

# ANÁLISIS Y CRÍTICA DE LA LECTURA DE ARISTÓTELES DE LA IDEA PLATÓNICA DE BIEN

BEGOÑA RAMÓN CÁMARA  
Universidad de Murcia

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es clarificar el sentido de los argumentos que elabora Aristóteles contra la concepción de la Idea del Bien propuesta por Platón. También se calibra el alcance de dichos argumentos tomando como fundamento lo que sostiene Platón en sus *Diálogos* a propósito de la Idea de Bien.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles; Platón; Idea de Bien; dialéctica; teoría de las categorías; *Ética eudemia*; *Ética nicomáquea*; *República*.

## *Analysis and Critique of the Reading by Aristotle of Plato's Idea of Good*

ABSTRACT: The aim of this paper is to clarify the sense of the arguments elaborated by Aristotle against the conception of the Idea of Good proposed by Plato, and to evaluate those arguments on the basis of what Plato holds in his *Dialogues* concerning the Idea of Good.

KEY WORDS: Aristotle; Plato; Idea of Good; Dialectics; Theory of Categories; *Eudemian Ethics*; *Nicomachean Ethics*; *Republic*.

## INTRODUCCIÓN

En la *Ética eudemia* Aristóteles somete a examen tres posibles concepciones del Bien supremo (τὸ ἄριστον) (*Eth. Eud.* A 8, 1217 b 1). Una de ellas es la que identifica el Bien mismo (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) (*id.*, 1217 b 3) con la Idea de Bien (ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ) (*id.*, 1217 b 6). Otra es la que lo identifica con el predicado común y no separado de todos los bienes (τὸ κοινὸν ἀγαθόν) (*id.*, 1218 a 38). Y la tercera, que es la concepción propuesta por el propio Aristóteles frente a las dos anteriores, es aquella según la cual el Bien mismo es lo que, entre todas aquellas cosas que el hombre ha de hacer, constituye el fin final de las acciones humanas<sup>1</sup>.

Los argumentos de la *Ética eudemia* contra la primera de estas concepciones se inscriben en el contexto más general de la crítica de la *Metafísica* contra la doctrina de las Ideas. En efecto, la crítica de la *Ética eudemia* a la propuesta platónica de la Idea de Bien es una aplicación particular de esa otra crítica general que «manda a paseo las Ideas» (τὰ ... εἶδη χαίρω) (*Anal. Post.* A 22, 83 a 32-33), por considerar que todas ellas son «música celestial» (τερετίσματά) (*id.*, 83 a 33)<sup>2</sup>. Por otra parte, en

<sup>1</sup> τὸ ... οὗ ἕνεκα ὡς τέλος (*Eth. Eud.* A 8, 1218 b 9-10), τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν (*id.*, 1218 b 11-12). La expresión αὐτὸ τὸ ἀγαθόν es lenguaje platónico, pero Aristóteles la utiliza para referirse también a su propia propuesta de definición del Bien.

<sup>2</sup> El lector puede encontrar en el trabajo de G. VERBEKE, «La critique des idées dans l'*Éthique Eudémienne*», en P. MORAUX und D. HARLFINGER (hrsg. von), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum* (Oosterbeek, Niederlande, 21-29. August 1969) (Berlin:

lo que sigue convendrá tener presente que, en la filosofía de Platón, la teoría de las Ideas nació con el ánimo de cumplir principalmente dos funciones: la de ofrecer una solución al problema de los universales y la de ser una teoría de la causalidad formal, final y eficiente alternativa a las teorías causales de corte mecanicista propuestas por la mayor parte de los predecesores del fundador de la Academia.

Nuestro propósito en las siguientes páginas será doble. Por un lado, trataremos de clarificar y explicar el sentido de los oscuros y difíciles argumentos que construye Aristóteles en el capítulo octavo del libro primero de la *Ética eudemia* contra la concepción de la Idea de Bien propuesta por Platón<sup>3</sup>. El meollo de esta crítica está, en nuestra opinión, en que Aristóteles niega que exista la Idea de Bien y que, aun cuando existiera, pudiera resultar de alguna utilidad para la política. Y en ambos casos la acusación principal contra los académicos es que incurren en una concepción univocista del Bien que desatiende la multitud de significados que posee el término en la realidad concreta.

Por otro lado, trataremos de calibrar el alcance que tienen los argumentos aristotélicos contrastándolos con lo que sostiene el propio Platón en los *Diálogos* a propósito de la Idea de Bien. Y es que, a nuestro entender, la lectura y las críticas que hace Aristóteles de la teoría de Platón no se atienen a la intención de su maestro en este tema ni se corresponden con lo que transmiten los *Diálogos* a propósito de la Idea de Bien.

## 1. LA PREGUNTA POR LOS SENTIDOS DEL TÉRMINO «EL BIEN»

Aristóteles comienza estableciendo cuál es el objeto de su investigación en los siguientes términos: lo que se ha de investigar es «qué es el Bien supremo y en cuántos sentidos se emplea la palabra»<sup>4</sup>. La primera parte de esta afirmación se entiende a la luz de su análisis precedente de la felicidad: dicho análisis aboca a plantear esa pregunta a esta altura de la *Ética eudemia*. Lo que resulta menos fácil de ver es por qué afirma también que es menester plantear el problema filosófico de cuántos son los sentidos en que se usa la expresión τὸ ἄριστον<sup>5</sup>.

---

Walter de Gruyter, 1971), pp. 135-156, un intento de «descubrir los caracteres propios de la moral aristotélica» (*op. cit.*, p. 143, n. 28) por medio del examen de la crítica de las Ideas tal y como se presenta en el capítulo octavo del libro primero de la *Ética eudemia*.

<sup>3</sup> Acudiremos también al capítulo paralelo de la *Ética nicomáquea* y al capítulo que abre los *Magna moralia* cuando sea menester que los textos se aclaren los unos por los otros o que se complementen entre sí. El lector puede encontrar una comparación de las semejanzas y diferencias entre la crítica contra la Idea de Bien de la *Ética nicomáquea* y la de la *Ética eudemia* en el trabajo de D. J. ALLAN, «Aristotle's Criticism of Platonic Doctrine Concerning Goodness and the Good», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64 (1963-1964), pp. 273-286.

<sup>4</sup> τί τὸ ἄριστον, καὶ λέγεται ποσῶς (*Eth. Eud.* A 8, 1217 b 1). Literalmente: «qué es lo mejor, y de cuántas maneras se lo llama <así>».

<sup>5</sup> La principal conclusión del trabajo de F. BRAVO, «Le Bien, est-il indéfinissable? Le point de vue d'Aristote dans sa critique contre l'Idée platonicienne du Bien. À propos des *Principia Ethica* de G. E. R. Moore», en *Les Études philosophiques*, 3 (1994), pp. 307-331, es que para Aristóteles lo bueno es indefinible debido a la irreductible complejidad inanalizable del concepto, y de ahí que el problema filosófico pertinente no sea el de preguntar por su definición, sino por πῶς λέγεται. Véase también H. SEGVIC, «Aristotle on the Varieties of Goodness», *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 37 (2004), pp. 151-176.

En el caso de Platón, al que también había preocupado este problema, se trata de que forma parte de la tarea de la filosofía poner la vista en los múltiples y distintos bienes reales para elevarse a partir de ellos hasta una visión de conjunto *del* Bien, de lo que, dicho en lenguaje platónico, se mantiene idéntico a través de todos los bienes, de aquella única cosa que hay en todos ellos y por la cual se les da el nombre de «bienes»<sup>6</sup>.

Y, en el caso de Aristóteles, se trata igualmente, a nuestro modo de ver, del problema de determinar si hay algo común a la pluralidad de usos o significaciones del término «el bien» (τὸ ἀγαθόν). En el capítulo paralelo de la *Ética nicomáquea* hay una pista en este sentido, pues Aristóteles afirma allí de pasada que el problema del tipo de unidad que se debe atribuir al bien no se puede resolver apelando a una pura y simple homonimia, a la hipótesis de un mismo nombre prestándose a designar, por pura convención sin base natural alguna, cosas diferentes las unas de las otras. «Desde luego, no se parece» —advierde— «a las cosas que son homónimas por azar (ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις)» (A 6, 1096 b 26-27). Descartados los extremos de la sinonimia y de la homonimia fortuita, en ese mismo lugar insinúa dos posibles soluciones para el problema. Una primera es la que explicaría que los distintos bienes conforman una cierta unidad porque todos derivan de uno de ellos (ἀφ' ἐνὸς εἶναι) (*id.*, 1096 b 27), que haría de principio de todos los otros, o que conforman una cierta unidad porque todos ellos están orientados a un único fin (πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν) (*id.*, 1096 b 27-28). La otra solución es la que explicaría que los bienes constituyen una unidad por analogía (κατ' ἀναλογίαν) (*id.*, 1096 b 28). La solución que reconduce la multiplicidad de sentidos del bien a «una cierta unidad de convergencia» es una de las estrategias que había seguido Platón a la hora de reconducir la pluralidad de usos del término a una unidad que la haga comprensible. En los *Diálogos* se dan los dos movimientos, el de derivación a partir del Uno (ἀφ' ἐνός) y el de referencia al Uno (πρὸς ἓν). Lo primero, que todos los bienes derivan de la Idea de Bien —tesis que será retomada en el emanatismo neoplatónico—, parece fundamental en Platón. Más aún, seguramente Aristóteles tiene en mente a Platón cuando propone esta posible solución, que él rechaza, conservando, en cambio, la idea de la homonimia «por referencia a una sola cosa y una sola naturaleza» (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν) (*Met.* Γ 2, 1003 a 33-34).

## 2. ANÁLISIS DE LOS ARGUMENTOS ARISTOTÉLICOS

Aristóteles explica que los platónicos proponen identificar el Bien mismo con la Idea de Bien porque esta Idea satisface los dos requisitos necesarios para que algo pueda ser considerado como el mejor de los bienes, a saber, los requisitos de ser *el primer principio* de los bienes y *la causa* de los demás bienes<sup>7</sup>. En

<sup>6</sup> Recuérdese que en las *Leyes* se afirma que la clave de la contemplación de los distintos bienes (como la de la contemplación de cualquier otra multiplicidad) se cifra en discernir «cómo y en qué sentido son una unidad» (ὅπως ἓν τε καὶ ὅπη) (966 a).

