



CS

Aristóteles historiador

El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas

Silvana Gabriela Di Camillo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Aristóteles historiador

El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas

Aristóteles historiador

El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas

Silvana Gabriela Di Camillo



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Decano
Héctor Hugo Trinchero

Vicedecana
Leonor Acuña

Secretaria Académica
Graciela Morgade

Secretaria de Hacienda y Administración
Marcela Lamelza

Secretario de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil
Alejandro Valitutti

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretario de Investigación
Claudio Guevara

Secretario de Posgrado
Pablo Ciccolella

Subsecretaria de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones
Rubén Mario Calmels

Subsecretario de Publicaciones
Matías Cordo

Consejo Editor
Amanda Toubes
Lidia Nacuzzi
Susana Cella
Myriam Feldfeber
Silvia Delfino
Diego Villarroel
Germán Delgado
Sergio Castelo

Directora de Imprenta
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

Edición: Liliana Cometta

Diseño de tapa e interior: Magali Canale

Imagen de tapa: Luca della Robbia (1437-39), "Platón y Aristóteles". Panel de mármol del lado norte del campanario, base inferior. Museo dell'Opera del Duomo, Florencia.



Di Camillo, Silvana Gabriela

Aristóteles historiador : el examen crítico de la teoría platónica de las ideas . - 1a ed. - Buenos Aires :
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2012.

284 p. ; 20x14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-1785-59-9

1. Filosofía Aristotélica. 2. Historiografía. I. Título

CDD 184

ISBN: 978-987-1785-59-9

© Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2012

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606, int. 167 - editor@filo.uba.ar

A mis padres, Giovina y Pedro

Prólogo

Diógenes Laercio, para quien Aristóteles fue “el más auténtico de los discípulos de Platón”, relata que, cuando su discípulo se alejó de la Academia, Platón comentó: “Aristóteles nos da coces, como lo hacen, apenas nacidos, los potrillos con su madre” (V 1-2).

A favor o en contra del “platonismo” de Aristóteles mucho se ha discutido desde antiguo, pero resulta difícil, cuando no imposible, no admitir que toda su filosofía se desarrolló a partir de una matriz platónica. En sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, Hegel nos dice que Platón y Aristóteles pueden ser llamados “maestros del género humano” y que Aristóteles, “uno de los genios científicos más ricos y más vastos (más profundos) que jamás hayan existido, (...) hizo avanzar en su filosofía lo que el principio platónico había comenzado, tanto en lo tocante a la profundidad de las ideas como a su extensión”. Ya Hegel rechaza, pues, la opinión ampliamente difundida en su tiempo según la cual la filosofía platónica y la aristotélica son diametralmente opuestas, en tanto la primera representa un idealismo y la segunda un realismo. Para él, Aristóteles es superior a Platón en profundidad especulativa, en la medida en que “ha conocido la especulación, el

idealismo más riguroso, y lo ha afirmado en el seno del más amplio desarrollo empírico”. Aristóteles, y no Espeusipo, es el verdadero sucesor de Platón, porque ha desarrollado su filosofía siguiendo el espíritu de Platón, pero con mayor profundidad y amplitud (Hegel, 1971: 132-135).

La importancia de Aristóteles en la historia de la historiografía filosófica es innegable. Aunque es característica importante de la filosofía griega antigua el conocimiento que los autores tienen de sus predecesores o contemporáneos, un real interés por la filosofía del pasado comienza con la concepción de Aristóteles sobre la filosofía y la adquisición del saber. Es sabido que en la Antigüedad greco-romana no existía el concepto de “historia de la filosofía”. Los filósofos se interesaban en sus predecesores no porque quisieran trazar un desarrollo del pensamiento humano, sino porque buscaban esclarecer problemas con los que aquellos se habían enfrentado y por eso citaban a menudo textos de esos autores anteriores o hacían algún tipo de referencia a ellos. Lo prueban, por ejemplo, algunos fragmentos de Heráclito o, más tarde, el *Sofista* de Platón. Pero es recién Aristóteles quien aplica de modo mucho más amplio y orgánico un método que consiste en no enfrentar la discusión de un problema sin integrarlo en el estudio de las posiciones filosóficas precedentes y, en este aspecto, el primer libro de la *Metafísica* y los primeros libros de la *Física* tienen un valor típico.

Aristóteles no escribe una historia de la filosofía en sentido propio, pero para formular sus propias teorías parte siempre de una revisión de las de sus antecesores a la luz de sus propios problemas filosóficos, porque considera que ellas han sido demasiado relevantes como para ser dejadas de lado, aunque hubieran alcanzado solo una parte de la verdad. Desde su perspectiva, la filosofía es una tarea cooperativa, en la medida en que se construye sobre los hallazgos de los predecesores, sobre sus aciertos y sus errores (*Metaph.* I 10, 993a11-18), y el curso natural de una indagación

filosófica consiste en partir de perplejidades, examinar los *éndoxa*, explorar los problemas y recorrer las dificultades en uno y otro sentido.

Las informaciones que nos ofrece Aristóteles distan de ser anodinas o genéricas, sino que son, por el contrario, filosóficamente interesantes. En efecto, en su reconstrucción de la historia de la filosofía precedente Aristóteles se vale de conceptos previos que caracterizan su propia doctrina y enfoca a sus predecesores como etapas de maduración de los problemas que él piensa culminan en su propia filosofía. Es esta una de las razones por las cuales a lo largo de los siglos sus interpretaciones han sido objeto de críticas; se ha acusado a Aristóteles de deformar la realidad histórica, de distorsionar o falsear las concepciones de quienes lo antecedieron, alterando los problemas por ellos impostados y las soluciones por ellos ofrecidas.

No es nuestra intención relatar ni resumir aquí, en unas pocas y simples líneas a manera de prólogo, el contenido de este valioso libro. Con un estilo claro y terso y un nítido hilo expositivo, Di Camillo argumenta para mostrar cómo Aristóteles no incurre en una distorsión ni en un falseamiento histórico, sino que ofrece su particular solución a los problemas no resueltos por quienes lo antecedieron, y sus propias posiciones surgen, así, a partir de un estudio crítico y de una resignificación del pensamiento filosófico anterior. Aristóteles, sostiene Di Camillo, hace, pues, una doble utilización de las opiniones de sus predecesores, recurriendo a ellas para identificar los problemas (*aporíai*) e incorporar la verdad que pudieran contener, pero volviendo, al mismo tiempo, sobre ellas, desde sus propias herramientas conceptuales, para juzgar sus aciertos y errores.

Ejemplo claro y emblemático de esta actitud filosófica es la crítica a la Teoría platónica de las Ideas, punto en el cual Aristóteles es del todo explícito. Las reservas de Aristóteles

respecto de la Teoría de las Ideas datan seguramente de la época en la que todavía se hallaba en la Academia. El meollo de la crítica, que probablemente se hace eco de las dificultades que el propio Platón plantea en el *Parménides*, es la incapacidad de la teoría para resolver los problemas que se propone resolver. Aristóteles se enfrenta con Platón y ataca su postulación de una realidad inteligible, separada de la sensible, inmutable y eterna. Critica aspectos puntuales de la teoría y critica también los argumentos de los que se valen los platónicos para sostener la existencia de Ideas, mostrando la insuficiencia de tales argumentos, que prueban poco y prueban demasiado.

Di Camillo, oponiéndose a una línea de interpretación bastante difundida, enfatiza el carácter interno de las críticas de Aristóteles: Aristóteles se instala en el corazón mismo de la teoría y halla en ella las dificultades genuinas que traban, el nudo que hay que desatar para llegar a la *euporía*. Al identificar como blanco principal de la crítica el carácter separado de las Ideas, a lo largo de los capítulos, Di Camillo nos ofrece un esclarecedor análisis cuyo foco es la particular concepción de la separación entendida como homonimia. Tras un prolijo examen de la teoría platónica de las Ideas, sobre todo desde el punto de vista de las razones semánticas, epistemológicas y ontológicas que Platón alega para sostenerlas, Di Camillo se centra en la exégesis de la teoría platónica en *Metafísica* A 9 y muestra cómo Aristóteles, al atacar la concepción platónica de las Ideas, se vale de su propio concepto de *eídos*, entendido como principio inmanente de movimiento.

Desde la perspectiva de Aristóteles, los argumentos esgrimidos por los platónicos para defender las Ideas solo permiten la postulación de *koiná*, pero no justifican la existencia de entidades inteligibles separadas. De esta dificultad Aristóteles parece haber sido consciente ya desde su período académico, como testimonia el tratado *Sobre las Ideas*, que ha

podido ser reconstruido a partir de las citas o paráfrasis que Alejandro de Afrodisia incluye en su comentario al primer libro de la *Metafísica*. Di Camillo dedica una extensa e instructiva sección al examen exhaustivo de estos fragmentos del *Peri Ideôn*, sección por demás importante, que representa una verdadera contribución al tema, en especial en nuestra lengua. Pone de relieve como punto esencial de los ataques la separación entre las Ideas y las cosas sensibles. Dado el carácter controvertido del significado preciso de “separación” que debe atribuirse a las Ideas, se detiene en esa cuestión y analiza su incidencia en la noción de esencia. Su conclusión es que, en el caso particular de las Ideas, la separación entraña homonimia, es decir, el hecho de que el nombre y la definición a él ligada no se aplican del mismo modo a Ideas y a cosas sensibles. Apoyándose especialmente en el análisis del argumento del “tercer hombre”, argumenta para sostener que la separación de las Ideas consiste en su diferencia en definición o sustancia respecto de los particulares sensibles. Entre Ideas y particulares no hay una conexión real, porque el compartir un mismo nombre no implica poseer idéntica naturaleza, y, en tal sentido, las Ideas no pueden dar cuenta ni de la realidad ni del conocimiento de lo sensible. A la separación entre Ideas y cosas sensibles Aristóteles responde con su concepción de la comunidad de naturaleza o sinonimia entre el sujeto y su esencia. Con clara conciencia del problema que Platón deja sin resolver y partiendo de él como condición necesaria, su más genuino discípulo nos ofrece su particular solución, su *euporía*, que consiste en sostener, tal como lo hace en *Metafísica Z 6*, que en las entidades individuales sujeto y esencia coinciden. Una sustancia particular no puede diferir de su esencia y se torna cognoscible solo si se conoce su esencia, con lo cual Aristóteles llega a explicar la realidad desde sí misma.

En suma, Di Camillo logra poner de manifiesto en qué sentido la concepción de Aristóteles es resultado del análisis

crítico de las dificultades irresueltas de la teoría de las Ideas, y, en tal sentido, no se opone radicalmente a ella sino que se apropia de sus elementos positivos y construye sobre ellos. La imagen nítida que nos queda después de recorrer las cuidadosas páginas de este libro, entre cuyas tapas se encierra el resultado de largos años de trabajo serio y sostenido, es la de un Aristóteles que, paradójicamente, en su infidelidad misma es fiel a Platón.

María Isabel Santa Cruz

Nota preliminar

Este trabajo deriva de la tesis de doctorado presentada y defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección de la profesora María Isabel Santa Cruz y la codirección del profesor Francesco Fronterotta.

Difícil es encontrar palabras suficientes de agradecimiento a mi directora, por quien siento un profundo afecto y admiración. Maestra en cuestiones que van mucho más allá de la filosofía antigua, me ha estimulado permanentemente con infinita paciencia y guía segura. Es también difícil medir la influencia de las agudas observaciones y correcciones de mi codirector, cuyos escritos fueron una gran fuente de inspiración. Deseo recordar aquí también al profesor Francisco José Olivieri, quien me inició en la Filosofía Antigua, luego me brindó la oportunidad de trabajar en su cátedra y, finalmente, me introdujo al estudio del *Perì Ideôn*.

Vaya también mi agradecimiento a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, no solo por brindarme el espacio para llevar adelante mis estudios, sino también por la oportunidad de compartir con mis colegas de cátedra y con los alumnos de los seminarios de grado

y doctorado un espacio intelectualmente estimulante. Del mismo modo, agradezco a la Universidad de Buenos Aires el importante apoyo material, bajo la forma de una beca doctoral, que fue decisiva para la realización de mis estudios de posgrado.

Finalmente, quiero agradecer a Juan, Maia y Juanma, que me brindan el privilegio de una grata convivencia y el amor de una familia maravillosa. Imposible habría sido esta empresa sin su sostén y comprensión.

Dedico este libro a mis queridos padres, quienes apoyaron mis elecciones generosamente, aun sin entender para qué estudiar filosofía.

Introducción

Este trabajo enfrenta un tema clásico y muy debatido en los estudios platónicos y aristotélicos pues tiene por objeto cuestiones centrales de ontología, como son la teoría de las Ideas de Platón y la noción de esencia de Aristóteles. Como es natural, la originalidad de esta investigación no habrá que buscarla en el tema, sino más bien en el tipo de aproximación al estudio del problema. En efecto, intentamos explicar la constitución de importantes nociones metafísicas de Aristóteles a partir de la confrontación dialéctica con las doctrinas de su maestro, sea como reapropiación consciente, sea como reacción polémica frente a las dificultades.

Este objetivo específico se integra dentro de un objetivo general de alcance metodológico: el de proponer un modelo de hermenéutica textual de corte histórico-dialéctico que dé cuenta de la manera en que Aristóteles enfrenta la filosofía anterior y, en particular, la platónica, considerándola como un momento constitutivo de la investigación objetiva misma.

En el marco de un complejo y controvertido *status quaestionis* en torno a la historiografía aristotélica, en el que atendimos a las interpretaciones de los últimos cien años, creemos –e intentamos probar- que Aristóteles hace una doble

utilización de las opiniones de sus predecesores: por un lado, parte de ellas para identificar los problemas (*aporíai*) e incorporar la verdad que pudieran contener; por otro, vuelve sobre ellas, contando con nuevos instrumentos conceptuales, para juzgar sus aciertos y errores. Es este segundo movimiento el que le ha valido la crítica de deformación de las doctrinas precedentes. Nuestra propuesta es que la imposición de términos propios por parte de Aristóteles no debe leerse como distorsión, sino como exhibición de su particular solución a los problemas no resueltos por los filósofos precedentes. En tal sentido, las críticas de manipulación y distorsión de los puntos de vista de sus predecesores en función de sus intereses teóricos eclipsan el grado en que las propias posiciones de Aristóteles emergen de un estudio crítico del pensamiento precedente.

Ahora bien, creemos que este objetivo general puede especificarse e ilustrarse de la manera más clara en la crítica a la teoría platónica de las Ideas, cuyo blanco principal es la separación de las Ideas. La originalidad de nuestra propuesta reside también en una particular concepción de la separación entendida como homonimia, es decir, el nombre y la definición asociada no se aplican igualmente a Ideas y cosas sensibles. A la separación entre Ideas y cosas sensibles Aristóteles responde con su concepción de la comunidad de naturaleza o sinonimia entre el sujeto y su esencia. Al respecto, subrayamos cómo su propia posición es deudora de la platónica, en tanto se apropia de lo que ha resistido al examen crítico; pero en la medida en que soluciona las dificultades, se la considera superior. Por ello, Aristóteles no duda en aplicar esta nueva distinción a la teoría criticada para evaluar sus aciertos y errores.

En lo que sigue, indicaremos brevemente la estructura del libro. Está dividido en cuatro capítulos, precedidos de una Introducción y seguidos de una Bibliografía, un índice de pasajes y uno de autores modernos. En el primer capítulo

nos ocupamos de la relación entre historiografía y dialéctica, atendiendo a la naturaleza y funciones de la dialéctica en los *Tópicos*. A este respecto, afirmamos que la controversia a propósito del valor de la dialéctica para la filosofía se funda en intentar privilegiar una función sobre otras, operando una reducción que es contraria a lo explícitamente sostenido por Aristóteles. A continuación, establecimos una estrecha conexión entre el método dialéctico en su función cognoscitiva y el método diaporemático ejemplarmente caracterizado en *Metafísica* III, 1. Allí, Aristóteles señala un principio metodológico según el cual se deben precisar primero los problemas, las dificultades (*aporíai*) cuya solución (*euporía*) constituye la meta de la investigación. Desde esta perspectiva, nuestro propósito ha sido detectar cuál es, a juicio de Aristóteles, la aporía fundamental de la teoría platónica de las Ideas y entender bajo esa luz su propuesta alternativa. Lejos de tratarse de un subterfugio para exponer la superioridad de sus posiciones, concluimos que la historiografía llevada adelante por Aristóteles constituye un punto de partida esencial tanto para establecer las dificultades que es preciso disolver, como para comprender la génesis de sus propias tesis.

Con estas herramientas teóricas, nos ocupamos en el capítulo II de la exégesis que Aristóteles ofrece de la teoría platónica de las Ideas en *Metafísica* I 9. En términos muy sintéticos y generales, podríamos decir que Aristóteles despliega muy diferentes estrategias argumentativas: en algunos casos denuncia inconsistencias internas; en otros señala una inconsistencia, no entre las palabras mismas de Platón, sino entre sus afirmaciones explícitas e implicaciones implícitas que él se ocupa de develar. Si se tiene en cuenta la doble utilización de las doctrinas previas, una que parte de ellas, la otra que vuelve sobre ellas con nuevos instrumentos conceptuales, el análisis de *Metafísica* I, 9 nos permite ilustrar este segundo movimiento. En efecto, Aristóteles hace

intervenir allí su propio concepto de *eîdos*, entendido como principio inmanente de movimiento, en su crítica a las Ideas platónicas. Pero esta imposición de categorías propias no es arbitraria sino que responde al propósito filosófico, más que histórico, que persigue al examinar las doctrinas precedentes. Contra Platón, Aristóteles establece que, para dar cuenta de la ingenerabilidad e incorruptibilidad de las formas, no es necesario caracterizarlas como entidades separadas de la materia y del movimiento. Si, en efecto, las formas son entendidas como principios internos de las entidades naturales, su ingenerabilidad e incorruptibilidad pueden ser concebidas como el resultado del mismo proceso circular y eterno de reproducción en que esas entidades están inmersas. A nuestro juicio, esta superposición no equivale a distorsión, pues Aristóteles no habría podido construir su propia posición acerca del *eîdos* sino como consecuencia del examen dialéctico de la filosofía de una escuela de la que fue primero miembro, luego heredero.

De la dificultad que conlleva la separación entre Ideas y cosas Aristóteles parece haber sido consciente ya desde su período académico, como testimonia el tratado *Sobre las Ideas*, al que dedicamos el capítulo III. Tal vez este capítulo presente la mayor originalidad y, por tanto, constituya la mayor contribución de nuestra investigación a los estudios aristotélicos, pues no existe en castellano un análisis exhaustivo del tratado. Imposible es resumir en todos sus detalles cada uno de los argumentos y sus críticas. A juicio de Aristóteles, ninguno de los cinco argumentos utilizados por los platónicos logra demostrar la existencia de las Ideas. Por el contrario, el hecho de que conduzcan a admitir tipos de Ideas que los propios platónicos no aceptarían sirve a manera de contraejemplo para rechazar los argumentos como tales. Si son bien entendidos, los argumentos justifican la introducción de *koiná*, pero no la postulación de entidades inteligibles separadas. Mucho nos ha importado subrayar el carácter

interno de las críticas, porque las dificultades genuinas que Aristóteles descubre en el platonismo constituyen el nudo que es preciso desatar para encontrar una salida. En tal sentido, sugerimos que las tesis alternativas, que constituyen la solución aristotélica a las aporías, deben ser interpretadas como implicaciones necesarias del examen crítico, llevado a cabo en obras como el tratado *Sobre las Ideas*, y no como presupuestos extrínsecos que distorsionan la teoría criticada, como sostiene paradigmáticamente Harold Cherniss. Ahora bien, si existe un acuerdo general respecto de que las críticas del *Sobre las Ideas* se dirigen esencialmente contra la separación de las Ideas y las cosas sensibles, el significado preciso de “separación” que debe atribuirse a las Ideas es un tema muy controvertido. A esa cuestión y a su incidencia en la noción de esencia dedicamos el último tramo de nuestra investigación, en el capítulo IV.

Con el propósito de precisar el sentido de la crítica aristotélica, nos ocupamos de los distintos significados de separación aplicables a la sustancia en Aristóteles, entre los que cabe mencionar la independencia ontológica, la separación conceptual y la espacial. Tras rechazar que alguno de los sentidos propuestos pueda aplicarse a las Ideas, presentamos otra línea de interpretación, una que tiene en cuenta, a su vez, el argumento platónico que postula Ideas separadas, esto es, el argumento que conduce al “tercer hombre”. El análisis del argumento nos permite afirmar que la separación de las Ideas consiste en su diferencia en definición o sustancia respecto de los particulares sensibles. Ideas y particulares comparten el nombre pero no su naturaleza por lo que el tener un nombre en común no asegura ninguna conexión real y así las Ideas quedarían privadas de su función causal y cognoscitiva. Si no hay comunidad de naturaleza, la elección de un término en lugar de otro sería a los ojos de Aristóteles puramente arbitrario. Concluimos, pues, que la separación, en el caso particular de las Ideas, entraña homonimia, es decir,

el nombre y la definición asociada no se aplican igualmente a Ideas y cosas sensibles. Nuestra propuesta tiene la ventaja de ser compatible con la propia posición de Aristóteles según la cual hay una comunidad de naturaleza entre la esencia y el particular. A la aporía del *chorismós* platónico de las Ideas, Aristóteles propondrá como solución o *euporía* su tesis de la comunidad de naturaleza de sujeto y esencia en las entidades individuales, desarrollada en *Metafísica* VII, 6.

Al sostener que una sustancia particular no puede ser diferente de su esencia y, a su vez, que solo conocemos la cosa singular cuando conocemos su esencia, Aristóteles logra explicar la realidad desde sí misma. En tal sentido, concluimos que el examen crítico de la teoría platónica de las Ideas ha sido una condición necesaria para la elaboración de la tesis de la identidad entre el sujeto y su esencia y que la imposición de términos propios, usual en Aristóteles, no debe interpretarse como deformación sino como su particular solución a los problemas que los filósofos precedentes han dejado irresueltos.

Una última aclaración, respecto de las ediciones utilizadas. El texto de los diálogos platónicos es citado según la edición establecida por J. Burnet, *Platonis opera, t. I-V, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioann. Burnet*, Oxford, Oxford University Press, 1900-1907. El texto de las obras de Aristóteles se cita según la edición de Oxford que sigue la paginación de I. Bekker, *Aristotelis Opera, ex recensione I. Bekkeri, I-V*, Berlín, Academia Regia Borussica 1831-1870. También ha resultado indispensable recurrir al soporte informático del *Thesaurus linguae graecae* y a los *instrumenta studiorum*, citados en la Bibliografía.

Conviene también señalar que para los nombres de los autores griegos citados, así como para los títulos de sus obras, se han utilizado las abreviaciones tomadas del H. G. Liddel y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, nueva edición de H. Jones.

Capítulo I

Historiografía y dialéctica

La exposición y crítica de las doctrinas antiguas tiene un lugar importante en los escritos de Aristóteles. Él tiene conciencia de insertarse en una corriente de pensamiento muy larga.¹ Es tal vez quien más combate las opiniones de sus predecesores, pero esto mismo es una prueba de que cree que hay que tenerlos en cuenta. Sin embargo, ciertas dudas se han vuelto corrientes acerca de la confiabilidad de las descripciones de sus predecesores presentadas por Aristóteles, al menos desde el artículo de W. Heidel (1906: 333-379) en el que buscó mostrar que los presocráticos no tenían, a pesar de Aristóteles, la concepción aristotélica de ἀλλοίωσις, que implica las nociones de sustancia o esencia inmutable y atributo. L. Robin (1948: 9) ha sostenido que Aristóteles está preocupado por desarrollar lo que en sus predecesores es un presentimiento de su propia doctrina. En la misma línea, O. Gigon (1954: 136-137) ha afirmado que Aristóteles considera su propia filosofía como la coronación de la historia del

1 Cfr. Mansion (1961: 35-56). Enrico Berti se ha ocupado en repetidas ocasiones de la historiografía aristotélica; especialmente recomendable es su artículo "Sul carattere 'dialettico' della storiografia filosofica di Aristotele" (1986: 101-125).

pensamiento anterior, como el lugar en el que las enseñanzas todavía oscuras, fragmentarias o implícitas de los antiguos encuentran su cumplimiento.

Pero quien más decididamente ha argumentado que Aristóteles parte de un sistema preconstruido al hacer el examen dialéctico de la filosofía anterior fue, sin lugar a dudas, Harold Cherniss. En sus dos monumentales trabajos, uno titulado *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (1935) y el otro *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944), Cherniss intentó demostrar que los testimonios de Aristóteles sobre las doctrinas anteriores no pueden usarse con seguridad como fundamentos para construir una historia de la filosofía precedente. Muy brevemente, Cherniss sostiene que Aristóteles no intenta establecer la verdad histórica sino demostrar su propia superioridad respecto de los filósofos anteriores. Según este intérprete, Aristóteles distorsiona no solo los puntos de vista específicos de sus predecesores sino también sus intenciones, en tanto las doctrinas antiguas son presentadas como soluciones imperfectas a problemas planteados por él y no como partes de un sistema autónomo y coherente. El estilo de Aristóteles –a juicio de Cherniss– consiste en plantear una aporía y llevar adelante una especie de dialéctica en la que los interlocutores son reemplazados por las exposiciones de teorías antiguas conflictivas. Cada aporía contribuye a la conclusión de la discusión, que es la propia doctrina de Aristóteles; y este fin justificante determina la elección y la interpretación de las opiniones de sus predecesores. Más aún, según este autor Aristóteles deforma la comprensión histórica a través de la introducción de conceptos y términos propios. Cherniss concluye que el propósito de Aristóteles al inventariar las doctrinas previas es más bien dialéctico que histórico y que, en consecuencia, no deberíamos depositar nuestra confianza en sus testimonios.

En las huellas de Cherniss, J. McDiarmid (1953: 178-238)² sostiene que Aristóteles no está interesado en los hechos históricos como tales. Él cree que su sistema es final y conclusivo y que, por lo tanto, todas las filosofías anteriores han ido avanzando a tientas hacia él y pueden exponerse en los términos de su sistema. Sobre esta base, Aristóteles no duda en distorsionar las opiniones antiguas o en poner en evidencia las implicaciones que las doctrinas pueden tener para él, pero que pudieron no haber tenido para sus autores.

A esta tesis no le faltaron fuertes oposiciones, por ejemplo de parte de W. Jaeger (1937: 350-356), quien observó que Cherniss cumple el mismo error del que acusa a Aristóteles, es decir, el de exponer las posiciones de otros por medio de una terminología y sobre todo de un aparato conceptual que son extraños a ellas, con la diferencia de que Aristóteles cumple tal error en el intento de ofrecer una valoración filosófica de las doctrinas precedentes a la luz del propio sistema, mientras que Cherniss lo cumple en el intento de dar una valoración puramente “histórica” y no influenciada por ningún sistema filosófico. Casi contemporáneamente, M. Gentile (1939: 7-13) señaló cómo Cherniss, habiendo comprendido que Aristóteles no fue un doxógrafo, sino un filósofo, continuó tratándolo como un doxógrafo; y Mario Dal Pra (1950)³ precisó que intento filosófico e intento histórico, en la historiografía filosófica, son inseparables, por lo que si se deben plantear reservas en torno a la interpretación histórica dada por Aristóteles de la filosofía precedente, no pueden hacerse aludiendo a una objetividad histórica absoluta, que Aristóteles no pretendió, sino a criterios filosóficos bien precisos.

W. Guthrie (1957: 35-41) discute en un artículo aparecido originalmente en 1957 la tesis de McDiarmid (e indirectamente la de Cherniss) y se opone en varios puntos. Por un

2 Ver también McKeon (1940: 66-101).

3 Cfr. también Sichirollo (1953: 25-28).

lado, suponer que Aristóteles no tenía ningún interés histórico sino solo un propósito justificante de sus propios puntos de vista equivale a considerarlo como si fuera un fanático religioso que defiende a ultranza sus creencias y no como un filósofo que busca la verdad. En cuanto al cargo de superposición de conceptos propios, este intérprete considera que es inevitable y que también los historiadores modernos emiten juicios de valor acerca de su objeto de estudio y utilizan conceptos o distinciones de su propia época al abordarlos. Por último, Guthrie encuentra en Aristóteles una gran honestidad intelectual al distinguir cuidadosamente entre lo que ha recibido de la tradición y sus propias conjeturas.

J. Stevenson (1974: 138-143) considera, en cambio, que Guthrie no ha dado argumentos suficientes para probar su posición y mantiene las dudas planteadas por Cherniss respecto de la confiabilidad de Aristóteles como historiador de la filosofía. La cuestión en disputa, según Stevenson, tiene dos aspectos. Uno es de carácter "moral", acerca de la honestidad de Aristóteles en su exposición de la filosofía precedente. El otro aspecto es la cuestión metodológica relacionada con la función que Aristóteles atribuye a la historia de las doctrinas en la constitución misma de su filosofía y es esta segunda cuestión la que interesa. A su juicio, no hay manera general o *a priori* de decidir si las interpretaciones de Aristóteles de los presocráticos son en conjunto confiables. La cuestión debe plantearse con relación a cada pasaje interpretativo, y responderse a la luz de toda la evidencia disponible, utilizando los métodos corrientes históricos y filológicos.

J. Lowry (1980: 17-27) ingresa también en la discusión al sostener que el supuesto básico, compartido igualmente por los modernos historiadores de la filosofía como Cherniss, Guthrie y Jaeger, es que hay una esencial división entre historia de la filosofía y filosofía, supuesto que está en directa oposición al punto de vista de Aristóteles. Al aplicar el esquema teleológico propio de los organismos vivos a la historia de

la filosofía, Lowry afirma que la concepción aristotélica del desarrollo filosófico no es la de un movimiento de tiempo sin fin, sino que está fundada en la idea de que los fenómenos tienen un fin común y, por tanto, una necesaria relación que se manifiesta como un desarrollo definido. Esta tesis ya estaba presente en un artículo de K. von Fritz (1958: 121), quien llega al punto de encontrar los conceptos de progreso y de evolución en los trabajos de Aristóteles como originariamente derivados de la biología pero aplicados a la historia de las ciencias. No se trata, sin embargo, de un concepto de evolución como una secuencia indefinida de perfeccionamiento creciente, sino de la evolución propia de un organismo viviente, que comienza con un estado relativamente simple y primitivo, y luego se desarrolla gradualmente hacia un estado de mayor diferenciación y perfección. Cuando la forma implicada ha alcanzado un cierto grado de perfección o madurez, continúa en ese estado por un período limitado de tiempo y luego comienza a decaer para finalmente morir, aunque en el transcurso otros seres vivos han comenzado el mismo proceso. De acuerdo con este concepto de evolución, el mundo como un todo no se desarrolla, sino que permanece el mismo, mientras que dentro del mundo los seres vivos y ciertos productos de ellos se desarrollan y después de cierto tiempo decaen y mueren en un ciclo que dura siempre. Es este concepto biológico de evolución que, según von Fritz, Aristóteles y sus discípulos transfirieron al campo de los fenómenos culturales.

A pesar de las objeciones elevadas a la posición de Cherniss, otros la han retomado para sustentar una interpretación “dialéctica” de la filosofía aristotélica. Esta tuvo su inicio con el famoso libro de J. M. Le Blond (1939), en el que se notaba cómo el método practicado por Aristóteles en la búsqueda de los principios no era el teorizado en los *Ana-líticos Segundos* como método científico, esto es, el método demostrativo, apodíctico, sino más bien aquel teorizado en

los *Tópicos* como método dialéctico, esto es, que busca prevalecer, con técnicas rigurosas y formalmente correctas, en la discusión con un interlocutor. La tesis de Le Blond fue luego desarrollada por Eric Weil (1951: 283-315, 292-293), quien la conecta justamente con la exposición aristotélica de las filosofías precedentes y encuentra en ella precisamente la aplicación de las reglas de la crítica, enunciadas en los *Tópicos*, a las premisas históricamente propuestas.

S. Mansion (1961: 37-39) ha hecho también una importante contribución para precisar el papel que juegan las exposiciones históricas (y las críticas que las acompañan) en la elaboración del sistema aristotélico. Observa prudentemente que el propio Aristóteles nos advierte el punto de vista que adopta en sus exposiciones históricas y que nunca es el de ofrecer una exposición completa del pensamiento de los predecesores considerados en sí mismos, en una perspectiva estrictamente histórica. Lo que él pretende es una confirmación de sus puntos de vista, sea positiva, al descubrir que su opinión concuerda con la de los antiguos o expone de un modo más completo y claro lo que ellos habían supuesto; sea negativa, al mostrar a qué aporías llevan los pensadores que no han encontrado la solución que él da a tal o cual problema.

A pesar de las diferencias señaladas entre los distintos autores, podría decirse que todos coinciden en afirmar el carácter dialéctico de la historiografía aristotélica.⁴ Las posiciones reseñadas reaparecen con diferentes matices en trabajos más recientes. Así, por ejemplo, Ch. Long (2006: 247-267) ha subrayado que Aristóteles opera con una concepción naturalista de la relación entre realidad y lenguaje que le permite reconocer que nuestro mismo discurso sobre los entes

4 Ver, por ejemplo, Lugarini (1959: 48-69; 1961: c 7); Sichirollo (1963); Berti (1965: 156-174; 1975: 109-133; 2004: 175-199); Wieland, W. (1960-1961: 206-219; 1961: 202-239); Owen (1961: 83-103); Aubenque (1962: 295-302); Moreau (1968: 80-90).

revela algo de la naturaleza de estos mismos entes. Desde esta perspectiva, el inventario y la crítica de las cosas dichas por sus predecesores no ha de leerse como un *prolegomenon* a la investigación de la naturaleza, sino como un momento integral de la investigación misma. El propio pensamiento de Aristóteles surge de un diálogo dinámico con el pasado. Este diálogo no puede orientarse solo por un intento de reconstruir el pensamiento de los filósofos del pasado, sino que más bien emerge de un genuino compromiso filosófico. Al oponerse a Cherniss, Long encuentra en trabajos como los de A. Nightingale (2004: 26-29) las mismas ideas, pues esta parece acordar que Aristóteles construye su historia de la filosofía para reforzar y legitimar su propia posición filosófica. Centrándose primariamente en el tratamiento que hace Aristóteles de sus predecesores en *Metafísica I*, Nightingale insiste en que su compromiso con la historia de la filosofía está teleológicamente orientado de manera tal que su propio sistema filosófico siempre emerge como el más claro, la expresión más madura de la verdad. J. Mansfeld (1990: 48), por su parte, llega tan lejos como para sugerir que Aristóteles debe haber creído que su sistema estaba estrechamente próximo al objetivo final. C. Collobert también subraya, como ya lo hicieran von Fritz y Lowry, la importancia de la teleología: “A history of philosophy supposes, even implicitly, a philosophy of history, which is, for Aristotle, a teleological conception of philosophy’s development” (2002: 287). Collobert distingue entre un orden “sincrónico” de las posiciones del pasado, en que Aristóteles pone en perspectiva puntos de vista conflictivos para encontrar una solución, y un orden “diacrónico” en que Aristóteles pasa revista del movimiento general de una cuestión filosófica culminando con una solución, confirmando una teoría.

Restan decenas de opiniones, imposibles de resumir en esta presentación. Sus posiciones encontradas abren algunos interrogantes: ¿puede llevarse a cabo una interpretación que

reproduzca fielmente las teorías antiguas sin introducir conceptos forjados en una época posterior? ¿Es legítimo abordar a los filósofos anteriores desde un enfoque problemático que ellos no se han planteado? Alisdair MacIntyre (1984: 31) retoma estos interrogantes en forma de un dilema:

- a) o bien hacemos una lectura de los filósofos del pasado en sus propios términos, conservando su carácter específico, de modo tal que solo puedan aparecer como antigüedades sujetas meramente a descripción y no a evaluación;
- b) o bien leemos a los filósofos del pasado con el fin de dialogar con ellos acerca de nuestros problemas contemporáneos, imponiéndoles así nuestros conceptos e intereses anacrónicamente, de modo que puedan someterse a evaluación, aunque distorsionada y, por lo tanto, arbitraria.

A pesar de que cualquiera de las posibilidades es altamente insatisfactoria, el dilema es tan fundamental que en la práctica sucumbimos a una u otra y así se califica a la primera de “mera doxografía” y a la segunda de “interpretación distorsionada”.

Este dilema, que afecta también al historiador moderno, está presente en nuestra lectura de la labor histórico-filosófica de Aristóteles. Si bien la tesis que afirma que Aristóteles parte de un sistema preconstruido al examinar la filosofía anterior, ejemplarmente sostenida por Cherniss, ha recibido múltiples críticas, creemos que está aún vigente y reaparece una y otra vez en los trabajos que refieren a Aristóteles como historiador. Por nuestra parte, tomaremos como punto de partida la tesis de Cherniss según la cual la historiografía aristotélica presenta un carácter dialéctico y aceptaremos parcialmente que Aristóteles persigue un propósito justificante de sus propias concepciones. No suscribiremos, sin embargo, la conclusión de que Aristóteles solo intentaba demostrar la precariedad de las doctrinas precedentes a través de una distorsión de sus puntos de vista e intenciones. Nuestra propuesta es, en cambio, considerar el examen

dialéctico de las exposiciones antiguas como un momento constitutivo de la investigación objetiva misma.

A nuestro juicio, las críticas de manipulación y distorsión de los puntos de vista de sus predecesores en función de sus intereses teóricos ocultan el grado en que las propias posiciones de Aristóteles emergen de, y son resultado de, un estudio crítico del pensamiento precedente (Long, 2006: 257). El procedimiento atribuido por Cherniss a Aristóteles recuerda más a la sofística que a la dialéctica platónica, esto es, da la impresión de que Aristóteles está preocupado no tanto en usar la discusión con sus predecesores a fin de conocer la verdad, cuanto de prevalecer a cualquier costa sobre ellos, también recurriendo a procedimientos ilegítimos (*cf.* Guérout, 1963: 443-445). Creemos, por el contrario, que el examen de los predecesores, y en particular de las doctrinas de su maestro, tiene una importancia fundamental en la constitución de la filosofía de Aristóteles.

Nuestro propósito es mostrar que hay en Aristóteles una doble utilización de las opiniones de sus predecesores: por un lado, parte de ellas para identificar los problemas (*aporíai*) e incorporar la verdad que pudieran contener; por otro, vuelve sobre ellas, contando con nuevos instrumentos conceptuales, para juzgar sus aciertos y errores. De esta manera, Aristóteles lleva adelante una indagación histórico-filosófica sin incurrir ni en mera repetición ni en arbitrariedad. Porque, en primer lugar, la nueva concepción no es absolutamente ajena a las precedentes, sino que integra lo que ha resistido el examen dialéctico. Pero, además, no solo ofrece una solución a la aporía, sino también una explicación histórica de cuáles fueron las posiciones que dieron origen a la dificultad y por qué no pudieron combatir sus errores e incoherencias. Procuramos poner de manifiesto, de este modo, que la imposición de términos propios no debe leerse como distorsión sino como exhibición de su particular solución a los problemas no resueltos por los filósofos precedentes.

En lo que sigue examinaremos la naturaleza y funciones de la dialéctica en *Tópicos* y *Refutaciones Sofísticas*, vinculándola con el método diaporemático desarrollado en *Metafísica* III.

I. 1. Problemas de método en Aristóteles. La dialéctica en los *Tópicos*

I. 1. 1. Carácter y puntos de partida del método

Como ya hemos señalado, el carácter dialéctico de la labor histórico-filosófica de Aristóteles es ampliamente aceptado. Pero el problema de determinar el valor de la dialéctica como método para alcanzar la verdad dista mucho de estar cerrado. Mientras que Platón, como es bien sabido, asimilaba la dialéctica a la filosofía, Aristóteles es el primero en asignar a la dialéctica un carácter y funciones propios, entendiéndola como un arte de defender o refutar una tesis mediante preguntas y respuestas. Muchos especialistas han desvalorizado la dialéctica al ponerla en comparación con la ciencia. Así, se ha sostenido que en tanto los *Tópicos* enseñan a argumentar en pro y en contra de la misma cuestión y a discutir sobre cualquier problema sin conocimientos especiales, la dialéctica no es otra cosa que erística, el juego verbal que el propio Aristóteles dice desdeñar (Grote, 1872: 106). Se ha dicho también que la dialéctica aristotélica sirve a lo sumo para la agilidad mental y el pensamiento claro, permitiendo detectar ambigüedades y falsos argumentos: mientras que la filosofía es la búsqueda del conocimiento, la dialéctica es, como máximo, la crítica del saber aparente (*cf.* Guthrie, 1990-1993: 151-155, vol. VI). W. D. Ross, por su parte, ha señalado que la dialéctica es uno de los últimos esfuerzos de ese movimiento del espíritu griego hacia una cultura general, que trata de discutir sobre temas de todo orden sin haber estudiado sus debidos principios (Ross, 1981: 89-90). Sin negar a estos juicios cierta parte de verdad, sobre todo

en lo que se refiere a los ejercicios dialécticos en el interior del Liceo,⁵ intentaremos precisar la naturaleza y funciones de la dialéctica en Aristóteles.⁶

Al final de sus *Refutaciones Sofísticas*, Aristóteles afirma que sus predecesores en enseñar dialéctica se limitaban a proponer argumentos para ser memorizados, fórmulas para imitar, pero que esto no es enseñar un arte, del mismo modo que proporcionar una colección de diferentes medidas de zapatos no es enseñar el arte del zapatero. Un arte dialéctico verdadero debe enseñar cómo construir argumentos sobre cualquier problema que pueda presentarse. Existían antes de él tratados de retórica, pero sobre el arte dialéctico Aristóteles se atribuye el mérito de ser el primero en establecer sus reglas.

Al inicio de los *Tópicos*, Aristóteles define la naturaleza de la dialéctica como “un método a partir del cual podemos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario” (*Top.* I 1, 100a 18-21).⁷ En este pasaje Aristóteles califica la dialéctica como método, i.e., como un modo de proceder orientado a argumentar sin incurrir en contradicción. Tal método posee un carácter universal y problemático, ya que se ocupará de todas aquellas cuestiones que posean interés práctico o teórico y en las cuales no existe una opinión corriente o hay diferencia de opinión entre la mayoría y los sabios, o bien en el seno mismo de cada uno de estos grupos. Para explicar en qué consiste el razonamiento dialéctico,

5 Para ser más precisos, cabe aclarar que “Liceo” es el nombre del lugar en que Aristóteles enseñaba. Su escuela, en cambio, recibió el nombre de “Perípatos”.

6 Para una clara exposición del estado de la cuestión acerca del valor de la dialéctica aristotélica puede consultarse Rossitto (2000: 13-33). Para un análisis de la relación entre dialéctica y filosofía, ver Sim (1999: ix-xxv), quien reúne una serie de ensayos que ilustran las diferentes posibilidades interpretativas entre dos extremos: el de considerar la dialéctica como una completa antítesis de la filosofía y el de sostener que es el camino privilegiado hacia los primeros principios.

7 Las referencias a *Tópicos* siguen la edición de W. D. Ross (1958).

Aristóteles define primero el silogismo como “un discurso en el que sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido” (*Top.* I 1, 100a 25), y luego clasifica los silogismos en demostrativos, dialécticos, erísticos y desviados. Nos interesa detenernos en el silogismo dialéctico, definido como un razonamiento que, siendo formalmente válido, parte de premisas plausibles (ἔνδοξα). Aristóteles no explicita el valor epistemológico de estos *éndoxa*, pero proporciona algunas importantes indicaciones acerca de su naturaleza. Afirma que los *éndoxa* son opiniones (τὰ δοκοῦντα) sostenidas por todos, por la mayoría, o por los sabios, pero que carecen de la evidencia propia de las premisas de la demostración (*cf.* *Top.* I 1, 100a 30-b 24).⁸ Es importante notar, como ha subrayado J. Brunschwig, el hecho de que las opiniones candidatas al título de *éndoxa* están dispuestas en orden decreciente: ellas no son todas *éndoxa*, pero si a propósito de un problema hay una opinión aceptada por todos, esta es el ἔνδοξον; si no hay una así, pero hay una opinión aceptada por la mayoría, el *éndoxon* será este otro y así sucesivamente. Además de partir de *éndoxa*, el silogismo dialéctico se caracteriza porque “prueba la contradicción a partir de *éndoxa*” (*SE* 2, 165b 4), es decir, tiene como conclusión la proposición contradictoria de la inicial, con lo cual se refuerza su carácter crítico. Así pues, si bien el razonamiento demostrativo y el dialéctico difieren por las premisas de las que parten —el primero, de premisas verdaderas y primeras (*cf.* *APo.* I, 2); el segundo, de

8 Un lúcido comentario de Alejandro de Afrodísia (*In Top.* 19, 22-27) podría ayudar a entender mejor la noción de plausibilidad: “La plausibilidad difiere de la verdad pero no por ser falsa —algunas opiniones plausibles son en realidad verdaderas— sino por los criterios en los que el juicio se basa. En el caso de la verdad, el juicio se hace con referencia a la cosa con la cual la opinión tiene que ver: cuando la opinión coincide es verdadera. En el caso de la plausibilidad, el juicio no se hace con referencia a las cosas mismas, sino con referencia a los oyentes y a sus creencias acerca de las cosas”. Para un tratamiento de la semántica del término griego *éndoxon* *cf.* Chichi (1997: 180-187) y también Vega Renon (1998: 95-113). Para un estudio del valor epistemológico de los *éndoxa* *cf.* Berti (2004: 317-332).

premisas plausibles– coinciden, sin embargo, en la validez de la deducción. El razonamiento erístico, en cambio, es un razonamiento *aparente* en un doble sentido: o bien sus premisas *parecen plausibles* pero en realidad son falsas, o bien *parece un razonamiento* pero, al no existir un nexo necesario entre las premisas y la conclusión, es inválido. Tiene en común con el dialéctico su carácter refutatorio, ya que con él se pretende vencer al adversario-interlocutor, haciendo que incurra en contradicción, solo que en este caso se trata de una contradicción aparente.

De la caracterización de los silogismos, podemos señalar algunas coincidencias y diferencias entre ciencia, dialéctica y erística. Por el momento, Aristóteles acentúa las diferencias: en efecto, la dialéctica se opone a la ciencia por su propósito, ya que la primera busca prevalecer en la discusión y llevar a contradicción las tesis del interlocutor, mientras que la ciencia tiene por objeto demostrar la verdad, sin importar el acuerdo del oyente. La erística, por su parte, busca prevalecer en las discusiones, al igual que la dialéctica, pero se distingue de ella por sus procedimientos ilegítimos, de manera que se halla en el polo opuesto de la ciencia y ninguna utilidad guarda para ella.

I. 1. 2. Distintas funciones de la dialéctica

En un conocido pasaje, Aristóteles ofrece una lista de utilidades de la dialéctica: en primer lugar, es útil (*χρήσιμος*) para el ejercicio (*γυμνασία*); en segundo lugar, para las conversaciones (*αί ἐντεύξεις*); en tercer lugar, para los conocimientos en filosofía (*αί κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμαι*) y, por último, para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento (*τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην*) (*Top.* I, 2).

Para comprender la primera función es necesario referirse al modo en que se realizaban las disputas dialécticas. En ellas intervienen dos participantes y se hace uso de la

interrogación: uno pregunta, el otro responde. Es misión del que responde defender una determinada tesis, que puede consistir en una afirmación paradójica de un filósofo singular o en una creencia sostenida comúnmente. Se trata de defender opiniones ajenas como si fueran propias. El que pregunta debe refutarlo, esto es, hacerlo caer en falsedad evidente o en un absurdo. Nótese que esta función de la dialéctica excede el uso científico, pues ejercita la capacidad de construir rápidamente una argumentación y de formular objeciones sobre cualquier tema propuesto, aun sin conocimiento.

La segunda función está íntimamente relacionada con la primera en cuanto a su procedimiento pero las tesis a defender no son ajenas sino propias. Se trata de discutir partiendo de las opiniones del propio interlocutor para establecer cuáles son sus premisas y hasta qué punto pueden mantenerse sin caer en contradicción. La función crítica de la dialéctica permite probar la inconsistencia de una afirmación con el conjunto de creencias de un interlocutor; es, por tanto, una función puramente negativa que no permite alcanzar ningún progreso filosófico.⁹

La tercera función es la que nos interesa especialmente: la dialéctica –afirma Aristóteles– es doblemente útil a la ciencia porque al desarrollar ambos lados de una aporía (πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι) permite reconocer la verdad y la falsedad allí donde ellas se encuentren. Asimismo, sirve para alcanzar los principios, ya que, al no poder ser demostrados, la mejor manera de acercarse a ellos es a través de un estudio de los *éndoza*.

En lo que sigue, explicitaremos estas funciones asignando a las dos primeras una función claramente competitiva, y

9 Resulta muy fácil asociar esta función crítica de la dialéctica aristotélica con la práctica socrática de la refutación, i. e., de la argumentación que intenta inducir a contradicción al propio adversario partiendo de las premisas por él mismo concedidas.

reservando a la última la función cognoscitiva. En todos los casos, sus procedimientos son críticos y apuntan a la refutación de las tesis examinadas.

1. 1. 2. 1. La función competitiva: la dialéctica como entrenamiento argumentativo y como crítica del saber aparente

Como hemos señalado, la única diferencia entre las dos primeras funciones es la clase de tesis defendida por el interlocutor en el intercambio dialéctico: en la primera función pueden defenderse opiniones ajenas como si fueran propias, pues el objetivo primario es el ejercicio argumentativo; en la segunda función, en cambio, las tesis sostenidas deben ser propias, por lo que el propósito fundamental es poner a prueba la consistencia del conjunto de creencias del interlocutor. ¿Cómo concebía Aristóteles la práctica de la dialéctica? Los *Tópicos* de Aristóteles muestran que un curso de disputas dialécticas formaba parte del *curriculum* del Liceo. Más que ninguna otra fuente, el libro VIII de esta obra permite establecer cómo, a mediados del siglo IV a. C., Aristóteles concebía la práctica de estos ejercicios dialécticos. Existen diversos testimonios acerca de los torneos dialécticos en la escuela de Aristóteles. Diógenes Laercio alude brevemente a los ejercicios *pròs thésin* que Aristóteles hacía practicar a sus alumnos al mismo tiempo que los entrenaba en retórica (*Vita*, V, 3). Las listas antiguas mencionan entre las obras de Aristóteles muchas *théseis* que podrían haber constituido modelos propuestos para los alumnos (*cfr.* Moraux, 1951: 24, 69-70, 94-95, 199). Pero es el libro VIII de los *Tópicos* la principal fuente para determinar el carácter de los ejercicios dialécticos en el interior del Liceo. Si bien Aristóteles no describe explícitamente esta clase de discusiones, la manera en que se expresa y las prescripciones que ofrece permiten forjar una imagen bastante precisa.

Como ya hemos señalado, en las disputas dialécticas intervienen dos participantes y se hace uso de la interrogación: uno

pregunta, el otro responde.¹⁰ El objetivo del que responde es defender una determinada tesis,¹¹ mientras que la misión de quien pregunta consiste en refutarlo. El público, pues puede inferirse que maestros y discípulos asistían a estos torneos, funcionaba como juez que sabía apreciar la buena defensa del perdedor y reprobador, si fuera el caso, los procedimientos poco honestos por los cuales el que gana se asegura la victoria. En efecto, si tenemos en cuenta el carácter dialéctico de estos ejercicios, es importante advertir que los medios que se utilicen en la discusión deben ser formalmente válidos. En tal sentido, la discusión dialéctica se distingue de una disputa erística, pues no es una lucha en la que se busca únicamente vencer sobre un adversario sino un intercambio conforme a ciertas reglas de juego limpio.

En primer lugar, hay que atender a la elección del tema. El tema propuesto no puede ser una verdad evidente, sino una cuestión de interés práctico o teórico en la que haya desacuerdo, esto es, una cuestión a la que sea posible responder por sí o por no dado que es posible encontrar argumentos a favor y en contra. Aristóteles llama “problema” a la interrogación disyuntiva sobre la cual gira la discusión, por ejemplo: ¿el mundo es eterno o no? Es difícil saber si el problema a discutir es elegido de común acuerdo entre los participantes, o por uno de ellos solamente, o si les es propuesto por el maestro.

La elección del problema es solo el primer paso: inmediatamente después el que responde asume uno de los dos miembros de la disyunción. Una afirmación de Aristóteles parece indicar que el que responde no se considera

10 La descripción del desarrollo de los ejercicios dialécticos sigue muy de cerca el excelente artículo de P. Moraux (1968: 277-311, esp. 307-311). Puede consultarse también con provecho Smith (1997).

11 En un sentido amplio, Aristóteles llama “tesis” a la proposición elegida por quien responde; en un sentido más restringido, “tesis” es una opinión contraria a la de la mayoría pero que ha sido sostenida por algún sabio.

responsable de la posición que defiende: si se ve obligado a admitir proposiciones imposibles o paradójicas, puede decir que no es por su mala defensa, sino por la tesis que él debe sostener (*Top.* VIII 4, 159a 20-24). La excusa no valdría nada si él hubiera elegido su tesis libremente. Es importante subrayar, pues, que los participantes no defienden posiciones que representan sus convicciones internas. El que responde puede tener que sostener la opinión de un tercero, por ejemplo, la tesis de Heráclito. Deberá meterse en la piel de su personaje y reaccionar como si fuera él. Así, como defensor de la tesis heraclíteica, no dudará en sostener que los contrarios pueden coexistir en un mismo sujeto, aunque no lo crea realmente. Los participantes deben comportarse como si de veras se sostuvieran tales tesis (*Top.* VIII 5, 159b 27-34).

