

Francisco Bravo
“Aristóteles y la indefinibilidad...”
Praesentia Aristotelica, 2016, p. 42



Aristóteles y la indefinibilidad de ‘bueno’ a propósito de la crítica aristotélica a la forma platónica del bien¹

(Aristotle and the indefinability of 'good' About the Aristotelian criticism of the Platonic form of the good)

Francisco Bravo
Universida Central de Venezuela
fbravovi@yahoo.com

Recibido: 29/09/2016
Arbitrado: 30/09/2016
Aceptado: 01/10/2016

RESUMEN

El problema lógico de la indefinibilidad de ‘bueno’, que ha ejercido gran influencia en la determinación del ámbito y la naturaleza de la ética contemporánea, fue planteado y ampliamente debatido por el filósofo inglés G.E. Moore en sus conocidos *Principia Ethica*, a comienzos del siglo XX. Pero este problema no le ha sido ajeno al fundador de la ética como disciplina filosófica. Aristóteles, además de rehusar definir ‘*agathón*’ en el marco de su ética, se esforzó por demostrar que es imposible hacerlo. Mi principal hipótesis es que lo hizo en su *Ética a Nicómaco* I, 6, a través de su crítica a la Forma Platónica del Bien. En este famoso *locus*, partiendo de su teoría de las *Categorías*, refuta la universalidad de ‘bueno’, que es la primera condición para que este concepto pueda definirse. Después de denunciar ciertas ambigüedades en el planteamiento de este problema, he analizado *in*

¹ Este artículo es originalmente parte de mi *Ética y Razón*, Caracas, Monte Avila Editores, 1989, 2ª Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2002. Una traducción francesa de esta parte en su versión original fue publicada en *Les Études Philosophiques. Philosophie Anglaise*, Juillet-Septembre 1994, Paris, PUF, pp. 307-331. El presente artículo es una nueva redacción del texto original.



extenso sus principales argumentos y he mostrado que, pese a su abrumadora contundencia en el marco de su filosofía, Aristóteles todavía ha tenido que preguntarse cómo se predica ‘bueno’. Su respuestas a este problema complementario, unida a su refutación de la universalidad de ‘*agathón*’, ha terminado por configurar su propia doctrina de la indefinibilidad de este concepto: ‘bueno’ es indefinible, no por su extrema simplicidad, como pretende Moore, en el siglo XX, sino por su extrema complejidad.

PALABRAS-CLAVE: Definición. ‘Bueno’. Bien Universal. Categorías.

ABSTRACT

The logical problem of the indefinability of ‘good’, which has been very influential in determining the subject matter and the nature of the contemporary ethics, has been posed and largely discussed by the British philosopher G.E. Moore in his known *Principia Ethica* (1903). But this question has not been foreign to the founder of Ethics as a philosophical matter. Besides refusing to define the predicate ‘*agathón*’ in the scope of his Ethics, Aristotle has strived to demonstrate that to do it is impossible. My main hypothesis is that he did it in the *Nicomachean Ethics* I, 6, through his criticism to the Plato’s Form of Good. In this famous *locus*, taking as a reference point his doctrine of the Categories, the author challenges the universality of ‘good’, which is the first condition for this concept being definable. After denouncing some ambiguities in the very posing of the Aristotelian critique, I have analysed its main arguments and established that, in spite of their convincing power, Aristotle had still to explain *how is ‘good’ predicable*. My point is that the answer to this complementary question together with the conclusions of the critique, finally shapes the Aristotelian doctrine of the indefinability of ‘good’: according to the Greek philosopher, ‘good’ is indefinable not because of its extreme simplicity, as Moore has claimed, but because of his extreme complexity.

KEY-WORDS: Definition. ‘Good’. Universal Good. Categories.



El problema de la indefinibilidad de ‘bueno’, planteado y ampliamente debatido en el siglo XX por G.E. Moore² y sus seguidores, no fue ajeno a Aristóteles, quien no sólo no definió ‘*agathón*’, sino que demostró que es imposible hacerlo. Nuestra hipótesis es que lo hizo a propósito de su crítica a la Forma Platónica del Bien (TPB). Como se sabe, esta tuvo lugar en *Ética a Nicómaco* I, 6, en un marco eminentemente lógico, como lo reconoce el lugar paralelo de *Ética a Eudemo* (EE) (1217b16-19): “la discusión de esta doctrina –dice– pertenece necesariamente a otra investigación, que es, en su mayor parte, de carácter lógico”. Se diría una declaración de carácter meta-ético *avant la lettre*. ¿Pero qué crítica exactamente en este lugar, tan famoso como difícil?

I. LAS AMBIGÜEDADES DE LA CRÍTICA

1. La primera duda tiene que ver con los adversarios a quienes se dirige: ni en la exposición (sumamente breve) de la Teoría Platónica de las Formas (TPF), ni en la argumentación contra ella, se menciona a Platón. Se puede replicar que la atribución de esta doctrina al fundador de la Academia se vuelve explícita en la *Metafísica* (987a29 ss). Así y todo, no faltan intérpretes como J.A. Stewart³ que señalan como objeto de la crítica, no la teoría de Platón, sino “el formalismo de la escuela platónica”; en especial, la doctrina de Xenócrates sobre los números matemáticos. Pero incluso si descartamos esta opinión por “excéntrica”, como la califica Hardie⁴, y damos por sentado que el objeto de la crítica es la TPF en su versión original, aún queda por averiguar cuál es el aspecto de esa teoría que es impugnada por el Estagirita.

2. Las vacilaciones se deben a ciertas ambigüedades del texto. En *EN* 1095a27-30, al presentar esta teoría como una de las opiniones sobre la naturaleza de la felicidad,

² Cf. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, CUP, 1903; F. Bravo, *Ética y Razón*, Caracas, Monte Avila Ed., 1992; 2a, Caracas, UCV, 2002.

³ J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1892, I, p. 74.

⁴ W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 54.



Aristóteles sostiene que ella la identifica con *állo ti kath'hautó*, con cierto otro bien que es *bueno en sí mismo*. Pero más adelante, ya en plena argumentación, reserva la expresión “en sí mismo” (*kath' hautó*) a la substancia (1096a21). Se diría, pues, que empieza considerando la Forma del Bien (FB) como una substancia, es decir, lógicamente hablando, como un sujeto de predicación⁵. De hecho, el último argumento en contra de ésta la describe como “algo separado y absoluto (*chôristòn autò ti kath' hautó*) (1096b33). Pero los tres primeros argumentos se refieren a la FB como noción universal (*tò kathólou*) (1096a13), la cual, como tal, no es ni puede ser sujeto sino predicado. Parece que esta diversidad de *status* atribuida a la Forma del Bien (FB) lleva al discípulo de Platón a insinuar que la teoría en examen no es una sino doble: una, relativa a la FB como forma substancial; otra como una característica una e idéntica en todas las cosas que de ella participan. Pregunta, en efecto, “si hay un solo bien universalmente predicable de todas las cosas, o un bien absoluto que existe separadamente” (1096b32-33). Podemos, en realidad, preguntarnos por qué no hay en la *EN* una clara separación de estas dos teorías aparentemente diferentes. *Ética a Eudemo* (1217b1 y 7-11) es más explícita a este respecto, pues afirma sin equívocos que, sobre el bien que buscamos, hay tres doctrinas distintas: la de la Forma del Bien, la del Bien Universal y la del Bien en tanto Fin (que es la del mismo Aristóteles)⁶.

3. Es probable que, al mezclar las dos doctrinas en *EN*, Aristóteles quiera dar a entender que, para los platónicos, la FB es a la vez un sujeto (o substancia) individual y un predicado universal, y que allí radica el absurdo, o uno de los absurdos de la TPB. Un absurdo que se traduce en un conjunto de “ruidos sin sentido”, como dice en los *Segundos Analíticos*⁷; o en una teoría “dialéctica y fútil”, como escribe en *EE* (1217b1933). Que ello constituya, además, uno de los aspectos más negativos de la TPF lo dice el Estagirita en el libro VII de la *Metafísica* (1040b26-30): “en un sentido, los partidarios de las Formas tienen razón al

⁵ Cf. Hardie (1980) 48.

⁶ Cf. W.D. Ross, *Ethica Eudemia*, Oxford, OUP, 1915, ad 1217b3.

⁷ Aristóteles, *An. Post.*, 83 a 32-35.



atribuir a las Formas una existencia separada, pues han querido hacer de ellas substancias; pero en otro sentido se equivocan, al hacer de la Forma la unidad de una multiplicidad”, es decir, un universal. Ahora bien, “siendo la substancialidad de la FB una quimera, lo que los platónicos han de tratar de defender con seriedad es su universalidad, es decir, que el bien es una característica común “única y universalmente presente en todas las cosas” buenas (*EN*, 1096a28.). ¿Es empero defendible su *universalidad*? Los argumentos que vienen se dirigen fundamentalmente contra ella, mencionada desde la apertura de la crítica: *tò dê kathólou pôs légetai* (1096a13-14)), pero cómo se preica lo universal? Gauthier-Jolif⁸ observan acertadamente que la sola elección de *tò kathólou* al comienzo de la crítica es ya significativa. Da a entender, en efecto, que todo el esfuerzo de Aristóteles en este debate con los platónicos consistirá en mostrar que ‘bueno’ no es un verdadero universal. Es verdad que no deja de atacar la substancialidad de la FB (el cuarto argumento se dirigirá contra ella); pero sólo lo hace para acentuar los inconvenientes de esta característica desde el punto de vista de la predicación. Porque ésta será la preocupación dominante de la crítica, tanto en *EN* como en *EE*: *tagathón pôs légetai*, cómo se predica ‘bueno’⁹. Y es precisamente esta preocupación la que permite detectar la postura de Aristóteles ante el problema de la definibilidad de ‘bueno’. De hecho, no contento con criticar el modo de predicación sugerido por los platónicos, se interroga él mismo, por su cuenta, con una leve nota de exasperación: *álle pôs dê légetai* (1096b26), pero cómo finalmente se predica ‘bueno’.

II. NEGACIÓN DE LA UNIVERSALIDAD DE ‘BUENO’

1. El **primer argumento** contra la universalidad de ‘bueno’ tiene como premisa una doctrina que Aristóteles atribuye a los platónicos. Según éstos, no hay formas de cosas que constituyan series ordenadas de anterior a posterior. En particular, no hay formas de números. Del sentido de ‘anterior’ (*próteron*) y ‘posterior’ (*hýsteron*), fundamental para

⁸ Gauthier-Jolif (1970) II, 36.

⁹ Es una expresión que se repite con frecuencia: 1096a12, 1096a19, 24, 1096ab10,14.



entender este argumento, se ocupa el Estagirita en varios lugares. Hay, ante todo, las cosas anteriores y posteriores desde el punto de vista de la naturaleza y la substancia¹⁰: anteriores son entonces las que pueden existir sin otras cosas, mientras que éstas no pueden existir sin ellas. A esta prioridad *natural*, señalada por el mismo Platón¹¹, se añade la prioridad *lógica* o definicional¹²: X es lógicamente anterior a Z si la definición de Z menciona la de X, pero no a la inversa. La observación de *Metafísica* 1019b26, antes citada, permite creer que la anterioridad y la posterioridad en cuestión es la natural. Es la más importante, pues, como precisa el Estagirita en otros lugares¹³, ella implica la lógica o definicional.

