

# SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA FINALIDAD NATURAL EN ARISTÓTELES

ON THE FOUNDATION OF NATURAL PURPOSE IN ARISTOTLE

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ  
Universidad de Murcia

---

## RESUMEN

En el libro segundo de la *Physica*, Aristóteles parece sentar que la causa de la ordenación de los seres a su fin propio es la misma naturaleza; sin embargo, un estudio atento de esta cuestión a la luz de la doctrina del primer moviente inmóvil en algunos textos de *Phys.* VIII y *Metaph.*  $\Lambda$  6, 7 y 10 podría sugerir la existencia de un doble fundamento: uno inmanente (la naturaleza) y otro trascendente (el PMI). Mi trabajo consistirá en integrar ambos aspectos a partir del análisis metafísico de ambos tipos de textos.

Palabras clave: naturaleza, finalidad, orden natural, fundamento, Aristóteles, primer moviente inmóvil.

## RESUM

En el llibre segon de la *Physica*, Aristòtil sembla establir que la causa de l'ordenació dels éssers al seu fi propi és la natura mateixa; no obstant, un estudi atent d'aquesta qüestió a la llum de la doctrina del primer movent immòbil en alguns textos de *Phys.* VIII i *Metaph.*  $\Lambda$  6, 7 y 10 podria suggerir l'existència d'un doble fonament: un immanent (la natura) i un altre transcendent (el PMI). El meu treball consistirà a integrar ambdós aspectes a partir de l'anàlisi metafísica de tots dos tipus de textos.

Paraules clau: natura, finalitat, ordre natural, fonament, Aristòtil, primer movent immòbil.

## ABSTRACT

In the second book of the *Physics* Aristotle seems to establish that the ordering of beings to their end has nature as its only intrinsic cause; however, careful study of this question in light of the doctrine of the Unmoved Prime Mover in *Phys.* VIII and *Metaph.*  $\Lambda$  6, 7 and 10, could suggest the existence of a dual foundation, one immanent (nature) and

another transcendent (PMI). My work will consist of trying to give an answer to this question, synthesized in *Metaph.*  $\Lambda$  7, 1072b 13-14 “on such a Principle, heaven and nature depend”, from a metaphysical analysis of both types of texts.

Keywords: Nature, purpose, natural-order, basis, Aristotle, Unmoved Prime Mover.

## 1. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

El objeto de investigación de este artículo es si para Aristóteles la causa de la ordenación de los seres naturales a su fin propio es estrictamente inmanente a su propia naturaleza o si, por el contrario, esta causa es transcendente a la misma y sería el primer moviente inmóvil.<sup>1</sup> Los especialistas apoyan sus respectivas posiciones, por un lado, en el análisis de las nociones implicadas, como son las de naturaleza, movimiento, orden, bien y fin, y, por otro, en los textos más significativos del *Corpus*, para sacar de todo ello sus conclusiones. José Alberto Ross (2018: 103) publicó hace relativamente poco un artículo en el que trató directamente esta cuestión, preguntándose en qué sentido había que interpretar la afirmación aristotélica según la cual el cielo y la naturaleza penden del PMI, y llegó a la conclusión de que «no sería legítimo apelar a dicho pasaje [*Metaph.* XII 7, 1072b 13-14] para construir un argumento que pusiera en conexión *Metaph.* XII y *Phys.* II 8, para argumentar que un dios o la substancia inmóvil pueda ser causa última de la ordenación a fines de la naturaleza en Aristóteles». Mi objetivo será presentar una tesis alternativa que permita poner en relación estos mismos textos propuestos por Ross en un sentido distinto.

## 2. NATURALEZA, ORDEN Y FIN: LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO

### 2.1. *PHYS.* II

A lo largo del libro segundo de la *Physica*, Aristóteles asienta con firmeza la idea de que la naturaleza, entendida como forma, es causa del orden en cuanto causa final tal y como observamos en el comportamiento de los seres naturales:

Algunas cosas son por naturaleza. (192b, 8)

1 En adelante, PMI.

Así, en el caso de las arañas, las hormigas y otros animales semejantes, algunos se preguntan si no actúan con inteligencia o algún otro poder cuando llevan a cabo lo que hacen [...]. Así pues, si es por un impulso natural y por un propósito por lo que la golondrina hace su nido y la araña[,] su tela, [por lo] que las plantas producen hojas para sus frutos y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse y no hacia arriba, es evidente que este tipo de causa está operando en las cosas que son y llegan a ser por naturaleza. (199a 21-30)

Ahora bien, lo que es por naturaleza y según naturaleza nunca puede ser algo desordenado, pues la naturaleza es en todas las cosas causa del orden. (252a 11)

A su vez, esta comprensión causal y fundante del orden y del fin por parte de la naturaleza se sustenta en su metafísica de acto-potencia: «Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, la forma tiene que ser causa como causa final» (199a 30-32). La naturaleza es principalmente la forma (193b 10), y la forma, en cuanto que acto, ostenta la perfección suprema. Por su parte, el fin es perfección en cuanto que causa que mueve a la realización de la forma y en cuanto que es dicha realización. De esta manera, la correspondencia entre naturaleza y forma y entre forma y fin conduce a la conclusión de que la causalidad final de la naturaleza se funda en la forma: «Las cosas que son por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin» (199b 15).

Como puede apreciarse, en las afirmaciones que hablan del fundamento del orden y del fin natural, el significado y la recta comprensión de la relación naturaleza-forma-fin sostienen el planteamiento aristotélico.<sup>2</sup> En algunos pasajes de la *Physica*, por tanto, Aristóteles deja claro que, al menos en un sentido, la naturaleza, entendida principalmente como forma, es causa del orden en cuanto que causa final.

Los especialistas concuerdan en la defensa por parte de Aristóteles del principio de finalidad, pero no en la interpretación de su causa última. La naturaleza es causa del orden y del fin de los seres, pero ¿es ella sola razón suficiente, o hay una causa última que la sostiene? En opinión de Ross (2018: 102), «éste es, quizá, uno de los puntos que ha generado más posibilidades en el espectro de respuestas maximalistas y minimalistas ya

2 Una explicación semejante puede verse en Ross 2018: 139.

mencionado». En uno de sus últimos trabajos, el autor ha puesto de relieve la importancia y la dificultad que esta cuestión entraña. Entre los textos de Aristóteles que parecen apoyar la tesis que en este artículo deseo defender, destaca la célebre afirmación de la *Metafísica* acerca del PMI, que dice que «de tal principio penden el cielo y la naturaleza».

Sin embargo, Ross observa (2018: 103):

Aristóteles señala que «de tal principio penden el cielo y la naturaleza» [Λ 7, 1072b 15]; y, dicho lo anterior, explica en qué consiste la vida de este principio, identificándolo con dios o lo divino. ¿Cómo entender esta relación de dependencia del cielo y la naturaleza respecto del principio ya descrito?

Su artículo tratará de dar respuesta a este interrogante acerca del fundamento, y se posicionará con el grupo de autores que entienden que en Aristóteles hay un fundamento inmanente absoluto de la finalidad natural, interpretación a la que el autor dará el nombre de minimalista, donde la forma de los seres naturales sería, en cuanto que causa final, fundamento único de su comportamiento finalístico (*Phys.* II, 199a 31). Se trataría, pues, de un fundamento que podríamos llamar *in re*.

Los representantes de esta postura a los que voy a tener en cuenta son: Enrico Berti, Giovanna R. Giardina y el ya citado José Alberto Ross. Para otros, en cambio, esta posición es problemática e insostenible. La naturaleza puede ser considerada acertadamente causa, pero no en sentido último, como trataremos de mostrar. Hay autores que consideran que a Aristóteles le faltaría una comprensión adecuada de la necesaria fundamentación trascendente de la finalidad natural al carecer de la noción de creación (Fernand van Steenberghe, Jacques Follon). Otros piensan que este fundamento sí se encuentra en el PMI de Aristóteles, como el principio trascendente de todas las cosas, aunque sin la necesidad de admitir una creación (William K. C. Guthrie y Rafael Alvira, entre otros).

## 2.2. Interpretaciones maximalistas

Alasdair MacIntyre es uno de los autores agrupados por Ross en la posición maximalista. Su interpretación de la causalidad final del PMI como fin de todas las cosas (1991: 69) pone el foco de atención en la realización del

fin humano a través de sus acciones, por lo que su lectura posee un marcado carácter ético. El norteamericano sostiene, en definitiva, que los seres naturales persiguen y alcanzan su fin de acuerdo con la propia forma (naturaleza), sobre cuya cima está el PMI, hacia el cual tienden todas las cosas.

También se pueden sostener interpretaciones maximalistas sobre la base del principio que establece Steenberghen, quien, apoyado en la realidad y en el significado de la noción de orden, concluye (1983: 32) que la finalidad natural no puede ser más que el resultado de una Inteligencia superior que rige el universo. Follon se pregunta (1978: 31-32) si la concepción aristotélica del fin puede ser consistente sin una adecuada metafísica del orden, de acuerdo en este punto con la observación de Steenberghen. El desarrollo de las distintas potencialidades que cada forma particular posee solo puede ser fruto de una Inteligencia proporcionada a dichos resultados. Guthrie (1999: 121) da por sentado que la defensa de una finalidad así concebida se debía para Aristóteles a que la naturaleza «había sido ordenada de un modo divino». El autor pone de relieve la paradoja a la que llegan los defensores de una teleonomía cuando no pueden menos que reconocer el orden y el fin que las estructuras de los organismos poseen, como sucede en *El azar y la necesidad* de Jacques Monod.<sup>3</sup> David Torrijos (2013) muestra con solvencia que la idea de una relación entre orden e inteligencia se encuentra presente ya en Aristóteles, y da cuenta de esta idea con bastante originalidad, como veremos en su momento. El mismo autor cita otras contribuciones interesantes que ayudan a reconstruir cabalmente esta orientación maximalista, como las de Richard Bodéüs o Abraham P. Bos. Por último, más recientemente, Magdalena Bosch y Miriam Vidal-Quadras (2017) defienden la fundación del fin en Dios a través del bien desde la noción de acto y su valor metafísico.

### 2.3. Interpretación minimalista

Guillermo de Echandía, en un comentario a la *Physica* (1998: 428, nota 12), asegura que la estructura intencional del universo y la naturaleza, desde un punto de vista estrictamente autónomo e inmanente, es uno de los presupuestos de la física aristotélica. Para este autor existe una positiva y razonable relación circular según la cual «la naturaleza de cada cosa de-

3 Un estudio que confronta la teleonomía moderna más crítica con la finalidad aristotélica es Quarantotto 2001: 330. Para una crítica en particular de la teleonomía en Henri Bergson y Jacques Monod puede consultarse Serra Pérez 2018.

termina el orden, y el orden determina la actuación de cada cosa según su propia naturaleza». El orden del universo, pues, procede de esta *taxis*. Berti admite (1990: 43-44) que el PMI es causa del orden en sentido universal. Su posición es que, en efecto, en el universo existe seguramente un orden, pero este no resulta del hecho de que las cosas tiendan a un mismo fin, sino de que cada cosa tiende a su fin propio. Es el fin particular a que cada cosa tiende según su propia naturaleza por lo que hay orden en el universo. El PMI sería causa de este orden general, concebido como universal, pero no porque sea causa final del universo ni porque sea creador o providente, sino «porque él transmite, a través del movimiento ordenado de los cielos, un cierto orden al entero universo». Por todo lo cual, concluye:

En definitiva, en Aristóteles hay una conexión entre teleología y teología, pero no en el sentido de que todas las cosas tengan a Dios por fin, o que Dios haya asignado un fin a todas las cosas, sino en el sentido [de] que, tendiendo cada cosa al propio fin, se realiza un orden complejo, el cual no sería posible si no hubiera un primer motor inmóvil<sup>4</sup>.

