

“Orexis”, “Telos” y “Physis” Un comentario con ocasión de EN 1094a 19ss*

HÉCTOR ZAGAL ARREGUIN**



1. Propósito

En *Ética Nicomaquea* I, 2, 1094a 19ss, Aristóteles se aboca a mostrar que en el obrar humano existe un fin óptimo, cuyo conocimiento se requiere para una vida plena.

El propósito de este escrito es analizar el argumento aducido en dicho lugar por Aristóteles para demostrar la necesidad de que exista un fin soberano. En concreto señalaré:

- a) Los presupuestos metafísicos de tal argumento.
- b) La insuficiencia de los supuestos de dicho argumento.

Obviamente, mi intención no es negar la existencia de un fin soberano ni negar que Aristóteles logre argumentar suficientemente su existencia en algún otro lugar del *corpus*. Mi intención se limita a un argumento muy concreto, y no es metodológicamente correcto abocarme a otro objetivo en un espacio tan pequeño.

2. Análisis del pasaje EN 1094a 19ss

El texto en cuestión es breve:

«Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra —sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable—, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano»¹.

* Agradezco a José Luis Rivera (Universidad Panamericana) las observaciones que hizo a la primera versión de este escrito.

** Universidad Panamericana, Augusto Rodin 498, Insurgentes Mixcoac, 03920 México D.F., Messico

¹ EN I, 1, 1094a 19-23.

El razonamiento tiene forma de un condicional, si atendemos sólo al aspecto proposicional.

Sea:

P = Existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo.

Q = Es verdad que no siempre elegimos una cosa en vista de otra.

R = Ese fin último sería el bien soberano.

El *ponendo ponens* es sencillo:

(1) (P.Q) — > R

(2) (P.Q)

(3) R

Pero este razonamiento proposicional es tan sencillo como trivial. (De ahora en adelante me referiré a todo el razonamiento como *argumento I*). Salta a la vista que la premisa P está respaldada por la premisa Q, la cual está respaldada por el siguiente argumento II:

Argumento II:

«Si no existe un fin querido por sí mismo, entonces nuestro apetito se remonta al infinito».

Argumento que su vez está respaldado por el *argumento III:*

«Si nuestro apetito se remonta al infinito, entonces nuestro deseo es vano y vacío».

El *argumento II* es concluyente ateniéndose a su contenido. Un agente X desea el fin 1 como fin mediato respecto a f2, f2 respecto a f3 y así hasta fn. Mientras X no alcance fn, el *orexis* de X estará insatisfecho, y como se trata de una cadena infinita de fines, X siempre estará insatisfecho.

Así lo comenta Santo Tomás:

«Si se fuera al infinito en el deseo de los fines, como siempre un fin sería deseado en razón de otro fin hasta el infinito, nunca llegaría el hombre a conseguir los fines deseados. Pero inútil y vano sería desear lo que no puede alcanzarse. Luego, el fin de los deseos sería inútil y vano. Pero tener deseos es algo natural, pues se ha dicho más arriba que el bien es lo que naturalmente todas las cosas desean. Luego de aquí se seguiría que el deseo natural es algo vano y vacío»².

Debe tenerse también presente el célebre inicio de la EN:

«Toda arte y todo procedimiento, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran»³.

² *In EN I, lect. II, n. 21.*

³ *EN I, 1, 1094a 1-3.*

El *argumento I* viene a descansar en el punto de si estamos dispuestos a aceptar que nuestros apetitos son vacíos y vanos. Si para un sujeto S, la proposición “nuestro apetito es vacío y miserable” es razonablemente aceptable, entonces el *argumento I* para demostrar la necesidad de un fin soberano carece de eficacia. (Sartre suscribiría indirectamente el carácter absurdo del apetito).

Contra quienes pretenden defender la tesis “Nuestro apetito es vacío y vano”, Aristóteles puede aducir dos lecturas de argumento, una doxástica-dialéctica y otra metafísica. Utilizo el término “doxástico-dialéctico” como lo utilizaría Enrico Berti.

