

El orden del mundo y su explicación analógica en Aristóteles

1. La necesidad de explicar el orden

El pensamiento de Aristóteles parte de la experiencia cotidiana que nos muestra el orden (*táxis*), la existencia de las cosas o individuos sensibles y de su permanencia más allá de los incesantes cambios, sin que tenga sentido dudar de lo que experimentamos. Es ridículo intentar demostrar lo que estamos viendo y se equivocan los que descuidan los hechos de la experiencia (*empeiria o epagoge*).¹ La experiencia muestra aspectos de la realidad con claridad y evidencia, y por eso toda explicación debe coincidir en la medida de lo posible con los hechos observados.² La existencia de la naturaleza y de su movimiento ordenado es así un hecho indudable, en primer lugar porque tenemos experiencias claras y evidentes,³ y en segundo lugar porque incluso dudar de que exista el movimiento significa ya admitirlo en tanto que el pensar es ya un movimiento.⁴

El problema es que esos individuos sensibles que se mueven o cambian ordenadamente son condicionados, materiales, contingentes y corruptibles. No pueden ser por sí mismos ni explicarse o comprenderse desde sí mismos. Reducidos a sí mismos se hundirían en la nada y en la ininteligibilidad. Pero de hecho los individuos sensibles son o existen, y además de manera ordenada. Hay múltiples individuos diversos que nacen y se transforman incesantemente antes de perecer. Y esto es lo que hay que explicar, no la eternidad, pues lo eterno, universal, necesario, inmaterial e incorruptible es lo que es, se explica por sí mismo, sino el hecho de que lo contingente o corruptible sea, de que exista y forme parte del mismo mundo ordenado que lo eterno y necesario:

Pero una dificultad no menor que ninguna ha sido dejada a un lado por los filósofos contemporáneos y por los anteriores: si los principios de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles son los mismos o diferentes. Pues, si son los mismos, ¿cómo unas son corruptibles y otras incorruptibles, y por qué causa? (*Metafísica*. (III) 4, 1000a 5-8).

El orden del mundo sensible es lo que hay que explicar, y Platón le había enseñado a Aristóteles que este orden sólo puede existir y sólo es cognoscible si existe un principio de unidad que vincule todos los acontecimientos, que genere y mantenga el orden más allá de los incesantes cambios, que sea su causa. Principio que no puede ser él mismo sensible, pues entraríamos en una cadena de causas sin fin que no explicaría el orden. Sólo la existencia de lo suprasensible puede explicar la existencia de lo sensible:

Además, si no hay otras cosas fuera de las sensibles, no habrá principio, ni orden, ni generación, ni las cosas celestes, sino que habrá siempre un principio del principio. (*Me-*

1. *Acerca de la generación y la corrupción*. I 2, 316a 5-10. *Física*. II 1, 193a 3-9.

2. *Acerca de la generación y la corrupción*. I 8, 325a 13-26. *Acerca del cielo*. II 13, 293a 23-27.

3. *Física*. I 2, 185a 13-14; VII 2, 244b 3-5.

4. *Física*. VIII 3, 254a 23-30.

tafísica. (XII) 10, 1075b 24-26).

La realidad inmediata que capta por las percepciones de sus sentidos, el mundo sensible que le envuelve y en el que se halla, se presenta así para el ser humano como una mezcla de inteligibilidad y de opacidad que provoca su asombro y sirve de punto de partida de su reflexión.⁵ El ser humano capta las cosas sensibles y contingentes, pero comprende inmediatamente que éstas cosas se mueven y cambian de una manera regular y ordenada que no puede deberse a ellas mismas, sino que exige la existencia de una causa o principio suprasensible que como tal no puede ser captado por las percepciones de sus sentidos, que requiere la utilización de su facultad intelectual o racional. Facultad racional que él posee en exclusiva entre todos los seres naturales, y que es al mismo tiempo la que le permite asombrarse por cómo son las cosas y desear encontrar su principio o causa simplemente por la satisfacción de hacerlo, sin obtener ningún beneficio o utilidad práctica, porque sería indigno del hombre no utilizar aquello que la naturaleza le ha proporcionado.⁶

En esta búsqueda de la primera causa o principio suprasensible del orden del mundo sensible, Aristóteles rechaza sin embargo la solución propuesta por Platón consistente en separar radicalmente la realidad en dos ámbitos o mundos, el ámbito de las formas o ideas suprasensibles y eternas, y el ámbito de los objetos sensibles y perecederos, y en considerar después que esas formas o ideas suprasensibles y separadas, que son propiamente, son las verdaderas causas últimas de la generación y de la corrupción de las cosas sensibles, que no son propiamente, que son meras imitaciones o copias de las primeras. Rechaza esta solución en primer lugar porque esa trascendencia del ser o separación radical entre lo sensible y lo suprasensible le parece una devaluación del mundo sensible, el único del que tenemos evidencia y el escenario de todas nuestras vivencias y conocimientos. Pero la rechaza también porque no logra explicar el cambio o movimiento que se produce en dicho mundo. No consigue explicar cómo las ideas o formas pueden ser causas de los objetos sensibles y de sus cambios o movimientos si ellas están separadas y son inmóviles, ni consigue explicar por qué las ideas eternas no generan constantemente cosas sensibles, en vez de hacerlo unas veces y otras no, ni, finalmente, tampoco consigue explicar la necesidad que se da en los procesos naturales.⁷

La causa del ser de las cosas sensibles no puede estar separada de su efecto, aunque sea suprasensible tiene que implicarse de alguna manera con lo sensible. Por tanto, no sólo se tienen que evitar el puro ser indiferenciado de Parménides, que no distingue entre el ser y las cosas que son,⁸ y el ser como pura dispersión de los sofistas, que lo reduce todo a una multiplicidad accidental e inestable de seres, sino que también se tiene que evitar la pura trascendencia platónica. Aristóteles mantiene las formas o ideas suprasensibles como explicaciones inmanentes de los objetos sensibles, pero ya no están radicalmente separadas de ellos. La forma suprasensible que sustenta lo sensible tiene que estar de alguna manera presente en lo sensible, implicada en la materia, pues sólo así puede ser su principio o causa, convertirla en sustancia. Aunque esta forma específica suprasensible no podría darse separadamente de las individualidades sensibles o entes que informa y convierte en sustancias, no podría estar en algún sitio fuera

5. VERBEKE, G.: "Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote". En Mansión, S. (Ed.): *Aristote et les problèmes de méthode*, pp. 107-109 y 121-123.

6. *Metafísica*. A (I) 2, 982b 2 - 983a 21.

7. *Metafísica*. A (I) 7, 988a 34 - 988b 16; 9, 991a 8 - 991b 9; (XII) 6, 1071b 12-20; M (XIII) 5, 1079b 12 - 1080a 11. *Tópicos*. VI 10, 148a 14-22.

8. *Física*. I 2, 185a 21-32; I 3, 186a 22 - 186b 18. *Metafísica*. A (I) 5, 986b 27 - 987a 2.

de las cosas. Es la presencia de la forma específica de casa o casa en sí en el conjunto de materiales lo que los convierte en casa, pero esta forma específica de casa o casa en sí no podría darse fuera de las casas concretas sensibles.⁹

2. La estructura referencial

Es precisamente para evitar tanto la pura univocidad del ser de Parménides como la pura equivocidad de los sofistas sin caer en la afirmación platónica de su trascendencia que Aristóteles defiende que el ser se dice de muchas maneras, que el ente, lo que es, se dice en varios sentidos. En efecto:

Pero el ente se dice en varios sentidos (*tò dè òn légetai mèn pollachôs*), aunque en orden a una sola cosa (*allà pròs hèn*) y a cierta naturaleza única (*kai mian tinà ph_sin*), y no equívocamente (*kai ouch homónimos*), sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el ente (*tò òn*) se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio (*arché*). Unos, en efecto, se dicen entes (*ónta*) porque son sustancias (*ousíai*); otros porque son padeceres de la sustancia; otros porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia. (*Metafísica*. (IV) 2, 1003a 33 - 1003b 10).