¿Porqué sostienen los platónicos que no hay formas de series ordenadas de anterior a posterior? *EN* no aduce razón alguna, mientras que *EE* señala una que va en contra de la existencia de formas de números: de admitir la existencia de estas formas, habría que admitir también que hay, en una serie, una entidad (la que incluye a todas) que es anterior a la primera de la serie¹⁴, lo cual es contradictorio. Conviene recordar, de pasada, que Aristóteles distingue entre los números *ideales* (o números-formas) y los números *matemáticos* (la serie de números enteros). Lo que, según Aristóteles, niegan los platónicos no es que los números matemáticos sean formas, sino que haya un número-forma, es decir, una forma de todos los números. Sólo esta última implicaría la contradicción que Aristóteles denuncia. Sean en efecto, los múltiples doble, triple, cuádruple, etc., que forman una serie ordenada cuyo primer término (doble) es anterior a todos los otros (triple, cuádruple, etc.). Si “plural” -que incluye “doble”, “triple”, etc.- fuera una forma, sería necesariamente anterior a “doble”, que es el primero de la serie. Es decir, sería anterior al primero, lo cual es absurdo (cf. *EN*, 1096a20-21). Ahora bien, ‘bueno’ está en la misma situación que “plural”, pues “se predica por igual en las categorías de la substancia, de la cualidad y de la relación” (*Ib.a22*), siendo por naturaleza (*têi phýsei*) la substancia la

¹⁰ *Met.* 1019a2-4, *Cat.* 14 a 29-35.

¹¹ O. Apelt, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, pp. 227-229 encuentra un indicio de ella en *Timeo* 34c.

¹² Cf. *Met.* 1028a3 – b2.

¹³ Cf. *Met.* 1077a6-b11, 1018 b 34-37.

¹⁴ Cf. *Met.* 1080 b 11-14.



primera de las categorías (*tò dè kath' autò kai ousía próteron*: a21-22). Si, pues, ‘bueno’, en tanto común a todas las cosas buenas, fuera anterior a todas las categorías, también sería anterior a la substancia, que es la primera, es decir, sería anterior a la primera de las Formas, lo cual es absurdo. La conclusión de este primer argumento es que ‘bueno’ “no puede ser una una forma común a todas estas cosas” (*ouk àn eíê koinê tis epì' toutois idéa*) (*EN*, 1096a24)¹⁵, es decir, “una noción general singular y universal (*koinó ti kathólou kai hén*) (a28).

La validez de este argumento ha sido exitosamente impugnada por J.L. Austin, en una conferencia recogida por W.F.R. Hardie¹⁶. Según Austin, el postulado de una forma común a una serie ordenada de anterior a posterior conduciría a una contradicción si, y sólo si: (a) la forma común fuera efectivamente anterior al primero de la serie, (2) el primero de la serie fuera su *sucesor inmediato* (como el triple es sucesor inmediato del doble). Pero la FB, tal como Platón la concibe, no es anterior sólo al *primer* término de la serie categorial (es decir, a la substancia), sino a la serie categorial en su conjunto. De ahí que el primer término de la serie categorial (la substancia) no es su sucesor inmediato, sino sólo uno de sus participantes. Es, pues, sospechosa la afirmación de que los platónicos negaron la existencia de las formas de series ordenadas de anterior a posterior. Si nos atenemos al *Parménides* de Platón, la pluralidad (*póllo*) -que sería, según Aristóteles, la forma del número- está entre las formas en que -con frase de Ross¹⁷- “Sócrates profesa una fe indudable”. El mismo Estagirita recuerda que, según algunos filósofos, hay números *ideales* (aquéllos en los que hay un anterior y un posterior) y números *matemáticos* (*EN*, 1080b11-13), y los intérpretes están de acuerdo en que Platón es uno de ellos¹⁸. Del examen de este primer argumento podemos, pues, concluir que: (1) Platón no negó la existencia de la forma de los números; (2) la existencia de esta forma y, en general, de las formas de series ordenadas de anterior a posterior, entre las cuales se encontraría la FB, no puede

¹⁵ Cf. W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 84.

¹⁶ Hardie (1980) 55.

¹⁷ Ross (1953) 84. Ver también *Parm.* 130b5.

¹⁸ Véase, por ej. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, At the Clarendon Press, 1981, II, 425.



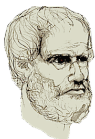
refutarse mediante el argumento de *reductio ad absurdum* esgrimido por su discípulo en la *EE*.

Hay razones para creer que, en este primer argumento, Aristóteles transfiere a los platónicos una doctrina de su propia cosecha. Según *Metafísica B* (999a6-12), “en las cosas en que hay anterioridad y posterioridad, no es posible que lo que está en ellas exista fuera de ellas”. Es, según Ross¹⁹, “la regla según la cual, si una de las especies es anterior a otra, su predicado común no es separable de ella”. En otras palabras, no puede enunciarse separadamente, como si fuera un género común a ambas, “tomando ‘género’ –como advierte J. Tricot²⁰– en su verdadero sentido de *quiddidad* común, distinto de las especies subordinadas”. Tal es el caso de los números y las figuras que, admitiendo entre sí un antes y un después, “no pueden tener un género común, que sería el número en general y la figura en general”. De ahí la imposibilidad de definir lo predicable de cosas que son anteriores y posteriores entre sí. Por ejemplo, ‘ciudadano’, que puede serlo de una tiranía, de una democracia, etc., como Aristóteles lo muestra en la *Política* (1275a35); o ‘alma’, que tiene varias especies y una definición para cada una de ellas, pero no para el género, que no existe, como lo muestra en *De Anima* (402b5-8, 414b20)²¹. “No debemos olvidar –escribe en *Política* 1275a34-38– que los sujetos que difieren entre sí por la especie y se relacionan mutuamente en calidad de primeros, segundos o terceros, o bien no contienen en cuanto tales ningún género común, o apenas si lo hacen”. La proximidad entre esta doctrina y la que Aristóteles atribuye a los platónicos en su primera objeción podría explicarse por el hecho de que tanto la *Política* como la *Ética a Eudemo* pertenecen al periodo de Assos. Las dos doctrina se habrían, pues, formado en la misma época y han podido tomarse la una por

¹⁹ W:D: Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, At the Clarendon Press, 1981, I, p. 237.

²⁰ *Aristote, La Métaphysique*, Paris, J. Vrin, 1953, I, p. 143, n. 5.

²¹ *De anima*, 402b5-8 y 414b20. Fundándose en esta doctrina de la predicación, Aristóteles sostiene que “es ridículo buscar una fórmula común” para todos los tipos de alma (414b25). Ello no obstante, propone tres definiciones de *phychê* y sostiene que la tercera es *ti koinôn pasês psychês* (IV, pp. 33-34) y resuelve esta dificultad distinguiendo las series en sentido *semántico* (cuyos miembros no tienen nada en común) y las series en sentido *ontológico* (cuyos miembros tienen algo en común). La serie de almas (vegetativa, sensitiva e intelectual) pertenece a esta segunda clase, pues la intelectual contiene en potencia los rasgos de las dos anteriores.



la otra. Tengamos, sin embargo, presente que la doctrina propia del Estagirita vuelve a darse en *Metafísica* B, probablemente contemporánea de *Ética a Nicómaco*, y en *De anima*, ciertamente posterior, lo cual indica que ella fue constante en su pensamiento. ¿Fue, pues, esta doctrina de Aristóteles la que se filtró en su primer argumento contra la FPB? En ella parece fundarse, en todo caso, para esgrimir su primer argumento contra la universalidad de ‘bueno’.

2. El **segundo argumento** contra esta universalidad²² retoma el anterior, que es un argumento *ad hominem*, pero transponiéndolo a la doctrina aristotélica de las categorías²³. La formulación nicomaquea es la siguiente: “El término ‘bueno’ se predica en tantos sentidos como el termino ‘ser’ (*tagathòn isachôs légetai tõi ónti*: 1096a24). Porque podemos predicar el bien en la categoría de la substancia, como por ejemplo, Dios y la inteligencia; en la categoría de la cualidad, como por ejemplo, las virtudes; en la de la cantidad, como moderado en cuanto al monto; en la de la relación, como útil; en la del tiempo, como la ocasión favorable; en la de lugar, como el *habitat* adecuado, etc. Es, pues evidente que ‘bueno’ no puede ser una noción única y universal, pues si lo fuere, no sería predicable en todas las categorías, sino en una sola”.

El interés particular de este argumento está, como apunta J.L. Ackrill²⁴, en que en él, a diferencia de lo que ocurre en otros, Aristóteles funda su explicación de los sentidos de ‘bueno’ en su doctrina de las categorías. Lo mismo, e incluso con mayor claridad, hace el lugar paralelo de *EE* (1217b25-35): “el bien se dice de muchas maneras. En realidad, de tantas maneras como el ser. Porque “ser” significa (...), unas veces lo que la cosa es, otras una cualidad, otras una cantidad, otras el tiempo; además, una parte de él consiste en pasividad, otra en actividad. Y el bien se halla en cada uno de estos modos: en la

²² Desarrollado en *EN* 1096a23-29 y en *EE* 1217b25-35.

²³ V. Rose (*De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlín, 1854, pp. 237-240) y A. Gercke (“Ursprung der aristotelischen Kategorien” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 4 (1981) 430-434) consideran que la teoría de las categorías es platónica, pero la mayoría la atribuye a Aristóteles. Cf. Gauthier-Jolif (1970) II, 83.

²⁴ J.L. Ackrill, “Aristotle on ‘Good’ and the Categories”, in Barnes et al. *AoA*, (1977) II, 17.



substancia, como la inteligencia y Dios; en la cualidad, como la justicia; en la cantidad, como la moderación; en el tiempo, como la oportunidad (...). Si, pues, el ser no es uno en todo lo que acabamos de decir, tampoco lo es el bien”. Pero la aparente claridad de esta argumentación, en la que la predicabilidad de ‘bueno’ se equipara a la de ‘ser’, se ve disminuida por aquello mismo que debería acrecentarla, a saber, por los ejemplos que da el autor para cada una de las categorías. ¿Deben éstos entenderse como *sujetos* de las categorías en cuestión? ¿O han tomarse más bien como *predicados* que se equiparan a ‘bueno’ en cada una de ellas? Una tercera alternativa sería que Aristóteles los considere como *fundamentos* de la predicación de ‘bueno’ en las diferentes categorías. Estas tres hipótesis configuran tres posturas interpretativas, que discutiremos a continuación.

(A) Según la mayoría de los intérpretes²⁵, los ejemplos de *EN* 1096a24-27 deben entenderse como *sujetos* de proposiciones inconclusas que tienen como predicado a ‘bueno’. Así, “Dios y la inteligencia” sería una frase elíptica en lugar de “Dios y la inteligencia son buenos en la categoría de la substancia”. El sentido del segundo argumento sería, pues, el siguiente: puesto que los *sujetos* de ‘bueno’ pertenecen a diferentes categorías, el *predicado* del mismo (es decir ‘bueno’) debe pertenecer a categorías igualmente diferentes. El Prof. J.L. Ackrill objeta contra esta interpretación que el principio que ella invoca –a saber, “a sujetos de categorías diferentes, predicados de categorías igualmente diferentes”- es un generador de equívocidad excesivamente poderoso como para que el Estagirita lo considere como un corolario obvio de su doctrina de las categorías. No hay por qué suponer, por ejemplo, que ‘virtuoso’ es categorialmente diferente en la frase “el hombre es virtuoso”, donde el sujeto es una substancia, y en la frase “ese acto es virtuoso”, donde el sujeto es un accidente. Tratando de soslayar esta dificultad, W.F.R. Hardie²⁶ sostiene que las proposiciones inconclusas en cuestión no son meras proposiciones, sino verdaderas *definiciones*. Definiciones en las que “el predicado expresa la esencia, o una parte de la

²⁵ Por ej. W.D. Ross, *The Nicomachean Ethics*, Oxford, OUP, 1915, trad. de *EN* 1096a24-27; M. Oswald, *Nicomachean Ethics*, New York, 1962 *ad locum*.