Una vez formulado el problema que será discutido, el que pregunta deberá tender a probar lo que Aristóteles llama “la cuestión inicial”, es decir, la proposición contradictoria de la tesis defendida por el que responde. Así, quien pregunta tiene dos modos para alcanzar la refutación de la tesis, uno deductivo y otro inductivo. En el primer caso, tratará de hacerle admitir al adversario las premisas universales necesarias de un razonamiento (συλλογισμός) que le permitirán concluir la cuestión inicial. En el segundo caso, deberá proporcionar ejemplos y comparaciones claras que le permitirán establecer la cuestión inicial, como una proposición general resultado de la inducción, que el adversario no podrá negarse a admitir. Conociendo el objetivo último de su adversario, el que responde se esforzará por impedirselo, negándose a conceder lo que pudiera volverse contra él.

Para prepararse y poder pensar su estrategia, los competidores disponen de un cierto tiempo. El papel más activo toca al que pregunta, pues debe esforzarse para concebir en todos sus detalles la estrategia ofensiva para refutar al adversario. A este último, en cambio, le basta con prever las

consecuencias que se sigan de sus propias respuestas, para evitar verse refutado.

Hay dos etapas para determinar las preguntas para hacer a un oponente. La primera es el descubrimiento de las premisas mismas, fundándose en la lista de premisas comúnmente aceptadas. La segunda consiste en establecer mentalmente el orden de las preguntas. La elección de los argumentos y el orden de presentación de las premisas son en parte establecidos por razones tácticas.

Mientras el que pregunta prepara sus armas, el oponente no queda inactivo: ensayará construir mentalmente una argumentación dirigida contra su propia posición, de manera de imaginar a qué cuestiones tendrá que hacer frente. Para defender su propia posición, él puede responder por sí o por no a la pregunta planteada. Si responde por no o hace un gesto de negación, el que pregunta debe recomenzar la argumentación por otra vía. Si responde por sí, la proposición se toma como admitida y le permite al que pregunta avanzar. Evidentemente, el que responde no puede rechazar sistemáticamente todas las preguntas, pues esto equivaldría a actuar de mala fe (*δυσκολαίνοντες*), a obstaculizar el carácter común que debe tener la discusión. En tal caso, afirma Aristóteles enfáticamente, “las conversaciones se tornan contenciosas y no dialécticas (*ἀγωνιστικαὶ καὶ οὐ διαλεκτικαί*)” (*Top.* VIII 11, 161a 24).¹² En suma, obstaculizar es discutir no dialécticamente, sino contenciosa o erísticamente (*cf.*: Rossi (2002: 267).

Ahora bien, ¿con qué criterio el que responde debe rechazar tal proposición o admitir tal otra? Para respetar las reglas, él debe decir sí a las proposiciones que todo el mundo, la mayoría, los sabios o algunos sabios admitirían, es decir, debe

12 *Cfr.* Brunschwig (1984-1985: 37), para quien la dialéctica no es parcialmente agonística, sino opuesta a la erística.

limitarse a las proposiciones generalmente reconocidas.¹³ Pero su misión no se reduce a asentir o disentir ante las preguntas del otro. Supóngase que la pregunta sea la negación pura y simple de la tesis que él debe defender o que él se da cuenta de que lleva directamente a su negación. Es legítimo en ese caso subrayar que acordar esta proposición será arruinar su propia tesis.¹⁴ Si la pregunta es ambigua, podrá decir que no la comprende, o que está de acuerdo con el que pregunta en un sentido, pero no en otro (*Top.* VIII 7, 160a 17-34). Si el razonamiento conduce a una conclusión falsa, puede denunciar la causa del error (*Top.* VIII 10, 160b 23-39). Si se trata de una prueba inductiva en la que ya se han aceptado los casos particulares, quien responde solo podrá rechazar el universal avanzando una excepción que cuestione la validez de esa proposición universal (*Top.* VIII 8, 160a 35-b 6). También podrá formular objeciones que compliquen de tal manera al que pregunta que este no pueda continuar la discusión. Aunque no sea un procedimiento recomendable, es posible elevar una objeción tal que, para refutarla, el que pregunta deba perder más tiempo del que dispone en una discusión.¹⁵

¿Cuándo concluye el torneo? Todas las preguntas que plantea el primer participante tienen como propósito hacer admitir al otro las premisas de las que se deducirá necesariamente como conclusión la que llamamos “cuestión inicial”. El que pregunta no debe cometer la imprudencia de poner una junto a otra las premisas del silogismo final. Se trata de que el oponente acepte todas las premisas necesarias sin revelar la propia estrategia argumentativa y luego trabajar

13 Como sostiene G. Chichi (1997: 182), “lo imposible y lo paradójico nombran los límites que las respuestas del defensor del diálogo no deben trasvasar si estas no quieren valer como descalificadas o refutadas”.

14 *Top.* VIII 6, 160a 3-14. Chichi (1995: 185-186) llama a este compromiso de negar contenidos plausibles si resultan contradictorios con su propia tesis “criterio de atinencia”, que considera prioritario sobre el de plausibilidad.

15 Sobre la fijación de un tiempo de duración *cfr.* *Top.* VIII 2, 158a 25-30 y VIII 10, 161a 9-12.

rápido a través de los pasos del argumento hasta la última conclusión en un solo ataque final. Aristóteles explicita ciertas estrategias para disimular, entre las que cabe mencionar: confundir al oponente ocultando la premisa buscada entre un montón de preguntas inútiles, hacer que la premisa que se necesita parezca una mera ilustración, no exponer directamente lo que se quiere que se acepte sino aquello que lo acompaña necesariamente, entre otras (*Top.* VIII 1, 155b 29-156a 26). Para algunos intérpretes,¹⁶ esta práctica del disimulo abona el carácter sofístico de estos encuentros. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que todo el proceso de preguntas y respuestas opera sobre un argumento ya descubierto. Un argumento simple y obvio no es la mejor manera de proceder con un adversario que ya conoce la conclusión y quiere evitarla. La estrategia general de Aristóteles es agregar otras capas de argumentaciones. En lugar de plantear directamente las premisas que se buscan, es necesario ofrecer otras premisas de las que se deriven estas. Si esto fracasa, plantear instancias de las cuales se pueda, por generalización, obtener las premisas necesarias. El disimulo consiste en hacer que sea difícil ver hacia dónde se dirige el argumento haciéndolo descansar en premisas que se encuentran a una cierta distancia lógica de la conclusión, evitando explicitar los pasos intermedios. Esta estrategia del disimulo podría considerarse engañosa, pero en realidad era imprescindible ante un interlocutor que sabía de antemano las intenciones ofensivas del que pregunta y debía rechazar todo lo que contribuyera a negar su propia tesis (*cf.* Chichi, 1995: 191).

Ahora bien, el juego no se termina obligatoriamente con la victoria del que pregunta: puede ocurrir que no logre establecer su conclusión (*Top.* VIII 11, 1161b 19-24); puede ocurrir también que frente a una objeción del que responde

16 Entre los que puede señalarse a P. Gohlke (1928), E. Kapp (1942) y V. Sainati (1973).

no sea capaz de continuar la argumentación; por fin, puede ocurrir que quien responda resuelva el argumento falaz, es decir, niegue el punto de partida que había sido responsable de la falsedad de ciertas conclusiones (*Top.* VIII 10, 160b 33-39). En todo caso, es muy probable que los dos interlocutores no tengan la posibilidad de extender indefinidamente el debate, sino que la práctica del diálogo tuviera un tiempo límite para desarrollarse, fijado previamente.

Aunque Aristóteles no lo dice explícitamente, se supone que en algún momento del diálogo tenía lugar la evaluación del papel realizado por cada participante. Para los comentaristas, la apreciación se realizaba después de concluido el diálogo y estaba a cargo de maestros, oyentes o terceros en el papel de jueces de la discusión (*cf.* Moraux, 1968: 277; Ryle, 1966: 105 y 198; Brunschwig, 1984: 39). Más que la victoria o el fracaso, se evaluaba cómo se había discutido, con el fin de deslindar responsabilidades respecto de posibles faltas cometidas (*cf.* Chichi, 1995: 251). En general, se evaluaba si el argumento era concluyente y a partir de qué premisas se concluía. Si el juicio resulta insatisfactorio, puede atribuirse a que el que pregunta no ha elegido bien las preguntas o no las ha ordenado de manera tal que se deduzca de manera necesaria la proposición contradictoria del que responde. Pero también, podría atribuirse a un mal contrincante que sistemáticamente hubiera obstaculizado el normal desarrollo del torneo. Importa entonces, en la evaluación final, deslindar las responsabilidades.

En esta sección, hemos señalado la naturaleza y funciones de la dialéctica aristotélica, deteniéndonos particularmente en la primera de las funciones: la de gimnasia o entrenamiento intelectual. Esta es siempre crítica, es decir, permite refutar la tesis del oponente; lo que importa en ella no es tanto la victoria ni el progreso en el descubrimiento de la verdad, sino la adquisición de una capacidad particular, la aptitud para razonar y discutir. El método, tal como lo

describimos, ejercita la capacidad de construir rápidamente una argumentación y de formular objeciones sobre cualquier tema propuesto, aun sin conocimiento. Como tal, la dialéctica aristotélica se encuentra en las antípodas de la platónica, que tiene como propósito el descubrimiento de la verdad. La segunda función de la dialéctica, por su parte, comparte con la primera el carácter refutatorio, pero no tiene por fin únicamente el entrenamiento intelectual sino una puesta a prueba de las opiniones ajenas. Se trata de vencer al interlocutor en su propio terreno, refutando sus genuinas creencias.

Pero este uso de la dialéctica, claramente competitivo, no es el único. Al inicio, habíamos distinguido tres utilidades: para el ejercicio, para las conversaciones, para el conocimiento. A la hora de explicitar la utilidad que presenta la dialéctica para la ciencia, Aristóteles afirma que la primera, al desarrollar ambos lados de una aporía, permite reconocer la verdad y la falsedad allí donde ellas se encuentren. Si la dialéctica también permite detectar la verdad, el aparente contraste entre dialéctica y ciencia es en realidad el contraste entre sus diferentes usos. Mientras que el “uso competitivo” –claramente refutatorio– corresponde a las dos primeras funciones, existe también un “uso científico”, que corresponde a la tercera función, cuyo objeto es la verdad.¹⁷ Juicios como los de Ross o Guthrie, que desvalorizan la dialéctica oponiéndola a la ciencia, se fundan en una reducción de las diferentes funciones de la dialéctica a lo que denominamos “uso competitivo”, con exclusión del uso cognoscitivo. Aun aceptando tal reducción, resulta evidente, contra lo que opina Grote, que no puede caracterizarse la dialéctica aristotélica como una práctica erística, cuyo único propósito sea la

17 En este punto seguimos la propuesta de Berti, con ligeras modificaciones (cfr. 1996: 105-130, esp. 107-108). Berti distingue entre un “uso público”, que identifica con el segundo señalado por Aristóteles, y un “uso científico” que relaciona con el tercero. A su vez, subdivide este último en un momento de indagación, que conduce a la obtención de la ciencia, y otro de enseñanza y aprendizaje que produce su transmisión.

victoria personal por medios deshonestos e inválidos, desde el momento que es Aristóteles mismo quien distingue entre silogismo dialéctico y erístico y, además, quien reprueba la práctica de obstaculizar el carácter cooperativo que debe tener la discusión.

En consecuencia, puede decirse que Platón y Aristóteles comparten la condena al uso puramente erístico del arte de la discusión. Pero mientras que Platón asignó como propósito último de la dialéctica el descubrimiento de la verdad, Aristóteles amplía sus competencias poniendo el acento en la capacidad intelectual que ella permite adquirir. Sin dudas, podemos decir, con Berti, que a Aristóteles cabe el mérito de haber sido el primer autor que ha teorizado de manera explícita y sistemática la argumentación, en el sentido de que ha intentado definirla, distinguir sus diversos tipos, establecer sus reglas de validez y fines específicos (Berti, 2004: 299).

1. 1. 2. La función cognoscitiva de la dialéctica y el método diaporemático

La utilidad de la dialéctica para el progreso de las ciencias ha sido casi siempre poco valorada. La mayoría de los intérpretes la ha comparado con la ciencia y la ha juzgado negativamente por tratarse de un discurso fundado en la opinión a diferencia de la ciencia, que se funda en la verdad. Esta radical desvalorización de la dialéctica ha dado lugar a la concepción según la cual la dialéctica es esencialmente una lógica de la apariencia, del engaño, posición que se remonta a Kant. Esta reaparece con mayor o menor énfasis en autores como Zeller (1923: 242-245), Hamelin (1920: 229), Robin (1944: 41-44), Ross (1957: 89-90), Guthrie (1990-1993, vol. VI: 151-155) y Viano (1958: 36-62).

Una interpretación algo más benévola ha acentuado la utilidad que la dialéctica presenta para la ciencia. En el famoso pasaje del inicio de los *Tópicos* (*Top.* I, 2.), Aristóteles afirma que la dialéctica es útil a la ciencia en tanto, discutiendo el

pro y el contra de cada cuestión y desenmascarando las contradicciones, ayuda a conocer los principios propios de cada ciencia y, en este sentido, les es útil. Se trata, sin embargo, de una utilidad extrínseca a la constitución de la ciencia; la dialéctica no conoce, no aprehende, los principios de la ciencia, sino que simplemente introduce al conocimiento de ellos, es decir, prepara el terreno eliminando las contradicciones y errores. El conocimiento de los principios es obra del *noûs*, es decir, de una facultad no inferior a la ciencia, como la dialéctica, sino superior a ella. En todo caso, se trata de una función positiva en virtud de la cual la dialéctica se presenta no tanto como la antítesis de la ciencia sino más bien como un discurso de valor intermedio entre el completamente positivo de la ciencia y el completamente negativo de la sofística. Esta interpretación puede encontrarse en Le Blond (1939), Lugarini (1961: cap. 7), Moreau (1962: 54-60) y De Pater (1965: 74-88).

Una posición diferente es la sostenida por E. Berti (*cf.* 1970: 33-80), quien atribuye un carácter puramente refutatorio, crítico, a la dialéctica, frente a la capacidad cognoscitiva de la filosofía. No obstante, Berti insiste en que la filosofía puede servirse de procedimientos dialécticos, los cuales permiten a quien los usa alcanzar la verdad.

Una valoración positiva de la relación entre dialéctica y saber en Aristóteles es la que da L. Sichirollo (1976: cap. IV, 75-104)¹⁸ en su estudio sobre la historia del concepto de dialéctica, que tiene el mérito de conectar convenientemente la historiografía y la ciencia en Aristóteles. En primer lugar, se detiene en el significado de la dialéctica aristotélica y la caracteriza como una “historización de la tradición”; esto es, Aristóteles inicia gran parte de sus obras haciendo referencia a teorías de los predecesores

18 *Cfr.* Sichirollo (1973). Hay traducción castellana publicada por Labor en 1976.

concernientes al argumento que él mismo se propone enfrentar, oponiéndolas entre sí para establecer mediante la refutación qué cosa hay de verdad y de falsedad en ellas, de aceptable y de inaceptable. En segundo lugar, Sichirollo no duda en afirmar que, para Aristóteles, el filosofar es precisamente la dialéctica en su aspecto crítico o *peirástico*. En tal sentido, la dialéctica se configuraría como efectivo “motor” de la búsqueda metafísica. Discípula de Berti, C. Rossitto (2000) se concentra más bien en la distinción entre la dialéctica de Platón y la de Aristóteles. En diferentes artículos escritos a lo largo de casi veinte años, reunidos luego en la compilación *Studi sulla dialettica*, ha intentado probar que la “dialéctica” de la que Aristóteles habla en la *Metafísica* es la dialéctica platónico-académica, que para sus sostenedores coincide con la filosofía misma; para Aristóteles, sin embargo, se trata de una indagación que no logra ser demostrativa y científica, por lo que requiere ser sustituida por la filosofía primera, auténtica heredera de la dialéctica platónica pero dotada de una estructura rigurosamente demostrativa.

En el ámbito anglosajón, G. E. L. Owen, en su artículo “*Tithénai tà phainómena*” (en Mansion, 1961: 83-103; en Owen, 1986), encaró el problema, ya planteado por Le Blond, de la relación entre ciencia tal como es descrita en los *Analíticos* y la práctica de los tratados aristotélicos. Owen advierte que mientras que en los *Analíticos Primeros* Aristóteles sostiene que los principios de las demostraciones deben obtenerse de las colecciones (*historiai*) de hechos derivados de la observación empírica, muchos de los tratados, especialmente la *Metafísica*, la *Física* y los tratados éticos, parecen hacer poco uso de la indagación empírica y en cambio se relacionan más con los análisis conceptuales. Se pregunta entonces cómo se relacionan estos dos tipos de indagación. Tomó como punto de partida precisamente la historiografía aristotélica entendida como el procedimiento acostumbrado

de Aristóteles de comenzar su descripción de un tema con una diaporía, un relevamiento de los datos y de los puntos de vista de otros (incluyendo sus predecesores) en los que él encuentra las “dificultades” (*aporíai*), i. e., inconsistencias y consecuencias paradójicas, que resultan de ellos. La propuesta de Owen es considerar tanto a los datos empíricos como a las opiniones de otros como “apariencias” (*phainómena*), fundándose en la crucial ambigüedad de este término: no solo refiere a “lo que se aparece” (los datos de la observación empírica) sino también a “lo que le parece” a la gente (las opiniones de la gente, al menos aquellas con algún nivel de aceptación general o importancia filosófica). Es entonces posible sostener que el método aristotélico de indagación filosófica comienza con las apariencias e intenta resolver las dificultades. Así, Owen logra asimilar el método filosófico aristotélico a la dialéctica, en un cierto sentido de ese término. Si, como él supone, la dialéctica es la argumentación a partir de *éndoza*, entendidas como opiniones comúnmente sostenidas, entonces debe esperarse que algunas formas de dialéctica sean la fuente de los principios de las demostraciones científicas.

El artículo de Owen, así como buena parte de sus otros trabajos, marca el inicio de una gran cantidad de estudios posteriores. J. Evans (1977), en particular, ha ofrecido una nueva contribución sobre la dialéctica de Aristóteles con el propósito de establecer su función respecto de otras formas de actividad intelectual. La dialéctica, según Evans, se distingue de las ciencias –tanto de las particulares como de la ontología– en virtud de que no posee una visión propia de la realidad, ni correcta ni incorrecta. Sin embargo, dada su función de entrenamiento intelectual, la dialéctica opera el pasaje del uso precientífico al científico de las facultades cognitivas, revelándose como “una herramienta esencial en el trabajo preliminar que precede al establecimiento de una ciencia” (Evans, 1977: 6). T. Irwin (1988), por su parte, ha

desarrollado una versión modificada del punto de vista de Owen. Para enfrentar el problema de cómo los argumentos a partir de creencias comunes, que no son necesariamente verdaderas en su totalidad, pueden establecer los principios más seguros,¹⁹ Irwin traza una distinción entre *pure dialectic* y otro tipo más crítico de argumento al que llama *strong dialectic*, subrayando que la primera solo alcanzaría la coherencia entre nuestras creencias, mientras que la segunda permitiría el acceso a una realidad objetiva, un acercamiento a la verdad (Irwin, 1988: 174-176). Esta última, de acuerdo con Irwin, surge en la *Metafísica* y en otros textos como una manera de asegurar los primeros principios. Aristóteles habría visto la inadecuación de la apelación a la intuición para la justificación de estas primeras premisas hecha en *Analíticos Posteriores* II, 19 y buscó reemplazarla con una forma de prueba dialéctica.

En franca oposición, A. Mesquita (2004: 269-288) considera que la dialéctica no tiene ningún papel en el descubrimiento, postulación o justificación de los principios propios de cada ciencia. Y aunque sí tiene relación con los principios comunes, su función se restringe a defenderlos de un ataque erístico, esto es, de un ataque de mala fe y solo movido *victoriae gratia*. Mesquita concluye, por tanto, que la dialéctica no es el método de establecimiento de los principios y que su relación con estos no puede ir más allá de la defensa de los principios comunes contra eventuales ataques erísticos.

Una contribución importante a la relación entre dialéctica y ciencia está dada por el artículo de J. Barnes, "Aristotle and the Methods of Ethics" (1980: 490-511). A través de un detallado análisis de algunos pasajes de la *Ética Nicomaquea* y de la *Ética Eudemia*, Barnes concluye que el método propio

19 Problema de la "base epistemológica" de la dialéctica, como fue llamado por R. Bolton (1990) en "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic", en D. Devereux et P. Pellegrin (eds.) (1990: 185-236, especialmente 213). Bolton limita la función de la dialéctica a la peirástica.

de la indagación ética es el dialéctico, pues consiste en resolver un problema dado, es decir, en descubrir la verdad, partiendo de afirmaciones notables, y refutando los discursos oponentes. Barnes va mucho más allá de la *Ética* y encuentra procedimientos dialécticos también en ciencias como la *Física*, sobre todo en las discusiones que Aristóteles sostiene con sus predecesores. Tales discusiones ponen en evidencia la función crítica de la dialéctica, por la cual es capaz de poner a prueba las tesis ajenas.

En lo que respecta, por tanto, a la relación entre dialéctica y ciencias particulares, se puede concluir que para Aristóteles la ciencia hace un uso muy amplio de las técnicas dialécticas, las cuales no están presentes solamente en un momento preliminar, con el único propósito de desbrozar el camino de posibles errores o contradicciones, sino que tienen una función plenamente positiva, por cierto en diferente medida según la disciplina, pero en algunos casos, como por ejemplo en la ética, se constituye como único procedimiento posible (*cf.* Rossitto, 2000: 25).

Con M. Sim,²⁰ creemos que las dificultades en la interpretación de la relación entre dialéctica y ciencia surgen cuando se trata de limitar el uso que hace Aristóteles de la dialéctica a solo uno de ellos, con la exclusión de los otros. Así, podríamos afirmar que mientras las dos primeras funciones, claramente competitivas, no llegan a alcanzar el nivel de la ciencia, la tercera función considera a la dialéctica como el camino privilegiado hacia los primeros principios.

También los intérpretes que buscan revalorizar la dialéctica le dedican una atención muy limitada (Owen, 1961: 83-

20 Sim, M. (ed.) (1999: ix-xxv). En este libro reúne una serie de ensayos que ilustran las diferentes posibilidades interpretativas entre dos extremos: el de considerar a la dialéctica como una completa antítesis de la filosofía y el de sostener que es el camino privilegiado hacia los primeros principios. Como representantes de la primera posición cabe mencionar a M. Husain y L. Goodman; de la segunda, a E. Halper, A. Bäck y la propia M. Sim.

103), o bien la consideran insuficiente para justificar aquello que Aristóteles afirma (*cf.* Irwin, 1988: 66-67, 167-168). Por otra parte, aquellos que critican tal revaloración proponen dividir el pasaje en cuestión en dos partes, separando la afirmación de la utilidad de la dialéctica para las ciencias “filosóficas” de la afirmación de su utilidad para la búsqueda de los principios de todas las ciencias. Sobre la base de esta separación ellos consideran la primera parte del pasaje como la prolongación directa de la dialéctica platónica y la segunda como expresión de un punto de vista más maduro, que presupondría la teoría de la ciencia desarrollada en los *Analíticos Segundos*;²¹ o, por el contrario, consideran la primera parte como concerniente a argumentos que no son ellos mismos dialécticos y la segunda como el residuo de una versión más antigua, es decir, platónica, de los *Tópicos* (*cf.* Devereux, 1990: 246-286; espec. 284-285); o finalmente ven en la primera parte una preparación a las teorías científicas y en la segunda una simple discusión concerniente a los principios comunes.²²

Berti sostiene que el pasaje en cuestión no alude a dos diferentes utilidades de la dialéctica, sino que se refiere a una única y misma utilidad. Un primer argumento que Berti ofrece para sostener esta tesis es el hecho de que, al inicio del capítulo, Aristóteles indica que son tres, y no cuatro, las actividades para las cuales su tratado es útil (*χρήσιμος*): la gimnasia intelectual (*γυμνασία*), los encuentros ocasionales (*ἐντεύξεις*) y las ciencias de carácter filosófico (*αἱ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμαι*) (*Tóp.* I 2, 101a 25-28). Por otra parte, la distinción entre las ciencias de carácter filosófico, a las cuales se referiría la tercera utilidad, y la totalidad de las ciencias a la cual se referiría la cuarta, no tiene ningún fundamento, porque para

21 Esta es la opinión de Brunschwig (1967: XII y 116 n. 4) y (1990: 237-262, esp. 262).

22 *Cf.* R. Smith (1993: 335-357); Mesquita (2004: 269-286) considera que la dialéctica no permite descubrir los principios, sino solo defenderlos frente a eventuales ataques erísticos.

Aristóteles no hay diferencia entre las ciencias (ἐπιστήμαι) en general y la filosofía (φιλοσοφία),²³ como resulta del hecho de que él, para distinguir de las otras ciencias aquella que nosotros llamamos simplemente “filosofía”, debe llamarla “filosofía primera” (*Metaph.* VI 1, 1026a 16. *Cfr.* también Bolton, 1990: 195). En consecuencia, la expresión αἱ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμαι no alude a un tipo particular de ciencias, sino que significa simplemente las ciencias propiamente dichas, es decir todas las ciencias en cuanto producen un verdadero saber (φιλοσοφία). Pero el argumento decisivo para sostener la unidad entre la tercera y la presunta cuarta utilidad de la dialéctica, según Berti, es la conexión estrecha que existe entre la vocación examinadora de la dialéctica, considerada como causa de su capacidad de conducir a los principios, por tanto de expresar su cuarta utilidad, y su actitud de desarrollar las aporías argumentando en ambos sentidos (πρὸς ἀμφοτέρω διαπορήσῃ, 101a 35) que le permite “discernir más fácilmente lo verdadero de lo falso en cualquier asunto”, en que consiste la tercera utilidad. Esta conexión resulta muy claramente de un pasaje de la *EE*, donde Aristóteles afirma que a propósito de ciertas opiniones ningún hombre sano de espíritu querría desarrollar las aporías (διαπορήσειεν), mientras que a propósito de las aporías propias a cada objeto de estudio “es bueno examinar a fondo” (ἐξετάζειν) las opiniones que la producen (*EEI* 3, 1214b28-1215a6). Aquí no hay dudas respecto de la estrecha conexión entre διαπορήσαι y ἐξετάζειν.

Si se aceptan los argumentos de Berti, no estaríamos en presencia de dos utilidades diferentes, sino que la dialéctica es útil a las ciencias de carácter filosófico, es decir a las ciencias en general, sea porque desarrollando las aporías en ambos sentidos nos hace discernir más fácilmente lo verdadero y lo falso, sea porque gracias a su

23 *Cfr.* *Metaph.* VI 1, 1026a 18-19, donde Aristóteles llama “filosofías” a todas las ciencias teóricas, es decir la matemática, la física y la teología y en general ver la palabra φιλοσοφία en el *Index* de Bonitz.

vocación examinadora ella nos abre el acceso a los principios de todas las disciplinas.

Una pregunta se impone en este punto: ¿cómo es posible que partiendo de premisas endoxales, simples opiniones dignas de estima, podamos alcanzar los principios de las ciencias?²⁴ A partir de Bolton, se suele aludir a este problema como “la base epistemológica de la dialéctica”. En los *Tópicos* Aristóteles no parece dar una respuesta a este problema y es razonable suponer que es en los tratados científicos donde puede hallarse una ilustración del uso de la dialéctica con fines cognoscitivos (*cf.* por ejemplo Ph. IV 4, 211a 7-11; *Cael.* I 10, 279b 4-12). Tal vez pueda hallarse una primera indicación en el libro VIII de los *Tópicos* (*Top.* VIII 14, 163b 1-15). Allí Aristóteles señala que es preciso, en primer lugar, formular una tesis y su contraria; en segundo lugar, deducir las consecuencias de ambas hipótesis y compararlas; finalmente, elegir la verdadera y rechazar la falsa. No resulta difícil reconocer, en los pasos aquí señalados, el procedimiento diaporemático ejemplarmente explicitado en el libro III de la *Metafísica* (995a 24 – b 4).²⁵ En ese pasaje, Aristóteles señala un principio metodológico según el cual se deben precisar primero los problemas, las dificultades (ἀπορίαι) cuya solución (εὐπορία) constituye la meta de la investigación. Aristóteles utiliza la imagen muy lograda de un nudo que hay que desatar para referirse a la aporía y a su solución. Asimismo, insiste en la necesidad del reconocimiento previo del problema: quienes investigan sin plantearse primero las dificultades, buscan sin saber qué buscar, e ignoran si la solución ya se ha encontrado.

24 Sobre este problema, ver Irwin (1995: 174-176), quien traza una distinción entre dialéctica ordinaria y “fuerte”, subrayando que la primera solo alcanzaría coherencia entre nuestras creencias, mientras que la segunda permitiría el acceso a una realidad objetiva, un acercamiento a la verdad.

25 Para una excelente exposición del método diaporemático, remitimos a Aubenque (1961: 3-19).

Más aún, el examen de las diversas opiniones consiste precisamente en considerar cada opinión y su negación, de modo de formar una aporía, y en desarrollar esta aporía en ambos sentidos, es decir en deducir las consecuencias que se derivan de las opiniones opuestas que la forman. Si las consecuencias de una de estas dos opiniones son refutadas, es decir, si se llega a una contradicción (deducción de la contradicción es la definición de refutación, *cf.* *APr.* II 20, 66b11; *SE* 9, 170b 1; 10, 171a2, 4), su refutación equivale a la demostración de la opinión opuesta. De este modo la dialéctica nos permite discernir más fácilmente lo verdadero y lo falso, es decir la opinión verdadera y la falsa.

Ahora bien, esta operación es la misma que conduce al descubrimiento de los principios de todas las ciencias. En efecto, dado que los principios son aquello que es primero con respecto a todo el resto, es imposible decir algo a partir de otros principios y, en consecuencia, es preciso partir de las opiniones dignas de estima a propósito de cada una de estas cosas (διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων, 101b 1).

“Esta tarea es propia de la dialéctica, o al menos de ella principalmente” (τοῦτο δ’ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν, 101b2-3), por tanto no se trata de emplear, en la búsqueda de los principios, un tipo especial de dialéctica. Se trata del procedimiento normal de la dialéctica, que deduce las conclusiones a partir de opiniones dignas de estima (ἐνδόξα), y que es simple el mismo, sea en su función gimnástica, a la que se refiere su primera utilidad, sea en la función peirástica a la que se refiere la segunda utilidad.

La única diferencia que existe –más allá del procedimiento, que es el mismo– entre el empleo de la dialéctica a propósito de tesis que no son principios y su empleo a propósito de los principios, es que en el primer caso la dialéctica no es indispensable, mientras que en el segundo parece serlo. Esto resulta claro del hecho de que, cuando no se tiene que tratar con los principios, como dice Aristóteles, el desarrollo de las

aporías en ambos sentidos permite discernir lo verdadero y lo falso más fácilmente (ῥᾶρον): por tanto, hay todavía otras posibilidades de discernir lo verdadero y lo falso, por ejemplo, por medio de la demostración a partir de principios o a partir de otras tesis ya demostradas. En cambio, cuando se trata de los principios, no se dispone de ninguna premisa interna a la ciencia en cuestión de la que partir, y por tanto la dialéctica es el único procedimiento del que se dispone para buscar los principios (*cf.* Berti, 2004: 266-269).

1.2. La función de la evaluación crítica de las teorías precedentes en la constitución de la filosofía aristotélica

La función cognoscitiva de la dialéctica puede ilustrarse en el examen crítico al que Aristóteles somete las doctrinas de sus predecesores. Como ya hemos señalado, tal vez sea el filósofo que más combate las opiniones de los antiguos, pero esto mismo es una prueba de que él cree que hay que tenerlas en cuenta.

Nos interesa en este punto precisar el papel que juegan las exposiciones históricas (y las críticas que las acompañan) en la constitución misma de la filosofía aristotélica.

De la consideración de los largos pasajes doxográficos del principio de la *Metafísica*, de la *Física*, del tratado *Sobre el Alma*, entre otros, puede hacerse una observación general: Aristóteles no expone jamás por sí mismos los sistemas de sus predecesores. Él los interroga sobre cuestiones precisas, que son las cuestiones que él mismo se plantea. Si esto resulta evidente para las numerosas críticas ocasionales que dirige a sus predecesores, se verifica igualmente en las revisiones sistemáticas que hace de sus opiniones. En ninguna parte se encuentra una exposición, ni una crítica, de la filosofía de los antiguos en su conjunto, sino que sus revisiones se insertan dentro de una disciplina definida y en el interior

de ella se encuentra una respuesta a un problema particular que él está investigando.

Si, como suponemos, Aristóteles valora la exposición y crítica de sus predecesores es porque cree obtener un provecho de estas confrontaciones. ¿Cuál es ese provecho? Él lo explica en diferentes contextos y es preciso tener en cuenta sus declaraciones de principio: recoger lo que sus predecesores han podido decir de valioso sobre el objeto que él estudia y desembarazarse de sus errores es el objetivo que Aristóteles se propone en sus investigaciones históricas.²⁶ Precisamente, para establecer las aporías que constituyen la meta de la investigación, es necesario comenzar con una revisión de las opiniones de sus predecesores,²⁷ que adopta la forma de una exposición histórica aunque el examen crítico al que son sometidas es consistente con las funciones que los *Tópicos* asignan a la dialéctica. La diferencia reside en que aquí no se trata de juzgar la coherencia de las creencias de un interlocutor singular, sino de un estudio exhaustivo de todas las dificultades, esto es, de todas las opiniones conflictivas que se encuentran en la historia de la filosofía. Insiste en que los que quieren juzgar adecuadamente la verdad toman el papel de árbitros más que de partes en un proceso, pues las pruebas de una determinada doctrina son dificultades para la teoría contraria (*Cael.* I 10, 279 b 6-12). Aristóteles nos remite a la práctica forense, donde el juez debe escuchar los argumentos en litigio, para poder expedirse con imparcialidad (*cf.* Cleary, 1995: 199-205).

26 *de An.* I 2, 403b 20-24: "Puesto que estamos estudiando el alma se hace necesario que —al tiempo que recorremos las dificultades cuya solución habrá de encontrarse a medida que avancemos— recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo acerca de ella: de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que pueden haber dicho sin acierto".

27 Como bien señala Evans (1977: 13, nota 26), Aristóteles considera predecesores a "aquellos para quienes las cuestiones a ser investigadas, aun cuando no las respuestas, fueron las mismas que las suyas propias".

Cuando se emite un juicio de valor, sostiene que es necesario examinar muy bien las cuestiones “para que no se piense que levantamos cargos insustanciales contra autores que ya no están vivos” (*Resp.* 470b 10-12). Estas afirmaciones confirman la necesidad de una indagación desinteresada para encontrar la solución a un problema. Contra lo que opina Cherniss, resulta claro que este ideal de imparcialidad ejerce notable influencia sobre el concepto de indagación dialéctica. Así pues, las teorías previas constituyen un *punto de partida* esencial en toda indagación filosófica. Pero Aristóteles no supone que esas opiniones que constituyen su punto de partida sean correctas. Estas creencias deben ser confrontadas unas con otras de donde resultará seguramente un conflicto. Precisamente, el estado de aporía surge cuando una tesis y su contraria son justificadas con argumentos igualmente convincentes.²⁸ ¿Qué hacer en ese caso? Uno podría ignorar el conflicto y pronunciarse por una u otra; o bien podría deducir consecuencias escépticas y sostener que no hay ningún fundamento racional para aceptar una de las posiciones conflictivas más que la otra. Pero Aristóteles no adopta ninguna de estas dos alternativas. Su respuesta al problema es clara: frente al conflicto, es preciso recorrer (*διαπορῆσαι*) la cuestión de ambos lados con el propósito de hallar ciertas concepciones que las partes tengan en común o bien un nuevo punto de partida que resuelva la aporía. Este nuevo concepto incorpora las posiciones en conflicto pero libre ya de todos sus errores y, en tanto elimina el conflicto, se lo considera suficientemente justificado. En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles nos ofrece una indicación metodológica que confirma nuestra interpretación:

28 *Top.* VI 6, 145b 17-20: “De manera semejante, también, la igualdad de razonamientos contrarios parece ser productora de la incertidumbre (*aporía*): pues cuando, razonando en ambos sentidos, nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y otro caso, dudamos sobre qué haremos”.

Como en los demás casos, deberemos, después de establecer los fenómenos y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto. (EN VII 1, 1145b 1-7)

La solución puede ahora formularse como un criterio por medio del cual puede juzgarse la superioridad de una teoría sobre otra. Es por esta razón que Aristóteles no duda en servirse de él para evaluar en qué sentido cada una de las posiciones antitéticas presentaban aspectos verdaderos que confirman el nuevo punto de vista, así como hasta qué punto la nueva distinción resuelve las dificultades del inicio.

Si nuestra argumentación es aceptada, resulta que hay en Aristóteles una doble utilización de las opiniones de sus predecesores. En efecto, por un lado parte de ellas para identificar los problemas (*aporíai*) e incorporar la verdad que pudieran contener; por otro lado, vuelve sobre ellas, contando con nuevos instrumentos conceptuales, para juzgar sus aciertos y errores. Citemos un solo ejemplo, que es paradigmático:

(...) tengamos en cuenta las opiniones de quienes antes de nosotros se entregaron a la investigación de los seres y filosofaron acerca de la verdad. Evidentemente, también aquellos reconocieron ciertos principios y causas. Será, pues, de provecho para la presente investigación que nos aboquemos al estudio de esas opiniones, pues o bien *descubriremos* otra clase de causa, o bien *depositaremos* más confianza en aquellas que acabamos de mencionar. (*Metaph.* I 3, 983b 1-6)

Capítulo II

La exégesis aristotélica de Platón en *Metafísica I, 9*

En el capítulo precedente, hemos atendido a cuestiones metodológicas con el propósito de ofrecer un modelo de hermenéutica textual de corte histórico-dialéctico que dé cuenta de la manera en que Aristóteles enfrenta la filosofía anterior. Lejos de tratarse de un subterfugio para exponer la superioridad de sus posiciones, concluimos que la historiografía llevada adelante por Aristóteles constituye un punto de partida esencial tanto para establecer las dificultades que es preciso disolver, como para comprender la génesis de sus propias tesis.

Esta manera de leer la historiografía en Aristóteles puede ilustrarse del modo más claro en las críticas que dirige a su maestro Platón y que se manifiestan en los más variados temas: teorías físicas, psicológicas, éticas, políticas. Dentro de esta problemática general, nuestra investigación se centra exclusivamente en la crítica aristotélica de las Ideas platónicas, tal como ha sido expuesta en *Metafísica I 9* y en el tratado *Sobre las Ideas (Peri Ideôn)*.²⁹ El caso de la lectura y

29 Sin desconocer su importancia, excede nuestro propósito el análisis de la complicada cuestión acerca de la doctrina de los principios y de las Ideas Número, las así llamadas “doctrinas no escritas”. Nos

crítica que realiza Aristóteles de la teoría platónica de las Ideas nos permitirá explicar la constitución y desarrollo de la filosofía aristotélica, sea como reapropiación del pasado filosófico, sea como reacción polémica frente a las posiciones de su maestro.

En efecto, Aristóteles, primero discípulo, luego interlocutor y finalmente reformador –más que adversario– de Platón en cuanto a la naturaleza del εἶδος, no deja de advertir las dificultades a que conduce la teoría platónica de las Ideas, cuya crítica emprende en *Metafísica* I, 9.³⁰ Como veremos, en el caso de la crítica a Platón Aristóteles jamás dice que el problema esté mal planteado, sino que es la solución la que ataca. Y la prueba es que considera la construcción platónica inútil, entendiendo por ello que no resuelve la cuestión que preocupa tanto a su maestro: ¿cuáles son las causas del mundo sensible? Su solución será concebir la causa formal como inmanente a los seres sensibles, junto con la materia, y atribuir su eternidad al proceso circular y eterno de reproducción propio de las entidades naturales.³¹

Como ya hemos señalado, el recurso a la exposición crítica de las doctrinas anteriores es un procedimiento metodológico usual en Aristóteles. En efecto, se sirve de ella en el libro I de la *Física*, para establecer el número de los principios-elementos; en *Sobre el Cielo*, para demostrar la finitud y la eternidad del universo; en *Sobre la generación y corrupción*,

limitaremos, entonces, a las críticas que hace Aristóteles a la teoría de las Ideas tal como aparece en los diálogos.

30 Además del largo cap. 9 del libro I y de los libros XIII y XIV, que no tienen otro objetivo, se podrían citar: III 2, 997 a 34–998 a 19; 4, 1001 a 4–b 25; 6, 1002 b 12–32; VII 6, 1031 a 28–1032 a 11; 8 1033 b 26–1034 a 8; 11, 1036 b 7–1037 a 20; 13 y 14 enteros; 15, 1040 a 8–b 4; 16, 1040 b 27–1041 a 5; VIII 6, 1045 a 15–b 9; X 2, 1053 b 9–1054 a 19; 10, 1059 a 10–13; XII 3, 1070 a 18–30; 8, 1073 a 17–22; etc.

31 Mansion (1980: 55) atribuye “la aparente trascendencia [del εἶδος] a la operación abstractiva del espíritu”. Sin embargo, como veremos, Aristóteles critica a los platónicos por justificar la eternidad de la forma a través de la separación: su ingenerabilidad e incorruptibilidad pueden concebirse como el resultado de los mismos procesos de generación en que los entes naturales están inmersos.

para demostrar su teoría de la generación como cambio de la sustancia; en el libro I de *Sobre el Alma*, para fundamentar su definición de alma.³² Sin embargo, el libro I de la *Metafísica* presenta un carácter peculiar que ha llamado la atención de los especialistas (*cfr.* Berti y Rossitto, 2002: 9-10). Berti subraya que en las obras primero citadas la discusión con los filósofos precedentes sirve para establecer una doctrina nueva, que constituye el objeto específico del tratamiento, mientras que en el libro I de la *Metafísica* el examen de los predecesores sirve solo para confirmar una doctrina ya elaborada en una obra precedente, i. e., en la *Física*, la cual no es objeto de un nuevo tratamiento en los libros sucesivos de la *Metafísica*. Berti concluye que la exposición del libro I de la *Metafísica* es más precisamente histórica que teórica respecto de las otras obras citadas más arriba.

Esta diferencia, que Berti muy bien advierte, se explica, a nuestro juicio, por la doble utilización que Aristóteles realiza de las doctrinas precedentes: por una parte, se apropia de cuanto resiste al examen dialéctico, a la vez que genera nuevos conceptos para encontrar una solución a las aporías que las doctrinas precedentes han dejado irresueltas; por otra, vuelve sobre ellas con nuevos instrumentos conceptuales para evaluar sus aciertos y errores.

Intentaremos mostrar que las características distintivas del tratamiento de la filosofía precedente en el primer libro de la *Metafísica* se explican porque aquí se opera solamente la segunda utilización a que hicimos referencia más arriba, vale decir, la superposición de conceptos propios para evaluar dónde y por qué las teorías anteriores han fracasado en el intento de encontrar una auténtica solución a la aporía. En efecto, en este segundo movimiento, no se examinan las teorías anteriores con el propósito de resolver las dificultades,

32 Para un análisis detallado en torno al papel de la exposición crítica de las filosofías precedentes en cada uno de estos tratados, *cfr.* Mansion (1980: 35-56).

como en el primero, sino que Aristóteles ya cuenta con los resultados de la *Física* y evalúa las doctrinas anteriores a la luz de su propia concepción de las cuatro causas.

Nos interesa ahora enmarcar la crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas dentro del libro I de la *Metafísica*. Este libro, compuesto por diez capítulos, puede dividirse en dos partes principales, estrechamente conectadas: la primera comprende los capítulos 1 y 2 en los que se intenta definir la naturaleza de la sabiduría y que concluyen con la afirmación de que la sabiduría es la ciencia de las primeras causas; la segunda comprende los capítulos restantes, es decir del 3 al 10, en los que Aristóteles emprende un examen crítico de las posiciones anteriores acerca de la causalidad con el propósito explícito de descubrir algún género de causa distinto a los ya descubiertos en su *Física*, o bien confirmar la validez de su teoría de las cuatro causas (*cfr. Metaph. I, 3, 983a33-b6*).

Se trata siempre, como se ve, de un propósito filosófico, sistemático, pero que debe realizarse a través de una confrontación histórica, porque expone el pensamiento de los filósofos precedentes, pero enmarcado en el fin teórico de convalidar o completar la doctrina de las cuatro causas. Como ya hemos señalado, el examen crítico de las doctrinas precedentes conforma un momento fundamental en la constitución misma de la filosofía aristotélica y puede decirse que este constituye uno de los procedimientos teorizados por Aristóteles como el uso cognoscitivo de la dialéctica.

En este contexto general de revisión crítica de la filosofía anterior, presentan una importancia capital para nuestra investigación las objeciones dirigidas a la teoría platónica de las Ideas, contenidas en el capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*, sobre todo aquellas que pueden ser confrontadas con las obras escritas de Platón. También aquí, naturalmente, el propósito del tratamiento es teórico, es decir es la verificación

de la doctrina de las cuatro causas, pero la riqueza de las informaciones contenidas en las críticas es tal que excede ampliamente este intento y constituye un verdadero ensayo de historiografía filosófica (*cf.* Berti y Rossitto, 2002: 7-24).

Según nos transmite el propio Aristóteles, los primeros partidarios de la teoría de las Ideas han comenzado presentando esta doctrina independientemente de toda relación de las Ideas con los números. Es posible entonces estudiar una sin estudiar la otra. Nosotros nos limitaremos a examinar la parte de la teoría de las Ideas en su forma original y sin dudas platónica.³³ Comencemos, pues, a analizar los pasajes de ese capítulo 9 para establecer las críticas de Aristóteles a Platón respecto de las Ideas como principios explicativos de la realidad sensible.³⁴

Las objeciones se pueden articular en cuatro grandes grupos:³⁵

- 1) Crítica a la duplicación innecesaria de entidades.
- 2) Crítica a los argumentos que los platónicos utilizaban para postular Ideas.
- 3) Crítica a la inutilidad de la teoría para explicar la realidad.
- 4) Crítica a los modos de relación entre Ideas y cosas sensibles.

33 La necesidad de esta división es indicada por el propio Aristóteles, *cf.* *Metaph.* XIII 4, 1078b9-12. La divergencia se produce entre quienes consideran que la primera doctrina de las Ideas corresponde a Platón y la de las Ideas-Número a sus sucesores y quienes en cambio suponen un desarrollo en la propia filosofía platónica. *Cf.* Field (1928: 118-119).

34 Una parte considerable de este capítulo, 990b2-991b9, es prácticamente idéntico a XIII 4, 1078b34-1079b3; 5, 1079b12-1080a8. Para una indicación de las diferencias existentes entre ambos libros, *cf.* (1953: 190-191). La existencia de estas dos versiones es, a juicio de Ross, una prueba más de la autenticidad de estos libros.

35 Existe un gran número de comentarios, libros y artículos que ofrecen una interpretación de las críticas de Aristóteles a Platón en *Metafísica* I 9. No pueden dejar de citarse los comentarios de Ross, Reale y Berti a sus respectivas traducciones de *la Metafísica* ni las monumentales obras de Robin ([1908] 1963) y Cherniss (1944). Puede resultar muy útil también la consulta de Leszl (1975) y Fine (1995), que incluyen una buena selección bibliográfica.

II. 1. Críticas a la duplicación innecesaria de entidades

Comencemos con la primera crítica de Aristóteles a Platón, expuesta en los siguientes términos:

Quienes postulan las Ideas, en su intento, ante todo, de hallar las causas de las realidades de aquí (τωνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας), introdujeron otras, iguales en número a aquellas (ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν), como si alguien que quisiera contar cosas creyera no poder hacerlo si fueran pocas y sí poder contarlas después de haber aumentado su número. En efecto, las Ideas son casi iguales [en número] o al menos no menores (σχεδὸν γὰρ ἴσα -ῆ οὐκ ἐλάττω- ἐστὶ τὰ εἶδη) que las cosas cuyas causas buscaban [estos filósofos] y de las que partieron para llegar a aquellas. (*Metaph.* I 9, 990a34-b6 = XIII 4, 1078b32-1079a4)³⁶

A juicio de Aristóteles, la teoría de las Ideas supone una duplicación innecesaria de entidades. Los platónicos postulan las Ideas para explicar la realidad sensible, pero aumentando las entidades no se soluciona el problema, más bien se lo complica. Las Ideas, según afirma Aristóteles, son al menos iguales en número a las cosas sensibles, pues para cada sustancia sensible hay algo del mismo nombre que existe aparte y para las realidades no sustanciales también existe un uno sobre lo múltiple.

Ante esta crítica, Platón bien podría iniciar un discurso de rectificación y objetar que él postula Ideas no para cada cosa particular sino solo para la especie o el género, por lo que la crítica supondría una deformación por parte de Aristóteles. Así, por ejemplo, en *República X*, 596a 5-8 Platón dice:

36 Las referencias a *Metafísica I 9* se han realizado según la edición de Ross y la traducción de María Isabel Santa Cruz (2000: 69-81), con mínimas modificaciones.

¿Quieres, pues, que comencemos desde aquí nuestra indagación con el método habitual? Nosotros en efecto solíamos establecer una única Idea para cada conjunto de cosas múltiples a las que atribuimos el mismo nombre (εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν).

Si tenemos en cuenta lo que expresa Platón, las Ideas son un “uno sobre lo múltiple” y por lo tanto su extensión nunca podría ser mayor a la de las cosas particulares. Creemos que Aristóteles no atribuye a Platón una correspondencia uno a uno entre Ideas y particulares.³⁷ Para comprender la crítica aristotélica es preciso avanzar un poco más:

Pues para cada particular hay algo que le es homónimo y separado de las entidades (καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τι ἔστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας) y ello también es así para las demás realidades [no sustanciales] en las que se da lo uno sobre lo múltiple, tanto en el caso de las cosas de aquí como en el de las eternas. (*Metaph.* I 9, 990b6-8)

La respuesta de Aristóteles al pedido de rectificación sería entonces la siguiente: aun cuando admitiéramos que no hay una Idea para cada sustancia singular sino solo para las especies y géneros, Platón postula Ideas no solo de sustancias sino también de cualidades morales (bondad, justicia), estéticas (belleza), y de relaciones (grandeza, pequeñez, igualdad), esto es, Ideas de propiedades en general, de todo

37 Aceptamos la interpretación de Alejandro, quien en su comentario afirma que Aristóteles, al referirse al número de Ideas como casi no menor que estas cosas, por “cosas” entiende clases y no individuos. Alejandro explica que los platónicos no estaban buscando las causas de Sócrates o Platón sino de hombre o caballo, pues de acuerdo con su posición las Formas son casi iguales en número a estas cosas (Alex. *In Metaph.* 77. 1-6). Halper (2009: 182) afirma que el número de Formas es mayor porque incluye la existencia de Formas de géneros de más alto nivel y Formas de atributos.

lo que puede reducirse a un concepto unitario (de ahí la referencia al argumento de lo uno sobre lo múltiple).³⁸

En este punto la crítica se torna interesante, pues se hace evidente que postular Ideas de propiedades equivale para Aristóteles a sustancializar, es decir, a otorgar existencia separada a ítems que solo pueden existir en una sustancia. Sostener que existe “lo bello en sí” o “lo justo en sí” constituye un error categorial, pues belleza o justicia son cualidades, no sustancias, y solo pueden darse ejemplificadas en un particular, pero jamás podrían gozar de existencia separada. Es en este sentido que Aristóteles dice que Platón duplica las entidades, ya que le confiere entidad a las propiedades y, de este modo, aumenta ilegítimamente su número.

Estas observaciones, sin duda breves y generales, revelan sin embargo la oposición fundamental de dos metafísicas diferentes: una que distingue entre entidades sensibles e inteligibles (Platón) y la otra que distingue entre sustancia y propiedad (Aristóteles) (Figueiredo, 1996: 109). En el punto máximo de la tensión, parecería que los discursos de las partes expresarían perspectivas inconmensurables o, por lo menos, que hubiera en la crítica de Aristóteles una seria incapacidad para comprender la filosofía de Platón. Concebir de este modo la objeción aristotélica no permite apreciar hasta dónde la distinción entre esencia y accidente es deudora de la crítica a las Ideas platónicas. Es cierto, sin embargo, que Aristóteles no denuncia aquí una inconsistencia interna sino que da una respuesta alternativa al problema, que considera más económica. La justificación o ley de paso implícita es

38 Una interpretación diferente puede hallarse en Robin (1908: 121-123, n. 150), Cherniss (1944: 199, n.118) y Reale (1968: vol 1: 190), para quienes la comparación es entre el número de ideas y el número de cosas individuales, no de clases de cosas individuales. También Cattanei (1996: 177) sostiene que la separación ontológica de lo inteligible respecto de lo sensible no es otra cosa que una repetición en el plano de lo eterno de cada realidad sensible individual. Para una crítica a la interpretación de Robin, Cherniss y Reale, ver Leszl (1975: 59, n. 6).

que es preferible una teoría que requiera un número menor de principios. Platón, al intentar conocer las causas de la realidad sensible, introdujo otras realidades distintas de estas (las Ideas) y en lugar de reducir la multiplicidad sensible a un número más limitado de causas, lo único que logró fue multiplicarlas. No ha simplificado, como suele hacerse a la hora de explicar algo, sino que ha hecho una duplicación. Esta crítica, enteramente general, supone otras objeciones, tales como la de la separación de las Ideas y la sustancialización de los universales, entre otras, que Aristóteles no desarrolla aquí pero que le han permitido proponer una respuesta alternativa al problema de la causalidad.