Hay muchas maneras de decir ser (*eînai*) o que algo es (*tò ón*). El ser no es un concepto unívoco, no posee un único significado, pero tampoco es un concepto homónimo o equívoco, no se disuelve en una dispersión de significados inconexos. Es un concepto intermedio entre lo unívoco y lo equívoco. El ser expresa una multiplicidad de significados siempre referidos a una sola cosa, que guardan una relación exacta con un principio o a una realidad idéntica. Como ilustra Aristóteles con su ejemplo, los términos "sano" y "médico" se pueden emplear en muchos sentidos, pero todos relativos a un sentido original, a la salud o a la medicina. Así, "sano" se dice ante todo de cierta condición de los cuerpos vivos, de la salud, y todos los usos derivados que se hagan del término se referirán en última instancia a esta condición, la significarán. Un clima se dice "sano" si conviene a la salud o el color de un rostro se llama "sano" porque manifiesta la salud. Todo lo sano se refiere en última instancia a la salud en cuanto que es el ejercicio que la conserva, y todo lo medicinal, desde el médico al instrumento, o desde la operación al paciente, se refiere al arte de la medicina. Del mismo modo, todos los significados del ser se dicen respecto a una sola cosa y a una sola naturaleza, están unidos en cuanto que se refieren de diferente manera hacia uno (*pròs hèn*), a un único foco o unidad.¹⁰ Añadiendo Aristóteles en el texto que esta unidad o foco de los significados es la sustancia (*ousía*). Todas las maneras de decir un ente, de referirse a algo que es, se dicen en relación a la sustancia, afirmándola, negándola, atribuyéndole alguna cualidad o alguna acción.

9. *Metafísica*. (III) 4, 999b 17-20; (XII) 6, 1071b 22-31. *Física*. II 9, 199b 34 – 200b 8. *Acerca de las partes de los animales*. I 1, 639b 11 – 640a 9.

10. Aristóteles no asigna ningún nombre específico a esta estructura. El nombre con el que actualmente es designada, "significación focal" (Focal Meaning), se debe a OWEN, G. E. L.: "Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle". En Barnes, J. / Schofield, M. / Sorabji, R. (Eds.): *Articles on Aristotle*. Vol. III. "Metaphysics". pp. 20-26.

La estructura referencial o *pròs hén* está así presente en todos los niveles de la realidad ordenada. Cualquier totalidad ordenada exige la referencia y dependencia a un foco o principio que no es simplemente el primero de la serie causal, sino que es la fuente y origen del resto de los elementos de la serie, lo que mantiene su ser y unidad:

1. Las categorías son las formas de atribución o predicación, los modos según los cuales decimos que algo es, pero son o existen en cuanto que se refieren a la primera de ellas, a la sustancia que les sirve de sujeto, en cuanto que dicen el lugar, el tiempo, las cualidades, la cantidad, la acción-pasión, etc., de la sustancia.¹¹

2. La forma específica (*eîdos*) y la materia (*h_ le*) son los principios constitutivos o partes de la sustancia (*ousía*) o compuesto concreto (*s_nolon*).¹² Sin embargo, entendida como principio y como causa, como el porqué de la sustancia, la forma específica es distinta y anterior a la materia, que es indeterminada, y al compuesto de ambas. La forma específica es la primera instancia de las sustancias en el mundo sensible, la causa de su ser. Del mismo modo que la sustancia es el foco de referencia o soporte de todas la atribuciones o categorías, que son o tienen ser en cuanto que se refieren a ella, la forma específica es el centro de referencia de la materia y del compuesto, que sólo son sustancia a través de ella.¹³ Cuando decimos que algo existe o tiene ser, que es una sustancia, estamos diciendo que es una materia que posee una forma específica, forma que es la que le proporciona a la sustancia su razón de ser o sentido, que organiza y estructura todas sus partes en una unidad activa y la orienta hacia un fin, la convierte en algo determinado. Cuando la forma convierte a una cosa en una sustancia la hace salir del no-ser al ser, de la potencialidad al acto, la pone en movimiento y la convierte en algo que puede ser conocido, que posee una esencia o definición.

3. Finalmente, la estructura referencial *pròs hén* no sólo relaciona a todas las categorías con la sustancia en cuanto que sujeto o principio de todas las atribuciones, y a todos los componentes de la sustancia con la forma en cuanto que causa del ser de la sustancia, sino que también relaciona a todas las sustancias sensibles con la primera sustancia o sustancia suprasensible, que las domina ontológicamente en cuanto que reciben de ella su ser o existencia. El ser es plural, se dice de muchas maneras expresadas por los géneros últimos o categorías, y la realidad es plural, está compuesta de muchas sustancias sensibles que pueden ser o existir en cuanto que se refieren a la primera sustancia suprasensible. Sustancia suprasensible que sirve de punto de referencia o foco de todos los cambios o movimientos de las sustancias sensibles y evita así una cadena de causas sin fin que no explicaría el orden.

3. *El orden del mundo*

Para Aristóteles hay un orden propio del mundo constituido por el movimiento ordenado de los astros en el cielo y por el movimiento ordenado de la naturaleza en tanto que suma de la acción regular de los entes naturales individuales. Todos los componentes particulares se mueven o cambian con un único fin, dirigidos por su forma buscan lo mejor para ellos, tienden a su orden particular, pero contribuyen entonces a la permanencia del orden del conjunto del que forman parte. El mundo (*kósmos*) es un reino de formas rigurosamente graduadas que poseen un propósito o finalidad, el mantenimiento del orden del conjunto. Todo en él es gradación, toda cosa inferior es

11. *Categorías*. 5, 2b 5-6. *Metafísica*. (V) 8, 1017b 14-16. *Metafísica*. Z (VII) 1, 1028a 13-28; 3, 1029a 7-21; 4 1030a 18-27.

12. *Metafísica*. Z (VII) 10, 1035a 1-25.

13. *Metafísica*. Z (VII) 3, 1029a 1-7; 17, 1041b 4-9.

relativa a algo superior y dominante, que a su vez es inferior o potencia respecto de otra cosa, de otro acto.¹⁴ Dirigidos por su forma, todos los individuos de una especie tienden o se mueven hacia la especie como estructura común cuya permanencia es la razón última de sus movimientos o pasos de la potencia al acto. A su vez, la especie o estructura común eterna forma parte de una estructura superior. Todas las formas específicas naturales constituyen la naturaleza, la forma de todas las formas naturales, la causa formal, eficiente y final de todos sus movimientos o cambios, mientras que todos los astros constituyen el cielo. Y la unión de la naturaleza y del cielo constituye el mundo o totalidad ordenada.

En el caso de los astros que constituyen el cielo, la misma forma especial o alma de cada uno de ellos dirige a la misma materia, pues los astros son eternos e incorruptibles, divinos, al estar compuestos de éter o materia incorruptible, y únicamente poseen un movimiento o cambio locativo o de traslación.¹⁵ Por su parte los entes naturales que constituyen la naturaleza, compuestos de tierra, agua, aire y fuego, son contingentes y perecederos. Hay una forma, que en el caso de los seres vivos es más compleja y se llama alma, que dirige la materia de un compuesto que admite todas las posibilidades de cambio, incluidas la generación y la corrupción. Pero estas sustancias naturales se relacionan con el conjunto en tanto que realizaciones, a menudo efímeras, de una de las formas específicas permanentes. La unión de todas las piedras constituye la especie de las piedras, como la unión de todos los seres humanos constituye la especie de los seres humanos. Mientras que la unión de todas las especies constituye la naturaleza.