<sup>7</sup> «El Bien en sí ... es aquel que es el primero de los bienes y que es causa con su presencia de que los demás sean bienes (αὐτὸ ... εἶναι τὸ ἀγαθὸν ᾧ ὑπάρχει τὸ τε πρῶτον εἶναι τῶν ἀγαθῶν καὶ τὸ αἰτίω τῇ παρουσίᾳ τοῖς ἄλλοις τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι)» (*Eth. Eud.* A 8, 1217 b 3-5).

efecto, si hay algo importante para Platón en lo que a la condición del Bien se refiere, y de cara a la explicación del significado de esta Idea a los lectores de su obra, es que el Bien es, ante todo, ἀρχή και δύναμις<sup>8</sup>. Aristóteles explica también las razones que aducen los platónicos para fundamentar su punto de vista. Dice así:

Pues, <según dicen>, es de ella [de la Idea de Bien], sobre todo, de la que se afirma con verdad que es el Bien (pues las otras cosas se dice que son bienes por participación y semejanza con ella) y que es el primero de los bienes. Y es que, si se elimina lo participado, se eliminan también las cosas que participan de la Idea y que reciben su nombre de ella, ya que ésta es, <según dicen>, la relación que hay entre lo anterior y lo posterior. De modo que el Bien en sí es la Idea de Bien. Y <añaden> que ésta está separada de las cosas que participan de ella, como lo están también las otras Ideas<sup>9</sup>.

Según estas palabras, se trata, por un lado, de que para los platónicos la Idea de Bien es el primer principio de los bienes porque ella podría existir sin los otros bienes, pero éstos no podrían existir sin ella. De ahí que piensen que la Idea de Bien tiene, en este sentido, «prioridad» sobre los demás bienes. Para comprender este punto de vista conviene tener presente dos teorías suscritas por Platón. Una es la teoría ontológica de la *Dimensionsfolge*<sup>10</sup>. La otra es la teoría de la absoluta autosu-

<sup>8</sup> Recuérdense, por ejemplo, la narración de la autobiografía intelectual de Sócrates en la *Fedón*, la exposición de la Idea de Bien en los libros centrales de la *República* y los planteamientos ontológicos del *Filebo* y el *Timeo*. Véase también la excelente visión de conjunto que ofrece R. L. NETTLESHIP en «Plato's Conception of Goodness and the Good», en *Philosophical Lectures and Remains* (London: Macmillan, 1897), vol. I, pp. 237-394.

<sup>9</sup> μάλιστα τε γάρ τάγαθόν λέγεσθαι κατ' ἐκείνης ἀληθῶς (κατὰ μετοχήν γάρ και ὁμοίότητα τᾶλλα ἀγαθὰ ἐκείνης εἶναι), και πρότον τῶν ἀγαθῶν· ἀναιρουμένου γάρ τοῦ μετεχομένου ἀναιρεῖσθαι και τὰ μετέχοντα τῆς ιδέας, ἃ λέγεται τῷ μετέχειν ἐκείνης, τὸ δὲ πρότον τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον πρὸς τὸ ὕστερον. ὥστ' εἶναι αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὴν ιδέαν τοῦ ἀγαθοῦ· και γάρ χωριστὴν εἶναι τῶν μετεχόντων, ὅσπερ και τὰς ἄλλας ιδέας (*Eth. Eud.* A 8, 1217 b 8-15).

<sup>10</sup> Lo esencial de este sistema de construcción de las realidades matemáticas es lo siguiente: se trata de partir de la idea de la unidad aritmética carente de extensión y de posición (μονάς), primer principio del número y realidad más elemental. Si a la idea de mónada se añade la de situación en el espacio, se obtiene el punto (στιγμή), «unidad situada» (μονάς θέσιν ἔχουσα). Si al punto o, mejor, si al «principio de la línea» (ἀρχή γραμμῆς) o «línea indivisible» (ἄτομος γραμμή) —sabemos por Aristóteles que Platón rechazaba la existencia del punto, al considerarlo «una mera noción geométrica» (*Met.* A 9, 992 a 21)—, se añade la longitud (μῆκος), se obtiene la línea (γραμμή). Si a la línea se añade la anchura (πλάτος), se obtiene la superficie (ἐπίπεδον) o magnitud de dos dimensiones. Si a la superficie se añade la profundidad (βάθος), se obtiene el sólido (στερεόν) o magnitud tridimensional. Al sólido puede añadirse aún la traslación (φορά) y, por último, el movimiento perceptible con el oído («movimiento armónico» (ἐναρμόνιος φορά), lo llama Platón en *Resp.* 530 d). Se trata, pues, de que por el procedimiento de adición (πρόσθεσις) se construye, a partir de lo que se toma como principio, un tipo de realidad más compleja en cada caso. A su vez por el procedimiento de sustracción (ἀφαίρεσις) se puede reconducir una realidad derivada a otra más primitiva y llevar el proceso de reducción hasta el principio. Si se suprime (ἀναιρεῖν) una realidad más simple, se suprime con ella (συναίρεσις) todo lo que deriva de ella, pero no se puede decir lo mismo de lo contrario; de ahí que aquello sin lo cual una realidad derivada no pueda existir posea, en comparación con ésta, una prioridad (πρότερον) y que lo que depende de ello sea considerado posterior (ὕστερον).

ficiencia del Bien, de la cual se sigue que la Idea de Bien es un bien distinto y por encima de cualquier otro, «separado» del resto, como dice Aristóteles<sup>11</sup>.

Por otro lado, se trata de que para los platónicos la Idea de Bien es la causa de los bienes porque, hablando con propiedad, sólo a ella conviene el atributo de la bondad, esto es, porque sólo a ella puede aplicársele tal atributo de modo primario y en el más estricto y pleno sentido de la palabra, mientras que a los otros bienes les conviene sólo de forma derivada y en la medida en que «participan» y «se asemejan», en mayor o menor grado, a la Idea de Bien. En este sentido, pues, también se podría hablar de «prioridad» de la Idea de Bien sobre los otros bienes.

El examen a fondo de la opinión platónica, la cual está fundada en la doctrina de las Ideas, tiene su lugar propio, comenta Aristóteles, en un estudio de carácter más lógico, como es la dialéctica, que político, como es el que le ocupa en las *Éticas*, «pues los argumentos» —agrega— «que son a la vez refutativos y generales no pertenecen a ninguna otra ciencia»<sup>12</sup>. Con todo, apunta:

En primer lugar, que afirmar la existencia de una Idea no solamente del Bien, sino también de cualquier otra cosa, es hablar de manera abstracta y vacía. ... Y, en segundo lugar, que aun concediendo que existan Ideas y, en particular, la Idea de Bien, quizás ésta no tenga utilidad ni para la vida buena ni para las acciones<sup>13</sup>.

Estas dos frases sintetizan el punto principal de la crítica aristotélica contra la teoría platónica. Entraremos a continuación en el análisis de la serie de argumentos que las respaldan.

### 2.1. Primer argumento

Según el primer argumento, «el bien ... se dice de muchas maneras, tantas como el ser»<sup>14</sup>. Las distintas significaciones de «ser» son las significaciones correspon-

<sup>11</sup> «La naturaleza del bien», escribe Platón en el *Filebo*, «se distingue de todas las demás en esto» (τὴν ἀγαθοῦ διαφέρειν φύσιν τῷδε τῶν ἄλλων) (60 b): «en que, en aquel de los seres vivos en quien el bien estuviese por siempre y totalmente presente hasta el fin, no necesitaría ya de ninguna otra cosa y estaría perfectamente satisfecho» (ὃ παρήη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντη, μηδενὸς ἐτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἰκανὸν τελεώτατον ἔχειν) (60 c). Sólo «el Intelecto verdadero y a la vez divino» (τόν ... ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον ... νοῦν) (22 c) posee el atributo de la autosuficiencia en un sentido absoluto e incondicional, y esto lo distingue y lo coloca por encima (διαφέρειν) de todos los demás seres (20 d). La autosuficiencia es la cualidad de la que todos los bienes concretos participan en alguna medida; y tal es, en su plenitud, la cualidad que distingue a la divinidad de todos los demás seres. Por lo demás, la doctrina de la autosuficiencia del Bien conduce, en el argumento del diálogo, a rechazar las pretensiones tanto de la vida entregada al placer como de la vida consagrada al intelecto de convertirse en el Bien en sí, puesto que ambas carecen de capacidad para bastarse a sí mismas, suficiencia y perfección (67 a).

<sup>12</sup> οἱ γὰρ ἅμα ἀναιρετικοὶ τε καὶ κοινοὶ λόγοι κατ' οὐδεμίαν εἰσὶν ἄλλην ἐπιστήμην (*Eth. Eud.* A 8, 1217 b 18-19). En nuestra opinión, se trata de una referencia al equivalente de la dialéctica platónica en la obra del Estagirita, esto es, a la metafísica aristotélica.

<sup>13</sup> ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ιδεάν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὅπου οὐδὲν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς. ... ἔπειτ' εἰ καὶ ὅτι μάλιστ' εἰσὶν αἱ ιδεαὶ καὶ ἀγαθοῦ ιδέα, μὴ ποτ' οὐδὲ χρησιμος πρὸς ζῶην ἀγαθὴν οὐδὲ πρὸς τὰς πράξεις (*id.*, 1217 b 20-25).

<sup>14</sup> πολλαχῶς ... λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν (*id.*, 1217 b 25-26).

dientes a la tabla de las categorías<sup>15</sup>. Luego a cada categoría corresponde una significación distinta de «bien». Las siguientes: para la entidad, el Intelecto, esto es, el dios<sup>16</sup>; para la cualidad, lo justo; para la cantidad, la medida debida; para el tiempo, el momento propicio; para el movimiento, el que enseña y el que es enseñado<sup>17</sup>. Aristóteles concluye de ahí que,

así como el ser no es uno respecto de las categorías mencionadas, tampoco el bien <lo es>, y no hay una ciencia única ni del ser ni del bien<sup>18</sup>.