Así pues, el PMI no es la causa última de la ordenación de los seres a su fin propio ni su fin último, o sea, no es causa final del universo, sino que esta finalidad y este orden proceden exclusivamente de la propia naturaleza, a través de la forma.

Estas elucubraciones del filósofo del Veneto pertenecen a una línea de investigación bastante acogida entre los especialistas. Este es el caso, por ejemplo, de Giardina (2006: 240), la cual en respuesta a la propuesta de Follon afirma que el norteamericano «rebate el dualismo del finalismo aristotélico admitido por diversos estudiosos», considerando que la consecuencia de tal dualismo sería que «no habría conciliabilidad entre una finalidad interna al ente natural, representada por la forma que se realiza, y la finalidad externa, representada por Dios». Para la autora, el error de Follon está en descuidar que Aristóteles se alejó de una concepción del orden fundada en un demiurgo visto como artífice del mundo (Platón). Al contrario, el estagirita «se empeña en describir un orden natural que prescinda completamente de toda actividad demiúrgica, de toda inteligencia ordenadora y que se base sobre un finalismo interno al ente natural».

4 Confirma esta posición en un artículo bastante posterior a este (2005: 50).

Otra propuesta que parece moverse en esta dirección es la de David Sedley (2010: 9-14). El autor, por una parte, parece sostener que hay que admitir una causalidad divina en el mundo natural, llamada por él omnipresente, pero debe ser tal que «todos los impulsos operativos pertenezcan a los entes naturales, dejando a Dios mismo eternamente desapegado y centrado en sí mismo». Sin embargo, más adelante, Sedley nos dice que «sin la admisión de un intelecto creativo o productivo-operativo en procesos naturales, ¿cómo puede existir un fin en la naturaleza?». Al parecer, su posición concordaría con Berti en la defensa de una causalidad del orden desde el punto de vista universal, pero a diferencia del veneciano él sí parece admitir, a través de esa causalidad omnipresente, una cierta relación causal entre el PMI y la naturaleza en ambos sentidos considerada (pp. 19 y 24). Otro ejemplo lo encontramos en Alejandro G. Vigo (2013: 19-41) y su distinción entre naturaleza en sentido individualizador-concreto y colectivo-universal.

Finalmente, un artículo reciente sobre este tema es el ya citado de Ross (2018: 103). Su tesis es que no se puede usar el ya mencionado pasaje de la *Metafísica* aristotélica para sostener que el PMI es causa de la ordenación teleológica de los entes naturales. Para él, el sentido en el que «el cielo y la naturaleza penden del Principio» no es el de su ordenación teleológica, sino solo «el que respecta al movimiento eterno que se da en cada uno de ellos». Como puede apreciarse, se trata de la misma tesis de Berti. El núcleo de su argumentación es que en este pasaje aristotélico el término «naturaleza» está usado en sentido colectivo-totalizador, mientras que la finalidad pertenece a la naturaleza en sentido distributivo-individualizador.

Además de lo que concierne al movimiento, si bien Ross cita la distinción de Vigo (2013: 118) entre naturaleza entendida en sentido colectivo-totalizador y naturaleza en sentido distributivo-individualizador, esta distinción parece ser una derivada o apéndice de la distinción entre naturaleza universal o cósmica y naturaleza particular, defendidas por Berti y Sedley, aunque con diversos enfoques. Esto le conduce a las mismas conclusiones:

Por tanto, no sería legítimo apelar a dicho pasaje para construir un argumento que pusiera en conexión *Metaph.* XII y *Phys.* II, para argumentar que un dios o la substancia inmóvil pueda ser causa última de la ordenación a fines de la naturaleza en Aristóteles. (Ross 2018: 118-119)

Por tanto, para este autor, Aristóteles defendería en *Phys. II* una finalidad puramente inmanente desde una concepción de la naturaleza como principio intrínseco de movimiento y reposo, por lo que el PMI no podría ser considerado fundamento del fin interno de la naturaleza, en cuanto que  $\Lambda 7$  se referiría a una naturaleza entendida colectivamente (universal), que no alcanzaría la naturaleza individual y, en consecuencia, la ordenación interna al fin propio de cada especie. Por otro lado, Ross insiste también en que el PMI es introducido para explicar la eternidad del movimiento y del mundo (tanto en la *Metafísica* como en la *Física*) y, en consecuencia, su causalidad debe ser entendida dentro de estos límites.

### 3. APORÍAS EN TORNO A LA COMPRESIÓN DEL CARÁCTER DUAL DE LOS CONCEPTOS DE ORDEN Y FIN EN LA POSICIÓN MINIMALISTA

Con los que sostienen una posición minimalista, hay que reconocer que en *Phys. II* existe un innegable fundamento inmanente a la propia naturaleza. Con los que sostienen posiciones de tipo maximalista, hay que decir que este fundamento interno no puede ser considerado en sentido absoluto y, por consiguiente, último. Por ello, me gustaría resaltar a continuación algunos aspectos que pueden resultar problemáticos en las posiciones vistas, y desde ahí proponer una alternativa que integre lo positivo de cada una.

Los autores que defienden un fundamento puramente inmanente de la finalidad natural recurren a una determinada interpretación del sentido dual de los conceptos de orden y fin. Uno de ellos es Enrico Berti, cuya contribución a este respecto ha tenido notable influencia. Su argumento, como hemos visto en el punto anterior, era el siguiente: hay un orden universal que resulta de la ordenación de cada ser a su fin propio. El orden universal resulta del orden particular, por tanto, el orden particular es su causa, dado que resulta de él. Esto lo afirma de dos modos distintos:

Aquí [en  $\Lambda 10$ ], Aristóteles, como se ve, habla no tanto de un fin común, cuanto de un común resultado, derivante del tender de cada cosa a su fin propio, el cual es precisamente el orden [...]. En el universo, en definitiva, hay seguramente un orden, el cual resulta no del hecho de que todas las cosas tiendan a un mismo fin, sino del hecho de que cada una tiende a su fin propio. (Berti 1990: 42)



Después de estas afirmaciones, sin embargo, el veneciano nos dice (1990: 43) sobre la causalidad de este orden universal que: 1) el PMI es su causa: «La causa de este orden, teniendo la imagen del ejército delante, es ciertamente el general, o sea, en el caso del universo, el primer motor inmóvil», y que 2) el modo en que el PMI ejerce esta causalidad es a través del «movimiento ordenado de los cielos, cuyo resultado es un cierto orden al entero universo», pero no porque «el entero universo tienda a Él (el ejército, de hecho, no tiende al propio general, sino a la victoria, o a la salvación de cada uno), ni porque el PMI haya consciente e intencionalmente ordenado el universo». Quizá no se perciba de inmediato, pero esta posición presenta, a mi modo de ver, algunas dificultades. En primer lugar, Berti se posiciona con los autores que pretenden resolver el problema del fundamento de la finalidad natural desde un punto de vista estrictamente inmanente, apoyándose en la falta de un desarrollo explícito por parte de Aristóteles al respecto. Sin embargo, a mi modo de ver, esto no justifica que no pueda encontrarse otra solución que parta del mismo *Corpus Aristotelicum* (aunque sea de modo aún poco desarrollado o simplemente de forma indirecta) ni que, de hecho, esta falta de profundización en esta cuestión del fundamento deje de ser un problema de coherencia en el planteamiento del propio Aristóteles.

En segundo lugar, la tesis de Berti sobre la causalidad del PMI respecto al universo y los seres ha sido cuestionada desde el inicio,<sup>5</sup> pues a la mayoría de los especialistas<sup>6</sup> les sigue pareciendo claro, a partir de las principales afirmaciones de Aristóteles al respecto, que el PMI es la causa final del universo, por lo que, en consecuencia, todo el universo es atraído por él y tiene en él su fin. Lo que resta por averiguar es si en Aristóteles puede encontrarse apoyo textual alguno para defender que el PMI haya ordenado a los seres a su fin propio, que es lo que trataremos de mostrar en adelante.

Por otro lado, y en parte en la misma línea de Berti, aunque con matices importantes, hemos visto la posición de Sedley, Vigo y Ross. Voy a fijarme

5 En el escrito de Berti que hemos citado (1990), el autor veneciano empezó a proponer su tesis por la que el PMI no es causa final del universo. Pero será en los escritos posteriores donde radicalizará su postura. Al respecto, desde entonces hasta ahora, han sido bastantes los autores que se han contrapuesto a él, empezando por Carlo Natali (1997; 1999; 2020). Un estudio que ha confrontado directamente el conjunto de artículos que recogen la posición definitiva de Berti es el de Kevin Flannery (2015).

6 Cf. Hudson 2019 y Baghdassarian 2019.

especialmente en la aportación de los dos últimos, porque la postura de Sedley, en lo que a las tesis minimalistas se refiere, no parece estar tan clara.

Según Ross, a través de Vigo, en Aristóteles debemos distinguir entre una naturaleza y un orden en sentido individual-particular, en cuanto que principio intrínseco de movimiento, y una naturaleza y un orden en sentido colectivo-universal, entendida como el conjunto de los entes naturales. De este modo, la aporía que hemos señalado en el planteamiento de Berti aquí no tendría lugar; en cambio, una distinción neta entre ambos tipos de naturaleza también presenta no pequeñas dificultades.

Si la naturaleza y el orden cósmico-universal no tiene nada que ver con la naturaleza y el orden particular —y, por tanto, cuando Aristóteles dice en  $\Lambda$  7 que «de tal Principio dependen el cielo y la naturaleza», se estaría refiriendo a la naturaleza en sentido universal—, ¿qué valor tendría una naturaleza completamente desarraigada de lo particular, concreto, sensible, y qué sentido tendría entonces la afirmación aristotélica?

El sentido universal de «naturaleza» es puramente ocasional y secundario para Aristóteles, derivado enteramente del sentido particular. Lo prueba el hecho de que Aristóteles no incluye el sentido universal de naturaleza entre las diversas acepciones del término «*physis*». Por lo que la denominación «*physis*» para referirse al conjunto de los entes sometidos a cambio y movimiento, desde el punto de vista griego y aristotélico, tiene manifiestamente una clara connotación de «mundo ordenado por la causalidad natural» en todos sus sentidos. Por lo tanto, la cuaternidad de términos que Ross pretende objetar al uso maximalista de aquella cita resulta, como mínimo, incierta y cuestionable.

