. v.g. 22b, 61a) y se concluye casi al final que el mismo no puede captarse bajo una única forma o carácter sino por la concurrencia de tres, a saber, la belleza, la simetría y la verdad (kallos, symmetria, alētheia; cf. 65a).

La respuesta platónica no favorece exclusivamente a ninguno de los dos candidatos propuestos: el bien supremo del hombre consiste en una vida mixta de inteligencia y placer (22a, 59d-66a), aunque es preciso acotar, por un lado, que en dicha mixis la inteligencia cumple un papel infinitamente superior y, por otro lado, que el placer aceptado como integrante de la buena vida es aquel placer depurado de los goces innecesarios, dañosos e impuros (62d ss.).

Salta a la vista que el concepto de bien formulado en el Filebo debería ser inmune a la mayor parte de las críticas que Aristóteles dirige en sus Éticas contra el Bien platónico, las que serán examinadas en el capítulo siguiente. En efecto, la objeción de ser separada, inaccesible e impracticable, válida en principio contra la Idea del Bien de la Re-

pública (cf. EN 1096b31-34), mal podría aplicarse a la "vida buena" del Filebo.

Pero en el diálogo no faltan indicios para comprender que la bondad del bien humano deriva de su participación en un principio trascendente.

Al respecto, tenemos un pasaje, de interpretación algo dificultosa, donde se enumera en orden decreciente las cinco posesiones o riquezas humanas (ktēmata), considerados verosímilmente como los componentes del bien supremo (66a-c). En dicho elenco los tres últimos rangos están ocupados respectivamente por la inteligencia teórica, por el saber productivo y práctico y por los placeres, mientras que el primer bien:

"se encuentra de algún modo en el ámbito de la medida (metron), lo mesurado (metrion), lo apropiado ..." ¹³

y el segundo bien:

"está en el ámbito de lo simétrico (symmetron), lo bello (kalon), lo perfecto, lo adecuado para su propósito, y todo lo que pertenece a esa clase".

Zeller interpretó que el primer componente enumerado "consiste en la participación en la naturaleza eterna de la medida (en la Idea)", mientras que el segundo componente alude a "la inserción de esta Idea en la realidad" ¹⁴. Comentadores más recientes reaccionaron contra esta punto de vista, insistiendo en que tanto la palabra ktēma como el tenor general del diálogo indicarían que se está hablando de la bondad en el exclusivo plano humano ¹⁵. El texto, desgraciadamente, no permite extraer conclusiones claras, pero creemos que, de todos modos, la índole misma del pensamiento platónico exige concebir el bien humano (o la "vida buena") como instancia participante en una realidad superior y principiante. De lo contrario, la visión del Filebo sería aristotélica.

Para finalizar, debemos recordar un pasaje de 22c que, en modo bastante claro, alude al Bien absoluto y originario. Luego de haber concluido que es imposible identificar el bien con el placer, y en respuesta a la observación de Filebo de que "tampoco tu mente, oh Sócrates, es el bien", éste último responde:

"Mi mente quizá, Filebo, pero no por cierto la verdaderamente, la mente divina (tneion ... noūn), yo creo; creo que su condición es diversa".

La mente divina aquí mencionada es, como se sabe, aquel principio supremo que, mezclando el "límite" con lo "ilimitado", obra como causa de la mezcla (de la "existencia devenida": 27b). El Bien absoluto, por lo tanto, es también por necesidad causa

de ese mixto de inteligencia y placer que constituye en bien humano.

Sobre la base del texto anterior, Berti ha observado que "l'idea del bene della Repubblica, puro oggetto di intelligenza, si trasforma così in soggetto intelligente e permette di dire in un senso nuovo che il bene supremo è l'Intelligenza (divina, cioè assoluta)" ¹⁶ Determinar si Platón, en su período de vejez (especialmente en Timeo, Filebo y Leyes), ha privilegiado un concepto de lo absoluto en términos de 'sujeto' y no ya de 'objeto' supremo, es una de las cuestiones que nos resultan más oscuras y que, además, nos desborda por completo. La gravitación que tendría la existencia de una "teología del Nous" (en el sentido de una anticipación de la visión neoplatónica) en lo que al concepto de 'bien' se refiere, es innegable. No podría ser de otra manera, puesto que en un sistema de principios polivalentes como es el platónico, lo Absoluto necesariamente es también el bien absoluto.

b. El Bien como 'principio' y el Peri tagathōū

Nuestra consideración del concepto platónico de 'bien' servirá para introducirnos en el examen del respectivo concepto aristotélico, puesto que éste debe ser comprendido, en sus rasgos fundamentales, a partir de su contraposición respecto de aquél.

En verdad, el meollo de las críticas de Aristóteles (en el primer libro de EE y de EN) al Bien platónico está dado por la contestación de aquellas propiedades que éste posee en cuanto es concebido como Idea, acorde con las enseñanzas expuestas en los diálogos, especialmente en República.

Sin embargo, algunos pasajes del Corpus que enjuician la concepción platónica de 'bien' (v.g. textos de EE I,8 y de Met. N,4) no pueden comprenderse totalmente desde lo dicho por Platón en los diálogos o, por lo menos, desde lo que allí afirma explícitamente. Por lo tanto, es preciso ocuparnos, si quiera brevemente, de la doctrina platónica del bien según la tradición indirecta, esto es, de la controvertida cuestión de los agrapha dogmata de Platón y de aquel escrito aristotélico a ellos referido: el Peri tagathōū.

Varios catálogos antiguos de Aristóteles mencionan esta obra, lamentablemente perdida¹⁷, consistente en una relación sobre una conferencia (o sobre un curso, o un curso repetido¹⁸).

dictada por Platón.

Simplicio (in Phys 151,8 Diels) nos informa que los más notables miembros de la Academia (Espeusipo, Jenócrates, Heráclides Póntico, etc.), además de Aristóteles, transcribieron las enseñanzas platónicas allí expuestas.¹⁹ No conservamos ninguna de las relaciones de la conferencia, pero es lógico suponer que cada una de ellas debía diferir de las otras en virtud de la interpretación que su autor daba de la doctrina del maestro, pues de lo contrario sería difícil explicar por qué cada discípulo escribió su propio Peri tagathou²⁰.

Uno de los puntos más oscuros, respecto del cual quizá nunca pueda llegarse a una respuesta segura, es el de saber si la relación aristotélica contenía o no una crítica a la doctrina platónica de los principios²¹ y, en el segundo de estos casos, si ello obedeció a que Aristóteles adhería a tal doctrina²². Afortunadamente nosotros podemos, hasta cierto punto, prescindir de la consideración de estos problemas, ya que nos interesamos en las enseñanzas de la célebre conferencia no para evaluar la génesis y la evolución del pensamiento del estagirita sino para comprender ciertos aspectos de su crítica al concepto platónico de Bien.

Es preciso comenzar por aquel famoso testimonio de Aristóxeno de Tarento, un contemporáneo de Platón y Aristóteles:

"Como Aristóteles siempre acostumbraba narrar, esta era la impresión que experimentaba la mayor parte de aquellos que escucharon la conferencia (akroasin) de Platón "Sobre el Bien". Pues cada uno había concurrido juzgando poder aprender uno de éstos que son considerados bienes humanos (ti tōn nomizomēnōn toutōn anthrōpinōn agathōn), por ejemplo la riqueza, la salud, la fuerza, y en general una maravillosa felicidad. Pero cuando fue manifiesto que los discursos giraban en torno de cosas matemáticas, números, geometría y astronomía y, en definitiva, se sostenía que el Bien es lo Uno (kai to peras hōti /t/ agathon estin hen), yo creo que ello les pareció algo completamente paradójico. En consecuencia, algunos la despreciaron y otros la censuraron".

(Harm.elem. II 39-40 Da Rios = Krämer, Platone ... III, 1).

El contenido del Peri tagathou puede ser parcialmente reconstruido a través de algunos pasajes de Alejandro de Troas, Simplicio (quien a su vez cita a Alejandro y a Porfi-

rio), Sexto Empírico, Asclepio y el Pseudo Alejandro, comunmente considerados como fragmentos del escrito aristotélico²³: se trata de la reducción de toda la realidad a las Ideas y a los Números, identificadas las primeras con los segundos, y de éstos, a su vez, a los dos principios absolutos y contrarios: lo Uno y la Díada Indefinida. Pero aunque no hubiéramos conservado estos textos con su expresa remisión al Peri tagathou, no hubiera sido demasiado difícil comprender que "los discursos sobre cosas matemáticas y números" de que habla Aristóxeno deben haber tratado aquel proceso de "generación" o "derivación" de los Números Ideales (y de las Ideas) a partir de los principios y elementos supremos, doctrina que Aristóteles atribuye expresamente a su maestro en Met. A,6: ²⁴

"Porque las ideas son causa de las otras cosas, [Platón] pensó que los elementos constitutivos de las Ideas eran los elementos de todos los entes. Como elemento material de las Ideas colocaba lo Grande y lo Pequeño, y como causa formal lo Uno: en efecto, consideraba que las Ideas [y]²⁵ los Números derivasen de lo Grande y lo Pequeño por participación en lo Uno" 987u18ss.

El elemento más importante contenido en la noticia de Aristóxeno, sin duda, está en la frase kai tò peras hòti [t] agathon estin hen, la que ciertamente no es de muy fácil lectura²⁶.

Visto que el Bien es asimilado a lo Uno, y visto que éste constituye el elemento universal de la realidad, en esta doctrina puede encontrarse el primer antecedente histórico de la trascendentalidad del bien (expresada en la máxima medieval omne ens est bonum), siempre que prescindamos de un fragmento de Euclides de Megara de dificultosa interpretación²⁷.

En realidad, los mismos diálogos ofrecen ciertos indicios de dicha asimilación, como ha sido señalado a menudo por varios autores. Así por ejemplo, en República se relaciona el buen estado de la polis con la unidad (422e ss.), o la justicia del alma (que es su modo de perfección y bondad) con el hecho de volverse una (443d-e). Pero, a nuestro juicio, lo que más significativamente habla en República en favor de tal identificación es esto: el bien es principio supremo de las Ideas en el diálogo, y lo Uno cumple la misma función en la tradición indirecta²⁸; la identificación de aquél con éste, proporcionada por la misma tradición indirecta, es el gozne necesario para conectar ambas fuentes doctrinales.

Aristóteles nos proporciona una valiosa orientación para comprender los términos en que debe entenderse la igualdad del Bien con lo Uno, al afirmar (en Met. 1091b14-15) que los que la sostuvieron:

"pensaron, sin embargo, que su esencia era sobre todo la de ser Uno (ousian ... to hen autoū ... einai malista)"²⁹

Determinar que B es la esencia de A supone, dentro de un contexto platónico, poner en acto un proceso reductivo de naturaleza "generalizante" o bien, en cambio, "elementarizante" (utilizamos una terminología propia de la Escuela de Tübingen) que lleva, como resultado, a colocar a B en un plano ontológico superior al plano de A. Esto, no obstante, no parece ocurrir en el presente caso: afirmar que la esencia del Bien es lo Uno no puede implicar una relación de principiado a principio (que eliminaría la rigurosa identidad). La referencia aristotélica ha de entenderse en el sentido de que la Unidad constituye una determinación más íntima del principio que aquella dada por la Bondad, o, en otras palabras, que la Bondad conforma una manifestación (axiológica) de la Unidad. La bondad de las cosas del mundo se traduce -como testimonia Aristóteles en EE 1218a21 y ss- en orden y estabilidad (taxis, ēremia), lo que equivale a decir 'unidad en la multiplicidad', noción que los diálogos platónicos expresan a través del concepto de aretē ³⁰.

Los diálogos platónicos también muestran claramente que el orden y la estabilidad de las Ideas (transmitidos de grado -dativamente a las cosas que de ellas participan) obedecen al hecho de que cada una de ellas es unidad eterna e inviolable (cf. Fedón 78d, Simposio 211a-e, Rep. 476a, Filebo 59c). Esto ha sido destacado por H.Cherniss quien, sin embargo, ha objetado severamente la atribución a Platón de la identificación del Bien con lo Uno. Este autor observa, en efecto, que

"He (Aristóteles) practically admits that Plato did not expressly make this identification; but he contends that it is necessarily implied in the doctrine that the good is an element of ideas, for it is consequently an element of ideal numbers and so must be identical with the idea of One which is their principle" ³¹

El pasaje a que alude es de Met. N,4, donde Aristóteles, después de expresar que "entre aquellos que afirman la existencia de sustancias inmóviles algunos dicen que lo Uno es el Bien en sí (1091b13-14), argumenta que:

"afirmar, en cambio, que tal principio (sc. el Bien) es lo Uno o, si no lo Uno (ē ei mē toūto), un elemento y un elemento de los números, es imposible ..." (1091b20-22)

La interpretación de Cherniss se basa en la frase "o si no lo Uno". tomándola como una concesión, hecha por Aristóteles, a que Platón no había sostenido explícitamente tal cosa.³²

Pero es preciso recordar ante todo, y aunque pueda parecer obvio, que el texto de Met. N,4 no representa una reflexión aislada de Aristóteles: la asimilación del Bien a lo Uno es mencionada, o aludida, en varios lugares del Corpus³³. Todo indica que en la mente de Aristóteles la identificación en cuestión es siempre asumida como platónica, pero el caso más significativo es quizás el de Met. A,6, pues allí Platón es mencionado directamente, cosa que no sucede en otros pasajes:

"[Platón], además, atribuyó la causa del bien al primero de sus elementos (sc. lo Uno) y la causa del mal al otro (sc. la Díada)" (988a14-16)³⁴.

A pesar de que, en general, es cierto que Aristóteles posee cierta predisposición a juzgar a los demás filósofos no solo por lo que dijeron sino también por lo que puede inferirse de lo que dijeron, la interpretación de Cherniss es descartable, ante todo, por la existencia del mismo texto de Aristóteles. Platón, en su célebre conferencia, debe haber dicho expresamente que "el Bien es lo Uno", o algo muy similar, ya que el carácter público de la lección reduce al mínimo las posibilidades de distorsión por parte de los relatores de la misma.

La consideración de la doctrina no escrita del bien nos permite comprender, con mayor profundidad, las razones de una característica comúnmente atribuida a la ética platónica en los tratados de historia de la filosofía: su indistinción respecto de la metafísica. En efecto, la indisoluble unidad de la ética y la metafísica platónicas reposa, en primer lugar, en la ecuación Bien=Uno o, dicho de otro modo (con las palabras de Krämer), en la "polivalencia funcional de los principios"; y, en segundo lugar, en la existencia de un sistema reductivo y deductivo que articula los diversos grados de la realidad universal con sus principios elementales.

EL ENKATAS

<u>página</u>	<u>línea</u>	<u>dice:</u>	<u>debe decir:</u>
3	5	Egges	Eggers
10	36	parecía	pareció
14	39	sein	being
20	16	que mismo Aristóteles	que el mismo Aristóteles
20	26	En gran parte	En parte
35	14	posterior	anterior
44	2	corroirla	corregirla
50	30	cierto fáctico	cierto impedimento fáctico
57	22	caso	casos
75	34	ciertas del	ciertas ideas del
75	36	terrero	terreno
79	28	1236a10	1235b27
86	12	juxtapone	yuxtapone
100	38	no nos parece	la objeción no nos parece
104	13	sin	fin
109	15	como tenido	como hemos tenido
111	10	su bondad	su bondad"
111	31	con el de	con el fin de
114	7	en un pasje	de un pasaje
121	4	juveniles.	juveniles).
121	24	fundamente	fundamento
122	37	significacado	significado
123	17	Otas	Otras

Notas al capítulo 1

1. W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period. Cambridge, 1975; p. 505.
2. Ct. Fedón 100b: "...admitiendo yo que existe un Bello en sí y por sí, un bien, un Grande, y todo el resto". Además, podría considerarse lo bello del Simposio como un alias de la Idea del Bien de República: cf. Guthrie, Hist.Gr.Ph. IV p.507.
3. Ct. Fedón 100c (con el ejemplo de lo Bello): "... si hay alguna otra cosa bella aparte de lo Bello en sí, ella no es bella a causa de ninguna otra razón sino porque participa de aquella belleza (absoluta)"; y Sof. 255e respecto de lo "diferente" en sí.
4. De la Idea del Bien se predica lo bueno en modo absoluto y a secas. Respecto del tema tan complejo de la autopredicación de la Idea, quizá debamos pensar, con Cherniss (en polémica con Vlastos) que la proposición "el bien (ideal) es bueno" debe comprenderse como identidad (Studies in Plato's Metaphysics, edited by R.E. Allen, London, 1965; p.370). Así también H. Krämer: "en el caso de las Ideas y en manera preminente en el caso de los principios, el 'es' tiene significado de identidad, y no de cópula como en el caso de los individuos" (Platone e i fondamenti della metafisica, Introd.e trad. di G.Reale, Milano, 1982; p.257).
5. Según surge, por ejemplo, de Fedón 97c-d. Pero, como veremos un poco más adelante, República parece atribuirle también causalidad eficiente.
6. Para mostrar cómo otras cosas buenas son buenas, se debe hacer ver cómo ellas contribuyen al bien / (505a1-4). / Rep.
7. T. Irwin, Plato's Moral Theory. The early and middle dialogue Oxford, 1977; p.255: "However, the Good is not some further being besides the Forms; when we have correctly defined them, connected in a teleological system, we have specified the Good, which just is the system. If this conception is applied to ethics, it will make the Good an ordered compound of what we accept after examination as goods in themselves".
8. Platone ... p. 187, n.17.
9. A juicio de algunos, tal definición sería la contenida en el frag. 2 (Ross) del Político de Aristóteles: pantōn gar akribestaton metron tagathōn estin. Se trata, como es obvio, de una definición "a partir de lo bajo", dado que no existe ningún género ulterior al Bien. Ct. Krämer, Platone ... pp. 172-173.

10. Adecuadamente C. Eggers Lan ha sugerido que "si no fuera por la idea del Bien, las Ideas sí se habrían convertido en [meros] universales", pues la Idea del Bien es para ellas fuente de perfección" (Platón, La República, Madrid 1985; cf. Introd. III,1).

11. Cf. Krämer, Platone ... p. 186. Quizás este papel de causa eficiente valga no solo para la Idea del Bien sino para toda Idea en general. J.N. Findlay observó que el hecho de que Aristóteles intente mostrar que la idea del Hombre no vale para dar cuenta del ser del hombre sin un padre como causa del movimiento, indica a las claras que "Plato did think it was the real, operative cause" (Plato. The written and unwritten doctrines, London, 1974; p.459). Ya en la antigüedad, la opinión aristotélica de que Platón sólo había conocido dos tipos de causa (la formal y la eficiente, cf. Met. 988a9 ss.) despertó el asombro de su comentador Alejandro (in met. 59,28 ss. Hayduck).

12. Aún cuando en 67a se usa la expresión tagathon auto, es para designar no la idea del Bien sino la bondad en la vida humana. Lo mismo vale para el teleon kai pāsīn haireton kai to pantapasin agathon de 61a.

13. Las siguientes palabras son de lectura difícil.

14. Zeller-Mondolfo, La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, II, III/1, a cura di M. Isnardi Parente, Firenze, 1974; pp. 874-875.

15. cf. W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy. Vol.V: The later Plato and the Academy, Cambridge, 1978; pp. 235-236. M. Isnardi Parente (en Zeller-Mondolfo, Fil.Gr. II,III/1; nota 22 en p.515) sostiene que el primer ktēma es "l'elemento ideale nella natura umana".

16. E. Berti, Il Bene, Brescia, 1983; p. 70.

17. Probablemente el tratado aún habría llegado hasta las manos de Alejandro de Afrodisia. Cf. H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Baltimore, 1944 (repr. 1972); n. 77 en pp. 119-121.

18. Para H. Cherniss (The Riddle of the Early Academy, New York, 1945, repr. 1962; p.12) y para Ph. Merlan ("Was Platons Vorlesung "das Gute" einmalig?", Hermes 96 (1968) pp. 705-709) se habría tratado de una conferencia única. En el extremo opuesto, en cambio, están los miembros de la llamada "Escuela

de Tübingen". Así H. Krämer (Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg, 1959; p.409): "Die logoi peri tagathou sind vielmehr die feste Bezeichnung für die Lehrtätigkeit Platons überhaupt". Gaiser (cf. esp. "Plato's enigmatic lecture 'On the Good", Phronesis 25 (1980); pp. 5-37) vincula la exposición pública con un supuesto intento platónico de invalidar otras versiones espurias de sus doctrinas no escritas.

19. La asistencia de estos notables académicos a la conferencia, parece chocar con el dato proporcionado por Aristóxeno (citado más adelante) de la vulgaridad de aquella audiencia desilusionada porque no se hablaba de los bienes corrientemente aceptados como tales. Por eso se ha discutido si la conferencia se dirigía a un público amplio (Zeller) o solo a los escolares (Cnerriss).

20. Cf. J. Brunschwig, "EE I 8, 1218a15-32 et le peri tagathou", Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, herausgegeben von Moraux-Harlfinger, Berlin, 1971; p. 220; y E. Berti, Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima, Padova, 1977; p. 132.

21. Como ejemplo de la primera opinión están los autores mencionados en la nota anterior (Brunschwig, id. p.222; Berti, ibíd.), y de la segunda, P. Wilpert, Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, Regensburg, 1949; p. 126.

22. L. Elders (Aristotle's Theory of the One, Assen, 1961; cf. pp. 13-24) sostuvo que durante un cierto período de su vida Aristóteles compartió la doctrina platónica de los principios, admitiendo la reducción del ser a lo Uno y a la Pluralidad. A dicho estadio pertenecerían, además del Perí tagathou, el Eudemo, el De Philosophia, el Protréptico, el De Contrariis, y aún secciones considerables de Metafísica (Gamma, 2 e 1, 3) y de Física H. No podemos considerar aquí los pasajes aristotélicos señalados por Elders para apoyar su tesis, pero nuestra impresión es que muchos de ellos muestran, más que una firme adhesión a la teoría de los principios, solamente la influencia ejercida por la misma en la configuración de los conceptos y esquemas de análisis propios de Aristóteles, amén de la adopción de algunos elementos parciales.

23. Todos estos autores mencionan expresamente al Perí tagathou como su fuente, excepto Sexto Empírico. Particular valor tienen los textos de Alejandro y de Simplicio citando al anterior (esp. frag. 2 Ross), pues -como ya se ha señalado- el tratado parece haber estado aún frente a los ojos del gran comentarista griego de Aristóteles.

24. Aristóteles ofrece ejemplos de esta derivación de los números en Met M,7,1081b21-22 y 1082b29-31.

25. El texto griego trae ex ekeinōn gar kata methexin tou henos ta eidē einai tous arithmōús. No está pues la conjunción "y" que agregamos en la traducción (kai tous... aparece sí en la cita del comentario de Asclepio). Se han propuesto diferentes lecturas de la frase (por ejemplo, Alejandro y Bonitz piensan que tous arithmōús está en aposición con ta eidē, mentándose las Ideas-números, y Ross prefiere omitir ta eidē). La identidad de las Ideas y los Números, varias veces afirmada por Aristóteles (Met. 991b9, 1084a7-8, 1086a12, 1090a5 y a16-17) plantea dificultades, sobre todo porque los Números Ideales son solo una decena (cr. Met.1084a12-17 junto con Fís. 206b30) mientras que las Ideas son mucho más numerosas, de manera que es descartable que cada Idea se identifique con un número (ideal) distinto. La identidad quizás deba pensarse en el sentido de una subordinación de las Ideas respecto de la década de números, solución que se apoya en Teofrasto (Met. 6a15-b17) y también en Sexto Empírico (Adv. Math. x, 258).

26. C.J.de Vogel (Greek Philosophy: A Collection of Texts with Notes and Explanations. Vol.1, Leiden, 1963 (3a.ed.); p.274 n.1), seguida por Guthrie (Hist.Gr.Ph. V p.424), entiende que debe leerse "el Límite es el Bien, una Unidad". En favor de esta lectura puede alegarse que en Filebo 16c lo Uno y la Díada están representados por Peras y Apeiron, componentes universales de las cosas. Pero preferimos, con Ross, Cherniss y Krämer, asignar a to peras valor adverbial, sobre todo porque este término no es usado para nombrar el principio en aquellos textos aristotélicos que aluden a la ecuación Bien=Uno.

27. El fragmento, transmitido por Diógenes Laercio (II,106) dice: "El declaró que el bien era uno, aunque designado por muchos nombres, ya sabiduría, ya dios, ya, nuevamente, intelecto y etc. El rechazó los opuestos al bien, diciendo que ellos no existen". Cf. además, Cicerón, Ac.Pr. 2.42.129. La reconocida influencia eleática sobre Euclides de Megara, en combinación con la socrática, puede favorecer una interpretación del texto en favor de una doctrina de la trascendentalidad del bien. Véase W.K.C. Guthrie (A History of Greek Philosophy. Vol.III: the Fifth-Century Enlightenment; pp.505 ss.), quien después de analizar el fragmento concluye: "In spite of differences caused by the interposition of the equally unchanging Forms between

the Form of the Good and the changing particulars in the sensible world of becoming, the equation of existence with goodness (what is best is most fully real) would be a fundamental mark of resemblance between the ways in which these two men (sc. Platón y Diógenes megárico) developed their common inheritance from Socrates".

28. Los principios supremos colocados por la tradición indirecta son dos. En cambio, en República no aparece la Díada Indefinida de lo Grande y lo Pequeño, mientras que sí se sostiene una dualidad de principios en el Filebo (Péras y Apeiron), aunque allí no nos queda claro si solo son vistos como principios del compuesto sensible o también de las Ideas. Esto puede hacer pensar que la doctrina de los principios alcanzó su grado pleno de desarrollo durante la vejez de Platón, no en los tiempos de la República, tal como sostuvieron muchos intérpretes, desde L. Robin hasta M. Gentile y E. Berti. Para ello se han apoyado en la distinción, hecha por Aristóteles en Met. M, 4, de dos 'etapas' sucesivas de la doctrina de las Ideas. En efecto, Aristóteles dice que su examen de la doctrina procederá, en un primer momento, "sin conectarla con la cuestión de la naturaleza de los números, considerándola en la manera en que, al inicio (ex archēs), la concibieron aquellos que primero afirmaron la existencia de Ideas" (1078b 10-12). De todos modos, es preciso observar que esta versión ex archēs no relaciona a las Ideas con los Números Ideales pero sí lo hace con los principios supremos, como resulta de 1079a14ss. (texto correspondiente a esta primera etapa): "y en general, los argumentos que demuestran la existencia de las Ideas destruyen aquellos /principios/ cuya existencia es, para los que hablan de Ideas, más cara aún que la existencia de éstas". Cf. al respecto, Krämer, Platone... p. 107 n.81.

29. El Pseudo-Alejandro comenta el texto diciendo que la naturaleza sustancial del bien reside en lo Uno: ... kai ousiōtai en tōi hen einai (in met. 821,35-822,36 Hayduck).

30. Véase H. Krämer, Arete dei P.u.A., en especial el capítulo "Die Arete - Eidos - Taxis - Ontologie" (pp.118-135) y los pasajes platónicos allí analizados.

31. H. Cherniss, Riddle, p. 58.

32. Cherniss menciona, al respecto, el comentario de Ross (Aristotle's Metaphysics, a revised text with introd. and Comm. by W.D. Ross, Oxford, repr. 1970; vol. II p.488).

33. Cr. Met. 1075a35-36: "todo participa del mal excepto lo Uno, en efecto el Mal mismo es uno de los dos elementos"; 1084a34-35 (aquí se remiten el movimiento y el reposo, y lo bueno y lo malo, respectivamente, a los dos principios). Afirmaciones más expresas hay en N,4, 1091b13-15 y en EE 1218a19-21 y 25

34. El hecho de que se hable de lo Uno como causa del bien -y no directamente como 'el bien'- debe interpretarse, a nuestro juicio, en el sentido de que el bien absoluto es causa de la bondad existente en las cosas buenas.

Capítulo 2

La crítica aristotélica al Bien platónico

En grandes líneas, puede decirse que las críticas que Aristóteles dirige contra el Bien platónico se dividen en dos grupos: (a) aquéllas que enjuician el Bien como 'Idea', y (b) aquéllas que atacan la doctrina del Bien como 'principio', i.e. su identificación con lo Uno y su función de 'elemento' de los números y las Ideas y, a través de éstos, de toda la realidad. En el primer grupo se encuadra la casi totalidad del capítulo 6 (cap. 4 Bekker = cap. 6 Bywater)¹ de EN, I y la mayor parte del capítulo 8 de EE, I; en el segundo grupo, sobre todo el pasaje de EE I, 8, 1218a15-30 y algunos otros textos de Metafísica (por ejemplo, de N, 4).

Las dos líneas de la crítica se conectan, respectivamente, con dos diversos géneros de fuentes de doctrina platónica: por un lado, los diálogos (en especial la República y los otros escritos de madurez), y por otro, la tradición indirecta, que en su mayor parte corresponde a los informes que mismo Aristóteles provee acerca de las doctrinas orales de su maestro.

A lo largo del capítulo anterior, hemos tenido oportunidad de constatar que los puntos de coincidencia entre el material provisto por ambas fuentes doctrinarias son numerosos, sobre todo porque en República el Bien no es descrito como una Idea cualquiera, sino como una Idea suprema que, si bien trasciende el ser y la esencia, es principio de unidad y estabilidad de todas las otras Ideas, otorgándoles el ser y la posibilidad de ser inteligidas.

En gran parte, la estrategia de la crítica aristotélica al Bien platónico está basada en soslayar aquellos rasgos que lo distinguen de las demás Ideas (esto es particularmente cierto en aquellas objeciones que tienen que ver con el chorismós del Bien, equiparándolo con las otras Ideas²). Sin embargo, la actitud de Aristóteles no está exenta de cierta ambigüedad, pues algunos argumentos explotan precisamente la posición trascendente del Bien como 'principio' (que él interpretará en términos de "pluralidad de significaciones") para cuestionar su status de "Idea". A propósito de lo que estamos diciendo, creemos importante meditar sobre el sentido de la frase de Met. 1079 a14 y ss.: "... los argumentos (platónicos) que demuestran la existencia de las Ideas consiguen el efecto de eliminar precisamente aquellos principios cuya existencia es, para quienes sostienen las Ideas, más cara aún que la existencia de éstas". Sea esto cierto o no lo sea, revela al menos cierta línea es-

Xo 11
su posición

tratégica del ataque que Aristóteles emprende contra la doctrina de su maestro.

Con todo, es necesario que, por razones de metodología de exposición, examinemos ambos tipos de argumentos contra el Bien platónico en forma separada. Pero previamente debemos decir unas breves palabras sobre las diferencias globales entre los dos cuerpos textuales de la crítica: EE I,8 y EN I,6.

a) Diferencias entre las críticas de EE y EN

EN I,6 y EE I,8 utilizan argumentos contra el Bien platónico que son, en su mayor parte, idénticos o semejantes, aunque se advierte que en EE ellos están presentados en modo más esquemático.

El primer contraste entre ambas críticas resulta de la diversa ubicación que cada una de ellas posee en el contexto general de la discusión sobre la 'felicidad'³.

En realidad, la articulación de la crítica al Bien platónico de EE con dicho contexto parece más natural y fluida. En efecto, después de haber argumentado que la eudaimonia es el mejor bien realizable por el hombre (1217a18-40), el cap. 8 de EE comienza por enunciar tres posibles respuestas para identificar dicho bien supremo, considerado enseguida como el "bien en sí" (auto to agathon, 1217b4). La estructura del capítulo, entonces, está dada por un argumento por 'eliminación': ni la Idea platónica de Bien, ni el bien entendido como un género "común" pueden constituir el auto to agathon, título que, en cambio, sólo puede ser adjudicado al tercer candidato, que es el bien como telos de la praxis humana.

En contraste, si consideramos el modo en que EN introduce la discusión del Bien platónico, no podemos más que advertir un grado más débil de articulación con el contexto, ya que el cap. 6 se inicia un tanto bruscamente, sin que Aristóteles justifique demasiado por qué "es mejor quizás investigar el (bien) universal y examinar cómo se predica" (1096a11-12).

El párrafo de EN 1096a12-17, que diera nacimiento a la célebre máxima "amicus Plato sed magis amica veritas", no tiene paralelo en EE. El hecho de que en esta última obra Aristóteles no haya sentido la necesidad de excusarse por atacar la doctrina de su maestro, ha sido tomado por algunos intérpretes como testimonio de un mayor alejamiento respecto de Platón y, consecuentemente, de una prioridad cronológica de EN respecto de EE (en contra del orden clásicamente establecido por W. Jaeger)⁴. Pero en realidad el pasaje aún podría ser explotado

para sostener la tesis contraria (esto es, tomándolo como testimonio de una mayor objetividad y desprendimiento emocional del Aristóteles de EN respecto de Platón, implicando así una mayor lejanía cronológica), y por consiguiente somos escépticos respecto de las inferencias de este tipo.

Posiblemente sean más convincentes las hipótesis que intentan explicar las diferencias entre EE y EN atendiendo a las características de los auditorios a que estuvieron dirigidas. Flashar, uno de los autores que más detenidamente han desarrollado la comparación entre ambas críticas al Bien platónico, se inclina más bien por este último tipo de explicación, concluyendo que "las conferencias que constituyen la EN fueron pronunciadas fuera de la Academia ante una audiencia más amplia" y que "EN es un grado más exotérica que EE" ⁵. En apoyo de esto, Flashar constata que en EN Aristóteles hace todo lo posible por evitar dar la impresión de que la doctrina de su maestro sea descartada muy a la ligera ⁶. En tal sentido se explicarían ciertos rasgos distintivos del cap. ⁶, como por ejemplo el intento de criticar a Platón desde las mismas doctrinas platónicas (cr. EN 1096a17-23 en contraste con EE 1218a1-9), la ya mencionada excusa del "Amicus Plato...", la alusión a las condiciones que debe reunir el oyente de las lecciones de ética (más adelante, en 1095a2-11).

También aquí debemos confesar que las observaciones de Flashar nos parecen probar más bien lo contrario (aunque creemos que no hay bases sólidas para hacer este tipo de conjeturas): en efecto, la actitud aristotélica de recato frente a la figura de Platón, su pretensión de atacarlo a partir de críticas internas, etc., se comprenden mejor, creemos, imaginando un auditorio académico, esto es, más 'esotérico'.

Una de las diferencias más notables entre ambas críticas es la presencia en EE de un pasaje (1218a15-30) que centra su blanco en la doctrina del Bien-Uno y de los números, doctrina que no se menciona en EN -a menos que veamos una pálida alusión a ella en la digresión de 1095b5-8. Flashar también intenta sacar provecho de esta diferencia en favor de su interpretación: como la EN habla a una audiencia exterior, su crítica solo considera la teoría platónica de las Ideas en su forma "original" (la cual, según el testimonio de Met.1078b9-12, no se conecta con la teoría de los números), con independencia de las discusiones internas de la Academia ⁷. Contra este punto de vista, nosotros objetamos que no debe parecer extraño que Aristóteles pueda aludir a la doctrina platónica

19

del Bien-Uno y los números frente a un público amplio, ya que el mismo Platón parece haberse dirigido a un mismo tipo de público en su conferencia Peri t'agathou, y debe haber sido vox populi que sus enseñanzas giraban en torno de "cosas matemáticas". Por lo demás, la crítica contenida en EE 1218a15-30 posee un aire no poco "exotérico": ¿qué otra cosa podríamos decir por ejemplo de la objeción de que los números no pueden aspirar a lo Uno porque solo los vivientes poseen apetito?

Pasemos ahora al análisis de las críticas.

b) La crítica al Bien como 'Idea'

En EN se pueden distinguir sustancialmente seis argumentos contra la Idea del Bien. Los principales son los cuatro primeros (cf. 1096a17 hasta b2), los que reaparecen, con algunas leves diferencias, en EE. El quinto y sexto argumento de EN constituyen réplicas de Aristóteles a posibles contraargumentaciones platónicas (que tienen que ver, respectivamente, con los argumentos anteriores y con la objeción de inutilidad práctica de la Idea del Bien), y no poseen paralelo en EE.

(i) El primer argumento (1096a17-23; cf. EE 1218a1-9) muestra que el bien se expresa en distintas categorías que mantienen entre sí un orden de anterioridad y posterioridad (como ejemplo prototípico, la sustancia es por naturaleza anterior a la relación) y que, por lo tanto, no puede haber una Idea del Bien, ya que los mismos sostenedores de la doctrina de las Ideas rehusaron admitirlas para aquellas cosas ordenadas serialmente, y por eso no imaginaron una Idea de números.

Como podemos ver, hábilmente Aristóteles ataca a los platónicos desde las "mismas" premisas de ellos, cosa que en cambio no ocurre en el correspondiente pasaje de EE, donde la mencionada imposibilidad de que exista un (género) "común" y "separado" es asumida, aparentemente, como una tesis propia (1218a1-10).