²⁶ W.E.R. Hardie (1980) 57.



esencia del sujeto”. Esta interpretación (que llamaremos A1) se presenta como un ahondamiento en la lectura que H.H. Joachim²⁷ hace de este pasaje y tiene la ventaja de encuadrarse en la lógica aristotélica. En efecto, según *Metafísica* VII (1030a17-27) y otros lugares²⁸, la distinción entre enunciados definicionales y no-definicionales, aunque rige primariamente en la categoría de la substancia, es aplicable secundariamente a todas las otras categorías. “La esencia de una cosa –escribe Aristóteles- significa en un sentido la substancia, en otro, cada una de las categorías, cantidad, cualidad y otras de esta índole. Porque así como el término ‘ser’ pertenece a todas las categorías, pero no en el mismo grado, pues a la substancia le pertenece de manera primordial y a las otras de manera derivada, así también la esencia (y la definición que la formula): ella pertenece, de manera absoluta a la substancia, y sólo en cierta medida a las otras categorías. Porque incluso tratándose de la cantidad, podemos preguntar qué es”. A la luz de esta doctrina, *EN* 1094a24-27 podría analizarse en estos términos: cuando la esencia del *definiendum* incluye la bondad, la bondad especificada en el *definiens* es de la misma categoría que la del *definiendum*²⁹. O incluyendo este principio en el razonamiento que nos ocupa: si la esencia del *definiendum*, sea cual fuere la categoría de este último, incluye la bondad, entonces el predicado que la designa en el *definiens* pertenece a la misma categoría que la bondad del *definiendum*. Pero la bondad del *definiendum* puede pertenecer a todas las categorías. Luego, la bondad del *definiens* puede pertenecer igualmente a todas las categorías. La conclusión es, como sabemos, que “bueno no puede ser una noción única y universal, pues si lo fuere, no sería predicable en todas las categorías sino en una sola”.

²⁷ H.H. Joachim (*The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1951, p. 41) hace la siguiente lectura de *EN* 1094a24-27: “Dios se dice bueno: su bondad constituye su substancia; por tanto, al ser predicado de Dios, ‘ser bueno’ es una predicación en la categoría de la substancia: Lo útil es bueno: su bondad significa su contribución a algo que es precioso *per se*, es decir que ‘ser bueno’ en tanto predicado de útil indica cierta relación esencial y es, por tanto, una predicación en la categoría de lo relativo”.

²⁸ *Met* 1028b1-2 y *Tópicos* 103b27-29.

²⁹ Cf. Hardie (1980) 58.



(B) Pero por atractiva que pueda parecer la lectura A1, se enfrenta a varias dificultades³⁰. La más grave parece ser la señalada por L.A. Kosman³¹, aunque independientemente de la exégesis de Hardie: si ‘bueno’ fuera el *ti esti* o la *ousía* de Dios y de la inteligencia, se opondría a una consecuencia que se sigue del argumento que estamos analizando, a saber, que ‘bueno’, por ser una noción universal y única (*ti kathólou kai hén*), no puede ser la esencia (*ti esti, ousía*) de nada. A esta conclusión se llega en los *Segundos Analíticos* (92b13) a partir de la diversidad categorial de *tò ón*: “la existencia no es la esencia de nada, porque el ser no es un género (*tò dè eînai ouk ousía oudení: ou gàr génos tò on*)”³². Una conclusión similar vale a propósito de ‘bueno’, en el pasaje que nos ocupa: por no ser un género, es imposible que sea la esencia de nada. ‘Bueno’ está, al igual que la FB en *República* VI (509b9), aunque por otras razones, “más allá de la esencia (*epékeina tês ousías*). Volveremos sobre este punto, cuando explicitemos las consecuencias de esta última tesis para el *status* definicional de ‘bueno’. Reconozcamos, por ahora, que las dificultades suscitadas por la interpretación de Hardie son más graves que las que él intenta resolver. Debemos, pues, descartarla. Y descartar también la lectura A en su conjunto, que hace de los ejemplos que estamos analizando *sujetos* de proposiciones inconclusas con ‘bueno’ como predicado.

(C) La segunda interpretación considera estos ejemplos, no como sujetos, sino como *predicados* de proposiciones inconclusas que tienen a ‘bueno’ como sujeto. Tendríamos, pues, las siguientes proposiciones: bueno es Dios (en la categoría de la substancia), buena es la virtud (en la categoría de la cualidad), bueno es lo moderado (en la categoría de la cantidad), bueno es lo útil (en la categoría de la relación). El principal defensor de esta lectura es L.A. Kosman, en su artículo “*Predicating the Good*”³³. Para que ella se entienda,

³⁰ Cf. J.L. Ackrill (1977) 18.

³¹ L.A. Kosman, “Predicating the Good”, *Phronesis* XIII, 2 (1968) 172.

³² Que el ser no es un género es una de las aporías discutidas en *Met.* B, 998b20 ss. .

³³ Gauthier-Jolif (1970) II, 40 parecen acercarse a esta lectura cuando escriben: “Si decimos que el bien de Corisco es el bien que se halla en él, e.d., su intelecto, designamos su esencia. Si decimos que son sus virtudes, designamos sus cualidades. Si decimos que es su medida, es la cantidad de alimento (...) que le conviene, etc. Pero Ackrill (1977) 19 observa oportunamente que este



pide que se tome más en serio la aseveración según la cual “el bien se dice en tantos sentidos como el ser” y que enfatizamos la analogía entre la predicación de ‘bueno’ y la predicación de ‘ser’. Hecho esto, es preciso recordar que la tesis central de la doctrina de las categorías es que “el ser se dice en varios sentidos (*tò ón légetai pollachôs*)”³⁴. Lo que ella quiere decir primariamente no es que el ser se predica de muchas clases de cosas, sino que de las mismas clases de cosas se predicen muchas clases de seres. Esto equivale a decir, según *Metafísica* V (1017a22), que el ser es predicado en varios sentidos: en tantos cuantas son las categorías. En el mismo lugar añade Aristóteles que en nada difieren las frases ‘el hombre es sano’ y ‘el hombre tiene buena salud’ (*Ib.* a27). Y ello indica, según Kosman³⁵, que tanto en griego como en inglés (y español) el ser puede predicarse de una cosa sin que se utilice el término ‘ser’ (*eînai, to be*). Si ello es así; si, por otra parte, la predicación de ‘bueno’ es estrictamente análoga a la de ‘ser’, entonces “es igualmente posible predicar ‘bueno’ (...) sin ningún uso explícito de la frase ‘es bueno’. Es esto precisamente lo que ocurre en los ejemplos de *EN* 1096 a 24-27: éstos son una predicación “disfrazada” de ‘bueno’ en las diferentes categorías. Tomemos el primero de ellos: decir que Dios *es* Dios equivale a predicar de él la categoría de la substancia, pues decimos de él *lo que* él es. Pero también es predicar de él la bondad, pues Dios es la mejor substancia de la que se puede hablar. Aclaremos aún: no es que la bondad sea *lo que* Dios es, es decir, su esencia. Lo que él *es* (su esencia) es su deidad. Pero por *ser* Dios su deidad, Dios es bueno y bueno en la categoría de la substancia. El mismo análisis se puede hacer en las demás categorías, según Kosman, lo cual indica que la multivocidad de ‘bueno’ no radica sólo en el hecho de que las cosas pueden decirse buenas de múltiples maneras, sino también en el hecho de que

comentario, en el que ‘bueno’ aparece como predicado de Corisco, tiende a oscurecerse en lo que Gauthier-Jolif escriben a continuación: “cuando se dice que Corisco es *hombre* y cuando se dice que es *blanco*, ‘ser’ no tiene el mismo sentido: ser hombre es más que ser blanco; esencia y cualidad son dos categorías diferentes”. Además, Intelecto, etc. han vuelto a ser sujetos de proposiciones inconclusas.

³⁴ *Met.* 1028 a 10. Cf. 1017 a 7 ss.

³⁵ Kosman (1968) 174.



ciertos predicados de tipos radicalmente diferentes pueden servir como “medios disfrazados para predicar el bien en sentidos radicalmente diferentes”³⁶.

La interpretación de Kosman parece ser de algún modo pertinente. Pero, como observa el Prof. Ackrill, es difícil derivarla del pasaje que nos ocupa, al menos tal como este autor la presenta. Sería curioso que Aristóteles ilustre la multivocidad de ‘bueno’ con ejemplos que no contienen este término. No es su manera ordinaria de proceder. Aquí, en todo caso, no hay ningún indicio de la noción tan sofisticada de “predicación disfrazada”. Además, aunque es obvia la equivalencia entre ‘X camina’ y ‘X es caminante’, no lo es entre ‘X es bueno’ y ‘X es valiente’: en vez de ‘valiente’ puede haber ‘justo’, ‘generoso’, ‘prudente’, etc. Pero la principal objeción contra esta lectura es que el argumento *pro multivocitate*³⁷ no opera de la misma manera cuando se trata de ‘ser’ que cuando se trata de ‘bueno’. En el primer caso, el argumento fundamental en favor de la multivocidad es que en ‘el hombre es ser’, ‘ser’ es substancia; en ‘lo blanco es ser’, ‘ser’ es cualidad, etc.³⁸ y (lo mismo que los otros accidentes) “no tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la substancia”³⁹. Son conocidas las razones por las que la substancia, la cualidad, la cantidad, etc., no pueden considerarse como especies de un solo género⁴⁰. ¿Pueden aducirse las mismas razones para justificar la multivocidad de ‘bueno’? La doctrina según la cual entidades de diferentes categorías son seres en diferentes sentidos no sostiene: (a) que entidades de diferentes categorías no pueden tener (incluso necesariamente) una sola y misma propiedad (por ejemplo, ‘percedero’); (b) que un predicado que se vincula (incluso necesariamente) con entidades de diferentes categorías (por ejemplo ‘percedero’) no pueda ser unívoco. El Prof. Ackrill tiene razón: incluso si se acepta la idea de una “predicación

³⁶ Kosman (1968) 174.

³⁷ Sustantivo abstracto de ‘*multivocus*’.

³⁸ Cf. *Met.* IV, 2 y VII, 1.

³⁹ *Met.* VII, 1, 1028a23.

⁴⁰ Según Aristóteles, las categorías son los géneros más generales del ser. Son géneros irreductibles entre sí e irreductibles a un género supremo único, que hipotéticamente podría ser el ser y el uno; pero éstos no son categorías superiores ni pueden ser “un género de los entes”, pues carecen de contenido. Cf. *Met.* III, 3, 998 b 21.

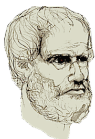


disfrazada”, la lectura de Kosman no difiere de la de Hardie, a saber, que “ningún término que se aplica (necesariamente) a entidades de diferentes categorías se aplica unívocamente”. Es, en todo caso, una lectura que está lejos de ser concluyente.