La postura de Ross, pues, sustentada en este significado dual de naturaleza, salva la coherencia de la causalidad divina respecto a la naturaleza y el orden universal, pero cae en la aporía de no poder explicar cuál es el valor metafísico y la incidencia real de una naturaleza y un orden completamente desarraigado de lo sensible-particular, por lo que se mostraría incapaz de justificar el significado de la afirmación aristotélica, además de caer en la aporía platonizante.<sup>7</sup> Por el contrario, la postura de Berti salva

7 En efecto, una naturaleza sin arraigo alguno con la naturaleza sensible acercaría a Aristóteles a las tesis de Platón más de lo que se cree, como señala Sedley (2010: 19). El *quid* de este acercamiento aporético no sería el mero hecho de acercarse a Platón, sino el acercamiento a una metafísica completamente opuesta a la suya y tantas veces combatida por él: el universalismo desencarnado de las ideas.

la coherencia de mantener el vínculo entre naturaleza-orden universal y naturaleza-orden particular, pero se indispone para explicar la causalidad del orden universal, tratando de mantener dos tipos de causalidad contradictoriamente relacionados.

#### 4. IMPOSIBILIDAD DE UN FUNDAMENTO INMANENTE EN SENTIDO ÚLTIMO Y ABSOLUTO

En la parte final del artículo de Berti sobre la finalidad, se nos dice algo interesante (1990: 43):

Naturalmente hay quien, sobre la estela de Tomás de Aquino, estima incoherente la admisión, por parte de Aristóteles, de un orden que no sea producto de una inteligencia ordenadora, y por tanto considera el orden como un argumento válido para probar la existencia de Dios.<sup>8</sup>

Efectivamente, la relación que Tomás establece entre inteligencia y orden teleológico representa el quid del fundamento de la finalidad. Primero, pues, tendremos que sacar a la luz este punto, pero luego será necesario también discutir si hay o no aquella incoherencia en Aristóteles.

El fundamento de la relación entre orden, tomado en sentido teleológico<sup>9</sup> —que es el que convendría con el objeto principal de nuestro estudio—, e inteligencia es que lo que posee un orden teleológico no puede ir separado de algún tipo de inteligencia, en el sentido de que no puede darse un orden racionalmente constituido, como es el caso del orden teleológico, sin una causa inteligente.<sup>10</sup> En consecuencia, esta relación entre intelligen-

8 Aquí Berti me parece que tiene en mente la tesis de Follon, aunque quizá cabría matizar que esta no coincide *tout court* con la de Tomás. Quien piensa que Aristóteles admite un orden no fundado en la inteligencia divina es Follon, no Tomás.

9 Para Tomás de Aquino este sería el sentido principal de la noción de orden. Para el aquinate hay dos sentidos: «uno, según se hallan las partes de un todo o de un conjunto entre sí, como las partes de una casa están ordenadas unas con otras. Otro, es el orden de las cosas con respecto a un fin, y este orden es más principal que el primero» (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, 3).

10 Esta parece ser la lógica que sostiene el argumento tomasiano de la *quinta vía*, presente en las tesis anteriormente citadas de Follon (1978: 31-32) y Steenberghen (1983: 32). En efecto, Follon afirma, a propósito de la noción aristotélica de fin, que «es cuestio-

cia y orden teleológico no puede ser tomada como un aspecto simplemente «marginal» que no tiene nada importante que decir en la cuestión del fundamento de la finalidad, como señala Berti.

Lo que sí cabría preguntar es si, en el *Corpus Aristotelicum*, hay indicios textuales de que en la doctrina de la finalidad natural y de la causalidad final del PMI del estagirita podamos encontrar, directa o indirectamente, esta relación. Que lo haya hecho directamente no parece sostenible, pero esto no impide que puedan existir indicios que apunten en esta dirección. Yo sostengo que Tomás de Aquino es el autor que ha recorrido este camino de explicitar la lógica de dicha relación, pero, además, entiendo que lo ha hecho creyéndose en plena sintonía con las tesis aristotélicas.<sup>11</sup> No en vano, al comentar el pasaje de la *Physica* donde Aristóteles habla sobre la finalidad, Tomás apostilla: «Por eso es claro que la naturaleza no es sino la razón de cierto arte, el divino, ínsito en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven a un fin determinado» (*In Physic.*, 199b 26).<sup>12</sup>

---

nable si tal concepción del fin de la naturaleza es consistente. De hecho, si uno parte de la idea de que existe un cierto orden en la naturaleza, no se ve cómo podría escapar de la consecuencia de que este orden fue establecido por una Inteligencia superior». El corazón del razonamiento tomásiano puede resumirse así: si los seres que carecen de inteligencia obran de modo inteligente, dado que no pueden hacerlo por sí mismos debido a dicha carencia, puede inferirse que lo hacen en virtud de una Inteligencia que los ordena a su fin (o los hace obrar de modo inteligente). En consecuencia, el orden teleológico que encontramos en el universo, bien sea en la naturaleza, bien en el comportamiento de los seres, no puede ser causado sino por una causa inteligente.

11 Un ejemplo de ello puede ser el siguiente comentario de Tomás: «Como dice Aristóteles al principio de la *Metaphysica*, lo propio del sabio es ordenar. Así pues, la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que le corresponde conocer el orden» (*Comentario a la «Ética a Nicómaco»*, 3). Si la sabiduría es el «vértice» de la inteligencia, y le corresponde como algo propio conocer el orden, y Dios es «máximamente inteligente», entonces Dios, en virtud de tal condición, conoce el orden. A esta misma conclusión llega Alvira, con los reparos propios que resultan de la escasez textual por parte de Aristóteles: «Si Dios es fin último y máxima comunicación, ha de ser providente. En Aristóteles se encuentra este tema, aunque sus escritos lo dejen ver poco de una manera explícita. Desde luego lo principiado depende del principio que, como es fin, es ordenador. Pero que un “pensamiento de pensamiento” se preocupe de detalles no es fácil de explicar, aunque deba ser así. Santo Tomás lleva a cabo el desarrollo de la doctrina, apoyándose especialmente en la noción de creación y en la realidad de que todo lo potencial no puede ser más que una copia limitada y compleja de la simplicidad del acto puro y primero» (Alvira, 1978: 189).

12 Que esta es la opinión de Aristóteles lo hace notar Torrijos (2013: 256), diciendo que «el poder de ordenar los medios hacia el fin es propio de una causa inteligente». Y cita

Algunos de los textos aristotélicos que podrían aducirse en este sentido son, además de los citados en la nota 12, el siguiente, que pertenece al *De Philosophia*:

Del mismo modo que el experto en naves, en cuanto observa una nave moverse con viento favorable y bien aparejada con todas sus velas, comprende que hay uno que la endereza y la conduce hacia los puertos establecidos, así los que primero alzaron la vista al cielo y contemplaron al sol recorrer su curso desde su salida hasta el ocaso y la bien ordenada danza de los astros, buscaron al hacedor de esta ordenación hermosísima, conjeturando que no acontecía casualmente, sino por alguna naturaleza mejor e incorruptible que, como decimos, es Dios. (fr. 12)<sup>13</sup>

Este pertenece a la *Metaphysica*:

Así que, cuando alguien afirmó que, al igual que en los animales, hay también en la naturaleza una Inteligencia, causa de la belleza y del orden universal, debió parecer como quien está en sus cabales frente a las banalidades que decían los anteriores [...]. Así pues, los que han mantenido esta idea establecieron que la causa del orden es, a la vez, principio de las cosas que son, precisamente, aquel principio de donde les viene el movimiento a las cosas que son. (A 3, 984b 15-20)<sup>14</sup>

Y, finalmente, este es del *De part. an.*:

La naturaleza lo hace todo para algo [...]. Por ello, es más verosímil que el cielo se haya generado por una causa tal, si es que se ha generado,

---

a Aristóteles: «La elección (*proairesis*) no es común también a los irracionales [...] [.] la elección [se refiere] a los medios conducentes al fin» (EN III 2, 1111b 12-13, 27). Torrijos refiere esta atribución de la *proairesis* a Dios por parte del estagirita al texto de *Top.* IV 5, 126a 34-36.

13 «Entendez que le gouvernement des dieux, selon l'opinion commune, s'étend aux mouvements du ciel et de la nature entière». Bodéüs, R. «En marge de la "Theologie" Aristotelicienne», p. 20. *Revue Philosophique de Louvain* 73, 1975: 5-33. Otros textos que sostienen la posibilidad de un cierto conocimiento por parte del PMI de algo fuera de sí mismo: Broadie 1993; Bos 1976.

14 En este caso, he usado sustancialmente la traducción de Tomás Calvo Martínez, excepto en el término «Inteligencia», que es el empleado por la de Giovanni Reale.

y que exista debido a tal causa más que los seres mortales; al menos, el orden y la determinación se muestran mucho más en los fenómenos celestes que en torno a nosotros, mientras que lo cambiante y el azar se dan sobre todo en los seres mortales. (A 1, 641b 12-20)<sup>15</sup>

Si ahora aplicamos esta relación entre orden teleológico e inteligencia a la naturaleza y su orden, se ve con más claridad el motivo por el que sostengo, primero, que esta relación no es algo marginal para nuestra cuestión, sino el quid del fundamento de la causalidad del orden, y, segundo, que un fundamento inmanente en sentido absoluto, en consecuencia, es insostenible.<sup>16</sup> De esta misma opinión es Torrijos:

Quizá nosotros hallemos una respuesta retornando al diálogo *Sobre la filosofía*. Ahí [Aristóteles] habla acerca del orden del mundo, el cual atrae la atención sobre su causa. Los fenómenos no se pueden explicar tan sólo mecánicamente, sino sobre todo de forma teleológica, fruto de un propósito perteneciente a un sujeto inteligente. Sería algo semejante a la experiencia de aquel que entrara en una casa bien ordenada, de la que se vería obligado a juzgar que estaba habitada y no abandonada al acaso. En tal diálogo también Aristóteles recurre por primera vez a la comparación del orden del mundo con un ejército bajo el mandato de su general. Pues bien, en el mismo fragmento que formula tal metáfora militar, hallamos asimismo esta otra. (2013: 255)

15 Trad. de E. Jiménez.

16 Berti afirma que el PMI no ordena conscientemente a los seres a su fin, pero, al mismo tiempo, causa el orden a través del movimiento ordenado de los cielos. Pero ¿acaso un movimiento ordenado, al que se le considera causa del orden universal, puede proceder de una causa no consciente, esto es, inteligente? Dicho de otro modo: si todo acto de ordenar requiere inteligencia, como se ha mostrado, ¿cómo puede sostenerse que el movimiento *ordenado* no sea causado por una causa inteligente? Si su movimiento es ordenado, ese orden requiere una causa. Si además a este movimiento, por ser ordenado, se le hace causa de otro tipo de orden, el del universo, tanto el orden causante del orden del universo como el orden resultante de él requieren una causa proporcionada o razón suficiente. Esta es, según mi impresión, la gran laguna de la posición minimalista, que, al circunscribir o limitar el gran logro especulativo de Tomás de mostrar la inescindible relación entre orden e inteligencia a la cuestión de la existencia de Dios, no advierte la necesidad de buscar la causa del orden en todas sus dimensiones, particular y universal, y quizá por esto mismo tampoco advierte la relación vinculante entre ambos aspectos.