Esta primera argumentación sostiene que el uso del sustantivo «el bien» es semejante al uso del verbo «ser» en la medida en que ambos se usan en la pluralidad de sentidos que corresponden a la tabla de las distintas figuras de la predicación. Lo que lleva a Aristóteles a entender que el uso del sustantivo «el bien» se puede poner en paralelo con el uso del verbo «ser» es su carácter de predicado: de las cosas decimos que *son* buenas, luego las cosas *serán buenas* según el tipo de ser que posean. Si las cosas son de distintas maneras, serán buenas también de otras tantas maneras. Aristóteles concluye de ahí que no hay un género de bien que «contenga» los distintos géneros de bienes existentes, ni una única ciencia del bien bajo cuya órbita caiga la investigación de todos los distintos bienes, de forma parecida a como no hay un género de ser que «contenga» los distintos géneros de cosas existentes ni —sostiene a la altura de la *Ética eudemia*— una única ciencia del ser<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Como se sabe, Aristóteles sostiene en la *Metafísica* que hay una correspondencia entre los significados de «ser» y las categorías. «Se dice» —escribe— «que *son por sí mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación: en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones de “ser”. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan *qué-es*, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, “ser” significa lo mismo que cada uno de ellos (καθ’ αὐτὰ ... εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας: ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτο σημαίνει)» (Δ 7, 1017 a 22-27). En las *Categorías* se enumeran un total de diez predicamentos (4, 1 b 26-27).

<sup>16</sup> A nuestro juicio, en ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός (*Eth. Eud.* A 8, 1217 b 30-31) καὶ no tiene un valor conjuntivo, sino epexeagético.

<sup>17</sup> τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐκάστη τῶν πτώσεων ἐστι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν (*id.*, 1217 b 29-33).

<sup>18</sup> ὅσαπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὄν ἐν τί ἐστι περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ (*id.*, 1217 b 33-35). En la *Ética nicomáquea* Aristóteles emplea el mismo argumento, según el cual el bien se dice o se predica en los mismos sentidos que lo que es, concluyendo que «es evidente que no podría ser común un bien general y único, pues no podría decirse en todas las categorías, sino en una sola (δηλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἓν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ’ ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ’ ἐν μιᾷ μόνῃ)» (A 6, 1096 a 27-29). También en los *Magna moralia* se dice que el bien se da en todas las categorías (A 1, 1183 a 9-12).

<sup>19</sup> «No es posible que “uno” y “lo que es” sean géneros de las cosas que son (οὐχ οἷόν ... τῶν ὄντων ἐν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν)» (*Met.* B 3, 998 b 22). «“El ser” no es la entidad de nada, pues “lo que es” no es un género (τὸ ... εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν)» (*Anal. Post.* B 7, 92 b 13-14). E. BERTI ha tratado de ofrecer una solución al problema que supone la afirmación aristotélica en *Eth. Eud.* A 8, 1217 b 34-35 relativa a la inexistencia no sólo de una ciencia única del bien, sino también de una ciencia única del ser («Molteplicità e unità del bene secondo *Etica Eudemia* I 8», en *Studi aristotelici. Nuova edizione riveduta e ampliata* [Brescia: Morcelliana, 2012], pp. 195-220). Frente a H. F. CHERNISS, que sostiene que esta afirmación entra en contradicción con «su doctrina

Además, conviene reparar en un detalle significativo: los ejemplos puestos por Aristóteles son todos bienes *intrínsecos*, lo cual parece apuntar en la misma dirección, a saber, que su tesis es que, para algunas cosas, ser un bien es ser un caso de virtud, para otras, ser un caso de medida debida, etcétera<sup>20</sup>, sin que se pueda hablar de que los distintos géneros de bienes están subordinados a un género supremo que los abrazaría a todos, o sea, la Idea de Bien en la lectura de Aristóteles. El quid del asunto está entonces en que ser un bien consiste unas veces en ser una cierta clase de sustancia; otras veces, una cierta clase de cualidad; otras, una cierta clase de cantidad, etcétera. De lo cual se sigue que no puede haber una Idea platónica o rasgo genérico abstraible común a todos los bienes, y que por tanto explicar por medio de una definición lo que hace que algo sea un bien será diferente según los diferentes casos<sup>21</sup>.

Por último, añadamos que en la *Ética nicomáquea* Aristóteles afianza su punto de vista previniendo de que la distinción entre fines y medios, que tan importante papel tiene en la teoría platónica del Bien, en nada debilita su argumento. En el sentido siguiente (la cita es algo larga, pero creemos que merece la pena incluirla para completar la explicación de este argumento):

Sin embargo, sobre lo antes dicho puede suscitarse una cierta disputa por el hecho de que los platónicos no han argumentado sobre toda suerte de bien, sino que son las cosas que se persiguen y desean por ellas mismas las que se llaman bienes según una única Forma (καθ' ἑν εἶδος), mientras que aquellas que las producen o que las conservan o que impiden que sus opuestas se produzcan reciben el nombre de bienes por causa de aquéllas y en otro sentido. Es evidente entonces que los bienes se dirán tales en dos sentidos: unos por sí mismos, y otros por éstos. Separemos, pues, de los bienes útiles los que son bienes por sí mismos y examinemos si se dicen tales según una única Idea (κατὰ μίαν ιδέαν). Mas, ¿qué bienes supondría uno que lo son por sí mismos? ¿No serán todos los que se persiguen incluso estando separados de los otros, como el tener juicio, el ver y algunos placeres y honores? Porque, incluso si perseguimos éstos por causa de otra cosa, con todo podría uno situarlos entre los que son bienes por sí mismos. ¿O acaso ningún otro lo es sino la Idea de Bien? En tal caso la Forma (τὸ εἶδος) estará vacía. Mas, si también éstos pertenecen a los que son bienes por sí mismos, la definición del bien tendrá que manifestarse en todos ellos, lo mismo que la de la blancura se manifiesta tanto en la nieve como en el albayalde. Pero las definiciones del honor, de la prudencia y del placer son distintas y difieren en tanto que bienes. Por

---

constante y sentada de que *hay* algo como una ciencia única del “ser”» (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [New York: Russell & Russell, 1962], pp. 237-239, n. 143), Berti argumenta que no se trata más que de una aparente contradicción, la cual, además, es susceptible de ser disuelta sin necesidad de recurrir a una hipótesis evolutiva, a lo que recurre, por su parte, G. E. L. OWEN («Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», en I. DURING and G. E. L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957* [Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1960], pp. 163-190). La hipótesis de Berti es que la doctrina de la homonimia πρὸς ἑν aplicada al ser (y al bien), que es la condición de posibilidad de la ontología aristotélica, está ya presente en la *Ética eudemia*.

<sup>20</sup> Tal vez sería más atinado hablar de ser el mejor bien en cada caso más que de ser un bien, porque la inteligencia divina es el mejor género de entidad que pueda haber; las virtudes son la mejor cualidad, la medida debida es la mejor cantidad, etcétera.

<sup>21</sup> En este punto coincidimos con la explicación propuesta por M. WOODS en su excelente comentario *Aristotle's Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII* (Oxford: Clarendon Press), 1982, p. 73.

consiguiente, no existe el bien como algo común que se predique según una única Idea (ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη ἢ ἀγαθὰ. οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινὸν τι κατὰ μίαν ἰδέαν). (*Eth. Nic.* A 6, 1096 b 8-26.)

Contrastemos ahora el contenido de esta primera crítica de Aristóteles con lo que se infiere de los *Diálogos* sobre este punto. Comencemos por resaltar que los ejemplos de bienes enumerados por Aristóteles, esto es, la divinidad concebida como Intellecto, la justicia, la medida debida, el momento oportuno y el proceso educativo, también según los *Diálogos* son bienes intrínsecos o cosas que son necesaria y esencialmente bienes. E igualmente cierto es que también en la filosofía de Platón la diferencia que hay entre ellos es de género, no de especie, es decir, que para Platón los bienes enumerados no son especies diferentes de un mismo género, sino realidades pertenecientes a géneros diferentes.

Ahora bien, en ningún lugar de su obra sostiene Platón que la Idea de Bien haya de entenderse como el género común que subsume a todos los diferentes géneros de bienes. *La definición platónica de la Idea de Bien corresponde al sentido que tiene el término en la categoría aristotélica de la entidad.* En efecto, ¿cuál es la concepción de la Idea de Bien que se colige de los *Diálogos*? Como se sabe, se trata de un tema amplio y complejo, el cual no es posible abordar en un espacio tan limitado como el presente. No obstante, cabe señalar que lo que se infiere del uso que hace Platón de la Idea de Bien (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)<sup>22</sup> es, a nuestro modo de ver, que la concibe como un Intellecto (νοῦς), como un principio y potencia (ἀρχὴ καὶ δύναμις) que es causa primera de la vida y el orden (τάξις, κόσμος) del universo<sup>23</sup>. Sus atributos más llamativos son su autosuficiencia, impassibilidad y generosidad, tomando estos términos en un sentido absoluto y sin restricciones<sup>24</sup>.

Pero, además, el hecho de que todo bien caiga en una u otra categoría o género último no tiene por qué significar, según Platón, que no hay posibilidad de identificar algún rasgo único presente en cualesquiera de las realidades en cuestión que permita describirlas a todas como bienes. En efecto, según la óptica normativa que adopta Platón, ¿qué cosas alcanzarían el estatuto de bienes? Cosas, por ejemplo, como la autosuficiencia y completud de la naturaleza según el *Timeo*; la educación y el saber, las virtudes, la amistad, la serenidad del alma, la sobriedad, la salud y el vigor del cuerpo, el alimento necesario y provechoso para la salud, la belleza y armonía de las obras de arte o las herramientas útiles y duraderas según la *República*. Lógicamente, cada una de estas cosas tiene su propio λόγος, su propia definición. Ahora bien, tienen algo en común que hace que Platón las llame «bienes» a todas, a saber, que todas son *producto* de una cierta *ordenación inteligente*, sólo gracias a la cual es posible la realización de la *finalidad* para la que fueron pensadas. El tipo de

<sup>22</sup> *Resp.* 505 a, 508 e, 517 b-c, 526 e y 534 b-c.