(D) El mismo Ackrill cree que se puede obtener un argumento similar al de Kosman, aunque más convincente que el suyo, considerando los ejemplos de *EN* 1096a24-27 no como *predicados* ni como *sujetos* de proposiciones inconclusas, sino como *fundamentos* o criterios para la predicación de ‘bueno’⁴¹. Por esta vía obtendríamos enunciados de la forma ‘X es bueno *porque* es Dios’. En esta nueva lectura, lo importante para demostrar la multivocidad de ‘bueno’ es que el fundamento de su predicación es categorialmente diferente en los varios ejemplos. Si afirmo que Calias es bueno y me preguntan *por qué*, puedo situarlo en diferentes categorías y responder “porque es valiente” (cualidad), o “porque es moderado en el comer” (cantidad), o “porque es útil para la comunidad” (relación), etc.. Lo que cambia y hace que ‘bueno’ sea multívoco son los criterios de predicación de ‘bueno’, pues son ellos los que se incluyen en diferentes categorías. Es ontológicamente suficiente para afirmar que ‘bueno’ no designa –como pretenden Platón y Moore- una “cualidad (o Forma) única”. Si nos fijamos bien, es así como procede Aristóteles cuando intenta demostrar que un término se dice en varios sentidos. Por ejemplo, para demostrar que ‘sano’ se dice en varios sentidos: una cosa es sana –dice- porque produce (*tò poieîn*) la salud [categoría de la acción], o porque la recibe (*hóti dektikê*) [categoría de la pasión]. Así procede, en especial, para hacer patente la multivocidad u homonimia de ‘*tò ón*’ (ser): algunas cosas se dicen ‘ser’ *porque* son substancias (*hóti ousíai*), otras *porque* son determinaciones de la substancia (*hóti pathê ousías*), etc.⁴². En todos estos casos, Aristóteles da por supuesto que las frases introducidas por *tó* o *hóti* (y a veces por *hós*) encierran un predicado. Esta lectura del pasaje que nos ocupa recibe además el apoyo de los *Tópicos* (107a3-12), en un pasaje en que Aristóteles establece la homonimia de ‘*tagathón*’ recurriendo precisamente a la diversidad de criterios

⁴¹ Ackrill (1977) 21.

⁴² *Met.* IV, 2, 1003 b 7.



para su predicación: la bondad del alimento, por ejemplo, se funda en que produce placer, la del alma en que ésta posee ciertas cualidades como la valentía, la temperancia, la justicia, etc. Aunque los comentaristas modernos no han prestado suficiente atención a la afinidad entre este pasaje de *Tópicos* y el de *EN* que estamos analizando, sí lo hizo en la antigüedad Alejandro de Afrodisia, quien tiene presente el pasaje de *EN* al comentar el de los *Tópicos*.

Las ventajas de esta última interpretación parecen obvias. Por una parte, se mantiene estrictamente en el contexto de la doctrina aristotélica de las categorías, que es, a todas luces, el marco conceptual de *EN* 1096a24-27. Por otra, se apoya en el modo de proceder del mismo Aristóteles, quien recurre, en nuestro pasaje, a los mismos ejemplos que suele aducir para hacer patente la homonimia de algún término. Pero también choca con ciertas dificultades. La primera de ellas, reconocida por Ackrill, es que un argumento que va de la variedad de criterios de predicación a la multiplicidad de sentidos debe rematar, no en diez, sino en un número infinito de sentidos de ‘bueno’. Se podría replicar, sin embargo, que sean cuantas fueren las “variedades de la bondad”, siempre serán reductibles a las diez categorías de la teoría aristotélica⁴³. Otra dificultad, mucho más seria, es que no se ve cómo se han de interpretar los ejemplos dados a propósito de la substancia. Ackrill cree que no se trata de simples ejemplos. El de Dios, en efecto, es el único caso de bondad que se funda en la misma esencia del sujeto: Dios es bueno porque es Dios, y eso es todo. ¿Qué decir de “intelecto”? No puede ser bueno por su esencia, pues acabamos de convenir en que Dios es el único bueno por tal razón. ¿Por qué, pues, nuestro pasaje pone el intelecto en el mismo nivel categorial que a Dios? El profesor Ackrill no responde. Tal vez deberíamos recordar que, para el autor de la *EN*, “el intelecto es algo divino en el hombre (*theïon ho noûs pròs tòn ánthrôpon*: 1177b31) y que, en fin de cuentas, el hombre es el intelecto. Sería, pues, predicable en el nivel de la substancia. Pero limitémonos por ahora a constatar que la exégesis de Ackrill nos lleva de vuelta a la de Hardie, al menos en lo que respecta a los ejemplos a nivel de la substancia. También Ackrill parece sugerir que los ejemplos de este

⁴³ Es lo que ocurre en *Met.* VII, 2, 1042b 15-26: muchas de las variedades del ser allí mencionadas no pasan de ser variantes de la cualidad, de la cantidad, etc.



grupo son “definiciones abreviadas”. Ya hemos visto, sin embargo, que esta hipótesis se opone a la conclusión de este pasaje, leída en conjunción con la de *Segundos Analíticos* 92b13, a saber, que ‘bueno’, por no ser un género, no puede ser esencia de nada.

(E) Una solución a la dificultad no resuelta por J.L. Ackrill podría darse recurriendo a la lectura insinuada por R.A. Gauthier e Y. Jolif⁴⁴: “si decimos que el bien de Corisco es el dios que está en él, es decir, el intelecto, designamos su esencia”. Esta interpretación, meramente insinuada por estos intérpretes, tiene la particularidad de unificar el sujeto en las diversas predicaciones de ‘bueno’, pues hace de Corisco el único sujeto del predicado ‘bueno’ en las diversas categorías. Al hacerlo, se mueve en un contexto inequívocamente aristotélico y helénico, en general. Corresponde, en efecto, a un hábito expositivo del Estagirita. C.M. Gillespie⁴⁵ ha mostrado que, cuando éste presenta listas de categorías como la del pasaje que nos ocupa, casi siempre las exhibe en un sujeto concreto: tal hombre, designado por su propio nombre (Policleto⁴⁶, Corisco⁴⁷, etc.). Las categorías en cuestión son ordinariamente las del ser: cuando decimos que Corisco *es* hombre, nos referimos a su esencia; cuando afirmamos que *es* blanco, hablamos de su cualidad; cuando aseguramos que *es* grande, aludimos a su cantidad, etc. Al tratarse del bien, las categorías son las mismas: “si decimos que el bien de Corisco es el dios que está en él, es decir, su intelecto, designamos su esencia”. No olvidemos, a este propósito que, por lo menos en dos de sus escritos de juventud⁴⁸, Aristóteles considera el intelecto como el dios que el hombre lleva en sí. Y acabamos de aludir a *EN* X, 7 (1177b28ss), donde el intelecto es ese algo divino que hay en nosotros. Así, de ningún modo es arbitrario entender que el dios del primer ejemplo es el dios que está en Corisco y en el hombre, en general, es decir, el intelecto. En cuanto a la identificación del intelecto con la esencia del hombre, baste recordar que tanto

⁴⁴ Gauthier-Jolif (1970) II, 40.

⁴⁵ C.M. Gillespie, “The Aristotelian Categories”, *The Classical Quarterly*, 19 (1925) 75-78.

⁴⁶ *Met.* 1013b34.

⁴⁷ *Met.* 1015b16.

⁴⁸ *Protréptico*, frg. 10 d W y *Sobre la oración*, frg. 1 W, p. 100.



EN como *EE* se sitúan en la fase evolutiva del Estagirita que F. Nuyens⁴⁹ ha denominado “instrumentista”, en la que identifica al hombre con su alma y más específicamente con el intelecto⁵⁰. En fin, una última consideración de carácter lingüístico termina de afianzar las bases de la lectura que estamos proponiendo: el *kai* de *theòs kai noûs* de 1096a24 no parece ser un *kai* conjuntivo (que hubiera que leer “dios y la inteligencia”), sino un *kai* explicativo (que hay que leer “dios, es decir, la inteligencia”). Ahora bien, esta traducción, perfectamente legítima, sólo adquiere sentido en la lectura (D), que estamos proponiendo, mientras que en las lecturas (A) (B) y (C) resultan ininteligibles tanto el *kai* conjuntivo como el *kai* explicativo.

Parece, pues, demostrado que ‘bueno’ “no puede ser una noción única y universal” (*EN*, 1096^a27-28), como pretenden los platónicos y G.E. Moore, en nuestro tiempo. Que este término se predica en varias categorías, como lo muestran los ejemplos que hemos analizado. Que, en consecuencia, al igual que ‘ser’ y ‘uno’, no designa una categoría superior, omni-abarcante, sino una noción transcategorial que no es exclusiva de ninguna categoría en particular. Desde el punto de vista definicional, la conclusión más importante, válida en relación con ‘bueno’ y con ‘ser’, es que ‘bueno’ no puede ser el *ti esti* o *ousía* de nada. La síntesis de estos resultados parciales, que intentaremos más adelante, pondrá en evidencia el aporte de esta conclusión a la tesis de la indefinibilidad de ‘bueno’ en la filosofía de Aristóteles.

3. El **tercer argumento** contra la universalidad de ‘bueno’ empieza, como el primero, con una tesis atribuida a los platónicos: “de las cosas que caen bajo una misma Idea hay también una sola ciencia (*tôn katà mían idéan mía kai epistêmê*: 1096a28-29)”. Si, pues, todas las cosas buenas caen bajo la Idea del Bien, “debe haber una sola ciencia de todas las cosas buenas” (1096a30). Pero Aristóteles objeta que, de hecho, no hay una, sino “muchas ciencias” de las cosas buenas, “incluso cuando pertenecen a una misma categoría” (*Ib.* a30). En la categoría de lo oportuno, por ejemplo, lo oportuno en el dominio de la guerra

⁴⁹ F. Nuyens, *Évolution de la psychologie d’Aristote*, Louvain, 1948, p. 170.

⁵⁰ Cf. *Protréptico*, frg. 6 W, p. 34; *EN* 1116a16-17, 22-23, 1168b35; 1178a2 y 7.



compete a la estrategia, lo oportuno en contra de la enfermedad a la medicina, lo oportuno en cuanto a los ejercicios físicos a la gimnasia, etc. (*Ib.* a32-34). La formulación eudemiana de esta objeción coincide con la nicomaquea, negando que haya una sola ciencia del ser y del bien: “no hay una sola ciencia del ser ni del bien”, y esto “ni siquiera de los bienes que se predicen dentro de la misma categoría (*EE*, 1217b35-36). ¿Quiere esto decir que, según Aristóteles, un científico puede ocuparse de las buenas cualidades de X sin conocer sus buenas relaciones? Sería una conclusión absurda⁵¹. Tanto más absurda cuanto que es una doctrina fundamental del Estagirita la dependencia de todas las categorías con respecto a la substancia⁵², no sólo en cuanto al ser sino también en cuanto al conocer. En esa dependencia fundamenta la *Metafísica* nada menos que la posibilidad de una sola ciencia del ser. Las cosas de las que se predica el ser –sostiene- tienen en común, no sólo el *nombre*, sino también una *relación* efectiva con respecto a un término único (*pròs hén*)⁵³; una relación que es suficiente para que todas sean objeto de una sola ciencia. “Porque no sólo cuando las cosas tienen una noción común (*kath’ hén*) pertenece su investigación a la misma ciencia, sino también cuando las cosas se relacionan con una naturaleza común (*pròs hén*), pues incluso éstas tienen en cierto modo una noción común (*kath’ hén*)”⁵⁴. También en la *EN* sostiene el Estagirita que, cuando un término tiene múltiples sentidos, uno de ellos es fundamental y primario, mientras que los otros, o bien se dicen por referencia a él (*pròs hén*), o bien derivan de él (*aph’ hénos*). Esta idea de la “significación focal” –como la llama G.E.L. Owen⁵⁵- se da igualmente en la *EE* (1236a16-20), mostrando con ello que es una doctrina aristotélica constante. Podemos, pues, plantear la siguiente dificultad en contra del tercer argumento: si esta doctrina fundamenta en la *Metafísica* la posibilidad de una ciencia general del ser, ¿por qué la invoca Aristóteles contra la tesis platónica de que “hay una sola ciencia de las cosas que caen bajo una misma idea” y niega,

⁵¹ Hardie (1980) 59.

⁵² Cf. *Met.* 1028 a 33-36.

⁵³ *Met.* 1003a33-34.

⁵⁴ *Met.* 1003 b 12-15.