Pero la crítica de Aristóteles no consiste solamente en sostener que las Ideas son al menos tan numerosas como las cosas que deben explicar; ellas son también esencialmente idénticas a los particulares sensibles. Según Platón, dado que las cosas sensibles se encuentran en constante flujo, las Ideas deben tener existencia separada. Sin embargo –objeta Aristóteles– lo único que las diferencia es que mientras las primeras son corruptibles las segundas son eternas. Aristóteles se pregunta: ¿qué necesidad hay de admitir además de las cosas sensibles otras realidades, que no difieren de las sensibles excepto porque aquellas son eternas y se les añade la expresión “en sí”?³⁹ ¿Qué pretende sugerir Platón con tal adición? Pues en tanto hombre, la Idea de hombre (αὐτοάνθρωπος) y hombre (ἄνθρωπος) tienen una misma definición⁴⁰ y la primera no es hombre en mayor grado por ser eterna. La Idea, pues, es así la definición de la naturaleza esencial. Los platónicos toman esta definición que es

39 Cfr. *Metaph.* III 2, 997b 3-12; de manera similar, en VII 16, 1040b 32-34, afirma que los platónicos no son capaces de aclarar qué son tales entidades incorruptibles aparte de las singulares, pues las hacen específicamente idénticas a las corruptibles, limitándose a añadir a las sensibles la expresión “en sí” (προσθιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ἦμα τὸ αὐτό).

40 Cfr. *EN* I 6, 1096 a 34-b5, donde aplica esta misma argumentación en la crítica a la Idea de Bien.

común a una clase de particulares y, dado que ella es eterna mientras que los particulares no, la separan de ellos considerándola una entidad autosubsistente.⁴¹ A primera vista, la crítica de Aristóteles parece errónea, pues, como él mismo afirma aquí (990b7-8), la Idea es un uno sobre lo múltiple, un universal, y Platón no estaría multiplicando entidades al reconocer la existencia de universales. Pero Aristóteles afirma en XIII 9, 1086a32-34 que Platón supone que las Ideas no solo son universales sino también particulares.⁴² Esto es lo que genera el problema que aparece aquí: cada cosa sensible particular debe ser una para que unida a otras conforme un múltiple, pero lo uno que está por encima de ellas, la Idea, también es un individuo singular. La crítica de Aristóteles subraya el absurdo de tratar de explicar las cosas particulares postulando más individuos del mismo tipo, con la única diferencia de que son eternos y separados.⁴³ Para Aristóteles, las Ideas son así el producto de una hipótesis arbitraria y gratuita, de una manera errónea de considerar las cosas, no ya real, como la de los antiguos, sino más bien lógica y, por tanto, abstracta y vacía.⁴⁴

41 Cfr. Cherniss (1944: 202), quien remite a *EE* I 8, 1218a10-14.

42 "En efecto, toman las Ideas como sustancias universales, y a la vez como separadas e individuales" (*ἀμα γὰρ καθόλου τε [ὡς οὐσίας] ποιῶσι τὰς ιδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἑκάστον*).

43 Cfr. Halper (2009: 184). Para este autor, el argumento se deduce del tipo de unidad que Platón atribuye a cada Idea: por un lado, la unidad numérica; por el otro, la unidad sobre la multiplicidad, que supone una comunidad entre la Idea y lo sensible.

44 Cfr. *Metaph.* XII 1, 1069a 26-30: "Ciertamente, los actuales proponen como entidades, más bien, los universales (pues universales son los géneros, a los cuales atribuyen el carácter de principios y entidades en mayor grado, porque investigan desde un punto de vista lógico (*λογικῶς*). Los más antiguos, por el contrario, proponen realidades particulares, como el fuego y la tierra, pero no lo común (*τὸ κοινόν*), el cuerpo". El sentido de *λογικῶς* se puede aclarar como un modo de proceder abstracto, de análisis conceptual. Aristóteles contrapone usualmente el análisis de una cuestión *λογικῶς* a su análisis *φυσικῶς*. Mientras que este último se atiende a la naturaleza misma de las cosas, aquel atiende a las nociones y a los modos de expresión. Compárese el empleo de la expresión *λογικῶς καὶ κενῶς* en *EE* I 8, 1217b 21, aplicada a la teoría de las Ideas. Además, Aristóteles emplea el verbo

II. 2. Críticas a los argumentos platónicos para probar la existencia de Ideas

Pasemos ahora al análisis de la segunda crítica, que evalúa los argumentos que los platónicos utilizaban para afirmar la existencia de Ideas:⁴⁵

Además, de ninguno de los argumentos con los cuales probamos que hay Ideas se desprende que las haya. En efecto, de algunos argumentos no se sigue como conclusión necesaria [que haya Ideas] (οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισμόν), mientras que de otros resulta que hay Ideas de cosas de las que no admitimos que las haya. Así, [a] de acuerdo con los argumentos que parten de las ciencias (λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν), habrá Ideas de todas aquellas cosas de las que hay ciencias y [b] de acuerdo con [el argumento] de “lo uno sobre lo múltiple” (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν) resultará que [hay Ideas] también de las negaciones, y [c] según el argumento de la posibilidad de pensar en cosas ya destruidas (τὸ νοεῖν τι φθάρεντος) [resultará que hay Ideas] de cosas destruidas, puesto que de ellas queda [en nosotros] una imagen mental. Además, en lo que toca a los argumentos más rigurosos (ἀκριβέστεροι τῶν λογῶν), [d] algunos llevan a establecer la existencia de Ideas de los relativos (πρὸς τι ποιοῦσιν ἰδέας), de los cuales no afirmamos que haya un género por sí, mientras que [e] otros conducen “al tercer hombre” (τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν). (*Metaph.* I 9, 990b8-17)

κενολογεῖν y el adjetivo κενός para caracterizar las explicaciones platónicas: *Metaph.* I 9, 991a 21ss; 992a 28; XIII 4, 1079b 6.

45 Nos limitamos a reproducir los cinco primeros argumentos que se refieren a la teoría de las Ideas sin dudas atribuible a Platón. El tratamiento de los argumentos que atienden a la relación entre las Ideas platónicas, los números ideales y el principio de lo Uno y de la Díada, dadas las múltiples dificultades que acarrea, exigiría un prolijo desarrollo que excedería los límites que nos hemos impuesto en la presente investigación.

El pasaje citado es extremadamente elíptico: algunos argumentos son solamente nombrados y las críticas apenas aludidas. Tal como aparece en *Metafísica* I 9, la discusión en torno a las Ideas sería incomprensible, pues el capítulo se presenta como un resumen que supone una exposición anterior, conocida por los lectores u oyentes de Aristóteles. Esto puede confirmarse por el hecho de que en el libro XIII de la misma *Metafísica*, al anunciar la crítica desarrollada en el capítulo 4, que es una repetición casi literal de la expuesta en el libro I con la única diferencia de que alude a los sostenedores de la teoría de las Ideas con la tercera persona del plural, Aristóteles declara que el tratamiento será simple, sin elaboración y muy breve, ya que ha sido abundantemente discutido en los discursos esotéricos (*Metaph.* XIII 1, 1076a 27-29). Comoquiera que se interprete esta remisión,⁴⁶ no puede referirse al pasaje de *Metafísica* I 9, como A. Jannone ha pretendido,⁴⁷ pues en este aparece un discurso prácticamente idéntico al de *Metafísica* XIII 4, y no un discurso más amplio. Esto significa que existía un tratamiento de las Ideas anterior tanto a *Metafísica* XIII como a I. La posibilidad de identificar la obra en que se explicitaba la crítica a las Ideas aparece en el comentario de Alejandro de Afrodisia a *Metafísica* I 9, donde se afirma que los argumentos a favor de las Ideas y las críticas que Aristóteles les dirige derivan de un tratado en dos libros, perdido para nosotros, que llevaba por título *Sobre las Ideas* (Περὶ Ἰδεῶν).⁴⁸ Alejandro, para enrique-

46 Las interpretaciones más acreditadas de la expresión ἐξωτερικοὶ λόγοι se remontan a Bernays (1863: 92-93), según la cual ella se refiere a los diálogos publicados de Aristóteles, y a Diels (1883: 477-494) según la cual ella alude a discusiones no peculiares a la escuela peripatética. Jaeger en un primer momento consideró el pasaje como una referencia al Περὶ φιλοσοφίας, pero finalmente acepta la hipótesis de Wilpert (1949: 23-24), admitiendo que pueda referirse también, aunque no exclusivamente, al Περὶ Ἰδεῶν.

47 Jannone (1954-1955: 249-279). Para una crítica a esta interpretación, ver Berti (1997: 132)

48 Alejandro de Afrodisia, *In Metaphysica Commentaria*, en Hayduck (1891). El testimonio de Alejandro puede confirmarse en otros comentarios de la *Metafísica*, como el de Siriano, el pseudo-Alejandro y

cer su comentario a I 9, cita o parafrasea extensos pasajes de ese tratado, gracias al cual es posible aclarar con precisión la polémica que Aristóteles entabla con Platón en torno a las Ideas. El análisis de la estructura y contenido de este tratado será objeto del próximo capítulo. Aquí nos limitaremos a una exposición sintética con el objeto de comprender la estrategia general de esta segunda crítica aristotélica, atendiendo también a dos cuestiones que son propias de este capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*: a) el uso de la primera persona del plural para referirse a quienes sostienen estos argumentos; b) la distinción entre argumentos más y menos rigurosos.

Con respecto al uso de la primera persona del plural (δείκνυμεν) para referirse a aquellos que sostienen la teoría (cfr. *Metaph.* 990b 9, 11, 16, 23; 991b7; 992a11, 25, 27, 28), ciertamente significa que Aristóteles se considera un académico, lo que ha conducido a W. Jaeger a creer que el libro I fue escrito y leído frente a una audiencia platónica, el grupo de Assos, después de la muerte de Platón, entre el 347 y el 345 (Jaeger, 1947: 198-204). Sobre la base de esta hipótesis, Jaeger ha afirmado que este libro de la *Metafísica* pertenece al período académico y debe haber precedido a la obra publicada en la que figuraban las críticas a Platón. Esta conclusión no fue aceptada por Cherniss, quien ofrece una serie de argumentos en contra de la interpretación de Jaeger para sostener finalmente que Aristóteles usa el “nosotros” no porque se considere un platónico, sino porque retoma obras precedentes, escritas en forma dialógica o desde el punto de vista de un miembro de la Academia, conservando de ellas la expresión literal (Cherniss, 1944: *Appendix* II: 488-494). Al margen de la cuestión de la cronología, respecto de la cual

el pseudo-Filópono, quienes mencionan la existencia de una obra de Aristóteles en dos libros, que lleva por título Περὶ εἰδῶν ο Περὶ ἰδεῶν. Pero Alejandro es la única fuente de los fragmentos propiamente dichos.

nos inclinamos por la hipótesis de que el Περὶ Ἰδεῶν es anterior a *Metafísica I* (cfr. *infra*, Cap. III. 2), es interesante traer a colación el comentario que hace Alejandro al respecto. Según este comentador, el término “probamos” muestra que, al establecer la doctrina platónica, Aristóteles está hablando como si fuera su propia opinión; pues en este caso no la presenta como si estuviera refutando los argumentos y las teorías de otro, sino como quien está evaluando y examinando críticamente una posición que no le es ajena, pues refuta a Platón con el objetivo de *descubrir la verdad* (Alex., *In Metaph.* 78, 1-4). El comentario es importante para lo que intentamos probar, pues indica que Aristóteles ve a Platón y a sí mismo embarcados en un proyecto común. Con Mansion, podríamos afirmar que la metafísica platónica no es algo que Aristóteles juzga desde el exterior. Los problemas de Platón son sus problemas. Se diría que no acaba de deshacerse de ella, a pesar de sus deseos (Mansion, 1980: 52-53). Las dificultades que encuentra en la teoría platónica de las Ideas lo conducen a proponer una solución. Pero aun cuando sus conclusiones son sin dudas distintas, el uso de la primera persona del plural para referirse a los sostenedores de las Ideas manifiesta una proximidad y una pertenencia de escuela mucho más significativa de cuanto se suele reconocer.

En lo que toca a los argumentos platónicos propiamente dichos, ¿cuál es la crítica general que Aristóteles les dirige?

Según Aristóteles, estos argumentos en favor de las Ideas muestran una gran fragilidad: por una parte, no alcanzan su objetivo declarado porque no logran probar que haya Ideas sino solo universales y, por otra, conducen a la admisión de Ideas inaceptables para los propios platónicos. En cuanto a los argumentos “más rigurosos”, Aristóteles ofrece otras razones para rechazarlos: o porque producen Ideas de relativos que no pueden existir por sí o bien porque conducen a una multiplicación infinita de Ideas. Alejandro, con la sobriedad y prudencia que lo caracteriza, subraya que

en este pasaje Aristóteles intenta mostrar que *ninguno* de los argumentos ofrecidos por los platónicos para postular Ideas es probatorio. Y explica que algunos de ellos no concluyen correctamente la existencia de Ideas o bien postulan Ideas que los propios platónicos no admitirían, aclarando que algunos incurrir en ambos defectos, mientras que otros en uno u otro de ellos. Alejandro agrega que tal vez Aristóteles pretendía condenar ciertos argumentos, considerándolos totalmente falsos (τέλειον ψευδεῖς) e incapaces de probar nada y pasa a enumerar a continuación algunos argumentos de este tipo, que son los siguientes: a) si hay algo verdadero, entonces las Ideas deben existir, pues ninguna de las cosas en este mundo es verdadera; b) si hay memoria, hay Ideas, pues la memoria tiene por objeto lo que permanece; c) el número se refiere al ser, mientras que las cosas de este mundo no son seres; pero si esto es así, el número se referirá a las Ideas; por tanto, hay Ideas; d) de modo similar, las definiciones son de cosas que son, pero ninguna de las cosas de aquí es ser (Alex., *In Metaph.* 78, 12-18). Debe notarse que estos argumentos, de acuerdo con el comentario de Alejandro, no prueban nada (μηδὲν δεικνύντας, 78. 13) de manera que no pueden asimilarse a aquellos que concluyen más allá de lo que sus premisas permiten.⁴⁹

Después de haber ofrecido esta enumeración, Alejandro sugiere que Aristóteles no menciona explícitamente estos argumentos en el texto de la *Metafísica* porque resulta superfluo recurrir a ellos una vez que es posible mostrar la debilidad de la teoría a partir de los argumentos que él sí enumera en *Metafísica* I 9, los cuales, como ya señalamos, son no conclusivos o bien prueban tipos de Ideas inaceptables para los platónicos mismos.

49 Contra Reale (1968: vol. 1: 191), quien distingue entre dos tipos de argumentos: 1) los que prueban poco, o bien 2) los que prueban demasiado, y sostiene que estos argumentos a los que Alejandro califica como totalmente falsos y que nada prueban son precisamente los que prueban poco.

La otra cuestión controvertida es por qué Aristóteles califica de “más rigurosos” a los dos últimos argumentos: el de los relativos y el del tercer hombre. En efecto, en *Metafísica* Aristóteles no da ninguna explicación para aclarar qué entiende por “más riguroso” (ἀκριβέστερος). Alejandro, en cambio, al comentar el argumento de los relativos señala que este es el único argumento que no solo probaría que el predicado común es distinto de los particulares, sino que es el paradigma de las cosas sensibles, que existe en el sentido más propio del término, y este es un rasgo característico de las Ideas (Alex., *In Metaph.* 83, 17-22). De acuerdo con su explicación, entonces, este argumento sería más riguroso porque probaría no solo la existencia de universales, sino también la de paradigmas perfectos (Ideas).⁵⁰

Sin embargo, Alejandro no aclara el significado de “más riguroso” aplicado también al argumento del tercer hombre. La cuestión se complica cuando se advierte que Aristóteles se refiere al argumento de lo “uno sobre lo múltiple” como un argumento menos riguroso (990b13) y luego afirma que uno de los más rigurosos conduce al tercer hombre (990b17), precisamente porque es el argumento de lo uno sobre lo múltiple el que conduce al tercer hombre. Por lo tanto, parece suponer que este argumento mencionado es a la vez más y menos riguroso, como ha puesto de relieve Cherniss.⁵¹ Halper acepta las objeciones de Cherniss y añade que la clave de la diferencia entre los dos tipos de argumentos para la existencia de Ideas debería ser I 9 y que, dado que en este capítulo Aristóteles ofrece algunos argumentos

50 Wilpert sostiene que la incapacidad de Alejandro para dar razón de la distinción entre argumentos más y menos rigurosos muestra que tal caracterización no existía en el Περὶ Ἰδεῶν, mientras que Mansion considera que, si la expresión ἀκριβέστεροι λόγοι era conocida por los miembros de la Academia, Aristóteles podría haberla empleado en el Περὶ Ἰδεῶν sin necesidad de explicar su sentido. Cfr. Mansion (1984: 138-139).

51 Ver Cherniss (1944: 275-276 y n. 184) para una crítica a la interpretación de Alejandro. Cherniss critica convincentemente la hipótesis de Heinze y la de Jackson, esta última seguida también por Ross.

en contra de la versión tradicional de la Teoría de las Ideas y otros en contra de las Ideas-Número, los argumentos más rigurosos se dirigen exclusivamente a negar la existencia de las Ideas-Número (Halper, 2009: 185-186). Esta interpretación no nos parece convincente, ya que Aristóteles caracteriza como “más rigurosos” al argumento de los relativos y al que conduce al tercer hombre y es posible encontrar trazas de estos dos argumentos en los diálogos de Platón.⁵²

Según R. Heinze (1892: 55, 2), la expresión οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λογῶν designaría los argumentos, no de Platón, sino de Aristóteles. Pero esta interpretación no parece suficientemente fundada, pues la palabra λόγοι significaría a la vez los argumentos de Platón, unas líneas antes, y aquí los argumentos de Aristóteles.⁵³ Por su parte, Fine –que adhiere a la interpretación de Alejandro según la cual “más riguroso” significaría “válido para probar Ideas”– se ve en la necesidad de distinguir entre un argumento de lo uno sobre lo múltiple menos riguroso de uno más riguroso. El más riguroso incluye en lo múltiple a la Idea y, a diferencia del menos riguroso, es considerado válido, aunque tenga como consecuencia inaceptable la regresión infinita de Ideas (1995: 197-202). Para Fine, los dos últimos argumentos son más rigurosos porque prueban válidamente la existencia de Ideas: uno porque prueba la existencia de paradigmas, de acuerdo con la interpretación de Alejandro; el otro porque prueba válidamente la existencia de universales separados.⁵⁴ Así, Fine nos ofrece

52 Para el argumento de los relativos, ver el argumento de la copresencia de opuestos en *Fedón* 74a9-75d5 y en *República* V 479a-480a; para el argumento del tercer hombre ver los dos argumentos regresivos en *Parménides* 131e7-132b2 y 132c12-133a3.

53 Cfr. Robin (1908: 20, n.16). Este autor subraya el hecho de que solo en los dos últimos argumentos es posible trazar la distinción entre las consecuencias deducidas por Aristóteles y las tesis propias de Platón.

54 Leszl (1975: 68) sostiene, en cambio, que el hecho de que los argumentos prueben Ideas inaceptables es motivo suficiente para negarles validez, de manera que la sugerencia de Alejandro de que hay también argumentos que, siendo válidos, prueban Ideas inaceptables no es otra cosa que un “incauto sugerimiento”.

una lúcida reconstrucción de la crítica aristotélica a los argumentos platónicos en favor de las Ideas, en la que juega un papel clave la distinción entre argumentos más y menos rigurosos. En efecto, aun cuando Aristóteles no explicita qué quiere decir con “más rigurosos”, de los “menos rigurosos” sostiene que no prueban la existencia de Ideas, por lo que puede inferirse que los “más rigurosos” son argumentos válidos y concluyentes. Los menos rigurosos son los tres primeros (a, b, c), los cuales comparten dos debilidades: por un lado, prueban poco, porque no logran probar que haya Ideas sino solo universales, en cuanto de ellos no se infiere la existencia separada de entidades inteligibles; por el otro, prueban demasiado, porque tienen la indeseable consecuencia de probar que hay cierto tipo de Ideas que los platónicos explícita o implícitamente rechazan (por ejemplo, ideas de negaciones o de individuos). En cuanto a los argumentos más rigurosos (d, e) Aristóteles ofrece otras razones para rechazarlos: o porque producen Ideas de relativos que no pueden existir por sí o bien porque conducen a una multiplicación infinita de Ideas.⁵⁵

Al margen de las razones por las cuales estos dos últimos argumentos son calificados como más rigurosos, cuestión que siempre será materia de conjetura, sin lugar a dudas ellos introducen dificultades ontológicas de peso. El argumento “de los relativos” está llamado a probar la existencia de Ideas de los términos relativos, que existen siempre *respecto de algo* o *en relación con algo* (πρός τι) y no en sí (αὐτὰ καθ'αὐτά).

Pero una Idea de relativo supone una contradicción, pues en cuanto *Idea* debería ser en sí y por sí, más en cuanto *relativo* solo puede existir en relación con otro. La admisión de Ideas de relativos introduce una incoherencia en la Teoría

55 Para una crítica a la interpretación de Fine, cfr. Caston (1995: 163-165) y González Varela (2008: 53-78).

de las ideas, pues viola el axioma fundamental según el cual todas las Ideas son *en sí* y *por sí* (αὐτὰ καθ'αὐτά).⁵⁶

El argumento que conduce al “tercer hombre”, por su parte, muestra la incompatibilidad entre la tesis de la unicidad de la Idea y las implicaciones de los argumentos para probar su existencia, que conducen a una multiplicación de las Ideas. Además, pone en tela de juicio la posibilidad misma del conocimiento. En efecto, dado que la Idea está llamada a explicar por qué las cosas particulares son de una determinada manera, tal explicación no podría darse si cada explicación que se pretende suministrar requiriese, a su vez, otra explicación del mismo género.

En estas dos objeciones en que culmina la crítica de Aristóteles ya se pueden adivinar las tesis que guiarán su propia solución al problema de lo uno y de lo múltiple, al rechazar la existencia separada de los universales. Pero también puede advertirse la asimilación parcial de las tesis de su maestro, reconociendo la necesidad de universales para salvaguardar el valor de la ciencia.

II. 3. Críticas a la causalidad de las Ideas

Esta nueva línea de ataque es clara y apunta a la concepción platónica de la Idea como causa de la generación y de la corrupción de las cosas sensibles:⁵⁷

Pero la mayor dificultad (πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις) con la que alguien podría encontrarse es esta: ¿en qué

56 El argumento de los relativos ha sido objeto de un gran debate entre los estudiosos. Para una presentación más articulada, *cf.* Owen (1957: 103-111); Leszl (1975: 185-222), Rowe (1979: 270-281) y Fine (1995: 142-196).

57 Para un análisis detallado de esta crítica aristotélica, *cf.* Robin (1908: 73-97); Cherniss (1944: 376-390); ver también Alex., *In Metaph.* 95,5-107,14.

contribuyen las Ideas a las cosas sensibles, sea a aquellas de las sensibles que son eternas, sea a las que se generan y corrompen? Pues ellas no son causas ni de sus movimientos ni de ningún cambio de ellas (οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἰτία αὐτοῖς). Por lo demás, ellas tampoco ayudan para el conocimiento (οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ) de las otras cosas (puesto que no son la esencia de ellas, dado que si lo fueran estarían en ellas, οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκείνα τούτων ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), ni para su ser, ya que no son inmanentes a las cosas que de ellas participan (οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν)” (*Metaph.* I 9, 991a 8-14 = XIII 5, 1079b 12-18).

Ciertamente, en el *Fedón* (*cfr.* 96a 8- b 1 y 100c 3-7), Platón había sostenido que las Ideas eran las causas del ser, del llegar a ser y del dejar de ser de las cosas. En este pasaje, Aristóteles define la dificultad mayor de todas, aquella según la cual las Ideas no sirven para explicar las cosas sensibles, sean las del mundo sublunar como las del supralunar, por las siguientes razones:

- I) Las Ideas no son causas de generación y corrupción pues esto implica movimiento; se supone a) que para producir un movimiento es preciso un motor que mueva y esté en contacto con las cosas movidas⁵⁸ y b) que las Ideas son inmutables y separadas;⁵⁹

58 En *Ph.* III, 202a 6-9 Aristóteles sostiene que el motor tiene que estar en contacto con lo movido, por lo que puede inferirse que una Idea separada no puede causar movimiento. Cabe preguntarse por qué las Ideas no pueden ser motores a la manera del motor inmóvil aristotélico. La respuesta puede encontrarse en *Metaph.* XII 6, 1071b 12-17. Las Ideas no pueden causar movimiento o cambio, aun entendidas como causas finales, porque ellas no están en acto; de acuerdo con Aristóteles ellas son potencialidades (*Metaph.* IX 8, 1050b 34-1051a 2) y, por lo tanto, no pueden ser motores.

59 Aristóteles explicita esta crítica en *GC* II 9, 335b 20-31, donde señala que la teoría platónica no permite explicar por qué, aun cuando siempre hay Ideas y sus participantes, la generación es siempre intermitente y no continua. Los productos del arte muestran que se requiere otro tipo de causa, la motriz, además de la material y de la final.

- II) no son causas del ser de las cosas pues no son inmanentes a ellas;⁶⁰ se supone a) que las Ideas son separadas y b) que las causas formales son inseparables de sus sujetos;⁶¹
- III) no son causas del conocimiento de la cosa pues no constituyen su esencia; se supone a) que las Ideas están separadas de las cosas y b) que se conoce la cosa cuando se conoce su esencia.⁶²

Aristóteles puede concluir entonces que la teoría de las Ideas es inútil para explicar la realidad sensible pues ellas no son causas del movimiento, ni del ser, ni del conocimiento de las cosas sensibles. En esta argumentación aristotélica una o más de las premisas están ausentes, pero pueden ser reconocidas sin dificultad; se trata de entimemas. La premisa implícita común a todos los argumentos está dada por la separación de la Idea (Ib; IIa; IIIa): la Idea no puede constituir el ser de una cosa sensible, su οὐσία, si está separada del objeto. Creemos que hay, pues, una única e idéntica razón de la incapacidad causal, tanto formal como eficiente, de las Ideas: su condición de entidades separadas. La separación impide una κοῶινωνία entre Ideas y sensibles, condición indispensable para que las Ideas puedan constituir su τί ἐστι, es decir, la esencia que se expresa en la definición, y el principio motor que produzca los cambios en ellas.

60 En *Ph. II*, 1, Aristóteles define la noción de “naturaleza” como un principio interno de movimiento y de reposo (ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, 192b13-14). Para las diversas interpretaciones de la noción de principio interno, *cf.* Quarantotto (2005: 124-132 y n. 132).

61 La forma, que es la causa del ser del ente natural, no es separable más que conceptualmente (οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ’ ἡ κατὰ τὸν λόγον, *Ph. II*, 1, 193b3-5).

62 *Cfr. Metaph. VII* 6, 1031b 3-9. Para Aristóteles, la ciencia es un conocimiento demostrativo y necesariamente verdadero, que tiene una estructura deductiva y un alcance causal (*APo.* I, 2). Su carácter deductivo exige el conocimiento de principios indemostrables (los axiomas y definiciones), de los que indirectamente depende el conocimiento de todo lo demás, en un determinado ámbito de objetos. La definición, principio de la ciencia, es para Aristóteles el enunciado de la esencia, de lo que cada cosa es por sí misma (*cf. Metaph. VII* 4, 1029b 13-14), mientras que lo que es accidental y no necesario no es objeto de ciencia (*APo.* I 2, 71b 15-16; 4, 73 a 21; 6, 74b 6).

Pero aun si las Ideas fueran inmanentes, en el sentido de que se mezclaran con las cosas, tampoco podrían cumplir su función causal. De ahí que Aristóteles, a continuación, critique la posición de un miembro de la Academia platónica, Eudoxo, quien proponía como solución al problema de la separación la doctrina de la mezcla. Así dice:

[Y si estuvieran presentes], podría tal vez pensarse que ellas son causas, a la manera en que lo blanco [es causa] al mezclarse con lo blanco (ὥς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ); pero esta explicación, propuesta primero por Anaxágoras y luego por Eudoxo y otros, es muy fácilmente refutable. (Efectivamente, contra tal doctrina es fácil aducir múltiples e insuperables dificultades). (*Metaph.* I 9, 991a 14-19 = XIII 5, 1079b 18-23)

Es evidente que lo que tienen en común Anaxágoras y Eudoxo no es la atribución de tal acción causal a las Ideas, sino más bien la admisión general de que la acción de los principios –sean estos cuales fueren– se explica mediante la noción de mezcla. En su comentario, Alejandro (*In Metaph.* 97, 10-19) atribuye dos posiciones muy distintas a Anaxágoras y a Eudoxo, y sostiene que es este último quien ha propuesto la doctrina de la mezcla para referirse a la relación entre Ideas y cosas sensibles. En términos generales, puede decirse que Aristóteles tiene razón al sostener que la doctrina de la mezcla entre Ideas y cosas es “muy fácilmente refutable”. En efecto, de aceptarse tal doctrina, se seguiría inevitablemente que la Idea adquiriría las características que poseen las cosas particulares. En este caso, se trata de una crítica claramente *ad hominem*: se supone que Eudoxo es platónico y adhiere a la teoría de las Ideas; por tanto, concibe a las Ideas como realidades incorpóreas, simples, incorruptibles, inmóviles y que cumplen el papel de modelos de las cosas. Aristóteles, en su crítica, establece que todas estas características son

incompatibles con una inmanencia en el sentido de mezcla. Pone en evidencia así que quienes se creen platónicos y sostienen a la vez la teoría de la mezcla caen en insalvables contradicciones.

II. 4. Críticas a la participación y a la imitación

Después de haber negado que las Ideas puedan mezclarse con lo sensible, Aristóteles intentará demostrar que todos los modos de relación que Platón estableció entre las Ideas y las cosas son inconsistentes. Las cosas sensibles no pueden ser “a partir de las Ideas” en ninguno de los modos usuales que los propios platónicos propusieron, vale decir, ni por participación ni por imitación.⁶³

La hipótesis de la participación no resuelve la dificultad pues, como señala Aristóteles un poco antes, en 990b 27 - 991a 8, si las Ideas son participables (εἰ ἔστι μεθεκτὰ τὰ εἶδη) por parte de las cosas sensibles, entonces tendrán que compartir con las cosas sensibles una idéntica forma y habrá entre ellos un elemento común (εἰ μὲν ταὐτὸ εἶδος τῶν εἰδῶν καὶ τῶν μετεχόντων, ἔσται τι κοινόν). Ahora, si existe una recíproca comunidad (κοινωνία), las Ideas proporcionarán a las cosas sensibles su nombre y su esencia, pero, por otra parte, será “imposible que existan separadamente la esencia y aquello de lo que ella es esencia”: ¿cómo podrían las Ideas, si son las esencias de las cosas, existir separadamente? (ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἢ οὐσία : ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι τῶν πραγμάτων οὔσαι χωρὶς εἶεν;).⁶⁴

63 *Metaph.* 991a 19-20 = 1079b 23-24. Seguimos aquí la segunda de las exégesis propuestas por Alejandro (in *Metaph.* 100.22-30), entendiendo que por modos usuales de procedencia hay que entender los propuestos por los platónicos y no por Aristóteles.

64 *Cfr. Metaph.* I. 9, 990b27-991b3. Fronterotta (2005: 172, n. 4) subraya la simetría entre la pregunta que se hace aquí Aristóteles (“¿Cómo podrían las Ideas, si son las esencias de las cosas, existir separada-

Por otro lado, si no hay, de ninguna manera, una recíproca *koinonía* entre las Ideas y las cosas participantes, las cosas no podrán adquirir de las Ideas su propio nombre y su propia esencia y se dará entre los dos planos separados de la realidad una relación de simple “homonimia”, una mera coincidencia nominal (εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμώνυμα ἂν εἴη (...) μηδεμίαν κοινωνίαν ἐπιβλέψας αὐτῶν).⁶⁵

Además, ¿cómo la Idea puede ser causa de la generación de las cosas sensibles? Para la producción, como para todo cambio en general, se requiere una causa motriz; pues bien, la Idea separada e inmóvil no podría cumplir esa función.⁶⁶ Aun suponiendo que se las caracterice como modelos, se necesitaría de todos modos, para explicar la generación de los seres, la intervención de un agente, ya que un modelo no actúa por sí mismo sobre las copias y, por lo tanto, no es la causa del hecho de que las copias se le asemejen. Irónicamente, Aristóteles se pregunta: “¿Cuál es el agente que actúa poniendo su mirada en las Ideas?” (τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπων;). La figura del demiurgo introducida en el *Timeo*,⁶⁷ a la que Aristóteles alude aquí, es a sus ojos una ilegítima transposición al ámbito

mente?”) y la que se plantea Platón en el pasaje del *Pm.* 133c3-d5: “¿Cómo podría [la Idea] ser en sí y por sí si se encontrase en nosotros?” Se trata, a juicio de Fronterotta, del mismo argumento: si las Ideas existen separadamente o, lo que es lo mismo, si ellas son en sí y por sí, no podrán estar al mismo tiempo sujetas a la participación, proporcionando así la esencia a las cosas de la realidad sensible. La atribución a las Ideas de estas dos funciones fundamentales parece, a ojos de Platón y de Aristóteles, al menos problemática.

65 Esta doble, paradójica, consecuencia del dilema de la participación y de la separación de las Ideas ha sido repropuesta por Aristóteles también en *Metaph.* X 10, 1059a10-14. Cfr. Centrone (2002). Volveremos sobre la cuestión de la relación entre homonimia y separación en el último capítulo de nuestra investigación.

66 *Metaph.* I 9, 992a 24-29. Frecuentes son las críticas que Aristóteles hace a Platón por no haber concebido a las Ideas como causas motrices (cfr. *Metaph.* I 7, 988a 34-b 6; I 9, 991a 8-11, 991b 3-9; VII 8, 1033b 26-28; *GC* II 9, 335b 7-24).

67 *Cfr. Ti.* 29e-31b, en que se enuncia el programa general de la acción demiúrgica, y 69a-c, donde se ofrece una recapitulación de su obra en sus diferentes etapas.

natural de la relación que se da entre modelo y copia en el ámbito artístico y, por lo tanto, está privada de valor.⁶⁸ En este contexto explicativo, la causalidad eficiente o productiva de las Ideas permanece completamente injustificada o, más exactamente, no es atribuida a las Ideas sino a un agente, el demiurgo, al que Aristóteles considera un recurso *ad hoc* para justificar el orden y disposición de la realidad sensible.⁶⁹ Pero más en general todavía, la relación copia/modelo no proporciona siquiera una explicación de la causalidad formal de las Ideas-modelos con respecto a las copias sensibles, porque 1) podrían existir muchos entes sensibles que se asemejasen entre sí, pero eso no querría decir que uno debiera ser modelo y el otro copia. Aun cuando uno fuese eterno, no se seguiría que el eterno debiera ser el modelo para la generación de todas las cosas semejantes a él (*Metaph.* I 9, 991a 23-27 = 1079b 27-30). Además, 2) si se admite la relación de imitación, habría muchos modelos para una misma cosa (ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ) pues todos los predicados universales que una cosa posee serían sus modelos. Así, un hombre, que es animal y bípedo, no será copia de un solo modelo, el Hombre en sí, sino también del Animal en sí y de lo Bípedo en sí. En general, toda cosa sensible se asemejará a muchos modelos al mismo tiempo.⁷⁰ Por último, 3) dado que las mismas Ideas tienen

68 *Metaph.* I 9, 991a 22-23 = XIII 5, 1079b 26-27. En *Ph.* II 1, 192b 8-20 Aristóteles traza una neta distinción entre entes naturales y artificiales: mientras los primeros tienen su principio de cambio interno, los segundos se producen por la intervención de un sujeto humano exterior.

69 Más que una crítica explícita, el tratamiento que Aristóteles reserva a la figura del *Timeo* parece más bien el de un irónico silencio, de lo que puede deducirse que la considerara como una metáfora empleada con fines didácticos (cfr. en tal sentido *Cael.* I 10, 279b35-280a30) para ilustrar el ámbito funcional de los fenómenos naturales y de sus causas (cfr. *Ph.* II 8, 199b 30-31).

70 *Metaph.* I 9, 991a 27-29 = XIII 5, 1079b 31-33. En su comentario, Alejandro extrae de este argumento una consecuencia ulterior, inaceptable para la Idea: si el Animal en sí y el Bípedo en sí existen juntos en el Hombre en sí, siendo diferentes entre sí, la Idea ya no será algo simple, sino que estará compuesta de Ideas (cfr. in *Metaph.* 105, 6-8).

predicados, si estos fuesen sus modelos, las Ideas serían a la vez modelos y copias (ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκῶν): modelos de las cosas sensibles y copias de Ideas más genéricas (*Metaph.* I 9, 991a 29-b 1 = XIII 5, 1079b 33-35). Esta es la razón por la que Aristóteles agrega que postular las Ideas separadas y definirlas a la vez como “modelos” de las cosas sensibles que se asemejan a ellas, o que de ellas en algún modo participan, significa “proferir palabras vacías y usar imágenes poéticas” (κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς).⁷¹ Aquí Aristóteles utiliza expresiones con una gran carga de estereotipos: “frases vacías”, “metáforas poéticas”. Una frase vacía no refiere a nada y, por lo tanto, tampoco puede decirse nada sobre su verdad y falsedad; una metáfora poética carece del rigor propio del lenguaje científico y poco o nada puede aportar a la solución de un problema filosófico como el de la causalidad. Al caracterizar la teoría de la participación como “una metáfora vacía” hace posar sobre ella todas las limitaciones que habitualmente se asocian con las metáforas. La advertencia de Aristóteles es que está lejos de ser obvio cómo el ámbito de lo sensible y el de lo inteligible pueden encontrarse en relación el uno con el otro y cómo, por consiguiente, debemos concebir la relación de participación.

En efecto, una vez establecido el principio de la separación ontológica de las Ideas con respecto a las cosas sensibles, se revela difícil, si no imposible, admitir una comunicación entre los dos ámbitos. En suma, hay una dificultad lógica, inherente a la concepción misma de la Idea separada, que hace inconcebible la μέθεξις.

En su crítica a la Idea como paradigma, Aristóteles denuncia que la relación de semejanza no implica necesariamente la de imitación. Pero a la vez, creemos, la relación de semejanza

71 *Metaph.* I 9, 991a 20-22 = XIII 5, 1079b 23-26. En 992a 28-29 asegura: “τὸ γὰρ μετέχειν, ὥστε αὐτὸ καὶ πρότερον εἶπομεν, οὐθὲν ἐστίν”.

implica la comunidad específica entre los semejantes. Si existe tal comunidad de naturaleza entre el ámbito inteligible y el sensible, es necesario, por la lógica misma de los argumentos a favor de las Ideas, postular una nueva Idea que explique esa comunidad, lo cual conduce a una regresión infinita. Inversamente, si esta comunidad no existe, entonces no puede haber entre el modelo y la copia más que una coincidencia puramente nominal.⁷²

Al comentar la crítica de Aristóteles al paradigmatismo platónico, Alejandro sostiene con razón que en la generación natural no cumple ningún papel la contemplación de un modelo. En efecto, un hombre particular es generado por otro hombre particular y un caballo por otro, pero ninguno de estos agentes –afirma Alejandro– produce contemplando modelo alguno, sino que tanto la generación cuanto la función de cada agente es algo natural (*cfr. In Metaph* 101. 26-30).

A diferencia de las Ideas platónicas, es preciso tener en cuenta que las formas aristotélicas no son solo aquello en virtud de lo cual los entes naturales presentan una determinada constitución ontológica y determinadas propiedades, sino que, en tanto principios *internos*, son también responsables, en el sentido de una causalidad propiamente física, de aquellos procesos de autoproducción en que consiste el ser de cada ente natural singular.

La concepción de la οὐσία como un principio interno, inmanente, es también utilizada en relación con el modo en que Platón concibe la eternidad de las Ideas, es decir, en términos de separación de las Ideas respecto de los individuos generables y corruptibles de los que son causas. Particularmente interesantes, para este propósito, son *Metaph.* VII 8 y XII 3. En ambos capítulos, Aristóteles aborda la ingenerabilidad e

72 Robin (1908: 79-80) sostiene que ninguna de estas posibilidades está en consonancia con la hipótesis del paradigmatismo.

incorruptibilidad de las formas, critica a Platón por haberlas justificado recurriendo a la separación, y hace referencia a la generación natural, ilustrada mediante el ejemplo del hombre que genera un hombre, para mostrar cómo es posible dar cuenta del carácter inengendrado e incorruptible de la forma, sin incurrir en los problemas que comporta la doctrina platónica.

Así pues, es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma o entidad, mientras que el compuesto que se denomina según esta sí que se genera (...). Pero ¿acaso existe una esfera fuera de estas [esferas] o una casa fuera de las de ladrillos? De ser así, ¿no ocurriría que no se generaría ningún objeto determinado? Más bien significan “que algo es de tal clase” pero no son algo determinado. ¿Y no ocurre, más bien, que a partir de esto se produce y llega a ser algo de tal clase y, una vez generado, es “esto de tal clase”? (...) Así pues, es evidente que si existen realidades fuera de los individuos, tal como algunos acostumbran a hablar de las Formas, la causalidad de las Formas no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y las entidades. Y no es sobre la base de estas razones que se pueden postular sustancias de por sí subsistentes. En algunos casos es también evidente que el que genera es tal cual el generado, si bien no son una y la misma cosa numéricamente, sino solo específicamente: así ocurre en las generaciones naturales –en efecto, un hombre engendra a un hombre–, (...) Conque es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma como paradigma (...), sino que basta con que el generante produzca y que sea causa de la forma específica en la materia”. (*Metaph.* VII 8, 1033b16-1034a 5)

Después de esto, es necesario decir que ni la forma ni la materia se generan. (*Metaph.* XII 3, 1069b35)

Por tanto es evidente que, no por esto, debe haber Ideas. Un hombre genera a un hombre y el individuo a otro individuo. (*Metaph.* XII 3, 1070a 27-9)

Sobre la base de estos pasajes, parece posible inferir que la noción de “principio interno del movimiento” desempeña un papel muy importante en la crítica a las Ideas de Platón.⁷³ Contra él, Aristóteles establece que, para dar cuenta de la ingenerabilidad e incorruptibilidad de las formas, no es necesario caracterizarlas como entidades separadas de la materia y del movimiento. Si, en efecto, las formas son entendidas como principios internos del movimiento, su ingenerabilidad e incorruptibilidad pueden ser concebidas como el resultado de los mismos procesos de generación en que los entes naturales están inmersos: un hombre genera otro hombre. La separación de las Ideas tiene también consecuencias epistemológicas pues, si solo las Ideas son eternas, la posibilidad misma de fundar una verdadera ciencia de la naturaleza queda cerrada (*cf.* *Metaph.* I 6, 987b1-10; I 9, 990a 34-b 8). Aristóteles parece en cambio enfrentar y resolver tal problema mediante la identificación de la forma con el principio interno del movimiento. En virtud de la posesión de un principio semejante, en efecto, los entes naturales están inmersos en un proceso circular y eterno de reproducción, que los vuelve no solo formalmente idénticos entre sí, sino también formalmente eternos y por tanto susceptibles de conocimiento científico.

Consideradas en su conjunto, las críticas de Aristóteles a Platón en *Metafísica* I 9, aunque breves, son altamente concisas y presuponen doctrinas aristotélicas que Platón podría

73 Ver también *Ph.* II 1, 193b3-5; 2, 193b34-194a1; muy ilustrativa es la pregunta con que concluye el capítulo 2 del libro II de la *Física*: “[El físico debe conocer la forma y el qué es] en relación a aquellas cosas que son separables formalmente, pero (se encuentran) en la materia (περι ταῦτα ἃ ἔστι χωριστὰ μὲν εἶδει, ἐν ὕλῃ δέ)?” (194b 12-13).

muy bien no haber aceptado. En efecto, para Platón la inmanencia equivale a la dependencia de condiciones externas (tiempo, lugar, respecto) de modo tal que la Idea no podría jamás ser οὐσία de las cosas siendo inmanente a los particulares sensibles.⁷⁴ En tal sentido, podría decirse que la crítica de Aristóteles es externa a la doctrina platónica, basada en su propia suposición de que la esencia es inmanente y constituye ese núcleo estable que permite el conocimiento de la cosa. Es importante subrayar, sin embargo, que la esencia aristotélica incorpora la parcial validez de la Idea platónica, en tanto ambas constituyen el objeto básico de conocimiento y la causa del ser de lo particular. Pero si bien es preciso integrar lo que otros dijeron acerca del problema, Aristóteles aclara que “no debemos repetir los mismos errores” de los otros filósofos (*cf.* *Metaph.* XIII 1, 1076a 12-14). La justificación de aplicar el concepto de esencia en su crítica a la Idea como causa reside precisamente en que la esencia aristotélica no presenta la dificultad de la separación. Y no debe olvidarse que esta es el blanco de sus críticas a la teoría de las Ideas.⁷⁵

Conviene en este punto extraer algunas conclusiones respecto de las estrategias argumentativas de Aristóteles en sus críticas a las Ideas platónicas. Como hemos señalado más de una vez, la historiografía aristotélica es eminentemente argumentativa. La argumentación que lleva adelante supone el planteo de un problema cuya solución implica una confrontación, a menudo polémica, del discurso de un

74 Como bien sostiene Cherniss (1944: 476) “argumentar que lo que no es inmanente en el participante no puede ser la causa de su ser sería para Platón tanto como aseverar que la causa del ser de una imagen no puede ser un original separado sino que debe ser una característica de la imagen misma”.

75 Existen testimonios en los diálogos platónicos que justifican la interpretación aristotélica. El principal es *Ti.* 51b-52c. Pero hay otros como *Phd.* 103b y *Prm.* 132d, en donde la existencia separada de las Ideas no puede explicarse como una forma metafórica de referirse a la distinción entre universales y particulares. En *Prm.* 133c se señala la separación como la principal dificultad de la teoría y tanto en *Prm.* 135b como en *Phlb.* 15a-b se afirma la necesidad de postular Ideas trascendentes a pesar de las dificultades.

predecesor con el suyo propio. Pero lo hace reconstruyendo la tesis del predecesor en su propio discurso, de modo de exhibir más fácilmente sus puntos débiles y hacerlo accesible a la refutación.

En algunos casos, extrae consecuencias que la teoría criticada explícita o implícitamente rechaza. Es lo que los especialistas llaman “críticas internas” porque se trata de poner en evidencia la contradicción entre las palabras y el resto de las creencias (como vimos, por ejemplo, en la crítica a Eudoxo). En otros casos, traduce la cuestión a su propio vocabulario técnico de modo que la doctrina examinada ya no manifiesta una inconsistencia interna sino una contradicción con los propios conceptos aristotélicos, tal como ocurre cuando Aristóteles critica a las Ideas como causas del ser y del conocimiento. Esta aplicación de conceptos propios a teorías anteriores ha conducido a descalificar algunas objeciones como “externas” y, por tanto, arbitrarias. En los pasajes analizados, Aristóteles calla los puntos de coincidencia. Su interés es mostrar cuál es el error de Platón e insiste en que Platón se equivocó en la conclusión de que las esencias existen separadamente. En todas sus críticas puede hallarse lo que para Aristóteles constituye la aporía fundamental del platonismo: la separación de las Ideas (*cfr. Metaph. XIII 9, 1086b 5-7*). Es preciso solucionar esa dificultad y para ello es necesario modificar la teoría y proponer una alternativa. El método diaporemático de *Metafísica*, a diferencia del método dialéctico de los *Tópicos*, exige no solamente plantear una dificultad (*aporía*) y someter a examen las posiciones contrapuestas (*diaporía*) sino lograr una solución (*euporía*) que de alguna manera resuelva la aporía y que funcione como nueva propuesta; en nuestro caso, se tratará de cambiar la Idea platónica por la forma aristotélica, entendida como principio interno de cambio. Este nuevo concepto fue conquistado en la *Física*, en la que ciertamente se recurre a las teorías precedentes para descubrir una doctrina nueva, que

resuelva la aporía. La solución puede entonces formularse como un criterio por medio del cual juzgar la superioridad de una teoría sobre otra. Es precisamente con el libro I de la *Metafísica* que puede ilustrarse esta aplicación de conceptos propios a las teorías criticadas. Se pone en evidencia así la doble utilización de las doctrinas previas en la indagación aristotélica: parte de ellas para establecer con claridad las dificultades que presentan y, una vez establecidas, intenta resolverlas presentando una tesis alternativa. Luego aplica sus nuevas distinciones a las teorías criticadas para evaluar sus aciertos y errores. Como hemos puesto de manifiesto en nuestro análisis, Aristóteles hace intervenir su propio concepto de *ousía*, entendido como principio inmanente de movimiento, en su crítica a las Ideas platónicas, lo cual le ha valido la crítica de distorsión y superposición de conceptos propios a las teorías criticadas. ¿Es este un procedimiento arbitrario? Creemos que no, pues por muy externa que pueda parecer su crítica, Aristóteles no habría podido *construir* su propia posición acerca del *eidos* sino como consecuencia del examen dialéctico de la filosofía de una escuela de la que fue primero miembro, luego heredero. Como todo heredero, no se limita a dar cuenta de lo que ha heredado sino que se siente con derecho a hacer pleno uso de sus bienes.

Desde esta perspectiva, la imposición de términos propios no debe leerse como distorsión sino como exhibición de su particular solución a los problemas no resueltos por los filósofos precedentes.

A la luz de lo que acabamos de señalar, podemos reexaminar la posición de Cherniss. Su interpretación, si bien insiste acertadamente en el carácter dialéctico y el propósito justificante de la historiografía aristotélica, reduce las diferentes funciones de la dialéctica a lo que denominamos “uso competitivo” que tiene por único objeto la crítica de las opiniones ajenas. Esta interpretación resulta, cuanto menos, extraña, ya que ignora que el estudio de los predecesores tiene una

importancia fundamental en la constitución misma de la filosofía de Aristóteles. Pero además, la acusación de deformación y de superposición de conceptos propios hace de ese uso crítico, completamente legítimo, una práctica meramente erística. Solo si Aristóteles operara deslizamientos intencionales de significado y utilizara razonamientos inválidos en la crítica de sus predecesores, podría hablarse de “distorsión” y de “refutación aparente”.⁷⁶ Pero no es este el caso. Hemos sugerido, en cambio, una lectura que dé cuenta de la función cognoscitiva que Aristóteles asigna a la dialéctica como auxiliar de la ciencia. Es preciso subrayar que el examen dialéctico de las opiniones recibidas constituye el punto de partida de toda investigación. No se trata, por tanto, de mostrar su superioridad al refutarlas, sino, por el contrario, de un método de investigación que se apoya en los conocimientos preexistentes, señala las dificultades y somete a crítica las distintas opiniones para despejar los errores. Aristóteles no afirma estar describiendo las intenciones de sus predecesores ni establecer su posición con las mismas palabras que ellos habrían usado. Tampoco se plantea qué significan esas opiniones para los antiguos sino si son verdaderas sus doctrinas en relación con el problema que está investigando. El objetivo de sus críticas es más bien eliminar los obstáculos en la búsqueda de una solución adecuada e integrar los elementos verdaderos que esas doctrinas pudieran contener. De esta manera, Aristóteles logra llevar adelante una indagación histórico-filosófica sin caer ni en la mera repetición ni en la arbitrariedad. Porque, en primer lugar, la nueva concepción

76 En *SE* 167a 20-25 Aristóteles aclara: “Otras [refutaciones aparentes se dan] en función de que no se precisa qué es un razonamiento o una refutación (...); en efecto, una refutación es una contradicción de una única y misma cosa, no de un nombre, sino de un objeto, y no de un nombre sinónimo, sino del nombre mismo en cuestión, a partir de las cosas concedidas, y de forma necesaria (no contando para ello con lo del principio), en sí y respecto a lo mismo, del mismo modo y al mismo tiempo”. Más adelante (168a 17 - 169a 21) mostrará la posibilidad de reducir todas las refutaciones aparentes a la de *ignoratio elenchi*.

no es absolutamente ajena a las precedentes, sino que integra lo que ha resistido el examen dialéctico. Pero además, no solo provee una solución a la aporía, sino también una explicación histórica de cuáles fueron las posiciones que dieron origen a la dificultad y por qué no pudieron combatir sus errores e incoherencias.

Quizás puede decirse que Aristóteles fue el primero en considerarse a sí mismo como un eslabón en una larga cadena de pensamiento. Sus palabras al comienzo del libro II de la *Metafísica* evidencian una clara conciencia histórico-dialéctica:

Cada pensador ha proporcionado algún conocimiento tocante a la esfera de la naturaleza y, si bien ninguno en especial contribuyó gran cosa a su esclarecimiento, de la reunión de todos los conocimientos se ha gestado algo digno de consideración. (...) No solo debemos estar agradecidos a quienes detentaron opiniones que compartimos, sino también a quienes expresaron opiniones más superficiales. Pues también estos aportaron algo: ejercitaron nuestra disposición de pensar. (...) De algunos heredamos ciertas opiniones, pero otros fueron la causa de que aquéllos surgieran. (*Cfr. Metaph. II 1, 993 b1-19*)

Por último, quisiéramos hacer notar una consecuencia no explicitada por Aristóteles: su método provee la clave para examinar sus propios puntos de vista. En efecto, Aristóteles es para nosotros un “predecesor” y la aplicación coherente de su método exige que sometamos sus puntos de vista al mismo examen dialéctico que él llevó a cabo. Sus concepciones, por lo tanto, no tienen por qué ser definitivas. Podemos, nosotros también, aplicar legítimamente distinciones más sutiles y conceptos contemporáneos para comprender y discutir las tesis aristotélicas. Estaríamos revalidando así, en nuestra propia investigación, lo que Aristóteles puso en

práctica hace más de veinte siglos: el valor de la revisión dialéctica de las respuestas dadas a un problema en toda indagación filosófica. Desde nuestra perspectiva, la dialéctica –en su sentido originario– sigue siendo, aún hoy, un método filosófico valioso, ya sea porque los griegos en su carácter de fundadores lo han acuñado, o porque resulta el método más apto para la índole del objeto de investigación filosófica. Así, el uso que hace Aristóteles de los pensadores del pasado no es muy diferente del nuestro.