Los principales problemas de interpretación surgen cuando consideramos el texto como testimonio de una doctrina platónica. Por ejemplo, se ha discutido mucho si los números para los cuales los platónicos evitaban postular una Idea, son los matemáticos "intermediarios" o las ideas-números⁸. Y, sobre todo, ¿acaso el testimonio no parece contradecirse con la existencia, atestada en algunos diálogos platónicos, de Ideas como la del Ser, de la Diferencia, etc., las cuales necesariamente cubren instancias que deben hallarse, entre sí, en relación de anterioridad y posterioridad?⁹

Es evidente que si nosotros asignamos a Platón el mismo concepto de 'anterioridad' y 'posterioridad' que posee Aristóteles, no nos pueden restar sino dos alternativas, ambas bastante difíciles de aceptar (aunque la segunda cuente en su haber con la sólida autoridad de H. Cherniss): (a) concluir que Platón fue inconsecuente al postular una idea del Bien (esto es, aceptar la plena validez del argumento aristotélico) o (b) desestimar el testimonio y suponer que Platón sí admitió Ideas para instancias ordenadas serialmente.

Comencemos por considerar las características que, según Aristóteles, poseen las series ordenadas. Los ejemplos de términos que involucran anterioridad y posterioridad existentes en el Corpus son muy variados, ya que hay más de un significado de "prioridad" y que son varios los órdenes en que ella se manifiesta ¹⁰. Las distintas constituciones políticas (Pol. 1275a33 y ss.), las distintas clases de alma (De An. 414b 20 y ss.), los números, las especies y los géneros, etc., constituyen para Aristóteles instancias mencionables de series ordenadas, pero sin duda el caso más notable es el de las categorías. Es interesante el modo en que Met. Delta, 11 introduce la serie de las categorías en el marco del cuarto significado de "anterioridad y posterioridad":

"Algunas cosas se dicen anteriores y posteriores kata physin kai ousian: tales son todas las que pueden existir independientemente unas de otras, mientras que estas otras no pueden existir sin aquéllas. De esta distinción se sirvió Platón. Y puesto que el ser tiene muchos significados, ante todo es anterior el sustrato, y por eso es anterior la sustancia" (1019a2-6).

Obsérvese que Aristóteles, después de afirmar que Platón distinguió cosas entre las que existe relación de 'prioridad natural', y antes de incluir en dicha serie el caso de la sustancia y los accidentes, se ve obligado a justificar la inclusión afirmando la equivocidad del ser.

La justificación era, sin duda, necesaria, pues para Aristóteles los miembros de una serie ordenada son heterogéneos, esto es, no puede existir un género común predicable de ellos unívocamente. ¿Ocurre lo mismo en Platón? Quizá la cuestión de la univocidad-equivocidad nos permita descubrir ciertas diferencias relativas al concepto de series ordenadas de Platón y Aristóteles, diferencias que pueden explicar la estrategia de la crítica aristotélica, la que merced al ardid de cierta alteración de los significados puede presentarse como un ata-

que a Platón desde premisas platónicas.

El pasaje de EN que nos ocupa, coloca como ejemplo de serie ordenada a la sucesión numérica. En el De Ideis¹¹ Aristóteles menciona la prohibición platónica de postular Ideas para lo anterior y lo posterior, citando el caso de cosas que están en relación de género y especie (el argumento aristotélico establece que, aunque animal y hombre son "no-madera", no pueden ser englobados por una Idea única), pero no nos queda en claro si el ejemplo es platónico o no.

Sin duda Platón consideró la relación entre la Idea y su instancia sensible como el caso más radical de 'anterioridad y posterioridad'¹². Ahora podemos preguntarnos, a fin de hacer una confrontación con el punto de vista de Aristóteles, si una 'serie ordenada' platónica -en particular la serie integrada por la Idea y su instancia sensible- supone una pluralidad de significados, es decir, equivocidad. Evidentemente no es así. En el caso de la Idea del Bien, el predicado 'bueno' se dice de ella malista alēthōs, y las instancias correspondiente son dichas 'buenas' kata metochēn kai homoiotēta en la Idea (EE 1217b9-11)¹³.

La objeción de Aristóteles parte de que, según su punto de vista, el predicado 'bueno' posee distintas significaciones cuando se aplica a una sustancia y a otra categoría secundaria, por ejemplo, a la relación. En Platón, en cambio, dicho predicado posee el mismo significado cuando se adjudica a lo que es bueno kath'hautō (la Idea) y cuando se adjudica a lo que es bueno por participar de la Idea de Bien. En ambos esquemas, platónico y aristotélico, encontramos 'series ordenadas' encabezadas por lo que es kath'hautō (respectivamente, la Idea y la sustancia). Pero en el primer caso, el predicado compartido por los miembros de la serie denota una misma esencia que es idéntica al primero de los miembros y que, además, es compartida en diferentes grados de intensidad por los otros miembros, según su diferente grado de participación. Este modelo de 'ontología gradativa' es explícitamente excluido por Aristóteles para las series ordenadas: en el frag. 14 (Ross) del Protréptico señala la diferencia entre usar el atributo "más bueno" (māllon agathon) para el caso de las series kata to proteron... to de hysteron, y entre utilizarlo kath'hyperochēn hōn an heis logos¹⁴.

(ii) La equivocidad del bien según las categorías (que había jugado su papel en el argumento anterior) es esgrimida

contra el Bien platónico en modo directo y central en el segundo argumento (EN 1096a23-29; EE 1217b25-35). Dejaremos por ahora el estudio de la (supuesta) coextensividad del bien y del ser y de las instancias del bien en cada categoría, y nos referimos al valor de la objeción aristotélica contra la doctrina platónica, concentrada en la afirmación de que el bien no puede ser un universal común y uno (EN 1098a28: koinon ti katho - lou kai hen). /6

Pero ya desde ahora debemos reconocer que el "bien" posee, para Aristóteles, cierto tipo de unidad. Así, de los cuatro tipos de unidad distinguidos en Met. 1016b31 ss. (numérica, específica, genérica y analógica), es claro que al bien le puede ser atribuida al menos la analógica (cf. 1096b28). Por tanto resulta que aquí Aristóteles está negando que el bien sea 'uno' genéricamente, ya que este tipo de unidad corresponde a las cosas "cuya figura categorial es idéntica" (Met. 1016b33-34), que es precisamente lo que se acaba de cuestionar. //

El presente argumento se relaciona, como bien ha notado E. Berti ¹⁵, con una de las pruebas por medio de las cuales los platónicos creían demostrar la existencia de Ideas: aquella denominada to hen epi pollōn (cf. Met. 990b7-8). Ellos, en efecto, a partir de constatar que algo se predica de una multiplicidad de sujetos, sin ser idéntico a ellos, concluían que existe una Idea, "una frente a los múltiples, separada de ellos y eterna" ¹⁶.

Sin embargo, es preciso destacar que en EN Aristóteles no se empeña en rebatir la prueba platónica aludida (cosa que sí hace en el De Ideis ¹⁷), sino que su interés está dirigido a impugnar su misma posibilidad de aplicación. En otras palabras, aquí no hace falta arribar al segundo paso de enjuiciar la hipostación de un predicado común, simplemente porque el bien -a diferencia de los universales específicos o genéricos- no es unívoco.

(iii) En EN 1096a29-34 Aristóteles concluye la inexistencia de una Idea del Bien a partir de dos premisas que afirman, la una, un postulado platónico (la correspondencia entre una Idea y una ciencia) y, la otra, una constatación de hecho (no hay una ciencia única del bien).

En efecto, los platónicos habían afirmado (según surge del primero de los logoi ek tōn epistēmōn transmitidos por Aristóteles en el De Ideis ¹⁸) que, si existe una ciencia referida a algo "uno e idéntico", debe haber también "algo más, aparte de las cosas sensibles, eterno, y modelo de los productos de cada ciencia particular". Cuando Aristóteles enjuicia esta prueba platónica en el De Ideis ¹⁹, rechaza enérgicamente que se pueda,

desde la existencia de una ciencia, inferir la existencia de una Idea, i.e. de un universal separado, ya que aquello sobre lo cual versan las ciencias son los universales comunes (ta koina). Pero dentro de la filosofía de Aristóteles queda en pie la correlación entre una ciencia y un género (esto es, un predicado unívoco pero no separado): así, solo dentro de un género único puede haber demostración científica, ya que éstas no admiten ninguna metabasis eis allo genos ²⁰.

Anteriormente se había ejemplificado la multivocidad del bien según las categorías y se había negado su unidad genérica. De ello debe derivarse la imposibilidad lógica de una ciencia universal del bien, consecuencia que no se extraña en el segundo argumento de EN pero sí en su paralelo de EE: "no existe una ciencia única del ente ni del bien" (1217b35-36) ²¹.

El presente argumento, empero, se despliega en una dirección diversa del anterior: por un lado, se destaca la inexistencia fáctica de una única ciencia del bien, por el otro, la pluralidad de las ciencias del bien es verificada "aún en el caso de los bienes pertenecientes a una única categoría" (1096a31-32).

Algunos comentadores han creído encontrar una cierta inconsistencia entre lo que aquí se afirma y, por otra parte, la existencia de la Política, ciencia que supuestamente tendría por objeto el prakton agathon "en todas sus manifestaciones, ya sea como medios o fines". Tal cosa, por ejemplo, objetó Stewart ²². En realidad, si leemos atentamente el cap. 1 de EN I veremos que no habría tal inconsistencia: allí Aristóteles afirmaba que la Política es una ciencia architektonikē, que subordina a saberes como la estrategia, la economía o la retórica (que se ocupan de bienes prakta). "sirviéndose de ellas" y "legislando qué conviene hacer y qué cosas conviene evitar" (1094a26 ss.) Se afirma, pues, la subordinación de una pluralidad de ciencias respecto de la Política, no la identificación con ésta (como partes de un todo) ²³.

(iv) En EN 1096a34-b5 (con paralelo en EE 1218a11-15) Aristóteles cuestiona el valor y la significación de la postulación platónica de la Idea, la que nacería de agregar a (la esencia de) la cosa la denominación "en sí" (auto). Qué podría aportar de nuevo la Idea -se pregunta Aristóteles- si (a) tanto ella como su instancia participante poseen una idéntica esencia (heis kai ho autos logos, 1096b1) y (b) la eternidad de la Idea no la hace ser lo que es en "mayor grado" (malista) que su instancia: el 'Bien en sí' "no será mallon agathon por el hecho de ser eterno" (1096b2-3).

Este argumento posee características totalmente distintas en relación con los que examinamos hasta ahora. Este argumento -y solo él- puede ser considerado como una aplicación particular al caso del 'bien' de una objeción general contra la teoría de las Ideas (en efecto, la crítica aristotélica se esgrime tanto contra la Idea del Bien como contra la Idea del Hombre). Esta circunstancia nos puede eximir de mayores análisis.

(v) En EN Aristóteles responde a una posible réplica platónica que buscaría amparar a las Ideas de las críticas ya expuestas. Dicha réplica (que es difícil decidir si es una creación de Aristóteles o si constituye una real objeción de los académicos) consiste en establecer una división entre bienes "por sí mismos" y bienes que son tales "a causa de los anteriores", esto es, porque contribuyen a ellos²⁴, y luego sostener que la Idea solo se aplica a los bienes de la primera clase.

Frente a esto, Aristóteles se pregunta qué debemos entender como bienes kath'hauta. Si (a) el único bien per se es la Idea, entonces ella sería "vana", pues solo se aplicaría a sí misma; y (b) si consideramos que son bienes per se el pensar, el ver, algunos placeres y honores (que son bienes per se, aunque puedan ser perseguidos en vista de otra cosa), aun en tal caso comprobaremos que sus respectivos conceptos o esencias (logoi) difieren entre sí; no podemos pues postular "un bien común correspondiente a una única Idea" (1096b25-26).

La afirmación de una pluralidad de bienes 'finales' o 'perseguidos por sí mismos', diversos en su esencia, plantea ciertos problemas en lo referido al tema de la 'unidad' de los bienes. Así, Berti, que intentó mostrar que dicha unidad está asegurada por la aplicación del modelo de homonimia de significación focal ("focal meaning", según la expresión acuñada por G. E.L.Owen) acorde al esquema de 'medios' y 'fines' (y esto no solo en EN sino aún en EE)²⁵, fue criticado por Robinson y, entre nosotros, por Guariglia²⁶, en gran parte sobre la base del presente pasaje de EN. En efecto, de aquí surgiría que no hay un único bien final cuya esencia constituya el 'significado focal' (esto es, que su logos esté en relación de 'prioridad lógica' respecto de los logoi de los otros bienes subordinados) si no varios bienes-fines independientes. La dirección en que se desarrolla la respuesta del mismo Berti a tal objeción²⁷ es convincente: la unidad de los bienes "por analogía" (que corres

ponde a los distintos bienes independientes o finales) no excluye la unidad por significación focal -la cual en el presente cap. 6 de EN cubriría la relación entre bien per se y bien 'en virtud del anterior', pero también en el capítulo siguiente puede conectar los distintos bienes finales, divididos ahora entre fin perfecto (eudaimonia) y fines imperfectos (que son elegidos por sí, pero también en vista de la eudaimonia), cf. 1097a25-b6) ²⁸.

Sin embargo, cuando Aristóteles considera, en el párrafo inmediatamente siguiente, el sentido en que hablamos de 'bien', se limita a afirmar que los bienes no parecen ser homónimos por azar (apo tychēs homōnyma) y a enunciar los modos en que habría que entender la unidad del bien: aph'henos o pros hēn -ambas expresiones parecen aquí ser equivalentes- o kat'analogian (1096b27-28). A pesar de que parece indicar una cierta preferencia por la última alternativa (cf. mallon, b28), el tratamiento de la cuestión es pospuesto por Aristóteles, arguyendo que es propio de "otro tipo de filosofía". También nosotros portergaremos para el próximo capítulo la consideración de este texto (y de otros de EN I,6, como 1096a24-27).

(vi) El último argumento que examinaremos ocupa desde 1096b32 hasta el fin del capítulo (1097a14). Al igual que lo que ocurría con el anterior, el presente argumento está constituido por una respuesta a una objeción presuntamente platónica ²⁹.

Aristóteles comienza por afirmar que el Bien que viene de criticar -el cual es uno, común, separado y subsistente por sí- no puede ser objeto de praxis ni es adquirible por parte del hombre (ouk ... prakton oude ktēton anthrōpōi, 1096b33-34). De más está decir que Aristóteles no niega la existencia de bienes ouk prakta (reconocidos en varios textos, v.g. EE 1218b4-6, Met. 1078a31-32) sino que se limita a poner de manifiesto que no constituyen el objeto de la presente indagación ético-política (cf. 1096b34-35). Pero, de cualquier modo, entre los bienes 'inmóviles' y 'no prácticos' reconocidos por nuestro filósofo, jamás podría incluirse algo semejante a la Idea del Bien y/o al Bien-Uno, esto es, un bien que sea 'el bien', un bien cuya esencia sea el simple hecho de ser 'bueno': véase al respecto la solución que da Aristóteles en Met. 1053b9-21 a la undécima aporía del libro B (enunciada en 1001a4-8), la cual se refiere al ser y a lo Uno pero puede aplicarse igualmente al bien ³⁰.

La 'réplica' platónica consiste en reconocer el carácter ouk prakton de la Idea del Bien, pero destacando su función de pa-

paradigma gracias al cual "conoceremos mejor aún los bienes que nos conciernen y, si los conocemos, podremos obtenerlos con más facilidad". Ciertamente el contraargumento es bastante persuasivo, cosa que reconoce el mismo Aristóteles (1097a3). Nótese que el argumento se despliega en el plano gnoseológico: el conocimiento de la Idea paradigmática es presentado aparentemente como causa del conocimiento del bien humano particular. Para la perspectiva platónica quizás esto equivaldría a suponer, en un plano ontológico, que la bondad del bien prakton participa de la bondad del paradigma.

Aristóteles responde observando que todos los diversos saberes prácticos se dirigen a un cierto bien (agathou tinos, 1097a5) y no se preocupan por la Idea del Bien. Como señala adecuadamente Flashar³¹, aquí Aristóteles pone en acto el reverso de una famosa prueba académica, la prueba "a partir de las ciencias". Ya antes nos referimos a ella.

c) La crítica al Bien como 'principio'

Ya hemos anticipado que en EE hay un pasaje que parece carecer de paralelo en EN y que, pese a estar comprendido en la crítica aristotélica al Bien platónico, no puede entenderse a la luz de la teoría de las Ideas. Es necesario citarlo en su totalidad:

"Además, hay que llevar a cabo la demostración del bien mismo de manera inversa a la de aquellos que actualmente lo de muestran. Actualmente, en efecto, a partir de cosas no ³² conocidas como poseyendo el bien demuestran que son buenas las cosas reconocidas como tales: a partir de los números establecen que la justicia y la salud son buenas pues son ordenamientos (taxeis) y números, considerando que el bien pertenece a los números y a las unidades, puesto que lo Uno es el bien mismo (dia to einai to hen auto tagathon). Pero es necesario partir de las cosas reconocidas, como la salud, la fuerza y la temperancia, para demostrar que lo bello también, y especialmente, está presente en las cosas inmóviles. Todas estas cosas [reconocidas como buenas] son, en efecto, orden y reposo y en consecuencia, si es así, las cosas inmóviles son buenas en mayor grado por poseer orden y reposo en mayor grado. Y es azarosa la demostración que afirma que lo Uno es el bien mismo porque los números aspiran a él. Pues no dicen con claridad cómo aspiran a él, sino que se limitan a afirmarlo con toda simpleza. ¿Y cómo podría uno suponer que haya apetito en los seres que no poseen vida?

no traduce
por que
mayor grado

Es necesario estudiar este asunto, y no juzgar en forma irrazonada aquello que aún cuando está acompañado de razones es difícil de creer.

Y no es verdadero decir que todos los entes aspiran a un único bien. Pues cada cosa desea un bien propio, el ojo la vista, el cuerpo la salud, y así cada cosa desea su bien"

(EE 1218a15-32)

Este párrafo ha sido estudiado con la mayor profundidad por J. Brunschwig³³ y tendremos que referirnos a dicha contribución en varios puntos.

Aristóteles critica una doctrina basada en un razonamiento escalonado cuyo curso puede reconstruirse fácilmente a partir de lo dicho en el pasaje. Se comienza por adelantar el silogismo final que establece la bondad de aquellas cosas que, como la justicia y la salud, son vulgarmente tenidas por bienes, y luego se desarrollan los silogismos anteriores que fundamentan el primero. El orden del razonamiento es el siguiente:

(1) Los números aspiran a lo Uno

(El objeto de aspiración de los números es el bien mismo)

(2) El bien mismo es lo Uno

Lo Uno está en los números

(3) Los números son bienes

La justicia, salud, etc., son números (y ordenamientos)

La justicia, salud, etc., son bienes.

Partamos del silogismo (1). Aristóteles entiende que la premisa mayor carece de fundamento (a26), y a su juicio es aquí donde está el punto más débil del argumento, pues parece ridículo que seres inanimados puedan experimentar deseo. Esta crítica podría parecer algo inconsecuente, ya que el mismo Aristóteles en ocasiones aparenta adjudicar deseo o tendencia a cosas que son, o pueden ser, inanimadas (por ejemplo, a la 'materia', en Fís.192 a22). Quizás el peso de la objeción puede encontrarse en el hecho de que los números son, a los ojos de Aristóteles, meras abstracciones. La premisa es descalificada mediante una observación que cualquiera está dispuesto a aceptar rápidamente, especialmente el hombre común (y por eso podemos hablar de una crítica exotérica). Pero seguramente quienes sostuvieron que los números "desean" lo Uno, lo hicieron en un contexto semántico diverso del del hombre vulgar.

En cuanto a la premisa menor de (1), ella no aparece explícitamente, y la hemos reconstruido. Brunschwig aun pretende detec-

tar el supuesto silogismo del cual ella sería la conclusión:

Aquello a que tienden los números es a lo que esencialmente
 tienden todos los entes
 Aquello a que tienen esencialmente todos los entes es el
 bien mismo

Aquello a que tienden los números es el bien mismo.³⁴

Pero esta interpretación nos parece demasiado "constructiva", lo mismo que algunos elementos del artículo de Brunschwig. Con todo, las líneas finales del pasaje, en las cuales Aristóteles niega que todos los entes deseen un bien único, pueden dar cierto fundamento a la reconstrucción.

Se ha discutido a quien pertenece la doctrina aquí criticada. Se suelen proponer tres candidatos alternativos: algunos pitagóricos, Jenócrates o el Platón de las enseñanzas orales y, especialmente, de la conferencia o curso "Sobre el bien".

Flashar se inclina en favor de Jenócrates, basándose tanto en el frag. 30 (Heinze) de este filósofo académico como en la palabra nun ("actualmente") de a16, que haría pensar en alguien de la generación de Aristóteles. Flashar añade que el pasaje es conclusivo dentro del contexto de la crítica a la teoría de las Ideas, visto que, por un lado, se afirma que los bienes reconocidos por el vulgo son tales por participar de los números y que, por otro lado, a Jenócrates se le atribuye haber identificado los números con las Ideas.³⁵ Pero, evidentemente, el hecho de que se hable de la identificación del bien con lo Uno hace que el texto no pueda ser considerado sólo a la luz de una teoría de las Ideas.

Brunschwig efectúa un prolijo análisis de las tres posibilidades y se decide conclusivamente en favor de la tercera, proponiendo considerar el texto como un vestigio de la relación aristotélica del Peri tagathou. No vamos a ocuparnos de los argumentos aducidos por Brunschwig pues, en verdad, lo que nos interesa son las concepciones desde las cuales Aristóteles ataca la doctrina y no tanto el autor o autores de la misma. Pero creemos que, aunque probablemente Aristóteles esté simplificando y aun distorsionando el planteo original propio de tal teoría, los elementos que encontramos parecen encajar perfectamente con los testimonios relativos a la doctrina platónica de los principios y al famoso curso o conferencia de que habla Aristóxeno.

Desde el punto de vista de la doctrina aristotélica el texto que hemos examinado contiene dos elementos de suma importancia. El primero tiene que ver con un aspecto metodológico: frente al procedimiento apriorístico y deductivo de sus adversarios, Aristóteles propone una demostración que parta de los datos comúnmente admitidos, en este caso, las cosas que todos o la mayoría de los hombres tienen por buenas. Solo partiendo de allí podremos

llegar a establecer la bondad de las cosas inmóviles (cosas inmóviles que no serán, por cierto, los números de los platónicos). El segundo elemento es aún más importante que el primero y está contenido en las últimas líneas del pasaje: cada cosa aspira a un bien propio y no hay un bien único al cual todas las cosas aspiran.

De esta cuestión nos ocuparemos más detalladamente más adelante. Digamos por el momento que tanto la crítica al Bien como 'Idea' como la crítica al Bien como 'principio' buscan establecer un mismo punto. Cada cosa aspira a su propio bien, porque este bien particular no es parasitario de un Bien absoluto y único, sea éste entendido como género (i.e. Idea) o como elemento (i.e. el Bien-Uno).

El otro texto que puede ser considerado como un desarrollo crítico de Aristóteles respecto de la doctrina platónica de los principios y del Bien como 'principio', pertenece a Metafísica N. A él nos referiremos en otro capítulo, pues en esta oportunidad quisimos circunscribirnos al marco de la crítica de las Éticas.

Notas al capítulo 2

1. Excepción podría ser, quizás, la observación de 1096b5-8.
2. Este aspecto ha sido señalado especialmente por H.-G. Gadamer: "... er (Arist.) muss die 'Traszendenz des Guten', die es gegenüber allen Ideen sonst auszeichnet, herunterspielen, also die Idee des Guten mit den übrigen Ideen gleichsetzen. Er muss daher auf dem chōriston-sein der Idee des Guten besonders nachdrücklich bestehen", Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles, Heidelberg, 1978; p. 80.
3. En EN, I se coloca al 'bien' como tema desde el inicio, y por eso se puede tratar en bloque la Idea platónica del Bien junto con los tres tipos de vida (la Idea del Bien claramente constituye una respuesta a la cuestión de cuál sea el bien supremo, mucho más difícil es considerarla como una respuesta a la cuestión de la consistencia de la felicidad). En cambio, EE inicia con la discusión del tema de la eudaimonía, y trata la Idea del Bien sin considerarla en conexión con la cuestión de los tres tipos de vida. Cf. al respecto C.J.Rowe, The Eudemian and Nicomachean Ethics: a study in the development of Aristotle's Thought, Cambridge, 1977; pp. 27 y 31.
4. Flashar, a propósito, se pregunta por qué Jaeger no había advertido que la expresión de sentimiento de compañerismo y cercanía de Platón del comienzo de EN encaja perfectamente con el estilo del "nosotros" de Met. A (que para Jaeger indicaba anterioridad cronológica respecto de Met.M). Cf. H.Flashar, "Ideenkritik in der Ethik des Aristoteles", Synusia. Festgabe für W. Schadewalt. Pfullingen 1965 (ahora en Articles on Aristotle 2, edited by J.Barnes, M.Schofield, R.Sorabji, London, 1977); p. 226.
5. "Ideenkritik..." p. 235.
6. "Ideenkritik..." p. 236.
7. "Ideenkritik..." p. 235.
8. En Met. 1080b11 ss. Aristotéles expresa que los platónicos afirmaron la existencia de dos tipos de números: (i) la Idea—Número, echonta to próteron kai hysteron, Y (ii) el matemático, apartado de las Ideas y de las cosas sensibles. El Ps. Alejandro extrae de aquí la conclusión aparentemente obvia de que la prioridad-posterioridad está excluida de los números matemáticos (cf. in met. 745,25-26: ton de mē próteron kai hysteron echonta mēde kat'eidos diapheronta ton mathēmatikon einai

etítheto). A partir de este pasaje de Met., Cook Wilson (Classical Review XVIII, 1904, pp. 247-260) -y antes Zeller- interpreta que la referencia de EN se aplica a las Ideas-Números de Platón, no al número en general. L. Robin (La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, Paris, 1908; pp. 613-626), por su parte, está entre los que suponen que los números para los que se negaba una Idea eran los matemáticos. Cf. el apéndice VI de H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Baltimore 1944, reimpr. New York 1972, para quien la prioridad de los Números Ideales (que son Ideas de número) no es ontológica (como indebidamente interpretaría Aristóteles, aplicándoles una noción general de anterioridad-posterioridad) sino solo prioridad en su orden numérico, puesto que cada uno de ellos -en cuanto que es una Idea- es ontológicamente posterior solamente respecto de sus participantes, no entre sí. A nosotros, sin embargo, nos resulta dudoso que Aristóteles en EN tenga en cuenta la distinción entre números matemáticos e Ideas-Números. Para él debe ser obvio que todo número supone una serie ordenada y entonces, aún a pesar de Met. 1080b11-14, difícilmente podríamos pensar que su testimonio excluya a los números matemáticos de los platónicos.

9. Tal cosa destaca Cherniss (A.C.P.A. pp. 523-524). Distintas sugerencias para eliminar dicha contradicción pueden encontrarse en Berti (La filosofía del primo Aristotele, Padova, 1962; p. 209 n.97) y Leszl (Il "De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle Idee, Firenze, 1975; p. 171). Este último autor interpreta que las Ideas en cuestión que los platónicos querían negar no eran aquéllas completamente generales (como el Ser o la Diferencia) sino aquellas que habrían funcionado como género próximo respecto de instancias anteriores y posteriores entre sí.

10. kata topon, kata chrónon, kata kinēsis, kata dynamin, kata táxin, kata ton logon, katá phýsin káí ousían, etc. Cf. las clasificaciones de Met. Delta, 11 y de Categ. 12.

11. Frag. 3 Ross = Alex. in met. 81, 5-7, Hayduck

12. Cf. EE 1217b2-26, en conjunto con Met. 1019a2-4, 1031a29-31, Proclo in Parm. V, 125 Cousin, y Cherniss A.C.P.A. n.197 en pp. 298-299. no.

13. Cf. esp. Met. 987b9-10 (de acuerdo con la lectura de Robin y Cherniss): kata methexin gar eínai ta polla tōn synōnymōn tois eidesin; Top. 154a16-20: esp. synonymon to eidos. Estos textos (y otros más) muestran que Aristóteles entendía que los platóni-

cos suponían una relación de sinonimia entre las Ideas y sus respectivas instancias. Platón utiliza la palabra homonymon (cf. Timeo 52a, Parm. 133d, Fedón 78e) para nombrar dicha relación, pero no con el significado que luego le dará Aristóteles de "equivoco", sino más bien para indicar algo semejante a su synonymon. Bonitz (Arist.Met.Comm., 90) había observado, aprobado por Robin, que Aristóteles usa los términos synonymos y ouk homonymos para exponer la relación entre Idea y cosa sensible y, en cambio, usa homonymos para criticar dicha relación. Ver L.Robin, Théorie platonicienne... pp.605-608 y H.Cherniss, A.C.P.A. n. 102 en pp. 178-179.

14. Cf. también Categ. 11a5 ss. y Top. 107b17, donde se liga la comparabilidad con la sinonimia. En todo esto somos deudores de los desarrollos de W.Leszl, Logic and Metaphysics in Aristotle, Padova, 1970; pp. 74-75.

15. E.Berti, "Multiplicité et unité du bien selon EE I 8", en Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5.Symp.Arist., hrsg.von P.Moraux u. D.Harlfinger, Berlin, 1971; p. 162.

16. Alex. in met. 80, 14-15 = De Ideis frag. 3 Ross.

17. Alex. in met. 80, 16 ss.

18. Alex. in met. 79, 3-15

19. Alex. in met. 79, 17-19

20. Cf. An.Post. 87a38-b4 y Berti, "Multiplicité..." p.164.

21. Esta frase de EE plantearía una contradicción con respecto a aquellos pasajes de Met. Gamma, E y K, que sí afirman la posibilidad y existencia de una ciencia (única) del ser. G.E.L. Owen ("Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle", en I.Düring-G.E.L.Owen, Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century, Göteborg, 1960; ahora en Articles on Aristotle 3, ed. by J.Barnes, M.Schofield, R.Sorabji, London, 1979; pp. 162-190) explicó genéticamente tal contradicción, suponiendo que en EE Aristóteles aún no había aplicado al ser la teoría de los prós hèn legómena (lo que así hará en Met., rehabilitando así la ciencia del ser, aunque éste no constituya un género). Contra Owen, Berti sostuvo que Aristóteles desde temprano aplicó la doctrina del prós hèn legómena o "focal meaning" al ser y al bien, y que en EE se limita a negar que exista ciencia de éstos en el 'sentido platónico' de ciencia (i.e. suponiendo un predicado unívoco).

22. J.A. Stewart, Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, Oxford, 1892; p.81. Este autor cita palabras de Grant.

23. Dichos saberes se subordinan a la Política porque sus respectivos 'bienes' remiten teleológicamente al bien supremo. Es fundamental destacar que la relación de subordinación no necesariamente implica una relación de deductibilidad o derivación de los subordinados respecto del subordinante. Creemos que en el orden práctico puede aplicarse lo que Berti observa con respecto a la filosofía teórica de Aristóteles: podemos hablar de un Abhängigkeitssystem pero no, en cambio, de un Ableitungssystem o Derivationssystem (cf. E. Berti, "Le problème de l'être et de l'un dans la Métaphysique", en Études sur la Métaphysique d'Aristote (Actes du VIe. Symp. Arist.), publiés par P. Aubenque, Paris 1979; cf. p. 117 y n.27.
24. 1096b13-14: dittōs legoit'an tagathā, kaí ta men kath'hautā, thatera de dia tauta. Sobre las diferencias entre la presente división bipartita de los bienes y la tripartita expuesta por Platón en Rep. 357b-d, cf. Flashar, Ideenkritik... pp.230-231.
25. Berti, "Multiplicité...", esp. pp. 177 ss.
26. Cf. D.B. Robinson, "Ends and means and logical priority", en Untersuchungen ... pp. 185-193; esp. p.191: "In accepting a plurality of agathā-as-ends whose definitions qua agathā are different, Ar. necessarily abandons his own device used in EE for explaining the goodness of all agathā by identifying all agathā except one prōton agathon as means to that one end". Ver O.N. Guariglia, "El concepto del bien en Aristóteles. A propósito de un artículo del Prof. E. Berti", Revista latinoamericana de filosofía I (1975), Nº 2, pp. 152-163. Es cierto, como afirma este último autor, que "la eudaimonía ... no es el primero ni el único bien del cual derivan todos los demás" (p. 159, subr.nuestro). Pero no llegamos a comprender por qué la relación de pros hen legomenon (que es un tipo de equivocidad) deba suponer que las esencias secundarias se 'deriven' de la esencia que constituye el significado focal: que éstas 'se refieran' a aquéllas no supone que aquéllas se deduzcan de ésta, y que no haya deducción no es contradictorio con que exista un significado privilegiado. Cfr. al respecto la interpretación del "focal meaning" de W. Leszl (Logic and Met. in Arist., pp. 120 ss., 168 ss., esp. 529-530 y n. 87), quien acentúa la equivocidad y desestima los modelos explicativos que suponen una ontología derivativa y gradacional.
27. "Réponse à D.B. Robinson", en Untersuchungen... pp. 195-6.
28. Sin embargo, no nos sentimos inclinados a aceptar estas

palabras de Berti: "... (Ar.) établit, entre cette fin (sc. fin perfecto, eudaimonia) et les autres (sc. fines finales no perfectos), la même relation qu'entre chaque fin et les moyens qui lui servent" ("Multiplicité..." p. 181). En efecto, las respectivas relaciones nos parecen cualitativamente distintas y, aunque en ambos casos haya jerarquía y subordinación, solo en el segundo puede hablarse de dependencia total respecto del fin.

29. Tal objeción y la correspondiente respuesta no figuran en EE. Allí solo aparece la afirmación de la inutilidad de la Idea del Bien, que será objeto de la presunta 'réplica' de los platónicos: cf. 1217b24-26, 1218a34-b8.

30. Para Aristóteles el ser, lo uno y el bien no son 'sustancias', sino predicados de algo que es, es uno y es bueno. Ver E. Berti, "Le problème de l'être et de l'un ...".

31. Ideenkritik... p. 231.

32. mē ("no") es restituído por Zeller. /i

33. J. Brunschwig, "EE I 8, 1218a15-32 ..." en Untersuchungen... pp. 197-222.

34. J. Brunschwig, ibíd. p. 207.

35. H. Flashar, "Ideenkritik..." p. 232.

Capítulo 3

La equivocidad del bien

a. Los homónimos

Al comienzo del tratado De Interpretatione (16a3-8) Aristóteles dedica algunas líneas al problema de las relaciones entre los planos lingüístico, conceptual y ontológico, expresando que la palabra escrita es "símbolo" de la palabra hablada, y ésta es "símbolo" de una "afección del alma" (o de un "concepto", cf. nóēma en 16a14), la que a su vez es una "semejanza" (homoiōma) de la cosa real. Se trata, ciertamente, de un esquema standard, que parece contemplar una situación en la cual a una palabra corresponde un concepto y una cosa (o un grupo de individuos que comparten una misma naturaleza esencial expresada por el concepto).

esto que
es el
texto
para el
símbolo
en un
ver

Pero Aristóteles es consciente de que este modelo standard no contempla todas las situaciones semánticas de las palabras que utilizamos, y así escribe en Soph. El. que:

"No hay correspondencia entre los nombres y las cosas. Pues los nombres son limitados en número, y también lo es la multitud de definiciones (tōn logōn), mientras que las cosas son infinitas en cuanto al número. Es necesario, entonces, que la misma definición y el nombre signifiquen más de una cosa"

esto
que
hay
en el
texto
de
Soph.
El.

(165a10-13)

Muchas palabras, por tanto, son pollachōs legomena, "dichas según muchas maneras" (i.e. significan más de una cosa). Pero obsérvese que en el texto recién citado se habla de un nombre y una definición correspondientes a más de una cosa. Esto quiere decir que Aristóteles ha de estar pensando en aquellos casos que tienen que ver simplemente con la diversidad de aplicaciones de un término a cosas que poseen una única definición: tal es la situación de la mayoría de los nombres (excluidos los nombres propios)¹.

/i

Así, la palabra "gato" se aplica a todos los gatos individuales existentes, que comparten una misma esencia y una misma definición.