<sup>23</sup> Piénsese, por ejemplo, en el uso que hace Platón del término τὸ ἀγαθὸν en el *Fedón* al narrar sus primeras experiencias intelectuales, esto es, el Bien entendido en términos de una potencia (δύναμις) con «una fuerza divina» (*Phaed.* 99 c) que lo coloca todo del mejor modo posible y que es el verdadero Atlante que «vincula, sostiene y gobierna» (συνδεῖ καὶ συνέχει) (*ibid.*) el universo. La noción de Bien en el *Fedón* se corresponde con la función ontológica que tiene la Idea de Bien en los libros centrales de la *República*, con el papel del cuarto principio cósmico que presenta el cuadro metafísico del *Filebo* y con la figura del demiurgo en el *Timeo*.

<sup>24</sup> *Phil.* 20 d y 60 b-c, *Symp.* 211 b y *Tim.* 29 e-30 a.

orden o bien particular de que se trate en cada caso estará en función del género de cosa que sea, pero todas pueden ser reducidas —en el marco general de una ontología de inspiración pitagórica que lo reduce todo a estructuras matemáticamente expresables— a *órdenes o unidades orgánicas orientadas a ciertos fines*, y por esto todas pueden ser descritas como bienes.

La pregunta que se plantea entonces es la de cuál es la relación entre la Idea de Bien y los distintos géneros de bienes particulares. En nuestra opinión, para Platón no se trata, insistimos, de la que hay entre el género y sus especies, sino de la que hay, precisamente, entre un primer principio causal, eficiente y final a la vez, y sus efectos.

Veamos. En la *República* Platón atribuye a la Idea de Bien una cuádruple función causal ética, política, epistemológica y ontológica<sup>25</sup>. Según la primera de estas funciones, el Bien es el principio de la felicidad individual. Según la segunda, el principio de la felicidad social. Según la tercera, el principio productor, orientador y fundamentador del saber. Y, según la cuarta, el principio del orden y la preservación del universo. Se trata de cuatro funciones distintas que, no obstante, Platón *unifica* en una única Idea. Y las unifica en una única Idea porque se trata en todos los casos de la concepción según la cual el Bien es el principio unificador de toda realidad y la unidad se concibe como el fin universal. Se ha de tener en cuenta, por un lado, que el orden, concepto que Platón concibe en términos de la cooperación concertada y armoniosa entre las distintas partes de un todo con vistas al gobierno de la razón sobre lo irracional (*Gorg.* 506 d-e), es uno y el mismo en las tres grandes escalas de orden que son, según él, el alma, la ciudad y el universo (507 e-508 a). Y, por otro lado, que, según Platón, la unidad no se origina por azar, sino como producto del intelecto, ya se trate del Intelecto trascendente al mundo, del alma cósmica o de la porción de ésta de que participa el hombre. La tesis de Platón es que, se trate de la esfera de orden que se trate, no puede hablarse de unidad, y por ende tampoco de vida, de saber ni de felicidad, allí donde no hay ejercicio del intelecto.

Ahora bien, entre estas cuatro funciones o acepciones que tiene la Idea de Bien, una de ellas, la ontológica, tiene cierta preeminencia sobre las otras, en la medida en que éstas se explican por aquélla. En efecto, Platón entiende que, para poder hablar de ciencia y verdad (función epistemológica), es necesario partir del axioma de que el universo es producto de una ordenación racional (función ontológica). Además, la definición del Bien es, a la vez, la definición de la finalidad de la vida humana individual o colectiva (funciones ética y política), dado que la naturaleza y los atributos de la divinidad son considerados como una especie de modelo y de ideales últimos para la vida del hombre<sup>26</sup>. La Idea que es el primer

<sup>25</sup> Citamos un pasaje que reúne y sintetiza las cuatro funciones que Platón atribuye al Bien: «En el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la Idea de Bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad e inteligencia, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública» (*Resp.* 517 b-c). Para la función ética de la Idea de Bien, véase *Resp.* 505 d-e y 526 e; para su función política, *Resp.* 540 a-b; para sus funciones epistemológica y ontológica, véanse los tres símiles del sol, la línea y la caverna.

<sup>26</sup> *Resp.* 613 a-b, 383 c y 500 c-d.

principio causal eficiente de los seres debe ser también el fin último del deseo de los seres<sup>27</sup>.

Este último aspecto del tema es el que nos atañe para nuestros fines, dado que la crítica de Aristóteles a Platón se enmarca en una obra de carácter ético. Al respecto cabe señalar que, en la filosofía de Platón, la felicidad tiene un papel causal final. En efecto, el filósofo sostiene que la felicidad es el fin universal, autosuficiente y perfecto de la vida<sup>28</sup>. La felicidad consiste, según él, en los sentimientos de quietud y libertad interior que procura la unificación interior del alma. Y esta unificación debe ser tenida como *el ideal regulativo último* al que el hombre se atenga en *todas* sus acciones<sup>29</sup>. Así entendido, el Bien actúa como un principio unificador, esto es, como un principio que resguarda la unidad del alma, y como la explicación o razón que hace que las cosas sean buenas o malas, dependiendo de que contribuyan al ejercicio de la virtud, produciéndolo o conservándolo, o de que lo entorpezcan. Ahora bien, la felicidad es lo que es, según otra tesis de Platón, ciertamente oscura, porque es parte del orden teleológico del universo. Por eso la ética no se puede desgajar de la ontología; y lo mismo cabe decir de la política, cuyo ideal regulativo último es, en este caso, la búsqueda de la unidad de la *pólis* y a cuya luz Platón valora la idoneidad o no de las distintas leyes y medidas políticas posibles<sup>30</sup>. Ésta es otra de las razones por las que, desde el punto de vista platónico, la primera crítica de Aristóteles no funciona.

Por último, conviene no olvidar que Platón formula la relación entre la Idea de Bien (entendida en su sentido ético y político) y los demás géneros de bienes humanos en términos de una jerarquía, natural a sus ojos, en la que todo tiene por fin el gobierno de la razón. Lo hace en las *Leyes*, donde armoniza e integra los distintos géneros de bienes estableciendo una ordenación jerárquica entre ellos, según la cual se clasifican en bienes del alma y bienes del cuerpo. El ejercicio de los primeros es condición necesaria para el buen ejercicio de los segundos. Dentro de ambos géneros de bienes existe, a su vez, otra ordenación jerárquica. En cuanto a los bienes menores se refiere, va a la cabeza la salud, sigue la belleza, por delante de la fuerza física y del dinero, que es el último. En cuanto a los bienes mayores se refiere, *el primero es la razón*; el segundo, la templanza; el tercero, la justicia; y el cuarto, el valor. *Los bienes del cuerpo miran a los bienes del alma y estos últimos miran a la hegemonía de la razón* (*Leg.* 631 b-d). Finalmente, adviértase que estos bienes, que son todos *fin*es en sí mismos, se vuelven *medios* en comparación con el ejercicio de la razón, que es considerado el fin de fines en la filosofía de Platón.

## 2.2. Segundo argumento

Aristóteles prolonga su primer argumento añadiendo un segundo basado en el hecho de que hay distintas ciencias de los distintos bienes —incluso de los pertenecientes a la misma categoría—, no una sola ciencia, lo cual muestra, en su opinión,

<sup>27</sup> En el libro sexto de la *República* esta prioridad del sentido ontológico del término se expresa en la culminación de la exposición con la identificación del Bien con la divinidad (509 b).

<sup>28</sup> *Euthyd.* 278 e y *Symp.* 204 e-205 a.

<sup>29</sup> *Resp.* 618 b-619 b, 443 c-444 a y 519 b-c.

<sup>30</sup> *Resp.* 462 a-b y *Leg.* 739 d.

que ni la dialéctica platónica es la ciencia de todos los bienes ni hay una noción unívoca y única de bien. Dice así:

Ni siquiera las cosas que se llaman bienes dentro de una misma categoría, pongamos por caso la oportunidad y la medida debida, son objeto de una única ciencia, sino que una ciencia estudia una oportunidad y una medida debida, y otra, otras. Así, la medicina y la gimnasia estudian la oportunidad y la medida debida en relación con la alimentación, mientras que la estrategia las estudia en relación con las acciones guerreras, y lo mismo ocurre en relación con otra clase de acciones. De manera que difícilmente podría ser objeto de una única ciencia el contemplar el Bien mismo<sup>31</sup>.

El texto paralelo de la *Ética nicomáquea* es el siguiente:

Puesto que de las cosas que se predicán según una única Idea (κατὰ μίαν ιδέαν) hay una única ciencia, también habría una única ciencia de todos los bienes. Ahora bien, hay muchas ciencias incluso de las cosas que caen bajo una única categoría, por ejemplo, la de oportunidad, que en la guerra la estudia la estrategia y, en la enfermedad, la medicina, y la de la medida debida, que en la alimentación la estudia la medicina y, en el ejercicio, la gimnástica<sup>32</sup>.

¿Cuál es el sentido de este otro argumento? Si en su primer argumento Aristóteles niega la existencia de la Idea de Bien, amparándose en la irreductible diversidad categorial del bien, y colige de ahí que tampoco existe la ciencia platónica que se ocupa de ella, en este segundo argumento niega la existencia de tal ciencia universal del bien, amparándose esta vez en el dato empírico de la diversidad de ciencias existentes, la conclusión tácita de lo cual es que tampoco existe la Idea de Bien. El principio aristotélico que opera aquí (el cual, por lo demás, también es un principio platónico) es el de que solamente puede haber unidad de ciencia cuando se determina unívocamente un género. Da la impresión de que el verdadero caballo de batalla de Aristóteles en su crítica de la Idea platónica de Bien sea casi más la dialéctica platónica, o ciencia transgenérica que investiga *περί παντός* (*Resp.* 533 b), que la propia Idea de Bien.