Los autores que siguen la línea de pensamiento de Berti aducen que es suficiente contentarse con interpretar que en Aristóteles existe un fundamento meramente inmanente, y descargan el peso de este fundamento en la forma, aunque ponen en evidencia la carencia de una explicación coherente. No obstante, defendiendo esta posición al hablar de la finalidad, lo que hacen es constatar una realidad, un *factum*: la naturaleza, a través de la forma natural, posee una perfección, un orden y una finalidad tal y como constatamos en la realidad del mundo físico.

Ahora bien, ¿qué explica este fundamento formal? En realidad, lo único que hacen es constatar un *factum*, pero no explicarlo, pues ¿cómo se explica que la causa intrínseca de donde procede el orden y la perfección, o sea, la forma, produzca ese orden y esa perfección? ¿Puede acaso ser la mera forma razón suficiente de esa perfección? Decir, como hace Echandía, que «la naturaleza de cada cosa determina el orden y el orden determina la actuación de cada cosa según su propia naturaleza» parece una mera tautología. La forma natural posee y despliega una potencialidad, un orden y una perfección que ella no puede explicar por sí misma. Por ello, aplicando la indisoluble relación entre orden e inteligencia, tratar de explicar el orden y la finalidad natural sin recurrir a una causa inteligente es pretender que el orden y la perfección natural puedan resultar sin necesidad de recurrir a tal causa, lo cual resulta insostenible.

Podemos decir que la naturaleza, a través de la forma, es causa en el sentido de que es a través de ella como se despliega en los seres ese orden y esa perfección, pero no en el sentido de que ella pueda ser causa en sentido último de ese orden y esa perfección y, por tanto, explicarlos. La naturaleza, pues, en sentido estricto, en cuanto que ella, de suyo, no es inteligente, no puede ser causa última del orden y la finalidad. Es, en cuanto que causa final, fundamento solo relativo, por cuanto en ella se manifiestan esa perfección y ese orden, pero no en el sentido de que ella sea su razón y causa en sentido último, dado que ella no es inteligente. Y puesto que despliega dicha perfección, es necesario que haya una causa proporcionada o razón suficiente, la cual no puede no ser inteligente, ya que, como hemos sentido, ni hay orden teleológico sin inteligencia ni hay inteligencia sin orden.

Así pues, es posible encontrar en el *Corpus Aristotelicum* afirmaciones que hacen posible compatibilizar los principios aristotélicos con la conclusión a la que llega Tomás, a saber, que el orden que se da en la finalidad natural (orden teleológico), requiere una causa inteligente. Aristóteles no

explicitó esta doctrina, pero no deberíamos concluir de ahí en la imposibilidad de hacerlo *de acuerdo con sus propias nociones*.

Lo que me propongo desarrollar en la siguiente parte de este trabajo es una reflexión metafísica que ponga de relieve cómo algunos principios fundamentales de la metafísica aristotélica, como son los de unidad, bien-belleza y orden, avalan esta interpretación. Por tanto, lo que trataré de hacer es una lectura unificante de algunos textos de *Phys.* II-VIII y *Metaph.*  $\Lambda$  6, 7 y 10.<sup>17</sup>

## 5. EL PRIMER MOVIENTE INMÓVIL Y SU ROL FUNDANTE

Después del estudio de la naturaleza y de las causas, Aristóteles introduce un argumento que juega un papel determinante en el conjunto de su exposición, el movimiento (cf. *Phys.* II 7, 198a 20-30; III 1-3; VIII 1-5); (*Metaph.*  $\Lambda$  6, 1071b 5-10), a partir del cual llegará a la conclusión de la necesidad de un primer moviente (cf. *Phys.* VIII 5-6 y 10), el cual será considerado causa primera del movimiento y de todas las cosas ( $\Lambda$  5, 1071a 36; 6, 1072a 14-15).

En este punto hay un acuerdo amplio entre los especialistas. Sin embargo, en una parte de *Phys.* VIII y sobre todo en algunos fragmentos de *Metaph.*  $\Lambda$  6, 7 y 10, el estagirita se detiene prudentemente en el estudio de la naturaleza de este primer moviente al que otorga una serie de características que resultan fundamentales para determinar en qué sentido debemos considerar el alcance de su causalidad final. Algunos entienden que esta causalidad se circunscribe al movimiento y a un orden concebido en sentido cósmico-universal, como ya hemos visto. Desde estos presupuestos, la causalidad de este PMI no alcanzaría ni la perfección ni la ordenación de los seres a su fin propio. Sin embargo, un análisis metafísico de los conceptos implicados en este problema, acompañado por estos textos-clave del *Corpus*, conduce a la posibilidad de explicar el sentido de dicha causalidad.

17 En este sentido, podemos decir que una fundamentación transcendente —rectamente entendida— no destruye para nada lo que Rosa Loredana Cardullo llama «la autonomía ontológica y el estatuto epistemológico del mundo natural» (2005: 56).



### 5.1. Uno en cuanto que Primero

La primera y más obvia de las cuestiones que conciernen a si el PMI puede ser considerado causa última de la ordenación de los seres a su fin propio es si este Primero es uno y los demás también llamados primeros le están subordinados, o si es uno más entre un grupo de primeros de naturaleza igualmente inmóvil y eterna. Quizá nos pueda ser útil distinguir tres tipos de textos sobre el PMI:

- a) Los que introducen el tratamiento de la cuestión y dejan la puerta abierta a las dos posibilidades (unidad-multiplicidad); estos serían *Phys.* VIII 6, 258b 10 y *Metaph.* Λ 8, 1073a 15.
- b) Uno que parecería inclinarse por la equiparación entre todos los primeros, *Metaph.* Λ 8, 1073a 25-35.
- c) Aquellos donde Aristóteles se decanta explícitamente por la unicidad: *Phys.* VIII 1, 251a 5; 5, 257a 10; 6, 259a 6-10; 6, 260a 5-15; 10, 266a-267b 25. Y *Metaph.* Θ 8, 1050b 1-3; Λ 6, 1071b 20; 6, 1072a 10-15; 7, 1072b 15; 8, 1073a 25-35; 8, 1074a 35; 10, 1076a 40.

*Primero*, en rigor, solo puede ser uno; así como *principio* tampoco puede haber *sensu stricto* más que uno. Si hay un primero que es principio respecto a todas las cosas, todas las demás cosas tienen por necesidad que estarle subordinadas. Junto a un primero que es principio, lo demás es segundo. Después del primero, que es principio, lo que viene a continuación es segundo. La «unicidad de la unidad», con rigor, solo afecta al primero, es decir, al uno, pero no al resto, en cuanto que el resto representa ya, de suyo, multiplicidad, algo que no le sucede al primero, dado que este representa la unidad. La unidad repudia la multiplicidad; en cambio, la multiplicidad no solo no repudia a aquella, sino que, antes bien, la presupone.

Aristóteles vio con agudeza cómo su teología tuvo que enfrentarse con este problema, no solo para explicar la relación entre lo uno y lo múltiple en el universo general del ser, sino también, más en particular, con respecto al principio, a lo uno en sí mismo considerado. Como ya advirtió Teofrasto,<sup>18</sup> esto le aconteció cuando, llevado por la lógica de sus propios razonamien-

18 Existe un estudio muy reciente sobre este tema: Boeri 2020: 2.

tos, se dio cuenta de que, al ser el movimiento la base de su argumentación, este le conducía a la admisión de más de un principio de la misma categoría. La mayoría de las veces, como muestra la agrupación textual anterior, el estagirita habla de la unidad del Principio: «El Principio y el primero de los seres es inmóvil tanto por sí como accidentalmente, y produce el movimiento primero, eterno y uno» (*Metaph.*  $\Lambda$  8, 1073a 23-25).

No obstante, en un momento determinado, al comprender que la lógica de su exposición le obligaba a reconocer la existencia de más de un movimiento circular y eterno, el de los planetas, se vio obligado a admitir tantos movientes inmóviles de naturaleza igualmente eterna e inmóvil como movimientos de esta especie hubiere, en total entre 46 y 54, en función de los matices: «Y puesto que, de otra parte, vemos que junto al movimiento simple del Todo —el cual decimos producido por la substancia primera e inmóvil— hay también otros movimientos de traslación eternos, o sea, los de los planetas, es necesario que también cada uno de estos movimientos sea producido por una substancia inmóvil y eterna» (*Metaph.*  $\Lambda$  8, 1073a 28-34).

Este texto puso en evidencia la encrucijada a la que le condujo la lógica de sus propios razonamientos. Por un lado, el principio es uno, pero, por otro, son muchos. Pero ya hemos evidenciado que, en sentido absoluto, el primero, que es principio, en cuanto que representa la unidad, no puede ser más que uno; luego estos principios igualmente eternos e inmóviles del movimiento no pueden ser, *sensu stricto*, primeros.

¿Cómo podemos hacer, entonces, una lectura coherente de este asunto? Pensemos, por ejemplo, en la forma. La forma es un principio y causa del movimiento (*Phys.* III 2, 202a 9-12) de naturaleza inmóvil (*Phys.* II 7, 198b 1-5). Ahora bien, ¿en qué sentido actúa la forma como un principio inmóvil? ¿Acaso en sentido absoluto? Parece que no. ¿En qué sentido, pues, decimos que la forma es un principio realmente inmóvil? Respecto de aquello movido por ella. Podemos ilustrar esto con el ejemplo aristotélico del sujeto cuya mano mueve la piedra a través de un bastón: «el bastón mueve la piedra y es movido por la mano, la cual a su vez es movida por el hombre, el cual no mueve por ser movido por otro» (*Phys.* VIII 5, 256a 5ss). Desde la doctrina de la *reductio*,<sup>19</sup> según la cual las tres principales causas (eficiente, formal y final) se identifican con la forma (*Phys.* II, 7, 198a 24-25), podemos ver cómo en este ejemplo aristotélico la forma, aun siendo un principio inmóvil, no lo es en sentido absoluto. En efecto, el su-

19 Serra Pérez 2021: 552.

jeto es principio inmóvil del movimiento en cuanto que agente en acto por su forma (*Phys.* II, 7, 198a 25).<sup>20</sup>

En consecuencia, dado que el sujeto es causa agente del movimiento en virtud de su forma y esta es principio y causa del movimiento (*Phys.* III 2, 202a 9-12) de naturaleza inmóvil (*Phys.* II 7, 198b 1-5), podemos decir que el ejemplo aristotélico muestra la naturaleza inmóvil de la forma. Ahora bien, ¿obliga esto a afirmar que la forma es un principio inmóvil en sentido absoluto? La respuesta es que no. Decimos que es inmóvil respecto a aquello movido por ella, es decir, en cuanto que mueve sin ser movida por ninguna cosa implicada en ese movimiento. Pero esto no la convierte en inmóvil en un sentido absoluto, dado que, aunque no es movida por ningún elemento implicado en el movimiento descrito (mano-piedra-bastón), respecto al Principio supremo de movimiento, el PMI, no es absolutamente inmóvil, en cuanto que ella mueve, con respecto a Él, en virtud del movimiento por Él ejercido, el movimiento primero del cielo, a partir del cual se produce el ciclo de generaciones y corrupciones, del cual la forma, a pesar de ser por sí misma inmóvil respecto a las cosas movidas por su acción, participa. Y en cuanto que participa de este primer movimiento, está sujeto a ella; luego su inmovilidad no puede considerarse absoluta.<sup>21</sup>

Por otro lado, sería objeto de discusión la cuestión de si esta explicación podría trasladarse, *mutatis mutandis*, a la inmovilidad de las sustancias movientes de naturaleza igualmente eterna e inmóvil, pero que no son el Primero,<sup>22</sup> pues dichas sustancias, aunque eternas e inmóviles respecto a

20 «El principio eficiente del llegar a ser o de las modificaciones de una cosa está en la forma o esencia de otra, o en ella misma en tanto que otra: la causa eficiente del embrión es la forma del progenitor» (Echandía 1998: 159). «El agente, en tanto que la esencia de su eficiencia coincide con la esencia de su resultado (un hombre engendra otro hombre), también» (Serra Pérez 2021: 552).