La naturaleza es así un impulso innato al movimiento, la existencia del cual es evidente por la experiencia y no requiere demostración. Además, la misma experiencia muestra que todos los cambios de los seres o sustancias naturales, todos los pasos de potencia al acto, tienen una intención o finalidad. Si en la producción artística o no natural hay una intención, mucho más la habrá en la producción natural. Todo cambio de algo hacia algo. Ser natural, poseer por sí mismo el principio del movimiento y del cambio, no significa sólo ser constituido por naturaleza, sino también ser conforme a la naturaleza. La naturaleza no es sólo un desde algo que se cambia, sino también un algo hacia lo que se cambia, desde algo y hacia algo que son lo mismo, el mismo orden de la totalidad. Todos los elementos del mundo sensible que existen por sí mismos, desde una piedra a un árbol, o desde un gato a un ser humano, son sustancias naturales que son guiadas por su propia naturaleza o principio inmanente para mantener el orden o naturaleza en el sentido trascendente. La naturaleza es la forma inmanente que dirige una sustancia particular dentro de una cadena de pasos de la potencia al acto cuya meta o forma final es la naturaleza como todo ordenado, como totalidad ordenada tendente a su propia conservación por las diferentes actividades de sus partes.¹⁶ Tomada en su conjunto, como totalidad compuesta de partes o elementos, la naturaleza está ordenada, y esto es el bien, la finalidad última de todos los actos o conductas naturales, pues si la naturaleza no fuese ordenada no podría ser.¹⁷

El orden es la finalidad última de todos los entes del mundo, de todas las sustancias sensibles, sean naturales y contingentes o celestes y eternas. Es su forma definitiva, la

14. JAEGER, W.: *Aristóteles*, pp. 184-185 y 258-259.

15. *Metafísica*. (IX) 8, 1050b 6-28. *Acerca del cielo*. I 2-4.

16. ROSS, W. D. (Ed.): *Aristotle Physics*, pp. 24-25, 348-350 y 499-506. MANSION, A.: *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, pp. 97-118. WIELAND, W.: *Die aristotelische Physik*, pp. 231-254. PREVOSTI, A.: *La Física d'Aristòtil. Una ciència filosòfica de la natura*, pp. 201-206, 215-233 y 279-282.

17. *Metafísica*. (V) 4, 1015a 3-19. *Física*. II 1, 193a 12 – 193b 18.

causa formal, eficiente y final de su existencia. Existen porque hay orden y para ayudar a la perpetuación indefinida del orden. El mundo es una cadena de causas y efectos en la que las sustancias sensibles son afectadas o reciben el impulso para sus propios movimientos o cambios de las anteriores y a su vez actúan o impulsan al movimiento de las siguientes. Todo es necesariamente movido por algo, pero como en un nexo causal no puede existir la regresión al infinito, pues en una serie infinita no hay nada que sea primero o fin último y por definición todo movimiento o cambio es provocado por una causa y se dirige desde algo hacia algo, tiene que haber un Primer Motor Inmóvil (*próton kinoûn akíneton*) que mueva sin ser movido, que inicie la cadena de movimientos y que a la vez sea el fin último de la cadena de movimientos.¹⁸ La necesidad y permanencia del movimiento en el mundo exige un Primer Motor Inmóvil o principio del movimiento que sea eternamente en acto, y por tanto acto puro e inmaterial o no sensible, pues lo material o sensible está sometido a cambio. Las sustancias sensibles requieren un elemento primero o principio que les sirva de referencia, el Primer Motor Inmóvil o sustancia primera, en relación a la cual y gracias a la cual ellas son sustancias, tienen ser.¹⁹ Hasta el punto de que si esta sustancia primera y eterna no existiese, ellas tampoco existirían.²⁰

El Primer Motor Inmóvil es eterno e incorruptible, y por tanto divino. Hay toda una tradición según la cual no tiene sentido plantearse si el concepto de la divinidad que Aristóteles expone en el libro (XII) de la *Metafísica* es monoteísta o politeísta, pues para él, como para los griegos en general, carecería de importancia pensar lo divino como una unidad o una pluralidad, siendo lo verdaderamente importante la cuestión de su naturaleza y de su relación con el mundo. Incluso hay quien añade que para un griego "dios" es primariamente una noción predicativa. No es un ser misterioso que pueda ser el sujeto de un juicio cualitativo, sino que es el propio predicado. Así, un griego no diría que dios es amor o que dios es bueno, sino que diría que el amor es dios o que el bien es dios, que son algo sobrehumano y eterno, no sujeto a la muerte. Por eso, los términos "to theiôn" (lo divino), "ho theós" (el dios) o "theós" (Dios) son equivalentes en su aspecto semántico, simplemente designan todo lo que está elevado sobre la esfera humana.²¹

De acuerdo con esta tradición, hay que reconocer que para Aristóteles, como para Platón y los griegos en general, divino (theiôn) es todo lo que es eterno e incorruptible. Divinos son los astros, la esfera, las almas de la esfera y de los astros, e incluso divina es la parte o facultad intelectual del alma del ser humano, que es inmortal y sobrevive a la muerte del cuerpo. Pero resulta que sólo el Primer Motor Inmóvil es llamado por Aristóteles "Dios" (theós), y es llamado así después de indicar que es el principio del que dependen el cielo y la naturaleza, y también el intelecto puro y en acto que se entiende a sí mismo.²² Únicamente el Primer Motor posee el máximo grado de divinidad, es Dios. Los astros y demás elementos eternos del mundo sublunar son simplemente divinos, dioses. Del mismo modo, también es divina la inmortal facultad intelectual del alma humana, e incluso divinos son los seres humanos cuando utilizan esta facultad. El ser humano alcanza el máximo de bienestar cuando está inteligiendo, pues está utilizando su facultad o potencia natural más elevada, realizándose, y,

18. *Física*. VII 1, 242a 58-62; 242b 57-63; VII 2, 244a 15 – 244b 2; VIII 5, 256a 13-21. *Metafísica*. (II) 2, 994a 1 – 994b 31; (XII) 6, 1071b 3-22.

19. OWENS, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, pp. XXI-XXVI, 265-271, 282, 395, 453-457 y 465-466.

20. *Metafísica*. (XII) 5, 1071b 5-6.

21. DÜRING, I.: *Aristóteles*, pp. 338-339 y 346. GRUBE, G. M. A.: *El pensamiento de Platón*, pp. 232-234.

22. *Metafísica*. (XII) 7, 1072b 24-30.

en cierto modo, alcanzando la divinidad. Pero ese máximo de realización y de bienestar que el ser humano es momentáneamente, e incluso más, lo es Dios eternamente. Él es por su esencia el primero de los entes, la primera de las sustancias, la forma sin materia, la forma de las formas.²³

Que Dios sea el Primer Motor Inmóvil no significa que sea causa de sí mismo, pues entonces sería al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto motor y movido, acto y potencia, lo que no es posible. Ser el Primer Motor Inmóvil significa simplemente no ser causado o movido por otro, ser acto puro. Por otra parte, puede extrañar que Aristóteles diga que Dios es un viviente nobilísimo, que tiene vida. Pero ya se ha visto que tener vida es ser una sustancia informada por el tipo de forma más complejo, por un alma. El alma o forma es causa y principio del ser de los seres vivos, para los cuales el ser es el vivir, el moverse, el ser actualizados por su forma, que es su acto.²⁴ Y por tanto si Dios es la forma de las formas, la forma más elevada o acto puro, si es el primer ente que es o sustancia, tiene vida. Es un ser vivo no sensible o material, pero vivo. De hecho, el mismo Aristóteles indica que no es necesario que la sensación, siempre ligada a lo material o sensible, se dé en todos los vivientes.²⁵

Lo verdaderamente importante es que todas las sustancias sensibles aspiran a la vida eterna, ordenada y perfecta del Primer Motor Inmóvil o Dios,²⁶ y que por eso todos sus actos tienden a él o lo imitan, participan (*methéxis*) de él, obteniendo de este modo derivado para sí mismos el grado de perfección que les corresponde dentro de la escala de la realidad. Es cierto que ya Platón indicaba que las cosas sensibles participaban de las ideas, pero Aristóteles denuncia que como para él las ideas eran separadas, esta participación era pasiva y ni siquiera era explicada, no siendo más que una expresión o frase que no decía nada.²⁷ La participación que defiende Aristóteles es una participación activa, dirigida por la formas de las sustancias o entes sensibles que desean o tienden en la medida de sus posibilidades hacia la actividad permanente y perfecta de Dios:

Y es que para todos los vivientes que son perfectos es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta con el fin de participar (*methéxis*) de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente la palabra "fin" (*télos*), por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo (*tò houî*) y subjetivo (*tó hôi*). Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que les es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en forma específica. (*Acerca del alma*. II 4, 415a 26 - 415b 7).