Examinemos ahora, desde una perspectiva platónica, el contenido de esta segunda crítica aristotélica. Desde el punto de vista de Platón, el que haya distintas ciencias de los distintos bienes, y no una sola, ciencias como la medicina, la estrategia y la gimnasia en los ejemplos puestos por Aristóteles, no significa forzosamente que no se pueda hablar de una única ciencia que se ocupe universalmente del bien común.

A ojos de Platón, una ciencia unitaria del bien entendida en este sentido, esto es, la dialéctica, existe porque el orden teleológico es, como hemos señalado más arriba, uno y el mismo en las tres grandes escalas de orden que son el universo, la ciudad y el alma. Y la investigación de estas cosas puede revestirse de cierta unidad cuando se afrontan desde el punto de vista característico de Platón que venimos comentando: concibiéndolas como productos de la razón y como orientadas todas

<sup>31</sup> ἀλλ' οὐδὲ τὰ ὁμοιοσημόνως λεγόμενα ἀγαθὰ μιᾶς ἐστὶ θεωρῆσαι, οἷον τὸν καιρὸν ἢ τὸ μέτριον, ἀλλ' ἕτερα ἕτερον καιρὸν θεωρεῖ καὶ ἕτερα ἕτερον μέτριον, οἷον περὶ τροφῆν μὲν τὸν καιρὸν καὶ τὸ μέτριον ἰατρικὴ καὶ γυμναστικὴ, περὶ δὲ τὰς πολεμικὰς πράξεις στρατηγία, καὶ οὕτως ἕτερα περὶ ἕτεραν πρᾶξιν, ὥστε σχολῆ αὐτὸ γὰρ τὸ ἀγαθὸν θεωρῆσαι μιᾶς (*Eth. Eud.* A 8, 1217 b 35-1218 a 1).

<sup>32</sup> *Eth. Nic.* A 6, 1096 a 29-34. El uso del término «ciencia» tiene aquí un sentido laxo que incluye técnicas como la gimnasia.

ellas a un fin único, esto es, al gobierno de la razón. Esta vocación de hacerse con una visión orgánica y perfecta de los bienes, así como la capacidad de refutar racionalmente cualquier crítica que se presente contra ella, es lo que se supone que hace de la dialéctica la ciencia soberana a la que se subordinan las ciencias particulares interesadas cada una por algún bien específico<sup>33</sup>.

Recuérdese que los contenidos de la dialéctica platónica se dividen en tres grandes áreas: la de la física matemática, en la cual se incluye también la investigación de los principios de la biología y de la medicina; la de la ciencia política, en la cual se incluyen la economía, la educación y la ética; y el área más fundamental de la lógica, la filosofía del lenguaje y la ontología. Puesto que la crítica de Aristóteles a la doctrina de la Idea de Bien se desarrolla en un marco político, el problema de la dialéctica concierne únicamente a su dimensión política. Pues bien, en este sentido, la dialéctica se presenta, ya desde el *Cármides* (174 b-d), como un saber necesario para el bienestar humano; como un saber, por otra parte, distinto de todos los demás y afanado en discernir el verdadero fin de la vida humana; y como un saber, por otra, con potestad para orientar los fines de los otros saberes. Y es que Platón aspira a que la dialéctica sea el saber normativo de los fines de todas y cada una de las actividades sociales y políticas, de la articulación de todos ellos y de su supeditación al Bien común, esto es, la unidad de la *pólis*. Ahora bien, el hecho de que todos estos fines deban subordinarse, cada uno a su modo particular, al fin de fines, a la Idea de Bien, entendiendo la expresión con el significado en este caso de la felicidad colectiva en los términos que Platón la concibe, es razón suficiente para sostener que son el objeto de una ciencia *unitaria*, la política. En este punto sucede lo mismo que hemos mencionado más arriba a propósito de la jerarquización de los bienes, esto es, que aunque los bienes que persiguen las distintas artes y ciencias son *fines* en sí mismos, son a la vez, de forma indirecta, *medios* para un fin común. Pero esto hace posible que la dialéctica, en su dimensión política, sea, a ojos de Platón, la ciencia universal del Bien humano. De modo que, desde un punto de vista platónico, tampoco el segundo de los argumentos de Aristóteles sería acertado<sup>34</sup>.

### 2.3. Tercer argumento

El tercer argumento de Aristóteles contra la tesis de la existencia y utilidad de la Idea platónica de Bien dice así (el pasaje está en mal estado):

De las cosas que tienen un anterior y un posterior no hay algo común fuera de ellas ni separado de ellas. Pues, si <lo hubiera>, entonces habría algo anterior a lo que es primero. Y es que lo común y separado es anterior porque, con su supresión, se suprimiría también lo que es primero. Por ejemplo, si el doble es el

<sup>33</sup> *Resp.* 537 c, 533 c-d, 534 e y *Soph.* 253 c.

<sup>34</sup> El lector puede encontrar una revisión crítica de los argumentos aristotélicos contra la Idea de Bien muy distinta a la propuesta por nosotros en el trabajo de H.-G. GADAMER, «La critique aristotélicienne de l'Idée du Bien», en *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (trad. par Pascal David et Dominique Saadjan. Paris: J. Vrin, 1994, pp. 110-132). En él Gadamer ensaya una revisión de los argumentos aristotélicos tendente a señalar los límites de la crítica aristotélica y que, pese a esta crítica, en los planteamientos éticos y metafísicos del propio Aristóteles sobreviven en buena medida tanto la forma como el fondo de la problemática platónica de la dialéctica universal del Bien.

primero de los múltiplos, el predicado común «múltiplo» no puede existir como una cosa separada <de ellos>, ya que <si lo hiciera> sería anterior al doble. \* \* \* \* \*

\* Si resulta que lo común es la Idea, es decir, si se hace de lo común algo separado. Pues si la justicia es un bien, también <lo es> la valentía. Por consiguiente, dicen ellos, existe un Bien mismo, añadiendo la expresión «mismo» a la noción común. Pero ¿qué podría significar esto sino que es eterno y separado? Sin embargo, lo que es blanco durante días no es más blanco que lo que lo es un solo día, de suerte que <el bien no es más bien por ser eterno ni> el bien común es idéntico a la Idea, puesto que <lo> común se da en todos<sup>35</sup>.

Tal y como se expone en la *Ética nicomáquea*, el argumento reza así:

Los que introdujeron esta opinión [la doctrina de las Ideas] no ponían Ideas para aquellas cosas en las que se dice que hay lo anterior y lo posterior. De ahí que tampoco pusieran una Idea de los números. Pero el bien se predica tanto en la categoría del qué-es como en la cualidad y en el con-relación-a-algo, y lo que es por sí mismo y la entidad son anteriores por naturaleza a lo con-relación-a-algo (esto, en efecto, parece algo sobreañadido y concurrente de la entidad). De manera que no podría haber una Idea común para ellos<sup>36</sup>.

Mas podría uno preguntarse qué entienden ellos por «cada cosa misma» (αὐτοέκαστον), si es que en «el hombre mismo» (αὐτοανθρώπων) y en «el hombre» (ἀνθρώπων) es una y la misma la definición (ὁ αὐτὸς λόγος) del hombre, ya que, en tanto que hombre, no habrá diferencia. Mas, si es así, tampoco la habrá del bien en tanto que bien. Pero es que, además, tampoco por ser eterno va a ser más bien, puesto que tampoco es más blanco lo duradero que lo efímero. (A 6, 1096 a 34-1096 b 5.)

Veamos *la primera parte* de este argumento. En la forma que se presenta en la *Ética nicomáquea*, el argumento es, en esquema, que los platónicos reconocen que no existen Ideas de las cosas en las que hay sucesión (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Ahora bien, entre distintos tipos de bienes se da una sucesión tal. Así, el bien relativo — bien en la categoría de relación, como lo útil—, es esencialmente posterior al bien en la categoría de sustancia. Luego no puede existir una Idea de Bien.

Por su parte, en la forma que se presenta en la *Ética eudemia*, el argumento es, en esquema, que de las cosas que mantienen relaciones de prioridad y posterioridad, por ejemplo, los múltiplos, no hay un predicado común por encima y separado de ellas, esto es, una Idea platónica, pues, si la hubiera, el primer miembro de la secuencia estaría precedido por la Idea, lo cual no tiene sentido. En este caso

<sup>35</sup> ἔτι ἐν ὅσῳ ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινὸν τι παρὰ ταῦτα, καὶ τοῦτο χωριστόν. εἴη γὰρ ἂν τι τοῦ πρώτου πρότερον· πρότερον γὰρ τὸ κοινὸν καὶ χωριστόν διὰ τὸ ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ ἀναιρεῖσθαι τὸ πρώτον. οἷον εἰ τὸ διπλασίον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων, οὐκ ἐνδέχεται τὸ πολλαπλασίον τὸ κοινῆ κατηγορούμενον εἶναι χωριστόν· ἔσται γὰρ τοῦ διπλασίου πρότερον, \* \* \* \* \* εἰ συμβαίνει τὸ κοινὸν εἶναι τὴν ιδέαν, οἷον εἰ χωριστόν ποιήσειέ τις τὸ κοινόν. εἰ γὰρ ἔστι δικαιοσύνη ἀγαθόν, καὶ ἀνδρεία. ἔστι τοίνυν, φασίν, αὐτὸ τι ἀγαθόν. τὸ οὖν αὐτὸ πρόσκειται πρὸς τὸν λόγον τὸν κοινόν. τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη πλὴν ὅτι αἰδίων καὶ χωριστόν; ἀλλ' οὐθὲν μᾶλλον λευκὸν τὸ πολλὰς ἡμέρας λευκὸν τοῦ μίαν ἡμέραν· ὥστ' οὐδὲ <τὸ ἀγαθὸν μᾶλλον ἀγαθὸν τῷ αἰδίων εἶναι· οὐδὲ> δὴ τὸ κοινὸν ἀγαθὸν αὐτὸ τῆ ιδέᾳ· πάσι γὰρ ὑπάρχει <τὸ> κοινόν (Eth. Eud. A 8, 1218 a 1-15).