⁵⁵ G.E.L. Owen, “Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle”, in J.Barnes et al. (ed.), *AoA* (1979 III, 13-32.



en la *EN*, la posibilidad de una sola ciencia del ser y, en la *EE*, la posibilidad de una sola ciencia del ser y del bien? Es una postura tanto más sorprendente cuanto que, precisamente en las *Éticas*, el Estagirita concibe la política como la ciencia práctica general de los fines y del fin de la acción humana. Es, pues, necesario que preguntemos una vez más, con Hardie⁵⁶, qué es lo que rechaza cuando niega que haya: (1) una sola ciencia del ser (*EN*); (2) una sola ciencia del ser y del bien (*EE*).

No perdamos de vista que la tesis según la cual “las cosas que caen bajo una misma Idea son objeto de una sola ciencia” es presentada como una tesis platónica. Platónicos son, en consecuencia, no sólo el término *Idéa*, sino también el término *epistêmê*. Es pues, de suponer que lo que Aristóteles rechaza es una ciencia única del bien según el modelo platónico. ¿Cómo hay que entender este modelo? El *Fedón* (99d-102a) y la *República* (510b, 511b, 533b-535a) lo describen como un sistema deductivo fundado en un solo principio suficiente (*hikanón*) y ontológicamente incondicionado (*anhypótheton*). Dentro de este sistema, las hipótesis que tienen el rol de principios de las ciencias especiales (aritmética, geometría, etc.) son deducidas del principio absoluto. Esto equivale a decir que la ciencia incondicionada impone sus principios a las ciencias especiales, haciendo de éstas sus meras dependencias. En contraste con el modelo platónico, monolítico, la ciencia única propuesta por Aristóteles (trátase de la ciencia del ser en tanto ser, en el dominio teórico, o de la ciencia del bien supremo en tanto bien supremo, en el dominio práctico) no es una ciencia con unidad *genérica*, como si la del ser en tanto ser fuera el género y las otras ciencias teóricas sus especies, o como si la del bien supremo como bien supremo fuera el género supremo y las otras ciencias prácticas sus especies. Su unidad no es *genérica*, sino *focal*, en cuanto que todo lo que estudia, o es substancia o algo de la substancia (dominio teórico), o es el bien supremo o algo del bien supremo (dominio práctico, por ejemplo, la virtud). Vista así, la ciencia aristotélica única “no dicta sus premisas a las ciencias especiales”⁵⁷, ni atenta contra su autonomía. Y siendo así, el Estagirita no incurre en

⁵⁶ Hardie (1980) 60.

⁵⁷ G.E.L. Owen (1979) 24.



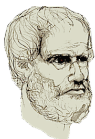
ninguna incoherencia cuando, por un lado, rechaza la ciencia única de todo lo que cae bajo el “género” ‘bueno’ (un género que no existe ni puede existir) y, por otro, propugna, en el dominio teórico, una ciencia única del ser⁵⁸, y en el dominio práctico, una ciencia única del fin de todas las acciones, como dice en la *EE* (1218 b 11-19); o una ciencia arquitectónica que determina “qué disciplinas se han de estudiar en el Estado y cuáles de éstas ha de estudiar cada clase de ciudadano y en qué medida”, como se expresa en la *EN* (1094a26–b7). A la unidad *genérica* propugnada por el platonismo y que consistiría en la pertenencia de todas las cosas al mismo género (o Forma), Aristóteles opone la unidad *focal*⁵⁹, que consiste en la referencia de todas a un foco común y único: la substancia, en el ámbito del ser (*eînai*) y el bien supremo del hombre en el dominio del hacer (*práttein*).

4. Nada diremos sobre el **cuarto argumento** de *EN* I, 6 (1096b5-8), que rebate directamente, no la universalidad, sino la substancialidad de la FB. Tampoco examinaremos la referencia a los pitagóricos (1096b6-7) y a Speusipo (1096b8-9). Más importante, desde el punto de vista de la indefinibilidad de ‘bueno’ es la negación de la *universalidad restringida* de este término. Ella se da como contrarréplica a una objeción que se produce inmediatamente después de los cuatro argumentos. ¿Procede esta objeción de los círculos académicos, como cree la mayoría? ¿O es, por el contrario, un recurso dialéctico del mismo Aristóteles para reafirmarse en la negación de la universalidad de ‘bueno’ y por tanto de su definibilidad? Hay indicios de la segunda hipótesis. Se trata, en realidad, de dos objeciones, pero la segunda (1096b30-1097a14) se refiere a la “utilidad” de la FB en el dominio de la ética. Analizaremos, pues, sólo la primera, centrada en el problema de la predicabilidad de ‘bueno’.

5. La primera objeción que se puede dirigir a la crítica aristotélica de la FB es que, en Platón, ‘bueno’ no se intenta aplicar a toda clase de bienes, sino únicamente “a aquéllos en vista de los que se hace todo lo demás” (*ê hou chárin tà loipà prátteitai*: 1097a19). Sólo de éstos se puede decir que son “bienes pertenecientes a un solo género”, mientras que los

⁵⁸ *Met.* 10003 a 17.

⁵⁹ O “analógica”, como también la llama y veremos más adelante.



demás son buenos “como medios para alcanzarlos”. Para entender esta contrarréplica hay que tener presente la división de los bienes de *República* II (357b-d): (1) bienes que se persiguen en vista de sí mismos (es decir, en tanto fines), (2) bienes que se buscan en vista de sí mismos pero también de sus resultados, (3) bienes a los que se aspira sólo en vista de sus resultados (es decir, en tanto medios). ¿Es verdad que Platón negó la existencia de las Formas de los bienes del tercer grupo? No lo creen así todos los intérpretes. Fue, en realidad, Aristóteles el primero en plantear esta dificultad en cuanto a ellos, primero en su diálogo *De Ideis* y luego en *Metafísica* I (990b16-17). Su objeción es que, siendo la Forma un ser-en-sí, aceptar Formas de las cosas relativas sería como propugnar *relaciones en sí* o relaciones sin relaciones, lo cual sería una contradicción⁶⁰. Parece, pues, que fue el mismo Aristóteles quien inventó esta objeción y la puso luego en labios de un platónico que quisiera escapar a la argumentación desarrollada en *EN* 1096a17-23. La ha inventado y aceptado en vista de la discusión, es decir, dialécticamente. ¿Pero es verdad que los bienes-en-sí o bienes-fines caen “bajo una misma Forma (*katà mían idéan*)” y constituyen un solo género?

Con el fin de facilitar el análisis, el Estagirita adelanta una lista de bienes “absolutos”: (a) la intelección y la visión, (b) ciertos tipos de placeres, (c) algunas clases de honores (*EN*, 1096b17-19). Pero su distinción entre bienes absolutos y bienes relativos se oscurece un tanto cuando observa que los absolutos recién nombrados pueden perseguirse también “como medios para algo otro” (*Ib.* l. 14). Si tal, (a) (b) y (c) dejan de ser absolutos y sólo cuenta como tal la Forma del Bien. Es lo que da a entender a través de su pregunta medianamente retórica: “¿o es que no hay nada bueno en sí mismo fuera de la Forma?” (*Ib.* l. 20). A partir de esta aclaración, está a punto el dilema con el que destruye la réplica de los “platónicos”: o los bienes absolutos se reducen a la FB o hay otros bienes absolutos fuera de ella. Si lo primero, la FB se relacionaría sólo consigo misma y no sería una Forma universal (*Ib.*, l. 20-21), como pretenden los platónicos, pues no es universal lo que no

⁶⁰ Cf. Gauthier-Jolif (1970) II, 43; S. Mansion, “*La critique de la théorie des Idées d’Aristote*”, *Rev. Philosophique de Louvain* 47 (1949) 181-186.



incluye otra cosa que a sí mismo. Si lo segundo, la noción de bien tiene que ser idéntica en todos los bienes absolutos, “así como la noción de ‘blanco’ se predica tanto de la nieve como de lo pintado de este color” (*Ib.* l. 21-22). Pero el hecho es que “las nociones de honor, sabiduría y placer son, en cuanto bienes, otros y diferentes” (*Ib.* l. 24-25). La conclusión, que es en realidad una reiteración de la que se produjo como resultado de los tres argumentos antes examinados, se impone, en la mente del Estagirita: “el bien no es algo común que dependa de una sola Forma (*ouk éstin ára tò agathòn koinòn ti katà mían idéan*: 1096b26).

III. EL PROBLEMA DE LA PREDICACIÓN DE ‘BUENO’

1. Queda, así, descartada, no sólo la universalidad *tout court*, sino también la universalidad *restringida* de ‘bueno’, a saber, la que sería común a todos los bienes absolutos o bienes-en-sí: no existe una característica general una e idéntica que incluya todos estos bienes, y aún menos una que incluya también los bienes-medios. Pero por convincente que pueda ser la argumentación del Estagirita en contra de la universalidad de ‘bueno’, no por ello ha resuelto el problema de la predicación de ‘bueno’. Peor aún, en el ardor de la polémica, ha podido dar a entender que los diversos usos de ‘bueno’ son “homónimos fortuitos” (*apò tychês homonimois*: 1096b27) o cosas diferentes que llevan el mismo nombre por pura causalidad”⁶¹. Replantea, pues, el problema, sin duda con la intención de alejar la sospecha de que está defendiendo una homonimia fortuita de ‘bueno’, y pregunta una vez más, como si estuviéramos al comienzo de la investigación: “¿pero si ‘bueno’ no es un término sinónimo, como acabamos de demostrar, cómo se predica (*allà pòs dê légetai*: 1096b27)?”, lo cual equivale a preguntar de qué manera se vinculan entre sí los diversos sentidos de este término?

Rechazando a la vez la sinonimia y la homonimia fortuita de ‘bueno’, Aristóteles parece proponer dos hipótesis igualmente alejadas de aquéllas. A la primera, introducida mediante

⁶¹ Cf. W.W. Fortenbough, “*Nicomachean Ethics I, 1096b26-29*”, *Phronesis*, 11 (1966) 185.



las expresiones ‘*pròs hén* y ‘*aph’hénos*’ (1096b26) podríamos llamar *homonimia sistemática*, por contraste con la *fortuita*, que el Estagirita rechaza de plano. La segunda no es otra que la *analogía* (*Ib.*, l. 28). ¿Son estos dos recursos mutuamente excluyentes, como pretenden algunos intérpretes? Y si no lo son, ¿qué relación hay entre ellos? Debemos aclarar, ante todo, en qué consiste la homonimia sistemática. Al no haber ninguna explicación por parte del autor, todo lo que digamos a este respecto pertenece al dominio de la interpretación. Las dos interpretaciones más recientes han recibido los nombres de “análisis focal” y “filiación genética”.

2. La mayoría de los intérpretes⁶² se inclina por la hipótesis de la “significación focal” (*focal meaning*), como la llama G.E.L. Owen, uno de sus principales proponentes. Aristóteles la introduce en la *Metafísica*, con miras a dilucidar los términos ‘ser’ y ‘uno’⁶³; y parece que a ella se refiere en *EN* (1096b30-31.) cuando, para dilucidar “en qué sentido las diferentes cosas se llaman buenas”, se remite “a otra rama de la filosofía”. Esta otra rama es, según H. Rackham⁶⁴ y G.E.L. Owen, la filosofía primera. En este marco, entre los diversos sentidos de ‘bueno’, lo mismo que entre los diversos sentidos de ‘ser’, hay que buscar uno que sea *primario* (focal) y otros *secundarios* (periféricos), dependientes del primero⁶⁵. Los ejemplos que de preferencia utiliza Aristóteles en la *Metafísica* son los términos ‘médico’ y ‘sano’⁶⁶. Una característica fundamental del sentido primario es la de ser un elemento necesario en las definiciones de los sentidos *secundarios*, mientras que éstos no entran en la definición de aquél⁶⁷. *EE* (2336a20-22) es explícito a este respecto: “el primario es aquel cuya definición se halla implicada en la definición de todos, por ejemplo, un instrumento médico es el que sirve al médico, pero la definición del

⁶² Cf. por ej. Gauthier-Jolif (1970) II, 46; H.H. Joachim, *The Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 46; G.E.L. Owen (1979) 24.