Sin embargo, la mayoría de las veces en que Aristóteles habla de pollachōs legomena, se refiere a términos que no solamente remiten a distintas cosas individuales, sino además a distintas definiciones. Los términos pollachōs legomena designan, entonces, cosas homónimas, esto es, cosas que, aunque comparten un mismo nombre, poseen definiciones -y esencias- distintas. Los homōnyma son definidos así en uno de los tratados más antiguos de Aristóteles:

quiere decir que los términos son términos y los homóni-

"Se llaman homónimos las cosas que poseen en común solo el nombre, pero es diferente la definición de la esencia² que corresponde al nombre (ho de kata tounoma logos tēs ousias heteros). Así, por ejemplo, tanto un hombre como un retrato son 'animales'. Ellos tienen solo un nombre en común, pero la definición de la esencia correspondiente al nombre es diferente. Pues si alguien ha de explicar qué es ser un animal para cada uno de ellos, dará una definición propia para cada uno"

apropiada

(Categ. 1a1-6)

El texto resulta bastante claro, siempre que recordemos que en la lengua griega zōon, 'animal', posee como segunda acepción la de 'figura' o 'retrato'. A continuación de las líneas citadas Aristóteles define los "sinónimos", en los cuales "es idéntica la definición de la esencia que corresponde al nombre". En las Categorías encontramos, entonces, una estricta dicotomía (homónimos = distinta definición; sinónimos = idéntica definición) que no contempla la posibilidad de casos intermedios y que tampoco considera pormenores que permitan fundamentar ulteriores diferenciaciones entre clases de homónimos. Muchos comentadores³ han destacado el hecho de que en Categorías la palabra homōnyma se aplica a cosas y no a nombres, en contraste con el uso de hoy hacemos de nuestro vocablo equivalente: equívocos.

Otro texto temprano de Aristóteles que desarrolla el tema de la homonimia está en el capítulo 15 del primer libro de los Tópicos. Allí, en ocasión del tratamiento del segundo 'instrumento' dialéctico, consistente en "saber distinguir en cuántos modos se dice cada cosa", se establece que es preciso:

"Examinar también los géneros de los predicados concernientes al nombre (ta genē tōn kata tounoma katēgoriōn) y considerar si son los mismos en todas las cosas; pues si no son los mismos, es evidente que lo que se dijo es homónimo" (107a3-5)

A continuación sigue el ejemplo de lo "bueno" -al cual volveremos más adelante, que muestra que dicho adjetivo se aplica a cosas que pertenecen a los distintos géneros supremos (a las virtudes, que son 'cualidades'; a la ocasión oportuna, que es un 'cuando'; a lo moderado, que es una 'cantidad'; etc.).

Mostrar que las distintas cosas que comparten un mismo nombre pertenecen a distintas categorías, es detectar que sus definiciones son diferentes en el modo más radical posible. Pero éste es un caso de máxima, y es evidente que dos o más cosas pueden ser homónimas (esto es, presentar definiciones diversas) y, sin embargo, pertenecer a una misma categoría. Esto se verifica en el ejemplo del texto citado de las Categorías: tanto el hombre como el retrato -denominados como "animales"- han de incluirse en la categoría de la sustancia (¿a qué otra categoría podría pertenecer el "retrato"?).

La caracterización de los homónimos hecha en Tópicos es totalmente compatible con la de Categorías. En efecto, no vemos que sea importante el que en Categ. se hable de diferentes "definiciones de la esencia", mientras que en Tóp. 107b20 aparece la palabra "definición" a secas, sin el genitivo tēs ousias:⁴

"pues es diferente la definición de ellos correspondiente al nombre".

Merece destacarse, en todo caso (aunque tampoco se trata de una diferencia decisiva) que en Tóp. la palabra homōnymoi parece calificar no la cosa nombrada sino el nombre mismo, tal como surge de sus usos en 107a5 y 11-12. Se trata de una simple extensión del uso del término, el cual se aplica primariamente a las cosas⁵.

Dado que la condición de la homonimia es la simple diferencia entre las definiciones de las instancias que comparten un único nombre, es fácil comprender que entre los homónimos contaremos casos de naturaleza muy variada. A propósito, Aristóteles observa en Fís. 249a23-25 que "entre los significados homónimos algunos están muy alejados entre sí, otros presentan una cierta similitud, y otros están estrechamente relacionados ya genérica o analógicamente. En consecuencia no parecen ser homónimos, aunque lo son".

En el primer libro de EN se encuentra el texto que más se aproxima a una clasificación de las diferentes especies de homonimia. Allí Aristóteles afirma que el bien no parece estar entre los "homónimos por azar" (tois apo tychēs homōnymois) y, en consecuencia, se pregunta si es homónimo "por proceder de algo uno o por contribuir todos (los significados) hacia algo uno o, más bien, por analogía" (tōi aph'henos einai ē pros hen hapanta syn-telein, ē mallon kat'analogian) (1096b27-28).

En principio, resulta que los casos de homonimia se dividen en dos categorías mayores: la de aquellos que han recibido el nombre común "por azar" (un ejemplo en español sería 'vela' = velamen o candelera) y la de los que son homónimos en virtud de alguna razón que justifica la atribución del mismo nombre. Aristóteles carece de una denominación propia para este segundo grupo, pero los comentaristas los han llamado "homónimos por intención" o "intencionales" (homōnymia apo dianois), basándose en que Aristóteles en Fís. 197a1-2 distinguió (aunque sin referirlo a la homonimia) entre lo que sucede apo tychēs y lo que sucede apo dianois. Esta es la clase de homonimia que reviste interés filosófico.

b. Los homónimos intencionales

El texto de EN que citamos recién ofrece varias hipótesis respecto del tipo de homonimia propia del bien. Pero en la presente circunstancia dicho pasaje nos interesa solamente como enumeración general de los tipos de homonimia intencional. Existe consenso entre los intérpretes en cuanto a que dichas subclases son solamente dos -aunque a primera vista pueda parecer que se trata de tres.⁶ En efecto, las expresiones aph'henos einai y pros hen... syntelein constituyen, según se suele admitir, dos modos diversos de referir una misma relación y, de hecho, los comentaristas griegos regularmente combinan las dos expresiones (v.g. Alejandro, Siriano, Asclepio). Quizá pueda decirse que la primera fórmula refiere que las instancias secundarias derivan su significado "a partir de algo uno" (i.e. del significado de la instancia principal), mientras que la segunda fórmula tiene en cuenta la referencia "hacia algo uno" existente en las definiciones de las instancias secundarias⁷.

Resta, entonces, que la homonimia "no azarosa" o "intencional" puede ser de dos especies:

- i. la homonimia de los pros hen legomena
- ii. la homonimia kat'analogian.

Nos ocuparemos brevemente de ambas, para luego poder pasar al tratamiento de la cuestión particular de la homonimia del bien.

(i) Los pros hen legomena

Este tipo de relación ha sido bautizada por G.E.L.Owen como "focal meaning" ("significación focal")⁸, expresión que se ha popularizado bastante entre los modernos estudiosos de Aristóteles. J. Owens, por su parte, propone denominarla "homonimia referencial"⁹.

La estructura lógica involucrada en este tipo de homonimia reviste un interés central para la metafísica, pues -como es bien sabido- Aristóteles la aplica para elucidar las relaciones entre la sustancia y las demás categorías y, de tal modo, establecer una unidad de los diversos significados del 'ente' que proporcionará la vía para fundar una ciencia única del ser.

Hay indicios que permiten afirmar que Aristóteles elaboró la noción de 'significación focal' desde las etapas más tempranas, más allá de la cuestión de que ya desde el comienzo haya profundizado sobre su estructura lógica y, sobre todo, haya percibido o no las posibilidades de explotar tal noción en favor de la fundamentación de la unidad de la metafísica. Un indicio de esto lo proporciona el frag. 14 Ross (=82 Düring) del Protréptico¹⁰.

Ya en EE VII, 2 la cuestión es considerada en su mayor profundidad. Allí Aristóteles se aboca al estudio de las formas de la amistad (philia), advirtiendo que éstas no son denominadas tales

de modo unívoco (mēte kath'hen hapasas mēd'hōs eidē genous, 1236 a16-17), pero tampoco en manera totalmente equívoca (mēte pampan ... homōnymōs, a18).

A continuación Aristóteles afirma que las formas de la amistad son nombradas "en referencia a una única (amistad) que es primaria" e introduce el conocido ejemplo del 'médico':

"Así como con el término 'médico': llamamos médica a un alma, a un cuerpo, a un instrumento y a una obra, pero en sentido propio (kyriōs) denominamos médico a aquello que es primario. Y primario es aquello cuya definición está presente en la definición de todos los demás (prōton d'hou ho logos en pasin¹¹ hyparchei), por ejemplo, un instrumento médico es un instrumento que usaría un médico, pero la definición del instrumento no está contenida en la definición del médico" (1236a19-22)

G.E.L. Owen ha puesto de relieve que el rasgo más característico de la homonimia pros hen o "de significación focal" está dado por la prioridad lógica del significado primario respecto de los demás significados (i.e. la inclusión de la definición del primero en las definiciones de los segundos, y no a la inversa), prioridad que ha de ser netamente diferenciada de aquella "ontológica" o "natural" mencionada en Met. 1019a1-4. Esta última, en efecto -que indica que lo primero puede existir sin lo segundo y no viceversa- no constituye una condición suficiente para la relación pros hen, y representa una estructura más simple y menos sofisticada que la de la 'prioridad lógica'¹².

Sobre esta base, podemos definir la homonimia pros hen, siguiendo a M.T. Forejohn¹³ del siguiente modo:

"Un término T tiene significación focal si (i) es 'dicho de muchas maneras', y (ii) uno de los muchos logoi de T está no-recíprocamente contenido en los restantes logoi de T (i.e. sus significados son lógicamente anteriores a los de éstos)."

Esta definición, empero, parece ser demasiado amplia, a tal punto que aún podría ser adecuada para cubrir el caso de ciertas situaciones de sinonimia. Tomemos el ejemplo de sinónimos de Cat. 1a6: 'animal' se dice (sinonímicamente) del hombre y del buey. Ahora bien, como es obvio, también usamos el término 'animal' para denotar directamente la clase de los 'vivientes' dotados de sensación'. Ocurre entonces que la definición del género ('viviente dotado de sensación') estará contenida en la definición de la especie hombre ('viviente dotado de sensación racional' = animal racional), mientras que no se verifica lo recíproco.

Por estos motivos, concluye Berti que "l'explication que donne Owen" -y sobre la cual se inspira la definición de Forejohn que recién dimos- "ne suffit pas à distinguer l'homonymie pros hen de

la synonymie, lesquelles, par contre, sont nettement différentes dans l'oeuvre d'Aristote", y que habría que corrigirla afirmando que la definición del primero de los homónimos "est présente dans les définitions des autres, non en tant que définition qui puisse leur être, ni comme prédicat commun, mais comme terme commun de rapports toujours divers" ¹⁴.

El ejemplo del médico de EE VII,2 es reiterado, junto con el otro célebre ejemplo de lo 'sano', en Metafísica Gamma II, donde se aplica la relación pros hen a la elucidación de los diversos sentidos del ente. Los aspectos novedosos que merecen destacarse aquí son dos. En primer lugar, llama la atención que la relación pros hen no parece ser considerada como un caso de homonimia:

"El ente se dice de muchas maneras, pero en referencia a algo uno y a una naturaleza única, y no homónimamente (kai ouch homōnymōs)" (1003a33-34).

Esto ha hecho pensar a varios comentadores que Aristóteles en Metafísica había superado la estrecha dicotomía de las Categorías y consideraría ahora a los pros hen legomena como un tercer caso, intermedio entre los homónimos y los sinónimos. En realidad, esta explicación no es necesaria para quien está habituado a constatar la oscilación aristotélica entre el uso genérico, por un lado, y el específico o estricto de un vocablo, por el otro lado. Nada impide tomar homōnymōs en las líneas iniciales de Met. Gamma 2 como equivalente del pampan ... homōnymōs de EE VII,2 1236a18, esto es, la hominimia en sentido restrictivo propia de los equívocos "por azar".

El otro aspecto distintivo de Met. Gamma 2 está en el reconocimiento de los pros hen legomena como objeto unitario de una ciencia:

"En efecto, no solo es objeto propio de una ciencia estudiar las cosas que se dicen en un sentido único, sino también estudiar las cosas dichas en sentidos diversos pero en referencia a una naturaleza única" (1003b12-14).

Esto parece estar en contradicción (y constituiría una innovación) respecto de lo que se había afirmado en el primer libro de EE:

"Entonces, así como el ente no es una única cosa en relación con las mencionadas categorías, así tampoco lo es el bien, y no existe una ciencia única del ente ni del bien" (1217b34-36).

Como ya recordamos en el capítulo anterior (cf. supra, cap.2, n. 21), G.E.L. Owen elaboró una interpretación en términos genéticos, según la cual en una etapa intermedida (EE) Aristóteles, sin ignorar la noción de la homonimia de significación focal, habría sido incapaz de considerarla como fundamento para asegurar la unidad objetiva de una ciencia, como lo haría luego en la etapa más madura a la que pertenece Met. Gamma.

A nosotros no nos interesa, en esta circunstancia, el tema de la unidad de la ciencia del ente. Pero en el caso del bien la cuestión también presenta complicaciones, porque a pesar del pasaje de EE recién citado, pocas páginas después Aristóteles establece que el bien -entendido como el bien practicable por el hombre y no como la Idea platónica del bien- es objeto de la ciencia (práctica) suprema: la Política (1218b11-19). En EN encontramos un análogo contraste: al comienzo se nos habla de la Política como la ciencia suprema que "ordena cuáles disciplinas han de ser estudiadas en una polis" (1094a26ss), pero luego, en el marco de la crítica a la doctrina platónica del Bien, expresa que:

"además, puesto que también hay una ciencia única (sc. 'ciencia' en sentido platónico) de aquellas cosas correspondientes a una única Idea, también habría una ciencia única de todos los bienes. Pero vemos ahora que hay muchas ciencias aún de las cosas que caen bajo una categoría ..." (1096a29-31).

Por supuesto que puede sugerirse (como lo hicimos antes, cf. supra cap. 2, notas 22 y 23) que la Política no es una ciencia universal y común de los bienes sino, más precisamente, una ciencia subordinante de todas las disciplinas (ciencias o técnicas) que se ocupan de cada bien particular de la polis¹⁵. Pero lo más importante para reiterar es que, aunque Aristóteles admitiera una ciencia unitaria de los bienes prácticos, ella tendría características bien distintas de la ciencia propia de los platónicos. En réplica a Owen, Hardie y Berti¹⁶ observaron precisamente que lo que Aristóteles objeta en EE no es tanto la existencia de una ciencia única del bien (o del ente) sino una ciencia entendida al modo de los platónicos. Se trata de una ciencia de estructura deductiva que, a partir de un principio no-hipotético (como en República 510b, 511b) pretenda inferir las 'hipótesis' propias de las disciplinas especiales.

Una ciencia platónicamente entendida tiene por objeto una Idea simple. Pero para Aristóteles una (hipotética) ciencia del bien no podría referirse a una forma única (kath'hen eidos), pues el bien es un término equívoco que denota cosas que poseen diversas esencias o definiciones.

El contraste entre ambas posiciones, platónica y aristotélica, es nítido y, sin embargo, podría afirmarse que el mismo resulta reducido notoriamente a la luz de ciertas interpretaciones que los comentaristas han hecho de la homonimia pros hen. Así, por ejemplo, Alejandro de Afrodisia, al tratar el texto de Met. 1003 b12 escribe que nuestro filósofo:

"Denomina sinónimas a las cosas dichas según una cosa una y subordinadas a un género común. Pero expresa que no solo

existe una ciencia única de las cosas que poseen esta característica unas respecto de otras, sino también de las que proceden de una cosa una y están referidas a una cosa una. En un cierto modo también estas cosas, al poseer una relación hacia una única naturaleza, son dichas según una cosa una (kath'hen), en la medida en que, de alguna manera, se percibe en todas ellas esta misma naturaleza a partir de la cual y a causa de la cual ellas son denominadas así, aun si todas ellas no participan de dicha naturaleza del mismo modo y en el mismo grado (ei kai mē homoiōs kai episēs autēs panta metechēi)", in Met. 243.33-244.3 (Hayduck).

El comentario de Alejandro es elocuente, y marca una dirección en la interpretación de la homonimia pros hen que, a nuestro juicio, reintroduce perspectivas platónicas que Aristóteles había rechazado enfáticamente. Al hablar de una "misma naturaleza" de la cual participan las cosas denominadas con un único nombre, la equivocidad de los homōnyma queda muy desdibujada. Y es significativa la utilización de la noción de 'participación': precisamente el verbo metechō es usado por Aristóteles para expresar la pertenencia de las especies a un género (cf. Bonitz, Index 462b36 ss), esto es, una relación de univocidad. Por supuesto que Alejandro considera que la diferencia entre los sinónimos y los pros hen legomena está en que estos últimos participan de la 'naturaleza común' de distinto modo y en distinto grado, pero nos preguntamos hasta qué punto esto es suficiente para distinguir los equívocos aristotélicos de la situación de las instancias que participan de una Idea platónica.¹⁷

(ii) Los analoga

Nos resta examinar la segunda especie de homonimia intencional: la analogia. Esta palabra significaba, para los griegos y para Aristóteles, 'proporción', esto es, igualdad entre las relaciones que mantienen entre sí diferentes pares de términos (al menos dos pares). La proporción puede ser matemática, pero también puede darse entre términos no cuantitativos, como en el ejemplo que enseguida mencionaremos.

En Foét. 1457b17 ss. Aristóteles define lo "análogo" como la relación establecida "cuando el segundo término es al primero como el cuarto al tercero". Lo importante es que, sobre la base de esta relación proporcional, es posible transferir el nombre de uno de los términos al otro, con lo cual se genera un caso de homonimia no fortuita. En efecto, Aristóteles continúa:

"entonces, podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto ... Digo, por ejemplo, que la co

pa es a Dionisio como el escudo a Ares. Pues bien, se llamará a la copa 'escudo de Dionisio', y al escudo 'copa de Ares'."

Este texto parece indicar (y lo mismo el pasaje de De An. 420a29 ss., que cita Leszl con el mismo propósito¹⁸) que, en rigor, la palabra analogía es usada generalmente por Aristóteles, no para designar el mecanismo lógico-lingüístico de transferencia de un vocablo entre cosas proporcionalmente conectadas, sino para nombrar la proporción objetiva que fundamenta dicho mecanismo. A este último Aristóteles lo suele denominar 'metáfora' (aunque ésta es una palabra demasiado genérica).

Por otra parte, es preciso recordar -aunque se trata de algo bien conocido- que el uso aristotélico del vocablo 'analogía' no coincide con aquel que se va a imponer en la filosofía medieval. En algunos autores griegos tardíos la palabra, aún sin perder su significado etimológico de 'proporción', va adquiriendo aquel de 'semejanza mezclada con diferencia'¹⁹ y luego, en el marco árabe y latino llegará a nombrar, no una de las dos especies de homonimia intencional, sino el género mismo que las agrupa. De tal manera, en el léxico escolástico la relación propia de los pros hen legomena pasará a ser la "analogía attributionis", y la analogía en sentido aristotélico se convertirá en la "analogía proportionalitatis". Siguiendo este uso medieval, algunos manuales suelen hablar de la "analogía del ser" en la metafísica aristotélica.

Lo que distingue a los analogos respecto de los pros hen legomena es que entre aquéllos no existe ningún tipo de prioridad lógica, esto es, ningún análogo es primero en el sentido de que su definición esté incluida en la definición del otro, y no a la inversa. Si existe algún tipo de privilegio para alguno de los términos analogados, estará a lo sumo en el hecho lingüístico (y filosóficamente irrelevante) de que uno le presta el nombre al otro.

c. El bien y las categorías

El pasaje de EN 1095a23-29 contiene el segundo de los argumentos aristotélicos contra la Idea platónica del Bien. Ya nos hemos ocupado del mismo en el capítulo anterior. Pero debemos volver a él, para considerar ahora la interpretación de los ejemplos de 'bienes' dados por Aristóteles. El texto dice:

"Además, puesto que el bien se dice en tantos sentidos como el ente (pues es dicho tanto en la categoría del 'qué es', como el dios y el intelecto, y en la cualidad -las virtudes, y en la cantidad -lo moderado, y en la relación -lo útil, y en el tiempo -la ocasión, y en el lugar -la residencia, etc.),

es evidente que no podría existir algo común, universal y uno. Pues en tal caso no se diría en todas las categorías, sino en una sola".

EE 1217b25-34 contiene un texto paralelo con variantes poco significativas (por ejemplo, se menciona en la categoría de la cualidad a lo 'justo', etc.) que no justifican su tratamiento especial. También en Tópicos 107a3-12 -texto al cual ya nos hemos referido- se exponen ejemplos multicategoriales del bien para concluir que éste es un homónimo.

El hecho de que registremos distintas instancias buenas en todas las categorías, constituye obviamente una condición suficiente para demostrar la homonimia del concepto de 'bien', pero no una condición necesaria. Dicho en otras palabras, aun si no se hubiera cumplido esta situación 'de máxima' de pertenencia a distintos géneros supremos, podría demostrarse la homonimia del bien ^{en} dentro de una única categoría. Así, por ejemplo, dentro de la categoría del tiempo, la 'ocasión' (i.e. lo 'bueno' en el tiempo) ofrece una serie de variedades genéricas que justifican la existencia de diversas disciplinas que estudian los varios tipos de 'ocasión' (ver EN 1096a29-34 y EE 1217b33-1218a1).

Ha habido una larga tradición que pretendió vislumbrar en la afirmación de que "el bien se dice en tantos sentidos como el ente" (tagathon isachōs legetai tōi onti) una primera formulación de la doctrina de la trascendentalidad del bien. Así Tomás de Aquino (para mencionar un ejemplo), al comentar el pasaje, escribe: "Pero el bien, como también el ente que es convertible con él, se encuentra en cualquier predicamento. Así, en lo que es, o sea en la sustancia, Dios se dice bueno ..."etc. (Bonum autem, sicut et ens quo convertitur, invenitur in quodlibet praedicamento; sicut in quod quid est, id est in substantia, bonum dicitur Deus ...), In I Etn. lect. 6, 132 (Ed. Leonina).

Sin embargo, es claro que la frase isachōs tōi onti busca expresar que existen instancias del bien en cada categoría pero no, por cierto, que todos los entes incluidos en cada categoría sean buenos: dentro de la cualidad, por ejemplo, tenemos un bien como la virtud, pero también un no-bien (o un mal) como el vicio, y en el tiempo está la ocasión pero también la inoportunidad. Más adelante volveremos a la cuestión de la 'trascendentalidad del bien'.

El punto más debatido del pasaje que estamos considerando tiene que ver con el modo en que han de entenderse y desarrollarse los ejemplos dados por Aristóteles. Al respecto, los intérpretes modernos han propuesto las tres siguientes versiones:

- (a) El dios es bueno
Las virtudes son buenas
etc.
- (b) es dios
..... son virtudes
etc.
- (c) es bueno porque (en tanto que) es dios
..... es bueno porque (en tanto que) es virtuoso
etc.

La versión (a) corresponde al modo tradicional de entender los ejemplos aristotélicos, y ha sido justificada en la forma más satisfactoria por W.F.R. Hardie²⁰. La reconstrucción (b), por su parte, fue propuesta por L.A. Kosman²¹; considera que la palabra 'bien' (o 'bueno') no aparece en las sentencias, ya que decir que algo es 'dios', o 'virtud', etc., constituye un modo embozado de predicar el bien sin mencionarlo, de manera análoga a lo que sucede con el verbo 'ser' de acuerdo con lo afirmado en Met. Delta 7. La posibilidad (c) fue expuesta por J.L. Ackrill²², y toma a 'dios', 'virtuoso', etc., como los fundamentos o criterios sobre cuya base atribuímos el predicado 'bueno'.

Una buena manera de iniciar el examen de la cuestión es ver si la construcción gramatical del texto de EN ofrece algún indicio en favor de una de las tres interpretaciones. Kosman ha observado que la versión (a) -que él critica²² hubiera exigido, junto al predicado 'bueno' en nominativo, que los diferentes sujetos (dios, virtudes, etc.) aparezcan en genitivo precedidos por la preposición kata: "We should therefore expect to find not hoion ho theos kai ho nous ... hai aretai ... to metrion, etc. but hoion kata tou theou kai tou nou ... kata tōn aretōn ... kata tou metriou"²³. Tal sería la construcción, añade Kosman, que encontramos, por ejemplo en An.Post. 83a28 y en Categ. 1a21.

La observación de Kosman ciertamente no habla en favor de la versión (a), pero nosotros no creemos que la descalifique. En verdad, el modo en que Aristóteles presenta los ejemplos en EN (y en EE) no nos permite entender cuál sería el desarrollo de los mismos en su formulación proposicional. Pero la situación es diversa si consideramos el texto de Tóp. 107a3-12, en algunos aspectos paralelo al de EN que estamos examinando. Allí Aristóteles, luego de establecer que a veces el bien designa el tiempo (la ocasión oportuna), agrega una explicación que, precisamente, no es otra cosa que el desarrollo proposicional del ejemplo: agathon gar legetai to en tōi kairōi. Igualmente, luego de referirse al ejemplo de lo bueno en la categoría de la cantidad, escribe: legetai gar kai to metrion agathon. En ambos casos, como puede verse, agathon

Por otra parte, si el bien fuera la diferencia de todas las instancias enumeradas por Aristóteles como 'buenas' en el pasaje, se violaría la regla que excluye que "la misma diferencia lo sea de dos géneros de los cuales uno no circunda el otro", visto que "cada una de las diferencias conlleva el propio género" (Tóp. 144b12) ²⁷. Uno podría sugerir (como parece hacerlo Ackrill²⁸) que precisamente el hecho de que tal regla no se cumpla en el caso del bien, indicaría que éste es un concepto equívoco, i.e. el punto que Aristóteles quiere mostrar.

Pero debemos preguntarnos si es adecuado buscar aplicar las reglas de la lógica de los predicables a nociones como el bien (y el ser y lo uno), visto que se trata de predicados universalísimos cuyo comportamiento lógico es, en parte, excepcional. El ser, por ejemplo, posee ciertas características que nos llevarían a asimilarlo a un género (un género único de todo lo que es), ya que se predica de todo. Sin embargo, no podríamos considerarlo como un género, porque entonces se violarían ciertas reglas lógicas propias de la predicación genérica (cf. Tóp. 121a10-19, 127a27-34; Met. 998b17-28). El ser, entonces, es un predicado equívoco y universalísimo.

El bien también es un predicado universalísimo, pues se dice en todas las categorías, aunque no se predique de todo (como el ser). En efecto, en cada categoría existen cosas que son buenas (la virtud, la ocasión, lo mesurado) y también cosas que no son buenas (el vicio, el momento inoportuno, lo desmesurado). Pero notemos que el bien distingue a las cosas buenas de otras cosas pertenecientes al mismo género, lo cual precisamente es la función propia de la diferencia: "la diferencia debe separar (la cosa definida) de aquellas que están en el mismo género" (Tóp. 140a28).

Así como el ser, sin ser un género, es un quasi-género que se predica de todos los entes en todos los géneros, análogamente el bien parece ser una quasi-diferencia que se predica de ciertas cosas (las cosas buenas) en todos los géneros. El ser es a los géneros como el bien es a las diferencias (propias de las cosas 'buenas') ²⁹.

d. ¿El bien es cualidad?

En varios pasajes de los Tópicos y de la Metafísica, y también en algún lugar de la EN, Aristóteles afirma que el bien es una cualidad. Esto puede llamar la atención, visto que parece incompatible con la tesis del carácter multicategorial del bien.

En Tóp. 121a1-4 se sostiene que el bien y lo bello son una

cualidad (poion), a diferencia de la ciencia, que es un 'relativo', por lo cual aquéllos no podrían constituir el género de esta última. En Tóp. 124b20-22, nuevamente, se dice que lo bueno y lo bello no se incluyen entre los 'relativos' sino entre las 'cualidades'. Más adelante, en 144a18-19, Aristóteles señala que la esencia (ti estin) de la virtud está dada por la 'disposición' (hexis), en tanto que to agathon no constituye su esencia sino su cualidad, aclarando ~~en~~seguida que la 'diferencia' parece indicar la cualidad. En EN 1101b12-18 encontramos una indicación similar: todo lo que es 'loable' (epaineton) es loado por una cierta cualidad que posee, agregando a continuación que "loamos al justo, al valiente y, en general, al bueno y a la virtud".

Si pasamos a Metafísica, en 1028a13 ss. leemos que "... cuando preguntamos la cualidad de algo dado (poion ti tode) decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres pies o que es hombre: en cambio, cuando preguntamos qué es (o su 'esencia': ti estin) ... decimos que es hombre o dios". La misma concepción parece reflejarse en un argumento del libro N cap.4, que sostiene que "si solo existieran Ideas de bienes, las Ideas no serían sustancias" (1091b28-29), implicándose así que el bien no es una sustancia sino una cualidad o manera de ser.

El pasaje que más nos interesa también pertenece a Metafísica: se trata del capítulo 14 del libro Delta, donde Aristóteles se dedica a examinar los significados de 'cualidad'³⁰. Se enumeran cuatro: primero, la diferencia de la sustancia; segundo, "lo que pertenece a la esencia del número aparte de la cantidad": tercero, las afecciones (pathē) de las sustancias móviles; y cuarto, cualidad "según la virtud y el vicio y, en general, el mal y el bien" (kat'aretēn kai kakian kai holōs to kakon kai agathon) (1020a33 ss.).

A continuación Aristóteles observa que estos cuatro significados pueden reducirse a dos, a saber, cualidad como diferencia de la sustancia (ya que la cualidad de los números también entra en el ámbito de este primer significado) y la cualidad "como afección de las sustancias móviles consideradas precisamente en cuanto móviles, y las diferencias de los movimientos" (en la cual se engloba el significado cuarto).

Utilizando palabras de De Strycker, podemos hablar de un "poion quiditativo" y de un "poion predicamental"³¹. Este último poion es el que corresponde exclusivamente a una de las nueve categorías accidentales.

El bien que Aristóteles menciona bajo la cuarta acepción de 'cualidad' es, sin duda, el bien moral. Se trata de aquella cua

lidad que predicamos de los individuos dotados de capacidad de elección, fundando tal predicación en el hecho de que los mismos poseen la virtud. Se trata, además, de una cualidad entendida como pathos, como afección que puede estar o no estar en un sujeto, ya que "lo que tiene la potencia de ser movido o de actuar de una determinada manera es bueno, y lo que tiene la potencia de ser movido o de actuar de otra manera opuesta a la anterior, es malo" (1020b21-23).

El comentario respectivo de Alejandro de Afrodisia es particularmente interesante, ya que en él encontramos la primera observación acerca de la (aparente) incompatibilidad de la conceptualización del bien como 'cualidad' con la afirmación de EN I según la cual el bien se dice en todas las categorías al igual que el ente. Escribe Alejandro:

"(Aristóteles) dice que el bien y el mal significan principalmente la cualidad en el caso de los seres animados. Pues no todo bien es una cualidad, si es que en verdad el bien está en los diez géneros. (Y al decir que significa) 'principalmente (la cualidad) de éstos' se refiere a aquellos 'que poseen facultad de elección', a saber, los hombres. El bien y el mal, en lo que se refiere a los seres animados y dotados de elección, es la virtud y el vicio, la cual virtud pertenece principalmente, entre los bienes, a la cualidad"

(in Met. 401.22-28)

Como puede verse, Alejandro saca partido de la palabra malista en la frase de 1020b23 ("y principalmente el bien y el mal significan la cualidad en el caso de los seres animados") con el objeto de sugerir que no todo bien es cualidad (en el sentido de pathos o cualidad predicamental).

En verdad, en la mayor parte de los casos en que Aristóteles caracteriza el bien como 'cualidad', se está refiriendo al bien moral y, entonces, allí deberá entenderse la cualidad como uno de los nueve predicamentos accidentales. Otras veces, en cambio, como en Tóp. 144a18-19, el bien es dicho 'cualidad' por razones bastantes diversas. En efecto, allí el bien es concebido como 'diferencia' de la virtud, como parte de la esencia de ella y no como un pathos que puede estar o no presente en el sujeto. Se trata del significado quiditativo del poion³². A este mismo significado tendríamos que recurrir si quisiésemos caracterizar la función que cumple el bien respecto de los varios sujetos enumerados en EN 1096a23-29.

No es preciso reiterar, entonces, que la determinación del bien como 'cualidad' no es incompatible con su condición multicategorial. Para Aristóteles -en contraste con la posición platóni

ca- no hay un bien kath'hautò y chōriston, no hay un ente que sea 'el bien' a secas. Luego, 'bueno' siempre será una respuesta a la pregunta poion ti tode ("¿cómo -de qué cualidad- es esto?", no a la pregunta ti esti tode ("¿qué es esto?"). A este último interrogante debe responderse con 'dios', 'intelecto', etc., no con 'el bien'.

W.J.Oates ha considerado que la designación del bien como cualidad es una instancia de "Aristotle's asserting the primacy on ontology (over axiology) with the consequence that questions of value are reduced to a rôle of secondary or derivative importance"³³. Esta afirmación puede tener algo de cierto en cuanto comparamos la concepción de Aristóteles con la de Platón, pero sin duda es exagerada. Después de todo, no solo el bien, o el valor, poseen el status de ser propiedad y no un "esto determinado". Aun las sustancias segundas, de acuerdo con la doctrina de Categ. 3b 10-21., no significan un tode ti sino más bien un poion ti.

e. La unidad de los bienes: ¿analogía o significación focal? Hipótesis a considerar en los próximos capítulos

Ya hemos tenido oportunidad de considerar el texto de EN 1096 b26-29 cuando discernimos los dos tipos posibles de homonimia no fortuita. Ahora volveremos al mismo, esta vez para preguntarnos por el tipo de unidad propio del concepto de 'bien'.

Como se recordará, Aristóteles, después de descartar que los bienes sean como aquellos "homónimos por azar", se preguntaba enseguida:

"¿Son ellos llamados 'bien' por proceder de algo uno o por contribuir hacia algo uno o, más bien (ē mallon) por analogía? En efecto, tal como la vista está en el cuerpo, así está el intelecto en el alma, y así en los demás casos. Pero quizás debemos abstenernos de considerar esta cuestión por el momento, pues un examen preciso de los mismos sería más apropiado para otra rama de la filosofía" (1096b27-31).

Las posibilidades que se presentan para conectar los diversos significados del bien son (como ya dijimos antes) solamente dos: la unidad de significación focal o la unidad por analogía. Y, aunque el mismo Aristóteles manifiesta su intención de diferir el examen del problema y la decisión de una respuesta, las palabras ē mallon parecen indicar una preferencia por la analogía. Así lo entiende la mayoría de los comentaristas modernos, algunos incluso manifestando que la unidad analógica es la "respuesta final" de Aristóteles al problema³⁴.

En lo que respecta al postergamiento de la cuestión, Aristóte-

les no nos deja entender con claridad si está prometiendo un análisis estricto de la misma o si, por el contrario, se trata de una dilación indefinida. Aparentemente, por "otra rama de la filosofía" Aristóteles entiende la 'filosofía primera', en cuyo caso debemos dirigirnos a la Metafísica para buscar dicho tratamiento. Al comentar este pasaje Dirlmeier propone remitirnos a Met. Gamma 2 y K 3 (agregando el adverbio 'quizás': *Vielleicht*)³⁵, pero en dichos capítulos no hay ninguna referencia explícita a la unidad de los bienes. En verdad, si lo que esperamos es una consideración sistemática del problema en algún otro lugar del Corpus, deberíamos decir que se trata de otra promesa no cumplida (suponiendo que en EN se haya anunciado tal cosa).

Con todo, nosotros creemos que existen elementos, tanto en EN como en otras obras, para descubrir hacia dónde se orienta la respuesta aristotélica a la cuestión de si la unidad de los bienes ha de entenderse desde la analogía o desde la significación focal. Pero, como veremos a lo largo de los próximos capítulos, la respuesta no es simple sino compleja, sobre todo porque la homonimia de significación focal y la homonimia analógica no constituyen opciones siempre excluyentes sino, por el contrario, son compatibles entre sí. Para citar un caso, piénsese en el tratamiento de términos como "materia", "forma" y "privación" en Met. Lambda 4-5. Dichos vocablos se utilizan por analogía (cf. 1070 b17-21), pero sin embargo Aristóteles no deja de observar que los principios de todas las cosas son idénticos "además en el sentido en que las causas de la sustancia son causas de todo/lo incluido en las demás categorías/, en cuanto que si se elimina la sustancia se elimina todo el resto" (1071a33-35)³⁶. Como bien observa Leszl, aquí la unidad por analogía "need not exclude their possession of focal meaning, which could be recognized as being implied by the fact that they apply to entities belonging to different categories, so that the forms and matters of substances have a priority on those of other entities"³⁷.

Esta superposición de la unidad analógica y de significación focal puede detectarse en el caso del bien a partir de ciertos pasajes de EN. Al comienzo mismo de esta obra Aristóteles observa que "como existen muchas acciones, artes y ciencias, también sus fines (=sus bienes, cf. 1094a1-3) son múltiples", con lo cual parece sugerir la unidad analógica de los bienes o fines. Pero enseguida agrega: "pero cuando tales artes caen bajo una única capacidad ... en todas ellas los fines de las artes rectoras han de ser preferidos a todos los fines subordinados" (1094a6-15). Más adelante (1097a15 ss.) hay un pasaje que habla en idéntico sentido.