<sup>36</sup> οἱ ... κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίησαν ιδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ιδέαν κατασκευάζον· τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ πρὸς τι, τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῆ φύσει τοῦ πρὸς τι (παραφράδι γὰρ τοῦτ' εἰοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος)· ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινῆ τις ἐπὶ τούτοις ιδέα (Eth. Nic. A 6, 1096 a 17-23).

Aristóteles especifica cuál es la justificación que ofrecen los platónicos de la tesis de la prioridad de la Idea: para ellos la Idea es primera porque, si se destruye la Idea, se destruye lo que participa de ella, pero no al revés. E ilustra su argumento con el ejemplo del doble: la Idea de múltiplo no puede existir, ya que sería primera y, por tanto, el doble no sería ya el primer múltiplo; el primer múltiplo sería «el múltiplo mismo». Lo mismo ocurre con la Idea de número en el ejemplo de la *Ética nicomáquea*. Es de suponer que Aristóteles esperaba que el lector entendiera por el contexto que los bienes son también un caso de cosas ordenadas conforme a la secuencia de lo anterior y posterior y que, por tanto, no tiene sentido proponer la existencia de una Idea de Bien. Si los distintos géneros de bienes cayeran bajo una misma Idea, la Idea sería anterior a lo que es primero por naturaleza, esto es, el bien en la categoría de la entidad, lo cual es absurdo. Por otra parte, podría tratarse también, claro es, de que Aristóteles enunciara la aplicación al caso del bien en las lagunas que presenta el texto.

Veamos ahora la *segunda parte* del argumento. En los términos que se presenta en la *Ética nicomáquea*, el argumento se pregunta por el significado que tiene la expresión «cada cosa misma» (αὐτοέκαστον) en boca de los platónicos, con el objetivo de mostrar que la adición por su parte del prefijo αὐτός al concepto de bien es superflua. ¿Qué diferencia podría haber si no, por ejemplo, entre la expresión «el hombre mismo» y la expresión «el hombre», cuando en ambos casos se trata de una misma definición (ὁ αὐτὸς λόγος), esto es, de la representación de una misma esencia o naturaleza? Lo mismo se puede sugerir, colige Aristóteles, del caso del bien. El añadido «mismo» a la expresión «el bien» es una superfluidad inútil. Pero es que, además —apostilla—, si lo que se quiere dar a entender con la adición del prefijo es que la Idea es un bien eterno, mientras que los particulares que participan de ella son bienes efímeros, tampoco en este caso se añade ninguna nota nueva al concepto de bien, pues «tampoco por ser eterno va a ser más bien» (A 6, 1096 b 3-4). La conclusión del argumento es, pues, que el concepto de bien no puede ser una Idea y, más en general —según cabe presumir—, que la Idea de Bien no se puede identificar con el Bien supremo a cuya búsqueda va Aristóteles en su obra ética<sup>37</sup>.

En los términos que se presenta en la *Ética eudemia*, el argumento llama la atención sobre la costumbre platónica de construir la hipóstasis del Bien a partir del hecho de que distintas virtudes puedan ser descritas correctamente como bienes. Aristóteles objeta que el añadido «mismo» que los platónicos adjuntan a la definición del bien compartida por las virtudes no significa más que la Idea es eterna y también —añade aquí a diferencia de lo hecho en la *Ética nicomáquea*— separada. Pero la mera eternidad no es un privilegio que pueda hacer de la Idea de Bien algo mejor que, ni distinto de los otros bienes. Luego lo que se predica en común de todos los bienes no puede ser una Idea<sup>38</sup>. La última frase del argumento parece

<sup>37</sup> Para interpretaciones de este pasaje distintas a la que proponemos nosotros, puede verse la edición de R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque* (Louvain-Paris: Publications universitaires de Louvain-Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959), t. II, 1ère p., pp. 41-42 y la de J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1892), vol. I, pp. 81-83.

<sup>38</sup> En *Mag. Mor.* A 1, 1182 b 12-16 se lee: «La Idea es algo separado e independiente, mientras que lo común está presente en todas las cosas. Por tanto, no es lo mismo que lo que está separado, pues lo que está separado y es independiente por naturaleza no puede estar presente en todas

querer decir que el contrasentido de la teoría platónica está en que la Idea de Bien es tanto un predicado universal como una sustancia; o, dicho de otro modo, que no es coherente que el bien sea considerado como un atributo que se predica en común de todos los bienes y que, a la vez, se lo «separe» y se lo trate como una de sus propias instancias.

Desde un punto de vista platónico cabría hacer las siguientes puntualizaciones a este tercer argumento. En primer lugar, el postulado de la existencia de la Idea de Bien conduciría a la contradicción apuntada por Aristóteles sólo si la Idea fuera anterior al primer miembro de la serie de los bienes. Pero la Idea de Bien no es anterior a la categoría que tiene primacía sobre las demás; como se ha observado previamente, por «el Bien» Platón entiende, precisamente, lo significado por la categoría de la entidad, esto es, la divinidad concebida como Intellecto.

En segundo lugar, Aristóteles parece presuponer en este tercer argumento tal como se presenta en la *Ética eudemia*, que hay un rasgo común a los distintos bienes, punto que en el primero de sus argumentos contra la Idea de Bien pretendía echar por tierra<sup>39</sup>.

En tercer lugar, como Aristóteles mismo explicaba más arriba (*Eth. Eud.* 8, 1217 b 8-10), el uso por parte de Platón de la frase «el Bien mismo» expresa la convicción de que la Idea es el único objeto al que conviene el predicado general asociado a ella en el sentido primario y más propio del término, mientras que los particulares son llamados «bienes» de forma derivada y sólo gracias a que «participan» o «se asemejan» en alguna medida a la perfección que representa la Idea. Ahora bien, la Idea de Bien se distingue del resto de bienes no meramente porque sea una realidad eterna, como parece sugerir Aristóteles, sino porque es un Intellecto que posee, como se sostiene en el *Filebo* (20 c-d), una autosuficiencia y perfección absolutas, lo cual, por lo demás, la hace ser el objeto del deseo universal.

Y, en cuarto lugar, cabe comentar brevemente el acento que pone Aristóteles en que los platónicos hacen de las esencias *χωριστὰ εἶδη* y, en particular, la consecuencia que saca, a partir del carácter *χωριστόν* de la Idea de Bien, según la cual ésta no puede ser ni causa eficiente ni causa final en ningún proceso. Que el Bien exista «como algo separado y existente ello mismo por sí» (*Met.* Λ 10, 1075 a 12-13) no significa, a ojos de Platón, que la naturaleza no participe de orden y medida. En su filosofía el principio del orden universal es trascendente, pero el orden es inmanente al mundo, como lo demuestra el cuadro cosmológico pintado en el *Filebo* y el *Timeo*. Además, aunque Aristóteles se distancie de Platón al sostener que las normas no son trascendentes, sino lo mismo que el orden natural, para él, como para su maestro, el principio de este orden es, sin embargo, trascendente.

las cosas». Por lo demás, en un pasaje de la *Ética nicomáquea* posterior a los que hemos citado, Aristóteles parece tener en mente que la teoría platónica es doble: la Idea de Bien es «un bien que se predica en común <de los bienes> o uno que está separado y es independiente» (ἐν τῷ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστὸν αὐτό τι καθ' αὐτό) (A 6, 1096 b 32-33).

<sup>39</sup> Este punto ha sido observado por M. Woods, *op. cit.*, p. 80.

#### 2.4. Objeciones ulteriores

Aristóteles lanza también una crítica contra *el método filosófico* utilizado por Platón (y por los académicos) para justificar dos importantes tesis de su concepción del Bien. Una de ellas es que las cosas son bienes sólo en la medida en que son órdenes y números. La otra es la tesis de que el Uno es el Bien mismo. Al final del pasaje, Aristóteles completa su discurso introduciendo un tercer motivo para la crítica: la tesis platónica de que todo lo existente tiende hacia un solo Bien.

El pasaje (*Eth. Eud.* A 8, 1218 a 15-32) está estructurado en tres partes distintas, pero interconectadas entre sí tanto por la unidad de las objeciones aristotélicas como por la unidad de la doctrina criticada<sup>40</sup>. La primera parte del pasaje es la siguiente:

Pero deberían mostrar <la naturaleza> del Bien mismo de manera opuesta a como lo hacen ahora. Pues, actualmente, partiendo de cosas sobre las que no hay acuerdo en que posean bondad, muestran que son bienes cosas sobre las que hay acuerdo en que lo son. A partir de números, <demuestran> que la justicia y la salud son un bien, pues éstas son órdenes y números, y a los números y a las monadas pertenece el Bien, dado que el Uno es el Bien mismo. En cambio, deberían partir de cosas sobre las que hay acuerdo <en que son bienes>, tales como la salud, la fuerza y la moderación, <para demostrar> que lo bello está presente todavía más en las cosas inmóviles. Y es que todas estas cosas son <ejemplos de> orden y quietud; de manera que si <unas [la justicia, la salud, etcétera] son buenas>, las otras [las cosas inmóviles] lo son más aún, ya que poseen estas cualidades [orden y quietud] de forma preeminente<sup>41</sup>.

He aquí la segunda parte del pasaje:

Arriesgada es también la demostración que establece que la Unidad es el Bien mismo con el argumento de que los números tienden a ella, pues no explican claramente de qué manera lo hacen, sino que lo afirman de una manera demasiado superficial. Y, además, ¿cómo puede uno suponer que hay deseo en cosas que no tienen vida? Deberían estudiar a fondo este problema y no aceptar irreflexivamente lo que no es fácil de creer ni aun con una explicación razonada<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Remitimos al útil trabajo de J. BRUNSCHWIG, «EE I 8, 1218 a 15-32 et le *περί τάγαθού*», en P. MORAUX und D. HARLFINGER (hrsg. von), *op. cit.*, pp. 200 ss, en el cual se clarifica la estructura lógica del pasaje y se lleva a cabo una discusión sobre si la autoría de la doctrina criticada por Aristóteles recae en Platón, los pitagóricos o Jenócrates. Su conclusión es «que nuestro texto de la EE apunta a la teoría platónica de los principios, tal y como estaba expuesta en el *περί τάγαθού*, y que las críticas que dirige a esta teoría figuraban en la obra que Aristóteles había escrito con este título» (*op. cit.*, p. 222).