Capítulo III

Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado *Sobre las Ideas*

En el capítulo precedente, hemos analizado pormenorizadamente las críticas de Aristóteles a Platón en *Metafísica* I 9, estudio que nos permitió concluir que en el examen de la filosofía platónica Aristóteles ya contaba con ciertos instrumentos conceptuales desarrollados en otras de sus obras, que aplicaba ahora a las doctrinas precedentes para evaluar sus aciertos y errores. Este es, desde nuestro punto de vista, el segundo movimiento en el examen dialéctico de sus predecesores y, en definitiva, el final de la historia. Pero, ¿cuál es el comienzo y qué importancia tiene el examen crítico de sus predecesores en la constitución misma de la filosofía aristotélica? Nos resta estudiar, pues, en qué medida el recurso a la filosofía anterior, en particular a la platónica, le ha permitido gestar doctrinas nuevas. Para ello, resulta particularmente importante acudir a un tratado en el que Aristóteles examinaba y criticaba los argumentos platónicos para probar la existencia de las Ideas: el *Sobre las Ideas*. Lamentablemente, la obra se encuentra ahora perdida para nosotros pero, como ya hemos señalado, puede reconstruirse a partir del comentario de Alejandro de Afrodisia a *Metafísica* I 9.

En nuestro estudio hemos tomado como base la traducción de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo (2000: 82-117), quienes han tenido en cuenta, además del propio comentario de Alejandro en la edición de Hayduck, las ediciones del tratado propuestas por Rose ([1886] 1967: 148-152), Wilpert (1940: 378-385), Ross (1955: 120-129) y Harlfinger (1975: 22-39). Hemos contrastado también la traducción de Santa Cruz-Crespo con la más reciente de Álvaro Vallejo (2005: 406-433), quien llevó a cabo la primera traducción completa en nuestra lengua de todos los fragmentos de Aristóteles. La edición de O. Gigon (1987: 372-384)⁷⁷ –quien publicó una nueva recopilación de los fragmentos de Aristóteles entre los que incluye los correspondientes al *Sobre las Ideas*, introduciendo su propia y nueva paginación– no ofrece ningún elemento de novedad, ya que simplemente reproduce el texto de Hayduck, sin aparato crítico, y no toma en cuenta el texto fijado por Harlfinger. Hay también otros trabajos que ofrecen traducciones parciales del *Sobre las Ideas*. D. Frank (1984: 15-16) reproduce el texto fijado por Harlfinger y ofrece una traducción, pero solo de la sección sobre los argumentos de las ciencias, esto es 79.3-80.6. Finalmente, G. Fine (1995: 1-19) no ofrece un nuevo texto ni edición, reproduce el texto de Harlfinger y añade algunos pasajes no incluidos por este siguiendo el texto de Alejandro fijado por Hayduck. Fine se limita a traducir el libro I, ya que todo su estudio se centra en él. Tanto su traducción, como las notas y el extenso comentario son de inestimable valor.⁷⁸

Hay dos reseñas del comentario de Alejandro de Afrodisia: la *recensio vulgata* y la *recensio altera*. Sobre la naturaleza de las dos versiones puede consultarse el prefacio a la edición crítica de Harlfinger en el libro de Leszl (1975: 17-21). La

77 En su edición, el tratado es denominado Περὶ τῆς ιδέας.

78 Existe una traducción y comentario del *Sobre las Ideas* en portugués, basada en la edición de Ross, aunque muy poco cuidadosa. Cfr. Figueiredo (1996: 21-38).

traducción de Santa Cruz y Crespo, a la que nos remitimos, se ha realizado sobre el texto de la *recensio vulgata* (códices AOC), que es la más confiable. La *recensio altera* (códices L y F) –impresa por Hayduck en parte en el aparato crítico y por Harlfinger y Fine como texto paralelo– resulta un útil auxilio para integrar o interpretar el texto en algunos puntos, pero, sin embargo, no puede asignarse valor equivalente a ambas versiones como pretende Robin (1908: 603-608), en particular en el tratamiento del argumento de los relativos.

En virtud de que el tratado *Sobre las Ideas* es una obra perdida, de la que nos han llegado solo fragmentos, es necesario hacer una breve referencia a la historia de su reconstrucción.

III. 1. Reconstrucción del tratado⁷⁹

Es innegable que existió y circuló durante el período helénístico –y también mucho después– una obra sobre las Ideas. En efecto, Alejandro menciona el título, atribuyendo la obra a Aristóteles, tres veces en su comentario a *Metafísica* I 9 (79, 4; 85, 11 y 98, 22) y el escrito también aparece mencionado por otros autores de la Antigüedad: dos veces por Siriano, una por el Pseudo Alejandro, una por el Pseudo Filópono y una por el escoliasta Dionisio Tracio.⁸⁰ Todos estos testimonios están incluidos en la edición de Ross como *Testimonia* y fragmentos 1 y 2, así como en el libro de Leszl (1975: 53-54) y en la traducción de Vallejo (2005: 406-408). Además, con excepción del pasaje del Pseudo Filópono, estos testimonios figuran ya en la edición de Rose, como fragmentos 185 y 186. Por otra parte, los catálogos antiguos de las obras de Aristóteles incluyen títulos que seguramente corresponden a *Sobre*

79 En lo que toca a la reconstrucción y a la cronología seguimos en todo a Santa Cruz *et al.* (2000: 15-25).

80 Todas estas fuentes proporcionan evidencias de que Aristóteles escribió efectivamente un tratado sobre las Ideas, pero a diferencia del comentario de Alejandro, nada dicen respecto de su contenido.

las Ideas: Περί τῆς ιδέας ᾱ (Diógenes Laercio N. 54), Περί ιδέας ᾱ (Hesiquio N. 45) y Περί εἰδῶν γ (Ptolomeo N. 15). Hay otros dos títulos que algunos autores (*cf.* Wilpert, 1940: 379; Cadiou, 1956: 96; Berti, 1997: 132) consideran también correspondientes a esa obra: Περί εἰδῶν καὶ γενῶν ᾱ (Diógenes Laercio N. 31) y Περί εἰδῶν ᾱ (Hesiquio N. 28).⁸¹ No creemos que puedan atribuirse a este escrito y pensamos, con Moraux (1951: 54-55), seguido por Leszl (1975: 58), que son seguramente títulos de obras lógicas (la mención en DL probablemente corresponda al libro IV de *Tópicos*). Moraux explica, con argumentos convincentes, por qué los títulos que corresponden al *Sobre las Ideas* no figuran con los otros escritos relativos al platonismo, a continuación de los diálogos, sino que aparecen en una sección del *pinax* en la que prevalecen obras de dialéctica (Moraux, 1951: 91-92).

Las fuentes ofrecen divergencias a propósito del número de libros que poseía el escrito.⁸² Moraux proporciona dos explicaciones igualmente hipotéticas de esas divergencias: o bien la obra no tenía sino un libro en la época del catalogador y fue dividida con posterioridad, o bien los comentaristas dispusieron de un segundo libro que el catalogador no conoció (Moraux, 1951: 89). Es muy probable que la obra estuviera constituida por dos libros, si tenemos en cuenta que nuestra fuente principal, Alejandro de Afrodisia, señala explícitamente que extracta del primer libro así como del segundo.

81 Para consultar las listas de obras aristotélicas, *cf.* Moraux (1951) y Düring (1957). Diógenes y Hesiquio se fundan en un catálogo que, en general, es atribuido a Hermipo. A diferencia de DL y Hesiquio, Ptolomeo parece remitirse al catálogo de Andrónico.

82 Hesiquio (núm. 28) le atribuye un solo libro y Ptolomeo (núm. 14) tres, pero no los dos que menciona Alejandro de Afrodisia: *in Metaph.* 79, 4 se refiere al primer libro y en 98, 21-2 a argumentos que pertenecen al segundo libro. En OAC 85, 11 menciona un cuarto libro (τετάρτω) y así fue admitido por Brandis, Bonitz y Hayduck. Sin embargo, Rose (1863, 187 y 191) propuso sustituir la palabra por πρῶτω, y fue seguido por Heitz, Wilpert, Ross y Harlfinger.

Hay, pues, suficientes pruebas como para afirmar que existió una obra *Sobre las Ideas* y que ella contenía dos libros, aunque no podamos determinar el exacto contenido de cada uno de ellos. Además, es del todo razonable sostener que su autor fue Aristóteles. Tanto Rose como Heitz negaron que el *Sobre las Ideas* fuera un escrito de Aristóteles, dando diferentes explicaciones, poco o nada convincentes. Mientras Rose (1863: 186 y ss.) sostiene que todo lo que refieren los comentaristas puede explicarse como un trabajo basado sobre la *Metafísica*, Heitz alega que ni Proclo ni Plutarco, al discutir las críticas de Aristóteles a Platón, jamás mencionan una obra de tal nombre.⁸³ Pero, en general, entre los diferentes autores que se han ocupado de la cuestión hay acuerdo en sostener que fue efectivamente Aristóteles quien escribió el *Sobre las Ideas*, si se tienen en cuenta las evidencias antiguas que nos han llegado, especialmente el testimonio de Alejandro, así como el contenido de corte aristotélico del escrito.

Como antes señalamos, prácticamente la única fuente con la que se cuenta para reconstruir el contenido del *Sobre las Ideas* es el comentario de Alejandro de Afrodisia al capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*.⁸⁴ Intérpretes antiguos y modernos han recurrido a este comentario, sin el cual buena parte de lo que Aristóteles escribe en ese capítulo sería apenas comprensible, dado que allí menciona, sin ulteriores explicaciones, diferentes argumentos utilizados por los platónicos, unidos a breves críticas, dando por sentado que el lector o el oyente están familiarizados con ellos (*cfr.* Moraux, 1951: 91; Berti, 1997: 131; Leszl, 1975: 60). Alejandro seguramente tiene a la vista el escrito de Aristóteles, del cual

83 Con respecto a la objeción de Heitz, Moraux (1951: 91) responde que las enumeraciones de Plutarco y de Proclo no pretendían ser exhaustivas. Para una crítica a Rose, ver Robin (1908: 604-605).

84 Las otras fuentes no dicen casi nada sobre los desarrollos contenidos en el *Sobre las Ideas*. *Cfr.* Rose (1886: 185-186).

toma algunos pasajes. Parece excesiva la cautela de algunos autores que, como Robin (1908: 605), piensan que tal vez Alejandro no disponía directamente del *Sobre las Ideas*, sino de algún manual o exposición tradicional del platonismo para uso escolar, que derivaba su material de la obra original de Aristóteles. Tanto Leszl (1975: 60-61) como Fine (1995: 31-34) ofrecen argumentos convincentes para probar que la obra de la que dispone Alejandro para comentar I 9 es efectivamente el *Sobre las Ideas*.

Alejandro, conforme a los usos de la época, no indica con la precisión deseable dónde comienza una cita ni dónde acaba. No podemos determinar, pues, hasta qué punto está transcribiendo literalmente palabras de Aristóteles y dónde se aparta del texto original y parafrasea o agrega alguna observación personal. Teniendo en cuenta la continuidad presente en su comentario, debemos pensar que buena parte de los elementos tomados de la obra de Aristóteles están parafraseados y no citados textualmente, en especial cuando usa lenguaje posterior, no aristotélico. Pero no es necesario suponer que siempre parafrasea y, por lo demás, aunque así fuera, ello no invalida el carácter genuino del comentario de Alejandro. El testimonio es plenamente confiable, como ya lo mostró Wilpert,⁸⁵ criticando la excesiva prudencia de Rose y la desconfianza de Karpp.⁸⁶ Wilpert muestra el modo en que procede Alejandro en su comentario y pone de manifiesto cómo es un intérprete cauteloso, serio, que hace una

85 Wilpert (1940: 369-71) incorpora 130 líneas de los pasajes del comentario de Alejandro en la edición de Hayduck, contra las 84 admitidas como pertenecientes al *Sobre las Ideas* por Rose, quien omitía, por ejemplo, un argumento completo, el de los relativos, y también las críticas aristotélicas a los tres primeros argumentos. Ver las observaciones críticas que a tal efecto ya había hecho Robin (1908: 604-605, también pp. 23 y ss. y nota 20).

86 Karpp (1933: 389-390) sostiene que es imposible determinar cuál de estos argumentos pertenece al *Sobre las Ideas*, en tanto todos los argumentos a partir de las ciencias se introducen con esta expresión: "de este tipo (τοιούτοι) son los argumentos que parece tener en mente Aristóteles". Este argumento ya había sido planteado por Rose (p. 186), y fue criticado por Robin (1908: 604-605) y Fine (1995: 32).

cuidadosa ponderación, señalando y enunciando las diferentes interpretaciones a las que se presta un texto, y trayendo a colación pasajes de otras obras de Aristóteles o de otras fuentes cuando lo halla necesario.⁸⁷ Con palabras de Pierluigi Donini, “explicar a Aristóteles a partir de sí mismo debía ser para Alejandro, como escritor de comentario, un canon de interpretación que absolutamente no podía transgredirse”.⁸⁸

Para determinar la extensión de los extractos del *Sobre las Ideas* en el comentario de Alejandro, es preciso moverse con gran cautela y, en tal sentido, parecen incuestionables los principios metodológicos sentados por Wilpert (1960: 263): en una edición de obras perdidas, no pueden separarse fragmentos de referencias doxográficas. Hay que recuperar aquellos pasajes en los que aparece citado el título de la obra en cuestión y su contexto inmediato –como hacía Rose– pero a ello habrá que agregar otros pasajes vecinos, semejantes no solo por el tema tratado (los argumentos platónicos y la crítica a estos argumentos), sino también por el modo de tratamiento en cuanto a fondo y forma. Y en esta recuperación del texto no deben intervenir teorías sobre los supuestos contenidos de la obra.

Alejandro, sin duda, no reproduce por entero el escrito de Aristóteles que tiene ante la vista, sino que extracta de él algunos pasajes que le parecen pertinentes para ilustrar y aclarar el texto que está comentando. Así, toma del *Sobre las Ideas* algunos argumentos platónicos que en *Metafísica* I 9 son solo mencionados sin explicación alguna. Alejandro es lo suficientemente prudente como para dejar en claro, a

87 Wilpert (1940: 370, n. 5, 9 y 10) y Cherniss (1944: 223 y ss., sobre todo 227, n. 135 y 240, n. 145). Sobre los métodos de interpretación de Alejandro de Afrodisia, ver Donini (1987: 72-89); Sharples (1987: 1176-1243) y (1990: 83-111); Donini (1995: 107-129).

88 Donini (1995: 111) subraya que el método de explicar *Aristotelem ex Aristotele* se adecua a otro supuesto de interpretación característico de Alejandro, que es el sistemático: para él existe unidad y congruencia fundamental tanto en el pensamiento como en el discurso de Aristóteles.

veces, que Aristóteles parece estar pensando en tal o cual argumento cuando lo menciona en *Metafísica* y es por esa razón que Alejandro lo elige del material del *Sobre las Ideas*. Por lo demás, por el modo en que Alejandro los introduce, debemos suponer que los argumentos del *Sobre las Ideas* eran más numerosos y no estaban presentados del mismo modo que en la *Metafísica*.⁸⁹ La clasificación de los argumentos que aparece en *Metafísica* escuetamente no debía tener exacto paralelo en el *Sobre las ideas*, como puede desprenderse, por ejemplo, de la inseguridad que manifiesta Alejandro cuando tiene que explicar los “argumentos más rigurosos”, expresión usada en *Metafísica* I 9, 990b15 y que seguramente no aparecía en *Sobre las Ideas*, donde, sin embargo, se desarrollan los argumentos de los relativos y del tercer hombre.⁹⁰ Es muy posible, pues, que el *Sobre las Ideas* incluyera una serie de argumentos que Alejandro no reproduce y que, si los clasificaba de algún modo, esa clasificación no fuese la misma que la presentada en *Metafísica* I 9.

Además, como Alejandro extracta del *Sobre las Ideas* en función del orden que halla en el texto de *Metafísica* que está comentando, no podemos pretender que el orden en el que reproduce los argumentos haya sido efectivamente el mismo en el que estaban presentados en el *Sobre las Ideas*. Es pues ilusorio aspirar a recuperar íntegramente y de modo fiel el original, y ello por las razones que invocamos: porque contamos con paráfrasis más que con citas textuales; porque tenemos solo extractos, muchos de los cuales han sido aislados de su contexto; y porque, finalmente, esos extractos nos han llegado en un orden que es el que responde a *Metafísica* I 9, pero que no podemos saber si era el orden del escrito original.

89 Cfr. Wilpert (1940: 383 y 1949: 41); Cherniss (1944: 275-76); Leszl (1975: 68-69). La ampliación de los extractos procedentes de Alejandro, propuesta por Wilpert, ha sido admitida por la mayoría de los editores (Ross, Harlfinger, Gigon) y estudiosos de la obra (Mansion, Berti, Leszl, Fine, etc.).

90 Cfr. 83, 17-22, donde Alejandro utiliza la palabra $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$ en tres ocasiones. Cfr. Wilpert (1940: 383).

Los pasajes del *Sobre las Ideas* conservados por Alejandro ilustran *Metafísica* I 9. Alejandro señala expresamente que los argumentos en defensa de las Ideas y sus críticas los toma del primer libro del *Sobre las Ideas*, mientras que los pasajes sobre Eudoxo los toma del segundo libro. Como antes indicamos, puede presumirse con bastante seguridad que el escrito contenía dos libros y que el primero de ellos incluía una serie de argumentos platónicos o académicos en defensa de la existencia de las Ideas así como las correspondientes críticas formuladas por Aristóteles, mientras que el segundo libro encerraba –quizás junto a algunas otras cuestiones que no podemos saber cuáles eran– una crítica a la postura de Eudoxo en el debate sobre las Ideas. Es difícil decidir en cuál de los dos libros se hallaban los argumentos y críticas acerca de la doctrina de los principios, ya que Alejandro nada dice al respecto. Ambos libros, posiblemente, encerraban un material mucho mayor que el que Alejandro reproduce. Decidir cuál podría haber sido ese material es imposible.

III. 2. Cronología y estructura

En lo que toca a la fecha de composición, hay divergencias de opinión, si bien todos los autores aceptan, como algo casi indiscutible, que el *Sobre las Ideas* es anterior a *Metafísica* I 9 y a los pasajes paralelos del libro XIII, donde Aristóteles resume apretadamente algunos argumentos expuestos en el *Sobre las Ideas*. Sin embargo, no es fácil decidir cuán anterior es. En general, hay acuerdo en que se trata de una obra temprana y la mayor parte de los eruditos piensa que fue escrita antes de la muerte de Platón, cuando Aristóteles estaba aún en la Academia. Para Wilpert (1949: 10), en cambio, la obra debe ser algo apenas posterior a la muerte de Platón. Jaeger (1951:

248),⁹¹ en su reseña a Wilpert, acepta sus conclusiones generales, pero sugiere que el *Sobre las Ideas* puede ser anterior a 347, aunque posterior a 355-354. Leszl (1975: 349-352) cree que Aristóteles escribió esta obra hacia sus treinta años, sin pretender conjeturar una fecha más precisa. Berti⁹² propone como fecha de composición el año 357 y Düring (1987: 89) el 360. Una cuestión importante para la interpretación del tratado es su cronología con respecto a los diálogos platónicos, en particular, el *Parménides*.⁹³ En general, hay acuerdo en sostener que *Sobre las Ideas* fue escrito con anterioridad a los últimos diálogos de Platón, esto es a *Timeo*, *Sofista*, *Político* y *Filebo*. Para Moraux (1951: 328-333) y Allan (1960: 143) es posterior al *Parménides*, mientras que Cherniss sostiene que *Sobre las Ideas* y *Parménides* son escritos paralelos y Owen (1986: 199) no se compromete con ninguna fecha relativa respecto del *Parménides* u otros diálogos. Philippson (1936: 113-125), seguido por E. Frank (1940: 47, n. 16), por su parte, sostiene una tesis difícilmente aceptable: afirma que *Sobre las Ideas* precedió al *Parménides* platónico, alegando, entre otras cosas, que Platón debe haber derivado de Aristóteles el argumento del tercer hombre y que ha introducido modificaciones en su doctrina haciéndose eco de la crítica aristotélica. Fine (1995: 39-41) discute las diversas posturas y ofrece argumentos convincentes para sostener que *Sobre las Ideas* es posterior al *Parménides* y probablemente también al *Teeteto*. Creemos que es razonable acordar con quienes afirman que la obra es un escrito temprano que pertenece al período académico de Aristóteles, posterior al *Parménides* y bastante anterior a la muerte de Platón, en

91 Paradójicamente, en su *Aristóteles*, Jaeger (1947: 198-204) había sostenido que la obra no pertenecía al período académico, sino al de Asos, y que había sido escrita entre 347 y 345.

92 Berti (1997: 166) cree que fue escrito al término de los cursos superiores y antes del comienzo de la dialéctica pura, cuando Aristóteles contaba con veintisiete años.

93 Es interesante notar que “Περὶ Ἰδεῶν” es también el subtítulo que se le atribuyó al *Parménides* de Platón (cfr. *DL* 3, 58).

347. Parece bastante adecuada la fecha propuesta por Berti o por Düring y puede suponerse, entonces, que la composición de la obra se ubica entre 360 y 357, época en la que Aristóteles contaba alrededor de veinticinco años y llevaba ya casi diez en la Academia. Por lo demás, por esos años puede situarse precisamente el debate sobre las Ideas en el seno de la Academia, debate del cual seguramente formó parte el *Sobre las Ideas*.

En lo que se refiere al propósito y estructura del tratado, es posible conjeturarlos y conocer su contenido a partir de los testimonios y fragmentos conservados.

La obra está consagrada a la exposición y crítica de la teoría de las Ideas. Aristóteles examinaba en esta obra las razones semánticas, epistemológicas y metafísicas en las que se sustentaba dicha teoría, estudiando pormenorizadamente cada uno de los argumentos, con todas sus implicaciones. Las características del escrito, dirigido especialmente a un círculo académico de estudiosos y especialistas, permitían abordar este análisis de una manera mucho más sistemática que en un diálogo, como los que había escrito Platón. Tal es su importancia que, como lo dice con acierto Fine, *Sobre las Ideas* es “la primera investigación sistemática sobre la Teoría de las Formas de Platón; y provee argumentos más precisos para su existencia y una caracterización más precisa de su naturaleza que la que ofrecen los diálogos” (1995: 20-21).

Además del valor que tiene para el conocimiento de la teoría platónica de las Ideas, el interés del *Sobre las Ideas* para la presente investigación reside en que nos permite reconstruir aquellos aspectos de la filosofía aristotélica que pudieron haberse gestado al calor de la polémica con Platón, i.e., como reacción frente a la sustancialización de los universales. En efecto, en el Περὶ Ἴδεῶν Aristóteles ofrece una versión reconstruida de los argumentos platónicos, y en sus críticas, altamente concisas, muestra dónde y por qué objeta a Platón, lo cual contribuye a iluminar su propio pensamiento.

Podríamos estructurar el contenido del Περὶ Ἰδεῶν en tres partes fundamentales:

- I. Exposición y críticas de los argumentos platónicos en favor de las Ideas.
- II. Inconsistencias entre la concepción de las Ideas y la concepción de los principios.
- III. Críticas a Eudoxo.

Debe subrayarse que hay una gradación en los reproches que Aristóteles hace a los argumentos para sustentar Ideas. Nos referimos a los argumentos mencionados por el propio Aristóteles en *Metafísica* I 9, 990b9-18, cuyo origen posiblemente se remonta al propio Platón, pero que se habían vuelto clásicos en la Academia. Estos son: I) los argumentos que parten de las ciencias, II) el argumento de lo uno sobre lo múltiple, III) el argumento que parte de la posibilidad de pensar cosas destruidas, IV) el argumento que lleva a las Ideas de relativos y V) el argumento que conduce a la afirmación del “tercer hombre”. A su juicio, ninguno de los cinco argumentos utilizados por los platónicos logra demostrar la existencia de las Ideas. De manera que, desde ese punto de vista, demuestran demasiado poco, porque basta con aceptar predicados universales para no vernos obligados a admitir la existencia separada de las Ideas, que es lo característicamente platónico de la teoría. Pero, desde otra perspectiva, los argumentos mencionados demuestran demasiado, porque conducen a aceptar Ideas que eran explícitamente rechazadas por los propios platónicos o bien conducían a consecuencias inaceptables.

Además, después de criticar los argumentos platónicos, Aristóteles analiza la doctrina de los principios, que para los académicos resulta más importante aún que la teoría de las Ideas, con el propósito de mostrar la imposibilidad de conciliar ambas doctrinas. El señalamiento de esta incompatibilidad sirve sobre todo para demostrar que es preciso abandonar la teoría de las Ideas y parece estar dirigido a

aquellos académicos que, habiendo adoptado la doctrina de los principios, pretenden conservar aún la teoría de las Ideas.

En lo que concierne a la solución de Eudoxo, quien pretendía resolver la aporía de la separación de las Ideas a través de la hipótesis de la mezcla, Aristóteles eleva sus objeciones desde el más genuino platonismo, mostrando la inconsistencia entre la teoría de la mezcla y la caracterización de las Ideas como entidades inteligibles, separadas y perfectas.

III. 3. Reconstrucción y crítica de los argumentos platónicos

III. 3. 1. Los argumentos “menos rigurosos”

III. 3. 1. 1. Los argumentos a partir de las ciencias

Las razones que Platón tenía para postular las Ideas importan para entender la concepción misma que él sostenía de estas entidades. Si acudimos al testimonio de Aristóteles, en el capítulo 6 del libro I de la *Metafísica* y en el capítulo 4 del libro XIII de la misma obra, la génesis de la teoría de las Ideas se debe a razones epistemológicas (*cf. Metaph.* I 6, 987a29-b10 y XIII 4, 1078b12-32). El testimonio ofrecido tiene la ventaja de que está expuesto de manera clara y simple: Platón se había dejado convencer por un heraclíteo amigo, Crátilo, de la adecuación de la concepción heraclíteica de las cosas sensibles, según la cual ellas están sometidas a un continuo cambio y, por ello mismo, son indefinibles e incognoscibles. Pero además de esta influencia, recibe la de su maestro Sócrates, quien buscaba el universal y la formulación de definiciones, sobre todo en el dominio ético. Platón, convencido de que la ciencia es posible, generalizó la búsqueda socrática del universal y por este camino fue conducido a postular la existencia de realidades distintas de las sensibles, que son inmutables y que constituyen la condición necesaria objetiva para hacer posible la ciencia. Este mismo esquema argumentativo se encuentra también en el *Sobre las*

Ideas, en los llamados “argumentos a partir de las ciencias”. Sin embargo, como veremos, en ellos no se apela solamente a la mutabilidad de las cosas sensibles sino también a su indeterminación.

-Análisis de las tres formulaciones

Estos argumentos son los únicos en los cuales Aristóteles parte de una consideración del conocimiento y, aunque ofrece tres formulaciones, todas tienen en común la suposición de que debe haber algo objetivo y real, de carácter universal, que constituya el objeto de la ciencia. Difieren solo en las razones que cada uno da para excluir a los particulares como los objetos básicos del conocimiento.⁹⁴

Los argumentos son los siguientes:⁹⁵

1) “Si toda ciencia lleva a cabo su trabajo refiriéndose a algo uno e idéntico y no a alguno de los particulares, entonces tendrá que haber, para cada ciencia, algo diferente de las cosas sensibles, aparte de ellas, eterno y que sea modelo de las cosas que son [objetos] en cada ciencia particular; y tal cosa es la Idea.” (79, 5-8)

2) “Además, las cosas de las que hay ciencias son; pero las ciencias son de algunas otras cosas aparte de las particulares; estas, en efecto, son ilimitadas e indeterminadas, mientras que las ciencias lo son de cosas determinadas. En consecuencia, hay algunas cosas aparte de las particulares y ellas son las Ideas.” (79, 8-11)

3) “Además, si la medicina no es ciencia de esta o aquella salud sino de la salud en sentido absoluto, tendrá que haber una cierta salud en sí; y si la geometría no es ciencia de este o

94 Para un análisis detallado de los argumentos a partir de las ciencias ver D. Frank (1984); Leszl (1975: 93-140); Fine (1995: 66-102).

95 El texto del Περὶ Ἴδεῶν se cita en la edición crítica establecida por Harlfinger, en Leszl (1975: 17-39) y en la traducción de Santa Cruz y Crespo (2000: 83-117).

aquel igual ni de este o aquel conmensurado, sino de lo igual en sentido absoluto o de lo conmensurado en sentido absoluto, tendrá que haber un igual en sí y un conmensurado en sí; y estos son las Ideas.” (79, 11-15)

- a) El primer argumento sostiene que la ciencia tiene por objeto algo *uno e idéntico* (ἐν τι καὶ τὸ αὐτό) propiedades no aplicables a las cosas sensibles que son, en cambio, múltiples y transitorias. Para cada ciencia, entonces, existe algo diferente de las cosas sensibles (τι ἄλλο καθ’ ἑκάστην), aparte de ellas (παρὰ τὰ αἰσθητά), realidad eterna que funciona como modelo de lo sensible (αἰδίων καὶ παράδειγμα). Y tal cosa es la Idea. En este argumento, se subraya el requisito de estabilidad. La Idea se presenta como el objeto adecuado de la ciencia, en tanto es única e idéntica, frente a la pluralidad y la mutabilidad de las realidades sensibles.
- b) El segundo argumento sostiene que los objetos de la ciencia son determinados (ὀρισμένων) mientras los particulares son infinitos (ἄπειρα) e indeterminados (ἀόριστα). Hay, por tanto, realidades aparte de las cosas particulares (παρὰ τὰ καθ’ ἑκάστα), que son las Ideas. En este texto, se alude al requisito de determinación del objeto de ciencia. Los términos “infinito” e “indeterminado” son intercambiables y aluden a una indeterminación cuantitativa o cualitativa propia de las cosas sensibles. Así, por ejemplo, es indeterminada la cantidad de aspectos que una cosa sensible presenta; también resulta indeterminado el grado en que una cosa exhibe una cualidad, en tanto está sujeta a todo tipo de relatividad (al espacio, al tiempo, al respecto, al sujeto observador).⁹⁶

96 Sobre el significado de ἄπειρα y de ἀόριστα, ver D. Frank (1984b: 50-57) y Fine (1995: 70-76). Frank insiste en que frente a la indeterminación de los particulares, el objeto de la ciencia se presenta como algo uniforme y estable en naturaleza. Por ejemplo, la clase de cosas justas incluye “devolver lo adeudado”, “acusar al que obra mal”, etc., mientras que la justicia no se identifica con ninguna de ellas.

c) El tercer argumento presenta dos ejemplos con el propósito de sostener que el objeto de la ciencia es *absolutamente* (ἀπλῶς). En efecto, la ciencia se ocupa no de esta salud sino de la salud como tal, por lo que habrá una *salud en sí* que es la Idea. De acuerdo con este argumento, los particulares no pueden constituir el objeto de la ciencia porque poseen varias características contingentes, que si bien sirven para distinguir a los individuos que pertenecen a la misma clase, son irrelevantes para la naturaleza de la salud como tal. La ciencia se ocupará de lo en sí, lo que no está condicionado por la presencia de factores contingentes. Lo mismo ocurre en el caso de la geometría, cuyo objeto será lo igual en sí o lo conmensurable en sí.

Las tres formulaciones pueden sintetizarse así: hay ciencia y esta debe tener un objeto, luego ese objeto existe. El objeto de la ciencia no puede estar constituido por los particulares sensibles sobre la base de que ellos no son uno y el mismo (a), determinados (b), o absolutos (c). Debe haber entonces, realidades eternas, diferentes de las particulares a las cuales llamamos Ideas (*cf.* Fine, 1995: 79).

Podríamos preguntarnos qué evidencias encontramos en los diálogos para suponer que Platón está efectivamente comprometido con las premisas de los argumentos tal como Aristóteles los reconstruye. Sin dudas, Platón caracteriza a las Ideas como objetos de conocimiento.⁹⁷ A su juicio, el conocimiento en sentido pleno (ἐπιστήμη) no es posible en este ámbito, sino que en él solo es posible aquella forma disminuida

En tanto la clase incluye tan diversas naturalezas, ella es indeterminada en naturaleza. Las múltiples cosas no son solo indeterminadas por ser múltiples y opuestas al ἐν εἶδος, sino porque presentan múltiples aspectos. *Cf.* también, a este respecto, Leszl (2005: 52-54).

97 Sobre la epistemología de Platón, y en particular sobre la tesis de la correspondencia rigurosa entre las diferentes formas de conocimiento y el estatus ontológico de sus objetos, ver especialmente *Cra.* 439b 10- 440c 1, *R.* V 476d 5- 477b 11; 477e 8- 480a 13.

de conocimiento que es la opinión (δόξα). Por lo tanto, para que el conocimiento en sentido pleno sea posible, se requiere algo completamente inmutable y eterno que constituya el objeto. Precisamente, la Idea es postulada como la realidad que satisface ese requisito de inteligibilidad. Recordemos con este fin especialmente algunos de los juicios vertidos en el argumento final del libro V de la *República*. De estos se puede inferir que la distinción entre ciencia y opinión tiene que ver con la contraposición entre unidad y multiplicidad, inmutabilidad y mutabilidad, determinación e indeterminación. En efecto, Platón define al filósofo como aquel que posee conocimiento, aquel capaz de contemplar en su unidad la justicia y la belleza en sí, sin confundirlas con la multiplicidad de sus manifestaciones sensibles que solo participan de ellas. Aparece aquí la oposición uno-múltiple, presente también en los diálogos tempranos. Pero, en *República* V, Platón también caracteriza al objeto de la ciencia como determinado y absoluto. El objeto de la ciencia es la Idea, realidad plena, siempre idéntica y estable, que excluye la posibilidad de calificarla con su contrario. Al ser su objeto siempre idéntico, el conocimiento es infalible y no está sujeto a error. Por el contrario, el objeto de la opinión es la multiplicidad sensible, es decir, las realidades intermedias, indeterminadas e inestables. En virtud de las características de su objeto, la opinión es, a los ojos de Platón, un juicio falible, que puede variar según las circunstancias y que por lo tanto no cumple con las exigencias de estabilidad, universalidad y necesidad propias de la ciencia. La opinión tiende a ser contrapuesta a la ciencia no solo por su inestabilidad, de algún modo ligada a la inestabilidad de su objeto, sino también por la susceptibilidad de ser ya verdadera ya falsa o bien de caer en error, mientras que la ciencia es siempre verdadera (*cf.* *R.* V 477e; *Th.* 152c y 186c-d; *Phlb.* 36c-d).

En la recapitulación, al inicio del libro VI de *República*, se retoma la contraposición entre la estabilidad de la ciencia y

la inestabilidad de la opinión, porque se distinguen los filósofos, esto es, aquellos que captan lo que es siempre y constantemente en la misma condición (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως), de los no filósofos, esto es, aquellos que yerran sin cesar entre las cosas múltiples y cambiantes (*cfr.* *R.* VI 484b 2-6).

El carácter inestable de la realidad sensible no se manifiesta solamente en que esta está sujeta a la generación y corrupción, al aumento y disminución, sino también en que pueden coexistir propiedades opuestas en una misma realidad sensible.⁹⁸ Platón piensa que el conocimiento en sentido propio, la ciencia, no es posible si sus objetos están sujetos a cambio, pero tampoco lo es si sus objetos están sometidos a una forma cualquiera de relatividad, sea a las circunstancias de espacio y tiempo del objeto sea al juicio del sujeto cognoscente. Es la postura adoptada en el *Banquete*, cuando se opone la Idea de lo bello a las cosas sensibles bellas. De lo bello en sí Platón dice no solo que es eterno e inmutable, sino también “que no es bello en un aspecto y feo en otro, bello en un momento y feo en otro, bello en un respecto y feo en otro, bello aquí y feo allí, como si fuera bello para algunos y feo para otros” (211 a). También en otros diálogos se mencionan experiencias similares. Al final del libro V de la *República*, por ejemplo, cuando Platón evoca la diferencia entre la ciencia y la opinión (que son distinguidas por sus objetos respectivos), explica que “las múltiples cosas sensibles bellas” (πολλὰ τὰ καλλὰ) como los bellos colores o las voces bellas, difieren de lo bello en sí (αὐτὸ καλόν), de la Idea de lo bello, en la medida en que cada una de ellas es “bella en un aspecto y fea en otro”, así como las cosas sensibles justas son “justas en un aspecto y

98 Varios estudiosos han pretendido excluir que la distinción entre *epistémē* y *dóxa* introducida en este texto comporte una distinción correlativa de dos tipos o niveles de realidad. Una posición de este tipo es propuesta por Fine (1978: 121-139), pero ha sido criticada por González (1996: 245-275), Baltzly (1997a: 239-272) y Fronterotta (2007: 115-160).

no justas en otro”. También en otros casos, según la relación que se establezca, nos hallamos en presencia de cosas que no son simplemente “grandes” o “pequeñas”, “livianas” o “pesadas”, sino que presentan al mismo tiempo caracteres opuestos (*cf.* sobre todo *R. V* 479 a-b, e, 480 a). ¿Qué implica este aparecer con propiedades opuestas para el objeto mismo? En el diálogo que acabamos de mencionar la sugerencia es que del objeto no se puede decir con seguridad (*παγίως*) ni que sea ambas cosas ni ninguna de las dos. Se admite así, como resulta fácil advertir, una sustancial indeterminación o indefinición del objeto, que nunca es lo que es absolutamente (*ἀπλῶς*), sino que siempre presenta una dependencia contextual (*cf.* D. Frank, 1984: 71).⁹⁹

De acuerdo con estos pasajes analizados, podemos concluir que la reconstrucción aristotélica de los argumentos a partir de las ciencias no traiciona el pensamiento de Platón, y que hay indicios en los diálogos que permiten identificar al objeto de la ciencia como una realidad única, determinada y absoluta.

Tras examinar los tres argumentos platónicos a partir de las ciencias, pasemos ahora a analizar y evaluar las dos críticas de Aristóteles a estos argumentos.

- Críticas a los argumentos

En sus críticas, Aristóteles objeta que los argumentos basados en las ciencias prueban solo la existencia de “predicados comunes” (*κοινά*), i.e., universales, pero no de Ideas, precisamente porque de sus premisas no es posible concluir

99 Para este autor lo que califica a la Idea para ser el objeto de la ciencia es su independencia contextual: la Idea de belleza no es bella en una relación y fea en otra. Sin embargo, no considera que el argumento de los opuestos sea el antecedente del argumento a partir de las ciencias, sino que recurre a otros pasajes de *República* VI y VII y a *Timeo* para establecer el aspecto de la Idea platónica contra la cual Aristóteles va a reaccionar: su carácter paradigmático. Llama la atención que no considere la independencia contextual como un rasgo indicativo de la perfección de la Idea.

que los objetos de la ciencia posean las características que los platónicos atribuían a las Ideas (79, 15-20).

La segunda objeción a los argumentos basados en la ciencia, sostiene que, en el caso de que fueran válidos, probarían la existencia de Ideas de artefactos, como la de banco o cama, explícitamente rechazadas por los mismos platónicos (79, 20 - 80, 7). Esta vez, las conclusiones de los argumentos, de ser aceptados, entran en contradicción con otras tesis platónicas y se impone, entonces, rechazar el argumento como tal. En lo que sigue, atenderemos a cada una de las objeciones, poniendo especial énfasis en la primera, no solo por su recurrencia en los argumentos siguientes, sino porque nos permitirá determinar la diferencia entre la Idea platónica y el universal aristotélico.

-La primera objeción de Aristóteles: el universal aristotélico y la Idea platónica como objeto de la ciencia

Transcribimos aquí la objeción:

Tales argumentos [los que parten de las ciencias], en verdad, no demuestran lo que se proponen, a saber, que hay Ideas, sino que demuestran que hay cosas aparte de las particulares y sensibles (*παρὰ τὰ καθ'ἕκαστα καὶ αἰσθητὰ*). Pero no forzosamente se sigue que, si hay algunas cosas aparte de las particulares, ellas sean Ideas; hay en efecto, aparte de las cosas particulares, las comunes (*τὰ κοινά*) de las que por cierto decimos que son objetos de las ciencias. (*Alex. In Metaph. 79, 15-20*)

La interpretación de este pasaje, compartida por la mayoría de los intérpretes, es que Aristóteles acepta que el objeto de la ciencia no pueda ser el particular sensible sino el universal eterno; pero él no aceptaría la tesis de que estas entidades tuvieran existencia separada respecto de las cosas particulares sensibles. De este modo, el mismo argumento

que Platón utiliza para probar la existencia de Ideas sirve en cambio a Aristóteles para probar que hay κοινά (*koiná*), predicados comunes, que son los objetos del conocimiento.

Esta es precisamente la interpretación de Cherniss, quien señala acertadamente que también para Aristóteles el conocimiento tiene relación con el universal; según Aristóteles, si solo existiesen los particulares ilimitados, no habría conocimiento, ya que las cosas se conocen en la medida en que ellas son algo uno e idéntico, es decir, en la medida en que ellas tienen un predicado universal (*cf.* Cherniss, 1944: 236-237).¹⁰⁰ La diferencia entre la posición de Aristóteles y la de los platónicos reside, según la tesis de Cherniss, en el recurso que el primero hace a una forma de abstraccionismo, por la cual se excluye que la alteridad del universal con respecto al particular comporte la existencia separada del universal (*cf.* Cherniss, 1944: 239).

Paul Wilpert adopta la misma interpretación: para Aristóteles los argumentos prueban la existencia de objetos universales y permanentes, pero no prueban que ellos sean Ideas, es decir, entidades que poseen un ser separado del de las cosas sensibles (Wilpert, 1949: 54).

También Suzanne Mansion cree que Aristóteles acepta los datos del problema. Ninguna de sus críticas se refiere al carácter que los platónicos reconocen en el objeto de la ciencia. Aristóteles adopta una posición crítica solo en su tesis de que no es necesario, para salvaguardar estos caracteres, concebir tal objeto como una realidad subsistente y separada (Mansion, 1984: 107).

Por su parte, Enrico Berti, de acuerdo con Mansion y con los otros intérpretes, dice a propósito de las críticas aristotélicas que “Aristóteles acepta el problema en los términos en que ha sido establecido por los sostenedores de

100 Para sostener su interpretación Cherniss se apoya en *Metaph.* III 6, 1003a 13-15, *Rhet.* I 2, 1356b 31-32 y *Metaph.* III 4, 999a 26-29.

las Ideas, admitiendo la necesidad de que el objeto de las ciencias exista y sea universal; acepta también la solución que ellos le dan, es decir la existencia de los universales distintos de los particulares”, pero no al punto de justificar la existencia de Ideas separadas. Según Berti, al distinguir Aristóteles los predicados universales de las Ideas, muestra que ya posee en germen la doctrina de la abstracción (Berti, 1997: 136-137).

Gail Fine cree que los argumentos a partir de las ciencias son válidos para probar universales, pero inválidos para probar Ideas, en tanto sus premisas no permiten inferir que los objetos de las ciencias sean separados. El núcleo de la crítica de Aristóteles reside en que aunque Platón reconoció que la posibilidad del conocimiento requiere la existencia de universales, se equivocó en cuanto a su naturaleza (Fine, 1995: 70).

Parece, pues, que en la interpretación predominante los argumentos prueban que hay cosas comunes más allá de las particulares, pero no aquel paso ulterior, la separación, que convierte a las cosas comunes en Ideas platónicas.

Walter Leszl, oponiéndose ligeramente a esta interpretación tradicional, llama la atención sobre el hecho de que Aristóteles desecha totalmente la existencia de Ideas y contrapone a ellas las cosas comunes. A su juicio, no es que los argumentos erróneamente prueban más de aquello que efectivamente prueban, sino que ellos prueban algo *diferente* (Leszl, 1975: 107). Queda entonces el problema de determinar en qué modo las Ideas difieren de los universales concebidos aristotélicamente. Para este autor, tanto las Ideas como los universales a) son entidades distintas de los particulares, b) constituyen los objetos básicos del conocimiento y c) se caracterizan por ser eternos. Pero las Ideas se encuentran separadas de los particulares corruptibles. Hasta aquí su interpretación coincide con la tradicional. Sin embargo, Leszl subraya que la tesis de la separación está

ligada a una concepción del universal que es muy diferente de la del universal aristotélico y no conciliable con ella. Las Ideas platónicas son sujetos autosuficientes que no están ligados esencialmente a los individuos, los cuales participan de ellas pero no la afectan en sentido alguno. El universal, en cambio, solo puede concebirse como el predicado común de todos los individuos de una misma clase; existe como “algo común”, esto es, como el predicado que se atribuye a entidades particulares y no subsiste sin estas últimas. Mientras la Idea platónica existe independientemente del particular, el universal aristotélico no presenta esta autosuficiencia, en tanto no puede existir separado de la clase de particulares de los que se predica (*cf.* Leszl, 1975: 108-115).

También para Fine los universales aristotélicos son rasgos genuinos de realidad, no reductibles a particulares sensibles ni a significados lingüísticos o conceptos. Los *koiná* aristotélicos son propiedades reales, comunes a muchos individuos, pero que no pueden existir no instanciados. De acuerdo con su interpretación, el contraste relevante entre las Ideas platónicas y los universales aristotélicos se debe a que mientras las Ideas pueden existir no instanciadas (no dependen ontológicamente de los particulares), los universales aristotélicos no gozan de esta independencia ontológica.¹⁰¹

Esta interpretación de los universales aristotélicos como propiedades que tiene en común una clase de individuos pero que no pueden existir no instanciados y que dependen para su ser, no de un individuo particular, sino de la clase total de individuos, no es compartida por todos los especialistas.

María José Figueiredo, por ejemplo, en su estudio acerca del *Sobre las Ideas* establece una diferencia mucho más pro-

101 Fine (1980: 210-211 y n. 21) se funda en *Int.* 7, 17a 38-17b 2; *SE* 22, 178b 37ss; *APo.* I 11, 77a5-9. Cooper (1973: 339-342) sostiene igualmente que los *koiná* del *Peri Ideôn* son la alternativa ontológica a las Ideas platónicas y son sus universales no separados.

funda entre universales e Ideas. Para esta autora, los universales nos permiten conceptualizar el mundo, siendo por ello instrumentos útiles para el conocimiento, pero no habría universales sin la existencia de seres racionales. En tal sentido, Platón y Aristóteles difieren radicalmente en la caracterización de los objetos de la ciencia. Porque mientras que para Platón las Ideas son entidades en sí y por sí, es decir, que no dependen en su ser de quien las conoce, para Aristóteles los universales deben ser entendidos como construcciones mentales, que no tienen referencia objetiva alguna.¹⁰²

Acudamos ahora a algunos pasajes de Aristóteles en los que ofrece un tratamiento del universal para contar con una base textual firme. El más completo es el de *Analíticos Segundos* que, además, presenta la ventaja de no tener una gran diferencia cronológica con el *Sobre las Ideas*.¹⁰³

En lo que toca a la crítica de las Ideas en las dos obras, es interesante observar las coincidencias. En *APo.* I 11, 77a 5-9, Aristóteles sostiene que para hacer posible la demostración científica se requiere algo uno e idéntico sobre lo múltiple, que se predique de ellos de manera no homónima (δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλείονων εἶναι μὴ ὁμώνυμον); pero no se requiere la Idea, es decir, un uno aparte de lo múltiple (ἓν τι παρὰ τὰ πολλά). Evidentemente, como bien señala Leszl (1975: 109), en este texto παρὰ es utilizado en un sentido más fuerte que en el *Sobre las ideas*, donde no hay un contraste claro entre παρὰ y ἐπί. Ahora bien, παρὰ tiende

102 Figueiredo (1996: 44-45). La distinción entre universal e Idea conduce a otra espinosa cuestión: la de si el *eidos* aristotélico es universal o no, sobre la que no podemos extendernos aquí. Entre quienes sostienen que el rechazo aristotélico de las Ideas platónicas no entra en conflicto con la tesis de que una sustancia pueda ser compartida por múltiples individuos debe mencionarse a Woods (1967: 215-238); Loux (1979: 1-23; 1991); Driscoll (1981: 151-152); Code (1984: 1-20); Lewis (1991). En contraste con estos, intérpretes como Frede y Patzig (1988); Irwin (1988); Witt (1989b) y Mignucci (1994: 145-170) sostienen que para Aristóteles solo puede haber sustancias particulares.

103 Düring sugiere pocos años de diferencia entre estas obras, ambas pertenecientes al período académico (1966: 49-50).

a indicar el hecho de que se trata de algo uno separado de lo múltiple, mientras que ἐπί no excluye la referencia a los muchos que el predicado debe poseer.¹⁰⁴ En I 24, 85a 31, Aristóteles repite que el universal no es un uno aparte de lo múltiple, y en 85b18 subraya que no hay motivos para suponer que el universal exista aparte de las cosas particulares y corruptibles por el simple hecho de que indique algo uno. Finalmente, en I 22, 83a 33-35 se sugiere que las Ideas, aunque existieran, serían inútiles: la demostración no las requiere, sino que requiere algo que sea predicado de algún sujeto (de modo no accidental, cuando forma parte de su esencia, o bien de manera accidental, cuando no forma parte de ella).

El contraste entre la situación de *separación* del uno respecto de lo múltiple y la de *referencia* del uno a lo múltiple reproduce muy bien la posición expresada en la primera objeción a los argumentos a partir de las ciencias en el *Sobre las Ideas*, donde se distingue entre la Idea y las cosas comunes (κοινά). Los *koiná* son lo que Aristóteles llama en otros contextos “universales” (καθόλου). En *Sobre la Interpretación* 7, 17a 38 – 17b 2 define el universal como “aquello que por su naturaleza se predica de muchas cosas”, del mismo modo que en el argumento de las ciencias los *koiná* se predicán de los particulares.

De acuerdo con estos pasajes, los *koiná* no pueden identificarse con las Ideas. Pero tampoco pueden identificarse con los individuos sensibles, justamente por ser comunes, esto es, compartidos por muchos. Para poner un ejemplo, podemos decir que un término individual como “Juan” alude ostensivamente a un referente ontológico determinado; en otras palabras, nombra un individuo en particular.

104 Nótese que también *παρά* es usado para referirse al universal aristotélico en la misma obra (cfr. *APo* II 19, 100a 7), es decir, de la misma manera en que se lo utiliza en el *Sobre las Ideas*. Esta es otra prueba de la poca importancia de las diferencias terminológicas entre las dos obras.

¿Pero qué sucede con el término “hombre”? Podría sostenerse que no hay nada en la realidad a lo que haga referencia tal término: es un mero criterio convencional que nos permite incluir a los individuos en clases. Sin embargo, no es esta la postura que se desprende de los pasajes de *Sobre las Ideas* y de *Analíticos Segundos*. Mas bien debería decirse que así como el nombre “Juan” identifica al individuo Juan, también el término “hombre” toma una cierta realidad, que no es un individuo ideal (a la manera platónica) ni un individuo sensible, sino una propiedad real que es compartida por un grupo de cosas, en nuestro caso, la propiedad de ser humano.

La propiedad que los individuos tienen en común es una y la misma: se trata de una relación de uno-muchos, dado que es la misma propiedad la que está en relación con los múltiples individuos que la poseen. La propiedad misma no sufre cambio alguno aun cuando algunos de los individuos con los que se relaciona dejaran de poseerla. Esta relativa independencia no implica una separación total porque si bien existe independientemente (es distinta de) cada individuo particular, no existe independientemente del conjunto de individuos que posee la propiedad.

En suma, y en función de los pasajes analizados, podemos considerar al universal aristotélico como una propiedad que tiene en común una clase de individuos, que se distingue por lo tanto de las entidades particulares de las que se predica, pero que requiere de ellas para subsistir.

Esta concepción del universal es retomada también en los capítulos 13 y 14 del libro VII de la *Metafísica*, donde Aristóteles argumenta, contra Platón, que el universal no puede ser *ousía*.

Para evaluar esta afirmación es necesario aplicarse a un examen detallado de los textos. En 1038b 9-12 sostiene que la sustancia de cada cosa es aquello que le es propio (*ἴδιος*) y no pertenece a ninguna más, mientras que el universal es común

(κοινόν) puesto que se dice universalmente y su naturaleza consiste en pertenecer a muchos. Esta condición de unicidad de la sustancia resulta decisiva en la argumentación aristotélica. En efecto, continúa Aristóteles, ¿de qué cosa el universal será sustancia? a) o de todas o de ninguna; b) pero no es posible que lo sea de todas, porque si fuera de cualquier cosa, entonces esta cosa sería también las otras cosas. Pues, aclara, c) las cosas cuya sustancia es una y cuya esencia es una son en sí mismas una (1038b 12-15).

Así por ejemplo, si el universal F fuera la sustancia de *a* y de *b*—donde *a* y *b* son individuos numéricamente distintos—se seguiría una imposibilidad, porque la sustancia de cada cosa es lo que no pertenece a otra cosa. Dicho de otra manera, si F fuera la sustancia de *a* y *b*, en virtud de la condición de unicidad, *a* y *b* serían la misma cosa. Entonces, o bien F no es un universal (porque para ser universal es menester pertenecer a muchos) o bien el universal no es la sustancia de nada. Esta segunda posibilidad es la sostenida por Aristóteles en *Metafísica* VII 13.