Al respecto, Berti correctamente ha señalado³⁸ que Aristóteles puede conservar a la vez la homonimia pros hen y la analogía de los bienes gracias al hecho de que, aunque existen múltiples fines o bienes, no todos ellos son perfectos (teleia), esto es, 'finales'. En efecto, a', b' y c' pueden ser los bienes o fines respectivos para a, b y c (y así tenemos una unidad del bien 'por analogía'), pero es posible que simultáneamente a' constituya el 'significado focal' hacia el cual b' y c' poseen una referencia intrínseca.

El problema de la unidad de los bienes es bastante complejo y será necesario seguir tratándolo, en diferentes ámbitos, a lo largo de este trabajo. Una parte esencial del contenido de los capítulos siguientes estará dedicada a considerar, en forma sucesiva, las siguientes hipótesis:

(i) Para todos los bienes en general (sean ellos objeto de praxis humana o no lo sean) se verifica una unidad por analogía, debido a que cada ente (especialmente en el sentido más fuerte de la palabra 'ente', i.e. la sustancia) posee un fin que le es propio y exclusivo. Cf. EE 1218a30-33: "En cuanto a decir que todos los entes tienden hacia un solo bien, esto no es verdadero: pues cada uno de ellos desea su bien propio, el ojo la visión, el cuerpo la salud y así con lo demás". Esta es la temática que desarrollaremos en el capítulo 4.

(ii) En el capítulo 5 examinaremos la posibilidad de una unidad de significación focal respecto de los bienes no prácticos. Como se verá, nuestra respuesta será negativa, puesto que aunque existe un summum bonum (dios o el motor inmóvil), no podría decirse que los bienes del universo posean, en su definición, una referencia a aquél o, menos aún, que obtengan su bondad de la bondad de aquél.

(iii) En el ámbito de los bienes agibles por el hombre, en cambio, parece verificarse una unidad de significación focal (además de la unidad analógica), siendo la felicidad o eudaimonia el bien supremo al cual remiten todos los bienes particulares objetos de praxis. Este será el tema a afrontar en el capítulo 6.

Notas al capítulo 3

1. Los pollachōs legomena parecen cubrir un espectro algo más amplio que el de los homōnyma, ya que entre los primeros pueden ubicarse casos de multiplicidad de aplicaciones de un término que no supongan equivocidad. Pero en muchos lados Aristóteles identifica ambas expresiones (v.g. Tóp. I, 15). Sobre la expresión pollachōs legesthai cf. Leszl, Logic and Met. in Arist. pp. 105-109 y su crítica a J. Hintikka ("Aristotle and the ambiguity of ambiguity", cap. incluido en Time and Necessity, Oxford, 1973). En el caso del texto citado de Soph.El., no compartimos la opinión de Leszl (op.cit. p.340) de que se hable allí de clases infinitas de cosas y no de infinitas cosas.

2. logos tēs ousias. Tal es la lección de los MSS., recogida por Minio-Paluello en su edición de Categorías (Oxford, 1949). Por simplicidad (in cat. 29b30, καὶ ὄντων) sabemos que ya en la antigüedad Boethos y Andrónico proponían quitar el genitivo tēs ousias. J.P. Anton ("The Meaning of ho logos tēs ousias in Categories 1a", The Monist 52 (1968), 2, pp. 252-267) considera que ousia tiene el significado técnico de 'sustancia segunda' de Categ. 5. Si así fuera, la definición de Categ. 5 no podría cubrir caso de homonimia intercategoriales (por ej. el caso del 'bien' en Tóp. I, 15). Nosotros preferimos tomar ousia con el significado más amplio de 'esencia'.

3. Especialmente J. Owens, The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, 3r.edition, Toronto, 1978; p. 112. Respecto de las excepciones al uso aristotélico de designar como 'homónimas' primariamente a las 'cosas', ver Leszl, Logic and Met. in Arist. pp. 93-94.

4. Ver supra nota 2.

5. Cf. además Fís. 248b12-21, De Gen.et Corr. 322b29.

6. El pasaje en su conjunto ha sido interpretado de un modo diverso al tradicional por W.W. Fortenbaugh, "Nicomachean Ethics I, 1096b26-29", Phronesis XI (1966), pp. 185-194.

7. A favor de la equiparación de ambas expresiones puede acotarse que en EE VIII, 2 se dice que las formas secundarias de la amistad son denominadas tales "en referencia a una determinada (amistad) que es primera" (pros mian ... kai protēn) (1236a18-19) y, un poco más adelante, se afirma de una de las formas secundarias que ella no es la amistad primaria sino una "derivada de ella" (all'ap'ekleinēs) (1236b21). Ver Leszl, Logic and Met. in Arist. p. 421.

8. G.E.L. Owen, "Logic and Met. in some..."; cf. p. 169.
9. J. Owens, The Doctrine of Being ... p. 120.
10. Cf. Leszl, Logic and Met. in Arist. pp. 354-356.
11. Susemihl, en la edición teubneriana de EF, trae hēmin en lugar de pāsin.
12. G.E.L. Owen, "Logic and Met. in some..." pp. 170-172.
13. M.T. Forejohn, "Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science", Phronesis XXV (1980), 2; cf. p. 120.
14. E. Berti, "Multiplicité...", pp. 175-176.
15. W.F.R. Hardie (Aristotle's Ethical Theory, 2nd ed., Oxford, 1980; p. 61) observa que '...just as metaphysics does not dictate premisses to the special sciences', so the statesman cannot tell a general how to win a campaign or a doctor how to control an epidemic. In the exercise of its authority over the sciences, politics dictates only the occasions of their application; but each is an independent technique. Direction ab extra does not involve internal interference".
16. Ver supra cap. 2 n. 23 y Hardie, Arist.'s Eth.Th. p.60-61.
17. Las interpretaciones "platonizantes" de la homonimia de significación focal del tipo de la de Alejandro fueron criticadas por P. Aubenque (Le problème de l'Etre chez Aristote. Essai sur la problematique aristotélicienne, Paris, 1962; cf. pp. 200-201). Leszl, por su parte, ha criticado las versiones modernas de dicha interpretación (Logic and Met. in Arist., esp. pp.205ss, 252ss.
18. Leszl, Logic and Met. in Arist. p. 127.
19. Cf. P. Grenet, "St. Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'analogia entis?", en L'attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele (Padova 6-8 apr. 1967), Padova, 1970; pp. 153-175 (cf. esp. p.157).
20. Arist.'s Eth. Th. pp.56-58.
21. L. A. Kosman, "Predicating the Good", Phronesis xlii (1968), pp. 171-174.
22. J.L. Ackrill, "Aristotle on 'Good' and the Categories", en Articles on Aristotle 2., pp. 17-24.
23. L. A. Kosman, "Predicating ...", p. 173.
24. Arist.'s Eth. Th. p. 57.
25. J.L. Ackrill, "Arist. on 'Good' ...", p. 19.
26. Si se distribuyen los géneros y las especies en columnas (o 'divisiones') encabezadas cada una por el género supremo o categoría correspondiente, la predicación propia y verdadera (kath'

hypokeimenou) se da cuando sujeto y predicado pertenecen a la misma columna; en cambio la relación de 'inherencia' del predicado hacia el sujeto (en hypokeimenōi) tiene lugar cuando ambos pertenecen a columnas distintas (predicación 'cruzada')/ Cf. E. Berti, Aristotele: dalla dialettica... pp.186-188. Ver además Tóp. I, 9.

27. Ver Categ. 1b15 y el comentario respectivo de Ackrill en p. 76 (Aristotle's Categories and De Interpretatione, transl. with notes by J.L. Ackrill, Oxford, 1963).

28. J.L. Ackrill, "Arist.on 'Good'..." p. 19.

29. Sobre la cuestión de los 'predicados universalísimos', véase V. Sainati, Storia dell'Organon Aristotelico I, Firenze, 1968; pp. 105-109.

30. Cf. también Categ. cap. 8, donde se analizan los significados de 'cualidad', aunque aquí no se menciona aquél de 'diferencia de la sustancia'.

31. E. de Strycker, "Concepts-cléf et terminologie dans les livres ii à vii des Topiques", en G.E.L. Owen (ed.), Aristotle on Dialectic. The Topics (3rd. Symposium Aristotelicum), Oxford, 1968; pp. 141-163; cf. pp. 154-155.

32. i.e. el poion como 'diferencia'. Cf. Met. Delta 14.

33. W.J. Oates, Aristotle and the problem of value, Princeton, 1963; p. 189.

34. Cf. J.A. Stewart, Notes on the NE p.88. ver también R.A. Gauthier - J.Y. Jolif (Aristote, L'Ethique à Nicomaque, Tome II Commentaire, 1ère partie, Louvain-Paris, 1970; p.46): "Aristote ici se prononce nettement pour le dernier (type, sc. analogía)". Algunos autores han considerado que la preferencia por la analogía en EN supone la exclusión de la otra posibilidad (unidad del bien por 'significación focal'). Nosotros creemos, en cambio, que puede haber una coexistencia de ambos tipos de homonimia intencional y que, si se prefiere la solución 'analógica' es porque ella es más evidente y más fácil de establecer. Ver Gauthier - Jolif, op.cit. pp. 46-47, donde se resumen las distintas posiciones de los autores modernos.)

35. Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt von F. Dirlmeier, Berlin, 1956; p. 276.

36. P. Aubenque (Le problème de l'être, pp. 401-402) considera el pasaje en un modo distinto, sosteniendo que la unidad de los principios solamente se manifiesta en el sentido analógico. Nosotros hemos criticado esta interpretación de Aubenque en E. La Croce, "La analogía de las causas en Aristóteles y Santo Tomás", Philosophica 5 (1982) pp. 127-140; cr. nota 30 en p. 135.

37. W. Leszl, Logic and Met. in Ar. p. 322.
38. E. Berti, Multiplicité ... pp. 180-181.

Capítulo 4

El bien y la finalidad

a. El bien como fin

Aristóteles asimila la noción de bien a la noción de fin. En efecto, el fin a que tiende cada cosa es el bien para esa cosa. Más precisamente, 'bueno' ha de entenderse como un predicado que le corresponde prioritariamente a los entes "en los cuales existe el fin". Tales entes son perfectos (teleia), y son llamados de tal modo porque "nada les falta en lo que respecta al bien, ni tienen exceso ni nada que tomar de afuera" (Met. 1021 b14-32).

De hecho, en casi todas las enumeraciones de las causas que hay en el Corpus, Aristóteles afirma que el fin es un bien o, más frecuentemente, agrega la expresión kai tagathon, con valor de endfádis, a alguno de los términos con que designa la causa final (to telos, to hou heneka): véase v.g. Met. 983a31-32, 996 b12, 1023b25: Fís. 195a23, etc. Del mismo modo, expresiones como "porque es mejor" (dioti beltion) son frecuentemente utilizadas como explicación por la causa final (Fís. 198b8, b17: Met. 996a30, Gen.Anim. 731b22-23, 798b4-5) ¹.

Hasta tal grado es íntima la relación entre los conceptos de bien y de fin que, entre los mismos, existe cierta circularidad. Así, en EN I,7 -uno de los textos donde Aristóteles afronta más decididamente la tarea de precisar el primero de dichos conceptos- se responde a la pregunta ¿qué es el bien? diciendo que éste es, en cada actividad y en cada elección, "el fin" (1097 a19-21). Pero en otro lado encontramos, inversamente, que es la noción de bien la que permite calificar esencialmente al fin como tal; en Fís. 194a32-33, comentando lo irrisoria que es la expresión del poeta que denomina 'fin' a la muerte, agrega que "no todo término final (eschaton) pretende ser un fin (telos), sino el más bueno" (to beltiston).

b. La definición del bien

La idea de fin está presente también en la conocida definición del bien con que inicia la Ética Nicomaquea:

"Por eso correctamente declararon que el bien es aquello a lo cual todas las cosas aspiran" (hou pant'epietai, 1094a3)

Esta definición (que reaparece en Tóp. 116a19-20 y, en forma mucho más desarrollada, en Rhet. 1362a23 ss., texto que citaremos más adelante) no es propia de Aristóteles, aunque sí aceptada por él. Proviene del círculo platónico, y Dirlmeier está en lo correcto al afirmar que al comienzo de EN Aristóteles está

pensando en Platón y en Eudoxo ². Esto último queda confirmado a partir de EN X 2: allí Aristóteles, explicando la doctrina de Eudoxo, afirma que éste "creyó que el placer es el bien a causa de ver que todos los seres, racionales e irracionales, aspiran a él" (1172b9-10). El verbo que se utiliza es el mismo: ephiēmi, el cual, según la opinión de Gauthier ³, sería palabra misma de Eudoxo.

La definición es sintética y, sin duda, incompleta. En efecto, como ya observó Plotino (Enn. 6.7.25), si algo fuera bueno por el mero hecho de ser deseable, un bien aparente se confundiría con un bien real. Pero Aristóteles era consciente de la limitación de esta definición, porque en Met. 1072a28-30 expresa que "el objeto primero de la voluntad es lo que es bello, y lo deseamos porque nos parece bello, antes que nos parezca bello porque lo deseamos".

Más allá del sentido que la definición pueda haber tenido en aquellos que la formularon originariamente, parece claro que Aristóteles la recoge asignándole un significado analógico, esto es, que cada cosa aspira a un bien que le es propio, sin suponer la existencia de un único bien que sea objeto universal de los deseos. Desde ya, afirmar esto último hubiera significado una tesis harto comprometida para ser sostenida desde el comienzo del tratado. Pero más adelante Aristóteles dice que "el bien que vislumbramos es algo propio" (indicando que es autárquico y que no deriva su valor de otros, 1095b25-26) y, si pasamos al libro primero de EE, encontramos la enfática afirmación -que ya hemos citado antes- de que hay un bien propio para cada cosa y que no es verdadero decir que todos los entes aspiran a un único bien (1218a30-33).

Alejandro de Afrodisia parece estar entre quienes entendieron que la definición alude a un único bien supremo objeto de aspiración universal. Alejandro está comentando el texto de Met. 982b4-7, en el cual Aristóteles afirma que la ciencia suprema conoce aquello en vista de lo cual se hace cada cosa y que "esto es el bien de cada cosa y, en general, lo mejor en la naturaleza toda" ⁴, y a propósito de ello cita la definición de bien de EN I, explicándola del siguiente modo:

"Tal es también la causa de todos los entes; en efecto, todos los entes generados por naturaleza son y se generan en virtud de él, y están inclinados hacia él según un deseo con natural a ellos",

e inmediatamente agrega:

"Pues todos los entes aspiran al más alto de los bienes y al bien, siendo el bien la causa primera" (in met. 14, 11-14)

Esta interpretación nos parece inaceptable porque el Motor Inmóvil (i.e. el más alto de los bienes y la causa primera de la cual indudablemente habla Alejandro) no parece constituir la causa final de cada ente sino -como veremos en el capítulo siguiente- la causa final del primer cielo. Igualmente inaceptable resulta el intento de Tomás de Aquino de hacer coincidir, gracias a la introducción de la noción de "participación", la aspiración del bien propio de cada cosa con la aspiración de un único bien supremo. En efecto, al comentar las páginas iniciales de EN, Tomás escribe que "porque nada es bueno sino en cuanto hay en algo cierta semejanza y participación del sumo bien, el mismo sumo bien es apetecido de alguna manera en todo bien" (In Eth. I, 1 a.11).

Otra cuestión importante de la definición del bien tiene que ver con la extensión que hemos de asignarle al sujeto de la aspiración: panta. La definición del capítulo 6 del primer libro de la Retórica (que es la definición del bien más amplia y completa del Corpus) puede ayudarnos en este asunto:

"Sea ⁵ el bien lo que es ello mismo elegible por sí y aquello en vista de lo cual elegimos otra cosa, y aquello a lo cual todas las cosas aspiran, o todos los seres que poseen sensación o inteligencia, o si alcanzaran la inteligencia. Y todo lo que la inteligencia concedería a cada cosa, y lo que la inteligencia de cada uno concedería a cada uno, esto es el bien para cada uno, y aquello que, estando presente, pone bien dispuesto y con suficiencia, y la suficiencia y lo que produce o conserva tales bienes, y a lo que tales bienes siguen como consecuencia, y lo que impide los contrarios de tales bienes y lo que los destruye" (1362a23-29)

Como puede verse, en este texto se reitera la definición de EN I, pero inmediatamente se restringe, mediante el uso de conjunciones adversativas, el alcance del sujeto de la aspiración al bien. En efecto, del "todas las cosas" inicial pasamos primero a "todos los seres que poseen sensación o inteligencia" y, luego, a los seres que alcanzaren la inteligencia (excluyendo esta vez no solo a las bestias sino también a los niños), en un intento de lograr una mayor precisión en la fórmula.

El comentador Temistio (Peri psychēs 92, Spengel II, 108) explica que "la sensación, en cuanto sensación, es incapaz de aprehender el bien o el mal, sino solo lo agradable o lo disoluto, mientras que juzgar el bien y el mal solo es propio de la inteligencia". La observación de Temistio tiene que ver con la distinción del bien real y el bien aparente, a la que haremos referencia en el párrafo siguiente. Es cierto que solo la vo-

luntad racional tiene al bien real como objeto principal, ya que la inteligencia está en grado de distinguirlo de aquello que solo es agradable y aparentemente bueno (cf. Met. 1072a 26-28, citado infra).

En los seres irracionales el deseo tiene por objeto lo que parece bueno, pero el ordenamiento natural está dispuesto de tal manera que, por lo general, existe una coincidencia entre el bien aparente y el bien real, y de este modo queda asegurada la tendencia al bien por parte de los seres inferiores. Como observa Stewart ⁶, en los animales inferiores, "their aisthēseis and epithymiai have, like their protective colours and other bodily adaptations, assumed a definitely fixed character in relation to an orderly (i.e. rational) environment".

En EN X 2 encontramos una confirmación de este punto de vista. Allí Aristóteles, luego de referirse a la doctrina de Eudoxo, afirma que aquellos que objetan que el bien es aquello a que todas las cosas aspiran, caen en el sinsentido (cf. 1172b35 ss). Agrega entonces que si se diera el caso de que solo las criaturas irracionales experimentaran tal deseo, los objetores tendrían algo de razón; sin embargo, si también dicho deseo está en las criaturas inteligentes, lo que afirman no tiene sentido. Pero Aristóteles concluye el argumento con la siguiente observación: "Pero quizás aun en los seres inferiores existe algún bien natural más fuerte que ellos mismos, que aspira a su propio bien" (1173a4-5). Con esta sugerencia (cf. isōs, a4) de la existencia de una tendencia natural al bien (que, como veremos luego, forma parte de la tendencia de cada ente a realizar o perfeccionar su propia forma) se conecta otro texto de EN VII 13, que afirma que "todos los seres poseen por naturaleza algo divino" (1153b25).

c. Las divisiones del bien

La noción aristotélica del bien es bastante amplia y equívoca. Por eso Aristóteles en varios lugares del Corpus se vale de divisiones y clasificaciones del bien según variadas perspectivas, a menudo con el objeto de sustentar criterios axiológicos, esto es, de determinar cuál, entre una pluralidad de bienes, posee más propiamente la cualidad de bien. Al respecto es ilustrativa la lectura de los dos primeros capítulos de Tópicos III, dedicados a la exposición de los lugares de lo que es preferible en una comparación. De hecho, la mayoría de los criterios que Aristóteles utiliza para efectuar las divisiones del bien están contenidos en la larga lista de

topoi axiológicos.

La mayoría de las clasificaciones o divisiones en cuestión no parecen haber sido originales de Aristóteles, sino que fueron tomadas de Platón y se remontan, en muchos casos, al círculo socrático. A veces se trata de clasificaciones de los bienes según su contenido, como la célebre división de bienes exteriores, bienes del cuerpo y bienes del alma, implicando una jerarquía de los últimos respecto de los anteriores. La misma aparece en EN 1098b12 ss. y en Pol. 1323a21 ss. y, en forma más simplificada (bipartita) en EF 1218b32 ss. En algunos de estos pasajes Aristóteles remite a los exōterikoi logoi (cf., al respecto, Protréptico frag. 3 Ross).

Todo bien es, esencialmente, un fin, y entre las características de esta última noción está el ser término y el ser objeto de deseo o tendencia. Con lo primero se relaciona la división entre bienes 'por sí' y 'relativos' (katha'hauta y dia tauta), mientras que con lo segundo tiene que ver la distinción entre 'bienes reales' y 'bienes aparentes' (onta agatha y phainomena agatha).

La primera de estas clasificaciones se introduce en EN en el contexto de la discusión de la Idea platónica del Bien. Allí Aristóteles alude a los dos sentidos (cf. dittōs, 1096b13) en que "se dicen" los bienes: los que son bienes "por sí mismos" y los que son bienes "a causa de los primeros" por el hecho de que "de alguna manera son productivos de aquéllos, o los preservan, o impiden sus contrarios" (b11-12). Como ejemplo de los primeros menciona el honor, la inteligencia práctica y el placer, los cuales son propiamente 'fines' (aunque no, ciertamente, fines perfectos).

Uno podría preguntarse si realmente ésta es una clasificación de bienes o si habría que considerarla, más adecuadamente, como una diferenciación de lo que propiamente es un bien respecto de lo que no lo es con propiedad. Y habría que responder que ambos son 'bienes', pero que los katha'hauta son 'más buenos' que los dia tauta, teniendo en cuenta el carácter focal que posee el concepto de bien. De hecho, en la más completa definición de bien de Rhet. I 6 se incluía también a lo que produce o conserva los bienes en sentido más propio y que impide sus contrarios. Pero ciertamente solo los bienes katha'hauta poseen sin limitación alguna la propiedad de ser 'términos', verdaderos fines.

La distinción entre 'bien real' y 'bien aparente' es utilizada por Aristóteles en muchos lugares: cf. De An. 433a27; Motu Anim. 700b26; Tóp. 147a2; Met. 1013b25-28, 1072a26-28; EE 1227a21-22, 1235b25-27; EN 1113a15-16, 1152b26-27; etc. En

varios casos se manifiesta como una diferenciación entre lo que es un bien y lo que no lo es, como por ejemplo en EE 1227a18 ss., donde después de afirmar que "el fin es siempre bueno por naturaleza" agrega que "es contra natura y por per-versión que el fin no sea el bien sino el bien aparente (a21-22). En otros casos, en cambio, ello no es así, como en general cuando Aristóteles tiende a asimilar el bien aparente con lo "agradable", según veremos enseguida.

Aristóteles suele diferenciar el bien aparente y el bien real de acuerdo con la naturaleza del apetito que respectivamente suscitan. El bien aparente es objeto de apetito irracional (epithymia), mientras que el bien real es objeto de voluntad racional (boulēsis). Así, dice en Met. 1072a26-28 que:

"Lo deseable y lo inteligible mueven sin ser movidos. Y los objetos primarios del deseo y de la inteligencia son los mismos. En efecto, el objeto del apetito irracional (epithymēton) es lo bello aparente (to phainomenon kalon), y el objeto primario de la voluntad racional es aquello que es objetivamente bello" (boulēton prōton to on kalon)⁷.

Esta afirmación no debe llevarnos a concluir que los seres vivientes carentes de voluntad racional no puedan aspirar al bien real sino solamente al bien aparente. En todo caso, deberíamos decir que dichas criaturas carecen de una facultad racional que les permita distinguir el bien real del aparente pero, en la mayoría de los casos, la naturaleza está dispuesta de tal manera que el bien real es también el bien que se manifiesta o que "aparece" como objeto del apetito de la criatura.

En otros lados Aristóteles introduce una clásica división tripartida de los bienes, la cual ya estaba en Platón (cf. Leyes II 667b-c):

"Puesto que son tres los objetos de las elecciones y tres los objetos de repulsa, lo noble, lo ventajoso y lo agradable (kalou sympherontos hēdeos), y tres sus contrarios, lo vil, lo injurioso y lo penoso ..." (EN 1104b31-33)

La misma división aparece en EE VII 2. Allí ella es utilizada para diferenciar, correlativamente, las tres formas de amistad. Los bienes se distinguen según dos criterios. Por un lado, hay cosas que son buenas por el hecho de ser tales (tōi toiond'einai) y cosas que lo son por ser ventajosas y útiles (tōi ōphelimon kai chrēsimon) (EE 1236a7-8), por otro lado, está lo que es bueno en sentido absoluto (haplōs) y lo que es bueno para alguien (tini):

"Puesto que, ciertamente, 'bueno' tiene más de un sentido (en efecto, llamamos bueno a algo por ser de tal naturaleza, y a otra cosa la llamamos buena por ser ventajosa y útil), y además lo agradable (hēdy) es aquello que, agradable en general, es bueno en general, mientras que lo que es agradable para alguno es un bien aparente⁸, tal como en el caso de los objetos inanimados podemos elegir algo y quererlo por alguna de estas razones..." (1236a7-11).

Como puede verse, los criterios de división del bien corresponden a los que habíamos considerado antes, pues lo 'útil' o 'ventajoso' es lo que es bueno en virtud de aquello para lo cual es útil (cf. dia tauta) y, por otra parte, aquí Aristóteles identifica el bien aparente con lo que es bueno para alguno (tini). La combinación de ambos criterios permite establecer la clásica división tripartita, según el siguiente esquema:

	<u>1er. criterio</u>	<u>2º crit.</u>
<u>agathon</u> prop. dicho, <u>kalon</u> =	<u>tōi toiond'einai</u>	<u>haplōs</u>
<u>ophēlimon kai chrēsimon</u> =	(<u>pros ti, dia tauta</u>)	
<u>hēdy</u> =		<u>tini, phainomenon</u> ⁹

Existe, finalmente, otra división del bien que, por su importancia, merece que la tratemos por separado en el párrafo siguiente.

d. Agathon y kalon

La causa final está ligada, en primera instancia, con el movimiento. Y puesto que el bien es esencialmente un fin, parece necesario que la noción de bien deba referirse al ámbito de los entes móviles. Esta cuestión es planteada en el tercer libro de la Metafísica, en la discusión de la primera de las "aporías", i.e. aquella concerniente a decidir si es tarea de una o más ciencias estudiar todos los tipos de causa. Aristóteles escribe, en efecto, en 996a22-32:

"Además, en muchos entes no están presentes todos los principios. Pues ¿de qué modo es posible que haya un principio de movimiento o la naturaleza del bien (en) las cosas inmóviles, visto que todo lo que por sí es bueno es, ello mismo, fin por su naturaleza ... y visto que el fin o 'aquello en vista de lo cual' es fin de cualquier praxis, y todas las praxis están acompañadas de movimiento? En consecuencia, en las cosas inmóviles no podrá estar este principio del movimiento ni el bien en sí (autoagathon)¹⁰. Por eso, tampoco en las matemáticas se demuestra nada mediante esta causa

(final), y no existe ninguna demostración que argumente sobre la base de lo mejor o peor, ni ningún matemático menciona para nada algo similar ... "

La dificultad planteada es de cierta importancia y, como veremos enseguida, su solución será posible gracias a una distinción introducida en el libro Lambda. En el libro inmediatamente precedente al Lambda, Aristóteles (o quien sea el autor de Met. K) reitera la aporía en cuestión en los siguientes términos:

"Pues (la filosofía) no se ocupa de la causa final. En efecto, el bien es tal causa, y él se encuentra en el ámbito de las praxis y de las cosas en movimiento..." (1059a35-37)

Pero el hecho de que la filosofía primera o metafísica se ocupe de entes inmóviles y perfectos, no impide que pueda considerar la causa final, ya que ésta ha de entenderse de dos maneras. La distinción es mencionada en Fís. 194a35 y en De An. 415b2. En Met. Lambda, el pasaje referido a la misma puede traducirse del siguiente modo, de acuerdo con la lección de Ross y Jaeger ¹¹:

"Y que la causa final (to hou heneka) existe en los entes inmóviles, lo hace evidente esta distinción. En efecto, la causa final es (i) 'para alguien' (tini) y (ii) '(en vista) de algo' (tinos), y de éstos, lo segundo existe en los entes inmóviles, mientras que lo primero no" (1072b1-3)

El fin tini no es otra cosa que el individuo para el cual el fin es tal, en tanto que el fin tinos es el objetivo o fin propiamente dicho.

El ps. Alejandro, al comentar el pasaje, pone como ejemplo a Sócrates actuando en vista de obtener la felicidad: ésta es la causa final en el sentido de tinos y Sócrates lo es en el sentido de tini (in met. 695, 28-30). Después del ejemplo agrega Alejandro que "lo que se mueve en vista del bien no es bueno, mientras que el bien -que es aquello en vista de lo cual- es bueno. Y se mueve hasta tanto no conquiste el bien, y al conquistarlo se detiene" (ibíd., 34-36). La primera frase agrega cierto elemento de confusión, pues si "lo que se mueve en vista del fin" no fuera bueno (en cuanto que ya aspira al bien), entonces la identificación de la causa final con el bien se limitaría solo a uno de sus significados (i.e. la causa final tinos). Y esta no parece ser la idea de Aristóteles.

En el penúltimo libro de la Metafísica se retoma la temática de la bondad de las cosas inmóviles, utilizándose la distinción terminológica entre 'bueno' (agathon) y 'bello' o 'noble' (kalon). Citemos el texto:

"Y puesto que lo bueno (agathon) y lo bello (kalon) son diversos -porque lo primero siempre está en una praxis, mientras que lo bello también está en las cosas inmóviles- a -quellos que afirman que las ciencias matemáticas nada dicen sobre lo bello o lo bueno, se equivocan. Pues estas ciencias dicen y demuestran muchas cosas sobre ellos. En efecto, aunque no los nombran expresamente, demuestran sus efectos y sus razones, y por eso no se puede decir que no hablen de ellos. Las formas supremas de lo bello son el orden, la armonía y lo definido, y las matemáticas las de-muestran en mayor grado" (Met. 1078a31-b2)

El pasaje contiene algunos elementos llamativos. Ross ¹² observa correctamente que aquí kalon posee más extensión que agathon (kalon abarcaría no solo lo bueno en la praxis sino también lo bueno en el ámbito de lo inmóvil; cf. kai en a32), y señala que podríamos hallar un indicio de esta distinción solamente en Motu Anim. 700b25 ¹³. Por otra parte, a Ross le llama la atención que se afirme que to agathon esté siempre en la praxis, visto que en EN 1096a23 ss. se lo ubica en todas las categorías y, luego, también en "dios y el intelecto".

Respecto de esto último, diremos que aquí, como en muchos otros casos, Aristóteles oscila entre el uso restrictivo de un vocablo y su uso más general. En EN I, en efecto, agathon designa el bien tout court, y lo mismo en EE I. En EE 1217a31, a propósito, se establece una división entre los bienes (tōn aga-thōn) que son objeto de praxis humana y los que no lo son. Más adelante, en 1218b4-7, encontramos un pasaje que, en contraste con el de Metafísica recién examinado, concede a agathon mayor extensión semántica que a kalon:

"Pero 'bueno' tiene muchos significados, y uno es lo bello. Y uno de ellos es objeto de praxis, mientras que el otro no. Es objeto de praxis ese bien tal que es causa final. No lo es aquel que existe en los entes inmóviles"

En realidad, las palabras griegas agathon y kalon podían a veces utilizarse sustitutivamente porque su significado era muy próximo, ya que kalon no solamente designaba la belleza física sino también la moral (en este último caso solemos traducirlo por 'noble'). Creemos que la distinción de EE responde más al uso corriente que la de Metafísica, visto que -como dijimos- agathon es el vocablo que debemos esperar para nombrar el bien en sentido más general.

En lo que respecta a la presencia de to kalon en el ámbito de la praxis (que es lo que deja suponer el texto de Met. M,3),

es importante recordar el papel que juega este término en la ética aristotélica. En EE 1248b17 ss., por ejemplo, las cosas bellas (ta kala) son consideradas bienes finales dignos de alabanza (epaineta), y entonces las virtudes (a diferencia de otros bienes como la riqueza, la salud, etc.) no solamente son agathai sino también kalai. Como señala J. Owens ¹⁴, la palabra kalon aparece en las Éticas "regularly for what we could be inclined to call the morally good. It means what ethics aims to bring about".

e. El concepto analógico del bien como 'perfección óptica'

El bien es causa final y ésta, como expresa Aristóteles en Fís. 198a 36 ss., posee las características de un principio motor no físico, pues mueve sin ser movida. En ese mismo texto se establece que este principio es tanto "el motor absolutamente inmóvil y primero de todos" como "la esencia y la forma" (198b3).

En el capítulo siguiente nos ocuparemos de dios como causa final y bien supremo del universo. Aquí, en cambio, hemos de referirnos al bien como fin propio de cada ente, que es el aspecto que mayormente interesa a Aristóteles en el pasaje que acabamos de citar. Poco después, en efecto, explica que el físico debe investigar los distintos 'por qué' y, entre ellos, por qué "es mejor así, no en sentido absoluto, sino en referencia a la sustancia de cada cosa" (b9-10).

Cada ente posee un fin propio e intrínseco, diverso del de los demás. Esta idea está implícita en muchos pasajes de Aristóteles, pero el que la expresa con la mayor claridad es el texto de EE I, 1218a30-33, que ya hemos citado antes (cf. supra p. 31).

El fin propio o bien de cada cosa está en la función o tarea que cumple o debe cumplir por su naturaleza. Este concepto se expresa con el término ergon, y como se afirma en EE 1219a8, "el ergon de cada cosa es su fin (telos)"¹⁵. Como bien ha observado S.R.L. Clark, "the ergon of a variety of living creature, tool, or organ is the particular form of life, of activity which 'makes sense' of its structure"¹⁶ Pero el ergon se identifica con la forma esencial de tal ente o, dicho de otro modo, la forma esencial del ente se manifiesta en el ergon.

Lo que acabamos de decir se confirma a partir de Part. Anim. I,1. En 640b29 ss. Aristóteles indica que Demócrito hacía consistir la causa formal en la configuración exterior (schēma) y en el color de cada viviente, e inmediatamente le objeta que el cadáver de un hombre no es un hombre, a pesar de que conserva el mismo aspecto exterior, como tampoco es una verdadera mano

una mano de bronce o de madera. La razón es que la falsa mano (o el cadáver) "No podría realizar su ergon propio" (641a1-2).

Así pues, el bien propio de cada ente no consiste en otra cosa que en realizar su propia forma esencial. De acuerdo con esto, podemos hablar de una unidad analógica del concepto de bien, según la proporción existente entre la pluralidad de entes y la pluralidad de formas a cuya realización cada uno tiende como a su fin propio.

Esta doctrina se fundamenta en la asimilación de la causa final a la causa formal, lo cual se verifica originariamente en el caso de las sustancias naturales (las cuales son única o principalmente las sustancias: cf. Met. 1040b5 ss). Dicha identificación es asumida en varios lugares de Metafísica (por ejemplo en 1023a34 o en 1044b1), pero es en Fís. II, 7-9 donde se expresa con mayor énfasis. Así, en 198a24-26, luego de enumerar las diferentes causas, Aristóteles dice que "muchas veces ¹⁷ tres de ellas se reducen a una pues, por un lado, la forma o esencia y la causa final son una misma cosa, mientras que la causa eficiente es también idéntica a las anteriores, pero en sentido específico y no numérico" ¹⁸.

La 'realización' de la forma esencial por parte de una sustancia natural consiste, de acuerdo con la doctrina aristotélica, en la actualización de la forma que está potencialmente presente en la materia. Esta temática se encuentra desarrollada en los libros centrales de la Metafísica, y es especialmente ilustrativo un pasaje de Theta 8 que va desde 1050a4 a b6. Allí Aristóteles elabora una serie de argumentos para demostrar la prioridad del acto sobre la potencia, considerando en este caso la prioridad "por la sustancia" (tēi ousiai). En efecto, puesto que el acto coincide con la forma y el fin y, por otro lado, la potencia coincide con la materia, se demuestra que el acto es anterior a la potencia a partir de la prioridad tēi ousiai de la forma y el fin sobre la materia.

En 1050a15-16 leemos:

"Asimismo, la materia es en potencia porque puede alcanzar la forma (hoti elthoi an eis to eidos); y luego, cuando es en acto, entonces ella está en su forma (en tōieidei es - tin)".