3. La interpretación doxástica-dialéctica del argumento

En la naturaleza sensible todo tiende a un fin que lo satisface. Los peces tienen branquias *para* respirar en el agua; las aves tienen alas *para* volar; las plantas tienen capacidad *para* orientarse al sol, etc. Es decir, la opinión (*doxa*) generalizada y plausible es que los apetitos no son vanos: existe el agua, el aire y el sol. El replicante tiene la carga de la prueba (él se opone al principio aristotélico “la naturaleza no hace nada en vano”). Es el replicante quien debe aducir casos naturales donde un apetito natural sea vacío y vano. Claro está, no se puede aducir el caso del apetito humano de felicidad, pues sería petición de principio.

Este argumento es plausible y muy difícil de rebatir dialécticamente. De hecho, este argumento es un *leit motiv* en el *De anima*.

Este argumento es típicamente ético, pues está en consonancia con la plausibilidad e inexactitud de la ética. Señalar que tal argumento no es riguroso denotaría una falta de conocimiento de la ética aristotélica. El saber ético es un saber constitucionalmente inexacto. No se puede exigir a la ética la misma *acriba* que a las matemáticas o a la metafísica. Basta recordar EN I, 3.

Por otra parte, el recurso al principio “la naturaleza no hace nada en vano” se encuentra también en contextos que rebasan el ámbito de lo puramente plausible. Así por ejemplo, *De Anima*, III, 12.

4. La interpretación metafísica del argumento

Sin embargo, Aristóteles podría utilizar otra línea argumentativa, a saber, sustentar metafísicamente el orden del universo en el motor inmóvil como fin soberano y universal, tanto del mundo celeste como del sublunar. Dicho de otra manera, el orden del ágora de Atenas descansa —*parcialmente*— en el Motor Inmóvil. (El subrayado es importante).

Con ello no pretendo poner en boca del Estagirita la doctrina de la Providencia Divina, doctrina típicamente cristiana y ajena a la cosmología aristotélica. No obstante, considero que *Metafísica XII* y *Física VIII* son suficientemente claros al respecto. Sí, existe una conexión entre el Motor Inmóvil y el mundo sublunar. Ciertamente esta conexión no implica el menor interés del motor inmóvil por las cosas de este mundo sublunar, cosas indignas de ser conocidas por el supremo *Nous* aristotélico.

No obstante, el mismo santo Tomás considera que el *argumento I* descansa en el

Motor Inmóvil. Así lo dice en *In EN I*, lect. II. Esto es algo llamativo, pues Aquino es extraordinariamente parco a la hora de recurrir a Dios como sustento teórico inmediato de fenómenos naturales (algo muy distinto de lo que hacen los racionalistas como Descartes, Malebranche o Leibniz, quienes recurren a Dios continuamente para resolver sus problemas filosóficos, por decirlo irónicamente).

El punto central de este artículo es señalar cómo la relación aristotélica entre Dios y el mundo es insuficiente para sustentar el orden natural del universo, y por tanto, tampoco basta para garantizar que a cada deseo “natural” corresponda realmente un objeto⁴. Sin esta premisa el *argumento I* pierde solidez metafísica. Aristóteles se mete en un callejón sin salida al dar tintes metafísicos a un argumento doxástico, o mejor dicho, quienes interpretan metafísicamente el pasaje que estudiamos meten a Aristóteles en tal callejón.

Tema de otro escrito es estudiar el modo como Aquino completa este argumento al concebir la naturaleza como creación. Esto es, el argumento es insuficiente dados los presupuestos aristotélicos, pero no dados los presupuestos tomistas. También tema de otro escrito sería explorar los alcances del argumento doxástico-dialéctico como fundamento de la ética aristotélica.