Podría objetarse que en este pasaje Aristóteles afirma que la *ousía* no puede concebirse como un predicado universal, y no que ella no puede ser universal en otro sentido, precisamente en el sentido de ser compartida idénticamente por muchos individuos.¹⁰⁵ Si este fuera el caso, el rechazo aristotélico de identificar las *ousíai* con los universales no entra en conflicto con la posibilidad que tiene una *ousía* de ser compartida por individuos diferentes. Más aún, podríamos acudir a la distinción aristotélica entre identidad numérica e identidad específica (*cf.* *Top.* I 7, 103a 7-15) y sostener que en el pasaje relevante—1038b 9ss— se está hablando de la identidad específica. Así, dos individuos *a* y *b* que poseen una sustancia específicamente idéntica, son

105 Esta interpretación fue propuesta por Woods (1967: 215-238).

también ellos específicamente idénticos. Pero afirmar esto es obvio, y difícilmente podría jugar el papel central que Aristóteles le asigna en su argumentación contra la posibilidad de que el universal sea *ousía*. Ella está dirigida a mostrar que un universal F que sea sustancia de a, para poder pertenecer a b requiere que a sea idéntico a b y Aristóteles rechaza esta posibilidad fundándose en la condición de unicidad para las sustancias. Tal condición parece ser mucho más fuerte que la de la unidad específica. Si aceptamos que se hace referencia a la unidad numérica, entonces la condición de unicidad para las *ousíai* excluye la posibilidad de que una misma sustancia sea numéricamente compartida por muchos individuos.¹⁰⁶

En suma, si la *ousía* es lo propio de un individuo, el universal, que es un término común a muchos individuos, no podrá ser *ousía*. El universal, en efecto, jamás designa a un objeto determinado, sino solo a una cierta cualidad de uno o de varios objetos (τὸ καθόλου (...) τοιόνδε ἀλλὰ μὴ τόδε τι σημαίνειν). Al aplicar este razonamiento a las Ideas platónicas, en el capítulo 14 del libro VII de la *Metafísica* (*Metaph.* 1039a 24-b 19) Aristóteles argumenta que si ellas son verdaderamente universales, no podrán ser sustancias, sino solo cualidades de la sustancia, términos generales que se predicán de ésta. Allí plantea un dilema, que recuerda el señalado por Platón en *Parménides* 131 a-d acerca de la participación: Si las Ideas existen, y si Animal existe en Hombre y en Caballo, o bien Animal es numéricamente uno con ellos, o no lo es (1039a 26-33).

Si Animal fuera uno e idéntico en Caballo y Hombre, en el mismo sentido en que uno es el individuo, entonces
a) no podría continuar siendo uno en seres que existen separadamente, y

106 Cfr. Mignucci (1994: 158-159), quien discute la tesis de Albritton (1957: 706).

b) estaría separado de sí mismo.

Pero además, suponiendo que Animal sea numéricamente uno, desde el momento que participa de bípedo y múltipodo, se sigue una contradicción lógica, porque dos atributos contrarios no pueden coexistir en la misma sustancia individual. La hipótesis requiere que Animal “sea uno como lo es el individuo” y un individuo no puede participar, a la vez, de dos atributos contrarios, sin caer en contradicción (1039a 33 – 1039b 7).

El segundo cuerno del dilema afirma que Animal es numéricamente diferente en cada especie. De esta hipótesis también se siguen consecuencias inadmisibles, entre las que cabe señalar:

- a) El Animal en sí será una multiplicidad, característica que entra en contradicción con el rasgo distintivo de toda Idea: su unicidad. En efecto, si el Animal en sí es diferente en cada especie y, a la vez constituye la sustancia de cada especie, habrá que admitir que cada una de las especies de animales será un animal singular en sí.
- b) En tal caso, y en virtud de que para los platónicos la especie se compone del género y las diferencias (como resultado de la *diaíresis*), Aristóteles se pregunta: ¿de qué estará compuesto este animal de cada especie y cómo se obtuvo del Animal en sí? Y además, ¿cómo es posible que este animal, cuya sustancia es animal, exista aparte del Animal en sí? (1039b 7-16).

La conclusión final de Aristóteles es que las Ideas no pueden ser la sustancia de entidad alguna.

A los ojos de Aristóteles, la posición de Platón es, pues, perfectamente contradictoria, y ello por dos razones. Ante todo, por definición (1) la sustancia jamás es universal. Por lo demás (2) el universal, en lo que a él respecta, no existe a la manera de la sustancia y no puede entonces existir

separadamente en sí y por sí. Platón, al hacer del universal una sustancia separada, lo convierte necesariamente en una cosa particular.¹⁰⁷ En suma, según Aristóteles, los términos universales no poseen existencia propia y autónoma, así como, a la inversa, todo lo que existe con una existencia propia y autónoma no puede sino ser absoluta y radicalmente “individual” y “particular” (*cf.* Fronterotta, 2005: 180-181 y n. 29).

Por tanto, los términos generales aluden a aquellos predicados comunes a una multiplicidad de individuos, pero no hay ninguna razón para postular una entidad universal separada que explique esa comunidad. Ese paso lo da Platón, mas no Aristóteles, quien afirma:

todas estas consecuencias se presentan lógicamente tan pronto se forjan Ideas a partir de los elementos y tan pronto se afirma que aparte de las realidades que tienen una misma forma, existen también Ideas, siendo cada una de ellas un ente único y separado. (*Metaph.* XIII 10, 1087a 4-7)

Los platónicos suponen que la única manera satisfactoria de explicar el hecho de que las cosas compartan una forma común y un nombre común es postular otra cosa por encima de ellas, la Idea. Este es el vicio de la *ékthesis*, que consiste precisamente en concebir como sustancia separada la propiedad que los particulares tienen en común.

La distinción que hemos trazado entre la Idea platónica y el universal aristotélico no debe oscurecer la deuda que Aristóte-

107 *Metaph.* III 6, 1003a 7-13: “Si [los principios] son universales, no serán entidades. En efecto, ninguno de los predicados comunes significa un esto, sino que algo es de cierta cualidad, mientras que la entidad significa un esto (εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι οὐδὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοῖόνδε, ἢ δ’ οὐσία τόδε τι). *Cf.* También XI 2, 1060b 21; XIII 9, 1086a 32-35; VII 16, 1040b. Pero es en *SE* 22, 178b, 36-179a 10, donde encontramos claramente el vicio de la *ἐκθεσις* platónica.

les contrae con la epistemología platónica. En efecto, Aristóteles acepta la necesidad de universales para dar cuenta del conocimiento científico (*APo.* I 31, 87b 38-39; I 33, 88b 30-32; de *An.* II 5, 417b 22-23; *Metaph.* XIII 9, 1086b 5-6). En efecto, desde las primeras páginas de la *Metafísica* afirma que “si no hubiera nada aparte de los individuos, no habría objetos inteligibles, sino que todas las cosas serían sensibles, y no habría ciencia de nada, a no ser que se llame ciencia a la sensación” (*Metaph.* III 4, 999b 1-3). La necesidad de algo que esté por encima de los particulares para que haya conocimiento se debe a que todas las cosas que conocemos, las conocemos en la medida en que se da algo que es uno, idéntico y universal (*Metaph.* III 4, 999a 26-29). Pero aceptar los requisitos de universalidad del objeto de ciencia no conduce necesariamente a la existencia separada de los géneros, pues como afirma explícitamente Aristóteles “al desarrollar la aporía (δηπορήσαμεν) hemos argumentado hace un momento que esto es imposible” (*Metaph.* III 4, 999a 31-32). Son las dificultades a que conduce la hipótesis platónica de la separación, las que han impulsado a Aristóteles a proponer una respuesta alternativa acerca del problema de los universales. En efecto, como hemos establecido, los universales aristotélicos existen como “cosas comunes” (κοινά), pero de ningún modo podrían existir separados de los objetos particulares que los ejemplifican. Ahora bien, la mera referencia a los *koiná* no parece ser suficiente para constituir una respuesta alternativa a la de las Ideas platónicas. Nuestro análisis se extendió mucho más allá de los límites que permitía el tratado *Sobre las Ideas*. Sin embargo, este opúsculo testimonia de manera admirable la incidencia del examen crítico de las Ideas platónicas en la elaboración del concepto aristotélico de universal (καθόλου), como hemos tratado de poner de manifiesto.

-La segunda objeción: las Ideas de artefactos

La segunda objeción a los argumentos basados en la ciencia, sostiene que, en el caso de que fueran válidos, probarían

la existencia de Ideas de artefactos, como la de banco o cama, rechazadas por los mismos platónicos.

Comenzaremos con la transcripción de la objeción (79,20 – 80,7):

Además [estos argumentos probarían] que hay también Ideas de las cosas producto de las artes. En efecto, toda arte refiere a una unidad las cosas producidas por ella, y las cosas de las que hay artes son, y las artes son de algunas otras cosas aparte de las particulares (καὶ ἄλλων τινῶν παρὰ τὰ καθ'ἑκάστα εἰσιν αἱ τέχναι). El último [argumento], por su parte, además de no demostrar, tampoco él, que hay Ideas, parecería estar sosteniendo que hay Ideas aun de cosas de las que [los platónicos] no aceptan que haya Ideas. En efecto, si porque la medicina no es ciencia de esta o aquella salud sino de la salud en sentido absoluto, hay una salud en sí, esto ocurrirá también en el caso de cada una de las artes. Pues [el arte] no es de lo particular ni de esto o aquello (οὐ γὰρ τοῦ καθ'ἑκάστα οὐδὲ τοῦδὲ ἐστίν), sino de lo que es en sentido absoluto (ἀλλ' ἀπλῶς περὶ ὃ ἐστίν.) aquello que es [objeto de ese arte], como, por ejemplo, la carpintería es [arte] del banco que es banco en sentido absoluto y no de este o aquel [banco] y de la cama en sentido absoluto y no de esta o aquella [cama]. De modo similar también la estatuaría, el dibujo, la construcción, así como las demás artes, se hallan en relación con sus propios productos. En consecuencia, habrá también una Idea de cada uno de los productos de las artes, cosa que [ellos] no aceptan (ἔσται ἄρα καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἐκάστου ἰδέα, ὅπερ οὐ βούλονται).

La objeción depende de una analogía entre ciencias y técnicas: si hay Ideas correspondientes a los objetos de las primeras, entonces hay Ideas correspondientes a los objetos de las segundas. No hay dudas de que el arte también va más

allá de lo particular, del mismo modo que la ciencia (*cfr. Metaph. I 1, 981a 1-13*).¹⁰⁸

Podríamos señalar, con Daniel Frank (1984: 83), dos problemas en esta objeción:

- 1) ¿Es lícita la analogía?
- 2) ¿Es verdad que los platónicos no aceptaban Ideas de artefactos?

Con respecto al primer problema, los especialistas acuerdan en general que la analogía está justificada; es más, Aristóteles puede apelar a los diálogos en este punto. Así, en el *Crátilo*, por ejemplo, Platón dice que al fabricar una lanzadera, el artesano debe contemplar la forma de lanzadera y no una lanzadera particular (*cfr. Cra. 389b 1-3*). También en *República X* el carpintero debe contemplar algo único y general, en este caso la Idea de cama (*cfr. RX, 596b 6-10*), y sobre esta base construirá una cama particular de madera o de bronce, rectangular o cuadrada. De la misma manera que un científico no trata una salud particular sino la salud en sí, el artesano no tratará con la cama de madera rectangular sino con la cama en sí. Parece, pues, que tanto las ciencias como las artes requieren la existencia de universales de un cierto nivel de generalidad. En suma, la analogía es lícita y es muy probable que Platón la admitiera.¹⁰⁹

Pero Aristóteles afirma que los platónicos no aceptan Ideas de artefactos por lo que habría una inconsistencia entre lo que se deduce válidamente del argumento y lo que ellos en realidad creen.

Esto nos conduce a la segunda dificultad, la más difícil de resolver, pues Platón menciona Ideas de artefactos en varios

108 En este pasaje arte y ciencia tienen en común la universalidad y el conocimiento de las causas, características que las distinguen de la experiencia.

109 *Cfr. Madrazo (2011)*, quien argumenta que si bien hay numerosas distinciones entre *epistémē* y *tékhnē* en la obra platónica, no hay una distinción definitiva por razones políticas, tornando correcta a la crítica aristotélica, aunque intrascendente.

de sus diálogos (*cf.* *Cra.* 389b-c; *R.* X 596b 6-10; 597b 2-598d 6; *Ep.* VII 342 d 3-e 2; *Lg.* 965b7-c8). ¿Cómo podemos conciliar la objeción aristotélica que afirma que los platónicos no aceptan Ideas de artefactos con la evidencia platónica explícita de que hay tales Ideas?

Se han dado cuatro soluciones fundamentales al problema:¹¹⁰

- 1) Platón postuló Ideas de artefactos en los diálogos medios pero luego cambió su posición.¹¹¹
- 2) La crítica se dirige no a Platón sino a sus discípulos (*cf.* Isnardi Parente, 1981: 136 y 139; Cherniss, 1944: 257, n. 167).
- 3) Aristóteles simplemente interpretó mal a Platón (*cf.* Robin, 1908: 173-181).
- 4) Platón no aceptaba Ideas para los productos de las artes imitativas pero los argumentos a partir de las ciencias tienden a probar Ideas para todos los artefactos (*cf.* D. Frank, 1984: 87-89).

Analicemos brevemente cada una de estas soluciones.

La primera sostiene que la crítica de Aristóteles se dirige contra Platón, pero no el Platón de *República*, quien explícitamente afirmó que hay Idea de cama o mesa sobre la base del argumento de lo uno sobre lo múltiple (*cf.* *R.*X 596a 6-10), sino contra el Platón del período posterior a *República*.

Con respecto a esta solución podríamos objetar, en primer lugar, que Aristóteles en su crítica no hace ninguna distinción entre diálogos medios y tardíos; en segundo lugar, podríamos citar obras tardías de Platón, como *Leyes* 965b 7-c 8 y *Carta Séptima* 342d 3 –e 2, en las que menciona Ideas de artefactos. La *Carta Séptima* es la más explícita pues allí sostiene que hay Ideas “de todo cuerpo, tanto si está fabricado

110 Para un resumen y crítica de explicaciones previas *cf.* Fine (1995: 82-88). Para un estado de la cuestión reciente acerca de las Ideas de *artefacta*, *cf.* Ferrari (2007: 151-171).

111 Esta posición fue sostenida por Zeller (1921: 703-4); Heinze (1892: 52-54) y Wilpert (1949: 56, 59, 63-66).

artificialmente como si es natural”. Parece justo concluir que Platón siempre creyó en la existencia de tales Ideas.

Pasemos entonces a la segunda solución según la cual Platón nunca negó que hubiera Ideas de artefactos pero sus discípulos sí.

Si bien hay algunas evidencias de que platónicos posteriores negaron la existencia de Ideas de artefactos, esto no es suficiente para decir que la crítica de Aristóteles se dirige a ellos y no a Platón, sobre todo si tenemos en cuenta que en otros pasajes asocia esta negación a Platón mismo. En *Metafísica* XII 3 dice lo siguiente: “Ciertamente, en algunos casos no existe un esto aparte de la entidad compuesta: así, por ejemplo, la forma de una casa, a no ser que se considere tal el arte. (...) Por esto Platón no estaba equivocado al decir que hay tantas Ideas como [clases de] objetos naturales” (1070a 18-19). El contexto en el que aparece este pasaje refiere a las diferentes maneras en que se generan las cosas naturales y las artificiales y Aristóteles sostiene que es más razonable postular Ideas separadas en el primer caso que en el segundo. De modo semejante, en *Metafísica* I 9, Aristóteles dice que “no admitimos Ideas de casa o de anillo” (991b 6-7). Si bien el uso de la primera persona del plural remite a los académicos en general, incluido el propio Aristóteles, la expresión aparece en la discusión del *Fedón* y tiene presente, por lo tanto, a Platón mismo.

Resulta entonces que nuestro problema no se resuelve sosteniendo que la crítica no se dirige a Platón sino a otros platónicos.

La tercera propuesta es la de Robin. Este autor sugiere que Platón acepta Ideas correspondientes a las artes productivas pero no a las imitativas. En la *República* (cfr. R. X, 596b-598d), por ejemplo, Platón sostiene que el carpintero contempla la Idea de cama para fabricar la cama particular, pero el artista imitativo no mira a las Ideas sino a los objetos particulares y, además, capta solo un aspecto de ellos. Robin

puede decir entonces que Aristóteles interpreta mal a Platón al sostener que niega Ideas de todos los artefactos incluidos los objetos de las artes productivas. La crítica de Aristóteles supone una generalización a todas las artes de lo que Platón restringe a las artes imitativas.

En la misma línea, Daniel Frank acepta la distinción de Robin entre artes imitativas y artes productivas, pero exime a Aristóteles del cargo de interpretación errónea. Entiende que la crítica aristotélica denuncia la siguiente inconsistencia: los argumentos platónicos tienden a probar Ideas de todos los artefactos y, sin embargo, ellos no aceptan Ideas para algunos artefactos de modo que o bien es preciso dejar de llamar a las artes imitativas *tékhnai* o bien estas también tienen Ideas correspondientes a sus objetos.

El problema con estas dos últimas interpretaciones es que, como se ha dicho, tanto en *Crátilo* como en *República* Platón menciona Ideas de objetos de las artes productivas (lanzadera, cama, mesa) y es difícil admitir que Aristóteles no haya advertido esto.

En segundo lugar, si Frank tuviera razón, la lista de ejemplos de Aristóteles sería incorrecta ya que primero cita a la carpintería, luego a la escultura, a la pintura y, por último, a la construcción. Empieza y termina con ejemplos productivos y en el medio da ejemplos imitativos. No da ninguna indicación de que la objeción valga solo para el segundo y tercero y no para el primero y el último.

Al parecer, ninguna de estas explicaciones resuelve nuestro problema porque podemos afirmar que Platón sostiene hasta el final la existencia de Ideas de artefactos mientras que Aristóteles en su crítica afirma que Platón no las aceptaba.

Para explicar la objeción de Aristóteles proponemos otra línea de interpretación, una que tenga en cuenta la manera particular de exponer las doctrinas de sus predecesores. Si tenemos en cuenta que Aristóteles no se limita a transmitir literalmente las palabras de los pensadores anteriores sino

que ofrece una reconstrucción de sus tesis de modo de exhibir más fácilmente sus puntos débiles; si consideramos, además, que ciertos platónicos negaron la existencia de Ideas de artefactos y que Aristóteles mismo consideraba justa esta restricción, podríamos preguntarnos: ¿qué razones tendría un platónico para abandonar la creencia en Ideas de artefactos?

Los artefactos son, por definición, invenciones humanas y, por lo tanto, su realidad depende de la existencia del artesano, de quien lo concibe y lo produce en un cierto momento de la historia. El artefacto no es algo que se pueda concebir como eterno; no es tampoco algo que el artesano descubre sino que es construido en un cierto momento del tiempo por una intención humana consciente que intenta suplir aquello que no encuentra ya dado en la naturaleza. Por lo tanto, su esencia no puede ser eterna sino que fue engendrada junto con el primer artefacto construido. En esta misma línea, G. Fine sostiene que cuando Aristóteles dice que “ellos” no aceptan Ideas de artefactos puede querer decir que Platón no considera que las Ideas de artefactos tengan todos los rasgos que sí tienen otras Ideas en los diálogos medios, especialmente su carácter eterno y separado; ellas serían, en cambio, creadas.¹¹²

Si aceptamos esta explicación, la objeción de Aristóteles sería la siguiente: los argumentos a partir de las ciencias prueban que hay Ideas correspondientes a los objetos de las ciencias y, consecuentemente, también a los objetos de las artes. Pero las Ideas de artefactos no presentan las características de eternidad y separabilidad propias de toda Idea. Esta vez, las conclusiones de los argumentos, de ser estos aceptados, entran en contradicción con otras tesis platónicas y se impone, entonces, rechazar el argumento como tal. Ya no importa si Platón explícitamente admite las Ideas

112 Cfr. R. X, 597c-d, donde se dice que la Idea de cama fue creada por dios.

de artefactos. Nótese que la estrategia de Aristóteles no es poner en evidencia una contradicción en las palabras sino entre las palabras y las creencias: es imposible sostener que las Ideas son separadas y eternas y admitir a la vez Ideas de artefactos. De modo tal que las mismas doctrinas platónicas implícitamente excluirían las Ideas de artefactos, aun cuando Platón explícitamente las admitiera. En apoyo de esta interpretación puede mencionarse la objeción aristotélica al argumento de los relativos, también presente en el tratado *Sobre las Ideas*. Allí, con una expresión análoga, Aristóteles afirma que los platónicos “no decían que hubiera Ideas de relativos” (83, 25). Aristóteles no desconocía el *Fedón* ni la *República*, de modo que sabía muy bien que Platón admitía tanto Ideas de relativos (por ej. la Idea de lo igual) como de artefactos (la Idea de cama). Sin embargo, “la necesidad lógica y las opiniones acerca de las Ideas” (*Metaph.* I 9, 990 b 27-28) excluyen la existencia de tales Ideas.

En suma, la expresión “no aceptan Ideas de artefactos” no debe entenderse como una crítica a otros académicos, tampoco como una mala interpretación por parte de Aristóteles. La expresión se explicaría más bien como una exclusión indirecta, implícita, que se deriva como consecuencia de las mismas doctrinas académicas. Se trata de una estrategia argumentativa que nosotros conocemos muy bien a través del Sócrates platónico: extraer todas las implicaciones que se siguen de las tesis sostenidas por un interlocutor de modo de poner las conclusiones de los argumentos en contradicción con otras premisas aceptadas. Los platónicos explícitamente aceptan Ideas que, de acuerdo con su propia concepción de la naturaleza de las Ideas, deberían rechazar. La expresión “no aceptan” equivale entonces a “no deberían aceptar”.

Nuestra propuesta, además de soslayar las dificultades de las otras, tiene la ventaja de ser compatible con la propia posición de Aristóteles para quien los artefactos no son sustancias precisamente porque la forma del artefacto no existe

por sí sino solo en otro, esto es, en la mente del artífice y, en tal sentido, no puede ser eterna.¹¹³ Es importante notar que la forma de artefacto aristotélica incorpora la parcial validez de la Idea de artefacto platónica pues también para Aristóteles la causa formal del artefacto presenta una unidad y generalidad que no posee el artefacto particular. Pero esta causa formal no es la Idea ya que está libre de los problemas de separación y eternidad, en virtud de su dependencia ontológica con respecto al artífice. El hecho de que Aristóteles haya propuesto una tesis alternativa sobre la naturaleza de los artefactos es una prueba más de que ha encontrado en la doctrina platónica una dificultad genuina que, a su juicio, no resiste el examen dialéctico.

III. 3. 1. 2. El argumento de “lo uno sobre lo múltiple”

Suele sostenerse que Platón establece la existencia de Ideas también por razones semánticas, pues estas serían los significados de los términos generales, y que para ello utiliza el argumento de “lo uno sobre lo múltiple” (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν) (cfr. Ross, 1951: 24, 36, 225); Annas (1981: 227); Matthews y Cohen (1968: 631).

-Reconstrucción del argumento

Este argumento, que presenta a la Idea como unidad sobre la multiplicidad, parte de un análisis de la predicación. En efecto, la predicación lleva en sí términos que tienen carácter universal y se asume que tal carácter debe atribuirse también a los objetos que corresponden a ellos en la realidad, los cuales se consideran separados de las cosas de las que se predicán.

113 Hay cuatro pasajes en la *Metafísica* donde Aristóteles argumenta que los artefactos no son sustancias: III 4, 999b 17-20; XI 2, 1060b 16-28; VIII 3, 1043b 18-23; XII 3, 1070a 13-20. Para la cuestión del estatuto ontológico de los artefactos en Aristóteles, cfr. Katayama (1999).

Transcribamos el argumento:¹¹⁴

[Los platónicos] se sirven también del siguiente argumento para defender que hay Ideas. Si cada uno de los múltiples hombres (εἰ ἕκαστος τῶν πολλῶν ἀνθρώπων) es hombre (ἀνθρώπος ἐστὶ), y [cada uno] de los animales, animal, y de modo similar en los demás casos; y si en cada uno de estos casos no hay algo que sea [él mismo] predicado de sí mismo, sino que hay también algo que se predica de todos ellos sin ser idéntico a ninguno (ἀλλ' ἔστι τι ὃ καὶ πάντων αὐτῶν κατηγορεῖται οὐδενὶ αὐτῶν ταύτων ὄν), tendría que haber algo [correspondiente] a estos, aparte de las cosas que son particulares (παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ὄντα), separado de ellas (κεχωρισμένον αὐτῶν), eterno (αἰδίον); [eso], en efecto, se predica siempre de modo similar de todas las cosas [particulares] numéricamente diferenciadas (ἀεὶ γὰρ ὁμοίως κατηγορεῖται πάντων τῶν κατ' ἀριθμὸν ἀλλασσομένων). Pero lo que es uno sobre los múltiples, separado de ellos y eterno, es una Idea (ὃ δὲ ἓν ἐστὶν ἐπὶ πολλοῖς κεχωρισμένον τε αὐτῶν καὶ αἰδίον, τοῦτ' ἔστιν ἰδέα); en consecuencia, hay Ideas.” (80,8 - 81,22).

De acuerdo con la reconstrucción del argumento ofrecida por Aristóteles, los platónicos sostienen que, si es legítimo decir de la multiplicidad de los hombres y de los animales que ellos son, cada uno y en su conjunto, “hombre” o “animal”, debe existir algo único y autoidéntico en virtud de lo cual todos los hombres y todos los animales son, respectivamente, “hombre” y “animal”: la Idea, que es una sobre las múltiples cosas sensibles de las que se predica, eterna y separada de ellas. En términos más sintéticos, el argumento sostiene que lo que se predica en común de múltiples cosas es algo uno, y esto uno es la Idea.

114 Para un análisis minucioso del argumento remitimos a Leszl (1975: 141-171) y Fine (1995: 103-119).

El argumento presenta dos premisas diferentes aunque relacionadas:

- 1) Supuesto de no identidad: el término predicado no puede ser idéntico a cada uno de los múltiples individuos de los que se predica (80, 10-12);
- 2) supuesto de univocidad: el término predicado se predica con el mismo sentido de cada uno de ellos (80, 13-14).

Que estos dos supuestos son diferentes se vuelve explícito en las críticas de Aristóteles, quien muestra cómo cada una de estas exigencias es satisfecha también por los predicados negativos (80, 16-21). Pero también debe notarse que están estrechamente relacionados, ya que si el término predicado fuese idéntico a cada uno de los particulares, no podría ya ser algo uno y predicable en el mismo sentido de cada uno de ellos.

Para Platón, solo una entidad que sea una frente a lo múltiple, que sea eterna y que sea separada podría satisfacer las exigencias del argumento. A sus ojos, para justificar la posibilidad de que un mismo predicado se aplique en el mismo sentido a una pluralidad de cosas diferentes en el espacio, en el tiempo y, sobre todo, en sus características, es necesario admitir algo uno que sea designado por la palabra que actúa como predicado. Ahora bien, esto uno e idéntico no sirve solamente para explicar cómo un único término verbal se aplica a una pluralidad, sino también cómo es que la pluralidad presenta una cierta unidad tal que un solo término puede aplicarse a ella. La unicidad de la Idea es postulada como una condición objetiva de aquella predicación unívoca (*cfr.* Leszl, 1975: 144).

Podríamos preguntarnos, también en el caso de este argumento, qué evidencias encontramos en los diálogos para suponer que Platón está efectivamente comprometido con las premisas de los argumentos tal como Aristóteles los reconstruye. Ejemplos de este tipo de argumentación en los diálogos platónicos pueden encontrarse en forma explícita, al

menos, en *República* 596a y en *Parménides* 132a.¹¹⁵ En efecto, según estos pasajes, para cada conjunto de cosas que tienen un nombre en común, existe una única Idea de la que participan las múltiples cosas y es en virtud de esa participación que ellas son lo que son. De ellos resulta evidente que la Idea se contrapone a las cosas sensibles correspondientes también porque es única, mientras ellas son una multiplicidad. Se trata de una razón que ya está presente en los diálogos tempranos (cfr. especialmente *Euthph.* 6d9-11; *La.* 191e10-11, 192b5-8; *Men.* 73c6-8, 75e4-5, 77a5-9), pero que no se limita a ellos. Así, una oposición entre las muchas cosas que son bellas, iguales, etc., y la Idea que es algo único está presente en *Fedón* 78d-e. El mismo tipo de oposición se encuentra también en *República* V, 479a-b y d-e, donde se insiste en el hecho de que las cosas sensibles bellas, etc., son muchas (πολλά), dejando así inferir que también por esto difieren de lo bello en sí y de las otras cosas en sí. Su unicidad no se afirma explícitamente en este pasaje, pero había sido afirmada en 476a, donde se decía, respecto de lo justo, lo bueno, etc., que cada uno en sí mismo es uno (ἓν) mientras que, en su comunión con las acciones y con los cuerpos, se manifiesta como “múltiple”.

En la misma *República*, en el libro VI (507b2-9), al introducir la exposición de la naturaleza de la Idea del bien, Sócrates formula esta premisa:

Nosotros afirmamos que existen muchas cosas bellas y muchas cosas buenas y análogamente todas las otras y que las distinguimos en el discurso. (...) Y decimos, por otro lado, que existe lo bello en sí y lo bueno en sí, y de igual modo, en todas las cosas que entonces establecíamos como múltiples, declaramos que a cada una de ellas corresponde su idea

115 Ver también *Phdr.* 249b6-c1; *Prm.* 131a7-8; e3-4 y *Phlb.* 14c7 -15c3.

que es única y que designamos “lo que es” (Πολλὰ καλὰ, ἦν δ’ ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φημέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ... Καὶ αὐτὸ δὲ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἅ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὐτὸ κατ’ ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὐσης τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν).

Análogamente, en el libro X (596a5-8), Sócrates insiste:

¿Quieres, pues, que comencemos desde aquí nuestra indagación con el método habitual? Nosotros en efecto solíamos establecer una única Idea para cada conjunto de cosas múltiples a las que atribuimos el mismo nombre (εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν).

Este último pasaje es especialmente subrayado por aquellos que sostienen que la teoría de las Ideas es una teoría de los universales.¹¹⁶ En él, Platón sostiene que el método habitual de la teoría de las Ideas, el principio teórico que la inspira, es por tanto el de suponer la existencia de una Idea única correspondiente a la multiplicidad de las cosas sensibles que tienen idéntico nombre. Por “nombre” parece muy probable entender “término general” o “predicado”, es decir, un término que pueda atribuirse del mismo modo a múltiples cosas que presentan algo en común. El ejemplo que Platón ofrece inmediatamente es el de una multiplicidad de camas

116 Tesis ejemplarmente sostenida por Ross (1951: 225). Ver también Wedberg (1955: 26-27), y Woozley (1964: 181-183, 191-193); Crombie (1963: 270). Para la concepción de las Formas como paradigmas, ver además: Wedberg (1955: 37-38), Cross y Woozley (1964: 180-181, 194), Teloh (1981: 8). D. Gallop, en su edición del *Fedón* (1975: 95-97), sostiene que las Formas son tanto universales como paradigmas. Lo mismo hacen Wedberg (1955: 18) y D. Bostock (1998: 194-213), quien prefiere la palabra “propiedad” en lugar de “universal” y llama la atención sobre la incompatibilidad de la concepción de la Forma como universal y como paradigma. Malcolm (1991) dedica varios capítulos a la cuestión, sintéticamente expuestos en las páginas 159-169 de su libro.

y otra de mesas a las que corresponden una única Idea de cama y una única Idea de mesa, respectivamente. Pero cabe preguntarse qué importancia tiene esta unidad para la multiplicidad y en qué sentido este es un argumento para probar la existencia de Ideas. Para responder la primera cuestión debemos acudir a un pasaje muy significativo del *Fedón*:

(...) es para mí evidente que, si existe, además de lo bello en sí, alguna otra cosa bella, esta es bella por ninguna otra razón que porque participa de lo bello en sí. (...) no la hace bella ninguna otra cosa, sino una presencia de lo bello en sí o bien una comunicación o como quiera llamarse a la relación, porque en este punto no estoy del todo decidido. Sí afirmo, en cambio, que es por lo bello que todas las cosas bellas llegan a ser bellas. (100c4-6; d4-8)

De acuerdo con este pasaje, es en virtud de alguna relación con la Idea que un conjunto de cosas llega a ser la clase de cosa que es. Ahora puede comprenderse mejor por qué este es un argumento para postular Ideas. Para cada conjunto de cosas que tienen un nombre en común, existe una Idea en la que las múltiples cosas participan y es en virtud de esa participación que ellas son lo que son. El argumento parte de la premisa que afirma la existencia de una pluralidad de cosas que tienen algo en común a la conclusión de que existe algo más. Este “algo más” no es simplemente el rasgo común, pues este ya estaba presente en la premisa. Más bien habría que decir que la conclusión afirma la existencia de una entidad que explica el hecho de que las múltiples cosas tengan un rasgo común.

Del análisis de estos pasajes pertenecientes a diálogos medios, podemos concluir que la reconstrucción aristotélica del argumento de lo uno sobre lo múltiple no traiciona el pensamiento de Platón, aunque tal vez omita el carácter causal que presenta lo Uno frente a lo múltiple.

-Críticas al argumento de lo Uno sobre lo múltiple

En sus críticas al argumento, Aristóteles utiliza la misma estrategia argumentativa que aplicó a los argumentos a partir de las ciencias; por este motivo, en esta ocasión, las expondremos muy sintéticamente.

Según Aristóteles, esos argumentos conducen a dos conclusiones distintas, pero ambas paradójicas: 1) demuestran, en efecto, por un lado, la existencia de predicados comunes (κοινά), i. e., universales, pero no de Ideas, de manera que la conclusión de estos argumentos va más allá de lo que sus premisas justifican; además, 2) aun cuando lograsen demostrar la existencia de Ideas, deberían admitirse Ideas que los platónicos rechazan, como las de negaciones. Esta vez, las conclusiones de los argumentos entran en contradicción con otras tesis platónicas y se impone, entonces, rechazar el argumento como tal.

Citemos el pasaje:

Este argumento, dice [Aristóteles], sostiene que hay Ideas tanto de las negaciones cuanto de las cosas que no son (κατασκευάζειν ἰδέας καὶ τῶν ἀποφάσεων καὶ τῶν μὴ ὄντων).

<1> En efecto, también la negación, una y la misma, se predica de muchas cosas y de cosas que no son, y no es idéntica a ninguna de las cosas de las que es afirmada con verdad. Así, “no hombre” se predica tanto de caballo o perro como de todas las cosas aparte de hombre, y por ello es uno sobre lo múltiple y no es idéntico a ninguna de las cosas de las que se predica.

<2> Además, [la negación] siempre se mantiene afirmada con verdad de modo similar de cosas similares; “no músico”, en efecto, se afirma con verdad de múltiples cosas, (de todas aquellas que son no músicas), y de modo similar de todas las cosas que son no hombres [se afirma con verdad] “no hombre”. En consecuencia, hay también Ideas de las negaciones,

lo cual es absurdo (ἄτοπον), ya que ¿cómo podría haber una Idea de lo que no es? Si alguien aceptara esto, habría una única Idea de cosas heterogéneas y que difieren por completo (τῶν γε ἀνομογενῶν καὶ πάντη διαφερόντων ἔσται μία ἰδέα), como podría ser el caso de línea y de hombre, dado que ellos son, en efecto, no caballos.

<3> Además, también habrá una única Idea tanto de las cosas indeterminadas como de las ilimitadas (τῶν ἀορίστων τε καὶ τῶν ἀπέριθων μία ἰδέα). Pero también de lo primario y de lo secundario (ἀλλὰ καὶ τοῦ πρώτου καὶ τοῦ δευτέρου) [habrá una única Idea]. “No madera”, en efecto, son tanto el hombre como el animal, de los que uno es primario y otro secundario, cosas estas, [es decir, lo que es primario y lo que es secundario], de las que [los platónicos] no admiten que haya géneros ni Ideas [que sean comunes a ambos]. (80,15 – 81,8)

En esta primera crítica, Aristóteles utiliza el mismo procedimiento que permite a Platón postular Ideas de términos positivos, pero aplicándolo ahora a términos negativos. Subraya que también un predicado negativo como no-hombre cumple con los supuestos del argumento, porque es diferente de cada uno de los particulares (supuesto de no identidad) y se predica con el mismo sentido de cada uno de ellos (supuesto de univocidad) (80,15 - 81,2). Ahora bien, ¿por qué es absurdo sostener Ideas de negaciones? Aristóteles es claro: porque habría una única Idea a) de cosas diferentes en género; b) de cosas indeterminadas e infinitas, como no-hombre; c) de cosas que tienen entre sí una relación de anterioridad y posterioridad, como “animal” y “hombre” (ambos son, en efecto, no-madera). Así, el hecho de que un grupo de cosas sean todas no-hombre no muestra que ellas compartan una propiedad: lo único que tendrían en común es el no compartir una propiedad, lo que no constituye un rasgo unificante genuino. En tal sentido, para los platónicos no puede haber una *única* Idea de cosas pertenecientes a géneros diferentes,

ni de entidades indeterminadas, ni de realidades de las cuales una sea anterior y otra posterior (81, 2-8).

Esta crítica parece ser consistente, en tanto es razonable sostener que las negaciones no constituyen propiedades genuinas. Sin embargo, los platónicos podrían objetar que los predicados como no-hombre son términos indefinidos, que no pueden funcionar como predicados unitarios, de modo tal que una Idea deba corresponder a cada uno de ellos. Así, en *Político* 262d, cuando Platón trata el tema de las reglas que deben seguirse para efectuar una correcta división de los géneros que permita alcanzar una definición, él niega que al término “bárbaro” le corresponda una Idea, pues equivale a “no-griego”, término indeterminado que incluye entidades demasiado heterogéneas como para constituir una clase genuina y postular una Idea en correspondencia con ella.¹¹⁷

Pero la crítica de mayor peso es la que sigue inmediatamente, según la cual, aceptando las premisas del argumento, solo debería admitirse la existencia de términos universales diferentes de las cosas sensibles particulares y predicables de estas, pero no de Ideas.

Es evidente, pues, que este argumento tampoco concluye (συλλογίζεται) que haya Ideas, sino que tiende a probar, también él, que lo que se predica en común es diferente de los particulares de los que se predica (ἄλλο εἶναι τὸ κοινῶς κατηγορούμενον τῶν καθ'ἑκάστα ὧν κατηγορεῖται). (81,8-10)

La interpretación de este pasaje, compartida por la mayoría de los intérpretes (*cfr.* Wilpert, 1949: 54); Mansion

117 El problema de la cronología del *Peri Ideôn* en relación con los diálogos platónicos vuelve incierta esta línea de defensa, pues puede muy bien pensarse que los desarrollos del *Político* y, sobre todo, del *Sofista*, en torno al no ser, podrían haber tomado impulso a partir de este tipo de críticas que se suscitaron en el interior de la Academia.

(1984: 107); Berti (1997: 136-137), es que Aristóteles acepta que el universal es diferente del particular, pero él no admitirá la tesis de que estas entidades tengan existencia separada respecto de las cosas particulares sensibles. De este modo, el mismo argumento que Platón utiliza para probar la existencia de Ideas sirve en cambio a Aristóteles para probar que hay *koiná*, predicados comunes, pero no aquel paso ulterior, la separación, que convierte a las cosas comunes en Ideas platónicas.¹¹⁸

Aristóteles tiene razón al sostener, en sus críticas, que este argumento no concluye que haya Ideas sino solo universales. En efecto, de las premisas se sigue que el universal es diferente del particular pero no es lícito inferir la separación y eternidad del predicado común. Para Aristóteles, las exigencias del argumento son satisfechas por el predicado común, el cual es diferente de las cosas de las que se predica y, a su vez, se predica en el mismo sentido de todas ellas.

Walter Leszl otorga una importancia fundamental a este argumento y a las críticas que Aristóteles le dirige porque iluminan el significado general de las objeciones que aparecen en el *Sobre las Ideas*, que no es otro que “los términos predicados son erróneamente concebidos como entidades separadas más bien que como cosas comunes”.¹¹⁹ Este autor considera que Aristóteles encuentra una carencia de fondo en la posición de los platónicos, que les impide concebir el predicado común como un universal genuino y evitar así el recurso a la separación ontológica para dar cuenta del contraste entre el universal y el particular.¹²⁰

118 Cfr. Cherniss (1944: 236-237) para quien la diferencia entre la posición de Aristóteles y la de los platónicos reside en el recurso que el primero hace a una forma de abstraccionismo, por la cual se excluye que la alteridad del universal con respecto al particular comporte la existencia separada del universal.

119 Cfr. Leszl (1975: 272). Fine (1995: 24), en cambio, cree que no son razones semánticas las que condujeron a Platón a postular Ideas, sino más bien razones epistemológicas y metafísicas.

120 Ferrari (2002: 301) caracteriza muy bien el procedimiento de la *ἐκθεσις*, consistente en colocar fuera de los particulares en los cuales se encuentra ejemplificado aquel carácter que ellos tienen en común y

En suma, las críticas de Aristóteles son consistentes en tanto no es un argumento válido para la separación, y es razonable sostener que las negaciones no constituyen un género en sí.

Como en las objeciones al argumento a partir de las ciencias, la crítica de mayor peso es que, aceptando las premisas del argumento, solo debería admitirse la existencia de términos universales diferentes de las cosas sensibles particulares y predicables de estas.

Llama la atención que en el argumento siguiente, el “del objeto de pensamiento”, no aparezca esta crítica, sino solo la de que prueba demasiado. En lo que sigue, analizaremos brevemente el tercer argumento menos riguroso, para poder concentrarnos con mayor extensión en los más rigurosos.

III. 3. 1. 3. El argumento a partir del pensamiento

- Análisis del argumento

El llamado argumento “a partir del pensar” (ὁ λόγος ὁ ἀπὸ τοῦ νοεῖν) pretende probar que hay Ideas fundándose en la consideración de la permanencia del objeto de pensamiento, por oposición a la mutabilidad de las cosas particulares.

Transcribamos el argumento:¹²¹

El argumento que partiendo del pensar sostiene que hay Ideas es el siguiente. Si cuando pensamos hombre o pedestre o animal (ἄνθρωπον ἢ πεζὸν ἢ ζῷον), estamos pensando alguna de las cosas que son (τῶν ὄντων τέ τι νοοῦμεν) y no una de las cosas particulares (οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον) (y, en efecto, aun cuando se hayan destruido se conserva la misma noción, καὶ γὰρ φθαρόντων τούτων μένει ἡ αὐτὴ ἔννοια), es evidente que hay aparte de las cosas particulares y sensibles

en hipostasiarlo, es decir, en concebirlo en términos de sustancia separada. *Cfr. Metaph.* I 9, 992b 10-12; III 6, 1003a 7-13; VII 16, 1040b; XI 2, 1060b 21; XIII 9, 1086a 32-35; *SE* 22, 178b, 36-179a 10.

121 Para un análisis minucioso del argumento remitimos a Leszl (1975: 173-181), Fine (1995: 120-141) y, más recientemente, González Varela (2008: 55-77).

[algo], lo que de ellas pensamos (δηλον ὡς ἔστι παρὰ τὰ καθ'ἕκαστα καὶ αἰσθητὰ ὁ νοοῦμεν), sean ellas o no sean. Porque no hay duda de que entonces no estamos pensando algo que no es (οὐ γὰρ δὴ μὴ ὄν τι νοοῦμεν τότε). Y ese algo es una forma, es decir, una Idea (τοῦτο δὲ εἶδος τε καὶ ἰδέα ἐστίν). (81,25 - 82,1)

Podemos reformular el argumento en los siguientes términos:

- 1) Si pensamos en hombre, pedestre o animal, entonces pensamos en alguna de las cosas que son.
- 2) El mismo pensamiento permanece incluso cuando las cosas particulares se han destruido.
- 3) Si pensamos en hombre, pedestre o animal, entonces no pensamos en alguna de las cosas particulares.
- 4) Existe algo aparte de las cosas particulares y sensibles, en lo cual pensamos tanto si estas son como si no son.
- 5) Esto es una Forma o Idea.
- 6) Existen las Ideas.¹²²

No resulta difícil atribuir este argumento a Platón, pues este admite una estricta correspondencia entre el pensamiento y su contenido, en virtud del cual se torna posible pensar exclusivamente objetos realmente existentes.¹²³ Brevemente, el argumento parte del hecho de que nuestro pensamiento tiene siempre un objeto existente determinado, por ejemplo “hombre”, al que no afecta la destrucción de ningún hombre en particular. De ello se concluye que el

122 Cfr. González Varela (2008: 59). Este autor ofrece en la página 65 de su artículo otra reconstrucción del argumento que, de acuerdo con su interpretación, muestra más claramente que el argumento es válido para probar la existencia de universales separados, lo cual le permite oponerse a la interpretación de Fine, según la cual este argumento sería “menos riguroso” porque no es válido. González sostiene, además, que la crítica de Aristóteles se dirige, no a la validez, sino a la solidez del argumento, pues demuestra que la premisa 1 es falsa.

123 Ver, a propósito de esto, *Cra.* 439b 10 - 440c 1; *R.* V 476d 5 - 477d 11; 477e 8 - 480a 13; *Prm.* 132b 3 - c 11.

objeto de pensamiento no son los individuos corruptibles, sino algo separado de ellos, objetivamente existente e incorruptible, que es la Idea.

- Las objeciones aristotélicas: Ideas de individuos y de objetos inexistentes

Aristóteles dirige explícitamente dos críticas al argumento del objeto de pensamiento. Si se aceptara el argumento, habría que admitir:

- 1) Ideas correspondientes a cada individuo.
- 2) Ideas de seres ficticios.

Veamos el pasaje:

[Aristóteles] dice que este argumento sostiene que hay Ideas tanto de cosas que se destruyen como de cosas ya destruidas y, en general, de cosas que son particulares y destructibles (καὶ ὅλως τῶν καθ'ἑκαστά τε καὶ φθαρτῶν ιδέας κατασκευάζειν), como, por ejemplo, de Sócrates o Platón; a ellos, en efecto, también los pensamos y de ellos conservamos una imagen aun cuando ya no existan. En efecto, guardamos alguna imagen también de las cosas que ya no son (φάντασμα γὰρ τι καὶ τῶν μηκέτι ὄντων σώζομεν). Pero asimismo pensamos las cosas que de ningún modo son (τὰ μὴδ'ὅλως ὄντα), como Centauro o Quimera. Resulta así que tampoco un argumento como este concluye que hay Ideas. (82,2-7)

Para Aristóteles este argumento prueba demasiado porque, de ser válido, probaría que existen Ideas de particulares ya corrompidos y de entidades totalmente inexistentes, solo porque constituyen el objeto de pensamiento. En efecto, si pensar en hombre requiere una Idea de Hombre, pensar en Sócrates requeriría también una Idea de Sócrates. Además, si por la posibilidad de pensar en algo que ya no existe postulamos Ideas, tanto más deberíamos postularlas cuando pensamos en entidades que jamás existieron como Centauro o Quimera.

Sabemos, sin embargo, que si bien Platón postula Ideas para algunos términos generales, no hace lo mismo para los particulares que caen bajo ese término. Los ejemplos avanzados en el argumento platónico son todos términos generales: “hombre”, “pedestre”, “animal”. Como bien sostiene Cherniss “el argumento no presupone ni pretende probar que a cada imagen mental que sobrevive a la destrucción del particular corresponda una Idea sino solo que los *universales* pensados no pueden ser idénticos a los particulares porque ellos no dependen de la existencia de ningún particular” (Cherniss, 1944: 273). Además, en tanto Platón reconoce la posibilidad de retener una imagen mental de un fenómeno particular, no debe suponerse que la mera retención de una impresión después de la desaparición del particular sea una evidencia para la existencia de Ideas. En efecto, la imagen de un particular sensible puede sobrevivir al particular mismo pero no es independiente de ese particular (*cf.* *Phlb.* 33d-34b). No existe, pues, una base firme para la suposición de que los platónicos postularan Ideas a partir de la persistencia de una imagen mental del particular, concluye Cherniss (1944: 274).

También Fronterotta reacciona frente a las objeciones aristotélicas, pues a su juicio “ponen en evidencia una grave tergiversación de la doctrina platónica del conocimiento” (*cf.* Fronterotta, 2005: 178 n.22). Como es bien sabido, los objetos particulares corruptibles (o corrompidos), si son tales, pertenecen a la realidad sensible que no constituye para Platón objeto del pensamiento y del razonamiento, sino solo de la percepción y de los sentidos. Se haya corrompido o no, no existe Idea de “este determinado hombre concreto”, sino solamente la Idea de hombre en general. Del mismo modo, los objetos inexistentes, como el centauro o la quimera, no pueden ser tomados como contenidos del pensamiento, sino solo de la pura y simple imaginación (o “representación”, εἰκασία). En ambos casos, si los

objetos particulares corrompidos o inexistentes de ningún modo son *pensados*, sino solo *percibidos* o *imaginados*, no podrá corresponderles Idea alguna, y el argumento aristotélico se revelará ineficaz en virtud de la distinción platónica entre los diferentes géneros de conocimiento.

Leszl, por su parte, considera estas críticas muy débiles, comparativamente con las de los otros argumentos. En efecto, resulta improbable que los platónicos admitieran cualquier objeto de pensamiento como punto de partida para establecer la existencia de Ideas, dado que el ámbito inteligible tiene un carácter objetivo y ordenado, que no se refleja en el desorden de la imaginación individual. La objeción de Aristóteles mostraría, como máximo, una falta de rigor de parte de los platónicos al formular sus premisas, que deberían excluir la posibilidad de aplicar el argumento a las imágenes subjetivas (*cfr.* Leszl, 1975: 173-181). Es un hecho, sin embargo, que el argumento podría aplicarse a las imágenes del recuerdo y de la fantasía sin alterar su estructura lógica, y entonces se derivarían las consecuencias establecidas por Aristóteles.

En la *recensio altera* (LF) encontramos otra objeción que no aparece en la *vulgata* (OAC), pero que resulta consistente con las críticas a los anteriores argumentos. Esta sostiene que el argumento es inválido para postular la existencia de Ideas, pero válido para la de universales. Porque al pensar en “hombre”, se piensa en algo que existe y que no es un particular; debe ser, por lo tanto, un universal.

Fine introduce este pasaje en su reconstrucción del *Sobre las Ideas*, pues respalda su interpretación según la cual los tres primeros argumentos son menos rigurosos porque son inválidos para probar la existencia de Ideas, pero válidos para probar universales aristotélicos. Bien mirado, sin embargo, este argumento que probaría Ideas de entidades no existentes, obligaría a suponer universales no existentes, es decir, tendría consecuencias igualmente inadmisibles para

las posiciones aristotélicas.¹²⁴ Esta puede ser la razón por la que Aristóteles omite en este caso la crítica de que el argumento prueba la existencia de *koiná* pero no de Ideas.

En vista de que las críticas de Aristóteles no parecen afectar a la teoría, ya que Platón postula Ideas correspondientes a propiedades comunes, González Varela propone una interesante interpretación según la cual el blanco de la crítica de Aristóteles es que la premisa 1 del argumento es falsa, pues esta impone la cuestionable condición de que para poder pensar en una propiedad F, F debe existir. Para este autor, una condición más razonable sería que para poder pensar en la propiedad F, nuestro pensamiento debe tener algún contenido, pero esto no implica que F exista. Este contenido puede ser una proposición, una representación mental o alguna otra entidad adecuada que pueda servir como objeto intencional, objeto hacia el cual está dirigido nuestro pensamiento cuando pensamos en F. Así pues, este argumento parece cometer el error de confundir el objeto con el contenido de pensamiento. En efecto, todo pensamiento debe tener contenido pero no necesariamente se refiere a un objeto existente. Por ejemplo, cuando pienso en un centauro, mi pensamiento tiene contenido aunque no tenga como referencia ningún objeto (ya que no hay centauros).¹²⁵ Las objeciones de Aristóteles al argumento muestran un problema serio. Este problema

124 Recuérdese que para Fine (1978: 210-211) los universales aristotélicos son propiedades objetivas y reales. González Varela (2008: 68) considera que LF no es una fuente adecuada en la cual pueda basarse una interpretación del *Sobre las Ideas*. Las importantes variaciones que presenta con respecto a OAC obligan a considerarlo como un texto secundario de importancia muy menor. Además, le parece tendencioso pretender utilizarlo selectivamente, pues solo se recurre a él cuando OAC no respalda la interpretación que se quiere defender, como hace Fine (1993: 120, 128-129).

125 Según Anscombe (1993: 97-98), la teoría de las Ideas de Platón tiene su origen en un error semejante, en pasar de reconocer la existencia intencional de significados y conceptos a afirmar la existencia extramental de estos como Ideas. Fine (1995: 125) afirma igualmente que el argumento parece suponer una teoría referencial del significado, según la cual el significado de un término es su referente. En tal sentido, el argumento es erróneo porque confunde el contenido del pensamiento con su objeto referencial.

radica en que autoriza a postular la existencia de cualquier universal que sea posible pensar (*cf.* González Varela, 2008: 74-76).

III. 3. 2. Los argumentos “más rigurosos”

En *Metafísica* I 9, 990b9-17, Aristóteles traza una distinción entre argumentos más y menos rigurosos. Los tres primeros, que acabamos de analizar, son menos rigurosos porque presentan al menos uno de los siguientes defectos: a) son argumentos inválidos para probar que hay Formas, pero válidos para postular universales, y/o b) implican lógicamente la existencia de Ideas que los platónicos no admitirían. Aristóteles no da, sin embargo, ninguna explicación para aclarar qué entiende por “más rigurosos” (ἀκριβέστεροι). Dentro de estos argumentos Aristóteles señala dos: 1) el argumento que lleva a las Ideas de relativos y 2) el que conduce al tercer hombre. En las líneas 83,18-25, Alejandro comenta que el argumento de los relativos es más riguroso porque no solo prueba la existencia de universales sino también la de paradigmas perfectos (Ideas).¹²⁶

III. 3. 2. 1. El argumento a partir de los relativos

Entre los argumentos que Aristóteles menciona en el *Sobre las Ideas* figura el llamado “argumento a partir de los relativos” (λόγος ἐκ τῶν πρὸς τι), que exhibe su enfrentamiento con Platón en torno a la cuestión de la naturaleza de las propiedades relativas.

126 Fine acepta la explicación de Alejandro (1995: 26-27) y le otorga un papel primordial en su interpretación de los cinco argumentos del Περὶ Ἰδεῶν, según la cual los argumentos “menos rigurosos” lo son porque no son válidos para postular Ideas, mientras que los “más rigurosos” sí lo son. En el caso del argumento de los relativos, este es válido para probar la existencia de Ideas, pues prueba la existencia de universales que son también paradigmas perfectos; en el caso del argumento que conduce al tercer hombre, este es válido pues prueba la existencia de universales separados. Para Fine, el carácter paradigmático y separado son rasgos distintivos de la Idea, que permiten diferenciarla del universal aristotélico. Para una crítica a Fine, *cf.* Caston (1995: 162-166) y González Varela (2008: 55-78).