Poco después Aristóteles recurre al concepto de ergon para indicar que la actividad (energeia) deriva lingüísticamente de aquél y, entonces, puesto que el ergon es fin, resultará que la actividad es necesariamente actualidad (entelecheia) (a21-23). Finalmente, el párrafo concluye con una línea a las que concedemos suma importancia, porque contienen una re-

ferencia a la felicidad (eudaimonia) y son de gran utilidad para comprender las bases filosóficas sobre las cuales se apoya el célebre 'argumento del ergon' de EN I a través del cual se obtiene la definición del bien supremo del hombre:

"Pero en aquellos casos en los cuales no hay algún otro producto (ergon) fuera de la actividad (energeia), la actividad existe en los agentes mismos (por ejemplo, la visión está en el que ve, la contemplación teórica en quien contempla, la vida en el alma, y por eso también está en el alma la felicidad, la cual es un cierto tipo de vida). Es evidente, entonces, que la sustancia y la forma son acto"

(1050a34-b2)

Una cosa es llamada con más propiedad 'buena' cuando ha alcanzado su propio fin -la actualización de su forma esencial. Este estado es denominado por Aristóteles teleiōsis, 'perfección' o 'completitud'. En Met. Delta 16 se enumeran tres sentidos del vocablo teleion, pero es el último el que nos interesa en especial:

"También se dicen 'perfectas' aquellas cosas en las cuales existe el fin, siendo éste bueno (hois hyparchei to telos, spoudaios on). En efecto, una cosa es perfecta en cuanto posee su fin"

(1021b23-25)

Casi inmediatamente después Aristóteles resume los significados de 'perfecto' en su sentido más propio, de esta manera:

"Así, las cosas se llaman perfectas por sí (kath'hauta) en todos estos significados: unas, porque respecto de su bien no carecen de nada, ni son excedidas, ni tienen algo que tomar fuera de sí; otras, en general, por no ser excedidas ni tener que tomar algo fuera de sí en el ámbito de su género"

(1021b30-1022a1)

La doctrina que denominamos "perfección o realización óptica" presenta matices y características más complejas en el caso de los seres vivos, los cuales constituyen las sustancias paradigmáticas. La forma de un vivo es su alma (cf. De An. 412a20, 414a14, 415b12).

Puesto que todo vivo es en tanto que posee alma, uno podría suponer que el mero existir implica la realización de la forma esencial y, por lo tanto, la perfección (teleiōsis). Sin embargo, en términos absolutos, ello no es así, y deberíamos decir, con Rodier¹⁹ que "ce qui meut l'animal, ce n'est pas la forme qu'il possède, c'est la forme parfaite et achevée qu'il devrait posséder pour réaliser pleinement son essence".

Lo que estamos diciendo se comprenderá fácilmente considerando la definición aristotélica del alma. Esta es una prōte entelecheia, i.e. un 'acto primero' (De An. 412a27), análoga a

la posesión de la ciencia y no a su ejercicio. De esta manera, es algo intermedio entre la potencia y el acto pues, como bien explica Alejandro (in de an. 9, 5 Bruns), el alma es tanto un acto como una dynamis. Poseer el alma, por tanto, no constituye aún la plena realización de la forma esencial del viviente, sino que es necesaria la actividad para alcanzar el máximo grado de actualización de la forma. Entonces, ésta no será ya una actualidad 'primera' sino actualidad perfecta y absoluta.

A lo anterior debemos agregar que en los vivientes superiores el alma incluye una pluralidad de facultades (dynameis) o "partes" y, como resulta de EN I 7 -capítulo que consideraremos más adelante- pero ya del frag. 14 (Ross) del Protréptico, la perfección consistirá en la actividad correspondiente a la facultad superior, que es aquella por la cual se define el viviente en cuestión.

Finalmente, es preciso mencionar el papel que juega el concepto de virtud (aretē) dentro de la escala de perfección o actualización de la forma de las sustancias vivientes. En Metafísica Delta se proporciona la siguiente definición de virtud (la cual debe ser comparada con la de Fís. 246a13-16):

"La virtud es una cierta perfección (teleiōsis tis). En efecto, cada cosa es perfecta y toda sustancia es perfecta cuando, en cuanto a la especie de la virtud que le es propia, no carece de ninguna parte de su dimensión natural"

(Met. 1021b20-23)

La virtud es una cierta perfección, un cierto grado de posesión del telos (esto es, un cierto grado de realización de la forma) que supone un nivel de actualidad mayor a la mera posesión del alma, pero que aún requiere una actualización ulterior en la actividad. Esta es la razón por la cual la ética aristotélica no identifica la felicidad (i.e. el estado de perfección humana) con la posesión de la virtud, aunque esto constituya una condición imprescindible.

Si, pues, la bondad de las sustancias consiste en la perfección (teleiōsis) determinada por la actualización de la forma esencial y, por otro lado 'ser en acto' es 'ser' en el sentido más absoluto, es evidente que nuestra interpretación de la doctrina aristotélica considera que existe una correspondencia entre los planos agatológico y ontológico.

Como puede verse, estamos admitiendo la posibilidad de que una sustancia sea lo que es en mayor o menor medida, según el grado de actualización de su forma esencial²⁰. Esto parece estar en contradicción con la doctrina de Categ. 3b33, según la

cual la sustancia "no admite un más y un menos", en tanto que, por ejemplo, "si esta sustancia es un hombre, no será más o me nos hombre que él mismo o que otro hombre".

Sin embargo, en Met. 1044a9-11 podemos encontrar un camino hacia la solución de la dificultad que acabamos de plantear : allí Aristóteles expresa que:

"Y así como el número no posee lo más y lo menos, tampoco lo posee la sustancia en cuanto forma (hē kata to eidos ou- sia) salvo, en todo caso, la sustancia conjugada con la ma- teria (all'eiper, hē meta tēs hylēs)"

A nuestro juicio, la frase ha de ser interpretada en un sen tido similar a aquel en que la toma Tomás de Aquino al comen - tar que "... lo más y lo menos resultan del hecho de que la ma teria participa de la forma de modo más perfecto o menos per - fecto" (In VIII Metaph. lect.3, art.1727, ed.Marietti). ²¹

En el Protréptico Aristóteles extrae de esta doctrina las consecuencias más extremas. En el frag. 14 (Ross) comienza por explicar los dos usos de la palabra "vida" según la potenciali dad y la actualidad y, luego de destacar que el pensamiento es la función o tarea del hombre por autonomasia, concluye que:

"Si el vivir es, en modo idéntico para todo viviente, su ser verdadero, es evidente que el sabio (phronimos) 'será' (eiē) en el grado más alto y en el sentido más propio"

La bondad propia de cada sustancia no es, pues, otra cosa que la conquista del ser en su grado máximo -i.e. en el modo de ser actual- y, obviamente, la conservación de dicho estado. Por eso también es bueno "lo que conserva" o "preserva" el bien (cf. Rhet. 1362a28), y esto vale, ante todo, para la capacidad repro ductiva en el caso de los vivientes, ya que:

"Dado que ... es mejor ser que no ser ... pero que es impo - sible que el ser esté presente en todas las cosas debido a lo muy lejos que se encuentran del principio, el dios consu mó el universo en el único modo que le restaba, haciendo i - ninterrumpida la generación. Pues así el ser puede poseer el mayor grado de consistencia gracias a que el perpetuo produ cirse de la generación es lo más cercano que hay a la sustan cia". ²² (Gen.et Corr. 336b29-34)

f. Omne ens est bonum? El problema del mal

La doctrina de la trascendentalidad del bien, sintetizada en la sentencia "omne ens est bonum", es patrimonio del medioevo cristiano. Sin embargo, algunos de los filósofos que la sostu - vieron, creyeron encontrarla en los antiguos pensadores griegos.

En el capítulo anterior (cf. párrafo "C") hemos tenido oportunidad de señalar que la frase de EN 1096a23 que afirma que "el bien se dice en tantos sentidos como el ente" fue tomada por Tomás de Aquino como significando la convertibilidad del ente y del bien ("Bonum autem, sicut et ens quo convertitur ...", In I Eth. lect.6, 132).

Varios autores modernos observaron que la frase de Aristóteles tiene un significado mucho más restringido del que creyó en contrar Tomás ²³. Entre ellos merece destacarse K. Bärthlein, que ha sido el que ha estudiado la cuestión con más intensidad y detalle. Este autor señala que en EN el bien aparece en todas las categorías, pero solamente en todas, sin que el dominio del respectivo bien coincida con el dominio total de la correspondiente categoría. Por lo tanto, Bärthlein concluye que "Auch der Ausdruck 'isachōs tōi onti legetai' besagt nur, dass das Wort 'gut' ebensoviele Bedeutungen hat wie das Wort 'seiend', nicht jedoch dies, dass jede dieser Bedeutungen von 'gut' von einem ebensogrossen Umfang prädiziert werden kann wie die betreffenden Seinskategorien. Daher darf man ihn noch nicht als eine Formulierung der Konvertibilitätsthese auffassen, wie dies Thomas von Aquin zu tun scheint" ²⁴. En el capítulo anterior ya habíamos aludido a esta cuestión.

Esto parece suficiente para descartar la presencia de la trascendentalidad del bien en Aristóteles. Además, ello podría ser confirmado con textos como Met. N 4: allí, entre las consecuencias absurdas que Aristóteles extrae de la doctrina académica del Bien-Uno, está el hecho de que, si todas las unidades se convirtieran en un cierto bien, "habría una excesiva abundancia de bienes" (1091b20-26). A Aristóteles, pues, le parece im posible que exista una gran abundancia de cosas buenas.

Bärthlein ha observado que la tesis medieval de la bondad de todo ente no solo se ha desarrollado a través de la transmi ción y explicación de la doctrina aristotélica genuina sino (sobre todo) a través de la adopción y elaboración de ciertas del Timeo de Platón. Pero considera que Aristóteles habría pre parado el terrero a la doctrina en varios sentidos, y sobre to do en la medida en que el sumo bien (i.e. dios), equiparado con 'el bien', es fundamento del ser-buono de todas las cosas al modo de un principio del orden universal ²⁵. Bärthlein apo ya tal punto de vista en la lectura de un célebre pasaje de Met. Lambda 10 (que examinaremos en el capítulo siguiente, pa r á gra fo 'c') donde la relación entre el sumo bien y el bien in manente del mundo es comparada con un general y el orden de su ejército.

Este autor parece sugerir, en efecto, que el Motor Inmóvil cumple la función de una especie de demiurgo que acepta el bien como meta y dirige u ordena cada una de las partes del mundo hacia dicha meta.²⁶ Más adelante intentaremos mostrar que las interpretaciones que adjudican a dios una capacidad de intervención directa en el mundo, no expresan correctamente el punto de vista aristotélico. En cambio, cada ente busca su propio bien y de tal modo, y no de otro, se mantiene la bondad y el orden del mundo. Expresiones como 'dios dispuso las cosas...' o 'dios ordenó...', etc., no son más que una façon de parler.

En nuestra opinión, la filosofía de Aristóteles puede abrir un camino al posterior desarrollo de una idea de la trascendencia del bien solamente si atendemos a la doctrina de la 'perfección óptica' que estudiamos en el apartado anterior. En efecto, si el bien de cada sustancia consiste en su perfección, y esta se logra con la actualización de la propia forma esencial, entonces podríamos aceptar que 'omne ens est bonum', con ciertas limitaciones. Dichas limitaciones supondrían restringir doblemente el significado de 'ente': por un lado considerar solamente la sustancia, por otro lado, ceñir el concepto de ser exclusivamente al de 'ser en acto'.

De tal modo, toda sustancia será buena solo en la medida en que realiza actualmente su forma esencial. Esta idea es expresada por Tomás de Aquino en un artículo de la Suma Teológica que estudia el problema de "utrum omne ens sit bonum". En el corpus del mismo Tomás expresa que:

"Respondo diciendo que todo ente, en la medida en que es, es bueno. Todo ente, en cuanto es ente, es en acto, y es de algún modo perfecto, porque todo acto es una perfección"

(Ia q.5 art. 3, Ed. Paulinae)

Las razones por las cuales la filosofía aristotélica no puede, a pesar de todo, arribar a una verdadera doctrina de la trascendencia del bien, tienen que ver -nos atrevemos a sugerir- con su noción de la equivocidad del ente y con el modo bastante radical en que la plantea. En efecto, si atendemos a los significados secundarios del 'ente', esto es, si atendemos a los accidentes de la sustancia, difícilmente podríamos admitir que todo ente sea bueno: junto a las cualidades y a las cantidades 'buenas' como la virtud y lo medido, están también las que no lo son. Y asimismo, para que toda sustancia pueda ser considerada 'buena', es preciso que sea lo que es (su forma) en el sentido fuerte de la palabra 'ente', i.e. en acto y no en potencia. Quizás pueda decirse que los filósofos medie-

vales llegaron a formular la doctrina del bien trascendental gracias a que (aparte de los ingredientes teológicos de la noción de creación) atenuaron, de alguna manera, la equivocidad aristotélica del ser, reintroduciendo una ontología de grados de la realidad basada en la idea de que los significados secundarios del ser se encuentran en relación de 'participación' respecto del significado fundamental (sustancia, acto).

La contrapartida de la cuestión que estamos considerando es la que se refiere a la existencia del mal. De ello se ocupa Aristóteles en un pasaje perteneciente al tratamiento de la potencia en Met. Theta:

"De lo que sigue resulta evidente que respecto de una potencia buena (tēs spoudaias dýnameōs) es mejor y de mayor valor el acto de la misma. Pues todas las cosas que decimos que son en potencia, son igualmente potencia de ambos contrarios ... Entonces, la potencia de los contrarios existe simultáneamente (en una misma cosa). Pero es imposible que los contrarios coexistan, y también es imposible que actos (opuestos) existan simultáneamente ... En consecuencia, es necesario que el bien sea uno de los dos contrarios, mientras que la potencia es igualmente ambos contrarios o ninguno. Luego, el acto es mejor. En cambio, cuando se trata de males es necesario que el fin y el acto sean peores que la potencia, porque la potencia es, a la vez, la misma de ambos contrarios.

Por lo tanto, es evidente que el mal no existe aparte de las cosas (para ta pragmata), pues por su naturaleza el mal es posterior a la potencia. En consecuencia, en los entes primordiales y eternos no puede haber mal, ni defecto ni corrupción (en efecto, la corrupción está entre los males").

(Met. 1051a4-21)

Comencemos por la primera parte del pasaje. Aristóteles establece una escala de valores que podemos representar así: 28

1. Acto bueno (valioso)
2. Potencia (axiológicamente neutra)
3. Acto malo (disvalioso)

Podemos observar que, a pesar de que en la línea 4 se habla de una "potencia buena" (quizás porque, como observa Ross ²⁹, nos olvidamos de la mala actualización de que ella es capaz), en lo que viene después queda claro el carácter neutral de la potencia respecto del bien y del mal. Ross señala ³⁰ que el único error de Aristóteles es ubicar a la potencia en una escala de valor entre el acto bueno y el acto malo, vista su neutralidad. Este inconveniente lo justifica el Ps. Alejandro remi

tiendo al topos de Tóp. 119a27, según el cual "lo que no está mezclado con lo malo es más valioso y mejor que lo que está mezclado con lo malo", ya que podemos decir que "la potencia buena está mezclada con la potencia mala" (in met. 594, 25-26) en tanto que ella es potencia de ambos contrarios, el bien y el mal.

En el presente pasaje Aristóteles entiende la potencia como potencialidad de contrarios más que de contradictorios ³¹. Si quisiéramos aplicar el presente esquema a la doctrina de la "perfección óptica", se nos han de presentar ciertos inconvenientes, ya que Aristóteles sostiene que la sustancia no tiene contrario (Categ. 3b24-28). En efecto, la 'mala actualización' opuesta a la 'buena actualización' de la forma esencial de una sustancia, debe entenderse en sentido defectivo y no positivo, i.e. como contradictorio y no como contrario. Por lo tanto, concluimos que la cuestión de la 'mala actualización' ha de corresponder al ámbito de las categorías accidentales.

Precisamente en la segunda parte del pasaje Aristóteles niega que el mal posea existencia independiente al margen de las cosas de las cuales es un accidente o atributo ³². Por lo demás, el mal presupone la existencia de una potencia capaz de ser mala (pero también capaz de una buena actualización), con lo cual se manifiesta como un emergente o un subproducto. Es, como dice Ross:

"un producto accesorio del progreso cósmico, algo que emerge incidentalmente en el curso de las cosas individuales por alcanzar la perfección que les es accesible, y aproximarse así, en la medida de sus posibilidades, a la vida divina, 'para devenir tan inmortales como pueden'" ³³.

Al negar el mal en los entes eternos, Aristóteles extrae la lógica consecuencia del hecho de que en los mismos no existe potencialidad. Asimismo, puede existir una intención polémica contra la doctrina que Aristóteles atribuye a Platón, según la cual la Díada Indefinida, principio coeterno con lo Uno, se identificaría con el mal mismo (cf. Met. 988a14, 1075a35 y 1091b31).

No ignoramos que la cuestión de la trascendentalidad del bien y el problema conexo de la irrealidad del mal merecerían una consideración más profunda. Nosotros nos hemos limitado a desarrollar algunos aspectos relacionados con la temática del capítulo.

Notas al capítulo 4

1. Cf. A. Mansion, Introduction à la Physique Aristotélicienne, Louvain-Paris, 1945; pp. 274-275.
2. Dirlmeier, Arist. Nik.Eth. p. 267. Cf. los textos de Platón en ibíd. p. 266.
3. Gauthier - Jolif, Arist. L'Eth. à Nic. II, p. 820.
4. No es fácil comprender qué es "lo mejor en la naturaleza toda", que aquí aparece agrega a "el bien de cada cosa" como objeto de la filosofía. Bonitz (Aristotelis Metaphysica. Commentarius, Bonn 1849; II p. 51) creía que se trataba de la inteligencia divina entendida como causa final. Más acertadamente a nuestro juicio, E.E.Ryan (La Noción del Bien en Aristóteles, México 1969; p. 15 -edic.orig.ingl. 1961) sostiene que alude a "la perfección inmanente en la naturaleza toda".
5. E.M.Cope y J.E. Sandys (The Rhetoric of Aristotle, Cambridge 1877, reimpr. Darmstadt 1970: vol. I p.97) observan que: "The popular character of these definitions is marked by the introductory estō, 'let it be taken for granted'; no demonstration is required, any current notion of good will serve our purpose".
6. J.A. Stewart, Notes on the NE; vol. I p. 7.
7. Cf. además EE 1235b20-30 y Rhet. 1369b17.
8. Para esta traducción ver V. Décarie (Aristote, Ethique à Eudème, trad. V.D., Paris, 1978: p. 156 n.41).
9. En el texto de EE recién citado Aristóteles distingue, sin embargo, lo que es agradable en sentido absoluto y lo que es agradable para alguno. En este esquema, obviamente, lo tomamos en el segundo sentido. Por lo general Aristóteles tiende a identificar lo agradable con el bien aparente (lo 'agradable para alguno': cf. EE 1236a10), pero a veces los distingue, como en Tóp. 146b36 ss.
10. "El bien en sí" equivale, según Alejandro (in met. 138, 3) a "la naturaleza del bien". El texto presenta ciertas dificultades. Nos inclinamos a entender que el "principio del movimiento" indica no la causa eficiente sino la final y que, por lo tanto, el "bien en sí" alude a la misma noción. No pensamos, como E.E. Ryan (Noción del Bien ... pp. 40-43) que el "bien en sí" se refiera a la Idea platónica del Bien.
11. La segunda frase del texto que traen los MSS. es: esti gar tini to hou heneka, hōn to men esti to de ouk esti. Schwegler propuso sustituir tini por ditton. Ross y Jaeger recogieron la propuesta de Christ de agregar (kai) tinōs después de hou hene-

ka, y esta versión es hoy aceptada por todos, ya que condice con De An. 415b2.

12. W.D. Ross , Arist.Met. II p. 418

13. "Tal cosa es el motor entre los bienes, pero no lo bello en su totalidad" (esti tōn agathōn to kinoun, all'ou pan to kalon).

14. J. Owens, "The kalon in the Aristotelian Ethics", en Studies in Aristotle edited by D.J. O'Meara, Washington 1981: p. 261.

15. Cf. Met. 1050a22: "Pues el ergon es el fin, y la actividad el ergon"

16. S.R.L. Clark, Aristotle's man. Speculations upon Aristotelian Anthropology, Oxford 1975; p. 16.

17. Ross explica que esta calificación de "muchas veces" (polakis) es necesaria "because the formal causa en tois akinētois is not an efficient cause or a final cause. But en tois kinētois the essence of a thing is identical with the end that is fulfilled in it": and the efficient cause of a thing is the essence of the thing present in another member of the same species (a26-27)" (W.D. Ross, Aristotle's Physics. A revised text with Introduction and Commentary, Oxford 1936, repr. 1979; p. 526.

18. Ver además 198b3-4, 199a31-32, 200a14-15.

19. G. Rodier, Aristote, Traité de l'âme, Paris 1900: II p.89.

20. En el mismo sentido interpreta la doctrina aristotélica S. R.L. Clark (Arist.'s man p.26): "If my interpretation of the ergon argument is correct, that ergon and eidos are here identical, a given individual may clearly be said to actualize its (potential) nature to a greater or a lesser degree, may be said (for example) to be more or less actively human".

21. Véase una enumeración de las distintas interpretaciones del texto en G. Reale: Aristotele, La Metafisica. Traduzione, Introduzione e Commento. A cura di G.R., Napoli 1968, rist. 1978; II p.30 n.25.

22. Cf. también Gen.Anim. 731b23-732a6

23. Cf. Ross, Aristóteles (trad. esp. por D. Pró), Buenos Aires, 1957: p. 225. Ver E.E. Ryan, Noción del Bien p. 85.

24. K. Bärthlein, Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. I. Teil: Die Traszendentalienlehre im Corpus Aristotelicum, Berlin 1972; p. 95.

25. Op. cit. p. 105.

26. Op. cit. pp. 104-105: "Das Gutsein jedes einzelnen Seienden bestünde dann nicht mehr nur in einem quasi-Subjektsein, nicht mehr nur in einem Streben nach dem transzendenten Guten, sondern in einem Erstrebtsein, Gewolltsein durch den Demiurgen oder Weltschöpfer, in der Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Der Lehrsatz "Jegliches Seiende ist gut" liesse sich von da her so auslegen: Jegliches Seiende ist gut, weil es mit dem göttlichen Willen übereinstimmt, der sich vom An-sich-Guten leiten lässt und von da her jeglichem Seienden den ihm gebührenden Platz anweist -in geringerer oder grösserer Entfernung zum An-sich-Guten (vgl. Met. XII 10, 1075a16-23)- und es zum gemeinsamen, ganzen Guten möglichst viel beitragen lässt".

27. En Tomás de Aquino todo ente es en acto (y es bueno), en la medida en que participa del esse entendido como acto intensivo.

28. Cf. W.J. Oates, Arist.probl.value p. 193.

29. W.D. Ross, Arist.Met. II, p.267.

30. Ibíd. p. 268.

31. Ibíd. p. 267.

32. Ross (ibíd. p. 268) señala que esta observación tiene por destinatario la creencia platónica en una Idea del mal, tal como parece surgir de Rep. 476a, cf. 402c y Teet. 176e.

33. W.D. Ross, Aristóteles p. 256.

Capítulo 5

El bien supremo no práctico

a. El primer bien del universo

Ya hemos visto que Aristóteles ilustra el significado de 'bien' correspondiente a la categoría de la sustancia mediante la mención de "el dios y el intelecto" (EN 1096a24-25). La razón por la cual dios constituye el bien sustancial en modo paradigmático resulta clara a partir de lo que estudiamos en el capítulo anterior: toda sustancia es buena en la medida en que perfecciona su propia forma, y precisamente la característica de la sustancia divina es la de ser forma pura, pura actualidad.¹

Debemos decir, entonces, que solamente el Motor Inmóvil (o, más exactamente, solamente los motores inmóviles) es bueno sin ningún tipo de limitación², y ha de ser considerado el prōton agathon. Así, escribe Aristóteles en Mot. Anim.:

"Pero lo bello eterno, y lo verdadera y primariamente bueno (to alethōs kai prōtōs agathon), que no es bueno en un momento y en otro momento no, es demasiado divino y preciso para ser relativo a otra cosa. Así pues, el primer motor mueve sin ser movido..." (700b32-35)

Si pasamos al libro Lambda de la Metafísica, encontramos que, poco después de haber demostrado la existencia del Primer Motor, Aristóteles afirma que es el mejor de los bienes. Tal afirmación es introducida a través de un modelo conceptual típicamente académico que a nosotros nos resulta algo extraño, pero que debía haber sido suficientemente claro para la audiencia de Aristóteles. Su objetivo es establecer que el primer objeto de deseo y el primer objeto de intelección son idénticos. Puesto que poco antes (1072a29) había mantenido que algo es deseable por ser bello (o bueno) y no a la inversa, se ve obligado a afirmar la bondad de la sustancia primera para establecer su argumento. Aristóteles recurre entonces a un esquema de series o columnas de contrarios (systoichia), semejante a la de los pitagóricos mencionada en Met. A 5.³

El texto dice así:

"Y el intelecto es movido por lo inteligible, y una de las series de opuestos es por sí misma inteligible. Y primera de esta serie es la sustancia, y en el ámbito de la sustancia está primero la sustancia simple y en acto (pero lo uno y lo simple no son lo mismo, pues lo uno significa una medi

da, mientras que lo simple significa que la cosa misma posee un modo de ser ⁴. Ahora bien, también lo bello (kalon) y lo elegible por sí están en la misma serie: y lo primero de la serie es siempre lo más bueno (ariston) o análogo a lo más bueno" (1072a30-b1)

De acuerdo con lo que podemos entender, Aristóteles piensa que la sustancia inmaterial encabeza la serie de las entidades positivas, que son el objeto del intelecto.⁵ Por tal razón ha de poseer en el grado sumo la propiedad que poseen en común todos los miembros de la serie y, como Aristóteles presupone que es una serie de cosas 'buenas' (kala), resultará que la sustancia inmaterial es to ariston.

En lo que resta del capítulo séptimo de Met. Lamba, Aristóteles vuelve a atribuir a dios la bondad (y la bondad máxima) en dos oportunidades: la primera vez en relación con su actividad de motor eterno e inmutable de la traslación del primer cielo, la segunda vez, en consideración a su existencia perfecta consistente en la contemplación teórica de sí mismo.

El primer pasaje dice:

"En efecto, el movimiento local es el primero de los cambios, y el movimiento circular es el primer movimiento local. Y éste es el movimiento que él produce. En consecuencia, existe por necesidad, y en cuanto existe por necesidad, existe como bien (kalōs), y de este modo es principio. Pues lo necesario se dice de los siguientes modos: lo que es por fuerza por ir contra la inclinación, aquello sin lo cual no existe el bien, y aquello que no puede ser de otra manera y es en sentido simple" (1072b8-13)

De los tres significados de 'necesario' enumerados, obviamente es el segundo el que está en juego aquí. Pero también puede involucrarse el tercer significado: Ross, en su comentario al texto ⁶, remite a Met. 1015b14 y afirma que "that which admits of no contingency of any kind (1072b8) kalōs echei because nothing contrary to its nature can happen to it".

En el otro pasaje Aristóteles declara que el modo de vida de dios es el mejor (aristē, 1072b15), y esto es así porque la actividad contemplativa es lo más placentero y lo más bueno (b24). La bondad y perfección de la vida divina se manifiestan superlativamente en la medida de que a ella le está concedido por toda la eternidad aquella plenitud teórica que los hombres solo alcanzamos por un breve tiempo (b14--16). Es oportuno recordar lo que se precisa en De Caelo respecto de la bondad de la vida del Primer Motor: "Parece, en efecto, que el ente que

se encuentra en la condición mejor posee el bien sin (realizar ninguna) praxis (to eu aneu praxeōs) (292a22-23).

Poco antes de finalizar el capítulo Aristóteles dedica unas líneas a mostrar el error en que incurren quienes niegan que la bondad pueda ser atributo del principio supremo. Se trata de la opinión de "los pitagóricos" ⁷ y de Espeusipo:

"No están en lo correcto aquellos que, como los pitagóricos y Espeusipo, juzgan que lo más bello y más bueno (to kalliston kai ariston) no está en el principio dado que, si bien los principios de las plantas y de los animales son causas, lo bello y lo perfecto se encuentran en lo que deriva de los principios. En efecto, la semilla deriva de otros entes anteriores perfectamente acabados, y lo que es primero no es la semilla sino lo perfectamente acabado, y deberíamos afirmar, por ejemplo, que el hombre es anterior al semen: no el hombre que se genera de este semen, sino aquel del cual este semen procede" (1072b30-1073a3)

Resulta claro que lo que Aristóteles objeta a Espeusipo es el modo en que éste entiende el 'principio'. El verdadero principio, desde el punto de vista aristotélico, es lo perfecto, i. e., lo que es en acto (por ejemplo el hombre adulto) y no aquello que posee características potenciales (el semen). Por lo tanto, si identificamos correctamente el principio, el mismo ejemplo de Espeusipo hablará en favor de la posición aristotélica, según la cual la máxima bondad y belleza es atributo de dios, primer principio y primera causa.

Sobre esta cuestión retornará Aristóteles en Met. N 4. Allí (1091a29 ss.) plantea lo que considera una dificultad árdua de solucionar:

"¿Cuál es la relación en que se encuentran los elementos y los principios respecto de lo bueno y lo bello? La dificultad es ésta: ¿acaso uno de los principios es tal que podamos llamarlo 'el bien en sí' (auto to agathon) y lo mejor? ¿o acaso no es así, sino que ellos se generan en una etapa posterior?" (1091a30-33)

La segunda alternativa corresponde a la doctrina de Espeusipo (como resulta de las líneas siguientes: a33-36), a la cual Aristóteles reconoce antecedentes en los antiguos teólogos que colocaron en el principio al Caos, la Noche o el Océano, esto es, divinidades que desde la perspectiva aristotélica corresponden a realidades potenciales o germinales.

Pero lo más interesante de este capítulo es la motivación que se le atribuye a quienes, como Espeusipo, niegan la bondad

dad del principio:

"Hicieron esto para evitar una seria dificultad que se les presenta a quienes afirman, como algunos lo hacen, que lo Uno es principio. Pero el inconveniente viene no por asignar el bien al principio como atributo, sino por entender a lo Uno como principio -y principio visto como 'elemento'- y por entender que el número está constituido a partir de lo Uno" (1091a36-b3)

Si confrontamos este texto con Met. A 6 -capítulo donde se menciona expresamente a Platón, no quedarán dudas de que la doctrina cuyas consecuencias absurdas⁸ Espeusipo (y el mismo Aristóteles) quiere escapar, es la del fundador de la Academia.

La propia posición de Aristóteles es equidistante de las doctrinas de Platón y Espeusipo. Afirma, en efecto:

"La dificultad, entonces, es ésta: cuál de las dos teorías hay que sostener. Pero sería cosa asombrosa si al ente primero, eterno y más autosuficiente no le perteneciera primariamente esta característica -la autosuficiencia y el poder de conservación- en cuanto bien (hōs agathon). Y, en verdad, no es por otra cosa que él es incorruptible y autosuficiente, sino porque posee el bien, de modo que afirmar que el principio posee tal característica es razonable y verdadero" (1091b15-20)

El principio del universo aristotélico es la primera sustancia inmaterial, de la cual predicamos el bien y el máximo bien, pero dicho principio no ha de entenderse como causa formal, sino como causa motora indirecta de la totalidad de los entes.

Por otra parte, aunque el principio sea to ariston, no debemos concebirlo como "el bien mismo", esto es, como el bien per essentialiam, puesto que para Aristóteles no existe la pura esencia de la bondad como realidad independiente.

En este aspecto, la situación del bien es en todo sentido paralela a la del ente y lo uno. Respecto de estos conceptos, Aristóteles planteó en Met. B la célebre aporía undécima⁹, que enuncia del siguiente modo:

"¿Acaso el ser y lo uno son (i) sustancia de los entes, y cada uno de ellos no es más que ser y uno, o (ii) es necesario indagar qué es el ser y lo uno como atributos de otra naturaleza que les sirva de sujeto?" (1001a5-8)

La primera posición enunciada es atribuida a Platón y a los pitagóricos (1001a9-12), mientras que la segunda (que en este capítulo es asignada a los presocráticos naturalistas) constituye la solución adoptada por el propio Aristóteles,

según surge inequívocamente de Met. 1053b16-26. No hace falta insistir en que, si aplicamos la aporía al concepto de bien, también hemos de buscar su solución acorde con la segunda de las alternativas mencionadas.

Aristóteles entiende que el modo de expresar el concepto de "ser per essentiam" y de "uno per essentiam" consiste en agregar a los respectivos nombres el adjetivo auto (cf. 1001a 27-28: "si existe un auto hen kai on, es necesario que la sustancia de ellos sea lo uno y el ser"; ver también a29-31). Tal era, como sabemos, uno de los procedimientos lingüísticos por los cuales Platón designaba las Ideas. Sin embargo, en el caso del bien, Aristóteles a veces juxtapone el adjetivo auto sin que por ello necesariamente quiera aludir al bien per essentiam o a la Idea del Bien: así, por ejemplo, en EE I 8 concluye que el "bien mismo" (auto to agathon) ha de consistir en el fin como objeto de tendencia, después de haber descartado identificarlo con la Idea platónica o con el concepto universal de bien (cf. 1218b7-11). Hay también otros pasajes en los cuales auto agathon no significa la Idea platónica (Met. 996a 28, 985a10) y algunos casos en que ello es dudoso (por ejemplo 1022a14-19: cf. al respecto el comentario de Alejandro, in met. 414,30 ss.).

b. La relación de dios con el mundo

Un objetivo central de este capítulo es considerar si existe, en el sistema aristotélico, una unidad de la totalidad de los bienes a partir de, y en referencia a, un bien supremo ¹⁰.

Dicho summum bonum es el Motor Inmóvil, primera sustancia inmaterial. Es preciso, entonces, tratar brevemente la relación causal en que él se encuentra respecto del mundo, de acuerdo con la doctrina desarrollada en la segunda parte de Met. Lambda.

Met. Lambda 6 se inicia retomando la división de los tres tipos de sustancia (natural-corruptible, natural-incorruptible, inmóvil) que ya se había introducido en el capítulo primero. Puesto que solo las sustancias naturales son manifiestas a la experiencia, es preciso demostrar la existencia de la sustancia inmóvil, lo cual se lleva a cabo a través de dos elementos fundamentales: por un lado, la eternidad del movimiento y del tiempo, por otro, la prioridad de la sustancia respecto de sus afecciones o accidentes (precisamente, respecto del movimiento y del tiempo). El movimiento eterno a que Aristóteles hace referencia es el movimiento continuo de la translación circular de los astros (1071b10-11), lo que lleva

inmediatamente a admitir la eternidad del astro y luego, a partir de la imposibilidad de su automovilidad, la existencia de un principio motor "cuya sustancia esté en acto" (b20), sin residuo de potencia. A continuación Aristóteles afirma que:

"Además, es preciso que tales sustancias existan sin materia, pues son necesariamente eternas ... Luego, son actos"
(1071b20-22)

Como varios comentadores han destacado, la frase que acabamos de citar introduce el plural, con lo cual se anticipa la doctrina de la pluralidad de los motores inmóviles (uno para cada una de las esferas celestes) desarrollada en el capítulo octavo ¹¹.

Igualmente, al finalizar el capítulo, Aristóteles efectúa una distinción entre (al menos) dos motores inmóviles ¹²: aquel que es "causa de lo que siempre ocurre del mismo modo" (el motor del cielo de las estrellas fijas) y aquel que es "causa de la variedad" (1072a15-17), esto es, el motor de la esfera del sol, astro que causa la generación y la corrupción en el mundo sublunar (a10-11) al aproximarse y alejarse de la tierra en su curso anual.

En el capítulo séptimo Aristóteles considera los dos aspectos fundamentales de su teología, a saber, la causalidad ejercida por el primer motor y el tipo de actividad o "vida" que le es propia.

Es aquí donde comienza a hablar del movimiento del cielo de las estrellas fijas, el cual, siendo la esfera más exterior, a barca todo lo demás y lo arrastra en su circunvalación. En el capítulo anterior, en cambio, se había referido en general al movimiento circular de los astros (cf. 1071b10-11). Con todo, el tipo de causalidad correspondiente al motor del primer cielo, es esencialmente el mismo que el de los motores de las restantes esferas celestes:

"Y hay algo que siempre se mueve con un movimiento incesante, y este movimiento es circular (...), de modo que el primer cielo ha de ser eterno. Ciertamente, hay algo que lo pone en movimiento. Y puesto que lo que es movido y moviente es intermedio, existe algo que mueve sin ser movido, algo eterno que es tanto sustancia como actividad. De este modo mueven lo deseable y lo inteligible: mueven sin ser movidos".
(1072a21-27)

Estrictamente y en sentido directo, la primera sustancia es colocada como causa final del movimiento del primer cielo. Este tipo de causalidad es el único que puede asegurar su inmovilidad y su realidad de actualidad pura ¹³, pues lo que provoca

el movimiento suscitando el deseo, no se compromete, no es afectado, ni participa del movimiento de aquello que se mueve. Si, por el contrario, el primer motor cumpliera directamente la función de causa eficiente, no podría ser actualidad pura ni 'primer motor', pues debería estar en potencia respecto de algo exterior a él, dado que la causa eficiente tiene su actualidad en el objeto que recibe su acción (cf. De An. 426a5-6: Met. 1050a30-31) ¹⁴.