Sin embargo, una interpretación metafísica de este argumento —a la que se es proclive desde una lectura escolástica— debilitaría la contundencia dialéctico-doxástica de dicho razonamiento. Para ser justos, el mismo Aristóteles da pie a esta lectura. Según esta interpretación metafísica-escolástica el *argumento I* es contundente dados los siguientes supuestos metafísicos:

i) Para Aristóteles, las facultades tienen por naturaleza un objeto propio, objeto que necesariamente existe, pues de lo contrario la existencia de las facultades sería absurda (i.e. ilógica, irracional, sin sentido). Dicho de otra manera, un universo con estómagos implica necesariamente un universo con alimentos.

ii) «La naturaleza no hace nada en vano» quiere decir que la estructura natural es una estructura racional. El adjetivo “racional” debe entenderse en términos teleológicos: un conjunto de objetos o un objeto aislado es ordenado si y sólo si tiene un fin realmente existente. Entre objetos y fines hay una relación de correspondencia real. A cada objeto realmente existente (y por ende configurado por una causa final) corresponde un fin realmente existente⁵.

iii) El orden del universo depende de Dios. La idea es aristotélica: «Se debe

⁴ Obviamente no estoy diciendo que todas las partes del universo se ordenen del mismo modo. “Orden” es una noción analógica. El orden de los vivientes no es igual al orden de los no vivientes, ni es igual el orden del viviente racional que el del irracional. «Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen algunas. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una, pero del mismo modo que, en una casa, los libres son los que menos pueden hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar. Tal es, en efecto, el principio que constituye la naturaleza de cada cosa. Digo, por ejemplo, que todas tienen que llegar, al menos a ser disueltas, y son así otras cosas de las que participan todas para el todo». *Met.* XII, 10, 1075a 16-25.

⁵ “Realmente existente” no significa separado. Los accidentes son reales y no son separados *simpliciter*.

investigar también de cuál de estas dos maneras está el bien o el sumo bien en la naturaleza del universo: ¿Como algo separado e independiente, o como el orden? ¿O de ambas maneras, como un ejército? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste»⁶.

iv) El peso del *argumento I* queda trasladado al fundamento del orden del universo. Esto es, el *argumento I* descansa —según dicha interpretación— en la doctrina del Acto Puro de *Metafísica XII* y del Motor Inmóvil de *Física VIII*. Sólo si el acto puro es capaz de garantizar el orden del universo, se puede aceptar que la “naturaleza no hace nada en vano” y, por ende, que existe un fin soberano.

Como puede observarse, el *argumento I* es —hasta cierto punto— superfluo. Si Aristóteles ha asentado ya en *Metafísica XII* que el acto puro es causa final y ordenadora del universo, ¿Qué gana Aristóteles con el *argumento I* en EN, pues previamente ya ha demostrado la existencia de un fin último del universo?

Excepción de motivos didácticos, no encuentro otra explicación. Motivo que no invalida de suyo el *argumento I*. De hecho, considero que EN, I debe leerse como una recapitulación de *Física y Metafísica*. Algo por lo demás acorde con la típica interpretación unitaria del *Corpus*. Pero este afán de unidad se vuelve en contra de la misma consistencia de la teoría ética de Aristóteles, dado el carácter plausible de buena parte de la EN.

Si existe una conexión entre metafísica, física y ética, hay que plantearse hasta qué punto el acto puro es capaz de garantizar el orden del universo aristotélico. Insisto, la falta de sustentación del *argumento I* se da cuando intentamos conectar demasiado física, metafísica y ética. Lo lamentable es que para que el *argumento I* sea duro (metafísico) y no meramente plausible, sí hace falta esa conexión.

Como he dicho, mi tesis es que el acto puro concebido sin la metafísica creacionista de Aquino no sustenta la *interpretación metafísica* del orden ético aristotélico. Explico a continuación por qué.

5. Las partes del universo

El universo natural recibe su orden de la tendencia a un fin soberano. Es decir, la unidad del universo y la de cada uno de sus constitutivos está en función del fin. Sin fin no hay orden. Este orden universal implica —según Aristóteles— un fin, un ordenador y unas partes.

Entre el fin y las partes existe una proporción, esto es, para que exista orden deben existir partes ordenables. El orden supone que las partes ordenadas son ordenables. Si las partes no tienen la capacidad o potencia de ser ordenadas no pueden ser ordenadas en acto. La existencia actual del orden supone la potencialidad ordenable de las partes. (Denominaré de ahora en adelante a esta potencialidad que las partes tienen de ser ordenadas con el apelativo de *potentia ordinis* o ser *capax ordinis*).