Todas las acciones o movimientos de un individuo, todos sus cambios, dependen de su sustancia, dependen de la forma específica que se realiza en su materia. No son los cambios los que determinan la manera de ser del individuo, sino que es la manera de ser la que determina los cambios. Todo viviente aspira a su propia perfección (*autès télos*), y en este sentido el cuerpo de un ser vivo es instrumento de su alma o forma especial, cuya perfección es el fin de su actividad. Como indica el texto, la palabra "fin"

23. REALE, G. (Ed.): *Aristotele, Metafisica*. "Introduzione", p. XXVIII.

24. *Acerca del alma*. II 4, 415b 8-15.

25. *Acerca del alma*. III 12, 434a 27-30.

26. *Metafisica*. (IX) 8, 1050b 28-30.

27. *Metafisica*. A (I) 9, 992a 24-29.

(*télos*) tiene un sentido subjetivo (*tó hōi*) y un sentido objetivo (*tò hoû*), pues al actuar buscando su propia perfección, la finalidad subjetiva, el ser vivo individual actúa también de acuerdo con la unidad superior de la que forma parte, la naturaleza, y contribuye a su perfección, al mantenimiento del orden o finalidad objetiva.

Las actividades naturales poseen como último fin participar de lo eterno y lo divino, imitar su ordenada y eterna perfección, lo que se consigue gracias al ciclo biológico de las generaciones. Los individuos mueren, pero con su actividad contribuyen al mantenimiento de las formas específicas eternas y al mantenimiento del conjunto, a la permanencia del orden natural. La perfección del mundo se realiza así incluso en la naturaleza sensible.²⁸ Por eso todas las cosas tienen algo de divino por naturaleza.²⁹

Queda claro por tanto que la naturaleza y el cielo poseen un movimiento ordenado que se explica porque las formas de los entes naturales sensibles y las formas de los astros sensibles eternos los orientan y dirigen con la finalidad de mantener permanentemente ese orden. Pero que si queremos dar una explicación completa de todo este proceso sin que haya una regresión al infinito, es necesario establecer la existencia de un principio único del orden del mundo. Es necesario establecer la existencia real de la forma de todas las demás formas. La causa formal, eficiente y final de todo el proceso, formal en cuanto lo informa, final en cuanto es el fin hacia el cual todas las formas tienden para alcanzar su plena realización y eficiente en cuanto que como causa formal y final, como aquello que se busca, está ya presente en todas las demás formas y es de hecho la causa de todos los movimientos de la naturaleza (*ph_sis*) y del cielo (*ouranós*), de todos los movimientos del mundo (*kósmos*):

Así, pues, de tal principio dependen (*értetai*) el cielo (*ouranós*) y la naturaleza (*ph_sis*). (*Metafísica*. (XII) 7, 1072b 13-14).

4. Dios como causa formal, eficiente y final

El orden es un bien, el bien, y Dios o el Primer Motor Inmóvil es el Sumo Bien, pues es el primer principio del orden. Hablar de Sumo Bien no es más que otra manera de explicar esa estructura referencial o *pròs hén* por la cual todas las sustancias sensibles son o existen gracias a su relación subordinada a la sustancia suprasensible o primera, al Primer Motor Inmóvil o primer ente del que reciben su propio ser. Del mismo modo que todas las sustancias se derivan de la primera sustancia o todos sus actos se dirigen en última instancia hacia ella, todos los bienes derivan de un único bien o concurren en un único bien, dependen del Sumo Bien.³⁰

Para Platón la idea de Bien era la idea fundamental de la que dependían todas las demás, el principio supremo de todos los sucesos naturales, causados por las ideas, y la finalidad última de la actividad humana cuando estaba correctamente dirigida por el alma. Pero aunque Platón indicó que el Bien era un principio, no explicó cómo podía ser finalidad, causa eficiente y forma.³¹ Por eso Aristóteles supera la separación de la idea de Bien y su falta de explicación como principio insertándolo en el mundo sensible como meta final de todos los procesos naturales.³² El bien es la perpetuación indefinida del orden, el fin último en vistas al cual actúan o se mueven todos los entes naturales en cuanto que individuos y en cuanto que conjunto:

28. TRICOT, J. (Ed.): *Aristote, La Métaphysique*. Vol. II, p. 672.

29. *Ética nicomáquea*. VII 13, 1153b 32. *Acerca de las partes de los animales*. I 5, 645a 16.

30. *Ética nicomáquea*. I 6, 1096b 27-28.

31. *Metafísica*. (XII) 10, 1075a 38 – 1075b 1.

32. DÜRING, I.: *Aristóteles*, pp. 54, 323-324, 332, 382-383 y 800-801. MANSION, A.: *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, pp. 251-281.

Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el Bien (*agathón*) o el Sumo Bien (*aristón*) en la naturaleza del todo (*ólon ph_sis*): ¿cómo algo separado e independiente, o como el orden (*táxis*)? ¿O de ambas maneras, como en un ejército? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste. Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una (*pròs mèn gàr hén ápanta syntéktai*); pero del mismo modo que, en una casa, los libros son los que menos pueden hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar. Tal es, en efecto, el principio que constituye la naturaleza de cada cosa. Digo, por ejemplo, que todas tienen que llegar, al menos, a ser disueltas, y son así otras cosas de las que participan todas para el todo. (*Metafísica*. (XII) 10, 1075a 11-25).

De alguna manera todas las cosas del mundo, todas las sustancias sensibles, están coordinadas hacia una, estructura referencial o *pròs hén*, y esta primera cosa es por tanto el principio originario y fundamentador del orden, el Sumo Bien. Pero para que esto sea posible, para que se dé la estructura referencial que permite una totalidad ordenada, ese principio originario tiene que formar parte de esa totalidad ordenada y al mismo tiempo ser independiente de ella. El principio originario tiene que ser a la vez interior o inmanente-trascendente y exterior. Por una parte, está presente en cada sustancia sensible o cosa como principio motriz inmanente-trascendente, como la forma última deseada por la forma de la sustancia sensible, que intenta alcanzarla y al hacerlo forma parte de ese todo o mundo ordenado y contribuye a él en la medida de sus posibilidades, de la misma manera que al bien común de una casa contribuyen sus elementos aunque no en igual medida, pues los miembros de la familia contribuyen más que los libros o los esclavos. Por otra parte, es exterior a todas las demás cosas como primera cosa o principio motor que inicia la cadena de movimientos físicos en la que las cosas participan gracias a su predisposición o deseo formal, constituyendo el conjunto ordenado de todas las partes, del mundo.