En el apartado anterior hemos mencionado el argumento basado en una "columna de contrarios" a través del cual Aristóteles busca mostrar que el primer motor es objeto de deseo e inteligencia. Muchos comentadores han observado que, si el Motor Inmóvil es deseado e inteligido por el cielo o el astro movido por él, dicho cielo o astro debe poseer un alma ¹⁵.

La doctrina de la animación de los astros ha sido sostenida por Aristóteles ya desde el De Philosophia (cf. frag. 21 Ross) y reaparece en el De Caelo (cf. 275b26, 285a29-30, y espec. 292a18-21 y b1-2) y, por lo que vemos, se mantiene en Met. Lambda, más allá de las transformaciones que pueda haber experimentado la teología aristotélica.

Es precisamente en el alma del astro o de la esfera celeste donde hemos de buscar la causa eficiente primera del movimiento ¹⁶. En efecto, "en aquello que se mueve a sí mismo, hay una parte que mueve y una parte que es movida" (Fís. 257b12-13), y la parte motora corresponde al alma del astro. Esta, a su vez, tiene al motor inmóvil como causa final trascendente, puesto que hacia él está dirigido su amor e inteligencia.

De tal manera Aristóteles, luego de afirmar que el fin existe entre los entes inmóviles, indica el modo en que el primer principio (que estrictamente es causa final) actúa indirectamente como causa motora:

"Y mueve como amado, y por medio de lo movido (=el primer cielo) mueve lo demás" ¹⁷ (1072b3-4)

En lo que resta del capítulo Aristóteles trata del tipo de existencia propio de la sustancia inmóvil, afirmando que es "vida" y "actividad intelectual" (1072b26-27), cuestión cuyo desarrollo proseguirá en el capítulo noveno. Dios es pura actualidad y, por tanto, una forma pura. El hecho de que su esencia consista en el pensamiento, puede ser considerado -como sagazmente sugiere J. Owens ¹⁸- la contracara de la doctrina del De Anima según la cual el conocimiento es la recepción de la forma sin la materia (cf. 424a17-24, 425b23-24, 432a9-10): invirtiendo la fórmula, una forma sin materia ha de ser conoci -

miento, actividad inteligente.

En Met. Lambda 8 se elabora una teoría de la pluralidad de motores inmóviles (cincuenta y cinco, más aquel del cielo de las estrellas fijas) asignados a cada una de las esferas celestes. La compleja combinación de estas esferas -varias para el movimiento de cada astro- le permitió a Aristóteles explicar la trayectoria visible de los planetas, según un sistema que pretendía perfeccionar aquellos de Eudoxo y de Calipo.

En esta circunstancia no nos interesan los detalles técnicos de dicho sistema, pero sí la cuestión relativa a la prioridad del Motor Inmóvil del primer cielo respecto de los demás motores inmóviles, ya que ella tiene que ver con el tema de la bondad.

Podemos preguntarnos, en efecto, de qué modo se fundamenta la superioridad intrínseca del Primer Motor, visto que él no es más acto puro, ni más forma pura, ni más inteligencia, que los cincuenta y cinco motores restantes. ¿Por qué solo a él hemos de considerar el summum bonum? La bondad de una sustancia equivale a su perfección, dada por la actualidad de su forma. Pero puesto que todos los motores inmóviles son formas puras, ninguno de ellos carecerá de nada respecto del bien y serán igualmente perfectos.

Ya desde la antigüedad varios comentaradores ¹⁹ pretendieron encontrar una base para establecer la prioridad del motor del primer cielo en el hecho de que, mientras que en 1073a23-25 se expresa que "el principio y el primero de los entes es inmóvil tanto por sí como por accidente", no se dice de los otros motores que también sean inmóviles por accidente. De esto concluyen, entonces, que los cincuenta y cinco motores subordinados se mueven 'por accidente' (aunque son inmóviles 'por sí') al ser arrastrados en la circunvalación del primer cielo. Sin embargo, tal interpretación es imposible, pues no se apoya en ninguna afirmación explícita pero, sobre todo, porque aquello que es acto puro e inmaterial no podría participar del movimiento en ningún sentido.

La prioridad de la sustancia inmóvil que guía el primer cielo en relación con los otros motores inmóviles, no puede estar basada en su modo intrínseco de existencia sino que, en cambio, ha de entenderse de manera funcional. Como señala C. Natali, "cio che li distingue, non è tanto la loro essenza, quanto il fatto che ciascuno di essi muove un corpo diverso"²⁰. Así, la subordinación existente entre las esferas celestes parece llevarlo a Aristóteles a afirmar concurrentemente una subordinación entre los respectivos motores (cf. Gen.et Corr. 337a17-22).

c. Dios y la naturaleza

Dios, el primer motor inmóvil, es la causa final del primer cielo. Pero, puesto que el primer cielo es a su vez la primera causa eficiente del movimiento regular del universo, es posible afirmar que el motor inmóvil que lo guía es indirectamente la causa motora universal.

A varios intérpretes les ha parecido que esta función de causa final del primer cielo que, stricto sensu, adjudicamos a dios, resulta demasiado estrecha y que, en cambio, habría que reconocerle una cierta actividad eficiente y regulativa sobre el mundo y la naturaleza ²¹. Para dar fundamento a tal observación, se suele señalar tres pasajes de Met. Lambda (1072b13-14, 1074b3 y, sobre todo, 1075a11-15) y una serie de textos de obras físicas y biológicas en los cuales Aristóteles asocia los términos theos y physis.

En Met. 1072b13-14 se afirma que "en consecuencia, de un tal principio depende el cielo y la naturaleza", palabras que, según J. Pépin "semblent bien attribuer au Moteur une causalité plus efficiente que ne l'est l'attraction exercée par la fin"²². Como es sabido, el verbo utilizado, ērtēsthai, reaparece en Met. Gamma 2, 1003b17 para expresar la "dependencia" de los entes accidentales respecto de la sustancia ²³.

Sin embargo, debemos observar que el verbo ērtēsthai posee un significado amplio, y puede referirse a distintos tipos de 'dependencia'. En verdad, parece que la dependencia de los accidentes respecto de la sustancia es mucho más íntima y más estrecha que la dependencia que poseen respecto del Motor Inmóvil las demás sustancias. Las sustancias sensibles, después de todo, son, en cuanto sustancias, choristai, esto es, 'poseen existencia independiente' (cf. Met. 1029a28: Fís. 185a31, etc.). Cuando Aristóteles manifiesta que el cielo y la naturaleza dependen de dios (o que "el ser y la vida", según De Caelo 279a29), no se dice nada que no pueda subsumirse perfectamente bajo el papel de causa final del primer cielo -y de causa motora indirecta del universo- que cumple el Primer Motor. Si él no existiera, no podría ser amado por el primer cielo, éste no cumpliría su función de causa motora de la regularidad universal, y el mundo se convertiría en un caos similar al que describe el frag. 1 de Anaxágoras.

La frase de 1074b3, según la cual "lo divino abarca (periechei) toda la naturaleza", proviene de los antiguos, pero Aristóteles la hace suya en cuanto, despojándola de su ropaje mítico, interpreta que "lo divino" alude a las sustancias primeras que guían los astros y los cielos, y estos cielos rodean el conjunto de la naturaleza. Nosotros no podemos entender en qué

sentido este pasaje acordaría a la divinidad "une action efficiente sur l'univers" ²⁴, salvo que se trate de la causalidad eficiente indirecta que la sustancia inmóvil ejerce a través del astro o de la esfera celeste.

Del texto de 1075a11-15 nos vamos a ocupar en el apartado siguiente. Ahora, en cambio, debemos referirnos a aquellas expresiones aristotélicas que, asociando el concepto de dios al de la naturaleza, podrían hacer pensar en una intervención divina en la regulación de los procesos naturales.

Uno de los pasajes que más se suele citar al respecto es el de De Gen. et Corr. 336b31-32 (que ya transcribimos antes en p. 74). Allí Aristóteles, refiriéndose a la 'eternidad sustitutiva' (específica y no individual) que pueden alcanzar los vivientes del mundo sublunar, afirma que "el dios consumó (syneplērōse) el universo en el único modo que le restaba, haciendo ininterrumpida la generación".

La misma idea aparece en De An. 415b3-7 y en Gen.An. 731b23-732a6, pero en estos textos no se menciona a ningún dios ordenador del proceso natural para que los vivientes logren la inmortalidad de la especie a través de la generación.

En el caso de De Gen. et Corr. 336b31-32 no nos queda otra posibilidad que entender al dios como una personificación literaria del orden natural, pues de lo contrario deberíamos adjudicar a Aristóteles la creencia en un demiurgo plasmador del mundo ²⁵.

Del mismo modo, en la célebre frase de De Caelo 271a33 ("el dios y la naturaleza no hacen nada en vano") hemos de tomar el segundo sujeto como explicación del modo en que hay que entender el primero. Se trata de esa 'naturaleza organizadora' (cf. dēmiourgēsasa physis, en Part. Anim. 645a9) ²⁶ que Aristóteles en muchos lugares presenta como una fuerza cósmica cuya acción parece guiada por la inteligencia y, en consecuencia, puede decirse que en ella hay un elemento divino (cf. EN 1153b32).

Respecto de la relación del dios de Aristóteles con la naturaleza, W.J. Verdenius escribe lo siguiente:

"Nature as the immanent force which underlies the order of the world is divine, and may be called God in so far as it is the efficient aspect of God, but a secondary aspect which connects him with the world. From this point of view Nature has a mediating function, transmitting the perfection of God to the world". ²⁷

Si el acontecer natural depende en última instancia de la eficiencia de los astros, y éstos giran por el amor a dios o

a los dioses, entonces la afirmación de que la naturaleza es el "aspecto eficiente" de dios resulta adecuada.

Pero ¿qué es "la" Naturaleza? Aristóteles dice que la physis es "un principio y una causa de movimiento y de reposo" (Fís. 192b20-21). Y en un cierto sentido la naturaleza consiste en la materia que es sujeto de las cosas que poseen movimiento, pero mucho más propiamente ella ha de consistir en la forma a la cual la materia aspira.

Para Aristóteles no existe una única forma que informe a la realidad natural, entendida esta última como una sustancia única. Cuando afirma que el "cielo" o el universo "está animado" (De Caelo 285a29), ello no significa que sea concebido como un viviente único, sino solo que cada astro o cada esfera celeste posee animación. De lo contrario, habría creído en un "alma del mundo" como la de los diálogos tardíos de su maestro, pero tal idea es rechazada por Aristóteles (cf. De Caelo 284a27-b4). Para nuestro filósofo, "tu materia, tu forma y tu causa eficiente no son numéricamente idénticas a las mías, mientras que son universal y nocionalmente idénticas" (Met. 1071a28-29).

Aquello que podemos denominar el "aspecto eficiente de dios" es el conjunto articulado y unitariamente ordenado de las naturalezas (i.e. formas) individuales. "La" Naturaleza, desde nuestro punto de vista, no es sino una nueva personificación de aquella pluralidad articulada ²⁸.

d. Dios como referencia de la unidad de los bienes.

Todos los 'bienes' del universo son llamados tales por analogía, en virtud de que las relaciones que los entes mantienen con sus respectivos fines (que son, en cada caso, el bien propio del ente) son equivalentes. Pero la unidad analógica, según hemos visto, no es incompatible con otro tipo de unidad conceptual basada en la común referencia "a algo uno" (pros hen).

Ha llegado el momento de considerar si dios, el prōton agathon del universo, puede constituir el foco significativo del concepto de bien, en referencia al cual atribuímos la bondad a los demás entes. Desgraciadamente Aristóteles no trata explícitamente esta cuestión, a pesar de que la frase de EN 1096b30-31 (que expresa que el examen de la unidad del bien -analógica o referencial- es asunto de otro tipo de filosofía) podría ser tomada como promesa de un tratamiento específico. Con todo, hay algunos textos que pueden aportar indi -

cios del modo en que Aristóteles respondería a este problema. Se trata, a nuestro juicio, del capítulo 12 de De Caelo II y del capítulo 10 de Met. Lambda.

En el primero de dichos textos intenta resolver dos aporías que plantea su propio sistema astronómico. La primera se refiere a la falta de correlación entre el orden de los as tro s y la complejidad de sus movimientos respectivos. En efecto, si el cielo de las estrellas fijas posee un único movimiento, sería razonable esperar que el número de los movimientos de los planetas fuera aumentando progresivamente a medida de que nos acercamos a la tierra: sin embargo no es así, y vemos que el sol y la luna efectúan un número de movimientos más simple que los planetas más cercanos al primer cielo ²⁹. La segunda dificultad tiene que ver con el hecho de que, mientras que el primer cielo lleva innumerable cantidad de astros, los demás cielos planetarios solo llevan uno.

Aristóteles comienza por expresar que es necesario pensar los astros como "participando de la praxis y de la vida" (292a21) y, de este modo, los hechos en cuestión dejarán de resultar sorprendentes. Inmediatamente agrega:

"Pues parece que aquel ente que se encuentra en la condición óptima posee el bien sin ejercer praxis (to eu aneu praxeōs), los entes más cercanos (al anterior) poseen el bien a través de pocas o de una sola praxis, los más alejados a través de muchas" (292a23-25)

Poco después queda bien claro que el ente que posee el bien sin praxis es dios -el primer motor inmóvil ³⁰, el que lo obtiene con una única praxis es el primer cielo, y los pl ne tas son los que lo obtienen con una pluralidad de praxis.

En 292b5-7 vuelve a referirse al modo en que dios posee la bondad:

"Ninguna praxis requiere aquel que se encuentra en la condición óptima. Pues él es su propio fin, mientras que la praxis siempre consiste en dos cosas, toda vez que hay un fin y aquello que es en vista del fin".

Finalmente, en b10-11 se califica a dios como "aquello que posee, y participa de, lo mejor". Quizás el uso del verbo metecho puede hablar en favor de una diferenciación entre dios y "el" bien. Dios participa del sumo bien: aunque es bue no sin limitaciones, no es el bien per essentiam, no es la misma esencia de la bondad existiendo independientemente. Si lo comparamos con un ejemplo caro a Aristóteles, diremos que él es como el cuerpo sano, no como la salud.

En el capítulo se intercalan dos comparaciones ilustrativas, la primera con los animales y plantas, la segunda con la salud. En el primer caso (292b1-10) el hombre es equiparado con los planetas que poseen varios movimientos, en tanto que los animales y las plantas equivalen al sol, la luna y la tierra. La diferencia está en que el hombre (como los planetas superiores) puede alcanzar el bien supremo a través de diversos pasos, mientras que los animales y las plantas (al igual que el sol y la luna) "no se empeñan en alcanzarlo, sino que se contentan con aproximarse al término final" (292b11-12). Como puede verse, el Motor Inmóvil queda fuera de esta comparación, pero en cambio se busca explicar lo que a Aristóteles más le importaba, esto es, la aporía de los movimientos más simples de los astros más cercanos a la tierra.

La segunda comparación establece que la salud es el fin, y que mientras que (a) una criatura "está siempre saludable", (b) otra obtiene la salud adelgazando, (c) otra corriendo para adelgazar, (d) otra preparándose para correr, y (e) otra, en cambio, "no puede llegar a la salud sino solo a correr o a adelgazar" (292b13-16). Obviamente, (a) corresponde al Motor Inmóvil, (b) al cielo de las estrellas fijas, (c) y (d) a los planetas, y (e) a las luminarias -sol y luna.

El ejemplo de la salud es el preferido por Aristóteles para ilustrar la homonimia de significación focal (por ejemplo, en Met. Gamma 2), y su uso en la presente circunstancia podría invitarnos a pensar que ese mismo tipo de unidad referencial se aplica a los bienes del universo.

Sin embargo, creemos que hay elementos en el capítulo que impiden, o parecen impedir, una interpretación de la unidad de los bienes en tales términos.

En efecto, hay entes que alcanzan el estado de bondad absoluta a través de distintos pasos: D en vista de C, C en vista de B, y B en vista de A (cf. 292a31 ss.). Dado que A posee el bien absoluto que es posible lograr, D, C y B han de ser considerados 'buenos' en referencia a A, y podría llegar a concederse que su definición en cuanto bienes incluirá la definición de A.

Pero tomemos el caso de aquellos entes que no pueden ir más allá del estadio D:

"Alcanzar aquel fin (último) sería, en el sentido más estricto, mejor para todos. Pero si ello no puede ser, algo siempre es mejor cuanto más se acerca a lo óptimo ... No alcanza el fin último, sino que llega hasta donde le es posible alcanzar el principio divino" (292b17-22)

El bien propio de tales entes es D, pero este bien ya no puede ser visto como una etapa hacia un bien supremo ulterior. La bondad de D, por tanto, no poseería una referencia esencial a A, ni sería definida desde la bondad de A.

Pasemos ahora a Met. Lambda 10, que contiene un pasaje que varios intérpretes suelen citar sea para defender la tesis de una intervención eficiente de dios en el mundo (v.g. J.Pépin, W.J. Verdenius), sea para avalar la hipótesis de una reducción de la ousiología a la teología a través de un modelo de homonimía pros hen (v.g. G.Patzig: cf. supra n. 23).

El texto es algo extenso, pero es preciso citarlo en su totalidad:

"Debemos examinar de qué modo la naturaleza del universo posee el bien y lo óptimo: o (a) como algo separado y por sí (kechōrismenon kai auto kath' hautō), o (b) como el orden (tēn taxin). ¿O (c) de ambos modos, como en un ejército? En efecto, el bien está en el orden (del ejército) y en el general, y sobre todo este último es el bien. Pues no existe él a causa del orden, sino el orden a causa del general (dia touton). Y todos los seres -peces, aves y plantas- están ordenados de cierta manera, pero no de la misma manera. Y no ocurre que una cosa no tenga relación con otra, sino que existe tal relación. Pues todos los entes están ordenados en referencia a algo uno (pros ... hen hapanta synte -taktai). Es como en una casa donde a los hombres libres no les es dado obrar al azar, sino que todas las cosas o la mayor parte están ordenadas, mientras que los sirvientes y las bestias poco hacen para el (bien) común, y la mayor parte de las veces obran al azar. Tal es, en efecto, el principio en que consiste la naturaleza de cada uno de ellos. Quiero decir que todos los entes necesariamente llegan a descomponerse ³¹ y que este es el modo en que todos los entes comparten su referencia hacia el todo" (1075a11-25).

La primera frase es algo desconcertante, ya que la expresión "separado y por sí" es más adecuada para describir la Idea platónica del Bien que el summum bonum del universo aristotélico ³².

De las tres alternativas mencionadas al principio, Aristóteles se inclina en favor de la tercera (que es una síntesis de las dos primeras). W.D. Ross explica la metáfora del ejército diciendo que dios "is the source of the good in the world, which is produced by the desire for him as the order in an army is produced by its striving to the will of its leader" ³³

(subrayado nuestro), con lo cual la relación del summum bonum con la bondad del mundo se hace entrar en el modelo de la causalidad final³⁴.

La segunda comparación, como bien señala Temistio (in met. Lambda p. 35, ed. Landauer) debe ser entendida equiparando los hombres libres de la casa con los astros, y los esclavos y animales con los seres del mundo sublunar. Los movimientos de estos últimos son en gran medida indeterminados y su aporte al orden del todo es mínimo en comparación con el de los astros, de movimientos más simples y enderezados en su totalidad (o casi en su totalidad) al logro del bien y la perfección.

Lo importante para destacar es que cada ente aspira a su propio bien según una variedad de modos distintos, y que la síntesis de los mismos constituye el orden del mundo y su bien. Al respecto, escribe correctamente C. Natali "che Dio, sommo bene, sia la causa del buon ordinamento dell'universo, non vuol dire che Dio sia anche direttamente il fine ultimo della vita di ogni animale di questa terra, ed anche del trasformarse degli elementi inanimati"³⁵.

Es preciso distinguir entre (i) el sumo bien del universo, (ii) el bien propio y específico de cada ente y, por último, (iii) el orden resultante del conjunto de los bienes del mundo. En rigor, lo que Aristóteles afirma no es que cada uno de los bienes mencionados en (ii) deba su bondad a dios, sino solamente que dios es causa del ordenamiento del mundo. Dicho ordenamiento constituye una jerarquía piramidal (y dios es causa por ser la cúspide de dicha pirámide), pero para que tal jerarquía sea posible es preciso que cada uno de los bienes atómicos esté ordenado de acuerdo con una referencia común.

La frase pros hen ... syntetaktai indica dicha coordinación unitaria. Pero no vemos razones para tomarla en el sentido de que los bienes del mundo obtengan su bondad aph'henos o pros hen. El orden del mundo tiene una disposición tal que cada ente, al conquistar el bien que le es propio, asegura la bondad del todo. Propiamente hablando, cada uno de los soldados de la metáfora aspira a realizar su propia función, lo cual determina el orden del ejército, el cual coincide, por supuesto, con la voluntad del líder. Esto, empero, no es lo mismo que afirmar -como lo hacía Ross- que cada soldado directamente desea la voluntad del general.

Lamentablemente los elementos de que disponemos para resolver el problema planteado son escasos. En todo caso, no cree-

mos necesario suponer una unidad de los bienes del universo que esté por encima de la analogía basada en que cada ente aspira a su propio bien. Dios, el summum bonum es causa motora indirecta del orden del mundo y de la bondad del conjunto: si el no existiera toda la naturaleza se disolvería en el caos. Pero esto no es lo mismo que suponer una prioridad lógica de la bondad de dios respecto de la bondad de cada ente.

Notas al capítulo 5

1. Cf. Met. 1051a19-21, citado supra p. 77, y EE 1217a21-35, donde se afirma que, entre las cosas buenas, son mejores por naturaleza aquellas que no participan del movimiento.
2. También habría que considerar bueno sin limitación al intelecto humano inmortal.
3. Que se trata de una systoichia aristotélica -y no pitagórica o platónica- surge del hecho de que el primer término es la sustancia (y dentro de la sustancia, la sustancia simple y en acto), y no 'lo limitado' o 'lo Uno'. Cf. O.N. Guariglia, Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles, Hildesheim 1978: p. 20.
4. Según el Ps.Alejandro (in met. 695, 10 ss.) el objeto de esta frase parentética es evitar que se entienda la simplicidad de la sustancia inmaterial como significando unicidad, puesto que existe una pluralidad de motores inmóviles (cf. 1074a15). Para otras interpretaciones ver G. Reale, Aristotele, La Metafisica, vol. II p. 285 n. 14.
5. Que dios sea lo más inteligible y lo más deseable no implica que deba ser concebido como el objeto primero del intelecto o del deseo de todos los entes. Cf. C. Natali, Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica, L'Aquila 1974: p. 84. A esta cuestión ya nos referimos anteriormente.
6. W.D. Ross, Arist. Met. II, p. 378.
7. La atribución de tal doctrina a los pitagóricos es problemática. Quizá se trate del círculo de Filolao.
8. Dichas consecuencias imposibles de admitir están enumeradas en 1091b25 ss: ya nos referimos a algunas de ellas en el capítulo anterior.
9. Sobre esta aporía ver E. Berti, "Le problème de la substantialité..." (respecto del bien cf. esp. pp. 116-117)
10. Dicha unidad habría de coexistir con la unidad analógica del bien que consideramos en el capítulo anterior.
11. Por eso podemos pensar que, cuando Aristóteles habla de "motor inmóvil" en singular, quizá lo hace de modo genérico, refiriéndose a la pluralidad de sustancias inmóviles. Cf. Ph. Merlan, "Aristotle's unmoved Movers", Traditio IV (1946), p.16.
12. Cf. C. Natali, Cosmo e divinità pp. 80-81.

13. Aún en el mundo sublunar hay entes que mueven sin ser (ne cesariamente) movidos, y ello es posible gracias a la causalidad final. Cf. C. Natali, Cosmo e divinità p. 83.

14. Ver J. Owens, "The relation of God to world in the Meta - physics", en P. Aubenque, Etudes sur la Mét. pp. 216-217.

15. Mientras que la 'aspiración' o el 'deseo' podrían ser pre dicados metafóricamente de algo inanimado (v.g. De Gen.et Corr. 336b28), es más difícil que ello suceda con la intelli - gencia.

16. Cf. J. Owens, "The relation of God to world" p. 217.

17. Seguimos la lección de los MSS. y de Jaeger. Ross, por su parte, corrige el dativo singular kinoumenōi en un acusativo plural kinoumena, tomando talla como sujeto.

18. Cf. J. Owens, "The relation of God to world" p. 212. "Form without matter accordingly means cognition. An immaterial form is therefore cognitional as it were by definition".

19. J. Owens, "The reality of the aristotelian separate Mo - vers", The Review of Metaphysics III (1950), pp. 319-326, da una nómina de estos intérpretes. Cf. C. Natali, Cosmo e divi - nità pp. 91-92.

20. C. Natali, id. p. 93. Cf. 1073a36b3.

21. J. Pépin, "La théologie d'Aristote", en L'attualità della problematica arist., pp. 116-119; W.J. Verdenius, "Tradition - al and personal elements in Aristotle's religion", Phronesis V (1960), pp. 61-62 y n. 34 en pp. 37-38.

22. J. Pépin, art.cit. p. 116.

23. Algunos autores, como G. Patzig, han explotado esto en fa - vor de la tesis según la cual la sustancia es el "focal mea - ning" de los accidentes del mismo modo que la sustancia inmó - vil sería el "focal meaning" de las sustancias sensibles, con lo cual se justifica la reducción de la ontología a la teolo - gía. Cf. G. Patzig, "Theology and Ontology in Aristotle's Me - taphysics", en J. Barnes et al. Articles on Ar. 3, p. 200 (= p.45).

24. J. Pépin, "La théologie d'Ar." p. 117.

25. A. Mansion habla de "le jouet de sa plume, quand il pa - raît attribuer un valeur à des expressions dont la puissan - ce graphique trahit sa pensée en l'exagérant", Introd. Phys. p. 265.

26. Ver los pasajes citados por J.M. Leblond, Aristote, Trai - té sur les parties des Animaux, Paris 1945: pp. 45-47.

27. W. J. Verdenius, "Traditional and personal elements..." p. 61.

28. "Occasionally, Aristotle personifies nature and talks of it as doing this or that. But this talk of nature can always be understood in terms of the nature of things", R. Sorabji, Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory, London 1980: p. 167.

29. Esto es claro para el caso de la luna, que según Met. Lambda 8 supondría la acción de cinco esferas, que son menos que las siete de Saturno y Júpiter, o que las nueve de Marte, Venus y Mercurio. Pero el sol también tendría, según Met., nueve esferas, luego sus movimientos estarían entre los más complejos. Quizás en De Caelo Aristóteles haya sostenido un sistema astronómico algo distinto.

30. En este capítulo de De Caelo es donde encontramos una de las más claras referencias al Motor Inmóvil. A diferencia de otros pasajes de la obra que también aluden a dicho motor, este no puede ser considerado una interpolación posterior. Cf. I. Düring, Aristotele (trad. italiana), Milano 1976 (ed. alem. 1966); pp. 416-419 y n. 124. L. Elders, por su parte, se resiste a creer que aquí se hable del Motor Inmóvil, aunque expresa que el capítulo afirma "a reality beyond the first heaven" (L. Elders, Aristotle's Cosmology. A commentary on the De Caelo, Assen 1966; pp. 238 y 241).

31. Pero diakrithenai también puede significar "alcanzar la propia distinción autónoma". Cf. G. Reale, Arist. La Metafísica, vol. II p. 251 y 304.

32. I. Düring, Aristotele p. 258, observa que en este capítulo Aristóteles intenta combinar lo que es específicamente aristotélico con lo que es específicamente platónico, y que es cuestión aparte que tal compromiso sea lógicamente objetable. Tomás de Aquino, al comentar el pasaje, acentúa dicho elemento platónico: "Deus altissimus ... est ipsa essentia bonitatis", In XII Met. art. 463.

33. W.D. Ross, Arist. Met vol. II p. 401.

34. Verdenius cree que el dia touto no refiere el fin, sino que muestra "that order is effected by the leader" (W.J. Verdenius, "Traditional and personal elements..." p. 67 n.33), no nos parece de peso. Cf. 1075a15.

35. C. Natali, Cosmo e divinita p. 101.

Capítulo 6

El bien supremo práctico

a. El bien y la felicidad en Eth. Nic.

Desde la primera página la EE introduce el 'buen vivir' o felicidad como objeto de la investigación (cf. 1214a12-15) ¹, mientras que en la EN se presenta al bien humano como tema del tratamiento y, solo después de una no breve discusión, se introduce el concepto de 'felicidad', afirmándose que la mayor parte de la gente concuerda en denominar así al mayor de los bienes prácticos (1095a18-20).

Otra diferencia importante entre ambos tratados es la referida al lugar que ocupa el tratamiento de la doctrina platónica del Bien, cuestión que ya consideramos anteriormente (cf. supra cap. 2 n. 3): el haber introducido el tema del bien como objeto de estudio permite que en EN la Idea platónica pueda ser criticada junto con las demás opiniones sobre el bien humano supremo y su consistencia. EE, en cambio, dedica un tratamiento separado (en el cap. 8) a la doctrina de Platón.

La estructura del libro primero de EN es bastante compleja, más complicada y menos fluida que su paralelo de EE ². La discusión se articula en cuatro bloques bastantes diferenciados: (i) un desarrollo de los rasgos distintivos del bien y, en particular, del bien supremo práctico, desde una perspectiva formal y más o menos abstracta; (ii) una consideración crítica de las opiniones humanas sobre qué sea el bien supremo, tanto de las opiniones vulgares como de una filosófica y especializada (la platónica); (iii) una exposición del verdadero contenido del bien supremo, que contiene el célebre argumento del ergon y la definición de la felicidad; y (iv) un discurso de carácter metodológico y epistemológico.

Dichos bloques no ofrecen solución de continuidad, sino que se interrumpen y retoman en algunas oportunidades. Así, la consideración formal del bien se inicia en forma introductoria en los capítulos 1-3 (según la partición de Bywater), luego se pasa a la consideración de las opiniones en los capítulos 4-6, y se vuelve al tratamiento formal en la primera parte del capítulo 7. El capítulo 7 contiene también el discurso sobre el contenido del bien supremo, y más adelante (capítulo 8) se retoma el análisis de las opiniones, esta vez para confrontarlas con la definición aristotélica de feli

cidad. El discurso metodológico ocupa el capítulo 1 y parte del capítulo 7.

En un artículo reciente nos hemos ocupado del papel que juega el examen de las opiniones sobre la felicidad en EN I ³, y nos eximimos de tratar la cuestión en esta oportunidad. Diremos solamente que el juicio sobre el valor de las opiniones es en gran parte negativo y que Aristóteles, según resulta claramente de 1098b9-11, entiende que el examen que culminó en la definición de felicidad de 1098a16 fue desarrollado mediante un razonamiento filosófico bien diferenciado del análisis de las opiniones ⁴.

Hemos querido hablar de un tratamiento 'formal' del bien en el sentido en que lo ha hecho N.P. White: "to label those features of the good that it can be determined to have without antecedent specification of the good man and its aim" ⁵. Dichos caracteres 'formales' del bien supremo son determinados en EN I 7 como unicidad (este rasgo había sido adelantado hipotéticamente en el capítulo 2), perfección ("siempre elegible por sí y jamás por otra cosa": 1097a33-34) y autosuficiencia. Aristóteles hace un uso positivo de estos rasgos formales en la discusión de EN I, pues ya antes de desarrollar el argumento del ergon ellos le han procurado elementos para argumentar en contra de las pretensiones de la virtud, el honor, la riqueza y el placer, para dar contenido a la noción de felicidad ⁶.

En la última parte de este capítulo trataremos prolongadamente el segundo de los rasgos del bien supremo -su perfección. Ahora debemos dedicar nuestra atención, siquiera brevemente, a un pasaje muy discutido de EN, perteneciente a la sección introductoria del tratamiento formal del bien, anterior a la aparición de la noción de eudaimonia.

"Si, entonces, (1) existe un fin de las acciones tal que lo deseamos por sí mismo, mientras que deseamos las demás cosas por él, y (2) no deseamos toda cosa por otra (pues así se iría hasta el infinito, de modo que el deseo sería vacío y vano), es evidente que (3) esto sería el bien y lo mejor ... y si es así (4) debemos intentar esbozar en grandes líneas que sea él y de qué ciencia o capacidad es objeto. Pareciera (5) ser objeto de la más importante y arquitectónica en grado máximo. (5.1) Tal parece ser la política". (1094a18-28)

No resulta claro, a primera vista, si Aristóteles cree estar demostrando la existencia de un único bien absolutamente final o si, en cambio, solo está adelantando hipotéti-

camente una caracterización del mismo. Si se trata de lo primero -han observado algunos autores ⁷ - Aristóteles estaría cometiendo la falacia de pasar de afirmar la necesidad de un punto final para la cadena de deseos, a afirmar la existencia de un fin de dicha cadena.

J. Burnet ⁸ y H.H. Joachim ⁹ han creído que la conclusión enunciada en (3) se basa en (1) y esto, a su vez, se fundamenta en (2), remitiéndonos a la doctrina según la cual es imposible remontarse al infinito en la serie de las causas (Met. 994a8 ss.). Pero si admitimos tal interpretación, Aristóteles podría ser objeto de la moderna acusación de cometer la falacia de inferir el 'ser' del 'debería haber'.

B.A.C. Williams ¹⁰, en cambio, entendió que es más bien la premisa (1) la que se funda en la premisa (2), mientras que M. Wedin ¹¹ considera que (1) y (2) constituyen dos premisas independientes una de otra, de las cuales la segunda ("no deseamos toda cosa por otra...") permite asegurar la unicidad del bien supremo, al eliminar la posibilidad de que existan dos fines últimos deseados por sí mismos y conjuntamente.

Nosotros no vamos a intervenir en esta discusión, porque nos ha resultado del todo convincente la interpretación del pasaje propuesta por C. Natali. Nos limitaremos, entonces, a parafrasearla.

Según este autor ¹² el texto contiene un argumento apo tōn epistemōn basado en la correspondencia entre la ciencia y su objeto. Aristóteles estaría razonando del siguiente modo: si es verdadero (1) y no se da la situación descrita en (2), podemos afirmar (3), de donde deriva un programa de investigación (4) que consta de dos partes, y la respuesta a la segunda de esas partes ("de qué ciencia o capacidad es objeto") resulta evidente a partir de (5). Se trata de un argumento "a partir de las ciencias" porque se parte de un dato fáctico (enunciado en 5.1): hay una ciencia arquitectónica -la política, y de su existencia puede inferirse la existencia de su objeto. Dice Natali: "Infatti, se ciò che è descritto in (3) è oggetto di una scienza come quella descritta in (5), e tale scienza esiste, è ragionevole ammettere che esista anche l'oggetto relativo", y para reforzar tal interpretación cita dos pasajes de EN (1099b28-30 y 1095a14-17).

b. La definición del bien supremo humano

La definición de la eudaimonia es obtenida a partir del conocido argumento del ergon. Del mismo, y de la definición

de felicidad ya nos hemos ocupado en otras ocasiones ¹³. Ahora debemos dedicarle cierta atención, proporcionada al interés de este capítulo.

El argumento comienza infiriendo que el bien del hombre está en su ergon o 'función', a partir del reconocimiento de que, en todas las cosas que poseen un ergon, su ergon es el bien ¹⁴, por una parte, y de que, por otra parte, el hombre posee un ergon. La segunda de estas premisas es asumida hipotéticamente (cf. eiper en 1097b28), pero la hipótesis parece confirmada por el absurdo que significaría pensar que el hombre fue generado sin objetivo (b30). En cuanto a la primera premisa, recordemos que Aristóteles ya otras veces había afirmado que el ergon de cada cosa es sin (telos: cf. EE 1219a8 y Met. 1050a22), mientras que en la parte precedente había asimilado la noción de bien a la de fin. Esta doctrina la ilustra con una serie de ejemplos (el ergon del flautista, del constructor de estatuas, del ojo, de la mano, etc.) que difícilmente podrían aspirar a constituir una verdadera inducción.

Algunos han objetado que el razonamiento de Aristóteles equipara falazmente al hombre con los instrumentos. W.F.R. Hardie, por ejemplo, observó que solo podríamos hablar de función para aquello que es parte de un sistema y que sirve a un fin exterior, como los instrumentos y las partes orgánicas (el ojo, etc.) ¹⁵. Sin embarco, es claro que Aristóteles admite que también los seres orgánicos (aunque constituyen un sistema complejo) poseen un ergon, como resulta de Gen. Anim. 731a28 ss.