⁶³ *Met.* 1003a33-b15, 1004a25; 1028^a34-35; 1077b3-4.

⁶⁴ H. Rackham (1982) *ad locum*.

⁶⁵ Owen (1979) 17 ss recurre a esta interpretación de *EN* 1096b27-28 para poner de manifiesto el desarrollo de Aristóteles en esta obra, por referencia a la *EE*.

⁶⁶ *Met.* 1060b36 – 1061^a7; 1030b2-4.

⁶⁷ Cf. Hardie (1980).



instrumento no se halla implicada en la de ‘hombre médico’”. Desafortunadamente, no señala que los sentidos secundarios pueden relacionarse con el primario de diferentes maneras. Una de ellas es la *causal*: por ejemplo, la dieta se dice sana por ser la causa, mientras que la complexión física es tal por ser el efecto de que el hombre esté sano y el hombre mismo sea sano en sentido primario”⁶⁸. Otra manera es la *categorial*: ‘ser’ se dice de la categoría de la substancia en sentido primario y de las otras en sentido secundario, por ser algo (cualidad, cantidad, lugar, etc.) de la substancia. En fin, hay otra manera que llamamos *analógica*⁶⁹ o *metafórica*⁷⁰, como cuando decimos que es sana una sociedad y que el estado que la gobierna es sano.

Hay que preguntarse ahora de cuál de estas maneras se relacionan entre sí lo bueno en sentido primario y lo bueno en sentido secundario. La mayoría de los intérpretes señala la vía *categorial*, lo cual concuerda con la afirmación de *EN* (1096a 24-27) de que ‘bueno’ se dice de la substancia en sentido primario y de las demás categorías en sentido secundario. Gauthier-Jolif⁷¹ escriben, a este respecto, que el bien único, principio y fin de todos los demás, es el esencial (por ejemplo, para el hombre, el intelecto (cf. *EN*, 1096a24-25), mientras que todos los demás, pertenecientes a las otras categorías, sólo son tales por tener a aquél como principio o como fin. Es, sin embargo, notorio que la relación categorial no agota todas las que se dan entre la bondad del fin y la bondad de los medios⁷². Aristóteles sostiene, aunque sin explicación ulterior, no sólo que los medios son buenos en diferentes sentidos que los fines (cf. *EN*, 1096b10-11), sino también que los mismos fines (honor, saber, placer) “son diferentes y distintos”, es decir, buenos en múltiples sentidos (*EN*, 1096b23-25). No parece, pues, que la “significación focal” arroje suficiente luz sobre la clase de ambigüedad que afecta a ‘bueno’. No parece, en suma, que baste para dar cuenta de la homonimia sistemática de este término.

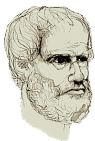
⁶⁸ *Met.* 1061 a 6-7.

⁶⁹ *EN*, 1096 b 28.

⁷⁰ *Rhet.* 1416b36, 1412b34.

⁷¹ Gauthier-Jolif (1970) II, 45.

⁷² Cf. Hardie (1980) 65.



Así lo ha entendido W.W. Fortenbough, quien, además de criticar la significación focal propuesta por Owen, sostiene que “las líneas crípticas” de *EN* 1096b27-28 “nunca han sido suficientemente explicadas”⁷³. Los aportes de este autor pueden reducirse a siguientes puntos:

(a) Los únicos sentidos de ‘bueno’ que Aristóteles intenta relacionar son los concernientes a los fines. En esta perspectiva, *EN* 1096b7 constituye un nuevo comienzo, en la crítica a los platónicos. A partir de este nuevo comienzo, además de distinguir (en conformidad con *Rep.* 357b-d) los bienes *absolutos* (o bienes-fines) y los bienes *relativos* (o bienes-medios), presta oídos a sus oponentes y atiende sólo a los primeros. Pero luego constata que éstos son igualmente equívocos y sugiere dos maneras de evitar que lo sean de manera fortuita.

(b) La primera de estas maneras consiste en ver que los bienes absolutos poseen “un carácter genérico común” designado por ‘bueno’; la segunda, en constatar que los bienes absolutos son “miembros de un *quasi genus* que posee una naturaleza común”⁷⁴. La primera estaría gobernada por la idea de “filiación genérica”, en virtud de la cual todos los bienes absolutos exhiben una característica genérica común. ¿Cómo explicarla, a tenor de las expresiones *aph’ hénos eínai* (todos son derivados de un solo bien) o *prós hén hápanta syntelein* (todos contribuyen a un solo bien) de *EN* 1096b27-28? Todo dependería, según Fortenbough, de la correcta interpretación de la frase *prós hén hápanta syntelein*: aunque a menudo significa ‘contribuir con’, también puede significar ‘pertenecer a’. Recurriendo al griego ático del siglo IV y a otros escritos de Aristóteles⁷⁵, Fortenbough concluye que en este pasaje de la *EN* significa efectivamente ‘pertenecer a’ y propone la siguiente traducción del mismo: “posiblemente las cosas se dicen buenas por *derivar* de un solo género o por *pertenecer* a un solo género”. De este texto así entendido se seguiría que todos los bienes absolutos “poseen una característica genérica común”. Y apoya esta interpretación –desconcertante, si se la compara con los argumentos contra la universalidad

⁷³ W.W. Fortenbough (1966) 186.

⁷⁴ Fortenbough (1966) 187-188.

⁷⁵ *Hist. An.* 509a20, *De part. animalium* 667b22, *De generatione an.* 715a12.



de ‘bueno’ antes analizados- en los *Segundos Analíticos* (II, 14), que propugnarían, para evitar la homonimia fortuita, las mismas estrategias que las propuestas en *EN* 1096b27-28, cuya brevedad se debería a que son, para Aristóteles, modos habituales de evitar la equivocación simple. Fortenbough quiere dejar en claro que esta primera manera de evitar la equivocación u homonimia fortuita no tiene nada que ver con un pretendido “análisis focal” y es, por el contrario, un recurso familiar de la “filiación genérica”. Cuando este recurso no puede aplicarse, quedaría, según él, el igualmente familiar de la “filiación analógica”. Esto quiere decir que los bienes absolutos constituyen, o bien un género propiamente dicho, originando una “filiación genérica”, o bien un cuasi-género, dando lugar a una “filiación analógica”.

Incluso si pasamos por alto algunos detalles, esta interpretación de Fortenbough es al menos sorprendente. Lo primero que en ella extraña es que sus modos de evitar la equivocación simple sólo se apliquen a los bienes absolutos. No se ve en qué se funda. Fortenbough habla vagamente de “nuevo comienzo” de la crítica aristotélica de la FB. Un nuevo comienzo que se situaría en *EN* 1096b7. Pero lo que hay en realidad es una ratificación de la postura aristotélica inicial, rechazando la universalidad de ‘bueno’ incluso en el ámbito restringido de los bienes absolutos. En contra de este hecho, nuestro crítico pretende que, según el Estagirita, hay una “clase genérica” de cosas deseables en vista de sí mismas. ¿Qué haríamos, pues, de sus argumentos contra la universalidad de ‘bueno’? ¿Qué sentido daríamos, en particular, a la conclusión de ellos de que “el bien no es algo común que dependa de una sola Forma” (*EN*, 1096b25-26)? El principio de la “filiación genérica” no es otro que la ley de la sinonimia, de modo que, al invocarlo, Fortenbough pretende que el modo de evitar la homonimia fortuita es invocar la sinonimia de ‘bueno’ con la categoría de la substancia. Supongamos, sin embargo, en vista del debate, que hay una “clase genérica” de los bienes absolutos. ¿Qué ocurre con los bienes relativos? ¿Constituyen otra clase genérica? Y si es así, ¿qué relación hay entre esta última y la de los bienes-fines? ¿La hay en realidad de verdad? Nuestro intérprete parece creer que sí, y que ésta consiste en que la clase de los bienes relativos es un medio para la consecución de los bienes absolutos. Su



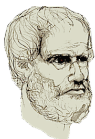
bondad les sería, pues, extrínseca, y los bienes que la constituyen deberían incluirse, no en la clase de las cosas buenas, sino de las cosas indiferentes. El mismo Fortenbough admite, por otra parte, que el problema mayor del Estagirita no consiste sólo en mostrar cómo se relacionan los *diversos* usos de ‘bueno’, sino *todos* los usos de este término⁷⁶; y que la dificultad para resolverlo está en que incluso EL BIEN (¿el bien supremo del hombre?) se define de diferentes maneras. No hay, pues, un *focus* o centro común de todos los bienes, objeto (apoyando esta conclusión en *EE* 1218b25-27). No lo hay respecto de *todos* los bienes. Tampoco lo hay respecto de los bienes *absolutos*. Parece que, para Fortenbough, un *focus*, un centro o punto de referencia común (como la substancia respecto a las otras categorías) tiene más peso ontológico que una verdadera “clase genérica”. Creo, por mi parte, que, entre las diferentes significaciones de ‘bueno’ hay un *focus* (que responde a un *pròs hén hápanta synteleîn*), pero no una “clase genérica” (originada *aph’ hénos*) El *focus* o centro de referencia común de todo lo que es bueno es la felicidad (*eudaimonía*), sean cuales fueren los bienes que se dicen absolutos por referencia a ella. En cuanto a los bienes relativos (o bienes-medio), ellos se dicen tales por *analogía* con los bienes-fin, como sugiere la tercera alternativa señalada en *EN* 1096b27-28.

3. G.E.L. Owen⁷⁷ explica que “establecer un caso de significación focal es mostrar una conexión particular entre las definiciones de un término en sus usos múltiples”. Tratándose de ‘bueno’, esta regla se aplica, como acabamos de decir, a los bienes absolutos. En cuanto a “establecer una analogía”, este procedimiento no consiste en entrar en el análisis de los significados del término en juego, sino simplemente en ordenar los significados en un esquema que muestra la proporción que hay entre ellos. Hay que distinguir, sin embargo, entre la versión aristotélica y la versión escolástica de este procedimiento⁷⁸. Los teólogos

⁷⁶ Fortenbough (1966) 193.

⁷⁷ Owen (1979) 193.