21 De la misma opinión: Giardina 2006: 178; Ross 2007: 72; Seggiaro 2019: 8. El mismo Aristóteles afirma que «todo lo que cambia lo hace por accidente, como cuando decimos de un músico que camina, porque a quien camina le pertenece accidentalmente el ser músico; o cuando se dice que una cosa cambia simplemente porque cambia algo que le pertenece, como cuando decimos que algo cambia en alguna de sus partes [...]; o si no es movido por accidente ni por el movimiento de algo que le pertenezca, sino que se mueve primariamente por sí» (*Phys.* V 1, 224a 20-25).

22 Algunas interpretaciones acordes con la que acabo de ofrecer son: la de Rafael Alvira (1978: 164): «Todo el libro [*Metafísica*], y no sólo este texto [ $\Lambda$  10, 1075a 11 y ss.], reafirma el punto de vista de la subordinación al primer motor»; y la de Sarah Broadie (1993: 390): «En este pasaje [*Phys.*VIII 5; *DA* 433b 13 y ss.], Aristóteles utiliza un

aquello movido por ellas, respecto al Primero no está tan claro que puedan ser consideradas inmóviles en un sentido absoluto.

Así pues, la «pluralidad de la unidad» es un puro círculo cuadrado que atenta contra el principio de no-contradicción. Junto con esto, el soporte textual proporcionado por el *Corpus* no deja lugar a dudas acerca de cómo, aunque más discretamente de lo deseable, Aristóteles se decanta por la afirmación y defensa tanto de la unidad del Primero como de la subordinación de los demás movientes a Él. Esto no soluciona la evidente dificultad de  $\Lambda$  8 1073a 28-34, que no permite una hermenéutica conclusiva, aunque, leído en el conjunto de este mismo número ocho, es claro que su sentido se decanta por la unidad-subordinación.<sup>23</sup> Más allá de este texto, no obs-

---

esquema abstracto de seres causales. En este esquema, la serie parte de un motor primero e inmóvil, mientras que los próximos (hasta el último) tienen un rol distinto de movientes movidos (es decir, de movientes que causan un movimiento por el hecho de que son movidos). En este esquema, en suma, ser movido es, virtualmente, sinónimo de no ser el primero». Pero especialmente concuerdo con la de Guthrie (1999: 287): «Desde el punto de vista filosófico, si no religioso, Aristóteles se mostró muy a favor de la unidad, como vimos en la *Physica*. Cuando escribió “de un principio semejante depende el universo y la naturaleza” (1072b 13-14), expresó la convicción de que el *arché* último, o el dios más elevado, era uno —no por motivos religiosos, sino por razones de economía filosófica. Esto debe estar también detrás de la cita homérica que pone fin al libro. El símil de la casa del cap. 10 va en la misma dirección —“Todo está coordinado para un fin único”— aun admitiendo una cierta libertad de acción en el todo, del mismo modo que los motores subordinados dan a sus planetas movimientos independientes, al igual que los que les imponen a ellos el Primer Motor Inmóvil y otros superiores. Esta consideración proporciona alguna confirmación suplementaria de la interpretación que Philip Merlan ha demostrado, ya que es la verdadera, porque los mismos argumentos que eliminan toda incoherencia respecto de una pluralidad de motores inmóviles, cada uno de ellos forma pura, ponen de relieve el hecho de que “entre ellos hay un primero y un segundo”, y de que sólo al completamente independiente, cabeza de esta comunidad de extraños dioses y que afecta a los movimientos de todos los demás, es al que pone cuidado en aludir como el Primer Motor Inmóvil».

23 «El Moviente Primero e inmóvil es uno en forma y en número; es uno, en consecuencia, también lo que es movido por él siempre e ininterrumpidamente. En conclusión, uno es el cielo, y uno solo» ( $\Lambda$  8, 1074a 35). «Aquellos que retienen que el principio sea el número matemático, y afirman que hay una sucesión de substancias sin término, y que para cada substancia haya diversos principios, reducen la realidad del universo a una serie de episodios (de hecho, la existencia o menos de una substancia no ejerce ningún influjo sobre la otra), y admiten muchos principios; pero las cosas no quieren ser gobernadas mal, “el gobierno de muchos no es bueno; uno sólo sea el comandante”» ( $\Lambda$  10, 1076a 40).

tante, tenemos un ejemplo que no deja lugar a dudas en *De generatione et corruptione*:

Si el movimiento es eterno, es preciso que haya un motor eterno; si es continuo, el motor debe ser uno, idéntico, inmóvil, no generado e inalterable. Y si los movimientos circulares son múltiples, han de existir múltiples motores, pero todos ellos deben necesariamente estar de algún modo subordinados a un principio único. (*De gen.*, II, 337a 17-22)

Y con respecto a la inmovilidad de esta pluralidad de movientes de naturaleza igualmente eterna e inmóvil, como hemos intentado mostrar con el ejemplo de la forma, debemos comprender esta inmovilidad como absoluta en el sentido explicado, pero relativa respecto al movimiento primero que ejerce el Primero de los inmóviles.

Sea como fuere, si nos atenemos a la metafísica de la unidad y la multiplicidad y a la mayoría de los textos, hay que decir que, en cuanto que del primer movimiento producido por el PMI «dependen el cielo y la naturaleza», de alguna manera, tanto el movimiento circular eterno de los planetas como la inmovilidad de sus motores, tienen que depender del Primero y ser relativos respecto a él.<sup>24</sup> Este Primero, pues, al representar la unidad de lo real, es causa de todas las cosas. Esto es lo que Aristóteles afirma, aunque sea en su estilo característicamente elíptico, hacia el final de *Metaph.* Λ 5, cuando examina si los principios son diversos o son los mismos para todas las cosas, y enumera varias maneras en que hay que decir que son los mismos. En efecto, donde dice: «además, está lo que es primero y es plenamente en acto»,<sup>25</sup> quiere decir que el Principio supremo, en cuanto que acto puro, es un principio común, el mismo para todas las cosas, y así, causa universal de todas las cosas. Por tanto, una recta comprensión de la metafísica de la unidad es el fundamento de esta causalidad fontal divina.

24 Cabe destacar la posición de Philip Merlan (1946: 1-3) e, igualmente, la de Ingemar Düring (*Arist.*, p. 192), aunque por otro camino. En contra de este argumento, Werner Wilhelm Jaeger, que insiste en que el cap. 8 es una adición tardía que deja la relación de los motores sin explicar. Dorothea Frede, por su parte, se opone a la lectura de Merlan en: *Phron.*, 1971: 69-70. De este debate se hace eco también Berti (2007: 200). En contra de la opinión de Jaeger, el filósofo italiano cree que no sería necesario tener que pensar en un añadido: «El resultado de Λ 6 es la existencia de una substancia inmóvil...». Sobre la postura de Berti en este punto puede verse: Salis 2006: 85-86.

25 «ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ» (*Metaph.* Λ5, 1071a 36).

## 5.2. Viviente máximamente inteligente

Otra característica importante que forma parte de la naturaleza del Primero es su ser máximamente Inteligente. Es «Pensamiento de Pensamiento». El objeto de su pensamiento coincide con su pensar porque, «puesto que la inteligencia y lo inteligible coinciden», al no haber nada más perfecto que Él, no necesita conocer otra cosa que a Sí mismo, por ser la perfección máxima.

Lo que me interesa retener de aquí es que esto conduce a la afirmación de que Dios es Inteligente en grado sumo, por tanto, en el grado más perfecto posible. Por otro lado, es también vida, en cuanto que «el acto de inteligir es vida», y Él consiste precisamente en ser este acto. Añade, además, que «es vida óptima y eterna». Por tanto, en contra de la pretensión de disolver matizadamente la unidad de lo divino, Aristóteles dice que «Dios es un viviente eterno y óptimo, puesto que a Dios pertenece una vida perennemente continua y eterna. Eso, pues, es Dios». Dios es, en consecuencia, un Viviente Inteligente, característica que también es crucial para resolver el estatuto de su causalidad final, en cuanto que, si el orden teleológico, como hemos visto, solo puede ser fruto de una inteligencia, por tanto, procedente de una sustancia inteligente, el orden y la finalidad existentes en la naturaleza no pueden no tener relación con la Substancia máximamente inteligente.

## 5.3. Sumo Bien – suma Belleza

En  $\Lambda$  7, 1072b 30 y ss., el estagirita enseña, en polémica con los pitagóricos y Espeusipo, que la suma Belleza y el sumo Bien están en el Principio, lo que contrasta notablemente con el modo actual de entender el antiplatonismo de Aristóteles. Berti y Giardina interpretan que Aristóteles rechaza la identificación entre el sumo Bien y el Principio, porque supuestamente esta identificación le situaría en la posición platónica.<sup>26</sup> Sin embargo, tal y

26 Aunque sobre esta cuestión podemos encontrar alguna afirmación del propio Berti en otra dirección. Por ejemplo (2002: 644): «El PMI será el bien supremo entendido no como el objeto más deseable para el hombre, en cuanto no practicable, sino como el objeto más deseable por sí mismo, así como aquél es el objeto más inteligible no para el hombre, sino para sí mismo».

como atestigua este texto, la diferencia entre Platón y Aristóteles no está en la aceptación o en el rechazo de la tesis, sino en el modo en que ambos la entienden. El filósofo, al oponerse a los citados autores, está afirmando lo que los otros niegan, a saber, que el sumo Bien está en el Principio. La verdad es que no se ve sustento textual para entender que *Principio* aquí deba ser entendido en sentido genérico y no en relación con el PMI.<sup>27</sup> Al contrario, puesto que Aristóteles está hablando claramente aquí del Principio en relación con él, el contexto indica que en relación con él debemos entenderlo. La diferencia con Platón estaría entonces en el modo en que ambos conciben este Principio. Para Platón, su Principio es *el* sumo Bien (se identifica, de hecho, con la Idea de Bien). Pero Aristóteles no dice que «el Principio es *el* Bien», sino «en el Principio *está* o el Principio *es* sumo bien». En español, el artículo «el» determina la cualidad metafísica del bien en relación con el Principio. Decir que «el Principio es *el* sumo bien» significa que el bien *absorbe* al Principio, lo asimila. En cambio, decir que «en el Principio *está* el sumo bien o es sumo bien» significa que el Principio *posee* el bien en grado sumo, le pertenece máximamente en virtud de su condición. El error de Platón —a ojos de Aristóteles— no está en que el sumo Bien esté en el Principio o le pertenezca, sino en una identificación entendida como asimilación. Es la respectiva comprensión metafísica lo que les separa, no las nociones en sí mismas consideradas. La suma Belleza y el sumo Bien están, como era de esperar, en el Principio. De hecho, no pueden no estarlo (a la manera aristotélica de comprenderlo, no hace falta decirlo), pues, como Acto Puro, el Principio no puede carecer de ninguna de las perfecciones pertenecientes al ser, como son la belleza, la bondad y la verdad. Es contradictorio, por consiguiente, concebir un Acto Puro que carezca de la suma Belleza, el sumo Bien y la suma Verdad.<sup>28</sup> Que algunas nociones hayan sido tratadas «platónicamente» por Platón, esto es, que hayan sido convertidas por él en Ideas, no conlleva que tales nociones no tengan cabida en un marco metafísico distinto. Al contrario, algunas nociones, como la de bien o la de verdad, requieren un marco metafísico como el aristotélico que las rescate del formalismo platónico. Así pues, la relación entre el sumo Bien y el Principio no tiene necesariamente que pertenecer al marco metafísico platónico, sino que encaja perfectamente en el

27 Elisabetta Cattanei (2011: 596-597) parece decantarse por esta línea interpretativa.

28 Esta posición es sostenida en Alvira 1978: 170 y, más recientemente, en Vidal-Quadras y Bosch 2017: 19.

aristotélico, más aún, tiene que formar parte de este. Las implicaciones de esta identificación tendrán un peso notable en el argumento en favor de la fundamentación del fin en el PMI, como veremos en la última parte.