Por ausencia de potencia (*negatio*), las partes de un cadáver en descomposición no son —metafísicamente hablando— partes ordenables al ser vivo. Los miembros

⁶ *Met.* XII, 10, 1057a 11.

de un cadáver carecen de la potencialidad real de ser ordenados como ser vivo. No existe una proporción entre la potencialidad real de las partes (los miembros putrefactos) y el fin (el acto de ser vivo).

La ordenabilidad de las partes es una potencia, aptitud o capacidad que debe ser explicada. ¿Por qué una parte determinada es *capax ordinis*? La pata de palo o la sofisticada prótesis de un mutilado carecen de la estructura orgánica adecuada para que puedan constituir —propiamente hablando— un miembro de un ser vivo. Esta incapacidad de la pata de palo se explica por su origen. La pata de palo procede de un pino trabajado por un carpintero.

El orden universal aristotélico requiere de una explicación de la *potentia ordinis* de las partes constitutivas del universo. Sin embargo, Aristóteles no proporciona esta explicación.

Salgo al paso ahora a unos intentos de explicar esta *potentia ordinis* sin recurrir a la causa eficiente.

6. La explicación del orden por el telos

Explicar la ordenabilidad de las partes de un todo únicamente por el fin es una falacia, pues el fin explica el orden del todo en acto y no la ordenabilidad en potencia de las partes. El fin sólo explica el *factum* del orden. El fin explica el orden como pura facticidad. El hecho de que las partes estén ordenadas en acto es explicado por el fin, pero no explica por qué las partes pudieron ser ordenadas. Reitero: el fin explica el hecho del orden, pero no explica la posibilidad del orden. La teleología no explica la constitución o estructura de las partes, explica solamente el orden⁷.

Aducir la simultaneidad de orden-fin-partes para explicar la ordenabilidad de las partes es también falaz. La ordenabilidad de las partes es algo previo al orden, pues la ordenabilidad es condición de posibilidad del orden. Con toda intención rehuyo la discusión de *Metafísica V* sobre la anterioridad y la posterioridad para refugiarme en una postura más coloquial, pero no menos fuerte: *la condición de posibilidad es anterior a la actualidad*, al menos *secundum quid*.

Explicar la ordenabilidad de las partes exclusivamente por la simultaneidad del trinomio orden-fin-partes es, o bien una explicación circular (orden explica fin, fin explica partes, partes explica orden...), o bien, una petición de principio (la simultaneidad del trinomio no requiere explicación).

La única manera de salir del círculo y de la petición es otorgar a un principio del trinomio la primacía. Esto lo hacen quienes explican la ordenabilidad de las partes en virtud del fin: el fin explica suficientemente la ordenabilidad.

Ciertamente, el orden de un todo de partes es explicado por el fin, pero sólo hasta cierto punto. El orden y concierto de las piedras, tejas y vigas que componen una casa es explicado por la finalidad de la casa (la vivienda humana). En este sentido —y sólo en este sentido— cabe decir que la explicación teleológica es suficiente. Sin embargo, la finalidad de la casa no explica muchas cosas, entre otras, que las piedras, las vigas y las tejas puedan ser partes de una casa. La aptitud de las

⁷ La cuestión de si el fin del universo es extrínseco, intrínseco (o ambos) al universo es irrelevante.

partes (su naturaleza impermeable y dura) no es explicada por el fin. Al contrario, la finalidad de la casa sólo se puede alcanzar gracias a que ni las piedras ni las tejas tienen las características del algodón o del caramelo.

7. La explicación del orden por la forma

Puede intentarse otra vía: la explicación de la ordenabilidad de las partes por la forma. Es decir, las partes de un todo están informadas por una forma —valga la redundancia— que es al mismo tiempo la finalidad del todo. Así, los miembros de un ser vivo son ordenables (*capax ordinis*) porque están informados por el alma, acto primero de un cuerpo naturalmente organizado. El acto del ser vivo es —además— el fin intrínseco del todo. Esta explicación es más satisfactoria. Se explica así la ordenabilidad de las partes en virtud de un fin, fin concebido como algo intrínseco al todo de orden, fin concebido como forma.