El argumento es extremadamente complejo y ha sido objeto de controvertidas interpretaciones. Es necesario, pues, otorgarle un tratamiento más extenso, tomando en cuenta al menos las dos interpretaciones más importantes que de él se han propuesto hasta el presente.

-Estructura general del argumento

Comenzaremos con la trascripción del argumento:¹²⁷

El argumento que a partir de los relativos sostiene que hay Ideas es el siguiente.

<1> En los casos en que algo idéntico se predica de una pluralidad de cosas no homonímicamente sino para indicar una única naturaleza, se afirma con verdad de ellas,

<a> o bien porque ellas son en sentido pleno (κυρίως) lo significado por el predicado, como cuando llamamos “hombre” a Sócrates y a Platón;

 o bien porque ellos son imágenes (εἰκόνες) de las cosas reales, como cuando predicamos “hombre” en el caso de los hombres dibujados (pues en tales casos mostramos las imágenes de hombres significando una misma naturaleza en todos ellos);

<c> o bien en el sentido de que una de ellas es el modelo (παράδειγμα) y las demás, en cambio, imágenes (εἰκόνες), como si llamáramos “hombre” tanto a Sócrates como a sus imágenes.

<2> Ahora bien, de las cosas de aquí predicamos lo Igual en sí (τὸ ἴσον αὐτό) y al predicarlo de ellas lo hacemos homonímicamente (ὁμωνύμως): ni a todas ellas les conviene el mismo enunciado, ni significamos las cosas que son verda-

127 En la traducción que seguimos (cfr. Santa Cruz y Crespo, 2000: 95-97), las traductoras han agregado números y letras entre corchetes quebrados que sirven para aclarar el argumento y que nosotros hemos reproducido añadiendo también un número 5 a la conclusión del argumento, para diferenciarla de las premisas. Puede consultarse útilmente la traducción más reciente de Á. Vallejo Campos (2005: 415-419).

deramente iguales. En efecto, en las cosas sensibles la cantidad cambia y se modifica continuamente y no es determinada. Pero ninguna de las cosas de aquí recibe con exactitud (ἀκριβῶς) el enunciado de lo igual.

<3> Sin embargo, tampoco [puede aplicársele] en el sentido de que una de ellas sea modelo y la otra sea imagen, pues ninguna de ellas es más modelo o más imagen que la otra.

<4> Y si alguien llegara a admitir que la imagen no es homónima (μὴ ὁμώνυμον) respecto del modelo, se seguiría indefectiblemente que estas cosas iguales son iguales en tanto imágenes de lo Igual en sentido estricto y verdadero.

<5> Si tal es el caso, existe algo Igual-en-sí y en sentido estricto (ἔστι τι αὐτόισον καὶ κυρίως), respecto del cual las cosas de aquí, en tanto imágenes, llegan a ser iguales y son llamadas iguales (πρὸς ὃ τὰ ἐνθάδε ὡς εἰκόνες γίνεταί τε καὶ λέγεται ἴσα). Y esto es la Idea, modelo [[e imagen]] para las cosas que llegan a ser en relación con él (82, 11 – 83, 17).

Este argumento demuestra la existencia de Ideas correspondientes a predicados relativos. Está basado en la distinción entre predicación homónima y no-homónima, o bien sinónima, distinción que puede hallarse en *Categorías* 1, 1a 1-13. Son sinónimas las cosas cuya definición correspondiente al nombre es común, es decir las cosas que además de tener el mismo nombre tienen también la misma definición. Por ejemplo, son sinónimos el hombre y el buey, porque el nombre de animal, común a ambos, se aplica a ambos con la misma definición, indicando una misma esencia. Es importante advertir que en estos casos se subraya la comunidad de naturaleza entre las cosas que son sinónimas.

Cuando, en cambio, un mismo nombre indica esencias diferentes, esto es, le corresponden definiciones diferentes, las cosas de las que el término se predica se dicen

homónimas.¹²⁸ Por ejemplo, el término animal se predica homonímicamente del hombre de carne y hueso y del hombre dibujado por el hecho de que el primero es una especie del género animal entendido en sentido propio, mientras que el segundo es una especie de otro género, que solo puede decirse animal en sentido impropio.¹²⁹ Podemos concluir entonces que Aristóteles llama sinónimas a aquellas cosas que tienen el mismo nombre y naturaleza, por estar contenidas en el mismo género. Las homónimas, en cambio, son las cosas que no tienen en común más que el nombre, sin una característica esencial común.¹³⁰

La estructura general del argumento presenta cuatro premisas (1-4) y una conclusión (5). La premisa (1) comienza enunciando un principio general: si cuando predicamos algo de varios sujetos, indicamos una y la misma naturaleza en todos ellos, entonces el predicado se aplica sin ambigüedad (no homonímicamente). 1 a-c especifica este principio general dando cuenta de las tres maneras en que un mismo término es predicado en forma no-homónima, es decir, para significar una misma naturaleza: a) cuando el predicado se afirma con verdad de sus sujetos, porque ellos son en sentido estricto la cosa significada por el predicado, como por ejemplo cuando predicamos “hombre” de Sócrates y Platón; b) o bien cuando los sujetos son imágenes de las cosas genuinas, como por ejemplo cuando predicamos “hombre” de las imágenes pintadas; c) o bien cuando uno de ellos es modelo y el otro imagen, como cuando predicamos “hombre” tanto de Sócrates como de su imagen.

128 Para un estudio reciente sobre los tipos de homonimia en Aristóteles, *cf.* Zingano (2001-2002: 93-131). Para la concepción platónica de la homonimia y sus diferencias con la aristotélica, *cf.* Seminara (2004: 289-320, esp. 302-320).

129 Acerca de la equivalencia entre predicación sinónima y predicación en sentido propio (κυρίως), *cf.* *Top.* IV 3, 123a 34-35 donde se afirma que “todo género se predica en sentido propio de las especies”.

130 De los múltiples comentarios sobre *Categorías*, remitimos especialmente a Ackrill (1963). Ver también el reciente libro de Ward (2008: 9-18) íntegramente dedicado al tema de la homonimia en Aristóteles.

(1a) es claramente un caso de no homonimia aristotélica, porque el mismo nombre y la misma definición son predicables de Sócrates y de Platón. (1b) también puede ser considerado un caso de no homonimia si tenemos en cuenta la relación entre las distintas imágenes de hombres. Al decir que el retrato de Sócrates y el retrato de Platón son ambos imágenes de hombre, entonces “significamos una misma naturaleza en todos ellos”. El problema se presenta ciertamente en (1c). Porque este tipo de predicación –que aquí se califica como no homónima– cumple claramente con la descripción de homonimia que hemos visto en *Categorías*. La respuesta al problema podría ser que Aristóteles estuviera reconstruyendo un argumento platónico y, desde este punto de vista, Platón tomaría (1c) como un caso de no homonimia.¹³¹ En la *República*, por ejemplo, Platón denomina con el mismo nombre “cama” a la cama pintada por el artista, la cama construida por el carpintero y la Idea de cama (597b 5), aun cuando establezca distintos grados de perfección. A esta teoría semántica se la denomina “eponimia”: Ideas y particulares, modelos y copias presentan un nombre en común, aunque a los primeros se les aplique en sentido primario y a los últimos en sentido derivado (*cf.* *Phd.* 78d10-e2; 92d7-e1; 102a10-b2; c10-d2; 103b6-c1; e2-5; *Prm.* 130e4-131a1). La relación lógica de eponimia hunde sus raíces en la relación metafísica de participación, porque la multiplicidad sensible recibe su nombre al depender causalmente de lo Uno (la Idea). El carácter distintivo de esta teoría semántica es la función dual que se da a los términos generales: para las Ideas funcionan como nombres propios y para los particulares como nombres derivativos o epónimos. Subsiste a nuestro juicio la dificultad de que la función dual de los términos generales equivale a negar la univocidad entre las predicaciones que se aplican a

131 Para el planteo y solución de este problema, *cf.* Fine (1995: 145-149). Contra, *cf.* Baltzly (1997b: 177-206, especialmente 197).

las instancias sensibles y la que se aplica a la Idea.¹³² El problema que plantea Ic podría entonces resolverse considerando que cada uno de los tres casos descritos en Ia-c involucra sinonimia, no desde el punto de vista aristotélico, sino desde la perspectiva de Platón, quien se referiría a todos esos casos aplicándoles el mismo nombre.

Tal como acabamos de señalar a propósito de la estructura general del argumento, la premisa (1) da cuenta de los modos en que un predicado es usado sin ambigüedad. Llama la atención que en los ejemplos se haga referencia a predicados por sí, cuya esencia no es relativa a otro, como por ejemplo “hombre”. Cabe preguntarse, entonces, ¿de qué modo es posible la predicación no-homónima de los términos relativos, como por ejemplo “igual”?

La premisa (2) afirma que lo Igual en sí se predica de las cosas sensibles *homonímicamente*¹³³ porque: a) a ninguna de las cosas sensibles les cabe exactamente la misma definición; b) los iguales sensibles cambian constantemente; c) ninguno de ellos es precisamente lo igual. En efecto, existen diferentes clases de iguales: iguales medidas, pesos, colores, etc. Resulta ambiguo decir que algo es igual sin especificar a qué es igual o en qué respecto lo es. Más aún, para Platón, en el ámbito sensible se da la coexistencia de opuestos: no existe una cosa sensible igual que no pueda recibir también el atributo de lo desigual. La premisa (2), por tanto, excluye claramente el primer modo de no-homonimia (1a).

132 Aristóteles alude a este problema en *Metaph.* I 9, 991 a1-8 donde insiste en que la comunidad de nombre no explica por qué un término puede aplicarse con verdad a un conjunto de particulares y a la Idea de la que dependen si no tienen también propiedades comunes.

133 Hay aquí un problema textual: lo que la *recensio vulgata* (Mss. OAC) vierte como ὁμώνυμος, la *recensio altera* (LF) lo hace como συνανόμως, οὐ κυρίως δέ, aun cuando no hay garantías de que Alejandro distinga entre dos tipos de sinonimia (κυρίως y οὐ κυρίως). El hecho de que Platón suela denominar a las cosas sensibles como ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσι (*Ti.* 52a, *Prm* 133d; *Phd.* 78e) sugiere que la verdadera lectura puede haber sido que la predicación de lo igual en el caso de los sensibles sea ὁμώνυμος. Para este problema *cf.* Cherniss (1944: 230-232, n. 137).

La premisa (3) excluye el tercer caso de no-homonimia (1c), porque sugiere que ninguno de los iguales sensibles puede funcionar como modelo de igualdad en su relación con los otros.

En cuanto a la segunda posibilidad de no-homonimia (1b), el argumento nada dice. Pero, como sugiere Berti (1997: 142-147), el hecho de que en la premisa (4) se haga referencia en forma de concesión a la posibilidad de que la predicación de lo igual entre un paradigma y algunas imágenes sea no-homónima, significa que, al menos en primera consideración, ella es juzgada homónima.

En contraste, Owen (1986: 170) y Leszl (1975: 185-6 y 193) suponen que, dado que en el argumento se descartan explícitamente (1a) y (1c), queda en pie solo (1b); por tanto, lo igual es predicado de las cosas sensibles como imágenes y esto nos conduce a la conclusión: la existencia de un modelo del que ellas sean imágenes, la Idea de lo Igual.

La dificultad de esta interpretación reside en que en (1b) tal predicación es llamada “no homónima”, mientras que en las premisas (2)-(4) la predicación de lo igual con respecto a los relativos empíricos es llamada “homónima”.

La necesidad de encontrar una consistencia en el uso de la palabra “homónima” ha conducido a algunos intérpretes, entre los que se destacan Mansion (1984: 169-202, esp. 112-113, n. 42), Berti (1997: 143-144) y Barford (1976: 198-219, esp. 199-202), a excluir que la predicación de lo Igual en sí corresponda a alguno de los casos establecidos en (1). El propósito de las premisas (2)-(4) es mostrar que “igual” es predicado homonímicamente de las cosas sensibles ya que todas las posibilidades de predicación no-homónima fracasan. Ideas y participantes, sostiene Barford, son homónimos, en el sentido de que no aluden a la misma naturaleza, dado que existe una diferencia ontológica entre ambos.

Nótese que ambas interpretaciones coinciden en afirmar que la premisa (1) da una exhaustiva enumeración de las

maneras en que algo puede ser predicado unívocamente. Pero mientras que la interpretación de Owen y Leszl admite un caso de predicación no homónima de lo igual (1b), en la interpretación de Barford y Berti el término igual se predica siempre homonímicamente de las cosas sensibles.

En el primer caso, si los iguales sensibles son iguales en tanto imágenes, es necesario postular un modelo del que ellas sean imágenes. En el segundo caso, la conclusión muestra las condiciones necesarias para tal predicación homónima, esto es, i) la existencia de algo estrictamente igual (lo Igual en sí); ii) los iguales sensibles como imágenes en relación con lo Igual en sí y iii) los iguales sensibles tienen el predicado igual en dependencia causal respecto de la Idea (*cfr.* Barford, 1976: 202).

Si volvemos al concepto platónico de eponimia, esta aparente contradicción en las interpretaciones se disuelve. Porque el segundo caso de no homonimia tal como lo interpreta Leszl (1b) y las condiciones de posibilidad de la predicación homónima señaladas por Barford (i-iii) aluden ambos a la eponimia platónica: las cosas obtienen sus nombres por la participación en las Ideas. Si bien Platón subraya la diferencia ontológica entre Ideas y particulares sensibles, también se ve en la necesidad de explicar algún tipo de comunidad en tanto las Ideas son causas de las imágenes sensibles. Frecuentemente, cuando habla de modelo y copia o de la relación de participación, también menciona la relación de eponimia (*cfr. Prm.* 132d 2, *Ti.* 28a 8, *Euthphr.* 6e 6, *R.* V 484c 9, VII 540a 9). A partir de estas consideraciones, es posible sugerir una interpretación del argumento según la cual para salvar la posibilidad de una predicación no homónima de lo igual, debe admitirse un paradigma que sea igual en sentido estricto y en virtud del cual todas las imágenes sensibles sean iguales. Este paradigma es precisamente la Idea de lo Igual.

-Críticas al argumento

Después de exponer el argumento, en las líneas 83,17-22 Alejandro intenta explicar la caracterización de *akribésteros*, aplicada a él. Así, señala que el argumento de los relativos es más riguroso porque no solo prueba la existencia de universales sino también la de paradigmas perfectos, lo cual “parece ser lo más característico de las Ideas”. Seguidamente, refiere que Aristóteles eleva tres objeciones contra el argumento de los relativos. Veamos el texto:

1) “Dice [Aristóteles] que este argumento sostiene que hay Ideas hasta de los relativos. En todo caso, la presente prueba se hizo con referencia a lo igual, que es uno de los relativos; pero [los platónicos] no decían que hubiera Ideas de relativos porque para ellos las Ideas subsisten por sí mismas y son entidades de cierto tipo, mientras que los relativos obtienen su ser en virtud de su mutua relación.

2) Además, si lo igual es igual a un igual, tendría que haber más de una Idea de lo Igual; en efecto, lo Igual-en-sí es Igual a un Igual-en-sí, pues si no fuera igual a nada, tampoco podría ser igual.

3) Además, según el mismo argumento, será preciso que haya Ideas también de los desiguales; en efecto, de modo similar, de los opuestos habrá o no habrá Ideas. Y [los platónicos] acuerdan también en que lo desigual está en una multiplicidad” (83, 23-30).

En la primera crítica (83, 23-27) Aristóteles objeta que el argumento produce Ideas de relativos, esto es, una clase no relativa de relativos, un *καθ'αυτό γένος τῶν πρὸς τι*. Porque mientras las Ideas existen en sí mismas, los relativos obtienen su ser en su mutua relación. Por tanto, las Ideas de relativos no pueden existir en sí mismas.

La segunda objeción (83, 27-28) se funda en la autopredicación de la Idea de lo Igual. Todo lo que es igual es igual a algo y la Idea de lo Igual debería ser igual a otra Idea de lo Igual, por

lo que habría al menos dos Ideas de lo Igual, consecuencia que entra en conflicto con la característica de unicidad propia de toda Idea. Nótese, sin embargo, que en esta crítica la autopredicación es interpretada en un sentido muy estrecho,¹³⁴ de modo tal que el predicado “igual” se aplica de la misma manera a los particulares iguales y a la Idea de lo Igual; en consecuencia, lo Igual en sí es considerado como si fuera una entidad sensible igual, siempre igual a algo más. Sin embargo, desde el punto de vista platónico, la Idea de lo Igual no es un particular perfecto sino un principio que explica la Igualdad de todas las cosas sensibles Iguales que hay. Son los términos de la relación los que requieren de sus correlativos, i. e., son las cosas iguales las que tienen que ser iguales a alguna cosa y no lo Igual en sí.

La tercera objeción (83, 28-30), en la misma línea que la anterior, parece sostener que el argumento obliga también a reconocer más de una Idea de lo Desigual, dado que si hay Idea de un opuesto tendrá que haberla del otro. Pero en tal caso Aristóteles solo estaría repitiendo la crítica anterior. La expresión “lo desigual está en más de una cosa” podría significar que lo desigual, entendido como no-igual, puede ser predicado de muchas cosas heterogéneas, de modo tal que no tendría la unidad necesaria para postular una Idea en correspondencia con el término.

Sin dudas, la primera crítica es la más importante, por lo que recibirá una mayor atención en nuestro análisis. Es sorprendente que Aristóteles sostenga que “los platónicos no decían (οὐκ ἔλεγον) que hubiera Ideas de relativos”, ya que estas eran admitidas en los diálogos platónicos.¹³⁵ Esta

134 Para la distinción entre autopredicación en sentido estricto y en sentido amplio, *cfr.* Fine (1995: 61-64). Fine señala que si la autopredicación se interpreta en sentido estricto se llega a absurdos; por ejemplo, la Idea de grandeza sería lo más grande que hay, pero ¿qué sentido tendría considerar así a una Idea que, por definición, es incorpórea? Más adelante, al analizar el argumento que conduce al tercer hombre, nos detendremos en las distintas interpretaciones en torno a la autopredicación de las Ideas.

135 Al respecto, Cherniss (1944: 278, n. 184) aclara que si bien λέγειν significa comúnmente “afirmar”, no es preciso restringir su significado a este e ilustra distintas ocasiones en las que el verbo es usado

aparente inconsistencia puede comprenderse en virtud de que las Ideas, en tanto gozan de existencia separada, se convierten en sustancias, mientras que los relativos solo pueden existir en relación con otro. Se ha sostenido que en esa crítica Aristóteles habría explotado la dificultad que surge de la reunión, en un mismo objeto, de predicados que le pertenecen a la Idea en virtud de su estatus como Idea y predicados que le pertenecen a la Idea en virtud del particular carácter que ellas representan (*cf.* Owen, 1986: 221-238, 225). Si esto fuera así, la crítica sería sin dudas falaz: la Idea de Igual es, como toda Idea, una realidad en sí y, por tanto, una οὐσία. Para Platón, la distinción entre términos que son καθ'αυτά y aquellos que son πρὸς τι ο πρὸς ἄλλα ο πρὸς ἄλληλα no supone la eliminación de los términos relativos de la esfera de las Ideas.¹³⁶ De la misma manera que podríamos decir que el hombre es esencialmente un ser móvil, aun cuando la Idea de Hombre es inmóvil, el hecho de que en el ámbito sensible la relación de igualdad suponga siempre una ligazón entre dos o más cosas no exige que en el ámbito inteligible la Idea de lo Igual deba tener otra entidad correlativa que la torne igual. Las Ideas, independientemente de cuál se trate, son entidades en sí y por sí, autoidénticas y completas, características particularmente relevantes en el caso de Ideas de relativos, porque son estas las que impiden que sean ellas mismas relativas, aun cuando puedan expresar relaciones (Crubellier, 1997: 75).

Cabe hacerse aquí algunas preguntas:

- a) ¿Aristóteles juega erísticamente con esta distinción que Platón, sin embargo, tiene clara?

con el significado de "implicar", entre las que se encuentra precisamente este pasaje de Alejandro (83, 24-26). Este pasaje, subraya Cherniss, no significa "ellos decían que no hay Ideas de relativos" sino más bien "sus afirmaciones implican que no hay Ideas de relativos".

136 Desarrollaremos esta cuestión más adelante, bajo el título "Uso de καθ'αυτό y πρὸς τι en Platón".

- b) ¿o por el contrario, le reprocha a Platón una contradicción interna al confundir dos tipos de predicados mutuamente excluyentes?
- c) ¿o intenta introducir una distinción que el platonismo no conocía? (Crubellier, 1997: 57-59).

Para responder estas preguntas, es necesario ver el uso que Platón y Aristóteles hacen de los términos claves “καθ’αυτό” y “πρός τι”.

-Discusión de interpretaciones controvertidas

Suele sostenerse, a partir de la interpretación de G. E. L. Owen,¹³⁷ que Aristóteles denuncia en su crítica la falta de distinción por parte de Platón entre predicados completos (atributivos) e incompletos (relacionales), así como el error de unir en las Ideas de relativos dos características (καθ’αυτό y πρὸς τι) que el propio Platón consideraba mutuamente excluyentes.

Alejandro de Afrodisia cree que Aristóteles usa καθ’αυτό para referirse a un rasgo especial de las sustancias y πρὸς τι para su categoría de relativos. Owen, en cambio, sostiene que Aristóteles usa καθ’αυτό y πρὸς τι para marcar una dicotomía académica heredada de Platón entre predicados completos e incompletos –dicotomía que es exclusiva y exhaustiva (Owen, 1986: 173)– porque dentro de πρὸς τι incluye cualquier predicado incompleto –no solo los que Aristóteles caracteriza como relativos–, por ejemplo, el número, lo bello, lo justo, etc. Expresiones tales como “a es semejante a b” o “a es igual a b” son incompletas porque si no se especifica el respecto en que la semejanza o igualdad se dan, el valor de verdad de esos enunciados permanece indeterminado. En este ámbito, lo que es grande o igual, bello o bueno, justo

137 Owen (1986: 165-179) (originalmente aparecido en *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957: 103-111) y reeditado en Allen, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965: 293-312). En lo sucesivo citaremos el trabajo de Owen a partir de su publicación en *Logic, Science and Dialectic*.

o pío es así en algún respecto o relación y siempre mostrará una cara contradictoria en otra relación. La coexistencia de opuestos debe resolverse especificando los diferentes aspectos. Owen sostiene que Platón contrasta estos predicados incompletos con otros como dedo (*R.* VII 523c-d) o hierro y piedra (*Phdr.* 263 d) que son predicados completos, no ambiguos. Para Owen, entonces, se requiere un paradigma solo en aquellos casos en que el predicado sea incompleto en su uso ordinario.¹³⁸ Así, a menos que el predicado igual sea meramente ambiguo, el significado común a todos sus usos debe aplicarse a algo ἀκριβῶς ο, lo que para él es sinónimo, καθ'αυτό.

En suma, Owen considera justa la crítica de Aristóteles en el sentido de que un predicado esencialmente incompleto como “igual” debe comportarse en una aplicación (“lo Igual en sí”) como si fuera completo, “aunque el uso académico de la dicotomía entre καθ'αυτό y πρὸς τι no reconoce tales excepciones”. Si aceptamos esta interpretación, la crítica de Aristóteles sería interna, les estaría señalando a los platónicos que al postular una Idea de Igual están violando su propia dicotomía entre καθ'αυτό y πρὸς τι contradiciendo el principio lógico aceptado por la Academia¹³⁹. Owen sostiene –a nuestro juicio correctamente– que cuando Platón caracteriza un caso de x como καθ'αυτό pretende excluir el opuesto de x, más que excluir la relatividad que da entrada a un opuesto. Sin embargo, juzga este hecho como una debilidad, como un caso extremo de asimilación de términos relativos a simples adjetivos, concluyendo que Platón no era consciente de las consecuencias del argumento.

138 Owen (1986: 175) explica de este modo la duda de Sócrates en el *Parménides* para admitir la existencia de Ideas para hombre o fuego, dado que en estos casos se trata de predicados completos.

139 Berti también considera que la crítica de Aristóteles es interna pues consistiría en poner en evidencia la contradicción de sostener explícitamente Ideas que eran excluidas de un modo implícito en las doctrinas académicas (cfr. Berti, 1997: 146).

Contra Owen, intentaremos mostrar a) que Platón distinga perfectamente entre adjetivos y predicados relativos, analizando el pasaje de *Fedón* 102 b-c y b) que la dicotomía entre *καθ'αυτό* y *πρός τι* no es excluyente ni implica la distinción entre lo completo y lo incompleto, analizando *Sofista* 255c-d, *República* 438b-d y *Parménides* 133b-135b.

-El problema de las relaciones en Fedón 102 b-c

Algunos autores sostienen que Platón trata en forma semejante lo que nosotros denominamos relaciones y lo que son solo propiedades atributivas.¹⁴⁰ En efecto, algunas proposiciones atribuyen una cualidad a un individuo singular mientras que otras involucran más de un individuo. Así, Cornford (1982: 259) señala que Platón estaba confundido respecto de las relaciones, ya que estas se presentan gramaticalmente como predicados relativos, distintos de otros predicados por ser siempre respecto de algo. Como hemos visto más arriba, también Owen sostiene que Platón asimila las relaciones a meros adjetivos.

Sin embargo, en *Fedón* 102 b-c, Platón establece una dificultad que no podría ser resuelta si él no distinguiera entre predicados atributivos y relacionales.¹⁴¹

Veamos el texto:

¿Reconoces que el que Simias sobrepase a Sócrates no es, en realidad, tal cosa como se dice en las palabras?

140 Por ejemplo, D. Gallop, en "Relations in the *Phaedo*" (1976: 149-163, 162), sostiene que la noción de relativo en Platón conjuga lo que nosotros llamamos relaciones y aquello que no llamamos relaciones. También J. Brentlinger (1972: 69-73, 71) sostiene que Platón tenía una noción de predicado incompleto que reunía tanto atributos como relaciones.

141 Seguimos el planteo que hace M. Mignucci (1988: 259-294), aunque no sus conclusiones. El tratamiento de las relaciones en Platón ha suscitado una interesante polémica entre los especialistas. Cfr. Castañeda (1972: 467-480). Su interpretación fue criticada especialmente por Matthen (1982: 90-100). En defensa de Castañeda se incorpora a la discusión M. McPherran (1983: 298-306), seguido por la réplica de Matthen (1984: 304-312).

Literalmente esto significa que el enunciado “Simias sobrepasa a Sócrates” es falso. Pero es más probable que lo que sugiera es que necesita clarificación, porque ya antes se había apuntado lo siguiente:

Cuando dices que Simias es mayor que Sócrates y menor que Fedón, ¿entonces dices que existen en Simias las dos cosas: la grandeza y la pequeñez?

Esta inferencia supone un principio establecido en 100e5:

¿Y, por tanto, por la grandeza son grandes las cosas grandes y las mayores mayores, y por la pequeñez son las pequeñas pequeñas?

Queda claro entonces que Platón sostiene que es por la grandeza y solo la grandeza que las cosas son mayores que otras (*Fedón* 101a). Además, decir que Simias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón es equivalente a sostener que hay en Simias grandeza y pequeñez como caracteres inmanentes, caracteres cuya presencia se explica por la participación en las Ideas correspondientes.

Si tomamos “grandeza” y “pequeñez” como propiedades inmanentes contrarias, no podríamos decir consistentemente que son inmanentes en un mismo objeto ni que el objeto es al mismo tiempo grande y pequeño. Afortunadamente, Platón tampoco sostiene esto.¹⁴² En efecto, precisa inmediatamente:

Pues, sin duda, no está en la naturaleza de Simias el sobrepasarle por el hecho de ser Simias, sino por la grandeza que es el caso que tiene. Ni tampoco sobrepasa a Sócrates porque

142 En *R.* IV 436b 8–9 Platón dice explícitamente que la misma cosa no puede actuar o padecer opuestos al mismo tiempo, en el mismo respecto y con relación a la misma cosa.

Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates tiene pequeñez en comparación con la grandeza de Simias. –Es verdad. – ¿Ni tampoco es aventajado por Fedón, por el hecho de que Fedón es Fedón, sino porque Fedón tiene grandeza en comparación con la pequeñez de Simias? (*Phd.* 102b 8- c 8)

Mucho se ha dicho acerca de estas palabras “Sócrates es Sócrates”. Gallop (1976: 150), siguiendo a Burnet (1980, *ad* 102b 8, p. 101), interpreta el pasaje en términos de distinción entre atributos esenciales y atributos accidentales de Simias. Así Simias superaría a Sócrates por naturaleza si lo superara en tanto Simias. Pero esto no ocurre porque como se dice al final del pasaje, Simias supera a Sócrates por la grandeza que es el caso que tiene. En otras palabras, el texto podría indicar que el hecho de que Simias supere a Sócrates no depende de aquello que Sócrates es por su naturaleza, sino por la presencia accidental de la grandeza en Simias. Sin embargo, resulta legítimo preguntarse, con Mignucci (1988: 259-294, esp. 271-2), si concebir la grandeza de Simias como una especie de propiedad accidental sea suficiente para resolver la dificultad propuesta por Platón: grandeza y pequeñez, si son contrarias entre sí, ¿cómo podrían pertenecer a la vez a Simias? La simple referencia a la accidentalidad de la relación entre la grandeza y Simias no da una respuesta al interrogante. Grandeza y pequeñez, si son realmente contrarias, no pueden pertenecer a un mismo objeto. Ciertamente, si son propiedades accidentales, podrían pertenecer a los mismos objetos en tiempos diferentes. Pero lo que hace a la dificultad propuesta por Platón es explicar cómo pueden ser *contemporáneamente* inmanentes en el mismo objeto. De hecho, la hipótesis de la que parte Platón es que “Simias es grande” y “Simias es pequeño” son ambas verdaderas y bajo este supuesto señalar que grandeza y pequeñez son atributos accidentales de Simias es irrelevante para la solución del problema.

Solo si consideramos a “grandeza y “pequeñez” como propiedades relacionales –no contrarias– es posible solucionar la dificultad. El “sobrepasar” o “ser más grande que” es relacional, supone siempre dos cosas puestas en relación. Cuando decimos que Simias es más grande que Sócrates hacemos referencia no al carácter inmanente de la grandeza de Simias tomado como un carácter absoluto, algo que Simias tiene porque es Simias, sino al carácter relativo de la grandeza de Simias, precisamente a aquella grandeza de Simias que es atribuible a Simias en relación con la pequeñez de Sócrates.¹⁴³

¿En qué sentido entonces habrá que interpretar “que el que Simias sobrepase a Sócrates no es, en realidad, tal cosa como se dice en las palabras”? Si tomamos “grande” y “pequeño” como predicados absolutos de Simias, entonces esos enunciados son falsos. Solo si tomamos “grande” y “pequeño” como predicados relativos es que podemos evitar el peligro de concluir que Simias posee simultáneamente propiedades contrarias. En efecto, si la propiedad que posee Simias no es una cierta estatura o grandeza, sino una grandeza relativa (a la estatura de Sócrates) entonces nada impide decir que Sócrates es grande y pequeño. Esto significa que Simias tiene una cierta grandeza relativa a Sócrates y una cierta pequeñez relativa a Fedón. Y estas dos propiedades naturalmente no son contrarias entre sí.

En *Fedón* 102c 10 - d 2, Platón es muy explícito:

Así pues, Simias recibe el calificativo de pequeño y de grande, estando en medio de ambos, oponiendo su pequeñez a la grandeza para que la sobrepase, y presentando su grandeza que sobrepasa la pequeñez.

143 También Vlastos, al interpretar este pasaje, sostiene que el que las cosas sensibles admitan predicados contrarios, esto es, sean F y -F, debe leerse como “x es F en relación con y, y es F en relación con z”. Cuando decimos que x es F, podemos decir también que no es F considerado en distintos respectos, tiempos, lugares, perspectivas. Cfr. Vlastos (1965) en Smith (1998, vol. II: 219-234, esp. 223-224).

Para explicar esta afirmación basta suponer que los términos “grande” y “pequeño” son concebidos como términos relativos, o sea que “grande” significa “más grande que alguno” y “pequeño” significa “más pequeño que alguno”. Se podría sostener que Simias es más grande que Sócrates en virtud de su estatura. Pero es evidente que la sola altura de Simias no es un motivo suficiente para concluir que Simias es más grande que Sócrates. Necesitamos también otra información: la altura de Sócrates. Es la estatura de Simias confrontada con la estatura de Sócrates que permite justificar por qué Simias supera a Sócrates. En consecuencia, el carácter inmanente de la grandeza que Simias posee por participar en la Idea de la grandeza no es un carácter absoluto sino relativo a la pequeñez de Sócrates.

Si esta interpretación del pasaje de *Fedón* es correcta, podemos concluir que Platón tiene muy clara la distinción entre propiedades absolutas y relativas; las relativas son aquellas propiedades poseídas por un sujeto que expresan una cierta relación con una propiedad poseída por otro sujeto. Sin embargo, en esta interpretación subsiste aún a nuestro juicio un problema serio. La única explicación que Platón aceptaría para sostener que algo es grande es su participación en la Idea de grandeza. En la interpretación que hemos dado, en cambio, cumple una función esencial “la estatura de Sócrates”, además de la estatura de Simias, cuando Platón piensa que solo una Idea entra dentro de la explicación. La participación en la Idea de Grandeza fue postulada por Platón para explicar por qué cualquier objeto particular merecería el calificativo de grande y esa Idea constituye la causa única que explica todos los múltiples casos particulares (*cf.* *Phd.* 100e-101a). Si la grandeza relativa se explicara ya no como participación en una Idea sino en términos de comparación entre dos ítems, la hipótesis de las Ideas resultaría superflua.

- Uso de καθ'αυτό y πρὸς τι en Platón

Gail Fine se propone probar contra Owen que Platón usa καθ'αυτό y πρὸς τι de diferentes maneras, ninguna de las cuales marca la distinción entre lo completo y lo incompleto (cfr. Fine, 1995: 171-174). A Fine le interesa sobre todo criticar la posición de Owen, pero creemos que lo más importante será atender a su análisis del uso que Platón hace de estos términos en *Sofista* 255c-d y *República* 438b-d.¹⁴⁴

En *Sofista* 255c 12-13, como parte de un argumento que distingue al ser de la diferencia, Platón escribe:

Pero pienso que tú estarás de acuerdo en que algunas de las cosas que son se dice que son en sí y por sí (αὐτὰ καθ' αὐτά), mientras que otras se dice que son siempre en relación con otras (πρὸς ἄλλα).

Frecuentemente se sostiene que en este pasaje Platón distingue entre predicados completos e incompletos, o bien entre un uso completo e incompleto de “ser”. Sin embargo, Fine cree que distingue entre dos usos “incompletos” de ser: el de identidad y el predicativo. En el primer uso, decir que x es “en sí y por sí” es decir que x es autoidéntico. Platón usa καθ' αὐτά no para indicar su completitud, es decir, su independencia respecto de un relativo, sino para indicar la exclusión de un opuesto, la imposibilidad de la coexistencia de opuestos. Así, aunque Aristóteles y Platón describan a las Ideas en términos semejantes, Aristóteles se refiere a la completitud mientras que Platón a la independencia con respecto a la coexistencia de opuestos. En efecto, si x es lo bello en sí, no puede ser feo en ningún respecto. En el segundo uso, decir que x es con relación a algo más es predicar de x algo que es diferente de x.

144 Fine analiza también *Phlb.* 51c, *Chrm.* 168b-c y *Tht.* 160b, que no podemos considerar aquí.

En el pasaje de *R.* IV 438b-d Platón nos dice que no hay conocimiento si no es *de* algo, así como no hay mayor sin menor, ni grande sin pequeño. El conocimiento en sí y las clases particulares de conocimiento son ambos también ellos *de algo*. No hay entonces para Platón un conocimiento que no sea relativo a algo, aun cuando se establece la existencia de un “conocimiento en sí” (un verdadero $\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ πρὸς τι). Platón no sugiere que si *x* es $\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ no admite complemento. En otras palabras, el hecho de que algo sea por sí no impide que sea en relación con otra cosa.

Si la interpretación de Fine es correcta, la dicotomía entre $\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ y πρὸς τι no es entonces excluyente en Platón.

Analicemos otro ejemplo de Idea de relativos en *Parménides* 133e3-4. El pasaje se inserta en el argumento que establece la mayor de las dificultades: la separación del ámbito eidético con respecto al sensible y la consiguiente incognoscibilidad de las Ideas. En efecto, tras haber mostrado las dificultades que acarrearán todos los tipos de relación recíproca entre Ideas y cosas, Parménides propone considerar la hipótesis de que tal relación sea solo de Ideas entre sí o bien de cosas sensibles entre sí:

El señorío en sí, de su lado, es lo que es de la servidumbre en sí, y de igual modo, la servidumbre en sí es servidumbre del señorío en sí.

La expresión “es de” (en la que se usa un genitivo) es ambigua. Puede querer decir:

- b) El señorío en sí es definido en referencia a la servidumbre en sí (relatividad definicional);
- c) El señorío en sí mantiene relación con la servidumbre en sí (relatividad ontológica);
- d) El señorío en sí es conocido solo si es conocida la servidumbre en sí (relatividad gnoseológica).

Ahora bien, los relativos en Platón no son puramente definicionales, no se trata únicamente de otorgar significado a

los términos relativos haciendo referencia a su complemento. Platón da un argumento ontológico más que semántico: una cosa es lo que es con referencia a una segunda (*Prm.* 133c 8-d 4).¹⁴⁵ La única restricción que establece es que si la cosa de que se trata es una Idea, entonces su relativo también tiene que ser una Idea (133c8-d2) y, a la inversa, si se trata de una cosa sensible, su relativo tendrá que ser también una entidad sensible.

Si esto es así, si Platón distingue entre relativos y meros adjetivos y si, además, es posible para él ser conjuntamente *καθ'αυτό* y *πρός τι*, entonces, la admisión de Ideas de relativos no compromete la teoría.

Que Platón admita Ideas de relativos sin dificultad no significa, sin embargo, que Aristóteles no haya detectado un problema objetivo en esa admisión. Como hemos visto, la distinción entre entes que se dicen por sí y entes que se dicen en relación con otro es establecida por el propio Platón en el *Sofista*.¹⁴⁶ Esta distinción le permite introducir lo diferente como un género autónomo entre los mayores (*Sph.* 255c12-d8), pues mientras que el ser puede decirse por sí y con respecto a otro, lo diferente se dice siempre en relación con otro (*τὸ δὲ γ'ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον*, 255d1): no tiene sentido afirmar entonces que algo es diferente en sí, en tanto la diferencia se constituye siempre como diferencia con respecto a otra cosa. En este caso, es Platón mismo quien encuentra una incompatibilidad en ser a la vez *καθ'αυτό* y *πρός τι*. La rigurosa deducción del género de lo diferente plantea dificultades pues su naturaleza es una (*τῆς θατέρου φύσεως ... μιᾶς οὐσης*, 257d4-5). ¿Pero cuál es la naturaleza única de

145 Para una defensa convincente de esta tesis, *cfr.* Peterson (1981: 1-16).

146 Esta distinción que Platón presenta en el *Sofista* entre por sí y relativo a otro, sus desarrollos en la Academia y su importancia en la constitución de la doctrina aristotélica de las categorías ha sido objeto de innumerables trabajos. Sin desconocer su importancia, traemos aquí a colación solo aquello que interesa a nuestro argumento.

lo diferente? Es la incesante referencia a lo otro de sí y, en tal sentido, lo diferente no asume un carácter determinado, una identidad estable, sino que se configura en la continua referencia a lo otro de sí. En palabras de Fronterotta, su naturaleza será, paradójicamente, “una identidad no idéntica”, “una naturaleza esencial que niega cualquier esencia determinada” (cf: Fronterotta, 2001: 379). Parece entonces que, en el caso de una Idea máximamente relativa como lo es la diferencia, Platón es consciente de la dificultad de reunir en ella el carácter καθ’αυτό (común a toda Idea en cuanto Idea) y el carácter πρὸς τι (definitorio de la Idea de lo diferente).

–Significado y valor de las críticas de Aristóteles

Cabe preguntarse en este punto por las razones que llevaron a Aristóteles a reaccionar contra la admisión de Ideas de relativos. Figueiredo sostiene que en su crítica Aristóteles introduce una distinción que el platonismo no conocía y que constituye el centro de la metafísica aristotélica: la distinción entre sustancia y accidente (cf: Figueiredo, 1996: 80). Suponer Ideas de relativos equivale a una confusión inaceptable entre lo que es en sí y lo que es en relación con otro; en términos aristotélicos, entre sustancia y relativo. En efecto, la sustancia existe por sí, esto es, no solo tiene existencia independiente y separada sino que, sin ella, sería imposible para el resto de las categorías existir; los accidentes, en cambio, son aquello que inhiere en la sustancia, lo que significa que no pueden existir separadamente de aquello en lo que inhiere. De este modo, una Idea de relativo supondría que lo que no puede existir sin otro, existe sin otro, incurriendo en una contradicción flagrante.

Si bien no puede negarse que Aristóteles aplique su concepto de sustancia en la crítica al argumento, este tipo de lectura ignora que la distinción entre sustancia y accidente es precisamente deudora de la distinción platónica entre entes *kath’ autá* y entes *prós ti*. En efecto, esa distinción, que

Platón fue el primero en establecer, se había vuelto común en la Academia.¹⁴⁷ De la clase de los καθ'αὐτά Aristóteles derivará su categoría de sustancia (οὐσία), mientras que de los πρὸς τι derivará todas las otras categorías, en las que quedan incluidos los denominados “accidentes”.¹⁴⁸ Aristóteles, con todo, introduce modificaciones en la clasificación platónico-académica. La que a nosotros interesa consiste en que los accidentes, es decir, los términos que tienen significado en relación con otra cosa, no pueden subsumirse en una sola clase, sino que pertenecen a muchas clases diferentes e irreducibles unas a otras.¹⁴⁹ Así es que, de entre las categorías, Aristóteles atribuye a los relativos apenas un mínimo de realidad, como pone de manifiesto este pasaje de *Metafísica*:

Pero entre todas [las categorías], la relación es la que tiene menos naturaleza y es en mínimo grado οὐσία, siendo posterior a la cualidad y a la cantidad, pues, como lo dijimos, la relación es una modificación de la cantidad, y no se la puede considerar como materia, si es cierto que, tomada en general como en sus partes y especies, debe haber algo diferente [que subyazga]. En efecto: nada es grande o pequeño, mucho o poco, ni, en general, relativo, a menos que haya otra cosa que sea mucho o poco, grande o pequeño, o relativo. (*Metaph.* XIV 1, 1088a 22-28)

Los relativos no solo dependen de la sustancia para existir –al igual que el resto de las categorías– sino que pueden ser

147 La distinción está presente en las denominadas *Divisiones aristotélicas* y había sido retomada explícitamente por Jenócrates (fr. 12).

148 La derivación de la doctrina aristotélica de las categorías a partir de la distinción platónico-académica entre καθ'αὐτά y πρὸς τι ha sido demostrada por A. Gercke (1891: 424-441); von Fritz (1931: 449-496); Elders (1961: 25-36).

149 Cfr., por ejemplo, *Top.* IV 1, 121a 1-5, donde Aristóteles insiste en la diferencia entre relación y cualidad.

afecciones de otras categorías: precisamente lo que es igual es lo que es por ser también una cantidad.

Para Aristóteles, también desde el punto de vista semántico los relativos son predicados incompletos, no solo en virtud de que no pueden definirse sin aludir a la sustancia sino que su mismo significado requiere de un término correlativo. Así, en *Refutaciones Sofísticas* 31, Aristóteles dice “no hay que conceder que las cosas que se dicen *con respecto a algo*, tomadas aparte las predicaciones en sí mismas, signifiquen algo”, esto es, que *doble* signifique algo aparte de *doble de la mitad*, meramente porque es un elemento distinguible en esta frase; y agrega luego “Y sin duda *doble* tampoco significa nada, igual que *mitad*. Y, si realmente significan algo, no significan lo mismo que tomados conjuntamente” (181b 25-32). Para saber qué es un relativo, tenemos que decirlo en relación con otro, pues su propio significado –y, por lo tanto, su propio ser en cuanto correlativo– está en el hecho de decirse de otro que, a su vez, se dice del primero (*cf.* *Cat.* 7).

Por tanto, a los ojos de Aristóteles, los relativos presentan esta doble incompletitud (la relativa a la sustancia y la relativa a su correlativo) que es de carácter semántico, pero que se funda en la dependencia ontológica de todo accidente con respecto a su sustancia.

En suma, podemos concluir que Aristóteles no juega erísticamente ignorando la distinción que hace Platón entre características que la Idea posee en tanto Idea y las que posee en tanto la Idea particular que es; tampoco su crítica es interna, como Owen supone, ya que Platón no encuentra dificultad alguna en admitir Ideas de relativos. De acuerdo con los tipos de Idea que Platón admite, resulta claro que la distinción entre *καθ'αυτό* y *πρός τι* no es exclusiva ni exhaustiva. Si esto es así, ¿debe inferirse que la crítica de Aristóteles es completamente injusta y que distorsiona el punto de vista platónico? En una primera lectura, Aristóteles estaría

criticando a Platón desde presupuestos propios (la distinción entre sustancia y accidente) y su crítica sería así completamente externa. Sin embargo, creemos que esta disyuntiva entre crítica interna y externa no es exhaustiva, pues cabe la posibilidad de que Aristóteles haya elaborado la distinción entre sustancia y accidente justamente a partir de las dificultades que honestamente, y en virtud del examen dialéctico, ha encontrado en el platonismo. Especialmente en el *Sofista*, donde aparece esta distinción entre entes en sí y por sí y entes con respecto a otro, resulta difícil aceptar que haya Ideas, que por definición son en sí y por sí, de aquello que es con respecto a otro. Parece entonces que aquí Aristóteles toca un punto delicado y que encuentra una objetiva dificultad en la admisión platónica de Ideas de relativos. Desde nuestro punto de vista, la dificultad es el motor que impulsa a Aristóteles a ofrecer una propuesta alternativa para salir de la situación aporética, introduciendo cambios en la doctrina platónica, por los cuales la dicotomía καθ'αυτό - πρὸς τι es exclusiva y exhaustiva.

Antes de cerrar este extenso análisis del argumento a partir de los relativos, conviene recapitular algunos puntos. En primer lugar, hemos examinado la estructura del argumento platónico, así como las críticas que Aristóteles allí le dirige. Señalamos que en el argumento se sostiene que para predicar sin ambigüedad lo igual es necesario admitir la existencia de un paradigma –la Idea de lo Igual– que sea igual en sentido estricto y en virtud de cuya participación las imágenes sensibles sean iguales. En su crítica Aristóteles intentará mostrar no que el argumento es inválido para probar Ideas (como lo hace con los tres primeros argumentos del *Sobre las Ideas*), sino que conduce a postular Ideas que resultan inadmisibles. De las tres críticas que Aristóteles eleva al argumento, la primera es ciertamente la más relevante: suponer una Idea de lo igual es contradictorio puesto que en tanto Idea debería

ser por sí y en cuanto igual debería ser igual a algo más. Aristóteles rechaza el argumento reduciéndolo al absurdo, puesto que nada puede ser a la vez una sustancia y un relativo. Argumentamos luego que no existe necesidad de pensar, con Owen, que Aristóteles le reprocha a Platón una inconsistencia interna al reunir en un mismo objeto dos tipos de predicados que el propio Platón consideraba excluyentes (*καθ'αυτό* y *πρός τι*) ni la falta de distinción entre predicados completos (atributivos) e incompletos (relacionales). En tal sentido, hemos mostrado, a través del análisis de *Fedón* 102b-c, que Platón percibe claramente que algunas proposiciones atribuyen una cualidad a un sujeto individual, mientras que otras involucran más de un individuo. Por lo tanto, debe decirse que Platón distingue entre simples adjetivos y relativos, en tanto estos últimos siempre se aplican respecto de algo. Por otra parte, hemos ilustrado con varios pasajes cómo Platón no ve dificultad en unir en un mismo género las características de *καθ'αυτό* y *πρός τι*, por lo que esa dicotomía no es excluyente para él. En consecuencia, juzgar que Aristóteles está denunciando una contradicción interna a la doctrina (en tanto que afirma y excluye la existencia de las mismas Ideas) resulta, sin duda, abusivo (Crubellier, 1997: 75). Sí podemos inferir, sin embargo, que es Aristóteles quien encuentra dificultades en concebir cómo un mismo objeto es susceptible de dos características al mismo tiempo: ser por sí y ser relativo. A los ojos de Aristóteles, los relativos irremediablemente exigen tanto para su ser como para su definición la existencia de un correlativo. Una Idea de relativo, pues, supondría que lo que depende de otro, existe sin otro, incurriendo así en una contradicción.

En definitiva, podemos concluir que la crítica de Aristóteles no es puramente negativa, no se limita a denunciar una inconsistencia interna en la doctrina de Platón, sino que introduce distinciones que Platón no establece

explícitamente. Tales distinciones, sin embargo, no son completamente ajenas a la concepción platónica, sino que se elaboran a partir de las dificultades objetivas que encuentra en la posición platónica tras el examen dialéctico.

III. 3. 2. 2. El argumento que conduce al “tercer hombre”

El “argumento del tercer hombre”¹⁵⁰ (ATH) ha recibido cuidadosa atención de gran cantidad de especialistas, porque ya desde los propios discípulos de Platón fue considerado una de las objeciones más graves a la teoría de las Ideas, dificultad que afectaría a la hipótesis misma de las Ideas y de su relación con las cosas sensibles. Del ATH se han dado distintas versiones en la Antigüedad, que se remontan algunas a la sofística, otras a Platón, Eudemo o Aristóteles. Con excepción de las formulaciones de raíz sofística, las restantes presentaciones poseen una estructura lógica común: comparten las mismas premisas fundamentales y extraen la misma conclusión, que es la regresión infinita de Ideas.¹⁵¹ ¿Por qué esta regresión infinita de Ideas es viciosa? Por dos razones: 1) Porque contradice la unicidad característica de la Idea platónica y 2) porque pone en tela de juicio la hipótesis de la participación y la posibilidad del conocimiento. En efecto, si según Platón la participación en la Idea explica por qué las cosas particulares poseen determinadas propiedades y, por otra parte, la Idea misma posee la propiedad de la que es Idea, explicar su naturaleza requiere apelar a una nueva Idea y así al infinito.

150 Cfr. Cherniss (1944: 223-318); Leszl (1975); Berti (1997: 130-152); Fine (1995); Fronterotta y Leszl (2005: 174-180). Para una reunión de una parte apreciable de las fuentes y la bibliografía sobre el ATH hasta 1979, ver Olivieri, F. (1979: 16-17 y 31). Para los trabajos más representativos sobre el tema, publicados con posterioridad, remitimos a la bibliografía citada.

151 Sobre cuatro versiones del “tercer hombre” con idéntica estructura lógica, ver Fine (1995: 203-224).

– Premisas y estructura del argumento

Alejandro de Afrodisia, en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, ofrece distintas versiones del argumento: dos de Eudemo, dos de origen sofístico y la versión de Aristóteles en el *Sobre las Ideas*. En efecto, las dos primeras exposiciones del argumento (83,34 - 84,7) no corresponden al *Sobre las Ideas* sino al *Sobre la dicción* de Eudemo, tal como lo señala el propio Alejandro al terminar la exposición del argumento (85,10-11).

Citemos el pasaje de Alejandro:

1) Dicen [los platónicos] que las cosas que se predicán en común de las entidades (τὰ κοινῶς κατηγορούμενα τῶν οὐσιῶν) son, en sentido propio (κυρίως), tales cosas y que también son Ideas.

2) Además, <dicen> que las cosas semejantes entre sí son semejantes entre sí por participación de algo idéntico (τὰ ὅμοια ἀλλήλοις τοῦ αὐτοῦ τινος μετουσίᾳ ὅμοια ἀλλήλοις εἶναι), el cual es la cosa en cuestión en sentido propio (ὁ κύριως ἐστὶ τοῦτο); y esto es la Idea.

Pero si esto es así, y si lo que se predica de algunas cosas en común, si no es idéntico (μὴ ταὐτόν) a una de aquellas cosas de las que se predica, es alguna otra cosa aparte de aquella (ἄλλο τί ἐστὶ παρ' ἐκεῖνο), (en efecto, el hombre en sí es un género precisamente porque al ser predicado de los particulares no es idéntico a ninguno de ellos), habrá un tercer hombre aparte del hombre particular (τρίτος ἄνθρωπος ἔσται τις παρὰ τε τὸν καθ' ἕκαστα), como Sócrates o Platón, y aparte de la Idea [de hombre] (παρὰ τὴν ἰδέαν), la cual es, también ella, numéricamente una. (83,34 - 84,7)

Estas formas del argumento corresponden sustancialmente a las dos versiones expuestas en el *Parménides*. La primera es muy sintética: lo que se predica en común de las sustancias es tal en sentido estricto y esto es la Idea. La segunda versión

del argumento sostiene que las cosas sensibles son semejantes entre sí por participar de algo que es en sentido estricto lo que ellas son en sentido derivativo, y esto es la Idea. Así, el predicado “hombre” se predica en sentido propio solo de la Idea, porque esta no es hombre en cierto momento y no hombre en otro y porque ella es hombre y nada más, mientras que los hombres particulares están sujetos al cambio y, además, no solo son hombres sino que presentan una gran cantidad de determinaciones contingentes. La misma pluralidad de los hombres sensibles es un indicio de su no ser tales en sentido propio: ninguno de ellos es hombre sin restricciones, porque cada uno de ellos es un hombre entre tantos.