#### 5.4. Causa del orden

Hay tres textos principales del *Corpus* que hablan de la causalidad del PMI con respecto al orden. Uno de ellos, quizá el más determinante, no suele ser citado por quienes sostienen una causalidad del orden de tipo estrictamente universal. Se trata de *Et. Eud.* VIII 3, 1249b 13-15, donde Aristóteles dice: «Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia da órdenes (pero la palabra fin es ambigua, como se ha distinguido en otra parte)». En cuanto que el sujeto de la oración principal de esta frase es Dios, y dado el modo en que este gobierna lo que se predica de él, podemos decir que Dios es descrito aquí como causa del orden en cuanto que fin (causa final) y en cuanto que gobernar significa impartir cierto orden. Y ¿sobre qué cosa puede ser impartido el orden de ese gobierno sino sobre los seres y el mundo concreto, sensible, que es el mundo de Aristóteles?<sup>29</sup>

Los otros dos textos son  $\Lambda$  10, 1075a 11-25 y 1075b 25. El primero corresponde al conocido ejemplo del general, al que ya aludimos en la primera parte. El bien está en el ejército, pero también en el general, porque el orden del ejército resulta de él, luego si es su causa no puede no estar previamente en él. Por eso, dice: «más aún, está más en éste [el general] que en aquél [el ejército], porque el general no existe en virtud del orden, sino el orden en virtud del general». Y, a continuación, viene un aspecto determinante. Dice:

Todas las cosas son en cierto modo ordenadas juntas, pero no todas del mismo modo, [...] el ordenamiento no tiene lugar de modo que una cosa no tenga relación alguna con otra, sino en el modo en que haya algo en común. Todas las cosas, de hecho, están coordinadas a un fin único.

29 Cabría añadir que lo que se desprende de este texto es que la causa final es realmente causa. En general, el fin es causa del orden, no en cuanto que causa eficiente, sino precisamente como fin. El fin mueve causando el movimiento y el orden, pero precisamente como fin, no de otro modo.



La expresión «todas las cosas» se refiere explícitamente a *las cosas*; y ¿qué son las cosas, sino los seres naturales y lo sensible que puebla la realidad? Dicha mención se opone frontalmente a una lectura platonizante y universalista del orden y la naturaleza, puesto que se refiere en concreto a las cosas. En efecto, son las cosas particulares las que se mueven, y el orden universal surge de la multitud de los movimientos particulares. Después, se nos dice que todas las cosas están ordenadas juntas, pero no del mismo modo, lo cual no significa que entre ellas no haya relación alguna. ¿Cuál es, según el sentido del texto, lo que las une y las distingue? Lo que las distingue es el fin particular según la especie; lo que las une son dos cosas: una es, aceptando la tesis de Berti, que del conjunto que resulta de la ordenación particular de cada ser a su fin propio resulta un orden; otra es lo que todas tienen en común, a saber, que «todas las cosas, de hecho, están coordinadas a un fin único». Lo que Aristóteles dice que las une es su ordenación a un fin común; de ahí que, dada la identificación entre el PMI con la unidad fontal, el que ordena al fin —en este doble sentido— y ese fin común, es el mismo, el PMI.

Así pues, el PMI no causa el orden universal del cosmos si no es en cuanto que mueve directa o indirectamente a todos y cada uno de los entes. El PMI mueve a los entes según la naturaleza de cada uno y no de modo violento. Por lo que sin duda debemos decir que es causa también de la actividad ordenada particular de todas las cosas. Desde luego, no en el sentido de haber establecido las tendencias y los fines propios de cada especie (lo cual sería propio de un dios creador), sino en el sentido de «presidir» el movimiento de todas ellas, de ser el fin por el que obran, de ser el «máximo» al que aspiran, y de hacer posible la actividad de todas, gracias al movimiento cíclico e incesante de los cielos.

El segundo texto, 1075b 24-27, viene a corroborar esta línea interpretativa. Dice:

Si más allá de las cosas sensibles no existiese otra cosa, no habría tampoco un Principio, ni orden, ni generación, ni movimientos de los cielos, pero habría siempre un principio del principio, como se ve en las doctrinas de los teólogos y de todos los físicos.

El sentido del texto parece expresar, por un lado, que lo sensible funda lo universal y, por otro, que, al no poder lo sensible ser fundamento absoluto, es necesario admitir un Principio primero del movimiento, del orden

y de la generación. Tanto la generación como el movimiento conciernen a los seres naturales y al mundo sensible, no a una naturaleza cósmica y universal. De este texto se desprende, pues, de modo inequívoco, que para Aristóteles el orden del mundo sensible depende, como de una condición necesaria, de la existencia de sustancias inmóviles e incorpóreas, como es precisamente el PMI.

Finalmente, la cita homérica con que concluye el capítulo viene a apuntalar la tesis de la causalidad divina del orden. Respecto a los que piensan que la realidad del universo está presidida o causada por diversos principios, dice: «las cosas no quieren ser gobernadas mal, “el gobierno de muchos no es bueno; uno solo sea el comandante”» (Λ 10, 1076a 4).<sup>30</sup> A este respecto, y en relación con la causalidad del orden, me parece sugerente lo que nos dice Alvira (1978: 136-137): «La multiplicidad, tanto en el plano interno del despliegue de las partes, como en el externo, de la multiplicidad de los entes, debe mantener una relación a la unidad anterior y fundamental del acto. Esa relación se llama orden». Alvira argumenta que el orden consiste en una *resolutio multitudinis ad unitatem*. Relación —dice él— es unificación, de tal manera que «no habría ninguna unidad entre las partes si no hubiese una anterioridad que las unificase» (1978: 137). Por tanto, no hay multiplicidad sin unidad, así como tampoco hay orden sin unidad, y puesto que tanto el orden particular como el orden universal han de ser concebidos procediendo de una unidad, esa unidad fontal en la que se sustentan ambos órdenes no puede ser otra que la del PMI, en cuanto que representación sustancial misma de la unidad: «Pero también el mundo ha de ser un orden (κόσμος)» (Alvira 1978: 137).

Así pues, creo que estos textos nos permiten sostener que *a*) los dos aspectos del orden y la naturaleza, particular y universal, por coherencia con los principios aristotélicos, están intrínsecamente entrelazados, y que *b*) el PMI sería, como causa final, causa del aspecto dual del orden, no por ser causa directamente del orden cósmico, sino, al contrario: es causa del orden cósmico por ser causa del orden particular, ya que es el cósmico el que se sustenta en el particular.<sup>31</sup>

30 Cf. *Metaph.* M 3, 1078a 31 y ss. – 1078b 6.

31 En consecuencia, no parece justificada la rotunda afirmación de Giardina según la cual en Aristóteles es evidente que el PMI no es causa del orden. Contra esta posición, además de lo hasta aquí expuesto, Broadie (1993: 396) propone no dar por sentada

## 6. «LO QUE SE DA UNÍVOCAMENTE EN OTRAS COSAS POSEE ESE ALGO EN GRADO SUMO EN COMPARACIÓN CON ELLAS»<sup>32</sup>

Los textos de *Metaph.*  $\Lambda$  6, 7 y 10, estudiados en esta segunda parte del artículo, nos han mostrado la intención de Aristóteles de establecer como Principio en sentido supremo del universo al PMI, de acuerdo con lo que de él nos dice. Ahora, en el presente apartado, ha llegado el momento de presentar una síntesis que ponga en luz su condición de causa última del orden natural. Aunque ya en el apartado anterior se han ido perfilando las razones que nos permiten llegar a esta conclusión, ofreceré a continuación una argumentación algo más sintética.

En cuanto que Primero, el PMI representa la unidad suprema que sostiene y da sentido a todo, dentro de lo cual ha de ser comprendido el orden natural en todas sus dimensiones, entre las cuales cabe destacar la inteligencia que manifiesta dicho orden.

Por su parte, a propósito de la esencial e inescindible relación entre orden e inteligencia, podemos reconocer cómo, a partir de la lógica que se

---

la tesis tradicional de que el Dios aristotélico es un Dios totalmente separado de las cosas: «El Primer Motor de *Lambda* no tiene que ser omnisciente, y probablemente no tiene que serlo. Pero de ahí no se sigue que el cosmos sea algo que el Motor no tendría a la vista, ya sea porque está perdido en la contemplación o porque es sólo un impulso rudimentario, corporal o psíquico, de donde resulta el movimiento circular». Y más adelante, a propósito de la interpretación tradicional, que parte de Teofrasto, sobre la actividad del Primer Motor en  $\Lambda$  7 como exclusivamente contemplativa, dice: «El pensamiento divino [en la interpretación contemplativa] no sólo es consciente de sí mismo y se piensa a sí mismo, sino que se relaciona exclusivamente con sí mismo, donde no toma ningún objeto puro, sino sí mismo. En este caso, el Primer Motor no puede estar en una relación noética con nada físico. Sin embargo, nada en el texto de Aristóteles hace que esta lectura sea vinculante» (1993: 411, nota 26). Por otro lado, tampoco parece asumible en este punto la tesis de Sedley, el cual parece sugerir que es la naturaleza cósmico-universal la que funda la sensible-particular. De este modo, la teleología biológica derivaría de la teleología universal, fundada en el movimiento ordenado del PMI. En este caso, el autor estaría reconociendo un fundamento, al menos indirecto, en el PMI (2010: 24). Sin embargo, resulta difícil aceptar que Aristóteles haya querido construir un fundamento tan absolutamente antagónico al suyo propio. Sedley, en contra del sentir de la mayoría de los especialistas en este punto, no tiene reparo en afirmar que «Aristóteles sigue aquí más de cerca a Platón de lo que se cree» (2020: 19), pero, insisto, aceptar este planteamiento me parecería renunciar a la esencia del aristotelismo.