En un excelente capítulo sobre el argumento del ergon, S.R.L. Clark ¹⁶ relaciona el ejemplo del ergon del ojo (la vista) con lo dicho en De An. 412b18 acerca de que, si el ojo fuera un ser viviente, la vista sería su alma, y observa luego que "'life', 'soul', and 'ergon' can all refer to the same features" y, más adelante, que "we are in no position even to identify the creature in question until we have seen what its ergon, its telos, its form is" ¹⁷.

El trasfondo del argumento está dado, a nuestro juicio, por la doctrina de la bondad como 'perfección óptica', de la que nos ocupamos en el capítulo 4. Pero Aristóteles, quizás por un principio de economía propio del tratado de ética, no explicita dicho marco, y utiliza las nociones sin exponerlas (EE y algunos fragmentos del Protréptico son más explícitos en este aspecto, y es necesario leer EN conjuntamente con los pasajes correspondientes de aquellas obras).

El ergon manifiesta o explicita la forma esencial de cada ente (cf. supra pp. 70 ss.). Pero el ser humano es un ente complejo que incluye una pluralidad de funciones y actividades y, en consecuencia, su ergon no se muestra con toda evidencia en forma inmediata, sino que es preciso hallar un criterio que permita identificarlo.

El criterio de Aristóteles consiste en buscar 'lo propio' (zēteital to idion, 1097b34), pasando revista a las diversas funciones que posee el hombre (nutrición, crecimiento, sensación) y eliminándolas progresivamente si resultan ser comunes a las plantas y a los animales. Como 'propio' -y luego como verdadero ergon humano- queda entonces la actividad del alma según la razón (1098a7). Creemos que el criterio sustractivo de Aristóteles puede verse legitimado, en cierta medida, a partir de la doctrina de De An. II,3 según la cual las facultades superiores suponen y contienen las inferiores:

"el caso del alma es semejante al de las figuras: en efecto, siempre lo anterior existe en potencia en el término sucesivo, ya en el ámbito de las figuras o en el de los seres animados, por ejemplo el triángulo existe en el cuadrado, y la capacidad nutritiva en la sensitiva".
(414b28-32)

La última parte del argumento introduce el concepto de 'virtud' o 'excelencia' (aretē) de un modo un tanto extraño, observando que un 'x' y un 'buen x' poseen un ergon que es genéricamente idéntico (1098a8-9), de manera que la virtud agrega una eminente bondad a la función. J. Moreau ha explicado el por qué de la introducción del concepto de virtud en el presente argumento del siguiente modo:

"C'est afin de parvenir à une définition objective du bonheur qu'à la considération du telos Aristote ajoute celle de l'aretē. Le telos se conçoit en relation avec l'activité du sujet, l'aretē est une détermination non seulement du sujet, de l'agent moral, mais des objets en général"¹⁸.

Podemos reiterar (cf. supra p. 73) que la virtud, en cuanto hexis buena, constituye una actualización perfectiva, esto es, agrega un grado de actualidad ulterior al que es propio del alma, pero anterior al que caracteriza a la actividad.

De esta manera Aristóteles arriba a la formulación de la definición del máximo bien humano o 'felicidad':

"actividad del alma según virtud, y si las virtudes

son varias, según la mejor y más perfecta" (1098a16-18)

En EE la felicidad había sido definida como "actividad de una vida perfecta según virtud perfecta" (1219a38-39). La diferencia fundamental entre las definiciones de EE y EN consiste, como puede verse, en el agregado de la frase condicional en la fórmula de EN. Y como las virtudes son, efectivamente, varias, ciertos autores han creído que en EN se hace consistir la felicidad en una actividad predo - minante (la theōria, actividad de la sophia), mientras que en EE la felicidad sería entendida como un conjunto de actividades correspondientes a la aretē teleia, esto es -tal como suelen traducirlo- a la "virtud completa".

De este modo, a partir de una distinción originariamente elaborada por W.F.R. Hardie ¹⁹, se ha creído percibir en Aristóteles una oscilación entre un concepto de la fe - licidad inclusivo de varias actividades (no solo la teoría sino, fundamentalmente, los varios actos virtuosos) y otro exclusivo o dominante restringido a la actividad teórica, los cuales corresponden respectivamente a EE y a EN, aun - que no faltaron intentos de reducir la diferencia suponiendo que aún la definición de EN supone una noción inclusiva de la felicidad ²⁰.

La segunda parte de la definición de EN hace pensar en la actividad de una única virtud (esto resulta claro a partir del superlativo tēn aristēn kai teleiotatēn). Pero Aristóteles no establecerá que las virtudes efectivamente son varias hasta las últimas líneas de EN I, en tanto que habrá que esperar hasta el libro VI para que se nos explique la superioridad de la virtud teórica (sophia) sobre la virtud del pensamiento práctico (phronēsis).

Lo que estamos diciendo resulta manifiestamente claro si tenemos en cuenta el pasaje de I, 13, 1102a5-7. Allí Aristóteles afirma que "puesto que la felicidad es actividad del alma según virtud perfecta" -y hasta aquí la fórmula continúa indeterminada o 'bivalente' en cuanto a la concepción inclusivista o exclusivista de la felicidad- "debemos investigar acerca de la virtud". Precisamente la indagación acerca de las virtudes, para distinguir las morales de las intelectuales y, entre estas últimas, determinar la superior (la "mejor y más perfecta"), permitirá llevar a término la todavía incompleta determinación del concepto de felicidad de EN I.

Tanto la definición de EE como la de EN mantienen, en este aspecto, la misma dosis de 'bivalencia', pero la segunda de ellas ya avanza el enunciado de la posibilidad sobre la

cual va a caer, en definitiva, la opción aristotélica (como surge de EN X 6-8). La definición de felicidad de EE, por su parte, no excluye que también pueda ser aplicada al exclusivo theōrein: en realidad, no se determina esta cuestión, por lo cual sería mejor traducir teleia por 'perfecta' antes que por 'completa' o, mejor aún, por "end-like" como han hecho algunos ingleses. ²¹

En el último libro de EN Aristóteles identifica la contemplación teórica con la felicidad perfecta (1177a17 y b 24), en tanto que considera una felicidad de segundo rango a la vida acorde con las demás virtudes aparte de la sophia (1178a9-10).

En verdad, en EN X 7 y 8 hay una serie de pasajes en los que inequívocamente se percibe que la felicidad perfecta es tá identificada con una única actividad (el theōrein): 1177a12, a16-17, b24-25, 1178b32. Pero en 1177b26 y después la felicidad es concebida bajo la forma de un tipo de vida (bios), y esto podría llevarnos a pensar que la vida del hombre debe estar constituida por una serie de actividades y no por una actividad única. /i

Existe en EN X 6-8, según parece, una cierta oscilación en cuanto a la identificación de la eudaimonia, aun de la eudaimonia perfecta. Aunque ésta sea un bios, parece ser pensada según el modelo del bios de dios (cf. 1177b26-28: "tal bios sería demasiado alto para el hombre, mas no es en tanto hombre que él vivirá así, sino en tanto algo divino está presente en él..."), y el bios de dios, obviamente, consiste en el mero theōrein.

Digamos, entonces, que la felicidad perfecta es vida, pero es vida de alguien, i.e. del hombre. Ahora bien, así como hay una cierta oscilación en determinar qué es el hombre (por un lado parece ser nous, "inteligencia": 1178a2: ver además 1178a22 y cf. Protréptico fr. 6 Ross; por otro lado somos un nous que está en un compuesto), una semejante oscilación puede presentarse en la definición de la felicidad perfecta.

En resumen, la noción de felicidad perfecta de EN X sigue sujeta a la dependencia de aquella cierta alternativa que Aristóteles ya enunciara en el Protréptico (fr. 6 Ross): "...uno podría afirmar que esta parte del alma (la mejor parte, el nous) es, sea ella sola o ella principalmente, nosotros mismos". Si establecemos que el hombre, en el sentido más esencial, no es solamente nous, la felicidad perfecta será un complejo de actividades con preponderancia

de la theōria. Una visión más restrictiva, en cambio, nos lleva a identificarla con el mero theōrein ²².

c. Pluralidad y unidad de los bienes prácticos

Para terminar, debemos considerar la relación existente entre el bien supremo, la eudaimonia, y el resto de los bienes practicables por el hombre. Al final del capítulo tercero enunciarnos, a título de hipótesis, que la pluralidad de los bienes que son objeto de praxis humana podrían hallarse articulados según una relación de significación focal. La eudaimonia es precisamente aquel bien primario hacia el cual los demás bienes poseerían dicha referencia.

Tal hipótesis fue sostenida por E. Berti en una importante contribución al V Simposium Aristotelicum de 1969 ²³. La misma fue objeto de ciertas réplicas ²⁴, alguna de las cuales fue respondida por el mismo Berti en el curso de dicho simposio ²⁵. Nosotros consideramos que la argumentación de Berti ha sido consistentemente fundada; sin embargo, hay algunos puntos cruciales y dificultosos que merecen un examen atento. A pesar de que estamos ante una problemática de índole fundamentalmente lógica, la respuesta que se da a la misma no es neutral respecto del modo de entender la ética aristotélica. Esto, por supuesto, la hace doblemente interesante.

Berti formula su posición del siguiente modo:

"...d'un parte, la doctrine du focal meaning, dont la présence dans l'EE ne fait aucun doute, a été appliquée par Aristote, dans l'EF déjà, aux concepts du bien et de l'être; d'autre part, et par voie de conséquence, si l'existence d'une science du bien et de l'être a été contestée en EE I 8, cela n'a pu se produire que parce qu'on n'y a pas tenu compte du fait que la seule unité possible dans le bien et l'être était celle d'un focal meaning" ²⁶.

La argumentación de Berti se desarrolla en dos etapas. En la primera muestra, muy exitosamente a nuestro juicio, que en EE I no existen elementos que excluyan la posibilidad de que Aristóteles haya podido aplicar la doctrina del focal meaning a los distintos bienes, entendidos como medios y fines. En la segunda etapa, de carácter positivo y ya no negativo, busca demostrar que hay indicios ciertos de la presencia de tal doctrina.

Resultaría innecesario reproducir el análisis que efectúa Berti de los argumentos aristotélicos contra la Idea platón

nica del bien, visto que ya hemos dedicado un capítulo a dicho tema. Recordemos, en todo caso, que Berti subraya la inexistencia de incompatibilidad entre la unidad analógica de los bienes y su simultánea orientación hacia un fin único, aspecto que nosotros también hemos destacado anteriormente. La observación de Berti tiene por objeto rebatir la posición de quienes pretendieron encontrar en EE 1218a30-33 una exclusión explícita de la homonimia pros hen de los bienes.

Los elementos positivos que Berti encuentra para mostrar que, en contraste con la interpretación de G.E.L. Owen, Aristóteles ya en EE aplicó la doctrina del 'focal meaning' a los bienes entendidos como medios y fines, son fundamentalmente dos a lo cual podríamos luego agregar un texto de EN que confirma o al menos refuerza la interpretación de EE :

(i) Como ^{tenido} oportunidad de ver anteriormente (cf. cap. 3), en EE VII 2 se encuentra uno de los desarrollos más antiguos y completos de la doctrina de la homonimia pros hen y de la 'prioridad lógica' que supone, aplicada en ese caso al esclarecimiento de la relación existente entre las tres formas de 'amistad'. Ahora bien, observa Berti, "si cette doctrine y est appliquée au concept d'amitié, cela découle justement du fait qu'elle s'applique avant tout au bien" ²⁸.

En efecto, Aristóteles distingue tres clases de amistad, de las cuales "la primera se define por la virtud, la segunda por la utilidad, y una tercera por lo agradable (1236a31-33). Pero esta división se efectúa sobre la base de una distinción en el ámbito de los bienes hecha precedentemente (cf. 1236a7 ss: "Puesto que el bien tiene muchos significados..."): dado que podemos diferenciar el bien propiamente dicho del bien-útil y del bien como 'agradable' (que es un bien 'para alguno'), del mismo modo podemos decir que amamos a los seres humanos por su virtud (i.e. por el bien propiamente dicho), por la utilidad que nos brindan o, finalmente, por el placer que nos conceden.

Así, la segunda y tercera formas de amistad se definen en relación a la primera, del mismo que es necesaria una referencia al bien propiamente dicho (agathon tōi toionde o agathon haplōs) para definir lo que es bueno 'en relación con algo' (pros ti) y lo que es bueno 'para alguno' (tini).

(ii) Aún más importante para apoyar la tesis de Berti es el pasaje del final del primer libro de EE:

"Que el fin es causa de lo que depende de él, lo pone en evidencia la enseñanza. En efecto, los que enseñan, tras haber definido el fin, demuestran para el resto de las cosas que cada una de ellas es buena, pues 'aquello en vista

de lo cual (to hou heneka) es causa. Por ejemplo, puesto que el estar sano consiste en tal cosa, lo que contribuye al estar sano debe necesariamente ser tal: y lo que es sano causa la salud como causa motriz, y es entonces causa de la existencia de la salud, pero no del hecho de ella sea un bien" (1218b16-22)

Del texto surge claramente que Aristóteles concibió la relación entre los bienes finales y los bienes que contribuyen a los anteriores según un esquema de 'prioridad lógica', ya que es preciso definir primero el bien primario para luego poder determinar la bondad del bien subordinado (el cual debe al primero su carácter de bondad). Esto es confirmado por el ejemplo de la salud, el cual -como recordamos- es el caso predilecto de Aristóteles para ilustrar el "focal meaning" del ser en Metafísica Gamma.

(iii) Hay un pasaje de EN -que Berti considera paralelo al recién mencionado- en el cual, con toda claridad, se establece la distinción entre bienes finales y bienes-medios a partir del modelo de la homonimia pros hen. Se trata de un texto que ya examinamos en el capítulo segundo, en el que Aristóteles asume una réplica que los platónicos podrían hacer a su propia crítica, consistente en distinguir entre bienes "por sí mismos" y bienes que son tales "a causa de los anteriores":

"Los bienes que son perseguidos y amados por sí mismos son llamados tales según una única Idea, mientras que aquellos que producen a los anteriores o de algún modo los preservan o son capaces de impedir sus opuestos, son llamados tales en virtud de los anteriores y en un sentido diverso. Es evidente, entonces, que los bienes se han de decir en dos sentidos, esto es, los unos por sí mismos, los otros en virtud de los primeros" (ta men kath' hauta, thatera de dia tauta) (EN 1096b10-14)

La interpretación de la unidad de los bienes que acabamos de considerar, ha sido objeto de ciertas críticas. Ya antes (cf. cap. 2, esp. nota 26) hemos mencionado las objeciones hechas por D.B. Robinson y O.N. Guariglia; retomemos ahora la primera de ellas.

Robinson destaca una notable diferencia entre el concepto de bien supremo de EE y el de EN. En la primera de estas obras el prōton agathon (identificado con el 'mismo bien' en referencia al cual los demás bienes obtienen su bondad) sería el único fin, y los restantes bienes serían -todos ellos- medios hacia aquél²⁹. De tal manera, al existir un ú

nico término para la cadena de bienes-medios, el Aristóteles de EE puede plasmar la unidad de los bienes aplicando el esquema del "focal meaning" a la relación medio-fin. En este aspecto, Robinson manifiesta estar de acuerdo con Berti.

Pero en el caso de EN la situación parece ser diferente. Allí Aristóteles admite la existencia de una pluralidad de bienes que poseen la condición de ser fines, y cuyas definiciones no son las mismas: "Del honor, la sabiduría práctica y el placer son diversas y diferentes las definiciones respecto de su bondad (hoi logoi tautēi hēi agatha)(1096b23-25). La diferencia estriba, pues, en que EN admite no dos (el fin y los medios) sino tres tipos de bienes: el fin perfecto, los fines no perfectos (cf. 1097a25-28: "los fines parecen ser numerosos ... pero es evidente que no todos son 'perfectos' : teleia), y los bienes que son solamente medios. Ahora bien, mientras que es posible postular una unidad basada en el "focal meaning" para los terceros y los segundos, no ocurre lo mismo en el caso de los segundos con el primero. En otras palabras, los bienes de la segunda clase no podrían a su vez ser considerados medios respecto del bien perfecto y supremo. Hasta aquí Robinson.

Berti respondió estas objeciones. Observa, en primer lugar, que es incorrecto creer que solo EN admite la existencia de una pluralidad de bienes finales, ya que también en EE Aristóteles reconoce que cada ente posee un bien que le es propio (1218a30-33, ya citado supra). En segundo lugar, Berti señala que todos los bienes prácticos pueden considerarse como un medio para la eudaimonia sin que ello implique que sus respectivas definiciones en cuanto bienes tengan que ser idénticas, como sugería Robinson. En efecto, cada uno de los medios se relaciona con el de una manera diferente ³⁰.

La cuestión clave para mantener la unidad de los bienes según la homonimia referencial, es la que tiene que ver con la distinción entre el bien supremo, por un lado, y la pluralidad de bienes finales, pero no perfectos, por el otro. El criterio que permite tal distinción está expresado en EN 1097a30-b5:

"Decimos que lo que es perseguible por sí es más perfecto (teleiotes) que lo que es perseguible por otro, y lo que nunca es elegible por otro, es más perfecto que las cosas que son elegibles tanto por sí mismas como por otras, y es perfecto en sentido absoluto (haplōs dē teleion) lo que siempre elegimos por sí y nunca por otro. Y la felicidad parece ser principalmente tal; en efecto,

siempre la elegimos por sí misma y nunca por otra cosa, mientras que elegimos el placer, la inteligencia práctica ³¹ y toda virtud, tanto por sí (pues los elegiríamos aunque nada resulte de cada uno de ellos) pero también los elegimos en vista de la felicidad (tēs eudaimonias charin), juzgando que a través de ellos (dia toutōn) se remos felices". ³²

A primera vista, el texto nos ocasiona más problemas que los que resuelve. La posesión de las virtudes morales (o aun podríamos entender, el ejercicio de las mismas), la obtención de placer o de honor, son fines perseguidos con la vista puesta en la felicidad y, en este sentido, podemos aceptar que sus definiciones 'en cuanto bienes' contendrán una referencia al bien supremo. Pero también son elegibles por sí mismos y, en este otro sentido, habría que excluir una prioridad lógica de la felicidad respecto de la bondad de ellos.

Del pasaje surge, a nuestro juicio, que el honor, las virtudes, etc. poseen un valor intrínseco que se superpone con (pero no se reduce a) el valor que además tienen en vista de la felicidad a la cual conducen. Hay que descartar, entonces, que la felicidad sea el único bien perseguible per se (así lo ve R.A. Gauthier ³³), o que, por lo menos, tal cosa sea así solo para el 'hombre verdaderamente bueno' no' ³⁴.

En una parte de su comentario a los Tópicos de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia nos ofrece una primera interpretación del texto que nos ocupa. Vale la pena citarlo:

"En efecto, las cosas que contribuyen al fin más perfecto son preferibles a las que contribuyen a algún otro fin. Y el fin más perfecto es la felicidad, pues todas las demás cosas poseen una referencia a ella. Entonces, si también los demás fines poseen referencia a la feli-cidad, es evidente que también cuantas cosas contribuyen a alguno de aquellos fines, serán segundas respecto de las cosas que contribuyen a la felicidad ... En efecto, dado que existe un único fin más perfecto (y los demás, cuantos parecen ser fines de otras cosas, existen en virtud del fin más perfecto), es evidente que los fines de las otras cosas existen, también ellos, en virtud del fin perfecto ... Por ejemplo, la felicidad es el fin perfecto, pero la inteligencia práctica, siendo ella tam-bién fin de otra cosa, es aun ella en virtud de la feli-cidad. Resulta entonces que tanto ella (sc. la intelligen

cia práctica) como las cosas que existen a causa de ella tienen a la felicidad como fin, pero la inteligencia práctica está cercana a la felicidad (pues es el fin inmediato de ésta), mientras que lo que es producto de la inteligencia práctica, por ejemplo la educación, tiene como fin inmediato a la inteligencia práctica y como fin último a la felicidad" (in Top. 238, 3-17, Wallies)

Como puede verse, Alejandro entiende que la relación existente entre los fines no perfectos y sus respectivos medios no difiere esencialmente de la relación que se da entre la felicidad y los fines no perfectos. Sobre tal base, puede aplicar inferencias de carácter transitivo y establecer una jerarquía entre fines mediatos e inmediatos.

Esta manera de entender la doctrina aristotélica de los bienes ha sido criticada en tiempos recientes por varios autores. T. Engberg-Pedersen, por ejemplo, ha observado que la referencia a la felicidad propia de los bienes finales no perfectos, no les agrega a éstos un valor adicional al que poseen por sí mismos ³⁵.

C. Natali ha puesto aun más énfasis en negar que dichos bienes puedan ser considerados como meros medios para la felicidad. Para este autor, los actos virtuosos, el placer, etc., "non traggono la loro desiderabilità da altro, e non sono perseguibili solo nella misura in cui producono altro, come i veri mezzi, ma sono desiderabili in proprio, e vano perseguiti pienamente. Questo è il significato dell'espressione 'sceglieremmo ognuno di essi anche se non ne derivasse nulla' (1097b3-4)" ³⁶.

Pocas páginas después de las líneas recién citadas Alejandro, al comentar el topos enunciado en Top. 117a26, escribe que "... la felicidad en compañía de las virtudes no es más digna de elección que la felicidad sola, puesto que en la felicidad están comprendidas también las virtudes" (in Top. 347, 4-5). Natali hace especial hincapié en este pasaje para mostrar el error de la interpretación de Alejandro: decir que la felicidad 'comprende' (periechei) las virtudes es, según Natali, solidario con la falsa idea de que las virtudes constituyen un medio para la felicidad.

Desde nuestro punto de vista, empero, es discutible que al decirse que las virtudes 'están comprendidas' en la felicidad, se esté por eso afirmando que las virtudes solo son deseables como medios para la felicidad. La idea parece, más bien, que al desear la felicidad necesariamente debemos desear las virtudes. Y esto resulta válido tanto si se piensa que las virtudes (o mejor, los actos virtuosos) son una par-

te componente de la felicidad (como piensa Natali), como si se llega a suponer que son un medio conducente a la felicidad³⁷.

Natali pone el énfasis en la independencia axiológica de los fines no perfectos sobre la base de la afirmación aristotélica de que ellos son deseables aunque nada derive de los mismos y, simultáneamente, en un pasaje Tóp. VI, 12. Allí Aristóteles contempla la posibilidad de cosas que sean tanto elegibles por sí mismas como a causa de otra cosa. Nada impide que esto ocurra, afirma Aristóteles, pero en tales casos no podríamos decir que el que define dicho objeto como algo elegible por sí, haya cometido un error, ya que "lo mejor en cada cosa es lo mayormente inherente a su esencia (ousia), y ser elegible por sí es mejor que ser elegible por otro, y en consecuencia era necesario que la definición signifique esto" (149b38-40).

El topos implica, ciertamente, que en los bienes no perfectos que estamos considerando, el valor que los hace deseables por sí mismos no deriva del valor que poseen en virtud de otra cosa a la cual contribuyen. En lo que respecta a que lo elegible per se sea mejor que lo elegible por otra cosa, ello también sirve para explicar la superioridad de lo solo elegible per se sobre los bienes no perfectos (que también son elegibles por la felicidad). En definitiva, de esta regla dialéctica todo lo que podemos extraer (e igualmente de la frase parentética de EN 1097b2-3) es que los bienes finales no perfectos no son solamente medios para la felicidad, sino que también son fines en sí mismos, lo cual no es lo mismo que afirmar que no sean, al menos en un sentido no excluyente, verdaderos medios para la felicidad. Que ellos no sean meros medios, quiere decir que no son solamente medios.

Con la palabra "medios" podemos traducir un pequeño grupo de expresiones aristotélicas de las cuales la principal es ta pros to telos, i.e. 'lo que conduce, o contribuye, al fin'³⁸. En algunos lugares de EN Aristóteles parece excluir que los actos morales puedan ser considerados un 'medio' para un fin distinto de ellos (esto es lo que distingue la praxis de la poiēsis: 1140b6-7), pero esto no impide que los mismos puedan ser englobados en las cosas que son pros to telos, entendiendo por telos la felicidad, y aun la felicidad más perfecta, la cual es actividad teórica y es la única que "no aspira a un fin distinto de ella" (1177b20).

Varios autores, desde Greenwood³⁹ hasta J. Cooper⁴⁰

(para citar a quines más han desarrollado el tema) han sugerido que dentro de la expresión ta pros to telos no solamente pueden ser incluidos los 'medios' exteriores o instrumentales respecto de un fin (los cuales corresponden más propiamente a nuestra palabra española "medios") sino también las partes componentes de un determinado fin. Cooper, en efecto, formula esto del siguiente modo: "It is clear that ... Aristotle includes among 'means' not only means properly speaking, i.e. causal conditions, but also (1) constituent parts and (2) the result of defining what something consists in"⁴¹.

Podríamos, entonces, retener que los actos virtuosos (y todos aquellos bienes que son fines pero no son perfectos) no son meros 'medios instrumentales' y sí, en cambio, pueden caer bajo la denominación menos comprometida de "cosas que son para el fin". Pero aquí parecería pertinente la cuestión relativa al modo en qué entendamos la felicidad, esto es, el contenido de la misma.

Si la felicidad consiste en un conjunto de bienes entre los cuales se hallan los actos virtuosos, entonces éstos serían cosas pros to telos en tanto partes integrantes de un fin complejo. Ello llevaría a anular la diferencia entre 'ser elegido por sí mismo' y 'ser elegido por otro', no en el sentido de que el valor intrínseco del objeto dependa de su valor en relación con otro, sino, al contrario, porque al desearlo por sí simultáneamente deseamos lo otro, pues ello mismo es también 'lo otro', o parte de 'lo otro'. Tal parece ser el resultado a que llega Cooper.

Si, en cambio, identificamos la felicidad con el theōrein, es decir, pensamos en la felicidad primera y más perfecta de que se habla en EN X 6-7 (entendiendola como actividad de la virtud intelectual superior y no como un bios complejo), es obvio que ya no podríamos considerar a los actos virtuosos según la relación parte-todo sino solo según la relación medio-fin.

Sin embargo, no creemos que en este punto de la discusión de EN debemos interpretar las características del bien práctico de acuerdo con una noción determinada del contenido de la eudaimonia. Como ya indicamos al comienzo de este capítulo, la caracterización del bien humano emprendida antes del argumento del ergon es de índole formal.

A. Kenny ⁴² observa lo siguiente respecto del pasaje que nos ocupa: "It is clear that he means not that on some particular occasion honour and pleasure are chosen both for their own sakes and for the sake of happiness, but that on

some occasions they are chosen for their own sakes, and on other occasions for the sake of happiness". Esto es, al me nos en parte, cierto. Según las circunstancias, la percepción axiológica del agente moral puede variar de perspectiva. A veces realizamos una acción motivados exclusivamente por la nobleza misma del acto (tou kalou heneka), sin consi deraciones ulteriores o más englobantes. Otras veces, en cambio, consideramos ese mismo acto bajo una perspectiva to talizadora de nuestra vida y subordinamos su valor intrínseco a un skopos superior: en este sentido puede decirse que elegimos los actos virtuosos 'por la felicidad' (tēs eudaimonias charin) ⁴³.

Con lo anterior no queremos significar que el valor propio de los actos virtuosos y de los demás bienes no perfectos dependa de las circunstancias (el bien aristotélico es deseable porque es bueno, y no al revés), pues su valor es intrínseco y permanente. Se trata de una diferencia en la perspectiva del sujeto, a veces inmediata y limitada a la ocasión particular, otras veces totalizadora.

De acuerdo con la diferencia antedicha, la bondad de los bienes humanos que son propiamente tales, i.e. que son fines, puede ser expresada mediante dos fórmulas esenciales no incompatibles entre sí. En un caso se definirán por su bondad intrínseca y, de tal modo, la unidad de los bienes así entendidos resultará ser una unidad 'por analogía'. Pero aun los bienes humanos pueden definirse teniendo en cuen ta su integración en la pirámide axiológica, en la cual ocupan un lugar como componentes de un plan de vida. Su defini ción, entonces, contendrá una referencia al summum bonum práctico (la eudaimonia) y, según esto, podremos hablar de una unidad del concepto de bien acorde con la homonimia de significación focal.

Notas al capítulo 6

1. En este capítulo nuestro examen versará fundamentalmente sobre EN. De FE nos hemos ocupado en: E. La Croce, "Etica e metafisica nell'Etica Eudemia di Aristotele", Elenchos VI,1 (1985), pp. 19-41.
2. El mejor estudio sobre la diferencia de estructura de los primeros libros de ambos tratados es, a nuestro juicio, el de C.J. Rowe, The Eud. and Nic. Ethics pp.15-38.
3. E. La Croce, "Dialectic and Philosophy in the Nicomachean Treatise on eudaimonia", en prensa en The New Scholasticism.
4. En Tóp. 105b20 ss. Aristóteles distingue entre problemas éticos, físicos y lógicos, y poco después agrega que "estos asuntos deben tratarse según la verdad en el nivel de la filosofía, y dialécticamente, en cambio, en el nivel de la opinión (b30-31). Esto puede bastar para advertirnos de que hay tener sumo cuidado al hablar de 'el método dialéctico de la ética' de Aristóteles.
5. N.P. White, "Goodness and human aims in Aristotle's Ethics", en D.J.O'Meara, Studies in Arist., cf. pp.231 y 234.
6. Cf. N.P. White, art.cit. p. 235.
7. V.g. G.E.M. Anscombe, Intention, Oxford 1957: p. 34.
8. J. Burnet, The Ethics of Aristotle, London 1900; pp.XLII-XLIII.
9. H.H. Joachim, Aristotle- The Nicomachean Ethics, Oxford 1955: p. 21.
10. B.A.O. Williams, "Aristotle on the Good: a formal sketch", Philosophical Quaterly 12 (1962); pp. 289-296.
11. M. Wedin, "Aristotle on the Good for Man", Mind XC (1981); pp. 243-262.
12. C. Natali, "La nozione aristotelica di felicità", capítulo de un libro sobre la ética aristotélica de próxima aparición, cuya copia dactilografiada nos fue enviada gentilmente por el autor.
13. E. La Croce, "Etica y metafísica en el Protréptico de Aristóteles" (Ethos 10-11, 1982-83, pp.169-181); "Etica e met. nell'EE" (cit.); "Dialectic and Phil." (cit.).
14. Cf. Protréptico fr. 6 Ross: "Además, cuando alguna cosa cumple del modo más bello aquello que por naturaleza es su ergon ... entonces también esto debe ser llamado 'bien', y se debe considerar suprema aquella virtud por la cual cada cosa tiene la naturaleza de obrar esto".

15. W.F.R. Hardie, Arist.'s Eth. Th. pp. 23-24.
16. S.R.L. Clark, Arist.'s Man pp. 14-27.
17. *Ibid.* p. 16.
18. J. Moreau, "telos et aretē d'après EE II 1 et la tradition platonicienne", en Moraux-Harlfinger, Untersuchungen... p. 225.
19. W.F.R. Hardie, "The final good in Aristotle's Ethics", Philosophy 40 (1965); pp. 277-295
20. J.L. Ackrill, "Aristotle on eudaimonia", Proceedings of the British Academy 60 (1974); pp. 3-23.
21. V.g. N.P. White, "Goodness and human aims..." p. 234.
22. Lo que ocurre con la noción de eudaimonia es, a nuestro juicio, análogo a lo que sucede con la noción de sustancia (ousia). Aristóteles avanza una caracterización menos comprensiva del concepto y luego, en un nivel más profundo de la investigación (una vez desarrollados los problemas involucrados) aporta una precisión más exclusiva del mismo concepto, restringiendo su foco significativo a lo más esencial o perfecto. Pero la segunda y definitiva caracterización no es incompatible con la primera.
23. E. Berti, "Multiplicité..."
24. Ver capítulo 2 nota 26. Las réplicas mencionadas son las de D.B. Robinson y O.N. Guariglia.
25. E. Berti, "Réponse a D.B. Robinson"
26. E. Berti, "Multiplicité..." p. 158.
27. *Ibid.* p. 171: "Le rapport que nie Aristote entre les choses et le bien, est donc un rapport selon lequel les choses tendraient toutes au bien de la même façon, directement, sans distinction des activités ni des sciences correspondantes, comme ce serait effectivement le cas si le bien était l'Un dans le sens de la doctrine académique".
28. *Ibid.* p. 176.
29. D.B. Robinson, "Ends and means..." p. 190.

30. E. Berti, "Réponse a D.B. Robinson" pp. 195-196.
31. nous no se refiere aquí al intelecto contemplativo sino al práctico, como ya observó Eustracio, in Eth.Nic. 62, 15-18 Hayduck. Ver además EN 1096b23-24.
32. En De Caelo II 12 encontramos la mención de una pluralidad de bienes que el hombre puede alcanzar (292b3-4) y, por otra parte, un único bien supremo del hombre (b9). Esta distinción es presentada en un contexto en que se afirma que "la praxis siempre consiste en dos factores, si es que por un lado hay un fin y, por otro, lo que es en vista del fin" (b6-7). Es claro que un único bien supremo es visto como el fin de una pluralidad de bienes subordinados.
33. R.A. Gauthier, Arist. L'Eth.& Nic. I p. 52.
34. J.A. Stewart, Notes on the NE p. 93.
35. T. Engberg-Pedersen, Aristotle's Theory of Moral Insight, Oxford 1983; p. 19.
36. C. Natali, cap. "La nozione...", cit. p.65, cf.pp. 66 y 69.
37. Con todo, es cierto que el texto de Alejandro contiene una interpretación de EN 1097b16-18 que no parece adecuada. Sobre esto ver B. Bossi de Kirchner, "El concepto aristotélico de eudaimonia", Ethos 12-13 (1984-1985); pp. 263 ss.
38. Cf. EN 1111b27; 1112b12; b33; 1113b3; 1145a5.
39. L.H.G. Greenwood, Aristotle - The Nicomachean Ethics, Book Six, Cambridge 1909; p. 46.
40. J. Cooper, Reason and Human Good in Aristotle, Cambridge Mass., 1975; pp. 19-22.
41. Ibíd. p. 21.
42. A. Kenny, "Aristotle on Happiness", en J.Barnes et al. Articles on Arist. 2; p. 28 (p.orig. 55).
43. Cf., en este sentido, las esclarecedoras observaciones de D.J. Allan sobre la consistencia de la idea de una elección tou kalou heneka con la doctrina del bien supremo, en "The fine and the good in the Eudemian Ethics", en Moraux-Harlfinger,

Untersuchungen ... pp. 63-71. Cf. p. 70.

Síntesis conclusiva

Platón, al concebir el bien como Idea, otorga a la bondad una determinación unificante y objetiva que supera el concepto socrático (tanto quizás del Sócrates histórico como del Sócrates de los diálogos juveniles. La Idea del Bien, en efecto, no es solo el mejor de los bienes y el más originario, sino, por su presencia, causa de la bondad de las cosas buenas. También ha de ser causa del bien alcanzable por el hombre de que trata el Filebo, pues esta disposición del alma que procura la vida feliz debe, como tal, participar del Bien metafísico.

La tradición indirecta y, sobre todo, la noticia de Aristóteles sobre la enigmática 'conferencia' de Platón "sobre el Bien", nos hablan de un concepto del Bien como "principio y elemento" universal de la realidad, identificado con lo Uno. A nosotros no nos interesa la cuestión de si estas ideas son verdaderamente atribuibles al Platón histórico, porque nuestro objetivo es considerar la doctrina platónica tal como Aristóteles la entiende, y en contraste polémico con la cual forja su propio concepto del bien. Sin embargo, esta noción del Bien como principio no parece carecer de puntos de contacto con la doctrina de la Idea del Bien de República: en ambos casos el Bien es principio de las Ideas y posee un carácter polifuncional (metafísico, gnoseológico, axiológico). Como principio 'no hipotético' se muestra como fundamento último de un sistema reductivo y deductivo de la realidad.

La crítica aristotélica a la Idea del Bien de Platón, emprendida en el primer libro de las Éticas, no puede considerarse (por lo menos en su totalidad) una mera aplicación de la crítica de las Ideas al caso del Bien, aunque por momentos la estrategia consista en soslayar aquellos rasgos de la Idea del Bien respecto de las demás Ideas.

En efecto, la mayoría de los argumentos niegan la univocidad del bien (i.e. que sea un universal genérico) y, de tal modo, no resulta necesario llegar al segundo paso de rebatir su hipostación como "Idea". Solamente uno de los argumentos

(el 4º de EN) toma en cuenta este último aspecto y, por tanto, puede ser visto como una crítica a la Idea (los restantes, en cambio, son más precisamente críticas a la Idea del Bien).