Alejandro se refiere a continuación a otras dos versiones del argumento, cuya matriz sofística parece indiscutible, que no coinciden con la presentación del *Parménides* en tanto solo conducen a postular una tercera entidad y no un regreso infinito (84,7-21). El primero sostiene que decir “el hombre pasea” no significa afirmar que la Idea de hombre pasea, porque una Idea no puede moverse; tampoco que pasea un individuo determinado, porque no conocemos de quién se trata. Por lo tanto, debe tratarse de algún hombre aparte de estos dos, un “tercer hombre”, que no coincide ni con la Idea de hombre ni con un hombre sensible específico. Poco después, Alejandro recuerda una forma del argumento, análoga a la precedente, que el sofista Polixeno habría utilizado: si el hombre es hombre en cuanto participa de la Idea de hombre, debe haber un hombre que tiene su propio ser de la Idea de hombre. No puede tratarse de la Idea de Hombre –que es ya la Idea de hombre– ni de un determinado hombre particular –que está separado de la realidad de las Ideas; será entonces un tercer hombre, distinto de la Idea de hombre y de los hombres particulares sensibles.¹⁵²

152. Sobre esta versión del ATH, ver Graeser (1975: 140-143) y Schmitz (1985: 206-208).

Pero la versión más precisa del argumento del tercer hombre es la proporcionada por Aristóteles, especialmente en el *Sobre las Ideas*.¹⁵³

Se prueba también de este modo el “tercer hombre”. Si lo que se predica con verdad de una pluralidad de cosas (εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς) es también algo diferente aparte de las cosas de las que se predica (καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται), separado de ellas (κεχωρισμένον αὐτῶν) (esto, en efecto, creen probar quienes sostienen que hay Ideas, ya que hay, según ellos, algo que es el hombre en sí, precisamente porque el hombre se predica con verdad de los hombres particulares, que son más de uno, εἰ γὰρ ἄλλος ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ’ ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται, y es diferente de los hombres particulares, ἄλλος τῶν καθ’ ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν) –pero si esto es así, habrá cierto tercer hombre (ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος). Pues si [el hombre] que se predica es diferente de aquellos [hombres] de los que se predica y existe por propio derecho (εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται, καὶ κατ’ ἰδίαν ὕφ’ ἑστώς), y “hombre” se predica tanto de los [hombres] particulares como de la Idea [de hombre] (κατηγορεῖται δὲ κατὰ τὴν καθ’ ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ιδέας ὁ ἄνθρωπος), habrá un tercer hombre aparte de los [hombres] particulares y de la Idea [de hombre] (ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος, παρὰ τε τοῦ καθ’ ἕκαστα καὶ τῆν ιδέαν). Y así también [habrá] un cuarto [hombre] (τέταρτος), que se predicará tanto de este [tercer hombre] como de la Idea [de hombre] y de los [hombres] particulares; y, de modo similar, <habrá> también un quinto [hombre] (πέμπτος), y así al infinito (ἐπ’ ἄπειρον). (84,21-85,4)

153 Cfr. también *Metaph.* I 9, 990b 15; VII 13, 1038b 30 ss.; SE 22, 178b-179a10; *Apθ.* I, 84a7-28; 85a31ss.

El análisis de Aristóteles es muy preciso y pertinente: si el predicado “hombre” se predica tanto de los hombres sensibles como de la Idea de hombre, pero permanece diferente de aquello de lo que se predica y subsiste por sí, este predicado “hombre” será un tercer hombre, que no coincide ni con la Idea de hombre ni con los hombres sensibles. Y si “hombre” se predica también de este predicado, será necesario postular un “cuarto hombre”, junto con la Idea de hombre, los hombres sensibles y el primer predicado “hombre” y así al infinito. Admitir que los predicados de las cosas, sus cualidades, existen como entes separados de las cosas de las que son predicados y que la predicación es posible en virtud de la participación de las cosas en esos entes, introduce necesariamente, según Aristóteles, la aporía del tercer hombre (*cfr. Metaph. VII 13, 1038b 30ss; Cat. 2, 1a20ss*): ninguna sustancia individual, como Sócrates o este caballo, puede de hecho ser predicado de algo, ni los predicados, como hombre o caballo, ser sustancias individuales, sino términos universales que no tienen una existencia real y separada del sujeto de la predicación.

En lo que toca a su estructura lógica,¹⁵⁴ los dos argumentos regresivos que Platón desarrolla en *Parménides* 132a-b y 132d-133b y la formulación de Aristóteles presentan una estructura común, relativamente simple:

- 1) Si cualquier conjunto de particulares x, y, z son F , lo son en virtud de su participación en una Forma Φ separada de ellos.
- 2) La Forma Φ es también F .

¹⁵⁴ Gregory Vlastos se ha ocupado extensamente de reconstruir la estructura lógica del argumento en un artículo de 1954, “The ‘Third Man’ Argument in the *Parmenides*”. Este artículo ha suscitado profundas y diferentes reacciones, entre las cuales cabe mencionar a W. Sellars (1955: 405–437) y P. Geach (1956: 72–82). Vlastos ha respondido a las objeciones en (1956: 83–94) y en (1969a: 289–301). Para una versión modificada de la estructura lógica propuesta por Vlastos, *cfr.* M. Cohen (1971: 448–75).

3) Por lo tanto, x , y , z y Φ serán todos F por participar de una segunda Forma Φ ; esta a su vez, sumada a las demás, participarán de una tercera y así al infinito.

La premisa 1 supone la no identidad (NI)¹⁵⁵ entre la propiedad que una cosa tiene y la Forma en virtud de la cual la posee. En otros términos, este principio sostiene que nada tiene una propiedad en virtud de sí mismo, sino siempre por participar en algo no idéntico.

La premisa 2 afirma la tesis de la autopredicación (AP)¹⁵⁶ según la cual la propiedad se predica no solo de los particulares sensibles sino también de la Forma, por lo que podría decirse que la Forma posee la propiedad de la que es Forma.

La conclusión 3 resulta de reaplicar el principio de no identidad a la autopredicación de la Forma. En palabras de Aristóteles, si el predicado común, por ejemplo “hombre”, es diferente de los sujetos de los que se predica (NI) y es una Idea –el hombre en sí– y “hombre” se predica tanto de los hombres particulares como del hombre en sí (AP), habrá un nuevo predicado “hombre”, común a la Idea y a los hombres particulares, el cual será a su vez una Idea, i.e., un tercer hombre junto a la Idea de hombre y al hombre particular. Este mismo proceso puede aplicarse para postular un cuarto hombre, un quinto hombre y así arribar a un regreso al infinito (85,1-4).

Es importante notar que este argumento retoma los supuestos del argumento de lo Uno sobre lo Múltiple (80, 8-15), según el cual lo que se predica en común de múltiples cosas es algo uno, y esto uno es la Idea. Estos supuestos eran dos: a) el término predicado se predica con verdad de los sujetos correspondientes y b) el término predicado es diferente y separado de los particulares de los que se predica.

155 Para un comentario crítico del supuesto de no identidad, *cfr.* Leszl (1975: 252-257) y Fine (1995: 207).

156 Para una discusión crítica de las distintas interpretaciones acerca de la autopredicación, *cfr.* Fronterotta (2001: 240-269) y Van Eck (2008: 105-124).

Sin embargo, el argumento del tercer hombre supone una versión más rigurosa de ese argumento en tanto que las cosas de las que el predicado común se predica no están restringidas a los particulares sensibles, razón por la cual podrá incluirse a las Ideas entre ellas.¹⁵⁷ Nótese también cómo en la versión aristotélica aparecen explicitados los supuestos de autopredicación y de no identidad, que en las formulaciones del *Parménides* quedaban ocultos. Al introducir tales supuestos, el argumento prueba válidamente la regresión infinita de Ideas, de manera tal que, para evitarla, es preciso negar que Platón esté comprometido con al menos uno de los dos supuestos.

– *Posible respuesta platónica a la objeción del “tercer hombre”*

La objeción del “tercer hombre” se encuentra ya en el *Parménides* de Platón, por lo cual es inevitable preguntarse acerca de la relación entre la presentación del argumento que hace Platón y la de Aristóteles en el *Sobre las Ideas*. El hecho de que Aristóteles no mencione nunca su presencia en los escritos de Platón ha llevado a algunos estudiosos a pensar que el *Parménides* fuese cronológicamente posterior al *Sobre las Ideas*, de manera que la objeción habría sido formulada por primera vez por el propio Aristóteles.¹⁵⁸

Sin embargo no es necesario llegar a hipótesis de este tipo, ya que Aristóteles se refiere al “tercer hombre” como a un argumento común y bien conocido –tanto es así que lo menciona sin explicar de qué se trata. Él no pretende por

157 Esta es la posición de Fine (1995: 197–202), para quien el argumento de lo uno sobre lo múltiple no permite concluir la existencia de Ideas separadas, mientras que “the Accurate One over Many Argument is a valid argument for the existence of separated forms” (p. 200). *Contra*, Mariani (2005: 204–205), para quien ninguno de los argumentos es válido, pero el del tercer hombre presenta el defecto agregado de concluir la existencia de Ideas inadmisibles.

158 Esta posición fue adoptada por Philippon (1936: 120–122), que cree encontrar en el *Parménides* una reacción a la crítica hecha por Aristóteles a la teoría de las Ideas y hasta alusiones a la persona de Aristóteles.

tanto afirmar nada original. La cuestión importante es si Aristóteles continuó usando este argumento contra los platónicos cuando ellos ya contaban con una respuesta para esta objeción y, en tal caso, por qué consideró tal respuesta insatisfactoria.

Consideremos, en primer lugar, cuáles son los posibles caminos que permiten evitar la consecuencia del tercer hombre. Es evidente que la solución consiste en impedir que particulares e Ideas puedan reunirse en un mismo conjunto, es decir, que constituyan un múltiple y requieran un uno por encima de ellos. Si se considera la lógica del argumento, puede advertirse que está basado en el supuesto de que el término predicado tiene el mismo significado tanto cuando se aplica a los particulares sensibles como a la Idea correspondiente, lo que justificaría clasificar a la Idea junto a los particulares. De este modo, se presenta la posibilidad de postular una segunda Idea y así al infinito. Para evitar esta consecuencia, sería necesario afirmar que la predicación que se aplica a la Idea no es del mismo tipo de la que se aplica a las cosas sensibles. Y esto puede entenderse de dos maneras: a) o porque la autopredicación no hace otra cosa que expresar la identidad de la Idea consigo misma¹⁵⁹ o b) porque el significado del predicado que se aplica a la Idea es diferente del que se aplica a las cosas particulares.¹⁶⁰

Cabe preguntarse, por tanto, frente a estas posibilidades, si Aristóteles indebidamente las ignoró, cosa grave en el caso de que los platónicos hubiesen recurrido a ellas, pero también si se tratara de posibilidades de defensa que salvaran la teoría de las Ideas y de las que un crítico que pretendiera

159 Cfr. Cherniss (1957: 225-266). Su posición puede resumirse con estas palabras: "the idea is that which its particular participants have as a character". También Brisson (1991: 566-569).

160 Cfr. Allen (1965: 43-60). Cherniss (1944: 293-300) considera que Platón recurrió a ambas escapatorias, es decir, no solo a la de la no sinonimia entre cosa e Idea sino también a la de la identidad entre Idea y predicado. Esta defensa está presente también en Robin (1908: 71).

demoler esta teoría debería tener en cuenta por amor a la objetividad. Es posible, al menos, señalar algunas consideraciones que muestran que el recurso a ellas no es tan plausible y satisfactorio como podría parecer a primera vista.

Así, por ejemplo, W. Leszl sostiene que la autopredicación no se limita a afirmar tautológicamente que la Idea es idéntica a sí misma, sino que se trata de una predicación informativa, que sirve para clasificar a la Idea misma de un cierto modo y, por lo tanto, para distinguirla de otro tipo de entidades. Vale, por tanto, la no identidad del predicado con el sujeto que vale en el caso de los particulares. Y vale también que la Idea de este modo sea clasificada del mismo modo que son clasificadas las entidades particulares correspondientes, por lo cual ella se vuelve un nuevo miembro de la clase a la que pertenecen los particulares sensibles y termina así asociándose a aquella multiplicidad que requiere como principio de explicación una nueva unidad por encima de ella (*cf.* Leszl, 1975: 260-61).

Por su parte, G. Fine considera que como las premisas del argumento generan válidamente la regresión infinita de Ideas, para evitarla, es preciso negar que Platón esté comprometido con ellas o bien reformularlas. A diferencia del supuesto de autopredicación, del que pueden hallarse muchos ejemplos en los diálogos platónicos, Fine sostiene con razón que en los diálogos no puede hallarse el principio de no identidad aplicado a las Ideas, sino únicamente a los particulares: solo las cosas imperfectas necesitan ser explicadas en términos de algo distinto de ellas mismas; en contraste, la Idea es perfecta y es ella misma principio causal, por lo que no requiere explicarse postulando nuevas Ideas. Esta restricción le permitiría a Platón cortar el regreso, porque supone que la Idea posee su propiedad en virtud de sí misma y no por participar en algo más (*cf.* Fine, 1995: 225-228).

En cuanto al segundo supuesto del argumento, el de autopredicación, no puede negarse que Platón admite que las

Ideas pueden predicarse de sí mismas y ser sujetos de predicación.¹⁶¹ Justamente el hecho de que Ideas y particulares puedan funcionar como sujetos de un predicado común es lo que autoriza a considerarlos del mismo modo. Podría objetarse que en *Parménides* 132 a-b se trata del predicado “grande” mientras que en *Sobre las Ideas* Aristóteles hace uso del predicado “hombre”, por lo que habría una diferencia radical entre las presentaciones platónica y aristotélica del argumento. En el caso de la grandeza, es claro que no es predicable del mismo modo de sí misma y de los particulares grandes, esto es, sinonímicamente, porque la definición del universal grandeza no puede aplicarse a ninguno de los particulares grandes.¹⁶² Para Alan Code (1983: 108-109), esta es la razón por la que Aristóteles no utiliza el argumento del tercer hombre para refutar la existencia de tales Ideas, y usa en cambio el universal “hombre” que sí puede aplicarse sinonímicamente a los particulares y a la Idea. Para Frank Lewis (1983: 138), en cambio, lo que el argumento requiere es un principio de univocidad, que es más amplio que el de sinonimia. Hay casos en que un término es unívoco aplicado a dos entidades de categorías diferentes pero el nombre y la definición no se aplican igualmente a ambos. Esta condición de univocidad podría extenderse al predicado grande en el argumento regresivo del *Parménides* y requiere que el predicado tenga el mismo significado en todos sus usos diferentes.

Sin embargo, resulta al menos problemático explicar cómo cualquier predicado dentro del mundo sensible pueda ser

161 *Cfr.*, por ejemplo, *HMA* 292e6-7; *Prot.* 330c1-e2; *Phd.* 74a-c, 100b-105e; *Smp.* 210e-212a; *R.* 597; *Prm.* 129b y 132a-b.

162 Justamente esta diferencia ha conducido a S. Mansion a negar que se trate de la misma crítica. A su juicio, la crítica del *Parménides* a la Idea de lo grande no tiene el mismo valor de la que se dirige en el *Sobre las Ideas* a la Idea de hombre, porque mientras la Idea de lo grande es heterogénea respecto del grande sensible y, por lo tanto, lo grande no puede ser predicado nuevamente de ella, la Idea de hombre es homogénea respecto del hombre sensible y por lo tanto el hombre se puede predicar nuevamente de ella. *Cfr.* Mansion (1984: 120-122).

aplicado unívocamente a una realidad inteligible. La dificultad reside en que Platón habría caracterizado a las Ideas como tan fundamentalmente diferentes de los particulares que ninguna propiedad podría atribuírseles a ambos unívocamente.

Algunos comentadores, siguiendo a Reginald Allen (1965: 46), sostienen que la predicación de las Ideas no puede entenderse de la misma manera que la predicación de sus instancias. La función “es F”, donde F es un término general, es ambigua: su significado depende del tipo de sujeto al que es aplicado. Cuando F es usado en designación derivativa, decir de algo que es F es sostener que es causalmente dependiente de F. En cambio, cuando F es usado en designación primaria, entonces es sinónimo del F mismo. Por lo tanto, decir que la Idea Φ es F no debe entenderse como una proposición predicativa sino como una identidad: Φ es Φ . El carácter distintivo de esta teoría semántica es la función dual que se da a los términos generales: para las Ideas funcionan como nombres propios y para los particulares como nombres derivativos o epónimos. Si partimos de la distinción entre tener una propiedad y ser una propiedad, que se remonta a Cherniss, podríamos decir que las instancias *tienen* sus propiedades por participar de una Idea homónima, pero la Idea es la propiedad misma. Esta teoría semántica, entonces, elimina el regreso vicioso y le permitiría a Platón enfrentar el argumento del tercer hombre, pues no habría que apelar a una nueva Idea para explicar la autopredicación.

En suma, la restricción del principio de no identidad entre sujeto y predicado a los particulares sensibles y la interpretación de la autopredicación de la Idea como una proposición de identidad constituyen los caminos por los que Platón podría transitar para defenderse del argumento del tercer hombre. Nótese cómo ambas soluciones confluyen en una sola, puesto que negar la aplicación del principio de no identidad a las Ideas es lo mismo que suponer que en el caso de las Ideas la autopredicación involucra identidad.

Es necesario subrayar, sin embargo, que esta línea de defensa no hace sino acentuar la separación entre Ideas y particulares, lo que equivale a negar la univocidad entre las predicaciones que se aplican a las instancias sensibles y la que se aplica a la Idea. La función dual de los términos generales suscita algunos interrogantes, a nuestro juicio muy serios, porque si solo la Idea es F, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que una cosa particular es F? Por cierto no alcanza con sostener que las cosas reciben su nombre de la Idea; es necesario explicar por qué esta asignación no es arbitraria y es posible reunir un conjunto de individuos bajo un término general. Cabe preguntarse: ¿por qué estos particulares específicos (y no otros) deben ser nombrados derivativamente de esta Idea específica (y no de otra)? La teoría platónica está llamada a explicar esta situación y el problema lógico hunde sus raíces en la relación ontológica entre Ideas y particulares.

De acuerdo con el argumento de lo Uno sobre lo Múltiple, el particular puede llamarse como la Idea en virtud de que comparten una propiedad en común.

Aristóteles en su crítica a la teoría platónica aludía a estos problemas en los siguientes términos:

Pero “entidad” significa lo mismo referida tanto a las cosas de acá como a las de allá. Si así no fuera, ¿qué querría decir que hay algo más allá de las cosas de aquí, esto es, lo uno sobre lo múltiple (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν)? Y si es la misma la forma de las Ideas (ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν) y la de las cosas que de ellas participan, habrá algo común entre ellas (ἔσται τι κοινόν). (...) Si, por el contrario, la forma no es la misma (μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος), ellas serían meramente homónimas (ὁμώνυμα ἄν εἴη), como si alguien llamase “hombre” tanto a Calias como a un trozo de madera, sin haber observado en ellos ninguna comunidad. (μηδεμίαν κοινωσίαν) (*Metaph.* I 9, 990b34-991b8)

Resulta claro que aquí Aristóteles plantea la alternativa entre univocidad y equivocidad, esto es, entre sinonimia y homonimia, sin tomar en cuenta ninguna instancia intermedia.¹⁶³ Por otra parte, insiste en que la comunidad de nombre no explica por qué un término puede aplicarse con verdad a un conjunto de particulares y a la Idea de la que dependen si no tienen también propiedades comunes.

¿Platón habría aceptado que la eponimia requiere comunidad de propiedades? Podemos encontrar indicios en esta dirección en algunos pasajes platónicos. Así, por ejemplo, en el *Fedón* las Ideas se revelaban como las causas de las propiedades que las cosas poseen. Allí Platón afirmaba tres principios acerca de la causalidad, que recordamos brevemente: a) una misma causa no puede producir efectos contrarios; b) causas diferentes no pueden originar el mismo efecto y c) ninguna causa determinada puede producir como efecto la propiedad opuesta a la que ella posee (*cf.* *Phd.* 101a-b). Este último punto ha sido generalmente interpretado como si toda causa debiera poseer la propiedad de la que es causa (*cf.* Sedley, 1998: 121; Hankinson, 1998: 84-102). También en el argumento de los opuestos de *República* (V 479a-480a), como ya hemos señalado, Platón distingue las Ideas de los particulares porque estos últimos poseen propiedades opuestas mientras que las Ideas no. Pero esto no significa que el predicado deba entenderse en diferentes sentidos cuando es aplicado ora a la Idea ora al particular. Como muestra el pasaje de *Banquete* 211a, en el que Platón explica cómo la Idea de Belleza no es bella en un respecto, tiempo o perspectiva, sino siempre bella, no es el significado del término general el que cambia aplicado a la Idea o a las cosas sensibles, sino

163 Con este propósito puede consultarse Leszl (1970: 486-495), quien analiza y ofrece sólidos argumentos para justificar el uso que hace Aristóteles de la dicotomía homonimia-sinonimia contra los platónicos, mostrando las consecuencias inaceptables de recurrir al significado focal como *tertium quid*: o bien se recae en la sinonimia o bien las Ideas quedan privadas de su función explicativa.

que una y la misma propiedad es poseída absolutamente por la Idea y relativamente por los particulares sensibles (*cf.* Nehamas, 1975a: 461-91; White, 1992: 277-310).

Si esta interpretación es aceptada, la teoría de la predicación de Platón tiene que presuponer que la Idea Φ es también F en el sentido de que posee la propiedad de que es Idea; de otro modo no podría explicar la razón por la que esta Idea Φ es la causa de que los particulares posean esa propiedad más bien que cualquier otra. Desde el punto de vista semántico, esto significa que la relación que sostiene la derivación nominal de lo Uno a los múltiples es el compartir una propiedad. Si es así como la eponimia funciona, entonces Platón no podría evitar la regresión porque lo Uno y lo Múltiple se homologarían, constituyendo una misma clase.

Con el propósito de evitar esta consecuencia, Bestor (1978: 194-196)¹⁶⁴ ha realizado un importante esfuerzo para entender la eponimia de modo que no requiera la comunidad de propiedades. Podríamos agrupar su exhaustiva clasificación en dos grandes divisiones:

- 1) Las cosas nombradas derivativamente fueron descubiertas, inventadas o clasificadas por un sujeto del que reciben el nombre; por ejemplo, Ford, aplicado directamente al individuo Ford y derivativamente a los autos creados por él.
- 2) Las cosas nombradas se refieren a un sujeto, objeto o lugar del que reciben derivativamente el nombre: por ejemplo, Cognac tiene como referente primario a la torre de Francia de cuyos alrededores surgió la bebida alcohólica que recibe secundariamente su nombre.

Bestor sostiene que si bien debe subyacer a la predicación epónima una relación metafísica, no requiere de ninguna específica. Sabemos, sin embargo, que se trata de la participa-

¹⁶⁴ Bestor distingue ocho tipos de eponimia que, a los efectos de esta exposición, hemos reducido a dos grupos fundamentales.

ción y creemos que ninguna de las posibilidades que Bestor da para entender la eponimia puede dar cuenta de la relación de participación entre Ideas y particulares. El primer grupo haría de la Idea una causa eficiente, condición que entraría en conflicto con su carácter inmutable. El segundo grupo incluye relaciones puramente accidentales que no logran explicar por qué un conjunto de particulares pueden recibir *apropiadamente* un nombre común.

La teoría platónica de la predicación nos enfrenta así al siguiente dilema: o bien admitimos que Ideas y particulares poseen propiedades comunes, lo que permitiría clasificarlas conjuntamente, o bien suponemos una función dual de los términos generales, de modo tal que su significado variará de acuerdo a si son aplicados a las Ideas o a los particulares. De ambos cuernos del dilema se siguen consecuencias inadmisibles: el primero legitima la regresión infinita de Ideas; el segundo, en cambio, niega la univocidad de los términos generales. En efecto, si no podemos usar el lenguaje para describir a las Ideas y a los particulares unívocamente, o clasificarlos juntos en algún sentido, impedimos la regresión pero a un precio muy alto, porque es a fuerza de extremar la no identidad entre Ideas y cosas sensibles. Dada la irreductible distinción ontológica entre los dos ámbitos, por un lado, se vuelve difícil explicar la causalidad de las Ideas y, por otro, se niega la posibilidad de un lenguaje coherente sobre el mundo sensible debido al uso equívoco de un mismo predicado.

En suma, los caminos que Platón podría transitar para defenderse del “tercer hombre” lo conducen a una dificultad aún mayor que el regreso *ad infinitum*, de la que no ha dado una explicación transparente y que constituye el blanco de las críticas aristotélicas a la teoría de las Ideas: la separación entre Ideas y particulares sensibles y la consiguiente inutilidad de la teoría para explicar satisfactoriamente la participación (en el plano ontológico) y la consecuente predicación (en el plano lógico).

- La importancia y las implicaciones del “tercer hombre”

Después de esta discusión sobre la validez del ATH como crítica a la teoría de las Ideas, debemos atender a su significado en el conjunto del tratado *Sobre las Ideas*.

Es evidente que el ATH ataca directamente la unicidad de la Idea, ya que su postulación no excluye sino que más bien implica la existencia de toda una serie ulterior de Ideas del mismo tipo. Pero la raíz de esta deficiencia reside, para Leszl, en el hecho de que la Idea no está concebida como un universal genuino, es decir como algo común (*cf.* Leszl, 1975: 271-277). Hemos visto que el hecho de que las Ideas sean en sentido propio lo que las cosas son solo de manera derivativa no impide que reciban todas ellas –Ideas y cosas– un predicado común con el mismo significado. Así la Idea termina siendo otro particular de la misma clase a la que pertenecen las cosas sensibles, “y es su imperfecta universalidad, su ser otro miembro (aunque privilegiado) de la misma serie, lo que lleva a la reducción del tercer hombre” (*cf.* Leszl, 1975: 272).

Cherniss, coherentemente con su conocida tesis, ha intentado mostrar que la objeción del tercer hombre no afecta en absoluto a la teoría de las Ideas; prueba de ello es el hecho de que Platón, si bien la tiene presente tanto en el *Parménides* como antes (*R. X*, 597c) y después (*Ti.* 31a), no se sintió jamás obligado a abandonar su teoría, por lo que puede inferirse que consideró la objeción sustancialmente ineficaz.¹⁶⁵ De acuerdo con este intérprete, lo objetable de la actitud de Aristóteles consistiría en haber callado que Platón no le diera crédito al ATH. La razón por la que, según Cherniss, el ATH no constituye una verdadera dificultad es que se basa en una

¹⁶⁵ Contra Cherniss, Leszl (1975: 265) sostiene que estas consideraciones no son decisivas, pues Platón pudo haber considerado muy grave la crítica del tercer hombre, sin convencerse de que fuera letal. Esto puede deberse, al menos en parte, al hecho de que él no había identificado con claridad la lógica de este argumento y por tanto no estaba seguro de su fuerza y de la posibilidad de dar una respuesta a ella sin abandonar la teoría de las Ideas.

tergiversación de la doctrina de las Ideas, pues considera a la Idea como un individuo particular, en el mismo nivel de los sensibles. Como confirmación de esto, Cherniss cita el pasaje de *Refutaciones Sofísticas* 22, 178b 36-179a 10 donde el ATH es considerado un sofisma por el mismo Aristóteles, justamente porque concibe a “hombre” como un τὸδε τι, cuando en realidad se trata de un predicado común (*cf.* Cherniss, 1944: 287-300). Frente a esta objeción, E. Berti replica que precisamente este pasaje revela que el valor del tercer hombre consiste en mostrar el absurdo de la separación entre Ideas y cosas. Dicho de otra manera, solo para una posición que haya superado la separación entre Ideas y cosas el tercer hombre es un sofisma, pues es por la separación que el predicado común asume la naturaleza del particular (*cf.* Berti, 1997: 151-152).

Por lo demás, la crítica de tratar a las Ideas como cosas individuales y, por lo tanto, no como universales genuinos aparece también en otros contextos.¹⁶⁶ En tal sentido, lejos de seguir a Cherniss en esta tesis, creemos que Aristóteles detecta una dificultad genuina en la teoría platónica de las Ideas: la de conferirle existencia separada y, por tanto, individual, a lo que es solamente un predicado común. Frente a ello, no sería de hecho inútil por parte de Aristóteles revalidar la eficacia de la crítica del tercer hombre. En todo caso, no se ve por qué el hecho de que esta crítica se encuentre ya en Platón deba quitarle algo de su importancia como factor en el desarrollo del pensamiento aristotélico. Esta importancia no depende de su novedad, sino del ser objeto de evaluación crítica. Desde nuestro punto de vista, una reflexión profunda por parte de Aristóteles en torno a las premisas del argumento y a sus consecuencias –sobre todo respecto del modo de evitarlas–, pudo haber estimulado el desarrollo

166 *Cfr.* *Metaph.* XIII 9, 1086a 32-34 y 1086 b 10-11; VII 15, 1040a8-9.

de doctrinas positivas. De esta convicción era G. E. L. Owen, quien sugiere que frente a la elección entre la renuncia al supuesto de autopredicación o al de no identidad, para evitar la consecuencia del tercer hombre, Aristóteles, en lugar de aceptar una de las dos posibilidades, distingue entre dos tipos de predicación. Por una parte, establece la predicación esencial, que dice qué es algo, es decir, expresa su esencia; en este caso se preserva el supuesto de la autopredicación pero no el otro. Por otra parte, señala la predicación accidental, que atribuye a un sujeto algo que no forma parte de su esencia; en este caso se preserva el supuesto de la no identidad pero no el de la autopredicación (Owen, 1986: 200-220, esp. 207-209). Volveremos sobre la tesis de Owen en el próximo capítulo; baste por el momento al menos advertir cómo las dificultades del tercer hombre pudieron haber sido decisivas para la elección de las teorías que Aristóteles terminó por adoptar acerca de la sustancia y de la predicación en general.

Después de analizar los argumentos presentes en el libro I del *Sobre las Ideas*, podemos concluir nuestro capítulo señalando que este tratado no solo ilumina el pensamiento de Aristóteles acerca de los universales sino que constituye una fuente particularmente importante para el estudio de la teoría platónica de las Ideas. En la primera parte se señalan los argumentos esgrimidos por los platónicos en favor de las Ideas, en una forma técnica probablemente elaborada en la Academia, unidos a breves críticas. A juicio de Aristóteles, ninguno de los cinco argumentos utilizados por los platónicos logra demostrar la existencia de las Ideas. Por el contrario, el hecho de que conduzcan a admitir tipos de Ideas que los propios platónicos no aceptarían sirve a manera de contraejemplo para rechazar los argumentos como tales. Si son bien entendidos, los argumentos justifican la introducción de *koiná*, pero no la postulación de entidades inteligibles separadas. Por lo demás, existe un notable acuerdo entre los

intérpretes respecto del significado general de las críticas de Aristóteles, que consistiría en que se dirigen al rechazo de la separación de las Ideas. La mayoría coincide en advertir que todas ellas son críticas internas, hechas desde dentro del sistema y que muestran las contradicciones en las que incurre la teoría cuando afirma la existencia separada de las Ideas.¹⁶⁷ De manera que, desde ese punto de vista, los argumentos demuestran demasiado poco, porque basta con aceptar predicados universales para no vernos obligados a admitir la existencia separada de las Ideas, que es lo característicamente platónico de la teoría. Pero, desde otra perspectiva, los argumentos mencionados demuestran demasiado, porque conducen a aceptar Ideas que eran explícitamente rechazadas por los filósofos académicos.

A nosotros nos interesa marcar el carácter interno de las críticas porque creemos que las dificultades genuinas que Aristóteles descubre en el platonismo constituyen el nudo que es preciso desatar para encontrar una salida. En tal sentido, las tesis alternativas, en las que se funda la solución aristotélica a las aporías, deben ser interpretadas como implicaciones necesarias del examen crítico, llevado a cabo en obras como el tratado *Sobre las ideas*, y no como presupuestos extrínsecos que distorsionan la teoría criticada.

Ahora bien, si existe un acuerdo general respecto de que las críticas del Περὶ Ἰδεῶν se dirigen esencialmente contra la separación de las Ideas y las cosas sensibles, el significado preciso de “separación” que debe atribuirse a las Ideas es un tema muy controvertido. En el próximo capítulo intentaremos precisar este concepto para, por fin, develar la solución que Aristóteles propondrá a la aporía del χωρισμός platónico de las Ideas.

167 Sobre este carácter interno de las críticas, ver, por ejemplo, Karpp (1933: 390), Philippson (1936: 123), Cherniss (1944: 491), Mansion (1984: 100) y Berti (1997: p. 164-165).

Capítulo IV

Aporía platónica y *euporía* aristotélica

IV. 1. La *aporía* fundamental del platonismo: la separación entre Ideas y cosas sensibles

La separación de las Ideas constituye para Aristóteles la característica más específica de la doctrina de Platón, pero también su posición más objetable y la fuente de todas las dificultades (*cfr. Metaph.* XIII 9, 1086b 6-7). El concepto de separación es tan fundamental que, como bien señala Enrico Berti (1977: 101) si no se admite la separación entre Ideas y realidades sensibles, no se pueden comprender las críticas de Aristóteles a Platón y estas pierden legitimidad. Si se la admite, es bastante difícil defender la doctrina de Platón de algunas de las críticas de Aristóteles. Entre los estudiosos se ha afirmado una tendencia que, por un lado, reconoce la existencia de la separación entre Ideas y cosas y, por otro, corrige el sentido que le da Aristóteles.¹⁶⁸ Según esta tendencia, Aristóteles deforma el significado de la separación

168 *Cfr.* Berti (1977: 102-103) quien recoge interpretaciones clásicas sobre este tema, con sus correspondientes referencias.

atribuida por Platón a las Ideas, identificándola con aquella separación que él mismo atribuye a la sustancia.¹⁶⁹

Por nuestra parte, intentaremos mostrar que existe más de un sentido de separación para la sustancia en Aristóteles, entre los que cabe subrayar la independencia ontológica, la separación conceptual y la espacial. En primer lugar, nos ocuparemos de la noción de separación propia de la sustancia aristotélica para mostrar que el criterio de separación atribuible a la forma sustancial es distinto del que caracteriza al compuesto de materia y forma. Tras analizar y rechazar que alguno de los sentidos propuestos pueda aplicarse a la separación de las Ideas, nos proponemos establecer, a partir del análisis del argumento que conduce al tercer hombre, en qué medida la separación, en el caso particular de las Ideas, entraña homonimia, es decir, Ideas y particulares comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre en común no asegura ninguna conexión real y así las Ideas perderían su carácter causal.

IV. 1. 1. Distintos sentidos de “separación” en Aristóteles. La separación de la sustancia

Para referirse a la separación, Aristóteles usa “χωρίς” y los términos asociados “χωριστόν”, “χωρίζειν” y “χωρισμός”.¹⁷⁰

169 Berti aclara que “mientras la separación de las Ideas tiene el significado de una excepción de las condiciones espacio-temporales a las que están sujetas las realidades sensibles, y que por lo tanto equivale a la inmaterialidad, la separación de las sustancias aristotélicas no es otra cosa que la no inherencia a otras realidades, o sea, la subsistencia propia de todo lo que es sujeto y no predicado, en primer lugar, de los individuos sensibles, que no son en realidad inmunes a las condiciones espacio-temporales” (1977: 104).

170 Para un análisis del significado de χωριστός en Aristóteles puede consultarse con provecho Morrison (1985c), quien argumenta en favor de entenderlo como “separado” y no “separable”. El artículo de Morrison incluye dos útiles índices de las apariciones del término y de los términos asociados: un primer índice de acuerdo con la forma gramatical y el segundo de acuerdo con el contenido y el contexto, por ej., “separación de las Formas”.

También utiliza “παρά”, traducido comúnmente como “aparte de”, y en algunos pasajes usa indistintamente ambos.¹⁷¹

Hay evidencias de que, para Aristóteles, las afirmaciones de que A es separado de B y B no es separado de A son conjuntamente suficientes para la afirmación de que A es naturalmente prioritario con respecto a B.¹⁷² Así, al principio del libro VII de la *Metafísica*, tras afirmar la triple prioridad –gnoseológica, lógica y temporal– de la entidad respecto de las otras categorías, dice:

En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán (κατηγορημάτων) es separada (χωριστόν), sino únicamente ella. (1028a 33-34)

Pero, ¿qué quiere decir Aristóteles por “separado” cuando sostiene que únicamente la entidad es separada? Aristóteles no explica el término en este pasaje, pero en *Metaph. V 11*, 1019a 2-4 dice que “anteriores según la naturaleza y la entidad (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν) son todas las cosas que pueden ser sin otras (ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων), pero no estas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón”.

De acuerdo con este pasaje, A es anterior ontológicamente a B solo en caso de que A pueda ser sin B pero B no pueda ser sin A. Esto sugiere la opinión de que A es separada de B precisamente en el caso de que A pueda existir sin B.¹⁷³

Aristóteles afirma que la entidad, la única entre las categorías, es separada.¹⁷⁴ Consideremos, por ejemplo, *Metaph. XII 1*, 1069a 20-21: “lo primero es la entidad, después

171 Por ejemplo, en *Metaph. XI 2*, 1060a 2-10; XIII 9, 1086b 8-9.

172 La conexión entre separación y prioridad ontológica aparece, por ejemplo, en *Metaph. VII 1*, 1028a 31-b2; 13, 1038b29; *EE I 8*, 1218a 1-9.

173 De Strycker (1955: 125) y Fine (1984, 1985) han argumentado en favor de esta interpretación.

174 Ver *GC I 3*, 317b 28; *Ph. I 2*, 185a 31-2; *Metaph. I 9*, 991b 3; VII 3, 1029a 27-28; VII 16, 1040b 28; XII 4, 1070b 36; XIII 2, 1077b 3-7; XIII 5, 1080a 1; XIII 10, 1086b 17-19; 1087a 23.

la cualidad, después la cantidad (πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν); también *Metaph.* XII 6, 1071b5: “Las entidades son las primeras de las cosas que son” (αἵ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων). De estas afirmaciones, unidas a las que señalamos más arriba,¹⁷⁵ parece seguirse que la entidad primaria es independiente de la entidad no primaria,¹⁷⁶ mientras que la no primaria es dependiente de la primaria.¹⁷⁷

¿Cómo interpretar la noción de independencia ontológica que opera en la noción aristotélica de separación?

G. Fine (1998: 163) sugiere que el significado relevante de separación en Aristóteles es la capacidad de existencia independiente, propia de la sustancia o entidad (οὐσία): A es separada de B solo en el caso en que A pueda existir sin B, independientemente de B, pero no a la inversa.

A pesar de que parece la lectura natural, pueden elevarse reservas a la concepción de separación como existencia independiente. Así, Richard Dufour (1999: 48) sostiene que esta interpretación de Fine es la más difundida pero, a la vez, la más infructuosa. Este autor da el ejemplo del padre que engendra a un hijo. Es claro que el padre puede existir sin el hijo, mientras que el hijo no puede venir al mundo sin el padre, del mismo modo que todo efecto depende de su causa. Ahora bien, el hijo tiene un padre que es asimismo el hijo de otro padre. Una tal línea de causalidad plantea una dificultad a la interpretación de la existencia independiente: solo un ser que no sea un efecto y no dependa de otra causa sería una sustancia y sabemos que los compuestos son sustancias para Aristóteles.

175 Ver también *Cat.* 5, 2a 11-19; 2a 34 – b 7.

176 Por “entidad no primaria” nos referimos a las entidades secundarias y a los accidentes.

177 Vasilis Politis llama a esta prioridad natural “independencia ontológica”, pues considera legítimo usar el término “ontología” para la teoría de lo que es para algo, cualquiera sea, ser. La distingue de la existencia independiente, por razones que se aclararán enseguida (cfr. Politis 2004: 198-9).

Una segunda objeción, elevada por Morrison¹⁷⁸ a Fine, es que sostener la existencia independiente como el carácter constitutivo de la sustancia ¿equivale a decir que una sustancia puede subsistir sin otras sustancias y sin los accidentes? La existencia independiente no solo impide que el compuesto sea sustancia sino que pone en riesgo la sustancialidad de la forma, ya que Aristóteles admite que ciertas formas –las sensibles– no son independientes del compuesto.

Más recientemente, P. Corkum (2008: 65-92, esp. 72-76) ha llevado adelante una detallada crítica a la interpretación de separación o independencia ontológica como la capacidad de existencia independiente, que recoge de algún modo las objeciones de Morrison, otorgándoles un tratamiento adecuado. De acuerdo con este autor, existe una asimetría con respecto a la dependencia ontológica entre las sustancias individuales, por un lado, y las no sustancias y sustancias universales, por otro. Mientras que las sustancias son independientes ontológicamente de las no sustancias y de las sustancias universales, la inversa no se da. Dado que es posible unir independencia ontológica con separación, sostendrá que las sustancias son separadas de las no sustancias y de las sustancias universales, pero no a la inversa.

Según Corkum, Fine, si bien advierte esta asimetría, interpreta erróneamente la independencia ontológica como existencia independiente, en tanto esta última no satisface la condición asimétrica propia de la primera. En efecto, a la independencia ontológica concebida como existencia in-

178 Morrison (1985b: 125-157). En sus trabajos, Morrison (1985a y 1985b) considera que una cosa es separada de otra si la primera está fuera de los límites ontológicos de la segunda, lo que equivale a ser numéricamente distinta de ella. Así, Morrison ve la separación atribuida a las sustancias como una relación simétrica. Si las sustancias son separadas de las no sustancias, y la separación es la distinción numérica, entonces las no sustancias deben ser separadas de las sustancias. Para evitar esta consecuencia, Morrison afirma que las sustancias están separadas solo de otras sustancias. El problema en esta posición es explicar la evidente relación entre separación y prioridad, que hace de la separación de la sustancia una relación no simétrica.

dependiente Corkum objeta el caso de los propios, propiedades necesarias pero no esenciales: un ejemplo tradicional de un propio para los humanos es la capacidad de reír, de manera que un hombre no podría existir sin esta capacidad. A ello puede añadirse el caso de universales no sustanciales como el color. Desde este punto de vista, las sustancias individuales no son ontológicamente independientes de las no sustancias en general, sino solo de los accidentes. Pero si bien la sustancia individual es capaz de existir independientemente de un accidente específico, no puede existir sin accidentes, como ya había señalado Morrison.

Tras rechazar la interpretación de Fine que entiende la independencia ontológica como existencia independiente, Corkum propone entenderla como “la posesión independiente de un cierto estatus ontológico” (Corkum, 2008: 65). Para comprender su tesis alternativa, es preciso tener en cuenta la clasificación de entidades que Aristóteles realiza en el capítulo segundo de *Categorías* de acuerdo con dos criterios: decirse de y estar en. Tanto lo que “se dice de” como lo que “está en” expresan dependencias ontológicas, pues obtienen su estatus de entes en virtud de que mantienen alguna conexión con un sujeto. Las sustancias individuales, que ni se dicen ni están en un sujeto, pero que sin embargo son entes, poseen su status de ente independientemente de mantener alguna de estas conexiones con otros tipos de ser. Para Corkum esta descripción de la metodología de *Categorías* constituye el mejor punto de partida para desarrollar una interpretación de las nociones de dependencia e independencia ontológicas en Aristóteles.

Creemos que el análisis de Corkum es pertinente, sobre todo porque pone de relieve las dificultades de entender la separación o independencia ontológica como capacidad de existencia independiente.

Por lo tanto, consideramos que cuando Aristóteles dice que la sustancia o entidad primaria es separada de las entidades

no primarias, no quiere decir que una entidad primaria pueda existir sin entidades no primarias, es decir, sin entidades secundarias ni accidentes.¹⁷⁹ Su carácter separado se conecta al hecho de que no inhiere en otro, ni se predica de otro, sino que es aquello de lo que todo el resto es predicado (*cfr. Metaph. VII 3, 1029a 7-9*). En general, la entidad primaria es separada de la no primaria en el sentido de que no depende para ser una entidad de su relación con algo más. Una determinada cualidad, cantidad o relación son siempre cantidad, cualidad o relación de alguna cosa, de manera que su ser depende de la relación con la entidad primaria.

A la par de asociar la separación con la independencia o prioridad ontológica, Aristóteles usa “χωρίς” y otros términos asociados para referirse a la separación en el espacio. Así, por ejemplo, en *Ph. V 2, 226b 21-23*, dice:

Se dice que las cosas están juntas (ἄμα) en un lugar cuando están en un único lugar primero, y que están separadas (χωρίς) cuando están en distintos lugares.

Según este pasaje, puede decirse que dos cosas, A y B, están separadas una de otra cuando están en diferentes lugares. Aristóteles a veces indica este tipo de separación, no como separación sin más, sino como separación en lugar (τόπω).¹⁸⁰ Es importante advertir que la separación local es propia del compuesto y es una noción simétrica. Si A y B están localmente separados, A existe separadamente de B y B separadamente de A. La independencia ontológica, en

179 Politis (2004: 200-201) subraya que “es preciso reconocer que no podemos inferir de la afirmación de que una cosa, x, es ontológicamente independiente de otra cosa, y, que x pueda existir sin que exista y. Aquello que explica lo que es para x ser una entidad, o por qué x es una entidad, no es su relación con algo más, y. Pero de esto no podemos inferir que x pueda existir sin algo más, y, existiendo en relación con ella”.

180 Ver, por ejemplo, *deAn. III 9, 432a 20; III 10, 433b 25; Metaph. V 6, 1016b 2; X 1, 1052b 17; XI 10, 1068b 26; XIV 5, 1092a 19*.

cambio, no es simétrica para Aristóteles ya que, como hemos señalado antes, la entidad primaria es separada de la entidad no primaria, pero la no primaria no es separada de la primaria.

Un tercer sentido de separación en Aristóteles es el ser separado en definición (*χωριστὸν λόγῳ*). En *Metaph.* VIII 1, 1042a 26-31 dice:

Y entidad es el sujeto: en cierto sentido, la materia (...); en otro sentido, la forma y la estructura que, siendo algo determinado, es separable en la definición (*τῷ λόγῳ χωριστόν*); en tercer lugar, en fin, el compuesto de ellas. Solamente de este hay generación y corrupción, y solo él es separado en sentido absoluto (*χωριστὸν ἀπλῶς*).

Con referencia a este pasaje, Fine entiende este tipo de separación del siguiente modo: A es definicionalmente separado de B solo en el caso en que A pueda ser definida sin mencionar la definición de B (Fine, 1998: 163). Aquí Aristóteles está refiriéndose a la forma y dice que es separada *λόγῳ* pero no *ἀπλῶς*, ya que la forma es distinguible conceptualmente de la materia, de manera que la definición incluya solamente las partes de la forma, prescindiendo de las partes materiales del compuesto, pero no separable por el lugar, de la misma manera que la materia no es separable localmente de los cuerpos (*cf. Ph.* IV 7, 214a 15-16). En rigor, el tipo absoluto de separación corresponde al compuesto.

Puede decirse, en términos muy generales, que separar definicional o conceptualmente es considerar y examinar separadamente determinaciones que pueden pertenecer a una única y misma cosa. Así, por ej., en varios pasajes de su obra Aristóteles recurre a la oposición cóncavo-convexo para ejemplificar en qué consiste esta separación en definición: “son dos por definición pero inseparables por naturaleza (*ἀχώριστα πεφυκότα*), como en la circunferencia

lo cóncavo y lo convexo” (*EN* I 13, 1102a 30-31); “en una curva, lo cóncavo y lo convexo son inseparables (*EE* II 1, 1219b 34).

De esta manera, mientras que las determinaciones “cóncavo” y “convexo” no pueden identificarse, pues son lógicamente diferentes, pueden sin embargo predicarse de uno y el mismo sujeto, esto es, no son separables en el lugar. La misma oposición entre separación conceptual y local se repite en *Sobre la generación y corrupción* I 5, 320b 24, donde se dice que la materia es separable conceptualmente de la magnitud y de la cualidad, pero no separable en el lugar (τῶ μὲν λόγῳ χωριστή, τόπω δ’οὐ χωριστή).

Como resultado de este examen, es posible concluir que hay al menos tres sentidos de separación que Aristóteles atribuye a la sustancia: la independencia ontológica, la separación local y la definicional.

IV. 1. 2. El sentido de “separación” aplicable a las Ideas platónicas. Separación y homonimia

Separación, por supuesto, es siempre separación *de* algo. En el caso de las Ideas platónicas, Aristóteles aclara que la separación es separación de los particulares sensibles (τῶν καθ’ἕκαστον, *Metaph.* XIII 9, 1086b 4). Por lo tanto, nuestra pregunta es realmente: ¿Qué quiere decir Aristóteles cuando dice que las Ideas están separadas de los particulares sensibles?

En su artículo “Separation”, originalmente publicado en 1984, Fine (1998: 161) recoge cuatro interpretaciones fundamentales acerca del sentido de “separación” aplicado a las Ideas.

1) Separación como diferencia: La Idea es diferente de cualquiera o de todos los particulares sensibles.¹⁸¹

181 Ross (1924, vol. I: XLIII) sostiene que “el universal es una entidad diferente de los particulares”. Por su parte, Morrison (1985 a y b) sugiere que “separación” es “distinción numérica”.

- 2) Existencia independiente:
 - a) La Idea puede existir independientemente de cualquier particular sensible dado (Allen, 1970: 132).
 - b) La Idea puede existir independientemente de todos los particulares sensibles, de modo que podría haber Ideas que no tuvieran instancias sensibles (Irwin, 1977: 154).
- 3) Separación espacial: La Idea es separada de los particulares en tanto existe en un lugar diferente de ellos (o en ningún lugar) (Else, 1936: 55).
- 4) Separación definicional: Las Ideas no son definibles en términos sensibles.¹⁸²

Como hemos visto, Aristóteles puede creer que las Ideas están separadas en alguna de estas tres maneras –local, conceptual u ontológicamente. Gail Fine, consecuentemente con su tesis general, sugiere que el significado relevante de separación aplicado a las Ideas es la capacidad de existencia independiente, es decir, su capacidad de existir aun si no hubiera ningún objeto sensible. Dado que Fine interpreta a las Ideas platónicas como universales, la crítica a la separación de las Ideas se fundamentaría en que para Aristóteles, a diferencia de Platón, el universal no puede existir no instanciado, esto es, no puede existir independientemente del conjunto de particulares que lo instancian. Para sostener su tesis, Fine se apoya fundamentalmente en el pasaje ya citado de *Metaph.* V 11, 1019a 2-4 donde Aristóteles aplica la prioridad ontológica a las Ideas platónicas. Este mismo sentido de prioridad –la prioridad de lo que puede existir sin otras cosas que a la vez no pueden existir sin ello– lo encuentra ilustrado en *EE I* 8, en la discusión sobre la Idea del Bien:

182 Así, Irwin (1977: 154), describe dos tipos de separación; uno implica existencia independiente, pero otro supone que las Ideas no son definibles en términos sensibles solamente. A esta última tesis Irwin la llama “no-reductibilidad”.

Así pues, hemos de examinar qué es lo mejor y en cuántos sentidos se dice. Parece que hay, a este respecto, tres opiniones principales. Se dice, en efecto, que el bien en sí (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) es lo mejor de todas las cosas, es aquello cuya propiedad consiste en ser el primero de los bienes (τό τε πρῶτον εἶναι τῶν ἀγαθῶν) y en ser, por su presencia, la causa de que los demás bienes sean buenos. Estas características pertenecen, ambas, a la idea del bien (por ambas me refiero a ser el primero de los bienes y la causa, por su presencia, de que los demás bienes sean buenos), pues es, principalmente, de ella de la que, en verdad, se predica el bien (ya que todas las otras cosas son bienes por participación y semejanza con ella), y es el primero de los bienes, porque la destrucción de lo que es participado implica también la destrucción de las cosas que participan de la Idea (las que reciben su nombre por participar en ella), y esta es la relación que hay entre lo primero y lo posterior (τὸ δὲ πρῶτον ... πρὸς τὸ ὕστερον), de suerte que el bien en sí es la idea del bien (ὥστ' εἶναι αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὴν ἰδέαν τοῦ ἀγαθοῦ), de modo que esta es también separada de las cosas que participan de ella, como también las otras ideas” (καὶ γὰρ χωριστὴν εἶναι τῶν μετεχόντων, ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ιδέας). (1217b 1-16)

En relación con este pasaje, Fine sostiene que Aristóteles está explicando por qué los platónicos consideran que la Idea del Bien es primera entre otros bienes, es decir, naturalmente prioritaria a otros bienes. Y la razón es que los otros bienes dependen de la Idea del Bien, no pueden existir sin ella. Así pues, si la Idea del Bien fuera igualmente dependiente de otros bienes, no sería prioritaria a ellos; por el contrario, habría mutua dependencia. Sobre estos fundamentos, Fine concluye que el sentido en que Aristóteles usa “separación” aplicado a las Ideas es el de “capacidad para la existencia independiente”, de manera que en su crítica a Platón le atribuye la posición de que las Ideas son separadas

de los objetos sensibles en el sentido de que son capaces de existir independientemente de ellos, es decir, que pueden existir no instanciadas. Woods (1982: 68) se opone a esta interpretación de la separación de las Ideas. En su comentario a 1217b 14-15 remite al lector a su discusión de 1218a 1-15 donde dice de la separación lo siguiente: “<A diferencia de *EN*1096a 34 - b 5, en la *EE* I 8> hay mención también del status de la Idea como algo separado. ¿Significa esto que no depende para su existencia de los particulares? ¿O más bien que tiene que concebirse como un bien distinto? El argumento parece suponer que la Idea del Bien es en sí misma un bien y argumenta a partir de ello que será un bien de diferente manera que otros bienes, y por lo tanto no el carácter común” (Woods, 1982: 80).

Por otra parte, como ya hemos señalado en ocasión de la tesis de la existencia independiente de la sustancia, de la prioridad ontológica no se sigue para Aristóteles la existencia independiente. En efecto, la sustancia es prioritaria respecto de sus accidentes sin que por esa razón exista independientemente de ellos. El reproche de Aristóteles, por tanto, no puede dirigirse hacia la separación entendida como independencia ontológica, pues esta es perfectamente aceptable. En todo caso, podría decirse que la objeción a la separación de las Ideas no parece dirigirse hacia su capacidad de existir no instanciadas, sino más bien, como señala Woods en su comentario a la *EE*, a que Ideas y particulares sensibles son de diferente naturaleza (*cf.* *Metaph.* XIII 9, 1086a 36-7).