32 Aristóteles, *Metaph.*  $\alpha$ 1, 993b 24-25.

sigue de los principios aristotélicos, el PMI, por su condición de máximo Inteligente, podría ser considerado la causa de la inteligencia y de la perfección ínsitas en el orden natural, pues la sola naturaleza no puede ser por sí misma razón suficiente de su propia perfección.

Insistamos: cualquier manifestación de orden requiere una causa de naturaleza inteligente. Si el orden teleológico es lo que resulta necesariamente de una inteligencia, la perfección natural por la que las especies tienden a su fin propio y a su fin último no puede resultar sino de una causa inteligente que ordena. Que esta Inteligencia causante del orden natural podría vincularse al PMI aristotélico se explica como sigue:

El estagirita afirma que el PMI es puro Pensamiento que se piensa a sí mismo como el Objeto más elevado de conocimiento. Esto quiere decir que su Inteligencia y su Objeto de Intelección coinciden y representan el más alto grado de perfección posible. Si, por un lado, el orden y la finalidad de la naturaleza tienen que resultar de una causa inteligente, y Dios es Acto Puro de Pensamiento, máximamente Inteligente, y, por otro lado, en cuanto que Primero y máximamente verdadero, es causa de todo ente y de todas las cosas, del cual «dependen el cielo y la naturaleza», la inteligencia implícita en el orden natural tiene que proceder de él, pues lo menor está referido causalmente a lo mayor, lo que es menos a lo que es más.<sup>33</sup> De tal modo que, todo aquello que en el universo no es el Principio, está subordinado y causalmente referido a él,<sup>34</sup> de lo que resulta que la naturaleza, al no ser principio en sentido absoluto, sino relativo (inmanente), está subordinada y causalmente referida, en un sentido absoluto, a él. Como principio, es fundamento de sí misma y de su orden. En cuanto que no es *el* Principio, sino que está referida a este, tiene en él su fundamento.<sup>35</sup>

33 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 sed contra.

34 «El más y el menos se dicen de diversas cosas, según que se aproximen de diverso modo a algo que es máximamente, como es más cálido lo que más se aproxime a lo máximamente cálido» (Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 3).

35 Esta referencialidad, como se dijo, es recíproca, pero asimétrica. Lo mayor y lo menor están mutuamente referidos, pero no de la misma manera. Lo mayor está referido a lo menor como su causa. Lo menor está referido a lo mayor como lo causado. Lo menor está subordinado a lo mayor, y depende de él. Por todo lo cual, lo mayor es causa y fundamento de lo menor, y, en cuanto que tal, todo lo que existe en lo menor se funda en lo mayor. Por eso dice Aristóteles que «lo que se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas» (*Metaph.* α1, 993b 24-25).

De igual modo sucede con el bien y el fin. Como en el Principio, en cuanto que máximamente Ente, está el sumo Bien, todo lo bueno tiene en Él su causa (Broadie 1993: 377). Y en cuanto que el fin se identifica con el bien, en el PMI el universo encuentra su fin último y la causa de la ordenación de los seres a su fin propio. Y ahondando en esta metafísica del bien, aún queda otro sugestivo argumento de la más estricta ortodoxia aristotélica: el de la apetibilidad inherente al bien. Si el bien, que se identifica con el fin, es aquello que todos apetecen, y en el Primero está el sumo Bien y el sumo fin, el Primero tiene que ser, como máximo Bien y máximo fin, máximamente apetecible y, en cuanto que máximamente apetecible, máximamente fin.<sup>36</sup> En este sentido, a propósito de la importancia que puede resultar de este matiz de la apetibilidad, afirma Giovanni Reale (2003<sup>2</sup>: 180): «El mundo, aunque del todo influenciado por Dios y por la atracción que él ejerce como fin supremo —en función, por tanto, del anhelo de lo perfecto— no tuvo un comienzo».<sup>37</sup>

- 36 El bien está en las cosas y en las acciones, pero su esencia, su naturaleza, es intelectual-inmaterial: «Todos los seres apetecen a Dios como fin al apetecer cualquier bien, ya le apetezcan con el apetito intelectual o sensitivo, o con el apetito natural, que no va acompañado de conocimiento» (*Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 4 ad 3).
- 37 Una metafísica del bien y del deseo con relación a la metafísica de la finalidad, existen bastantes trabajos. Por ejemplo, Alvira (1978: 19, 173 y ss.) dedica una buena parte de su estudio a dicha relación: «La noción de fin va unida, de modo muy íntimo a la noción de bien, de tal suerte que todo tratamiento del tema alejado de este paralelismo resulta enteramente insuficiente». También han sido acogidas muy favorablemente las contribuciones posteriores de Broadie (1993: 390-391): «Cuando pensamos en el fin deseado como una causa, el deseo de este fin figura como eslabón intermediario [intermedio] en la cadena causal [...]. Sin embargo, también podemos pensar en el deseo (la causa eficiente) como compartiendo la primacía de la causa final, ya que el fin deseado no sería causa sin el deseo que lo realiza [...]. Desde este punto de vista, la causa raíz incluye el deseo. No es implementar el fin, sino el deseo del fin (o, si se prefiere, el fin como lo deseado)». En esta misma línea se encuentran Natali (1999 y 2013) y Cardullo (2006: 103), quien llama al PMI «el objeto más alto de deseo [...] del cual el cielo y la naturaleza dependen». También me parece destacable la contribución de Ignazio Ferrelli (2011: 550): «Su acto de existir [del PMI] es necesario (1072b 11) (desde el momento que no puede ser de modo diverso de como es en ningún sentido [1072b 8] y, en cuanto tal, existe no sólo como Bien (1072b 11), sino sobre todo como Óptimo y Eterno (1072b 29). Ahora bien, como Bien Óptimo y Eterno, Aristóteles dice que es Principio (1072b 11). Y creo que este sea el punto: si es Principio debe principiar en cuanto Bien, si es Bien debe serlo también para quien principia, y en este sentido es Óptimo y Eterno. Óptimo en cuanto al hecho de ser el primero apetecible. Eterno en cuanto al hecho de ser primero inteligible. Su necesidad, que encierra su actividad de placer óptimo y eterno, debe ser exclusivamente por sí mismo y, en orden

## 7. CONCLUSIONES

Después de ver las distintas posiciones de los especialistas sobre el tema que nos habíamos propuesto investigar, hemos intentado integrar los dos sentidos principales de la causalidad del orden y la finalidad a la luz de una lectura unificante de algunos textos de *Phys.* II-VIII y *Metaph.*  $\Lambda$  6, 7 y 10. La naturaleza, a través de la forma, es una manifestación, como dice Martin Heidegger, de un misterio, el misterio del ser. Ella es, pues, la manifestación, pero no el fundamento último. En ella se manifiesta, pero no se agota, la causalidad fontal del misterio. Aristóteles asienta con firmeza que la naturaleza es causa del orden en cuanto que causa final de los seres, por tanto, asienta un fundamento de carácter inmanente.

Cuando en *Phys.* II 8, 199a 20-35 se pregunta si el comportamiento por un fin de algunos seres naturales significa que actúan con inteligencia u otro poder, el estagirita lo niega, pero se refiere a una inteligencia autoemergente por parte del mismo ser y su especie, u otro poder, es decir, a una inteligencia ajena a la propia especie o a su Principio supremo. Por esta razón, «otro poder» no se refiere aquí al PMI, pues Aristóteles nunca se refiere a Él en semejantes términos, sino como su fundamento (libro VIII). En *Phys.* VIII 1, 252a 11, afirma igualmente que «lo que es por naturaleza nunca puede ser algo desordenado, porque ella es en todas las cosas causa del orden». En el orden inmanente, la naturaleza es la causa como causa final. Ningún otro elemento es causa del orden natural al lado de ella o más allá de ella. Aristóteles se está contraponiendo aquí al trascendentismo desarraigado del mundo físico-sensible, como es el platónico, y por supuesto a quienes niegan la finalidad natural, según el célebre pasaje de la *Physica* dedicado a ellos (II 8, 198b 16-32).

---

a los principiaados, siempre por sí mismo. Si los principiaados no fuesen por sí mismo, no podría ni siquiera principiar; y, en este sentido, es causa final [...]. Yo quiero insistir sobre el hecho de que Aristóteles afirme claramente que el primer motor inmóvil es causa final, con una distinción de la cual no poseemos instrumentos textuales para descifrarla, pero es innegable que sea el fin de todo el universo. Lo impone la naturaleza misma del sentir aristotélico, antes aun que los textos». Otra contribución interesante es la de Bosch y Vidal-Quadras (2017: 119). En la tercera parte de su trabajo plantean una lúcida relación entre bien y fin con respecto a la noción de perfección y, en consecuencia, del PMI como perfección máxima. De ahí, su conclusión: «Abordar la cuestión del bien y del fin desde una perspectiva metafísica remite, sin duda, a la perfección y al acto».

Ahora bien, el significado de esta causalidad no puede ser entendido como si ella fuera la causa generadora de ese orden en un sentido último, como se ha intentado mostrar a lo largo de este trabajo. No habría orden si solo existiese lo sensible, como hemos visto. La naturaleza es, en un sentido, la materia, pero, sobre todo, la forma, en cuyo interior se despliegan un dinamismo y una perfección (orden) que, sin embargo, no pueden explicarse por sí mismos.

Por este motivo, en virtud de la relación entre orden teleológico e inteligencia, esta perfección que se despliega desde el interior de la forma requiere una razón suficiente de naturaleza inteligente. Pues partiendo de los mismos principios de la metafísica aristotélica, si el conocimiento de la realidad se funda en el conocimiento de las causas, y conociendo estas conocemos qué son las cosas, al llegar a la forma como causa del ser, nos encontramos, por así decir, con un abismo irresoluto en su filosofía. De este modo, aunque el estagirita no llegó a esta conclusión que vincula necesariamente orden teleológico de la naturaleza (finalidad) e inteligencia, no se puede decir que esta tesis se oponga a los principios de su filosofía o que estos no nos puedan llevar a dicha tesis, tal como llevaron a Tomás de Aquino, particularmente en su *quinta vía*.

Es aquí donde el aquinata aplica a la naturaleza este principio teleológico. La naturaleza, en cuanto que forma, actúa por un fin, luego entre naturaleza, entendida como forma, e inteligencia, tiene que darse la misma relación necesaria. Si el hecho de que los seres carentes de razón obran por un fin nos lleva a una causalidad inteligente, del mismo modo, la naturaleza o forma, que en Aristóteles es el principio por el que los seres están ordenados a su fin y obran por un fin, tiene que ser ordenada a su propio fin a su vez por un principio inteligente. La naturaleza es, dice Tomás en uno de los textos ya citados, «la razón de cierto arte, el divino, ínsito en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven a un fin determinado». Y en otro lugar, dice:

Primero debe decirse que la naturaleza es una de aquellas causas que obran por algo. Y esto es válido para la cuestión de la providencia. Pues las cosas que no conocen el fin tienden a él como dirigidas por algún cognoscente, como la saeta es dirigida por el arquero. Por eso, si la naturaleza obra por un fin, es necesario que sea ordenada por algún ser inteligente, que es obra de la providencia. (*In Phys.*, 171, 199b 10)

Así pues, en cuanto que para Aristóteles la naturaleza, que en su sentido principal se identifica con la forma, obra por un fin, podemos aplicar dicho principio y entender que debe darse de algún modo una relación entre forma o naturaleza e inteligencia.