Esta necesidad de que el principio originario sea a la vez interno o inmanente-trascendente y externo la explica Aristóteles mediante el ejemplo de un general y del ejército que dirige. El general que implanta el orden o bien en un ejército forma también parte de ese orden o bien, es su máxima expresión. Pero el general posee al mismo tiempo un carácter independiente, pues él no existe gracias al orden, sino que el orden existe gracias a él. El general es así a la vez interno o inmanente-trascendente y externo al ejército. Como inmanente-trascendente o parte del ejército es la forma del ejército, su causa formal, eficiente o principio motriz y final. Es la causa formal en cuanto que es el que dirige al ejército y le da el ser, una dirección o un sentido, un orden. Es la causa eficiente o principio motriz en cuanto que es el deseo de imitarlo a él como máxima expresión del orden, deseo que está presente en los demás elementos del ejército, lo que sirve de motor para que esos elementos se muevan o actúen la búsqueda del orden. Es la causa final en cuanto que es lo deseado, la meta final de todos los movimientos o cambios, de todas las acciones. Como externo es causa eficiente o principio motor del orden en cuanto que primer transmisor de la forma del ejército, en cuanto que inicia la cadena de disciplina que va permitiendo la transmisión del orden.

Del mismo modo, el Primer Motor Inmóvil o Dios es el responsable del bien u orden en la naturaleza del todo, en el mundo, y forma parte de él en cuanto que es su máxima expresión, lo más bueno y ordenado, el Sumo Bien, pero al mismo tiempo es algo separado e independiente, pues él no existe gracias al bien u orden del mundo, sino que el bien u orden del mundo existen gracias a él. El Primer Motor inmóvil o

Dios es así a la vez el principio externo y el principio interno o inmanente-trascendente del mundo.

Como principio externo al mundo, como primera sustancia suprasensible, Dios es causa eficiente o principio motor del orden o bien en cuanto que primer motor o primer transmisor de las formas específicas, en cuanto que inicia la cadena de contactos, de causas y efectos, que va permitiendo la transmisión de las formas específicas que provocan y dirigen el movimiento ordenado de los elementos o sustancias del mundo. Como principio inmanente-trascendente al mundo, Dios es la forma de todas las demás formas, causa formal, eficiente motriz y final:

1. Es causa formal en cuanto que es la única forma absolutamente real, libre de toda materia y de toda potencialidad, que como tal existe ordenada y perfectamente, siendo el bien en su máxima expresión. Por ello, informa a las demás formas otorgándoles una estructura o razón de ser, una dirección y un sentido, sin ser a su vez informado por nada.

2. Es causa eficiente motriz en cuanto que está presente en las demás formas como objeto de amor y de deseo, orientándolas hacia él como orden permanente e iniciando la cadena de movimientos y cambios que alcanza a todos los seres sensibles. Todas las demás formas aspiran a imitar su perfección en la medida de lo posible, y por eso dirigen los movimientos o cambios de las sustancias sensibles que informan hacia la realización de sus posibilidades o bien particular, contribuyendo con ello en la medida de su capacidad a la realización, orden o bien del conjunto, del mundo.

3. Es causa final en tanto que primera causa eficiente y formal. Guiados por él en cuanto causa eficiente, todas las formas tienden hacia él en cuanto plan todavía no realizado, en cuanto orden perfecto o Sumo Bien que es su meta. Dirigiendo todas las acciones de los seres sensibles hacia el bien, las formas originan su existencia ordenada particular y su contribución al orden o bien en general, participan en alguna medida de la perfección del Primer Motor Inmóvil o Dios, y por ello son en cierto modo divinas.

Platón se equivocaba al creer que el bien puede existir independientemente de algún ente o sustancia que sea bueno, pues nada universal se da separado. Los principios abstractos sólo son reales o existen en cuanto que se realizan en un substrato, el movimiento no existe fuera de las cosas que se mueven,³³ la naturaleza no existe independientemente de los seres naturales,³⁴ el bien o permanencia del orden no existe fuera de algo bueno y ordenado. Pero resulta que el Primer Motor Inmóvil o Dios es una sustancia, la sustancia perfecta, y como tal permite la existencia del bien, siendo él mismo el Sumo Bien.

Dios es causa última de los cambios y movimientos de todos los entes o sustancias sensibles. Como sustancia suprasensible es el primer motor o principio motor externo que al mover la esfera de las estrellas inicia la cadena de movimientos físicos en la que van interviniendo sucesivamente los astros y las sustancias sublunares. Como primera de las formas es el principio motriz interno o inmanente-trascendente que está presente en todas las demás formas como objeto de deseo, como perfección o finalidad a la que se tiende mediante todos los pasos de la potencia al acto, como modelo de la realización individual. Todas las sustancias del mundo, desde una piedra a un animal, o desde una planta a ser humano, desean en la medida de sus posibilidades alcanzar la perfección de Dios, y en ese sentido participan del orden del mundo. Dios

33. *Física*. III 1, 200b 33.

34. *ísica*. II 1, 192b 33-34.

es el principio fundamentador y originario de la totalidad ordenada en la que participa toda sustancia o ente que es o existe, y que precisamente es o existe en cuanto que al participar en ella recibe su ser, una identidad y un sentido, una estructura y un contenido, un lugar y una función en la cadena de causas y efectos que es el mundo. Como resume M. Frede: *Dios se puede considerar como un principio operante en el interior de cada alma humana sin dejar de ser el primer principio de todo*.³⁵

El Primer Motor inmóvil o Dios, la primera sustancia, es el primer principio y la primera causa. No es únicamente lo primero en la serie causal de las formas y de las sustancias, es también la fuente u origen rector del resto de los elementos de la serie, el general que gobierna y permite el bien o el orden del mundo y de todas las sustancias o entes que forman parte de él. El Primer Motor Inmóvil o Dios no es el creador del mundo, la causa de que el mundo sea, pues tanto las formas como la materia son eternas.³⁶ Pero sí que es la causa de su ser, de cómo es, y de que continúe siendo eternamente, de su manera o razón de ser, de su movimiento eterno y ordenado. Además, la prioridad del acto sobre la potencia exige que la sustancia suprasensible o Dios sea eternamente causa del ser del mundo. En primer lugar, si el mundo como totalidad ordenada o kósmos hubiese comenzado a ser en algún momento determinado, resultaría que anteriormente sería materia caótica o pura potencia, que la potencia hubiese sido anterior al acto. En segundo lugar, Dios es acto puro, ausencia de potencialidad, y si hubiese comenzado a informar al mundo en algún momento habría pasado del acto a la potencia, lo que no es posible. El Primer Motor Inmóvil o Dios debe atraer desde la eternidad como objeto de amor a un mundo que eternamente ha tenido que ser como es.

El Primer Motor Inmóvil o Dios, la sustancia suprasensible, es así el principio fundamentador o la explicación última de la existencia de lo sensible y de sus movimientos ordenados, lo que no puede explicarse por las doctrinas de las ideas separadas o de los números matemáticos como primeros principios, doctrinas que convierten al mundo, en una mera sucesión sin fin de principios, de sustancias y de relaciones. Una sustancia por sí misma no aporta nada a otra por el hecho de existir o no existir, no explica la existencia ordenada del mundo. Es necesario algo más, algo que produzca el orden del que participan las sustancias individuales y que les permite precisamente ser sustancias, un Sumo Bien que permita el bien u orden del mundo. Por eso, y citando a Homero, *Iliada*. II, 204, concluye Aristóteles el libro (XII) de la *Metafísica* afirmando que los mismos entes o sustancias demandan a alguien que gobierne, un único principio del orden:

Y los que presentan como primero el número matemático, y así siempre otra sustancia inmediatamente siguiente y otros principios de cada una, tornan inconexa la sustancia de la totalidad (*tèn ton pantòs ousan*) (pues una sustancia no aporta nada a otra con su existencia o inexistencia), y multiplican los principios. Pero los entes no quieren ser mal gobernados. <<No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando>>. (*Metafísica*. (XII) 10, 1075b 37 - 1076a 4).