Entender el fin como forma es aristotélico. No otra cosa es la “naturaleza” de una cosa sino la forma que imprime una finalidad en la cosa. De esta manera, se dice que el hombre tiende naturalmente a la felicidad en virtud de su alma (forma)⁸. La forma imprime una tendencia natural, fin cuya consecución es plenitud de la forma.

No obstante, la forma-fin de un todo de orden explica que *de hecho* estén las partes ordenadas (informadas), pero no explica el que tales partes *puedan* ser informadas y ordenadas. Ni siquiera en una sustancia como el hombre, la explicación teleológica es suficiente. El alma explica que *de hecho* estén organizadas las partes del cuerpo aquí y ahora⁹.

En definitiva, la forma-fin de un todo de orden explica:

- a) La finalidad de las partes.
- b) El orden de las partes en cuanto miembros de un todo.

Pero no explica el origen de las partes, ni la capacidad que tales partes tienen de ser ordenadas de una determinada manera.

8. La explicación por la causa eficiente

Preguntarse por el origen de las partes de un todo de orden es una pregunta perfectamente legítima desde el punto de vista de la causa eficiente. Se trata de una pregunta de sentido común. ¿No nos preguntamos ante una pintura rupestre quién la hizo? Una explicación teleológica (las pinturas tienen una finalidad cultural) o una explicación formal (la estructura o “esencia” de la pintura) no nos bastan. Es legítimo preguntarse qué ordenó estas partes y cuál es el origen de su ordenabilidad.

⁸ La escolástica se percató de ello cuando distinguió dos sentidos del fin último del hombre: un fin subjetivo (la felicidad, i.e. un estado subjetivo del alma); un fin objetivo (Dios, cuya posesión implica el estado subjetivo llamado felicidad). El fin del hombre es, de esta manera, intrínseco al mismo hombre, como intrínseca es su forma.

⁹ Cuando se dice que la forma del que engendra proporciona la materia dispuesta, no se está explicando la disposición de la materia a través de la forma en cuanto forma (la forma es intrínseca), sino que se está acudiendo a la forma del engendrador en cuanto causa eficiente.

Adviértase que la causa final y la causa formal no suplen la pregunta por la causa eficiente de las partes en un todo de orden. En un todo de orden (una casa o un ejército, por ejemplo), las partes son individuos cuyas características individuales no son explicadas ni por la forma ni por el fin del todo de orden. El general (principio del orden del ejército) explica el orden del ejército, pero no explica el nacimiento de cada uno de los hombres quienes —como soldados— integran el ejército.

Decir que «los soldados son para el ejército y no el ejército para los soldados» (o dicho abstractamente, las partes son para el todo, y no el todo para las partes) es válido hasta cierto punto. Tal sentencia requiere, en efecto, al menos de dos matices:

a) El ser de la parte no se agota en ser parte del todo de orden. El soldado no se agota en ser parte de un ejército. Ciertamente no hay, en estricto sentido, soldados sin ejércitos; pero tampoco hay ejército sin hombres (ni temporal ni ontológicamente).

b) Las partes potenciales pueden existir antes que el todo de orden. Es el caso del ejército, donde los componentes son previos al ejército¹⁰. Aunque para ser justos, esto no puede decirse del universo como un todo, pues es posible pensar un universo compuesto por partes ordenadas *ab aeterno* (la doctrina es tomista). Pero incluso en tal caso, la eternidad del mundo —según Santo Tomás— no excluye la necesidad de una explicación vía causalidad eficiente. Que el universo sea eterno no significa, según santo Tomás, que se autoexplique eficientemente. Por ello, la eternidad del mundo es —hasta cierto punto— irrelevante para nuestro propósito. Que el mundo sea eterno, no explica la capacidad que las partes del universo tienen para ser ordenadas. El que la parte de un todo de orden sea eterna no explica el que tal parte tenga una disposición R que le permita ser ordenada de una forma o estructura Y.