Merece destacarse que Aristóteles, en algunos casos, puede presentar su crítica como efectuada a partir de las mismas premisas del adversario, merced al ardid de alterar los significados (v.g. en el modo de entender lo 'anterior' y lo 'posterior' en el 1º argumento de EN).

Hay un pasaje en EE (sin paralelo en EN) que debe ser considerado una crítica al Bien como 'principio' y no como 'Idea'. La doctrina objetada concuerda con los elementos que encontramos en los testimonios relativos a la conferencia o curso 'Sobre el Bien' atribuida a Platón. En dicho pasaje se añade un novedoso aspecto de crítica metodológica del procedimiento apriorístico y deductivo propio de la demostración de los adversarios.

Tanto la crítica al Bien como 'Idea' como la crítica al Bien como 'principio' buscan establecer un mismo punto. Los bienes particulares a los cuales cada cosa aspira no son parasitarios de un Bien absoluto y único, sea este entendido como 'género' o como 'elemento' universal de la realidad.

Desde sus obras más tempranas Aristóteles sostiene que no existe un concepto unívoco del bien. Las cosas buenas se denominan tales por homonimia, aunque no se trata de una homonimia "por azar" (como queda en claro desde las Éticas), pues entre los diversos conceptos de los bienes hay una cierta relación proporcional (analogía) o una referencia común a un significado primario (homonimia pros hen o 'focal meaning'). Estas dos últimas posibilidades no son incompatibles entre sí.

Ese cierto tipo de unidad propio de los homónimos 'no azarosos' o intencionales no quita que sus definiciones mantengan su diversidad y que, por tanto, sigan siendo verdaderos homónimos. Hay que descartar, al respecto, posteriores interpretaciones que, reintroduciendo la noción de 'participación', hacen del significado primario del término una esencia común presente en los significados secundarios con distintos gra-

dos de realidad.

La homonimia del bien es una homonimia 'de máxima', pues el mismo se dice en tantos sentidos como el ente, esto es, en todas las categorías. Esto quiere decir que en cada una de las categorías hay ciertos sujetos de los cuales predicamos el adjetivo 'bueno'. El predicado debe pertenecer a la misma categoría que el sujeto, y tal cosa se verifica en la predicación esencial de un género, una diferencia o una definición. Así como el ser es un 'quasi-género' que se predica de todos los entes en todos los géneros, el bien parece ser una 'quasi-diferencia' (pues es lógicamente imposible que sea una auténtica 'diferencia') predicada de ciertas cosas en todos los géneros.

En varios lugares Aristóteles afirma que el bien es una cualidad. En la mayoría de los casos ello es así porque se refiere al bien moral (la virtud), el cual se sitúa en una de las nueve categorías accidentales (el poion). Otras veces 'cualidad' tiene un significado quiditativo y no predicamental, y el bien es una cualidad por constituir parte de la esencia de aquello de lo cual se predica.

Aristóteles asimila la noción de bien a la de 'fin'. En EN y en Rhet. recoge una definición del bien como aquello a lo que todas las cosas aspiran. La misma debe entenderse en el sentido de que cada cosa aspira a un bien que le es propio, sin suponer la existencia de un único bien que sea objeto universal de los deseos.

Aristóteles se vale de varios criterios para diferenciar desde un punto de vista formal los diversos tipos de bienes. De tal modo puede recrear la clasificación tripartita (que ya estaba en Platón) del bien en 'noble' (= agathon haplōs), 'útil' (= agathon pros ti) y 'agradable' (agathon tini, phainomenon agathon).

Por otra parte, el bien en sentido lato puede dividirse en el bien propio de los entes inmóviles (kalon) y el bien que es objeto de praxis o término de movimiento (agathon en sentido estricto). Esta distinción coincide con los dos modos de entender la causa final ("tinos" o "tini").

Cada ente posee un fin propio al cual aspira, diferente del de los demás, consistente en la función o tarea que cumple o debe cumplir por naturaleza (concepto que Aristóteles expresa con el término ergon). Dicho fin no es otro que el de realizar la propia forma esencial, esto es, llevarla a su existencia más plena o actual.

A esta idea, basada en la identificación de la causa final con la formal, la hemos denominado 'doctrina de la realización o perfección óptica'. Predicamos originariamente la bondad de un ente (y primariamente de una sustancia) cuando alcanza el estado de posesión del fin o 'perfección' (teleiōsis). En el caso de las sustancias vivientes dicho estado no coincide con la mera posesión del alma, sino en la actividad que actualiza plenamente las potencialidades del alma. De acuerdo con el grado de actualización de su propia forma esencial, puede decirse que una sustancia sea, en mayor o menor medida, lo que es.

Según esta doctrina, podemos reconocer una unidad analógica del concepto de bien, fundada en la proporción existente entre la pluralidad de entes y la pluralidad de formas respectivas a cuya actualización cada uno tiende como a su fin propio.

La tesis medieval de la trascendentalidad del bien puede registrar un cierto antecedente en la filosofía aristotélica, pero no en la afirmación de EN de que "el bien se dice en tantos sentidos como el ente" (ya que no todas las instancias de cada categoría son buenas), sino en la mencionada doctrina de la 'perfección óptica'. En efecto, cada ente es bueno en la medida en que es (en acto) su propia forma. Pero esto supondría restringir el concepto de ser a su significado más fuerte (como sustancia, por un lado, y como acto, por otro).

El 'mal', por su parte, presupone la existencia de una potencia capaz de una 'mala' actualización (pero también capaz de una buena actualización), y se manifiesta como un emergente o subproducto. Por la misma razón, el mal no existe en absoluto en los entes donde no hay realidad potencial (las sustancias inmóviles y eternas).

La sustancia divina es una forma pura. No hay potencialidad en ella, y posee el bien sin realizar ninguna praxis. De tal modo dios, el Motor Inmóvil, es bueno sin limitaciones y constituye el summum bonum del universo. La posición aristotélica contrasta con la de Espeusipo (que se negaba a atribuir la bondad al 'principio'), pero también con la de Platón, pues el dios aristotélico es el ente más bueno pero no "el" bien mismo, i.e. el bien per essentiam.

Estrictamente, dios ejerce la función de causa final del primer cielo (el cual posee un alma que ama y contempla al Primer Motor). Pero a través del primer cielo, dios es la primera causa motora indirecta del universo. El es superior a los motores inmóviles de las otras esferas celestes, no porque posea en mayor grado la naturaleza de 'forma pura' y 'acto puro' sino porque es superior y más abarcadora la función causal que desempeña.

La 'dependencia' del mundo respecto de dios debe entenderse de acuerdo con su actividad de causa final del primer cielo y de causa motora indirecta de la totalidad. No hay que adjudicarle una acción eficiente directa y regulativa sobre la naturaleza, a pesar de las expresiones que Aristóteles utiliza a veces, personificando a dios y a la naturaleza. Podemos admitir que esta última es "el aspecto eficiente de dios", pero entendiéndola como pluralidad articulada de las 'naturalezas' (i.e. formas) de las sustancias individuales.

Todos los bienes del universo poseen una unidad 'por analogía'. Nos preguntamos si además puede suponerse una unidad de los mismos basada en la referencia común a un prōton agathon (dios). Aristóteles no trata explícitamente esta cuestión, pero creemos -de acuerdo con los testimonios existentes- que la respuesta a la misma debe ser negativa. En efecto, la bondad de los entes (sobre todo en el caso de aquellos más alejados del principio, los cuales no pueden aspirar a alcanzar la suma bondad) no se define desde la bondad de dios, y tampoco ella posee una referencia esencial a dios. Dios es causa del ordenamiento del mundo, pero no es el fin de cada una de las cosas del universo. Si él no exis-

tiese, toda la naturaleza se disolvería en el caos. Pero esto no implica suponer una prioridad lógica de la bondad de dios respecto de la bondad de los entes.

La doctrina de la 'perfección óptica' que consideramos anteriormente está a la base del argumento filosófico (el "argumento del ergon") que, operando sustractivamente para buscar lo 'propio' del hombre, permite arribar a la definición de felicidad. Esta es el supremo de los bienes practicables por el hombre.

Las definiciones de felicidad de EN I y EE II mantienen una ambivalencia respecto de si ella ha de ser considerada una actividad exclusiva o un conjunto inclusivo de actividades. Pero en EN X queda claro que la felicidad perfecta consiste en el mero teōrein. Pero parece detectarse cierta oscilación en la determinación del contenido de la felicidad, oscilación que depende del modo como se conciba al hombre, como compuesto o como pura inteligencia. En este último caso, su bios será la exclusiva actividad contemplativa.

En el ámbito de los bienes practicables por el hombre, la felicidad constituye el foco significativo que otorga unidad al concepto de bien. Como sostuvo Berti, en las Éticas (y especialmente en EE) Aristóteles aplica la doctrina del "focal meaning" a los diversos bienes humanos entendidos como medios y fines. Los testimonios analizados confirman esta tesis.

Entre los bienes humanos pueden distinguirse: (a) aquellos bienes cuya bondad deriva de otros superiores a los cuales contribuyen; (b) los bienes como los actos virtuosos, el placer, el honor, etc., que son elegidos tanto en vista de la felicidad como por su bondad intrínseca; (c) la felicidad, único bien final perfecto, siempre elegida por sí misma y nunca en vista de otra cosa. El problema estriba en que, mientras que es claro que existe una relación de "focal meaning" entre los primeros y los segundos (siendo estos últimos el foco significativo de los primeros), parece más difícil postularla para los segundos en relación con el tercero.

El honor, los actos virtuosos, etc., tienen un valor per se que se superpone con (pero no se reduce a) la bondad que además poseen en vista de la felicidad a la cual conducen.

Ellos no son meros medios para la felicidad, en el sentido de que no son solamente medios para ella.

Este doble carácter de tales bienes finales no perfectos se debe a que, según las circunstancias, la percepción axiológica del agente moral puede variar en su perspectiva. A veces realizamos una acción motivados por la nobleza misma del acto, sin consideraciones ulteriores o más englobantes. Otras veces consideramos el bien propio de ese acto desde una perspectiva totalizadora de nuestra vida, y subordinamos su valor a un skopos superior: entonces decimos que elegimos dicho bien particular 'en vista de la felicidad'.

La bondad de los bienes humanos finales pero no perfectos puede ser expresada mediante dos fórmulas esenciales no incompatibles: según su valor intrínseco o según su referencia al objetivo supremo de la vida. En el primer caso la unidad conceptual de tales bienes será analógica, en el segundo caso se tratará de una unidad del bien correspondiente a la homonimia de significación focal.

Bibliografía citada

- ACADEMIA LITTERARUM REGIA BORUSSICA: Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate A.L.R.B., Berlin 1882-1909
- ACKRILL J.L.: Aristotle's Categories and De Interpretatione, translated with notes by J.L.A., Oxford 1963
- ACKRILL J.L., "Aristotle on eudaimonia", Proceedings of the British Academy 60 (1974) pp. 3-23
- ACKRILL J.L., "Aristotle on 'Good' and the Categories", en BARNES J. et al., Articles on Aristotle 2 pp. 17-24
- ALLAN D.J., "The fine and the good in the Eudemian Ethics", en MORAUX P. et al., Untersuchungen zur EE pp. 63-71
- ALLEN R.E: Studies in Plato's Metaphysics, edited by R.E.A. London 1965
- ANSCOMBE G.E.M., Intention, Oxford 1957
- ANTON J.P., "The meaning of ho logos tēs ousias in Categories 1a", The Monist 52 (1968) 2 pp. 252-267
- AUBENQUE P., Le problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problematique aristotélicienne, Paris 1962 (hay trad. esp.)
- AUBENQUE P.: Etudes sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VIe Symposium Aristotelicum publiés par P.A., Paris 1979
- BARNES J.-SCHOFIELD M.-SORABJI R.: Articles on Aristotle. 2. Ethics & Politics, edited y J.B., M.S. and R.S., London 1977
- BARNES J.-SCHOFIELD M.-SORABJI R.: Articles on Aristotle. 3. Metaphysics, edited by J.B., M.S. and R.S., London 1979
- BERTHELEIN K., Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. I. Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum, Berlin 1972
- BERTI E., La filosofia del primo Aristotele, Padova 1962
- BERTI E., "Multiplicité et unité du bien selon EE I 8", en MORAUX P. et al., Untersuchungen zur EE pp. 157-193

- BERTI E., "Réponse à D.B. Robinson", en MORAUX et al., Untersuchungen zur EE pp. 195-196
- BERTI E., Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima, Padova 1977
- BERTI E., "Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique", en AUBENQUE P., Etudes sur la Métaph. d'Arist. pp. 89-119
- BERTI E., Il Bene, Brescia 1983
- BRUNSCHWIG J., "EE I 8 1218a15-32 et le Peri tagathou", en MORAUX P. et al., Untersuchungen zur EE pp. 197-222
- BONITZ H., Aristotelis Metaphysica, Bonn 1848-1849, 2 vols. reimpr. 1960
- BONITZ H., Index Aristotelicum, Berlin 1870; reimpr. 1955
- BOSSI de KIRCHNER B., "El concepto aristotélico de eudaimonia", Ethos 12-13 (1984-85) pp. 247-281
- BURNET J., The Ethics of Aristotle, London 1900
- CLARK S.R.L., Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology, Oxford 1975
- CHERNISS H., Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Baltimore 1944, reimpr. 1972
- CHERNISS H., The Riddle of the Early Academy, New York 1945, reimpr. 1962
- CHERNISS H., "The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues", en ALLEN R.E., Studies in Plato's Metaph. pp. 339-378
- COOK-WILSON J., "On the Platonist Doctrine of the asymblētoi arithmoi", Classical Review 18 (1904) pp. 247-260
- COOPER J., Reason and Human Good in Aristotle, Cambridge Mass. 1975
- COPE E.M. - SANDYS J.E., The Rhetoric of Aristotle with a Commentary, 3 vols., Cambridge 1877, reimpr. 1970
- DECARIE V., Aristote: Ethique à Eudème, Paris 1978
- DE STRYCKER E., "Concepts-cléf et terminologie dans les livres II à VII des Topiques", en OWEN G.E.L., Aristotle on Dialectic pp. 141-163
- DE VOGEL C., Greek Philosophy: A Collection of Texts with Notes and Explanations, 2 vols., Leiden 1963 (3a.ed.)

- DIANO C.: L'attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno Franco-Italiano su Aristotele, Padova 1970.
- DIRLMEIER F.; Aristoteles, Nikomachische Ethik, Übersetzt von F.D., Berlin 1956.
- DURING I., Aristotele (trad.ital.P.Donini), Milano 1976 (ed. orig.alem. 1966)
- EGGERS LAN C.: Platón, La República. Introducción, trad. y notas por C.E.L., Madrid 1985
- ELDERS L., Aristotle's Theory of the One, Assen 1961
- ELDERS L., Aristotle's Cosmology. A commentary on the De Caelo, Assen 1966
- ENGBERG-PEDERSEN T., Aristotle's Theory of Moral Insight, Oxford 1983
- FINDLAY J.N., Plato. The written and unwritten doctrines, London 1974
- FLASHAR H., "The Critique of Plato's Theory of Ideas in Aristotle's Ethics" (trad.ingl.), en BARNES J. et al., Articles on Aristotle 2 pp. 1-16
- FOREJOHN M.T., "Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science", Phronesis 25 (1980) 2 pp. 117-128
- FORTENBAUGH W.W., "Nicomachean Ethics I 1096b26-29", Phronesis 11 (1966) 2 pp. 185-194
- GADAMER H.G., Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles, Heidelberg 1978
- GAISER K., "Plato's enigmatic lecture 'On the Good'", Phronesis 25 (1980) 1 pp. 5-37
- GAUTHIER R.A. - JOLIF J.Y.: Aristote, L'Etique & Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire par R.A.G. et J. Y.J., 4 vols. , Louvain 1970 (2a. ed.)
- GREENWOOD L.H.G.: Aristotle, Nicomachean Ethics. Book Six. With Essays, Notes, and Translation by L.H.G.G., Cambridge 1909
- GRENET P., "St. Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'analogia entis?", en DIANO C., L'attualità della probl. arist. pp. 153-175
- GUARIGLIA O.N., "El concepto de bien en Aristóteles. A propósito de un artículo del prof.E. Berti", Revista latinoamericana de filosofía I (1975) nº 2 pp. 152-163

- GUARIGLIA O.N., Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles, Hildesheim 1978
- GUTHRIE W.K.C., A History of Greek Philosophy. Vols. I-VI, Cambridge 1962-1981
- HARDIE W.F.R., Aristotle's Ethical Theory, Oxford 1980 (2a. edic.)
- HEINZE R., Xenocrates, Leipzig 1892 (reimpr. 1965)
- HINTIKKA J., Time and Necessity. Studies on Aristotle's Theory of Modality, Oxford 1973
- IRWIN T., Plato's Moral Theory. The early and middle dialogues, Oxford 1977
- ISNARDI PARENTE M.: ZELLER-MONDOLFO, La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte II vol. III 1-2, a cura di M.I.P., Firenze 1974
- JAEGER W.: Aristotelis Metaphysica, ed. W.J., Oxford 1957
- JOACHIM H.H.: Aristotle, The Nicomachean Ethics. A Commentary by H.H.J., Oxford 1951 (reimpr. 1962)
- KENNY A., "Aristotle on Happiness", en BARNES J. et al., Articles on Aristotle 2 pp. 25-32
- KOSMAN L.A., "Predicating the Good", Phronesis 13 (1968) pp. 171-174
- KRÄMER H., Arete bei Platon und Aristoteles; zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1959
- KRÄMER H., Platone e i fondamenti della metafisica. Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1982
- LA CROCE E., "La analogía de las causas en Aristóteles y Santo Tomás", Philosophica 5 (1982) pp. 127-140
- LA CROCE E., "Etica y metafísica en el Protréptico de Aristóteles", Ethos 10-11 (1982-1983) pp. 169-181
- LA CROCE E., "Dialectic and Philosophy in the Nicomachean Treatise on eudaimonia", The New Scholasticism (en prensa)
- LA CROCE E., "Etica e metafisica nell'Etica Eudemiá di Aristotele", Elenchos 6 (1985) 1 pp. 19-41
- LANG P., De Speusippi Academici Scriptis, Bonn 1911 (reimpr. 1965)
- LE BLOND J.M.: Aristote, Traité sur les parties des animaux. Texte et trad. avec introd. et comm. par J.M.L.B. Paris 1945

- LESZL W., Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's treatment of types of equivocality and its relevance to his metaphysical theories, Padova 1970
- LESZL W., Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle Idee, Firenze 1975
- MANSION A., Introduction à la Physique Aristotélicienne, Louvain-Paris 1945
- MERLAN Ph., "Aristotle's unmoved Movers", Traditio 6 (1946) pp. 1-30
- MERLAN Ph., "Was Platons Vorlesung 'das Gute' einmalig", Hermes 96 (1968) pp. 705-709
- MINIO-PALUELLO L. Aristotelis Categoriae et liber De Interpretatione, ed. L.M-P., Oxford 1949
- MORAUX P.-HARLFINGER D.: Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum, herausgegeben von P.M. und D.H., Berlin 1971
- MOREAU J., "Telos et aretè d'après EE II 1, et la tradition platonicienne", en MORAUX P. et al., Untersuchungen zur EE pp. 223-229
- NATALI C., Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica, L'Aquila 1974
- NATALI C., "La nozione aristotelica di felicità", capítulo de un libro de próxima aparición (copia dactilografiada enviada por el autor)
- OATES W.J., Aristotle and the problem of value, Princeton 1963
- OWEN G.E.L.: Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum, edited by G.E.L.O., Oxford 1968
- OWEN G.E.L., "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", en BARNES J. et al. Articles on Aristotle 3 pp. 13-32
- OWENS J., "The reality of the aristotelian separate movers", The Review of Metaphysics 3 (1950) pp. 319-326
- OWENS J., The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Toronto 1978 (3a.edic.rev.)

- OWENS J., "The Relation of God to world in the Metaphysics",
 en AUBENQUE P., Etudes sur la Métaph. d'Arist. pp.207-222
- OWENS J., "The kalon in Aristotelian Ethics", en O'MEARA D.
 J., Studies in Arist. pp. 261-277
- O'MEARA D.J.: Studies in Aristotle. Edited by D.J.O'M.,
 Washington 1981
- PATZIG G., "Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics",
 (trad.ingl.) en BARNES J. et al., Articles on Aristotle 3
 pp. 33-49
- PEPIN J., "La théologie d'Aristote", en DIANO C., L'attuali-
 ta della probl. arist. pp. 81-126
- REALE G.: Aristotele, La Metafisica. Traduzione, introduzio-
 ne e commento di G.R., 2 vols., Napoli 1968 (reimpr.1978)
- ROBIN L., La théorie platonicienne des Idées et des Nombre
d'après Aristote, Paris 1908 (reimpr. 1962)
- ROBINSON D.B., "Ends and means and logical priority", en
 MORAUX P. et al., Untersuchungen zur EE pp. 185-193
- RODIER G., Aristote, Traité de l'âme éd. G.R. (2 vols.), Pa-
 ris 1900
- ROSS W.D.: Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with In -
 troduction and Commentary by W.D.R., 2 vols., Oxford 1924
 (reimpr. 1970)
- ROSS W.D., Aristóteles (trad.esp. D.F.Pró), Buenos Aires
 1957.
- ROWE C.J., The Eudemian and Nicomachean Ethics: a study in
 the development of Aristotle's thought, Cambridge 1977
- RYAN E.E., La Noción del Bien en Aristóteles (Libros Alfa,
 Beta, Gamma y Delta de la Metafisica)(trad.esp. W.Trejo),
 México 1969 (ed.orig.ingl. 1961)
- SAINATI V., Storia dell'Organon Aristotelico: I.Dai Topici
 al De Interpretatione, Firenze 1968
- SORABJI R., Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aris-
 totle's Theory, London 1980
- STEWART J.A., Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle,
 2 vols., Oxford 1892
- SUSEMIHL F.: Eudemi Rhodii Ethica, rec. F.S., Leipzig 1884

- THOMAE DE AQUINO S., Summa Theologiae (Editiones Paulinae),
Roma 1962
- THOMAE AQUINATIS S., In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio (Ed. Marietti), Roma 1974 (3ra.ed.)
- THOMAE DE AQUINO S., Sententia Libri Ethicorum (Ed. Leonina)
Roma 1969
- VERDENIUS W.J., "Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion", Phronesis 5 (1960) pp. 56-70
- WEDIN M., "Aristotle on the Good for Man", Mind 90 (1981) pp. 243-262
- WHITE N.P., "Goodness and Human Aims in Aristotle's Ethics",
en O'MEARA D.J., Studies in Arist. pp. 225-246
- WILLIAMS B.A.C., "Aristotle on the Good: A Formal Sketch",
Philosophical Quaterly 12 (1962) pp. 289-296
- WILPERT P., Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, Regensburg 1949

Indice de nombres propios

ACKRILL J.L.	49, 50, 51, 51n27, 106n20
ALEJANDRO DE AFRODISIA	7n11, 9n17, 10, 11n23-25, 42, 45, 46, 46n17, 53, 62, 67n10, 73, 86, 112, 113, 114n37
ALEJANDRO DE AFR., PS.	11, 12n29, 23n8, 68, 77, 83n4
ALLAN D.J.	116n43
ANAXAGORAS	90
ANDRONICO DE RODAS	40n2
ANSCOMBE G.E.M.	103n7
ANTON J.P.	40n2
ARISTOXENO DE TARENTO	10, 10n19, 13
ASCLEPIO	11, 11n25, 42
AUBENQUE P.	46n17, 55n36
BARTHLEIN K.	2, 75, 76n26
BERTI E.	2, 9, 10n20-21, 11n28, 23n9, 26, 27n20-21-23, 28, 29n28-30, 43, 45, 50n26, 56, 85n9, 108, 109, 110, 111, 126
BOETHOS	40n2
BRUNSCHWIG J.	10n20-21, 31, 32
BONITZ H.	11n25, 25n13, 46, 62n4
BOSSI DE KIRCHNER B.	114n37
BURNET J.	103
CALIPO	89
CLARK S.R.L.	70, 73n20, 104
CHERNISS H.	5n4, 9n17-18, 10n19, 12, 13, 23n8, 23n9, 24, 25n12-13
CHRIST W.	48n11
CICERON M.T.	11n27
COOK-WILSON C.R.	23n8
COOPER J.	114, 115
COPE E.M.	63n5
DECARIE V.	67n8
DEMOCRITO	70
DE STRYCKER E.	52
DE VOGEL C.	11n26
DIOGENES LAERCIO	11n27

DIRLMEIER F.	55, 61
DÜRING I.	93n30, 95n32
EGGERS LAN C.	6n10
ELDERS L.	10n22, 93n30
ENGBERG-PEDERSEN T.	113
ESPEUSIPO	10, 84, 85, 125
EUCLIDES DE MEGARA	11
EUDOXO	62, 89
EUSTRACIO	112n31
FILOLAO	84n7
FINDLAY J.N.	7n11
FLASHAR H.	21n4, 22, 28n24, 30, 32
FOREJOHN M.T.	43
FORTENBAUGH W.W.	42n6
GADAMER H.G.	2, 20n2
GAISER K.	9n18
GAUTHIER R.A.	54n34, 62, 112
GENTILE M.	11n28
GRANT A.	27n22
GREENWOOD L.H.G.	114
GRENET P.	47n19
GUARIGLIA O.N.	28, 82n3, 108n24, 110
GUTHRIE W.K.C.	5, 5n2, 8n15, 11n26-27
HARDIE W.F.R.	45, 45n15, 49, 50, 104, 106
HERACLIDES PONTICO	10
HINTIKKA J.	39n1
IRWIN T.	5n7
ISNARDI PARENTE M.	8n15
JAEGER W.	21, 68, 88n17
JENOCRATES	10, 32
JOACHIM H.H.	103
JOLIF J.Y.	54n34
KENNY A.	115
KOSMAN L.A.	49
KRŠMER H.	5n4, 6, 6n9, 7n11, 9n18, 11n28, 12n30, 13
LA CROCE E.	55n36, 101n1, 102n3, 104n13
LE BLOND J.M.	91n26

LESZL W.	23n9, 25n14, 28n26, 39n1, 40n3, 42n7-10, 46n17, 47, 55
MANSION A.	61n1, 91n25
MERLAN Ph.	9n18, 87n11
MINIO-PALUELLO L.	40n2
MOREAU J.	105
NATALI C.	87n12-13, 89n19-20, 96, 103, 113, 114
OATES W.J.	2, 54
OWEN G.E.L.	27n21, 28, 42, 43, 44, 45, 109
OWENS J.	40n3, 42, 70, 88, 88n14-16-18, 89n19
PATZIG G.	90n23, 95
PEPIN J.	90, 90n21-22, 91n24
PLATON	passim
PLOTINO	62
PORFIRIO	10
PROCLO	25n12
REALE G.	83n4, 95n31
ROBIN L.	11n28, 23n8, 25n13
ROBINSON D.B.	28, 108n24, 110, 111
RODIER G.	72
ROSS W.D.	11n25, 13n32, 68, 69, 71n17, 75n23, 77, 78, 78n31-32, 83, 88n17, 95, 96
ROWE C.J.	21n3, 101n2
RYAN E.E.	2, 62n4, 67n10, 75n23
SAINATI V.	51n29
SANDYS J.E.	63n5
SEXTO EMPIRICO	11, 11n25
SCHWEGLER A.	68n11
SIMPLICIO	10, 40n2
SIRIANO	42
SOCRATES	4, 7
SORABJI R.	92n28
STEWART J.A.	22, 54n34, 64, 112n34
SUSEMIHL F.	43n11
TEMISTIO	63, 96
TEOFRASTO	11n25
TOMAS DE AQUINO	48, 74, 75, 76, 95n32

VERDENIUS W.J.	90n21, 91, 96n34
WEDIN M.	103
WHITE N.P.	102, 102n6, 107n21
WILLIAMS B.A.C.	103
WILPERT P.	10n21
ZELLER E.	8, 10n19, 30n32

Indice de lugares aristotélicos

<u>Categoriae</u>		<u>Physica</u>	
1a1-6	40	185a31	90
1a21	49	192a22	31
1b15	51n27	192b20-21	92
3a21-28	50	194a32-33	61
3b10-21	54	194a35	68
3b24-28	78	195a23	61
3b33	73	197a1-2	41
11a5ss	25n14	198a24-26	71
		198a36ss	70
<u>De Interpretatione</u>		198b3	70
16a38	39	198b3-4	71n18
16a14	39	198b9-10	70
		198b17	61
		199a31-32	88
<u>Analytica Posteriora</u>		200a14-15	88
83a28	49	206b30	11n25
87a38-b4	27n20	246a13-16	73
		248b12-21	41n5
		249a23-25	41
<u>Sophistici Elenchi</u>		257b12-13	
165a10-13	39	<u>De Caelo</u>	
<u>Topica</u>		271a33	91
105b20ss	101n1	275b26	88
105b30-31	101n1	279a29	90
107a3-5	40	284a27-b4	92
107a3-12	48, 49	285a29	92
107a5	41	285a29-30	88
107a11-12	41	292a18-21	88
107b17	25n14	292a21	93
107b20	41	292a22-23	84
116a19-20	61	292a23-25	93
117a26	113	292a31ss	94
119a27	78	292b1-2	88
121a1-4	51	292b1-10	94
121a10-19	51	292b10-11	93
124b20-22	52	292b3-4	112n32
127a27-34	51	292b5-7	93
140a28	51	292b6-7	112n32
144a10ss	50	292b9	112n32
144a18-19	52, 53	292b11-12	94
144b12	51	292b13-16	94
146b36	67n9	292b17-22	94
147a2	65	<u>De Generatione et Corruptione</u>	
149b38-40	114	322b29	41n15
154a16-20	25n13		

De Gen. et Corruptione-cont.

336b28	14, 88
336b29-34	74
336b31-32	91
337a17-22	89

De Anima

412a20	72
412a27	72
412b18	104
414a14	72
414b20ss	24
414b28-32	105
415b2	68, 68n11
415b3-7	91
415b12	72
420a29ss	47
424a17-24	88
425b23-24	88
426a5-6	88
432a9-10	88
433a27	65

De Partibus Animalium

640b29ss	70
641a1-2	71
645a9	91

De Motu Animalium

700b25	69
700b26	65
700b32-35	82

De Generatione Animalium

731a28ss	104
731b22-23	61
731b23-732a6	74n22, 91
798b4-5	61

Metaphysica

982b4-7	62
983a31-32	61
985a10	86
987b9-10	25n13
987b18ss	11
988a9ss	7n11
988a14	78
988a14-16	13
990b7-8	26
991b9	11n25

Metaphysica-cont.

996a22-32	67
996a28	86
996a30	61
996b12	61
998b17-28	51
1001a4-8	29
1001a5-8	85
1001a9-12	85
1001a27-28	86
1001a29-31	86
1003a33-34	44
1003b12	45
1003b12-14	44
1003b17	90
1013b25-28	65
1015b14	83
1016b31ss	26
1016b33-34	26
1019a1-4	43
1019a2-4	25n12
1019a2-6	24
1020a33ss	52
1020b21-23	53
1020b23	53
1021b14-21	61
1021b20-23	73
1021b23-25	72
1021b30-1022a1	72
1022a14-19	86
1023a34	71
1023b25	61
1028a13ss	52
1029a28	90
1031a29-31	25n12
1040b5ss	71
1044a9-11	74
1044b1	71
1050a4-b6	71
1050a15-16	71
1050a21-23	71
1050a22	70n15, 104
1050a30-31	88
1050a34-b2	72
1051a4-21	77
1051a19-21	82n1
1053b9-21	29
1053b16-26	86
1059a35-37	68
1070b17-21	55
1071a28-29	92
1071a33-35	55
1071b10-11	86, 87
1071b20	87
1071b20-22	87

Metaphysica-cont.

1072a10-11	87
1072a15-17	87
1072a21-27	87
1072a26-28	65, 65, 66
1072a28-30	62
1072a29	82
1072a30-b1	83
1072b1-3	68
1072b3-4	88
1072b8-13	83
1072b13-14	90
1072b14	83
1072b15	83
1072b16	83
1072b24	83
1072b26-27	88
1072b30-1073a3	84
1073a23-25	89
1073a36-b3	89n20
1074b3	90
1075a11	90
1075a11-15	91
1075a11-25	95
1075a15	90, 96n34
1075a16-23	76n26
1075a35	78
1075a35-36	13n33
1078a31-32	29, 69
1078a32	69
1078b9-12	22
1078b10-12	11n28
1079a14ss	11n28, 20
1080b11ss	23n8
1081b21-22	11n24
1082b29-31	11n24
1084a7-8	11n25
1084a12-17	11n25
1086a12	11n25
1090a5	11n25
1090a16-17	11n25
1091a29ss	84
1091a30-33	84
1091a33-36	84
1091a36-b3	85
1091b13-14	12
1091b13-15	13n33
1091b14-15	12
1091b15-20	85
1091b20-22	13
1091b20-26	75
1091b25	85n8
1091b28-29	52
1091b31	78
1094a1-3	55
1094a6-15	55
1097a15ss	55

Ethica Nicomachea

1094a3	61
1094a18-28	102
1094a26ss	27, 45
1095a2-11	22
1095a14-17	103
1095a18-20	101
1095a26-28	5
1095b5-8	22
1095b25-26	62
1096a11-12	21
1096a12-17	21
1096a17-23	22, 23
1096a17-b2	23
1096a23	75
1096a23ss	69
1096a23-29	26, 47, 53
1096a24-25	82
1096a24-27	29
1096a29-31	45
1096a29-34	26, 48
1096a31-32	27
1096a34-b5	27
1096b1	27
1096b2-3	27
1096b4-12	65
1096b5-8	20n1
1096b10-14	110
1096b13	65
1096b13-14	28n24
1096b23-24	112n31
1096b23-25	111
1096b25-26	28
1096b26-29	54
1096b27-28	29, 41
1096b27-31	54
1096b30-31	92
1096b33-34	29
1096b31-34	8
1096b34-35	29
1097a3	30
1097a5	30
1097a14	29
1097a19-21	61
1097a25-b6	29
1097a30-b5	111
1097a33-34	102
1097b2-3	114
1097b3-4	113
1097b16-18	114n37
1097b28	104
1097b30	104
1097b34	105
1098a7	105
1098a8-9	105
1098a16-18	106
1098a28	26

Ethica Nicomachea-cont.

1098b9-11	102
1098b12ss	65
1099b28-30	103
1101b12-18	52
1102a5-7	106
1104b31-33	66
1106b36-1107a2	50
1111b27	114n38
1112b12	114n38
1112b33	114n38
1113a15-16	65
1113b3	114n38
1140b6-7	114
1145a5	114n38
1152b26-27	65
1153b25	64
1153b32	91
1172b9-10	62
1172b35ss	64
1173a4-5	64
1177a12	107
1177a16-17	107
1177a17	107
1177a22	107
1177b20	114
1177b24	107
1177b24-25	107
1177b26	107
1177b26-28	107
1178a2	107
1178b32	107

Ethica Eudemia

1214a12-15	101
1217a18-40	21
1217a21-35	82n1
1217a31	69
1217b2-6	5, 25n12
1217b3	5
1217b4-5	5
1217b4-21	5
1217b5-6	5
1217b9-11	25
1217b24-26	29n29
1217b25-34	48
1217b25-35	26
1217b33-1218a1	48
1217b34-36	44
1217b35-36	27
1218a1-9	22, 23
1218a1-10	23
1218a11-15	27
1218a15-30	20, 22, 23
1218a15-32	31

Ethica Eudemia-cont.

1218a19-21	13n33
1218a21	12
1218a25	13n33
1218a30-33	62, 70, 109, 111
1218a34-b8	29n29
1218b4-6	29
1218b4-7	69
1218b7-11	86
1218b11-19	45
1218b16-22	110
1218b32ss	65
1219a8	70, 104
1227a18ss	66
1227a21-22	65, 66
1235b20-30	66n7
1235b25-27	65
1236a7ss	109
1236a7-8	66
1236a7-11	67
1236a10	67n9
1236a16-17	43
1236a18	43, 44
1236a18-19	42n7
1236a19-22	43
1236a31-33	109
1236b21	42n7
1248b17ss	70

Politica

1275a33ss	24
1323a21ss	65

De arte rhetorica

1362a23ss	61
1362a23-29	63
1369b17	66n7

De arte poetica

1457b17ss	46
-----------	----

Fragmenta (Ed. W.D. Ross):

<u>De Bono</u>	
fr. 2	11n23

<u>De Ideis</u>	
fr. 3	25n11, 26n16 26n17, 26n18 26n19

<u>De Philosophia</u>	
fr. 21	88

Fragmenta (Ed. W.D. Ross)-cont.:Protrepticus

fr. 3	65
fr. 6	104n14, 107
fr. 14	25, 42

Politicus

fr. 2	6n9
-------	-----