Para Aristóteles, lo simple, inmaterial e inmóvil es cognoscible con más exactitud que lo compuesto, material y cambiante. Sin embargo, comienza a investigar lo que es partiendo de lo sensible particular debido a que lo cognoscible con más exactitud no es lo más fácil de conocer, sino lo más difícil, lo que requiere más esfuerzo, pues es

35. FREDE, M.: "La théorie aristotélicienne de l'intellect agent". Romeyer Dherbey, G. (Dir.) / Viano, C. (Ed.): *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, pp. 383-384.

36. Sobre la eternidad de la materia: *Física*. I 9, 192a 24-25. Sobre la eternidad de la forma: *Metafísica*. Z (VII) 8, 1033b 5-8. Sobre la eternidad de ambas: *Metafísica*. (XII) 3, 1069b 35-36.

lo que se ofrece al ser humano de una manera menos inmediata, mientras que la percepción sensible y lo que se sigue inmediatamente de ella es lo más común y lo más fácil.³⁷ La investigación de la *Metafísica* se había iniciado así ante el asombro de que las cosas sensibles y contingentes fuesen o existiesen, y fuesen o existiesen de una manera ordenada,³⁸ procediéndose a la búsqueda de ese principio que genera y mantiene dicha existencia ordenada más allá de los incesantes cambios, y que tiene que ser suprasensible para evitar entrar en una cadena de causas sin fin que no explicaría el orden. Finalmente, a través de su investigación sobre la sustancia en cuanto compuesto de forma y de materia, de lo suprasensible presente en lo sensible y dirigiendo sus movimientos o cambios, dirigiendo los pasos de la potencia al acto, se alcanza la sustancia suprasensible como forma a su vez de todas las demás sustancias sensibles, tanto de las contingentes o naturales como de las eternas o astros, como explicación última y única de la existencia ordenada de las cambiantes sustancias sensibles, de todos los pasos de la potencia al acto que constituyen la "sustancia de la totalidad" (*tèn ton pantòs ousían*) o mundo.

Desde la percepción del mundo sensible como una totalidad ordenada se demuestra la realidad de la primera sustancia en cuanto que única explicación posible de dicho orden, y desde la necesaria unicidad de esta primera sustancia se demuestra esa unidad o totalidad ordenada del mundo de la que se había partido de una manera más inmediata. Sin embargo, que al final de su explicación Aristóteles designe al mundo con la expresión "sustancia de la totalidad" es algo que sin duda requiere una explicación más detallada.

5. La relación analógica

En el capítulo 4 del libro I de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles inicia un análisis acerca de qué es aquello que llamamos "bien", y como es habitual en él, comienza con la exposición de las teorías de sus predecesores, intentando mostrar sus insuficiencias. Así, cita la teoría de los "amigos platónicos" según la cual existe la idea de bien o bien en sí que sirve de modelo para todas las cosas particulares que llamamos bienes.³⁹ Expuesta la doctrina platónica, procede a formular diversas críticas sobre ella, todas las cuales inciden en lo problemático de la relación entre la idea separada o universal y las sustancias sensibles particulares, en preguntarse cómo lo que existe por sí mismo puede ser a la vez común a una sustancia y a sus relaciones.⁴⁰ Añade entonces Aristóteles la siguiente consideración:

Porque los argumentos <de los platónicos> no incluyen todos los bienes, sino que se dicen según una sola especie (*eidos*) los que se buscan y aman por sí mismos, mientras que los bienes que los producen o los defienden de algún modo o impiden sus contrarios se dicen por referencia a éstos y de otra manera (...) Si, por otra parte, aquellos son bienes por sí mismos, aparecerá por necesidad en todos ellos la misma noción del bien, como la noción de la blancura en la nieve y en la cesura. Pero las nociones de honor, prudencia, y placer son otras y diferentes, precisamente en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea (*idea*). (*Ética nicomáquea*. I 6, 1096b 8-26).

Los platónicos sólo consideran como bienes a los que se dice según la idea o especie de "bien", y por tanto se buscan y se aman por sí mismos, a los que poseen algo común en virtud de la idea de bien, del mismo modo que la nieve y la cerusa son blancas

37. *Metafísica*. A (I) 2, 982a 4-30; M (XIII) 3, 1078a 5-31.

38. *Metafísica*. B (III) 4, 1000a 5-8.

39. *Ética nicomáquea*. I 4, 1095a 26-30.

40. *Ética nicomáquea*. I 6, 1096a 17-23.

por su relación con la idea de blanco o blancura. Pero entonces no se ocupan de todos los bienes, pues también se considera bienes a todos los elementos que producen, permiten o defienden a los que son bienes por sí mismos. La prudencia, el honor o el placer son considerados bienes a pesar de ser diferentes, a pesar de que no poseen algo común en virtud de la idea de bien y por tanto no participan de la idea de bien en sí. Sin embargo, esta insuficiencia de la doctrina platónica plantea a su vez la pregunta de qué es lo que permite llamar a estas cosas bienes:

Entonces, ¿en qué manera estas cosas <el honor, la prudencia y el placer> son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son equívocas (*homon_mas*) por suerte (*t_che*). ¿Acaso por proceder de un solo bien o por ser todas en orden a una sola cosa (*pròs hén ápanta syntelein*), o más bien por analogía (*analogía*)? Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica. (*Ética nicomáquea*. I 6, 1096b 26-31).

Si el honor, la prudencia y el placer pueden ser llamados bienes pese a que son diferentes, es evidente que estamos ante una relación equívoca u homónima, la relación que se establece entre cosas que sólo tienen en común el nombre, mientras que su sustancia y su definición son distintas.⁴¹ Pero las relaciones equívocas u homónimas pueden ser de tres clases, y se trata de establecer a cual de ellas pertenece la relación que nos ocupa.

La primera posibilidad es la equivocidad u homonimia por suerte, la pura equivocidad que enlaza una pluralidad de términos particulares de una manera accidental, como el hecho de que el término equívoco "llave" (*kleis*) designe tanto la clavícula de los animales como el instrumento para cerrar las puertas.⁴² Posibilidad que es desechada de manera explícita, pues cuando llamamos bienes al honor, a la prudencia y al placer no lo hacemos de términos particulares y de modo casual, sino de términos específicos y con una intención.

La segunda posibilidad de equivocidad u homonimia es la que se produce cuando designamos por un mismo nombre a unos términos diferentes porque proceden de otro término con ese nombre o porque son en orden a una sola cosa (*pròs hén*), porque tienden a un mismo fin. Ésta es la significación focal, la que se establece entre un término primero y los demás términos que participan de un sistema ordenado que tiene a ese término primero como foco de referencia, del mismo modo que todos los usos del término "sano" se refieren en última instancia a la salud, o del mismo modo que todos los significados del ser están unidos en cuanto que se refieren de diferente manera a la sustancia (*ousía*). Como es habitual, esta clase de relación equívoca u homónima no recibe ningún nombre por parte de Aristóteles, a diferencia de la primera clase, llamada equivocidad por suerte, y de la tercera, que será llamada analogía. Pero es evidente que es la clase de relación equívoca que estamos buscando, como lo prueba el que como ejemplo de ella se dé precisamente la relación entre el bien y los bienes, mientras que de la primera posibilidad no se da ningún ejemplo y de la tercera se dará un ejemplo diferente. Aunque Aristóteles no es más explícito, pues no esto lo que se está investigando, sino la insuficiencia de la doctrina platónica sobre el bien, y, además, como apunta el final del texto, una exposición detallada de esta cuestión es propia de otra disciplina filosófica y no de la ética. Advertencia que en la mayor parte de los casos se refiere a la Filosofía primera.

41. *Categorías*. I, 1a 1-6.

42. *Ética nicomáquea*. V 1, 1129a 26-31.