9. Orden, fin y elemento

En resumen, estoy preguntando por el origen de los elementos; me explico. Una planta, por ejemplo, “está hecha” de elementos. La forma vegetativa es el principio orgánico de los elementos; pero tiene que existir una proporción entre el principio organizador y los elementos. Un elemento es parte organizada de una sustancia porque tiene una determinada configuración¹¹.

El principio organizador (forma-fin) no basta para explicar la capacidad de orden de los elementos. Los elementos son preexistentes temporalmente a la organización *hic et nunc* de una forma determinada. Por ejemplo, la tierra de esta maceta es anterior a la planta. La semilla fructifica dependiendo del agua, de la tierra y del aire. Ningún alma vegetativa puede informar un montón de tierra sin agua. Luego, la forma-fin no explica totalmente el todo de orden. Sólo con el elemento

¹⁰ Los soldados preexisten como hombres, no como soldados. Ser soldado implica hacer ejército. Sin embargo, esta advertencia no modifica en nada nuestra argumentación: el que los hombres *puedan* ser soldados no es explicado por la forma-orden. Insisto: el general explica el que los hombres sean soldados en acto, en cambio, no explica el que tengan capacidad de ser soldados. El general no explica por qué los soldados son susceptibles de ser disciplinados.

¹¹ Al utilizar el término “configuración” estoy salvaguardando la simplicidad de los elementos aristotélicos. Agua y tierra son simples, pero son distintos entre sí. La simplicidad de los elementos no anula su simplicidad.

tierra no puede formarse una planta. ¿Por qué? Porque la forma-fin (el principio organizador o alma vegetativa) no es condición suficiente para garantizar el orden.

10. Elemento, orden y causa eficiente

La capacidad, disposición o potencia que cada parte o elemento tiene para ser ordenada de una determinada manera, únicamente puede explicarse cabalmente por la causa eficiente (junto con las otras causas). El pensamiento aristotélico y su interpretación escolástica es muy clara al respecto. Las cuatro causas se requieren para explicar suficientemente una realidad. La explicación a partir de una sola causa es una explicación insuficiente.

Sin embargo, hay quienes consideran que el universo considerado como pura facticidad puede ser explicado satisfactoriamente por la causa formal-final. Ni siquiera los elementos escapan a la necesidad de ser explicados causalmente. No veo razón alguna para considerar que el *telos* del universo aristotélico es suficiente para explicar por qué los elementos tienen determinada estructura.

Afirmar que esta parte X (donde X puede ser un elemento o un compuesto) tiene una capacidad de ser ordenada de determinada manera, porque X es parte de un todo de orden Y, informado por un fin-forma Z, es pseudosolucionar el problema amparándose en la simplicidad de los elementos. Esta pretendida explicación puede expresarse coloquialmente de la siguiente manera: el agua es así “porque es así”.

Decir que un elemento tiene una determinada capacidad, disposición o aptitud para determinado orden porque es así (“el agua es así...”), equivale a cerrar axiomáticamente la pregunta por la causa eficiente de las potencias de los elementos. Considerar impertinente la pregunta por el origen de las propiedades de los elementos (capacidad de orden) es una actitud axiomática. Y con el mismo derecho que se cierra axiomáticamente la pregunta, podemos abrirla.

11. Universo, fin y racionalidad

En consecuencia, la finalidad-forma del todo de orden que es el universo no garantiza suficientemente su racionalidad. Salvo, claro está, que la racionalidad del universo se acepte axiomáticamente. Este es el caso de Aristóteles. El Estagirita no parece especialmente preocupado por explicar el fundamento de la racionalidad del universo.

Finalidad y origen del universo son sustentos necesarios de la racionalidad del universo. ¿Por qué Aristóteles no aplica la doctrina de la cuádruple causalidad al universo hasta sus últimas consecuencias y sí utiliza la doctrina de la causa final? Aristóteles no contempla ni siquiera la pregunta. Tal actitud —insisto— es axiomática. Si Aristóteles ve que el orden racional del universo requiere de una explicación teleológica, ¿por qué no se pregunta por una explicación eficiente? Creo que he mostrado someramente la insuficiencia de la racionalidad de un universo como puro *factum* acorde a los mismos principios aristotélicos.