Por otra parte, algunos textos aristotélicos que nos hablan del Principio pueden ayudarnos a encontrar cuál podría ser, en su filosofía, el fundamento último del orden y la finalidad natural, desde el momento en que lo declara *a*) Principio, *b*) máximamente verdadero y máximamente Inteligente, *c*) máximo Bien (fin) y *d*) causa del orden.

A través del análisis metafísico de estas características, hemos concluido que el PMI es causa final no solo en el sentido de ser el fin último de los seres, sino también en el sentido de causa de la ordenación de estos a su fin propio. Son tres las razones que justifican este doble significado de la causalidad final del PMI: *a*) su condición de Principio supremo e inteligente representante absoluto de la unidad; *b*) el hecho de que lo Uno y lo múltiple están recíprocamente referidos, aunque en un sentido asimétrico; y *c*) el hecho de que esta recíproca pero asimétrica referencialidad lleva consigo un consecuente impacto causal vinculante, de tal manera que lo mayor causa lo menor y lo menor es causado por lo mayor: «Lo que se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas» (como se desprende de *Metaph.*, *a* 1, 993b 24 y ss.). En estos textos está vertida esta estructura lógica procedente de la unidad.

Además de esto, aún se pueden añadir ejemplos que ahondan en esta lógica en torno al Principio. Son los que le atribuyen la pertenencia del sumo Bien y la suma Belleza y la causalidad del orden. También estos conceptos quedan asumidos por la lógica de la referencialidad causal vinculante recíproca, con el plus de que aquí, por la identificación entre el bien y el fin, se hace más evidente nuestro propósito. Lo que resta, respecto a la causalidad del orden, viene a corroborar esta misma lógica. Todo lo que posee orden, en sentido particular y en sentido universal, debe ser referido a la unidad del Principio por las mismas razones expuestas. Y a esta misma luz podemos interpretar adecuadamente la siguiente afirmación: «De un tal Principio dependen el cielo y la naturaleza». Aquellos que han entendido que el sentido de esta dependencia se circunscribe a un aspecto meramente cósmico-universal pretenden que esta necesaria referencialidad y consecuente causalidad no alcance uno de los aspectos que derivan del orden natural: la ordenación a su fin propio. No obstante, como resulta de la lógica tanto por parte del análisis metafísico como del sentido de los textos, tal disyunción



no parece estar justificada. La misma noción de orden, desde el punto de vista lógico y ontológico, parece impedir una conclusión semejante.

Por tanto, de la unidad del Principio y de su referencia causal vinculante con lo múltiple han de ser derivados todos los aspectos concernientes al orden natural. De hecho, como sucede con la comprensión del aspecto dual del orden, el movimiento ordenado y primero que produce el PMI en cuanto que causa final, nos conduce hasta su condición de fundamento. ¿Por qué es necesaria una causalidad primera del movimiento y nadie la pone en discusión? Primero, porque el mero hecho del movimiento, como prueba Aristóteles, requiere una causa primera e inmóvil del mismo. Pero es que, además de esta razón obvia, existe otra que puede resultar interesante.

Es el caso, por ejemplo, del movimiento circular. Este no es un movimiento aleatorio y sin sentido, sino ordenado, y, en cuanto que tal, requiere también una causa, causa proporcionada que explique ese orden, por tanto, de naturaleza inteligente. En definitiva, la misma razón que nos aboca a la búsqueda de una causa primera del movimiento, nos conduce a buscar una causa fontal de la finalidad, pues de la misma manera que la perfección del orden circular requiere una causa inteligente de su perfección, la perfección del orden natural y su finalidad exigen una tal causa.

El PMI, por consiguiente, mueve como causa final a los seres hacia su fin propio y los atrae hacia él como su fin último, por tanto, los ordena a su fin propio y a su fin último, en virtud de su condición de Primero, máximo Verdadero y máximo Ente, sumo Bien/Fin y causa del orden. Es, pues, en este sentido como puede ser considerado fundamento último y trascendente del fin y el orden natural. En consecuencia, leo la afirmación «de un tal Principio dependen el cielo y la naturaleza» de modo «maximalista», entendiendo aquí «naturaleza» en un sentido particular, fundante del sentido cósmico-universal, y esa dependencia en un sentido causal respecto de todos los aspectos que integran dicha naturaleza, entre ellos, de una manera particular, el orden y el fin.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVIRA, R. (1978) *La noción de finalidad*. Pamplona: EUNSA.  
ARISTÓTELES *Acerca de la generación y la corrupción*. Introd., trad. y notas de E. la Croce y A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1978.

- *Física*. Introd., trad. y notas de G. R. de Echandía. Gredos: Madrid, 1998.
- *Metafísica*. Introd., trad. y notas de G. Reale. Milán: Bompiani, 2006.
- *Metafísica*. Introd., trad. y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2007.
- *Ética eudemia*. Introd. de Emilio Lledó Íñigo; trad. y notas de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985 (4.<sup>a</sup> reimpr.).
- BAHDASSARIEN, F. (2019). *Aristote. Métaphysique livre Lambda*. París: Vrin.
- BERTI, E. (1990) «La finalità in Aristotele». *Fondamenti* 14: 7-43.
- (2002) «La causalità del Motore immobile secondo Aristotele». *Gregorianum* 83/4: 637-654.
- (2005) «Il dio di Aristotele». En M. Migliori (ed.), *Dio e il divino nella filosofia greca*. Brescia: Morcelliana.
- (2007) «Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics  $\Lambda$  6». En M. Frede, D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 181-206.
- (2020) «La finalità del motore immobile di Aristotele tra Metafísica  $\Lambda$  7 e  $\Lambda$  10». *Humanitas* 66/4: 555-567.
- BOERI, M. (2020) «Is the Prime Mover the source of all movement? Pseudo-Justin on Aristotle's Unmoved Mover». En P. van Deun, B. Demulder (eds.), *Questioning the world. Greek patristic and Byzantine question-and-answer literature*. Turnhout: Brepols.
- BODÉUS, R. (1975) «En marge de la "theologie" aristotelicienne». *Revue Philosophique de Louvain* 73/17: 5-33.
- BOS, A. P. (1976) *The theme of divine pronia in Plato and Aristotle*. Assen: Van Gorcum.
- BOSCH, M.; VIDAL-QUADRAS, M. (2017) «El bien como fin en la "Metafísica" de Aristóteles». *Espíritu* LXVI, 153: 107-121.
- BROADIE, S. (1993) «Que fait le Premier Moteur d'Aristote? (Sur la theologie du livre Lambda de la "Métaphysique")». Trad. de J. Brunschwig. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 2: 375-411.
- CARDULLO, R. L. (2003) «L'analogia techne-Φύσις e il finalismo universale in Aristotele, Phys. II». En R. L. Cardullo, G. R. Giardina (eds.), *La «Física» di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*. Catania: CUECM, 51-103.
- CATTANEI, E. (2011) «La notte, il cielo stellato, i numeri. Il dio di Aristotele e altre divinità nel libro  $\Lambda$  della "Metafísica"». *Humanitas* 66/4: 568-614.
- DÜRING, I. (1966) *Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter.
- FERRELLI, I. (2011) «La duplice finalità del primo motore immobile». *Humanitas* 66/4: 536-554.
- FLANNERY, K. (2015) «Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del Primo Motore Immobile». *Humanitas* 66/4: 615-643.

- FOLLON, J. (1988) «Réflexions sur la théorie aristotélicienne des quatre causes». *Revue Philosophique de Louvain* 86/71: 317-353.
- FREDE, D. (1971) «Theophrasts Kritik am unbewegten Beweger des Aristoteles». *Phronesis* 16: 65-79.
- GIARDINA, G. R. (2006) *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Phys. II*. Catania: Cooperativa Universitaria Editrice di Magistero.
- GUTHRIE, W. R. D. (1999) *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*, vol. VI. Madrid: Gredos.
- HUDSON, L. (2019). *Metaphysics Book A*. Oxford: Clarendon Press.
- JAEGER, W. (1923) *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlín. Trad. inglesa de R. Robinson. Oxford, 1934 (2.<sup>a</sup> ed. 1948).
- MACINTYRE, A. (1991) *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- MERLAN, P. (1946) «Aristotle's Unmoved Movers». *Traditio* 4: 1-30.
- NATALI, C. (1997) «Causa motrice e causa finale nel libro lambda della “Metafisica”». *Méthexis* 10: 105-123.
- (1999) «Problemas de la noción de causa final en Aristóteles». *Anuario Filosófico* 32: 39-57.
- (2020) «Deux nouveaux commentaires du livre Λ de la “Métaphysique” d’Aristote». *Phylosophie Antique* [en línea]. Notas críticas en prepublicación, puestas en línea el 2 de junio de 2020 (consulta: 14/7/2020), <http://journals.openedition.org/philosant/3592>.
- QUARANTOTTO, D. (2001) «Ontologia della causa finale aristotelica». *Elenchos, Rivista di Studi sul Pensiero Antico* 22/2: 329-365.
- (2005) *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del “telos”*. Pisa: Bibliopolis.
- REALE, G. (2003<sup>2</sup>) *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- ROSS, A. (2007) *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.
- ROSS, A. (2018) «Teleología y naturaleza en Aristóteles». *Síntesis. Revista de Filosofía* 1/2: 101-121.
- ROSS, W. D. (1924) *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols. Oxford: Oxford University Press (reimp. 1958).
- SALIS, R. (2006) «La causalità naturale in Aristotele, Fisica II, 7». En C. Rossetto (ed.), *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference*. 11-13 de diciembre. Padua: Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, 81-101.

- SEDLEY, D. (2010) «Teleology, Aristotelian and Platonic». En J. G. Lennox, R. Bolton (eds.), *Being, nature, and life in Aristotle: Essays in honour of Allan Gotthelf*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEGGIARO, C. (2019) «Generación y causalidad en Física I 7 y II 3». *Synthesis* 26/1: e051, <https://doi.org/10.24215/1851779Xe051>.
- SERRA PÉREZ, M. A. (2018) «Finalidad y existencia de Dios. Un estudio sobre la quinta vía tomista». *Espíritu* 155: 201-220.
- (2021) «ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἕν πολλάκις. Una interpretación de *Phys.* II 7, 198a 25, acerca del sentido causal fundante del devenir a la luz de la teoría de acto-potencia». *Kriterion* 149: 549-571.
- STEENBERGHEN, F. VAN (1983) *Le thomisme*. París: Presses Universitaires de France.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Física (In Physic.)*. Textos traducidos de *Corpus Thomisticum*.
- *Suma Teológica (Sum. theol.)*.
- *In Libros Physicorum (In Phys.)*.
- *Sententia libri Ethicorum* (Comentario a la Ética a Nicómaco).
- *Scriptum super Sententiis (In Sent.)*.
- TORRIJOS, D. (2013) «La causalidad del Motor Inmóvil». *Hypnos* 31: 234-266.
- VIGO, A. (2013) «Naturaleza, finalidad y normatividad según Aristóteles. Apuntes para una reconstrucción sistemática». En L. Corso, M. J. Soto, M. I. Zorroza (eds.), *Concepciones de la ley natural: medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*. Pamplona: Eunsa, 19-41.