A pesar de ser evidente que la clase de relación equívoca u homónima que se buscaba es la segunda o relación *pròs hén*, la voluntad de precisión de Aristóteles le lleva a citar la tercera posibilidad, que es llamada analogía y que es explicada mediante un ejemplo. Una analogía es indicar que la vista es respecto del cuerpo lo mismo que la inteligencia es respecto del alma, la parte o función más valiosa. Por tanto, la analogía es una relación equívoca u homónima que no es puramente accidental, que se establece sobre términos de especies diferentes y con una intención, pero que tampoco es la relación *pròs hén* que designa varios términos diferentes con un mismo nombre porque se refieren a un término común. La analogía establece una relación entre dos pares de elementos diferentes que comparten alguna cualidad en común y por tanto puede ser dicho un par en lugar del otro.

La concepción de la analogía como relación de igualdad que se establece entre dos series relacionadas término a término y que permite trasladar a unos términos el nombre que designa a los otros términos pertenecientes a categorías diferentes, es precisada en *Poética*. 21, 1457b 6-33, en *Retórica*. III 4, 1407a 14-17; III 10, 1411a 1-11; III 11, 1412b 33 – 1413b 2, y en *Tópicos*. I 17, 108a 7-12, donde se indica que la relación de analogía es aquella relación por medio de la cual dados cuatro términos de tal modo que el primero se relaciona con el segundo y el tercero con el cuarto, se puede utilizar el cuarto por el segundo y el segundo por el cuarto. Produciéndose una metáfora por analogía si se realiza esa operación que permite la relación analógica, si en vez del segundo término ponemos el cuarto, o si en vez del cuarto ponemos el segundo. La metáfora por analogía permite así convertir a términos de diferente género en términos del mismo género a partir de la semejanza de función que guarda cada uno de ellos con otro término, y siempre y cuando la relación establecida en un par sea intercambiable con la relación establecida en el otro par. Como indica un ejemplo que Aristóteles utiliza tanto en la *Retórica* como en la *Poética*, si el principal instrumento del dios Dionisio es su copa, y el principal instrumento del dios Ares es su escudo, podemos decir que la copa es el escudo de Dionisio, lo que implica que también puede decirse que el escudo es la copa de Ares.⁴³ Del mismo modo, y se señala en el texto que estamos comentando, la principal facultad del cuerpo es la vista y la principal facultad del alma es la inteligencia, relación analógica a partir de la cual puede construirse una metáfora por analogía y decir que la vista es la inteligencia del cuerpo o que la inteligencia es la vista del alma.

También en la *Metafísica* se hace uso de la analogía como una relación de semejanza proporcional entre dos series de elementos de diferente género:

Además, ciertas cosas son uno según el número (*arithmón*), o según la especie (*eidos*), o según el género (*génos*), o según la analogía (*analogían*); son una por el número aquellas cosas cuya materia es una; por la especie, aquellas cuyo enunciado (*lógos*) es uno; por el género, las que tienen la misma figura de las categorías (*schêma tês kategorías*), y según la analogía, las que son entre sí como una cosa en orden a otra (*dè ósa éxei ós állo pròs állo*). (*Metafísica*. (V) 7, 1016b 31-35).

Aristóteles clasifica los diferentes tipos de unidad que pueden constituir las cosas según su grado de intensidad, proponiendo una escala que va de la unidad más estricta y menos extensa a la menos estricta y más extensa. El primer tipo de unidad es así según el número, el ser uno o un individuo en cuanto que su materia es una. El segundo tipo de unidad es según la forma específica, el pertenecer a una misma especie y por tanto tener un mismo enunciado o definición. El tercer tipo de unidad es formar

43. YEBRA, V. G. (Ed.): *Poética de Aristóteles*, p. 320.

parte de un mismo género, el poder ser dicho o predicable por una categoría. Finalmente, el cuarto tipo de unidad, el más extenso pero menos estricto, es formar parte de una relación analógica, "el ser entre sí como una cosa en orden a otra", es decir, el mantener con otra cosa la misma relación proporcional que una tercera cosa mantiene con una cuarta.

En conclusión, para Aristóteles la significación focal o relación *pròs hén* y la relación analógica son relaciones diferentes. Las dos son relaciones equívocas u homónimas que permiten designar por un mismo nombre a elementos diferentes sin reducirlos a un puro equívoco, pero la primera establece una relación de subordinación de unos términos a otro término que sirve de foco fundamentador, mientras que la segunda es una proporcionalidad estrictamente matemática que establece una relación de semejanza igualitaria entre dos términos a partir de sus respectivas relaciones con otros dos, sin subordinar nunca los pares de términos a un término único.

6. La explicación por analogía

Aristóteles utiliza con frecuencia la analogía como método de explicación de aquellos aspectos que no pueden ser definidos o demostrados científicamente:

Lo que queremos decir es evidente en los singulares por inducción (*epagogé*), sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía (*análogon*), pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto (*enérgeia*) separado a una parte y, a la otra, la potencia (*d_naton*). (*Metafísica*. (IX) 6, 1048a 35 – 1048b 6).

El conocimiento científico consiste en demostrar un objeto, en captar de manera necesaria todas las causas que lo describen. Para ello se realiza un proceso que comienza con la percepción sensible (*aísthesis*) de los singulares, pasa por la inducción o experiencia (*epagogé*), por la unificación de muchos singulares, y culmina en la captación de lo universal o forma de los singulares, en la intelección (*noûs*) de su esencia, de su género, de su definición. La definición es así la aprehensión del género, de las diferencias entre la especie a la que pertenece el objeto y las otras especies. Pero en el texto indica Aristóteles que no es preciso buscar siempre una definición de todo para hacerlo comprensible, sino que a veces basta con la inducción o la experiencia de los singulares, con contemplar la analogía o lo común que se da en las relaciones entre pares de elementos diferentes. Al decir esto, Aristóteles está pensando en las nociones transgenéricas o transcendentales, que al ser generales se aplican a la totalidad de los objetos o entes y por tanto no pueden ser incluidas en ningún género, no pueden ser definidas por las diferencias específicas. Términos como el ser, la unidad, el bien, o la actualidad y la potencia no pueden ser definidos, sólo pueden ser captados inductivamente y ser comprendidos intuitivamente a partir de las relaciones funcionales o analógicas en las que intervienen. Así, para explicar el paso de la potencia al acto basta con señalar que un acto se relaciona con una potencia de la misma manera que el que construye se relaciona con el que puede construir, o el que está despierto con el que está dormido, o el que ve con el que tiene la facultad de la visión pero está con los ojos cerrados.⁴⁴

Del mismo modo, en *Metafísica*. (XII) 4, 1070a 31 – 1070b 20 se dice que las causas y principios de cosas diferentes son en un sentido diferentes, pero en otro sentido,

44. GRANGER, G.-G.: *La théorie aristotélicienne de la science*, pp. 258 y 326-327. ROSS, W. D. (Ed.): *Aristotle Metaphysics*. Vol. II, pp. 250-251.

hablando universal y analógicamente (*ân kathólou lége tis kai kath' analogían*), son lo mismo para todas las cosas. Es decir, que hay una identidad de función o identidad de analogía entre cómo una forma, o una privación, o una materia, determinan a la cosa de la cual son principios y cómo otra forma, u otra privación u otra materia, determinan a otra cosa diferente de la que también son principios. Así, blanco es la forma de un color como la luz es la forma del día, o el negro es la privación de un color como la oscuridad es la privación del día, o la superficie es la materia de un color como el aire es la materia de un día.