Decir “X es racional porque su fin es Z” garantiza solamente un aspecto de la racionalidad de X, a saber, su finalidad. Pero Z no responde a la pregunta “¿por qué

X tiene la finalidad Z?”. O mejor dicho, “¿por qué X es capaz de tender a Z?”. La explicación teleológica es solamente una explicación teleológica. La racionalidad no es pura teleología. ¿No decimos coloquialmente que es “lógico” preguntarse por el origen de las cosas? Si la teleología agotara la racionalidad, no habría lugar para la pregunta por la causa eficiente.

12. La facticidad del universo y la falacia naturalista

La teleología aristotélica del universo no basta para escapar a la falacia naturalista («de que algo sea así, no se sigue que deba ser así»). Si el origen del universo no es tan racional como su fin, siempre cabe:

a) Tratar de cambiar el fin (recuérdese la racionalidad instrumental de la modernidad).

b) Preguntarse “¿por qué voy a seguir una tendencia natural que — desde el punto de vista de su origen — es un puro *factum* arbitrario?”. Un universo racionalmente explicado como un puro *factum* (eso sí, muy racional desde el punto de vista teológico) solamente fundamenta verdades de hecho. La facticidad del universo no es un principio suficientemente fuerte para garantizar verdades nomotéticas.

Sin el concepto de naturaleza creada, la ética queda sólo parcialmente sustentada. No es irrelevante para la ética el origen de la naturaleza: no es lo mismo una naturaleza creada que una naturaleza cuya disposición es parcialmente arbitraria (“las partes son así porque son así...”).

Requerir el concepto de naturaleza creada no es negar la sustentación natural de la ética. La creación no es irrelevante para la ética, como pretenden los intérpretes racionalistas de Santo Tomás.

La creación es — para Aquino — un concepto que admite un tratamiento racional. Por el contrario, la pregunta «¿Es la creación ab *aeterno*?”, sí exige un dato revelado»¹².

Una ética fundada en la pura causa final es un intento de ética autónoma condenada a cometer la falacia naturalista y, por tanto, carente de consistencia plena. Entiendo por “ética autónoma” una ética fundada sin el recurso a Dios. La falacia naturalista no se supera plenamente — en mi opinión — concibiendo la naturaleza en términos de pura facticidad. La naturaleza como puro *factum* no tiene la misma fuerza obligatoria que una naturaleza racionalmente ordenada desde su origen¹³.

El Estagirita toma la naturaleza en la EN como pura facticidad (ya he dicho que la naturaleza como *factum* es compatible con la causalidad final). En este sentido, Aristóteles se queda con una ética fundada en la *doxa*, en el uso, en la costumbre. El dios della *Metafísica XII* mueve al universo como causa final sin preocuparse por él. Este dios no tiene nada que ver con la ética propuesta en la *Nicomaquea*. En todo caso, la ética de la *Nicomaquea* carece de un fundamento metafísico lo

¹² Sólo como dato aledaño, el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma taxativamente que con las fuerzas de la razón se puede llegar a un Dios creador. Cfr. n. 286.

¹³ Una discusión interesante: R. McINERNEY, *The Fact/Value Dichotomy*, en *Ethica Thomistica*, Catholic University of America Press, Washington 1982, p. 50ss.

suficientemente sólido como para superar la falacia naturalista. Por ello, es perfectamente lógico que Aristóteles recurra a la *doxa* y a la costumbre —en un contexto de argumentación plausible— para fundamentar su ética.

En este sentido, yo he dado un “salto mortal” de la ética a la metafísica. Digo “mortal” porque Aristóteles carece del concepto de creación. Si la naturaleza no es creada, la racionalidad del universo queda enormemente reducida y, por ende, el cimiento de la ética se hace movedizo. La creación apuntala la racionalidad del universo.

Si Aristóteles podía o no vislumbrar el concepto de creación es irrelevante para mi propósito. Lo importante es que nosotros lo podemos vislumbrar. Una vez que lo hemos vislumbrado, no veo por qué la reticencia a juzgar a partir de este concepto la argumentación ética de Aristóteles. Eso es lo que he hecho.