<sup>41</sup> ἀνάπαλιν δὲ καὶ δεικτέον ἢ ὡς νῦν δεικνύουσι τὸ ἀγαθὸν αὐτό. νῦν μὲν γὰρ ἐκ τῶν ἀνομολογουμένων ἔχουσιν τὸ ἀγαθόν, ἐξ ἐκείνων τὰ ὁμολογούμενα εἶναι ἀγαθὰ δεικνύουσιν, ἐξ ἀριθμῶν, ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὑγίεια ἀγαθόν· τάξεις γὰρ καὶ ἀριθμοί, ὡς τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς μονάσιν ἀγαθὸν ὑπάρχον διὰ τὸ εἶναι τὸ ἐν αὐτῷ ἀγαθόν. δεῖ δ' ἐκ τῶν ὁμολογουμένων, οἷον ὑγείας ἰσχύος σωφροσύνης, ὅτι καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις μᾶλλον τὸ καλόν. πάντα γὰρ τάδε τάξεις καὶ ἡρεμία· εἰ ἄρα, ἐκείνα μᾶλλον· ἐκείνοις γὰρ ὑπάρχει ταῦτα μᾶλλον (*Eth. Eud.* A 8, 1218 a 15-24).

<sup>42</sup> παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις ὅτι τὸ ἐν αὐτῷ τὸ ἀγαθόν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερώς, ἀλλὰ λιαν ἀπλῶς τοῦτο φασί, καὶ ὄρεξιν εἶναι πῶς ἂν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει; δεῖ δὲ περὶ τοῦτον πραγματευθῆναι, καὶ μὴ ἀξιοῦν μηθὲν ἀλόγως, ἃ καὶ μετὰ λόγου πιστεῦσαι οὐ ῥᾶδιον (*id.*, 1218 a 24-30).

Y la tercera es esta:

Y no es verdad que todo lo existente tienda a un único Bien, porque cada cosa aspira a su propio bien: el ojo, a la visión; el cuerpo, a la salud; y lo mismo ocurre con lo demás<sup>43</sup>.

Aristóteles comienza el pasaje anunciando que el error que va a formular en el método seguido por los platónicos se refiere a la demostración que tiene por *objeto* el Bien mismo (la definición de su esencia, según cabe suponer), pero de esta demostración en particular no se habla hasta la segunda parte del pasaje. Además, aunque en la primera parte menciona que el Uno es el Bien —con el ánimo de que se entienda que esta identificación sirve a los platónicos de premisa para establecer que los números son bienes (téngase presente que cada número es la *unidad* de una multiplicidad<sup>44</sup>)—, el objeto de la demostración allí es otro.

Pues bien, en sus dos críticas metodológicas, desarrollada una en la primera parte del pasaje y la otra en la segunda, Aristóteles subraya el desatino lógico de Platón y los platónicos en la elección de las premisas de sus demostraciones. En el primer caso, incurren en el desatino lógico de partir de algo como los números, sobre lo cual no hay acuerdo en que tengan nada que ver con el bien, para demostrar a partir de ahí que ciertas cosas como la justicia y la salud son buenas. Aristóteles subsana el error señalando que la idea de que los números son bienes (o la idea de que la belleza se da de forma preeminente en la esfera de las cosas inmóviles) no es una idea evidente y requiere demostración. El método correcto sería el que tomara por premisa lo que los platónicos toman por conclusión, esto es, que la salud y la justicia son bienes porque poseen las cualidades de orden y quietud, y a partir de ella demostrara que cosas inmóviles como los números son bienes en mayor grado, ya que poseen las cualidades de orden y quietud en mayor grado aún que aquéllas. En el segundo caso, yerran al poner la idea de «un finalismo aritmético», por así decirlo, para demostrar a partir de ella que la naturaleza del Bien consiste en la Unidad. Una vez más, la premisa de que se parte es dudosa, en este caso porque no es fácil hablar de deseo en cosas sin vida como son los números.

Si los platónicos usan el principio de la tendencia de los números hacia el Uno para determinar la esencia del Bien mismo, es porque piensan que los números son la esencia de todo ser y que, por tanto, el objeto de su deseo es el objeto del deseo de todo ser<sup>45</sup>. Recuérdese que la deseabilidad universal es una de las propiedades esenciales del Bien platónico<sup>46</sup>. Esto conduce a la tercera parte del pasaje, en la que

<sup>43</sup> τό τε φάναι πάντα τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἐνός τινος ἀγαθοῦ οὐκ ἀληθές· ἕκαστον γὰρ ἰδίου ἀγαθοῦ ὀρέγεται, ὀφθαλμὸς ὄψεως, σῶμα ὑγείας, οὕτως ἄλλο ἄλλου (*id.*, 1218 a 30-32).

<sup>44</sup> Los griegos concebían el número como una pluralidad de unidades; de ahí que consideraran que el uno no es un número, sino el principio y la medida de la serie numérica: «“Uno” significa que es medida de cierta pluralidad, y “número” que se trata de una pluralidad medida y de una pluralidad de medidas (por eso, lógicamente, el uno no es un número, ya que tampoco la medida es medidas, sino que la medida y el uno son principio)» (*Met.* N 1, 1088 a 4-8). Véase también *Met.* Δ 13, 1020 a 13; Z 13, 1039 a 12-13, e I 1, 1053 a 30. El primer número es el dos (*Met.* B 3, 999 a 8).

<sup>45</sup> J. BRUNSWIG lo ha apuntado con claridad (*op. cit.*, pp. 206-207).

<sup>46</sup> En efecto, en el *Filebo* Platón señala expresamente tres propiedades del Bien, a saber, la suma perfección, la absoluta autosuficiencia y la deseabilidad universal. Respecto a esta última

Aristóteles censura la tesis platónica de un deseo universal hacia el Bien, oponiéndole la idea de que cada ser tiene su propio bien específico.

En relación con esta última crítica cabe recordar que la lección que arrojan *Diálogos* como el *Fedón*, el *Filebo*, el *Timeo* y las *Leyes* es, efectivamente, que el orden natural está orientado conjuntamente hacia el Bien. Ahora bien, esta tesis se combina con la de que cada uno de los seres tiene su propio bien connatural (y su correspondiente mal connatural), como se establece por ejemplo en *Resp.* 608 d-609 a, y tiende hacia aquel único fin universal a su modo particular. Además, en el caso concreto del ser humano, son varias las formas naturales y culturales distintas en que puede manifestarse la tendencia hacia el Bien (*Symp.* 208 c ss.).

## 2.5. Críticas finales

«Dificultades como éstas» —escribe Aristóteles en referencia a todas las aporías que hemos visto— «comportan ciertamente que no hay algo que sea el Bien mismo, y también que <un Bien tal> no es útil para la política, que tiene su propio bien, del mismo modo que el resto de disciplinas, por ejemplo, la gimnasia el bienestar físico» (*Eth. Eud.* A 8, 1218 a 33-35). Estas líneas, repetimos la idea, sintetizan la carga principal de la crítica de Aristóteles contra la Idea de Bien. En relación con la observación de que la Idea platónica de Bien no es útil para la política por la razón de que cada ciencia tiene su propio bien específico —la felicidad en el caso de la política—, cabe recordar que, en los *Magna moralia*, Aristóteles observa también que Platón «se equivocó, pues mezcló la virtud con el estudio del Bien, sin razón, ya que no hacía al caso. Efectivamente, si se habla sobre el ser y la verdad no se puede reflexionar sobre la virtud, ya que nada tienen en común una cosa y la otra»<sup>47</sup>.

En la *Ética eudemia* Aristóteles pone punto final a este ciclo de críticas con una alusión a un posible dilema, desarrollado en otro lugar de su obra<sup>48</sup>, así como con un último argumento contra la principal Idea platónica. Dice así: «Además, <está> también lo expresado en el tratado: o la Forma misma del Bien no es útil a ninguna ciencia o es útil igualmente a todas. Y, además, no es realizable»<sup>49</sup>. Finalmente, tanto lo primero como lo segundo puede vincularse con un último pasaje, de la *Ética nicomáquea*, en el que Aristóteles toma en consideración la objeción según la cual, aunque el Bien no sea realizable, con todo su conocimiento merece la pena en calidad de guía y modelo para conocer mejor los bienes que son realizables:

---

idea de que el Bien es objeto de elección universal, Platón afirma que «todo lo que lo conoce lo acecha y lo persigue con la intención de capturarlo y poseerlo, y no se preocupa de nada excepto de las cosas que traen consigo bienes» (*Phil.* 20 d). Estas propiedades se volverán clásicas con la ética de Aristóteles.

<sup>47</sup> *Mag. Mor.* A 1, 1182 a 26-30. Más adelante se vuelve a apuntar que el Bien no es un principio «apropiado ni pertinente» (*id.*, 1083 b 4) para la política. H.-G. GADAMER ha escrito que la crítica de Aristóteles a la Idea de Bien «tiene por blanco en cada uno de los tres tratados la pretensión ontológica universal de Platón» (*op. cit.*, p. 112).

<sup>48</sup> E. BERTI cree que puede tratarse de una alusión al *Protréptico* u otra obra destinada a la lectura (*op. cit.*, p. 209). Por su parte, M. WOODS piensa que puede tratarse de una alusión al *Sobre la filosofía*, al *Sobre las Ideas* o al *Sobre el Bien* (*op. cit.*, p. 84).

<sup>49</sup> ἔτι καὶ τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον· ἢ γὰρ οὐδεμιᾶ χρησίμων αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος ἢ πάσαις ὁμοίως· ἔτι οὐ πρακτόν (*Eth. Eud.* A 8, 1218 a 36-38).