Algo parecido sucede en los diferentes ámbitos de investigación. En *Física*. IV 8, 215a 24 – 216a 11 se sostiene que siempre hay una relación de analogía entre un movimiento y otro movimiento en cuanto cada uno de ellos ocupan un tiempo dado. En *Acerca de las partes de los animales*. I 4, 644a 16-22 se afirma que la función que desempeñan las plumas en las aves es análoga a la que desempeñan las escamas en los peces. En *Ética nicomáquea*. V 3, 1131a 29 – 1131b 24 se indica que la justicia es una relación analógica proporcional que requiere cuatro términos.

Pero sin duda el lugar de la *Metafísica* en el cual se utiliza más la relación analógica, e incluso la metáfora por analogía, es el libro (XII), especialmente en los últimos capítulos. Estos capítulos se ocupan de la naturaleza del Primer Motor Inmóvil o Dios, término que no es transgenérico o trascendental, como el ser o el acto, pero que también está más allá de cualquier diferencia específica o definición verdadera. Mientras que una definición nominal es la simple formulación de lo que significa un nombre, la definición verdadera es una fórmula que manifiesta el porqué de la cosa, y por ello es demostrativa, así la definición de "trueno" es "ruido en las nubes".⁴⁵ Pero en las cosas que no tienen otra causa que ellas mismas y son así inmediatas y principios (*ámesa kai archaí*), la definición no puede ser más que la posición incondicionada o la simple afirmación de la esencia (*tò tí éstin*), sin que sea posible otro tipo de definición o de demostración:

De algunas cosas hay una causa (*aitía*) distinta de ellas, de otras no. De modo que está claro que también de las esencias (*tòn tí ésti*) unas son inmediatas y principios (*ámesa kai archaí*), cuyo ser y cuya esencia (*eínai kai tí éstin*) hay que dar por supuesto o poner de manifiesto de otro modo (que es precisamente lo que hace el aritmético). (*Analíticos segundos*. II 9, 93b 21-25).

Y la definición (*horismòs*) de las cosas inmediatas (*ámeson*) es la posición indemostrable (*anapódeiktos*) de la esencia (*tí éstin*). (*Analíticos segundos*. II 10, 94a 9-10).

De un individuo sensible, que se conoce por percepción sensible (*aístheis*), y de un individuo inteligible, que se conoce por intelección (*noûs*), no puede haber definición.⁴⁶ Sólo una sustancia sensible puede ser definida, puede demostrarse que es una quiddidad (*tò tí hên eínai*) que posee una esencia (*tò tí éstin*), y puede ser definida no en cuanto que sensible o material, sino en cuanto que sin ser despojada de su individualidad de sustancia puede ser despojada de su singularidad, puede alcanzarse su forma específica. El carácter fundamental del objeto de la ciencia, de lo definible y demostrable en cuanto que causado, es ser especie de un género, poder ser predicado por las categorías:

Pues la quiddidad (*tò tí hên eínai*) es lo mismo que la esencia (*tò tí éstin*); y, cuando una cosa se dice de otra, no es algo determinado; por ejemplo, el hombre blanco no se identifica con algo individual, si la individualidad corresponde sólo a las sustancias (*aousí-*

45. *Analíticos segundos*. II 10, 93b 29 – 94a 9.

46. *Metafísica*. Z (VII) 10, 1036a 1-12.

ais); de suerte que sólo habrá quiddidad de aquellas cosas cuyo enunciado (*lógos*) es una definición (*horismós*). Y no es definición si un nombre significa lo mismo que un enunciado (pues entonces todos los enunciados serían definiciones, pues habrá un nombre para cualquier enunciado, de suerte que también <<Iliada>> será una definición), sino únicamente si es de algo primero; y son tales las cosas que se dicen no porque una se diga de otra. No habrá, pues, quiddidad de ninguna de las cosas que no son especies de un género (*génous eidon*), sino tan sólo de éstas (...) En efecto, la esencia significa, en un sentido, la sustancia y el individuo, y, en otro, cualquiera de las categorías: cantidad, cualidad y las demás semejantes. (*Metafísica*. Z (VII) 4, 1030a 2-20).

La sustancia primera, eterna, inmóvil, inmaterial, puro acto y simplicidad, escapa a cualquier relación, y en especial a la contrariedad.⁴⁷ No comporta ninguna potencia, ni cantidad, ni cualidad, no se le puede aplicar ninguna atribución más que la de su propia esencia, y por tanto no puede ser definida genéricamente. La definición es reconstitución de la unidad de lo definido por la síntesis de las diferencias, mientras que la sustancia primera, ni puede ser dividida, pues no se le pueden diferenciar unidades, ni puede ser comparada.⁴⁸ Por eso al hablar del Primer Motor Inmóvil o Dios y de su relación con el mundo o unidad de todas las sustancias sensibles se utiliza la analogía como recurso que facilite la exposición o comprensión de lo captado por la intelección o máxima capacidad de la parte racional del alma.

Es de una relación analógica de la que se sirve Aristóteles para explicar cómo el Primer Motor Inmóvil es causa eficiente del movimiento de la primera esfera celeste, que a su vez inicia toda la cadena de movimientos eficientes del mundo, pues se dice que el Primer Motor Inmóvil es objeto de amor y de deseo por parte de la inteligencia de la primera esfera, que inicia entonces su movimiento, del mismo modo que un objeto bueno es deseado por la voluntad de un animal, que comienza entonces a moverse o a actuar.⁴⁹

Es por medio de una metáfora por analogía que Aristóteles explica cómo la totalidad de los entes o mundo es una totalidad ordenada igual que lo es un ente individual. La totalidad de los entes posee con el orden la misma relación que un ente posee con la naturaleza. Del mismo modo que la naturaleza es a la vez un principio inmanente y trascendente del ente, pues está presente en el ente como principio inmanente que dirige sus movimientos hacia su realización, que es el mantenimiento de la naturaleza misma en el sentido trascendente, dándole al ente su ser, una dirección y un sentido, el orden es a la vez un principio inmanente y trascendente de la totalidad de los entes o mundo, pues está presente en la totalidad de los entes como principio inmanente que dirige sus movimientos hacia su realización, que es el mantenimiento del orden mismo en el sentido trascendente, dándole a la totalidad de los entes o mundo su ser, una dirección y una finalidad. Por eso Aristóteles puede intercambiar los términos y hablar de la naturaleza del todo (*ólon ph_sis*), de la naturaleza de todos los entes que constituyen el mundo.⁵⁰

Que la totalidad de los entes que constituyen el mundo es una totalidad ordenada se explica igualmente con una segunda metáfora por analogía, segunda metáfora que, además, permite también explicar la relación teleológica del mundo con el Primer Motor Inmóvil o Dios. La relación que mantienen entre sí la totalidad de los entes del

47. *Metafísica*. (XII) 10, 1075b 20-24.

48. GRANGER, G-G.: *La théorie aristotélicienne de la science*, pp. 235-249. AUBENQUE, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 372-376. BRENTANO, F.: *Aristóteles*, pp. 70-72.

49. *Metafísica*. (XII) 7, 1072a 26 – 1072b 1.

50. *Metafísica*. (XII) 10, 1075a 11.

mundo es equivalente a la relación que mantienen entre sí los elementos de una sustancia. Formar parte del mundo y de una sustancia es formar parte de una unidad organizada y activa orientada hacia un fin, hacia su realización, lo que le da el ser, una manera de ser. Es precisamente por eso que, como vimos, al final del libro (XII) puede Aristóteles llamar al mundo "la sustancia de la totalidad" (*tèn ton pantòs ousían*).⁵¹ Ahora bien, toda sustancia está determinada por una forma, que es el elemento suprasensible que al informar a la materia indeterminada le da una orientación, le hace ser lo que es, y es evidente que en este sentido la forma de la sustancia de la totalidad o mundo es el Primer Motor Inmóvil o Dios en cuanto que es su primer principio originario y fundamentador, el principio del orden y del bien.

DR. VICENTE LOZANO
Universidad de Barcelona

51. *Metafísica*. (XII) 10, 1076a 1.