⁷⁸ Cf. Gauthier-Jolif (1970) II, 46; P. Aubenque, “Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotelicienne de l’ analogie de l’être”, *Les Études philosophiques* (Juillet-Décembre 1989) 291-304.



medievales también dieron este nombre a lo que Owen llama “significación focal”⁷⁹. Ahora bien, esta extensión de la analogía, que parece haberse dado por primera vez en Averroes, es contraria al uso aristotélico de ella. El uso aristotélico es de origen matemático y ha sido descrito en *EN* (V, 3)⁸⁰ como una igualdad de razones (*isótês esti lógôn*) que exige por lo menos cuatro términos. Aristóteles da el siguiente ejemplo del mismo:

2. vista = 4. intelecto

1. cuerpo = 3. alma

Algunos intérpretes sostienen que el medio que Aristóteles propone para superar la homonimia fortuita señalada en *EN* 1096b26 es la analogía descrita en *EN* 1131a31. R.A. Gauthier e Y. Jolif⁸¹, por ejemplo, creen que el empleo del término ‘bien’ “no se funda en la *relación* (de efecto a causa o de medio a fin) entre las cosas de las que se predica (virtud, medida, etc.) y una realidad única (el intelecto), sino en la *identidad de relaciones* que esas cosas (vista, intelecto) poseen con diversas realidades”. Se diría, pues, que, según estos autores, de los dos modos sugerido por el Estagirita para evitar la equivocación simple de ‘bueno’, es la analogía la que realmente cumple este propósito. Así lo ha creído Stewart, seguido por Burnet y Rackham: “diferentes cosas se dicen buenas –explica el primero- no porque todas contribuyan a un fin *único*, sino porque todas contribuyen a sus fines respectivos”⁸². Según D. Ross⁸³, la analogía de Aristóteles tiene en mientes lo siguiente: “el bien en una categoría es a otra cosa, dentro de la misma categoría, lo que el bien en otra categoría es a otra cosa, dentro de esta última”. Para otros exégetas aún más radicales, no sólo Aristóteles prefiere la analogía al análisis focal, sino que excluye el segundo en favor

⁷⁹ Resabios de escolasticismo a est respecto pueden encontrarse en J.D. García Bacca, “La analogía del ser y su relación con la metafísica”, *Episteme* (U. Central de Venezuela) 1959-1960, p. 2.

⁸⁰ *EN*, 1131a31: “la analogía (*tò análogon*) no es una propiedad sólo de la cantidad numérica (*monadikoû arithmoû*), sino de la cantidad en general (*hólôs arithmoû*); es una igualdad de razones y tiene por lo menos cuatro términos”

⁸¹ Gauthier-Jolif (1970) II, 46.

⁸² J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1892, vol. I, p. 88.

⁸³ W.D. Ross, *Aristotle*, London, 1923, p. 191. Esta ha sido también la interpretación de O. Hamelin, *Le Systeme d’ Aristote*, Paris, 1920, p. 405, y de R. Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, J. Vrin, 1969, pp. 165-169.



de la primera. Este empieza siendo el punto de vista de L. Robin, quien se apresura a añadir, sin embargo, que el Estagirita muestra con ello un exceso de juventud (¿inmadurez?). Elegiría, en efecto, la analogía por creer que, no distinguiéndose de la equivocidad pura sino de una manera puramente verbal, ella se coloca en las antípodas de la univocidad que él combate en Platón. Sin duda por ello concluye Robin que el pensamiento final de Aristóteles se da en el libro V de la *Metafísica*⁸⁴, donde se pronuncia en favor del análisis focal.

4. Para poder zanjar en este debate, es indispensable que tomemos en serio la advertencia del Estagirita a continuación del pasaje que nos ocupa: “este problema debe dejarse de lado por ahora –advierte– pues una investigación detallada del mismo pertenece a otra rama de la filosofía” (*EN*, 1096b30-32). Pero la analogía no es tratada *ex professo* en ninguna otra rama de la filosofía. *Metafísica* V, 6, por ejemplo, no define la analogía como tal, sino *lo uno por analogía*, explicando que se dicen uno por analogía “todas las cosas que son una a otra lo que una tercera a una cuarta”⁸⁵. Y en cuanto a la definición explícita de analogía, no se la da sino en la *EN*: la analogía es una igualdad de razones (*hê gàr analogía isôtês estî lógôn*:1131a31). Sólo que, así definida, no es otra rama de la filosofía. Fundándose en esta definición de carácter matemático, Aristóteles considera que la justicia es una especie de analogía (*análogon ti*: 1131a31) o proporción. Podemos, pues, decir que lo que encontramos en nuestro filósofo es, o bien alusiones al concepto sin utilización del nombre⁸⁶, o bien utilización del nombre sin explicación del concepto⁸⁷. Y aunque es verdad

⁸⁴ L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908, pp. 160-164. Gauthier-Jolif (1970) conceden que este último punto de vista es “el mejor fundado históricamente”.

⁸⁵ *Met.* 1016b34: *kat' analogían dè hōsa échei hōs állo prōs állo*. Recordemos que la analogía se define como una igualdad de relaciones entre seres que pertenecen a categorías diferentes. Por ej. lo que la vista es al cuerpo, el intelecto es al alma.

⁸⁶ Cf. *Top.* 108a6, *Phys.* 249a-e, *De anima* 431a27.

⁸⁷ En *Met.* 1071a33-35 se lee que los principios de todas las cosas son “los mismos por analogía”, en cuanto que materia, forma y privación son comunes a todas las cosas.



que la noción de analogía reviste gran importancia en la biología aristotélica⁸⁸, difícilmente se puede decir que el Estagirita la ha desarrollado teóricamente. Son los escolásticos, y particularmente Cayetano en su opúsculo *De nominum analogia*, quienes le han dado una importancia capital y decisiva⁸⁹. Visto el problema desde este ángulo histórico, la preferencia aristotélica de la analogía para superar la homonimia fortuita de ‘bueno’ apenas si tendría sentido. A no ser que se consideren predicadas *kat’ analogían* los que se predicán de las cosas que se dicen buenas por derivar de un solo bien (*aph’ hénos éinai*) o por contribuir a un solo bien (*pròs hén hápanta syntelein*) (1096b27-28), como pretenden J. Tricot⁹⁰ y los escolásticos. Pero esto sería pasar por alto la disyunción (*ê*) que Aristóteles establece entre los tres posibles modos de evitar la homonimia fortuita⁹¹. Debemos, pues, mantener las tres alternativas y situarlas en el dominio de la metafísica. En este dominio, el modo primario y fundamental de predicar los términos que tienen varios sentidos (*tà pollachôs legómena*) -particularmente *tò ón* y *tò hén*- sin incurrir en la equivocación simple u homonimia fortuita es la predicación *pròs hén* o predicación focal⁹². Secundariamente, también opera la analogía, como lo señala *Met. V*, 6, 1016b34-35 y lo sugieren otros lugares. Tratándose de ‘bueno’, la predicación focal y la analógica se complementan entre sí. En efecto, en cuanto a los bienes *absolutos* o bienes-fines, la focal los unifica a todos refiriéndolos al bien supremo. En cuanto a los *relativos* o bienes-medios, el modo de incluirlos en la homonimia sistemática es la analogía, mostrando que un bien relativo cualquiera es a otro bien relativo cualquiera, en calidad de bien-medio, lo que un bien absoluto es a otro bien absoluto, en calidad de bien-fin.

⁸⁸ Cf. *De part. animalium*, 644a21 y b2; J. Tricot, trad. *Aristote. La Métaphysique*, Paris, J. Vrin, 1970, I, p. 268, n. 1.

⁸⁹ Cf. J.D. García Bacca (1959-1960) 1.

⁹⁰ Tricot (1970) I, 176, n. 2.

⁹¹ *EN* 1096b27-28 señala el peligro que hay que evitar y los tres posibles modos de conseguirlo: porque no parecen ser un caso de cosas que llevan el mismo nombre sólo por azar; posiblemente las cosas se llaman buenas por derivarse de un bien; o porque todas ellas contribuyen a un bien. O quizá es más bien por analogía (*ou gàr éoike tois ge apò tuchês homônymois. all’ára ge tòi aph’ henòs éinai; ê pròs hén hápanta syntelein; ê mállon kat’ analogían;*

⁹² Véase, en particular, *Met. IV*, 2, 1003 a 33 – 1005 b 16.



IV. LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DE LA INDEFINIBILIDAD DE ‘BUENO’

Es el momento de explicitar la postura de Aristóteles ante el problema de la indefinibilidad de ‘bueno’ y de compararla con la de G.E. Moore, su proponente en el siglo XX. Debemos adelantar, sin embargo, que todo lo que digamos al respecto lo diremos *ex implicatione*. Aunque el filósofo de Estagira ha asomado vagamente la pregunta *agathòn ti pot’ estin* (qué es bueno)⁹³, nunca se ha detenido a responderla, prefiriendo reflexionar sobre “el bien que es objeto de nuestra investigación”, y averiguar *ti pot’ àn eîé*, qué puede ser (*EN*, 1097 a 15-16). No es, en efecto, lo mismo preguntar qué es bueno y qué es lo bueno humano. La razón de negarse a responder a la primera pregunta parece ser que, para él, lo mismo que para Moore, ‘bueno’ es indefinible.

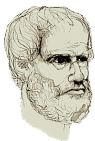
1. La primera premisa de esta conclusión es que ‘bueno’ se predica de una serie (la serie categorial) ordenada según un anterior y un posterior. Por tal razón, no hay ni puede haber acerca de él –como diría el *Menón*⁹⁴– “*hen gé ti eîdos tautón*”, una característica general una e idéntica en todos los miembros de la serie en calidad de *definiens*⁹⁵. En otras palabras, no se da ni puede darse como un género, con la capacidad de unificar múltiples especies. Sobre ‘bueno’ podría expresarse Aristóteles en términos análogos a los que emplea Menón a propósito de ‘*aretê*’: hay un bien de la substancia, un bien de la cualidad, un bien de la relación, etc.⁹⁶ Y si algún Sócrates redivivo le exigiera sustituir este enjambre de cosas buenas por una sola que sea idéntica en todas ellas (*tautòn epì hapasi*), le respondería con más entereza que el discípulo de Gorgias que *uno solo no existe*. Más aún, que sobre una serie ordenada de anterior a posterior no puede existir un género común en tanto *quiddidad* de las especies ordenadas. Las razones se dan en *Metafísica* III (998b23 ss) y se explican con ayuda de los *Tópicos* (144b9-11 y 144a36-b3). Lo que el autor intenta demostrar es que “no es posible que lo uno o el ser sea un género de los seres” y que la misma argumentación puede aplicarse a ‘bueno’. Hecha esta demostración, Aristóteles concluirá

⁹³ Cf. *EN*, 1094 a 3.

⁹⁴ Platón, *Menón* 72 c 6.

⁹⁵ Bravo (1985) 109-112.

⁹⁶ Cf. Platón, *Menón*, 71e-72a.



que no hay un género único, por ejemplo, de ciudadano⁹⁷ o de alma⁹⁸ y que, por tanto, no hay una sola definición de alma o de ciudadano. Ahora bien, ‘bueno’ se halla en el mismo caso que ‘alma’ y ‘político’, pues también este adjetivo se predica de una serie (las categorías de la substancia, de la cualidad, etc.) ordenada según un antes y un después. Es, por tanto, indefinible. El Estagirita podría decir de ‘bueno’ lo que ha dicho de ‘alma’: “es ridículo buscar en estos casos la definición común (*tòn koinòn lógon*), que no convendría, en realidad, a ningún ser real”⁹⁹.

Esta conclusión se refuerza con la que se sigue del segundo argumento contra la universalidad de ‘bueno’: la proposición según la cual ‘bueno’ “no puede ser una noción única y universal” (*EN*, 1096a27-28), como pretenden los platónicos (y Moore). ‘Bueno’, al igual que ‘ser’ y ‘uno’, no constituye una categoría superior, sino una noción transcategorial, un *pollachôs legómenon* o, como dirían los escolásticos, un *terminus transcendentalis*. Si ahora leemos esta conclusión a la luz de la doctrina de los *Segundos Analíticos* (92b13) sobre las nociones transcategoriales, vemos que ‘bueno’, al ser uno de ellas, no puede ser el *ti esti* o *ousía* de nada¹⁰⁰ y que, por tanto, no puede enunciarse en una definición. Podemos decir, uniendo las conclusiones de los dos primeros argumentos, que la bondad, por no ser una característica general una e idéntica en todas sus categorías, no puede enunciarse como una noción una y universal, es decir, como un género único enunciado en una definición.