Quizás a alguien podría parecerle que es mejor conocerlo con vistas a los bienes adquiribles y realizables. Pues, si lo tenemos como modelo (*παράδειγμα*), conoceremos mejor también los que son bienes para nosotros, y, si los conocemos, los lograremos. Desde luego que este razonamiento tiene una cierta persuasividad, pero parece estar en desacuerdo con las ciencias. En efecto, aunque todas tienden a algún bien y buscan suplir su carencia, dejan de lado el conocimiento *del* Bien. Y, sin embargo, no sería razonable que todos los artesanos ignorasen tamaña ayuda y no la buscaran. Aunque, por otra parte, es también incierto en qué se iban a beneficiar un tejedor o un albañil con vistas a su propia técnica por conocer este Bien en sí, o cómo iba a ser mejor médico o estratega el que hubiera contemplado la Idea misma. Y es que es manifiesto que tampoco el médico examina la salud de esta manera, sino la salud del hombre, o quizás más bien la de un hombre particular, ya que cura a individuos. (A 6, 1096 b 35-1097 a 13.)

En cuanto al argumento que tiene en apariencia la forma de un dilema, nosotros lo interpretamos en un sentido parecido al que ha propuesto M. Woods<sup>50</sup>. Supongamos que la Idea de Bien existe. Su conocimiento es de utilidad o para todas las ciencias o para ninguna. Para mostrar que no es útil a todas las ciencias sería suficiente con ofrecer un contraejemplo. Así, no es útil a todas las ciencias y, por consiguiente, por la primera disyunción, no es útil a ninguna. Lo que justifica, a ojos de Aristóteles, la primera disyunción es la idea de que, si todo bien lo es en última instancia en virtud de su relación con la Idea de Bien, ningún bien particular puede ser reconocido como tal excepto si se conoce dicha Idea.

En cuanto al otro argumento se refiere, se trata de que la Idea de Bien no es realizable y de que, por tanto, no puede actuar como un genuino fin de la acción humana. Que éste parece ser el sentido del asunto lo apunta este otro pasaje según el cual «al bien se lo llama <así> de muchas maneras, y una de ellas es la belleza. Además, un bien es realizable y otro no. El bien realizable es aquel con vistas al cual se actúa; pero el que existe en las cosas inmóviles no es de esa clase»<sup>51</sup>. El bien que constituye el objeto de la investigación que Aristóteles lleva en curso en la *Ética eudemia* es un bien que es humano tanto en el sentido de que es un bien *para* el hombre, es decir, no para los dioses ni para las bestias, como en el sentido de que es un bien alcanzable *por* el hombre<sup>52</sup>. La felicidad «es el más grande y mejor de los bienes humanos» en ambos sentidos<sup>53</sup>. «Aquello con vistas a lo cual se persigue algo como fin» (*Eth. Eud.* A 8, 1218 b 9-10), afirma Aristóteles,

es mejor que, y causa de, los bienes que le están subordinados, y también el primero de todos ellos. Luego éste debe ser el Bien mismo, el que constituye el fin de todas las cosas que ha de hacer el hombre. Esto es lo que constituye el

<sup>50</sup> M. Woods, *op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>51</sup> πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν, καὶ ἔστι τι αὐτοῦ καλόν, καὶ τὸ μὲν πρακτὸν τὸ δ' οὐ πρακτὸν. πρακτὸν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὐ ἔνεκα. οὐκ ἔστι δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀκινήτοις (*Eth. Eud.* A 8, 1218 b 4-6). Sobre la relación de la noción de bondad con la noción de belleza en la filosofía de Aristóteles véase también *Met.* M 3, 1078 a 31-1078 b 5.

<sup>52</sup> *Eth. Eud.* A 7, 1217 a 22-40. Véase A. KENNY, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 197.

<sup>53</sup> μέγιστον εἶναι καὶ ἄριστον τοῦτο τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων (*Eth. Eud.* A 7, 1217 a 21-22).

objeto de la ciencia soberana entre todas las ciencias, que es política, economía y sabiduría<sup>54</sup>.

En relación con el reproche aristotélico de la inutilidad práctica de la Idea de Bien para la política, cabe recordar que Platón apela en su filosofía a la idea pitagórica de que lo humano es indisoluble de lo cósmico<sup>55</sup>. La reflexión política tiene, por ende, que integrarse en una reflexión más general, metafísica, entre otras cosas porque, según Platón, la política se basa en el estudio de algunos hechos muy generales sobre la naturaleza humana y sobre el lugar y la función del hombre en el universo.

Por último, en relación con la crítica de que el Bien no es *πρακτός*, cabe afirmar que, sin duda, Platón coincide con Aristóteles en que la autosuficiencia y quietud *absolutas* que se le presuponen al Bien no son en efecto realizables por el hombre. Ahora bien, desde el punto de vista de Platón, no por ello pierden su valor como ideales morales para el hombre. De lo que se trata es de aproximarse a esa autosuficiencia y quietud en la medida que lo permita la naturaleza humana, y a sabiendas de que el resultado no está en absoluto garantizado. De ahí que cuando Platón habla de ese ideal tenga la cautela de acompañar sus palabras con expresiones del tipo *εἰς ὅσον δυνατόν, κατὰ τὸ δυνατόν* y *ὅτι μάλιστα*<sup>56</sup>. Para Platón el Bien no es por tanto totalmente *πρακτός* si la forma verbal se toma en el sentido de posibilidad («realizable»), pero sí lo es si se toma en el sentido de obligación («que ha de practicar el hombre»).

## BIBLIOGRAFÍA

- Allan, D. J. (1963-1964). «Aristotle's Criticism of Platonic Doctrine Concerning Goodness and the Good». En: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64, pp. 273-286.
- Aristote (1959). *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif. Louvain-Paris: Publications universitaires de Louvain-Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 3 vols.
- Aristotle (2013). *Eudemian Ethics*. Translated and edited by B. Inwood and R. Woolf. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles (1994)., *Metafísica*. Trad. de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- (2001). *Ética a Nicómaco*. Trad. de J. L. Calvo Martínez. Madrid: Alianza.
- (2007). *Ética*. Trad. de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos. [1ª ed. 1982.]
- (2007). *Política*. Trad. de M. García Valdés. Madrid: Gredos. [1ª ed. 1982.]
- (2011). *Poética. Magna moralia*. Trad. de T. Martínez Manzano y L. Rodríguez Duplá. Madrid: Gredos.

<sup>54</sup> τὸ ... οὐ ἔνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν. αὕτη δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις (A 8, 1218 b 9-14).

<sup>55</sup> Se trata de una idea recurrente en la obra de Platón. Véase, por ejemplo, el pasaje 507 e-508 a del *Gorgias* y el análisis ontológico del *Filebo*, el cual es, dicho con una frase de Guthrie, «un ejemplo excelente del talento platónico para combinar lo ético y lo metafísico, lo humano y lo cósmico» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 217).

<sup>56</sup> *Resp.* 383 c, 500 d, 613 b, *Theaet.* 176 b y *Leg.* 716 c.

- Aristotelis Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica. Adjecto De virtutibus et vitiis libello.* Recognovit Franciscus Susemihl. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXIV.
- Aristotelis Opera.* Edidit Academia Regia Borusica. 5 vol. Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831-1870. [Reimpr. Berlin: Walter de Gruyter, 1960-1987.]
- Berti, E. (2012). «Molteplicità e unità del bene secondo *Etica Eudemea* I 8». En: *Studi aristotelici. Nuova edizione riveduta e ampliata.* Brescia: Morcelliana, pp. 195-220. [1ª ed. L'Aquila: Japadre, 1975.]
- Bravo, F. (1994). «Le Bien, est-il indéfinissable? Le point de vue d'Aristote dans sa critique contre l'Idée platonicienne du Bien. À propos des *Principia Ethica* de G. E. R. Moore». En: *Les Études philosophiques*, 3, pp. 307-331.
- Brunschwig, J. (1971). «EE I 8, 1218 a 15-32 et le *περί τῶν ἀγαθῶν*». En: P. Moraux und D. Harlfinger (hrsg. von), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21-29. August 1969).* Berlin: Walter de Gruyter, pp. 197-222.
- Cherniss, H. F. (1962). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy.* New York: Russell & Russell, 1962. [1ª ed. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944.]
- Gadamer, H. G. (1994). «La critique aristotélicienne de l'Idée du Bien». En: *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien.* Trad. par P. David et D. Saadtjian. Paris: J. Vrin, pp. 110-132.
- Guthrie, W. K. C. (2000). *Historia de la filosofía griega.* Vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia.* Trad. de A. Medina González. Madrid: Gredos. [1ª ed. 1992].
- Kenny, A. (1978). *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle.* Oxford: Clarendon Press.
- Nettleship, R. L. (1897). «Plato's Conception of Goodness and the Good». En: *Philosophical Lectures and Remains.* Vol. I. London: Macmillan, pp. 237-394.
- Owen, G. E. L. (1960). «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle». En: I. Düring and G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957.* Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, pp. 163-190.
- Platonis Opera.* Recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. 5 vol. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1967-1968. [1ª ed. 1900-1907.]
- Platón (2003). *Diálogos.* Trad. de E. Acosta Méndez *et al.* 9 vols. Madrid: Gredos. [1ª ed. 1981.]
- (1920-1951). *Œuvres Complètes.* 14 tomes. Paris: Les Belles Lettres.
- (1997). *República.* Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. 3 vols. 4ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. [1ª ed. 1949.]
- (1998-2007). *La Repubblica.* Trad. di M. Vegetti. 7 vol. Napoli: Bibliopolis.
- The Republic of Plato.* Edited with critical notes, commentary and appendices by J. Adam. 2 vols. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. [1ª ed. 1902.]
- Segvic, H. (2004). «Aristotle on the Varieties of Goodness». En: *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 37, pp. 151-176.
- Stewart, J. A. (1982). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle.* Oxford: Clarendon Press, 2 vols.
- Verbeke, G., «La critique des idées dans l'Éthique Eudémienne». En: P. Moraux und D. Harlfinger (hrsg. von), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21-29. August 1969),* pp. 135-156.
- Woods, M. (1982). *Aristotle's Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII.* Oxford: Clarendon Press, pp. 66-92.