2. Estas conclusiones no pueden volverse plenamente inteligibles sino a la luz de la teoría aristotélica de la definición. Ya nos hemos referido a una de sus proposiciones centrales, señalando que sólo hay quiddidad o esencia de las cosas cuyo enunciado es una definición. De ella se deduce que un enunciado es una definición sí y sólo si formula una quiddidad. Para Aristóteles, lo mismo que para Moore, definir es descomponer un concepto complejo

⁹⁷ *Política*, 1275 b 3.

⁹⁸ *De anima* 402 b 5-8; 414 b 19-33.

⁹⁹ *De anima*, 314 b 25-27.

¹⁰⁰ Según *Met.* 1036a6, sólo hay esencia de aquellas cosas cuyo enunciado es una definición.



en una multiplicidad; ir, como dice Le Blond, refiriéndose al Estagirita¹⁰¹, de una intelección intuitiva (por la que se aprehende el todo) a una intelección discursiva (por la que se aprehenden las partes¹⁰²). Ahora bien, para Aristóteles, la intelección discursiva puede realizarse mediante tres tipos de análisis. El primero de ellos consiste en *distinguir* (para luego unir en el *definiendum*, pues todo análisis debe ir seguido de una síntesis) la materia y la forma. Definir es entonces enunciar la materia y la forma de una substancia. Es evidente que ‘bueno’ no puede definirse con este tipo de análisis, pues, contrariamente a lo que pretende la TPF, ‘bueno’ no es una substancia. El segundo tipo de análisis consiste en separar en el *definiendum* la causa y el efecto, como cuando intentamos definir el eclipse y el trueno¹⁰³. Es un tipo de análisis que conviene a los eventos, así como el anterior a las substancias. Es obvio, una vez más, que ‘bueno’ no puede definirse mediante este tipo de análisis, pues no es un evento. En fin, el tercer tipo de análisis consiste en deslindar en el *definiendum* el género y la diferencia específica, los cuales, al unirse, exhiben la *especie ínfima* del *definiendum*. Como observa Le Blond, “este procedimiento no es una invención de Aristóteles, sino que se halla vinculado con la definición socrática y con el método platónico de la división”¹⁰⁴. Es, sin embargo, el único tipo de definición que el Estagirita desarrolla en los *Tópicos*¹⁰⁵ y se halla omnipresente en el *Corpus Aristotelicum*. Apenas si hace falta señalar que la bondad no puede definirse con este tipo de definición, pues, como lo muestra la crítica a la Forma Platónica del Bien, ‘bueno’ no designa un género.

J.M. Le Blond observa oportunamente que el análisis por género y diferencia es el más débil de los análisis, pues sólo atiende a la extensión del *definiendum* y da como resultado, no una definición propiamente dicha, sino una clasificación¹⁰⁶. La clasificación permite

¹⁰¹ J.M. Le Blond, “*Aristotle on Definition*”, in J. Barnes et al (ed.), *AoA III* (1979) 65.

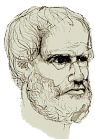
¹⁰² Según *Met.* 1034b20, la definición es un *logos* que necesariamente comporta partes.

¹⁰³ Cf. *An. Post.* 93 a 30 ss;

¹⁰⁴ J.M. Le Blond (1979) 67. Cf. también Bravo (1985) 113.

¹⁰⁵ *Top.* VI *passim*. Ver también *An. Post.* II, 13 y *Met.* 1037b 12.

¹⁰⁶ Le Blond (1979) 68.



reconocer la existencia del *definiendum*, pero no entender su esencia. Analiza, es verdad, el elemento común (*genus*) y el elemento específico (*differentia*). Pero no lo hace considerando el mismo objeto, sino su conexión con otros objetos, mediante analogías y comparaciones con ellos¹⁰⁷. Y con ser este análisis tan débil, tampoco es posible, tratándose de ‘bueno’, porque, al ser éste una noción transcategorial, se halla presente en todas las categorías y es, por tanto, inclasificable. Y este es el fondo de la cuestión, en cuanto a la indefinibilidad de ‘bueno’, según el Estagirita: ‘bueno’ es indefinible, no por ser simple, como sostiene G.E. Moore¹⁰⁸, sino por ser irreductiblemente complejo. Su *definiendum* no es analizable ni mediante el análisis de materia y forma, (propio de la substancia), ni mediante el análisis de causa y efecto (propio de los eventos), ni mediante el análisis de género y diferencia, que es el más débil de los análisis. De ‘bueno’ habrá, pues, tantas definiciones cuantas sean las categorías y las clases de las que se predique, es decir, no habrá una definición propiamente dicha, que es una y universal, sino una enumeración. Y es por ello que Aristóteles, después de rechazar la sinonimia platónica de ‘bueno’, “fundada” en la Forma del Bien, no pregunta *pôs horízetai* (cómo se define), sino *pôs légetai* (cómo se predica) (*EN*, 1093b27). Se diría, pues, que, para él, ‘bueno’ no es sólo indefinible, como pregona el autor de los *Principia Ethica*, sino que preguntar cómo se define es un pseudo-problema.

3. Podemos preguntar, sin embargo, si los modos de predicación defendidos por el Estagirita no hacen posible algún tipo secundario de definición de ‘bueno’. Desde luego, hay que excluir de plano la definición analógica, pues, como señala G.E.L. Owen¹⁰⁹, ella no comporta análisis, sino sólo un tipo de ordenamiento externo de los *analogata*. Otra cosa ha de decirse en cuanto al análisis focal, que distingue el significado primario y los

¹⁰⁷ Cf. *Top.* 108 b 9, 28.

¹⁰⁸ Cf. G.E. Moore, *Principia Ethicas*, Cambridge, CUP, 1903, p. 6-16, 41, 79, 110-111; F. Bravo, *Ética y Razón*, Caracas, Monte Avila Ed., pp. 46-55; 2ª Caracas, UCV, 2002, pp. 85-97.

¹⁰⁹ Owen (1979) 25. Véase a este respecto *Met.* 1093b18-21 y *EN* 1096b25-29.



significados secundarios de un término multívoco. Su uso implica que un término multívoco como ‘bueno’ tiene varias definiciones. Una de ellas es, sin embargo, primaria y, en calidad de tal, incluye potencialmente las secundarias referidas a ella, como el alma intelectual, que es el alma en sentido primario, incluye potencialmente las almas nutritiva y sensitiva¹¹⁰. Y lo mismo tratándose de la amistad. Hay, se lee en la *EE* (1236a15-19), “tres formas de amistad, y no reciben este nombre ni en sentido unívoco, ni como si fueran especies de un mismo género, ni por coincidir del todo, sino solamente en el nombre. Llámense así las tres por referencia a cierta forma de amistad que es la primera”. Tratándose de ‘bueno’, éste sería “definible” en cuanto a su sentido primario. En cuanto a sus sentidos secundarios, es “definible” con ayuda del análisis focal, es decir, refiriéndolos a lo que es bueno en sentido primario. Ahora bien, en ninguno de estos dos casos se trata de una definición propiamente dicha. Con definición propiamente dicha sólo puede definirse “*lo bueno*” en sentido primario.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE ARISTÓTELES

Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit L. Bywater, Oxford Classical Texts, Oxford, OUP, 1894.

The Ethics of Aristotle, Ed. with an Intr. and Notes by J. Burnet, London, Methuen and Co., 1900.

Aristotle Nicomachean Ethics. With an English Translation by H. Rackham, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1982.

L' Éthique à Nicomaque. Intr., trad. et commentaire par R.A. Gauthier et Y. Jolif, 2me, Publications Universitaires, Louvain/Paris, 1970.

¹¹⁰ Cf. *De anima*, 414 b 19-33.



Ética a Nicómaco. Texto griego y traducción española de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

L' Éthique à Nicomaque. Traducción francesa y comentario de J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1959.

Ethica Nicomachea. Trans. by W.D. Ross, *The Works of Aristotle*, Oxford, OUP, vol. IX, 1915.

Ethica Eudemia. Trans. by J. Solomon, *The Works of Aristotle*, Vol. IX, OUP, 1915.

Aristóteles, Ética Eudemia. Ed. bilingüe, con versión española de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1994.

Magna Moralia, translated into English by St. George Stock, *The Works of Aristotle*, Oxford, OUP, 1915.

W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, At the Clarendon Press, 1981.

J. Tricot, *Aristote, la Métaphysique*, Paris, J. Vrin, 1953.

H. Rackham, *Aristotle, Politics*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1977.

Aristote, De l'âme, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Aristotle, Posterior Analytics, Topica, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1976.

Aristotle, Categories, On Interpretation, Prior Analytics, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1973.

2. COMENTARIOS

J.L. Ackrill, “Aristotle on ‘Good’ and the Categories”, in J. Barnes et al. (Ed.), *Articles on Aristotle (AoA)*, London, Duckworth, vol. 2, 1977, pp. 17-24.



-
- P. Aubenque, “Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotelicienne de l’ analogie de l’être”, *Les Études Philosophiques* (Juillet-Décembre 1989) 291-304.
- F. Bravo, *Teoría platónica de la definición*, Caracas, UCV, 1985; 2^a Caracas, UCV, 2002.
- F. Bravo, *Ética y Razón*, Caracas, Monte Avila Ed., 1992; 2^a, Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado, UCV, 2002.
- F. Bravo, “Le Bien est-il indéfinissable? Le point de vue d’ Aristote dans sa critique contre l’ idée platonicienne du Bien. A propos des *Principia Ethica* de G.E. Moore, *Les Études Philosophiques*, (Juillet-Septembre 1994) Paris, Presses Universitaires de France, pp. 307-331.
- F. Bravo, *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003.
- H.H. Fortenbaugh, “Nicomachean Ethics I, 6, 1096b26-29”, *Phronesis* 11 (1966) 185-194.
- J.D. García Bacca, “La analogía del ser y su relación con la metafísica”, *Episteme* (UCV) (1959-1960) 1-64.
- R.A. Gauthier, & Y. Jolif, *L’ Éthique à Nicomaque*, Louvain/Paris, Publications Universitaires, 1970.
- R.A. Gauthier, *La morale d’Aristote*, Paris, PUF, 1973.
- C.M. Gillespie, “The Aristotelian Categories”, in J. Barnes et al., *AoA* (1979) 1-12.
- O. Hamelin, *Le système d’ Aristote*, Paris, 1920.
- W.F.R. Hardie, *Aristotle’s Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1980.



T. Irwin, “Reason and Responsibility”, in A.O. Rorty, *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 35-53.

H.H. Joachim, *The Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

L.A. Kosman, “Predicating the Good”, *Phronesis*, 13 (1968) 171-174.

J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, J. Vrin, 1970.

J.M. Le Blond, “Aristotle on Definition”, in J. Barnes et al. (1979) 63-79.

A. Mansion, “La critique de la théorie des Idées d’ Aristote”, *Rev. Philosophique de Louvain*, 47 (1949) 181-186.

G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, CUP, 1903.

F. Nuyens, *L’ Évolution de la psychologie d’ Aristote*, Louvain, 1948.

G.E.L. Owen, “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, in J. Barnes et al., *AoA*, 3 (1979) 13-32.

L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d’ après Aristote*, Paris, 1908.

L. Robin, *Platon*, Paris, PUF, 1968.

R. Rodier, *Études de Philosophie Grecque*, Paris, J. Vrin, 1969.

V. Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlin, 1854.

W.D Ross, *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

W.D Ross, “The Development of Aristotle’s Thought”, in J. Barnes et al., *AoA*, London, Duckworth, 1977, pp. 1-13.

W.D Ross, *Aristotle’s Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 vol.



Francisco Bravo
“Aristóteles y la indefinibilidad...”
Praesentia Aristotelica, 2016, p. 81



W.D Ross, *Aristote*, Paris/London/New York, Gordon and Breach, 1971.

G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Pinguin Books, 1949.

J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon P., 1892.