¿Qué puede decirse respecto de la interpretación de la separación de las Ideas como separación local?

Ciertamente, podría decirse que Aristóteles no considera que las Ideas estén localmente separadas de las cosas sensibles pues para que dos cosas estén localmente separadas, deben ocupar lugares diferentes. Pero las afirmaciones de Aristóteles en la *Física* según las cuales “las Ideas no están en lugar alguno” (203a 8-9 y 209b 33) muestran que nunca

cayó en el error de “espacializar” las Ideas platónicas. Por lo tanto, la separación entre Ideas y cosas sensibles no significa que existan en lugares diferentes. Más aún, la separación local es simétrica; si A está localmente separada de B, B está localmente separada de A. Pero al hablar de la separación de las Ideas, Aristóteles dice solo que ellas están separadas de los particulares; nunca sugiere, hasta donde sabemos, que los particulares estén igualmente separados de las Ideas. En realidad, en el pasaje arriba citado de la *EE*, se niega que la relación entre Ideas y participantes sea simétrica. Si la clase relevante de separación es no simétrica, no puede ser local (*cf.* Fine, 1998: 167).

Por otra parte, tampoco podemos atribuirle a las Ideas la separación conceptual, propia de la forma aristotélica, ya que en tal caso no la haría el blanco de su crítica. En este punto, podríamos decir, con Mabbott (1926: 72), que para Aristóteles el tipo de separación en Platón debe ser completa y absoluta. No es mera distinción mental, o diferencia de aspectos separables solamente en el pensamiento y unidos en la realidad, pues esta distinción Aristóteles mismo la creía posible. En *Ph.* II 1, Aristóteles escribe:

Ahora bien, de estas cosas [del sol, la luna, la tierra y el mundo] también se ocupa el matemático, pero no en cuanto cada una de ellas es límite de un cuerpo natural; tampoco estudia los accidentes en cuanto atributos de tales entes. Por eso él también separa, ya que dichas cosas son separables del movimiento por medio del pensamiento (*χωριστὰ τῇ νοήσει*) y esto no hace ninguna diferencia [para el matemático] ni se produce error en tal separación. Pero los que sostienen las Ideas también hacen esto aunque inadvertidamente, ya que separan los entes naturales aun cuando son menos separables que los matemáticos. Pero esta cuestión se tornaría evidente si se intentara definir cada una de las dos cosas por separado, es decir, los entes en sí mismos y sus accidentes. En

efecto, por una parte lo impar y lo par, lo recto y lo curvo y por otra el número, la línea y la figura deben existir sin movimiento. En cambio, la carne, el hueso y el hombre no están privados de movimiento. (193b 31-194a 6)¹⁸³

La Matemática, como la Física, tiene por objeto las cosas sensibles, seleccionando en ellas algunas propiedades objetivas. Se trata, sin embargo, de cosas sensibles tal como las concibe Aristóteles, es decir, sustancias ontológicamente consistentes, no sujetas a la contradicción ni incognoscibles intelectualmente como en Platón. Y se trata de propiedades que son, que no tiene sentido separar ontológicamente de aquello de lo que son propiedades, porque aquello en lo que inhiere existe en sentido fuerte y es de por sí comprensible. En rigor, la ciencia matemática se permite separar, del movimiento propio de las cosas sensibles, ciertas propiedades como lo impar, lo recto, etc., de modo que trata como separadas cosas que no son ontológicamente separadas. Pero esto no significa que no diga la verdad, que sus hipótesis contengan error; solo significa que, desde la perspectiva que estudia al objeto, aísla una propiedad, sin que esto implique otorgarle una existencia separada.¹⁸⁴ Consecuentemente, este procedimiento de separar y definir propiedades que no pueden aislarse en la realidad es un procedimiento perfectamente aceptable. No es esta, entonces, la separación que Aristóteles juzga tan nefasta.

Al parecer, ninguno de los significados de separación aplicables a la sustancia aristotélica puede aplicarse a la separación de las Ideas. Por este motivo, para explicar la crítica de Aristóteles, propondremos otra línea de interpretación, una que tenga en cuenta, a su vez, la crítica al argumento que

183 En este pasaje he recurrido a la traducción de Marcelo Boeri.

184 Para el tema del estatus de los entes matemáticos en Aristóteles y sus críticas a Platón, ver Cattanei (1996: 169-203).

conduce al tercer hombre. Pero antes de introducir nuestra propuesta, conviene recapitular lo dicho hasta aquí.

En primer lugar, en la sección IV.1.1, nos hemos ocupado del concepto de separación que Aristóteles atribuye a su propia noción de sustancia pues, como dice en *Metaph.* VII 3, 1029a 28, “el carácter separado (τὸ χωριστόν) y el ser determinado (τὸ τὸδε τι) parecen pertenecer en grado sumo a la sustancia”.

Como ya se ha dicho, lo que significa en este contexto “el carácter separado” es controvertido, ya que no es posible equiparar la separación propia de la forma con la del compuesto. Los intérpretes se han esforzado, sin embargo, por encontrar un tipo único de separación. Así, Fine sugiere que el significado relevante de separación en Aristóteles es la capacidad de existencia independiente. En tal sentido, hemos realizado algunas objeciones a esta concepción de separación, pues pondría en riesgo tanto la sustancialidad del compuesto –que no puede existir sin otras sustancias y sin los accidentes– como la de la forma, en tanto esta no puede existir separada de la materia en las entidades sensibles. Creemos, por el contrario, que cuando Aristóteles caracteriza a la entidad en este pasaje como “separada”, quiere decir que una entidad es lo que es en virtud de sí misma y no en relación con otras cosas, característica que coincide con su prioridad ontológica y que comparte con la Idea platónica. En efecto, la Idea platónica es lo que es en virtud de sí misma y no en relación con las cosas sensibles –pero no viceversa– del mismo modo que la esencia aristotélica es lo que es en virtud de sí misma y no en relación con los accidentes –pero no viceversa. Esta independencia ontológica, nos interesa subrayar, no equivale a una existencia independiente.

En lo que toca a la separación local, esta puede aplicarse con éxito a los compuestos, pero no así a la forma, que solo es separable conceptualmente.

Hay, por tanto, varios sentidos de separación en Aristóteles, tal como él mismo lo establece en *Metaph.* VIII 1, 1042a:

mientras la forma es separable conceptualmente (τῶ λόγῳ χωριστόν),¹⁸⁵ el compuesto es separado sin más (χωριστόν ἄπλῶς). En efecto, la forma de las cosas sensibles, en tanto principio inmanente, no existe aparte y separada ἄπλῶς de la materia. No obstante, la forma es la estructura de la materia y, como tal, es distinguible de ella conceptualmente. El compuesto, en cambio, es separado porque tiene una existencia individual y las cosas individuales están separadas entre sí localmente.¹⁸⁶

Resulta evidente, en consecuencia, que el concepto de separación en Aristóteles presenta al menos estos tres significados.

En un segundo momento, sección IV.1.2, intentamos determinar cuál de estos tres sentidos –local, conceptual y ontológico– es el decisivo en la crítica de Aristóteles a la separación de las Ideas platónicas. En este punto, hicimos algunas observaciones críticas, dirigidas a mostrar, por una parte, que no se trata de la separación local, sobre todo porque Aristóteles dice explícitamente que las Ideas no están en lugar alguno. Por otra parte, señalamos que los otros dos tipos de separación corresponden a la forma aristotélica, por lo que si estos son los sentidos que cabría darle a la separación de las Ideas, no se explicaría por qué la separación es el blanco de su crítica.

Es natural, pues, que ninguno de los sentidos de separación que Aristóteles aplica a su propia sustancia sea atribuible a las Ideas. Más razonable es pensar que la crítica a las Ideas platónicas lo condujo a elaborar y sistematizar estos otros sentidos de separación que no incurren en las dificultades tan criticables en la doctrina de su maestro.

185 "la forma y la estructura que, siendo algo determinado, es separable en la definición" (*Metaph.* VIII 1, 1042 a 28); "la forma, la cual es no separable a no ser conceptualmente" (*Ph.* II 1, 193 b 5).

186 "pues el lugar es propio de las cosas individuales; por eso están separadas entre sí localmente" (*Metaph.* XIV 5, 1092a 19).

Con el propósito de circunscribir el significado de “separación” propio de las Ideas creemos que es útil volver sobre tales críticas, en particular sobre el argumento platónico que postula Ideas separadas, es decir, el argumento que conduce al tercer hombre.

Recordemos que la formulación del argumento por parte de Aristóteles, a diferencia de la formulación platónica, tiene el mérito de explicitar los supuestos que lo vuelven válido, las premisas de no identidad (NI) y de autopredicación (AP). La primera sostiene que lo que es predicado es siempre algo diferente de los sujetos de los que se predica; la segunda afirma que lo que es predicado es sujeto de ese mismo predicado. Así, si un predicado común, por ejemplo “hombre”, es diferente de los sujetos de los que se predica (NI) y es una Idea –el hombre en sí– y “hombre” se predica tanto de los hombres particulares como del hombre en sí (AP), habrá un nuevo predicado “hombre”, común a la Idea y a los hombres particulares, el cual será a su vez una Idea, i.e., un tercer hombre junto a la Idea de hombre y al hombre particular. Este mismo proceso puede reaplicarse para postular un cuarto hombre y así arribar a un regreso al infinito.

En su influyente artículo “The Platonism of Aristotle”,¹⁸⁷ G. E. L. Owen sostuvo que Aristóteles, al reflexionar acerca de cuál de las premisas debía abandonar para evitar el tercer hombre, se dio cuenta de que no podía darse una única respuesta para todos los predicados y fue conducido así a establecer un profundo contraste entre dos clases de predicados, los esenciales y los accidentales.¹⁸⁸ La primera clase está representada por “hombre”, la otra, por “blanco”: estos son sus ejemplos favoritos. “Hombre”, señala Aristóteles, se usa en el mismo sentido si lo aplicamos para describir a Sócrates o para referirnos a la clase o especie de la cual Sócrates es miembro.

187 Owen (1986: 200 - 220). Este artículo fue originalmente publicado en 1965.

188 Cfr. *Top.* I 9, 103b27-39; IV 1, 120b21-29; *Metaph.* V 7, 1017a7-30.

Si preguntamos qué es el hombre, la respuesta a esta pregunta general (por ejemplo, “un bípedo implume”) será igualmente aplicable al hombre particular Sócrates; pero con “blanco” la cuestión es diferente. Decir que Sócrates es blanco es decir que está coloreado de cierto modo, pero si continuamos preguntando qué es “blanco”, tendremos que decir, no que “blanco” está coloreado de cierta manera, sino que “blanco” es un cierto color. En las *Categorías*, Aristóteles plantea el mismo contraste al decir que cuando usamos “blanco” para describir a alguien o a algo no podemos predicar del sujeto la definición de “blanco”; podemos predicar solamente la palabra “blanco”. Pero cuando denominamos a alguien “un hombre” podemos predicar del sujeto también la definición de hombre (*Cat.* 2a 19-34). En otros tratados, Aristóteles sostiene esto mismo al afirmar que un hombre *no puede ser lo que es blanco*.¹⁸⁹ Si tenemos en cuenta el argumento del tercer hombre, dice Owen, es claro que en la predicación accidental rige el principio de no identidad, pero no el de autopredicación, mientras que en la predicación esencial, la autopredicación es válida pero no la no identidad, bajo pena de caer en el regreso infinito.¹⁹⁰

Si tenemos en cuenta estas precisiones, un universal es esencialmente predicable de un sujeto cuando tanto el nombre como la definición de ese universal se aplican verdaderamente al sujeto; de otro modo, o bien el universal no es predicable del sujeto o es predicable accidentalmente.

La consecuencia de esto, crucial para entender por qué para Aristóteles el ATH es válido, reside en que, dado que la definición de hombre se aplica a los hombres particulares, el universal asociado es un predicado esencial de estos particulares. Además, en tanto la definición se aplica al hombre universal

189 *APo.* I 22, 83a 28-30; *Metaph.* IV 4, 1007a 32-33.

190 Owen (1986: 208-209). Haciendo estas distinciones, Owen cree que Aristóteles contaría con una teoría de la predicación inmune al ATH y que la reflexión sobre el argumento habría motivado la tesis de la identidad del sujeto con su esencia que aparece en *Metaph.* VII 6.

como a los hombres particulares, el universal es esencialmente predicable de sí mismo y de estos particulares *de la misma manera*, por lo que sería lícito reunirlos en un conjunto homogéneo.

Es bien sabido que, para cortar el regreso, es necesario impedir que Ideas y particulares conformen una pluralidad uniforme, *separando* Ideas de particulares, esto es, tomando en cuenta la diferencia de naturaleza entre unas y otros.

De acuerdo con este análisis, la separación de las Ideas supondría su diferencia en definición o sustancia respecto de los particulares sensibles. Si la Idea de Hombre es separable, entonces los hombres particulares no son esencialmente hombres. Aristóteles encuentra esto inaceptable pues para él la definición de hombre es aplicable tanto al universal como al particular hombre. Explícitamente lo afirma en *Ética Nicomaquea* I 6, 1096a 34 –b 3:

Uno podría también preguntarse qué quiere decir con “cada cosa en sí misma” (αὐτοέκαστον), si es verdad que la definición de hombre es la misma (ὁ αὐτὸς λόγος), ya se aplique al hombre en sí mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre, en nada difieren (ἢ γὰρ ἄνθρωπος, οὐδὲν διοίσουσιν).

Que universal y particular compartan la misma definición supone que comparten también la misma naturaleza,¹⁹¹ esto es, guardan entre sí una relación de sinonimia. Como se aclara al inicio de las *Categorías*, son sinónimas las cosas de las cuales es única la definición correspondiente al nombre, es decir, las cosas que además de tener el mismo nombre tienen también la misma definición correspondiente a ese nombre (*Cat.* Ia 6-8; *Top.* VI 10, 148a 24-25). Por ejemplo, son sinónimos el hombre y el buey, porque el nombre de

191 En *Metaph.* VII 11, 1036b 31-36, Aristóteles afirma que las cosas cuya definición (*lógos*) es una son las mismas en especie o forma (*eídos*).

animal, común a ambos, se aplica a ambos con la misma definición, indicando una misma esencia. Es claro que esto solo puede suceder cuando un género se predica de sus especies, o una especie de sus individuos. Es importante advertir que en estos casos se subraya la comunidad de naturaleza entre las cosas que son sinónimas.

Cuando, en cambio, un mismo nombre indica esencias diferentes, esto es, le corresponden definiciones diferentes, las cosas de las que el término se predica se dicen homónimas (*Cat.* 1, 1a 1-5). Es claro que esto ocurre cuando los sujetos de los que el término se predica pertenecen a géneros diferentes de aquel al que pertenece el término común. Por ejemplo, el término animal se predica de modo sinónimo del hombre real y en modo homónimo del hombre pintado, por el hecho de que el primero es una especie del género animal entendido en sentido propio, mientras que el segundo es una especie de otro género, que solo puede decirse animal en sentido impropio.¹⁹² Podemos concluir entonces que las cosas sinónimas son aquellas que tienen el mismo nombre y naturaleza, por estar contenidas en el mismo género. Las homónimas, en cambio, son las cosas que no tienen en común más que el nombre, sin una característica esencial común.

Lo que nos interesa subrayar, al recordar esta distinción aristotélica, es la conexión que podría trazarse entre separación y no ser lo mismo en definición o sustancia. Ideas y particulares tendrían el mismo nombre pero la garantía de esta homonimia no reside en comunidad de naturaleza alguna. Si no hay comunidad de naturaleza, la elección de un término en lugar de otro sería puramente arbitraria.

Esta interpretación de la separación como homonimia encuentra también apoyo en un pasaje clave, que ya mencionamos, pero que vale la pena recordar:

192 Acerca de la equivalencia entre predicación sinónima y predicación en sentido propio (κυρίως), ver *Top.* IV 3, 123a 34-35.

Pero “entidad” significa lo mismo referida tanto a las cosas de acá como a las de allá. Si así no fuera, ¿qué querría decir que hay algo más allá de las cosas de aquí, esto es, lo uno sobre lo múltiple (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν)? Y si es la misma la forma de las Ideas (ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν) y la de las cosas que de ellas participan, habrá algo común entre ellas (ἔσται τι κοινόν). (...) Si, por el contrario, la forma no es la misma (μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος), ellas serían meramente homónimas (ὁμώνυμα ἄν εἴη), como si alguien llamase “hombre” tanto a Calias como a un trozo de madera, sin haber observado en ellos ninguna comunidad (μηδεμίαν κοινωνίαν). (*Metaph.* I 9, 990b34-991b8)¹⁹³

De acuerdo con este pasaje, si las Ideas son un uno sobre lo múltiple, debe haber una esencia común a Ideas y cosas sensibles, que es una condición para la univocidad de los términos sustanciales. Si no la hubiera, se caería en la homonimia y con ella la teoría perdería su fundamento y su sentido pues ya no habría más participación entre Ideas y cosas, y las Ideas quedarían privadas de su función explicativa. Podríamos admitir que si Ideas y cosas sensibles son homónimas se evitaría el regreso infinito. En efecto, al no compartir propiedades, no constituirían un verdadero múltiple que exigiera un Uno que lo explicase. Pero, a nuestro juicio, las desventajas superan las ventajas, especialmente desde el punto de vista de las consideraciones que indujeron a Platón a recurrir a esta teoría de las Ideas. Una primera dificultad es que las Ideas, en esta descripción, tendrían un poder explicativo limitado, pues el conocimiento de las Ideas no implicaría el conocimiento de las cosas que están relacionadas con ellas. A esto se suma el problema de que no habría una explicación de por qué un conjunto de particulares sensibles

193 Cfr. Calvo (1994: nota *ad loc.*).

reciben su nombre de la Idea, y no otros, si no tuvieran también una definición en común.

Podría objetarse que esta interpretación de la separación como homonimia coincide con el tercer sentido de separación que fue distinguido al comienzo de la sección IV.1.1, la separación en definición (λόγῳ), sentido que era perfectamente aplicable a la forma aristotélica pero no así a la Idea, según argumentamos.

Sin embargo, debe subrayarse que para Aristóteles separar definicionalmente es considerar aisladamente determinaciones que pueden pertenecer a una única y misma cosa, de manera que puede haber una dualidad conceptual y, sin embargo, una unidad real o de sustrato (recuérdese el ejemplo de lo cóncavo y lo convexo). A su juicio, Platón opera una indebida duplicación de la realidad a partir de esta posibilidad de separación conceptual, de manera tal que en Platón la separación en definición parece ir de la mano con una distinción numérica. La separación entre Ideas y cosas sensibles parece implicar también una dualidad real, posición en extremo discutible pues, como subraya especialmente Aristóteles, “parecería imposible que existieran separados entre sí la entidad y aquello de lo que es entidad” (χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἢ οὐσία) (*Metaph.* I 9, 991b 1-2).

Sin dudas, tienen razón quienes sostienen que para Aristóteles la separación es la mayor dificultad del platonismo. Lo que una cosa es no puede darse separada de la cosa misma. Si no hay comunidad de naturaleza entre la Idea y los particulares, la relación entre ambos sería de homonimia y en esto reside, a nuestro juicio, la crítica a la separación de las Ideas en Aristóteles. No pretendemos con ello agotar un problema que dista mucho de estar cerrado. Solo nos hemos propuesto en este punto contribuir a la discusión de este tema conectando el concepto de separación con el de homonimia.

En tal sentido, hemos intentado mostrar que la separación de las Ideas platónicas no debe entenderse como una

separación local, tampoco como una distinción conceptual. La separación se explicaría más bien como homonimia, esto es, Ideas y particulares comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre común no asegura ninguna conexión real y las Ideas perderían su carácter explicativo.

Esta propuesta, además de soslayar las dificultades de las otras, tiene la ventaja de ser compatible con la propia posición de Aristóteles según la cual hay una comunidad de naturaleza entre la esencia y el particular. Al χωρισμός de las Ideas, a la aporía fundamental de la teoría platónica, Aristóteles replicará con su tesis de la comunidad de naturaleza de sujeto y esencia en las entidades individuales, tema que abordaremos en la próxima y última sección de nuestro trabajo.

IV. 2. La *euporía* aristotélica: la comunidad de naturaleza entre el individuo y su esencia en *Metafísica VII 6*

Como hemos sostenido en el punto anterior, la separación de las Ideas consiste para Aristóteles en que Ideas y cosas sensibles guardan entre sí solo una relación de homonimia, es decir, comparten un nombre común pero ninguna conexión real se establece entre ellas.

Si esta es la aporía fundamental de la doctrina de Platón, podemos presumir que la *euporía* aristotélica consistirá en admitir que entre la cosa y su esencia se dará una relación de sinonimia, es decir, el nombre y la definición asociada podrán aplicarse del mismo modo al sujeto y a su esencia.

Ya hemos hecho referencia a la sugestiva tesis de Owen, según la cual la reflexión sobre las premisas del argumento del tercer hombre y sobre cómo evitarlo condujo a Aristóteles a distinguir entre predicación esencial y accidental, así como a sostener la identidad de la cosa con su esencia, tal

como se expone en el libro VII de la *Metafísica*, capítulo 6.¹⁹⁴ A pesar de ciertas inexactitudes que Leszl con justicia le ha señalado,¹⁹⁵ la propuesta de Owen importa para lo que pretendemos probar en tanto muestra la génesis de ciertas doctrinas positivas como producto de las dificultades objetivas que Aristóteles encuentra en la teoría de las Ideas. Creemos que su tesis tiene cierto asidero en cuanto el propio Aristóteles en ese capítulo sostiene que el regreso al infinito surge cuando se trata la cosa y su esencia como no idénticas y critica a los platónicos por este motivo.

Aristóteles inicia el tratamiento de la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) en el plano puramente lógico (λογικῶς).¹⁹⁶ Para explicar qué es la esencia, se vale: 1) del concepto de por sí y 2) del concepto de definición. En efecto, la esencia es aquello que una cosa es por sí en sentido estrecho; por lo tanto, es la cosa no solo despojada de su accidentalidad sino también de todos los atributos que le son propios pero que no entran en su definición.

Como es bien sabido, en *Metafísica* VII 6, Aristóteles intenta mostrar que cada cosa (ἕκαστον) mantiene con su esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) una relación particularmente estrecha. A la pregunta inicial, esto es, si las cosas y sus esencias son lo mismo (ταὐτόν) o bien algo diferente (ἕτερον), Aristóteles

194 Para la resolución del ATH, Owen (1965: 23) cree que es preciso eliminar la tesis de no identidad en el ámbito de las predicaciones esenciales. El rechazo de la tesis de no identidad en *Metafísica* VII conduciría a una rehabilitación de las especies platónicas, en razón de la estricta coincidencia que pueden exhibir con sus definiciones.

195 Cfr. Leszl (1975: 275-277) para ampliar este tema. Code (1983:101-133) tampoco cree que el ATH proporcione una motivación para la tesis de *Metafísica* VII 6. Para este autor ni la no identidad ni la autopredicación son premisas del ATH. El verdadero blanco de la crítica es la separación de lo Uno respecto de lo múltiple. Sin embargo, no alcanzamos a comprender cómo puede formarse la pluralidad compuesta por los hombres particulares y por la Idea de hombre si no se admite el supuesto de autopredicación.

196 El término no tiene en este contexto el sentido peyorativo que adquiere cuando es aplicado al modo de proceder de los platónicos. Cfr. nota 44.

les ofrece una respuesta con matices: por cuanto concierne a las cosas que se dicen por accidente (τὰ λεγόμενα κατὰ συμβεβηκός), la cosa y la esencia no coinciden.¹⁹⁷ En cambio, en lo que concierne a las cosas que se dicen por sí (τὰ καθ'αυτὰ λεγόμενα), la esencia y la cosa coinciden. Aristóteles expresa en estos términos su conclusión:

a partir de estos argumentos se sigue que cada cosa y su esencia son uno y lo mismo no por accidente (ἕκ τε δὴ τούτων τῶν λόγων ἔν και ταυτὸ οὐ κατὰ συμβεβηκός αὐτὸ ἕκαστον και τὸ τί ἦν εἶναι). (1031b18-20)

De acuerdo con un uso común, llamaremos a esta conclusión la “Tesis de Z 6”. Antes de analizar los argumentos que Aristóteles ofrece para sostenerla, es preciso atender a dos cuestiones igualmente dignas de interés. La primera se refiere al alcance que debe darse a la palabra ἕκαστον, pues resulta controvertido si con ella Aristóteles se refiere a cada cosa individual o a la especie. Como es bien sabido, en el tratamiento aristotélico de la noción de *ousía* puede observarse un uso absoluto de la palabra, por el que podemos decir que un individuo es una *ousía*, y un uso relativo de ella, por el cual podemos hablar de la *ousía de* una cosa particular.¹⁹⁸ Por ejemplo, si en un sentido podemos decir que Juan es una *ousía*, en cuanto es un individuo en sí y por sí, en otro sentido es legítimo hablar también de la *ousía de* Juan, en cuanto atendemos a su esencia. Es común hacer notar la discrepancia que parece existir entre la ontología propuesta por *Categorías* y aquella desplegada en los libros centrales de la *Metafísica*, en particular en lo referido a la elección de las sustancias primeras. En efecto, mientras que en *Categorías* las sustancias primeras son los

197 Acerca de la identidad de los compuestos accidentales, ver Mié (2006: 157-197) y Mittelmann (2010).
198 Cfr. Burnyeat (2001: 12-13) se refiere a este uso relativo como a “the substantial being of substantial being”.

individuos, en *Metafísica* VII se privilegia a la forma (εἶδος) como οὐσία πρώτη.¹⁹⁹

Sin embargo, en *Metafísica* VII 1 1028a 11, donde la primera categoría se opone a todas las otras en conjunto, la *ousía* es denominada con dos expresiones: τὸ τί ἐστι καὶ τόδε τι, las que podríamos traducir como “lo que es” y “el esto determinado”, y entenderlas provisoriamente como “lo que es esencial del sujeto del que se habla” y “el sujeto determinado del que se habla”, respectivamente. Mientras que en *Categorías* el carácter de sustrato y el de predicado esencial están netamente disociados y atribuidos respectivamente a una *ousía* primera y a una *ousía* segunda, esta distinción es ignorada en el libro VII en donde no hay oposición entre *tí esti* y *tóde ti*. Se trata, como bien señala Aubenque (2000: 96), de dos puntos de vista complementarios, el de ser sustrato y el de ser algo determinado que coinciden bajo la condición de que el *tí esti* sea una verdadera esencia y que el *tóde ti* sea un verdadero sujeto, esto es, un sujeto determinado portador de una esencia propia. A pesar de esta indicación de Aubenque, parece necesario determinar en la afirmación aristotélica de la identidad entre la cosa y su esencia, si con ἕκαστον Aristóteles refiere a cada cosa individual (portadora ahora de una esencia) o a cada especie (la esencia misma).²⁰⁰

199 Gill (2005: 119) atribuye los cambios al descubrimiento de la estructura hilemórfica de las sustancias primeras. En efecto, el reconocimiento de que los individuos de *Categorías* son compuestos de materia y forma vuelve lícita la pregunta acerca de cuál de los dos es la *ousía* primera. Angioni (2008: 11-14) no ve incompatibilidad ni evolución alguna entre ambos tratados, pues, fundándose en Wedin (2000), distingue entre un interés descriptivo, que procura identificar las entidades más básicas, propio de *Categorías*, y un interés explicativo, que procura identificar las causas que explican esas entidades más básicas, propio de *Metafísica*. Ambos intereses son perfectamente complementarios.

200 Con distintos énfasis, M. Woods (1974-5), T. Irwin (1988: 217-19) y, más recientemente, Dahl (2007: 107-126) encontraron argumentos persuasivos en favor de aplicar la tesis de Z6 a individuos. Owen (1965), Berti (1977), Wedin (2000) y Mittelmann (2010), entre otros, han supuesto que la tesis se aplica a formas o especies.

El segundo interrogante motivado por la Tesis de Z 6 tiene que ver con la naturaleza precisa de la relación y con el tipo de identidad (ταυτόν) que Aristóteles postula entre el objeto y la esencia expresada en la definición. Es plausible suponer que de la respuesta a esta pregunta dependerá en alguna medida la que se dé a la primera, ya que solo si se admite que no se trata de una identidad estricta, podrá aceptarse que el individuo sea el referente de ἕκαστον. Aristóteles, en el libro I de los *Tópicos*, reconoce varias maneras en que las cosas pueden ser idénticas: numérica, específica o genéricamente.

Se podría admitir, resumiendo, que lo idéntico se divide en tres partes. En efecto, solemos dar la designación de idéntico, bien por el número, bien por la especie, bien por el género (ἢ γὰρ ἀριθμῶ ἢ εἶδει ἢ γένει τὸ ταυτόν εἰώθαμεν προσαγορεύειν): son idénticas en número las cosas en que los nombres son múltiples, el objeto, en cambio, único (ἀριθμῶ μὲν ὧν ὀνόματα πλείω τὸ δὲ πρᾶγμα ἓν), v.g.: sobre todo y manto; son idénticas en especie todas las cosas que, siendo múltiples, resultan indiferenciadas en especie (εἶδει δὲ ὅσα πλείω ὄντα ἀδιάφορα κατὰ τὸ εἶδος ἐστὶ), como, por ejemplo, un hombre respecto de otro hombre y un caballo respecto de otro caballo: en efecto, todas las cosas de un tipo que se hallan bajo la misma especie se llaman idénticas en especie; de manera semejante, son idénticas en género todas las cosas que están bajo el mismo género (γένει ταῦτὰ ὅσα ὑπὸ ταύτῳ γένους ἐστίν): caballo respecto de hombre. (*Top.* I 7, 103a 7-15)

De este pasaje, suficientemente claro como para requerir explicación, puede inferirse que lo que es numéricamente idéntico, lo será también específica y genéricamente, pero la inversa no se da. Resulta evidente que en *Metafísica* VII Aristóteles piensa que las entidades son al menos idénticas en especie a sus esencias. Así, en 1031b 32- 1032a1 dice que ciertas

cosas que son las mismas que sus esencias tienen la misma definición que sus esencias. La cuestión es si piensa también que las entidades son idénticas en *número* a sus esencias.

El procedimiento que Aristóteles utiliza para probar la Tesis de Z 6 es típicamente dialéctico, es decir, parte de la hipótesis platónica de la existencia de Ideas, como realidades no idénticas a las particulares, con el propósito de mostrar sus consecuencias inaceptables y probar así, indirectamente, la verdad de la concepción opuesta (que es la suya propia).

Aristóteles argumenta contra Platón que concebir las esencias como entidades distintas de las cosas cuyas esencias son ha conducido a consecuencias indeseables en distintos ámbitos. Una consecuencia indeseable es lógico-ontológica: el tercer hombre se vuelve inevitable; otra es principalmente epistemológica: concebidos así, los universales no nos permiten conocer qué son las entidades sensibles.

El argumento regresivo se expresa en estos términos:

Y resultaría claramente absurdo si [separándolas de las cosas] uno pusiera un nombre a cada una de las esencias, pues habría otra más aparte de ella (*παρ' ἐκεῖνο ἄλλο*), por ejemplo, una esencia distinta de la esencia de caballo. Ahora bien, ¿qué impide que ciertas realidades se identifiquen ya de modo inmediato con su esencia, dado que la esencia es entidad? Pero es que no solamente son una sola cosa, sino que también su enunciado es el mismo (*ἀλλὰ μὴν οὐ μόνον ἔν, ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτὸς αὐτῶν*), como resulta evidente por lo que se ha dicho. En efecto, lo Uno y la esencia de uno constituyen una unidad que no es accidental.

Además, si la esencia es distinta, se produce un proceso infinito. Por una parte estará la esencia de lo uno y por otra parte lo Uno y, por tanto, el mismo razonamiento valdrá para las esencias. Es pues evidente que en el caso de las realidades primeras y que se dicen por sí, aquello en que consiste el ser de cada cosa y la cosa son uno y lo mismo. (*Metaph.* VII, 6, 1031b28-1032a 6)

En este pasaje, Aristóteles afirma que cada esencia es designada por un nombre. Si cada esencia se supone distinta de la cosa, y se le da un nombre particular, por ejemplo A, deberá haber una nueva esencia de la esencia A, que llamaremos B y así al infinito. Por ejemplo, si el caballo es distinto de la esencia del caballo, habrá una esencia de la esencia del caballo, sin que la primera se identifique con la segunda. Si la cosa y su esencia son diferentes, serán realidades diferentes también la esencia y la esencia de la esencia. Se podría objetar que la cosa y la esencia son dos realidades diferentes, pero no la esencia y la esencia de la esencia. Traducido en términos platónicos, podría objetarse que la cosa y la Idea son dos realidades diferentes, pero la Idea y su esencia no, ya que la Idea es por sí. Si, para evitar el regreso infinito, argumentamos que las cosas sensibles son lo que son por participar de una Idea, pero la Idea es por sí y coincide con su esencia, en ese caso, la hipótesis misma de las Ideas resultaría superflua, pues, Aristóteles se pregunta: ¿qué impide que coincidan inmediatamente la cosa sensible y su esencia? Por lo demás, no solo la cosa y su esencia coinciden, sino que también la definición de la esencia es idéntica a la definición de la cosa correspondiente. Si, por el contrario, la esencia y la cosa son diferentes, deberían ser diferentes también la esencia y la esencia de la esencia y así se produciría un regreso al infinito (Reale, 1968: 588).

Romeyer Dherby resume muy bien el sentido de la objeción aristotélica: “Aristóteles parece pensar que si el ser de una cosa puede ser otra, el ser de esa otra cosa puede ser a su vez una tercera y así indefinidamente. Y si el ser de esta otra cosa (la Idea) es en sí misma, ¿por qué no suponer esto de la primera?”.²⁰¹

201 Romeyer Dherbey (1983: 88-89), refiriéndose a 991b2, 992a 27, 1031b 31-32 y 1032a3, sostiene con estos mismos fundamentos que la duplicación ontológica no solo no explica nada sino que se destruye a sí misma.

La segunda consecuencia, de orden epistemológico, es la siguiente: los platónicos recurren a las Formas porque suponen que son esenciales para conocer lo que las cosas sensibles son; sin embargo, considerar que las esencias existen separadas de las cosas sensibles las hace inapropiadas para este propósito, pues Aristóteles observa que si las esencias y las cosas “estuvieran separadas entre sí (ἀπολελυμένα ἄλλήλων), de las unas no habría conocimiento y las otras no serían. (Y digo que “están separadas” si a lo Bueno Mismo no le pertenece la esencia de bueno ni el ser bueno le pertenece a la esencia de bueno.) En efecto, hay conocimiento de cada cosa cuando se conoce su esencia” (1031b 3-7).

Que esencias y cosas coincidan es, pues, una necesidad epistemológica, pues conocer una cosa es conocer su esencia universal y, por lo tanto, no conoceríamos las entidades sensibles sin admitir su identidad con sus esencias: no habría nada inteligible en ellas.²⁰² En suma, ambas consecuencias indeseables –el regreso al infinito y la incognoscibilidad– se evitarían si se admite la Tesis de Z 6.

Después de analizar los argumentos, conviene retornar a las cuestiones planteadas al inicio:

- 1) ¿Qué significado otorgarle a lo que denominamos ambiguamente como “cosas”?
- 2) ¿Qué concepción de identidad utiliza Aristóteles en la Tesis de Z 6?

Pues bien, ante todo conviene admitir la particular complejidad de estas cuestiones, pues a nuestro juicio conciernen a la relación entre lo que es esencial en las cosas, que constituye el objeto inmediato de conocimiento conceptual –y en este sentido es universal– y las cosas mismas, tomadas como compuestos, que normalmente, al menos en la categoría de sustancia, son consideradas por Aristóteles como individuales.

202 Cfr. *Metaph.* Z 6, 1031b18 y los comentarios de Cherniss (1944: 326).

Pero si esto es así, si Aristóteles en Z 6 supone que una sustancia *particular* no puede ser diferente de su esencia, y sostiene, a la vez, que solo se conoce la cosa singular cuando se conoce su esencia, parecen seguirse serios problemas para la propia posición de Aristóteles. Pues, por un lado, a) la esencia de una sustancia es cognoscible en el sentido estricto y esto requiere que sea universal. Pero, por otro lado, b) si la esencia es universal no puede ser lo mismo que la sustancia, que es particular. Por ejemplo, la esencia de Juan no puede ser universal (esto es, común a Juan y a Pedro) y, a la vez, idéntica a Juan y a Pedro. En efecto, parece evidente que el universal es siempre distinto del individuo y este hecho debe ser justificado también en el caso de la predicación esencial, porque el hombre universal no coincide con el individuo en tanto individuo, por lo que si hay un sentido en que este es idéntico a aquel, hay otro en que no lo es.

La toma de conciencia de este problema ha conducido a muchos intérpretes a sostener que la Tesis de Z 6 significa que solo la forma sustancial (universal) es idéntica con su esencia y que solo ella puede realmente ser conocida.²⁰³

Podemos apreciar, entonces, que la explicación más difundida es que Aristóteles, al final, a pesar de sus propias afirmaciones en contrario, tiene que admitir que las entidades básicas, tanto ontológica como epistemológicamente, son formas tomadas aisladamente (y que existen así separadamente) de su materia: una posición que coincide con la de Platón. Desde esta perspectiva, aunque Aristóteles afirme que lo que tiene realidad es la cosa individual, provista de materia, termina por rechazar esto y admitir que la realidad genuina coincide con lo formal y universal, pues estos constituyen los únicos contenidos de conocimiento conceptual.

203 Cfr. Cherniss (1944: 346); Mansion (1946: 349-69); Owen (1965: 137); Berti (1977); Mittelmann (2008), entre otros.

Para evaluar esta interpretación, es conveniente mantener distinguidas dos cuestiones que, si bien están conectadas, no coinciden completamente:²⁰⁴

- 1) la de la relación entre lo universal y lo particular;
- 2) la de la relación entre forma y materia.

La justificación que legitima esta distinción es que el propio Aristóteles la realiza en *Metafísica* VII, donde diferencia el tratamiento lógico (λογικῶς, capítulos 4-6; 10-12), del tratamiento físico (φυσικῶς, capítulos 7-9 y 17). Nos concentraremos únicamente en la primera distinción.²⁰⁵ Pues bien, con respecto a la primera cuestión, si el término ἕκαστον hay que entenderlo en sentido universal o particular, nuestra propuesta es concebirlo como el sujeto individual, solo que libre de sus accidentes. A nuestro juicio, la verdadera no identidad para Aristóteles se da entre esencia y accidente, pero no entre el individuo y su esencia. La única diferencia entre estos últimos es de carácter extensional, pero no definicional. Esto significa que hay una identidad de naturaleza entre el individuo y su esencia, es decir, una relación de sinonimia entre ambos. En los *Tópicos*, Aristóteles declara explícitamente que la especie es sinónima con la cosa individual²⁰⁶ y la sinonimia, como comunidad de nombre, tiene su fundamento en la identidad de la definición.²⁰⁷ En virtud de la transitividad de la definición, el individuo recibirá todas las determinaciones predicativas propias de la especie y del género a los cuales se subordina. Es esto lo que Aristóteles expresamente declara al asegurar que:

204 Ver Leszl (1970: 496-498), quien ofrece sólidas razones para esta distinción.

205 Un tratamiento de la relación forma-materia en Aristóteles iría mucho más allá de los límites impuestos a la presente investigación.

206 *Top.* VII 4, 154a 17-18: "Observar los casos singulares y mirar, en lo tocante a las especies, si el enunciado se corresponde, puesto que la especie es sinónima".

207 *Top.* VI 10, 148a 24-25: "Pues las cosas en que el enunciado correspondiente al nombre es único son sinónimas".

(...) cuando una cosa se predica de otra como de un sujeto, todo aquello que se dice del predicado se dice también del sujeto; v. g.: hombre se predica del hombre individual, y animal se predica de hombre; así que también del hombre individual se predicará animal; en efecto, el hombre individual es hombre tanto como animal. (*Cat.* 3, 1b 10-15)

La predicación esencial presenta esta característica peculiar por la que el sujeto de predicación recibe transitivamente todas las determinaciones predicativas expresadas en la esencia. Se establece así una estructura predicativa que extiende a la relación entre el individuo y la especie el mismo carácter de analiticidad que rige entre la especie y el género (*cfr.* Zanatta, 2007: 55).

Creemos que esta relación de sinonimia es la que Aristóteles tiene en mente al establecer la identidad entre la cosa y su esencia en Z 6, donde dice:

Pero es que no solamente son uno [la esencia y la cosa], sino que también su definición (*λόγος*) es la misma. (1031b 33-1032a 1).

Suponer esta relación de sinonimia por la que el nombre y la definición se aplican por igual al individuo y a su esencia no equivale a una relación de identidad que implique la identidad de la totalidad de los atributos que permiten caracterizar o definir las cosas en cuestión, lo cual constituye un requisito de máxima, que otras formas menos estrictas de identidad no necesitan satisfacer. Por tanto, creemos que la relación de identidad que Aristóteles aplica en Z 6 es la relación de ser lo mismo en definición. Como hemos adelantado, Aristóteles cree que la separación de las Ideas con respecto a las cosas las torna homónimas, por lo que si bien presentan un nombre en común, no comparten su naturaleza. Como una consecuencia de su homonimia, hemos puesto

de relieve que las Ideas quedan privadas de su función cognoscitiva. Podría objetarse que Aristóteles no alcanzó a reconciliar totalmente lo particular y lo universal, pues afirma cosas tales como “no hay definición ni demostración acerca de los individuos sensibles” –porque ellos son corruptibles y en general cambiantes, de manera que su definición puede siempre falsearse y porque la fórmula definicional debe contener términos generales que, como tales, se aplican a todos los miembros de una clase y no solo a un individuo (*Metaph.* VII 15, 1040a 1ss). Con esta objeción, se pretende mostrar que para él no hay coincidencia entre el objeto de definición, que es lo universal y formal, y lo que es individual, que escapa a toda posibilidad de conceptualización.

Zeller (1921 II, 2, p. 309) ya había concluido que en el sistema metafísico de Aristóteles hay, en este punto, una dificultad no establecida, un dualismo insoluble. Sugiere que este dualismo tiene consecuencias epistemológicas: para Aristóteles hay conocimiento solo de lo universal, de manera que lo que es más real, el individuo, escapa a la captación. Hay un conflicto, concluye Zeller, entre las afirmaciones ontológicas y los requisitos de su epistemología.

Pero si esta cuestión parece tan insoluble es porque subrepticamente se introduce una cierta forma de separación de los universales, que posiblemente es más sutil y menos obvia que la clara separación que Aristóteles atribuye a Platón, pero no menos seria en sus consecuencias, como bien señala Leszl (1970: 498-99). Lo que es cuestionable es el supuesto propio de Zeller de que la realidad de lo que es universal no es la de los individuos mismos, tomados en sus aspectos esenciales, sino que es el de una entidad que está por encima de las entidades que pertenecen a una misma clase. De esta manera, la realidad de lo que es universal y de lo que es individual no tienen nada que ver una con otra y, consecuentemente, también las formas correspondientes de conocimiento (por tener realidades diferentes como objeto) aparecerán

en irreductible contraste. Pero esta interpretación atribuye a Aristóteles el error que él muy bien se encarga de denunciar en los procedimientos platónicos: la ἔκθεσις, la sustancialización del predicado común (*cf. Metaph.* III 6, 1003a 7-13).

Por otra parte, no hay razón para sostener que porque el individuo presente aspectos accidentales, toda definición universal no es acerca del individuo sino de otra entidad igualmente universal. Ciertamente, los accidentes son infinitos e indeterminados, de manera que no pueden ser objeto de ciencia para Aristóteles. Sin embargo, decir, por ejemplo, que Sócrates es un animal bípedo es hacer una afirmación universal y necesaria acerca de Sócrates. Decir, como Aristóteles hace, que la definición es común es decir que es definitoria para cada uno y para todos los miembros de una clase y no que es definitoria para ninguno de ellos.²⁰⁸ Precisamente, el mérito de Aristóteles es el de haber hallado un aspecto suficientemente determinado en los particulares, la esencia, que le permite hacer de la realidad sensible el objeto inmediato del discurso y del conocimiento.

En suma, la reflexión acerca de las críticas de Aristóteles a Platón permite comprender mejor las coincidencias y diferencias entre ambas filosofías. En efecto, ambos están comprometidos en un proyecto común: responder qué es el *eîdos*; además, creen que este *eîdos* es aquello que es por sí mismo y no en virtud de otra cosa. Pero al proponer Platón una absoluta no identidad entre la cosa y la Idea surgen problemas para concebir las relaciones de causalidad y de conocimiento, pues ambas requieren algún tipo de conexión.

La esencia aristotélica, en cambio, si bien se predica del sujeto, lo hace esencialmente, es decir, muestra lo que el sujeto es por sí mismo, de manera que no hay alteridad ontológica

208 *Metaph.* VII 15, 1040a 34ss. y *SE* 6, 169a 8-10, por lo cual es claro que "animal bípedo" explica no solo lo que es el hombre en general, sino también lo que es un hombre singular, de manera que ella es una definición del último.

entre el sujeto y el predicado. Sería un error considerar que puede identificarse un sujeto sin su esencia, lo cual muestra su absoluta indisolubilidad.

Otra diferencia importante entre Platón y Aristóteles es que frente a la pregunta de por qué razón un conjunto de individuos presenta un rasgo en común, el primero responde que es en virtud de la participación que ellos tienen en una Idea no idéntica. Para Aristóteles, en cambio, no es preciso postular una entidad que explique la comunidad. La respuesta de Aristóteles a esa pregunta sería que ellos son lo que son por su propia naturaleza, que es equivalente a sostener que son por sí o en virtud de sí mismos: esto es algo último que no requiere una explicación ulterior. Para Platón las cosas sensibles no son por sí sino por participación en Ideas, las cuales son lo que son ya no por participar en algo más sino por su propia naturaleza. A esto Aristóteles objeta: ¿por qué deberíamos comenzar este proceso si debemos parar de cualquier modo en algo que es tal que la pregunta por qué esto es así ya no surge?²⁰⁹ Y si un conjunto de cosas que tienen un predicado común conduce a postular una Idea que explique esa comunidad, también la posibilidad de que el predicado se aplique a Ideas y cosas en común conducirá a postular una nueva Idea. El resultado es un regreso infinito que muestra el absurdo de la explicación provista.

Los intérpretes que encuentran un insoluble problema en la conexión entre lo universal y lo particular en Aristóteles no han reparado suficientemente en que él reconoció esta aporía en la teoría de su maestro y creyó haberla solucionado al rechazar la separación de las Ideas platónicas y al admitir que las entidades que no son compuestos de sustancias y accidentes, sino que son sustancias, son idénticas con su esencia. Si nuestra interpretación es aceptada, la identidad

209 Este es el punto de su argumento en *Metaph.* VII 6, esp. 1031b28ss.

que está en juego en la Tesis de Z 6 no es la numérica, sino la específica. Pero esto no significa que el sujeto del predicado esencial también deba ser universal. Basta con establecer una relación de sinonimia que garantice la posibilidad de aplicar al particular la misma definición.

A la aporía del *chorismós* platónico de las Ideas, Aristóteles propondrá como solución o *euporía* su tesis de la comunidad de naturaleza de sujeto y esencia en las entidades individuales. Precisamente, la conexión que existe entre la separación y la negación de la sinonimia entre Ideas y cosas sensibles es la que conducirá a Aristóteles a proponer la relación de sinonimia entre la esencia y el individuo. Al sostener que una sustancia particular no puede ser diferente de su esencia (*cf.* *Metaph.* VII 6, 1031a 17-18) y, a su vez, que solo conocemos la cosa singular cuando conocemos su esencia (*cf.* *Metaph.* VII 6, 1031b 6-7), Aristóteles logra explicar la realidad desde sí misma porque, como él mismo afirma al criticar las Ideas platónicas en *Metafísica* I 9, “en nada contribuyen [las Ideas] al conocimiento de las demás cosas pues no son la sustancia de ellas, de otro modo estarían en ellas” (991a 10).

Desde esta perspectiva, creemos haber mostrado que el examen crítico de la teoría platónica de las Ideas ha sido una condición necesaria para la elaboración de la tesis de la identidad entre el sujeto y su esencia. El hecho de que la nueva concepción resuelva las aporías de la teoría de Platón es lo que le permite a Aristóteles reapplicar su propia concepción en la crítica de la teoría de su maestro, con el objeto de subrayar la raíz de los errores. De esta manera, Aristóteles logra llevar adelante una indagación histórico-filosófica sin caer ni en la mera repetición ni en la arbitrariedad. Porque, en primer lugar, la nueva concepción no es absolutamente ajena a las precedentes, sino que integra lo que ha resistido al examen dialéctico. Pero además, no solo provee una solución a la *aporía*, sino también una explicación histórica de cómo se originó la dificultad y por qué sus predecesores no pudieron

combatir sus errores e incoherencias. En tal sentido, creemos haber mostrado que la imposición de términos propios, usual en Aristóteles, no es un recurso arbitrario sino que es el modo en que Aristóteles exhibe su particular solución a los problemas no resueltos por los filósofos precedentes.

Bibliografía

A) Fuentes

- Adam, J. (ed.). [1902] 1963. *The Republic of Plato*. Notas críticas, comentario y apéndice, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press.
- Alexandri Aphrodisiensis in *Aristotelis Metaphysica Commentaria*. 1891a. En Hayduck, M. (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. I. Berlín, Reimer.
- . in *Aristotelis Topicorum Commentaria*. 1891b. En Wallies, M. (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. II. Berlín, Reimer.
- Aristóteles. 1894. *Ethica Nicomachea*. Bywater, L. (ed.). Oxford, Oxford University Press.
- . [1924] 1958. *Metaphysics*, 2 vols. Ross, W. D. (ed.). Oxford, Clarendon Press.
- . 1933-1935. *The Metaphysics*. Tredennick, H. (ed. y trad.). Londres, Heinemann (2da. ed. revisada. Cambridge MA, Harvard University Press, 1945).
- . 1938. *The Categories, On interpretation*. Cook, H. P. (ed. y trad.). Londres, Heinemann/Loeb Classical Library.
- . 1948. *Metaphysics*. Ross, W. D. (rev., text., introd. y coment.). 2 vol. Oxford University Press.
- . 1949. *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Minio-Paluello (ed.). Oxford, Clarendon Press.

- . 1955. *Fragmenta selecta*. Ross, W. D. (ed.). Oxford, Clarendon Press.
- . 1957. *Metaphysica*. Jaeger, W. (ed.). Oxford, Clarendon Press.
- . 1958. *Topica et Sophistici Elenchi*. Ross, W. D. (ed.). Oxford, Oxford University Press.
- . 1962. *Métaphysique*. Tricot, J. (trad.). París, Vrin, reed.
- . 1963. *Categorías*. Ackrill, J. (trad. y coment.). Oxford, Clarendon Press.
- . 1978. *Metafísica*. Zucchi, H. (trad.). Buenos Aires, Sudamericana.
- . 1981. *Tratados de lógica (Organon) I*. Candel Sanmartín, M. (trad.). Madrid, Gredos.
- . 1983. *Categorías*. Valdés Villanueva, L. (trad.). Valencia, Revista *Teorema*.
- . 1986. *Metaphysics Books VII-X*. Furth, M. (trad.). Indianapolis, Hackett.
- . 1987. Opera, iii: *Librorum deperditorum fragmenta*. Gigon, O. (ed.). Berlín, Walter de Gruyter.
- . 1988. *Metaphysik Z*. Frede, M. y G. Patzig, G. (texto, trad. y coment.), 2 vols. Munich, Beck.
- . 1988. *De anima*. Ross, W. D. (ed.). Oxford, Oxford University Press.
- . [1989] 2007. *Le Categorie*. Zanatta, M. (trad., introd. y coment.). Milán, BUR.
- . 1991. *Ethica Eudemia*. Walzer, R. R. y Mingay, J. M. (eds.). Oxford, Oxford University Press.
- . [1968] 1993. *Metafísica*. Reale, G. (introd., texto griego, trad. y notas). Reed., 3 vols. Milán, Vita e Pensiero.
- . 1993. *Física, Libros I-II*. Boeri, M. (trad.). Buenos Aires, Biblos.
- . 1994. *Metaphysics Books Z AND H*. Bostock, D. (trad. y coment.). Nueva York, Clarendon Press.
- . 1994. *Metafísica*. Calvo Martínez, T. (trad.). Madrid, Gredos.
- . 1994. *Acerca del Alma*. Calvo Martínez, T. (trad.). Madrid, Gredos.
- . 1995. *Física, Libros III-IV*. Vigo, A. (trad.). Buenos Aires, Biblos.
- . 1998. *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Pallí Bonet, J. (trad.). Madrid, Gredos.
- . 2009. *Categorías, Sobre la interpretación*. Mittelmann, J. (trad.). Buenos Aires, Losada.
- Barnes, J. (ed.). 1984. *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols. Princeton.
- Brandis, C. 1823. *De perditis Aristotelis libris de Ideis et de Bono*. Bonnae, Weber.

- Cornford, F. M. 1939. *Plato and Parmenides*. Parmenides' Way of Truth and Plato's *Parmenides* translated with an introduction and a running Commentary. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Diógenes Laercio. 1964. *Vita philosophorum*. Long, H. S. (ed.), 2 vols. Oxford, Oxford University Press.
- . 1999. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Goulet Cazé, M.-O. (dir. de trad.). París, Le livre de Poche.
- Dooley, W., SJ. 1989. *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics I*. Nueva York, Cornell University Press.
- Eggers Lan, C. 1967. *El Fedón de Platón*. Buenos Aires, Eudeba.
- . 1999. *Timeo* (trad., introd. y notas). Buenos Aires, Colihue.
- Figueiredo, M. J. 1996. *O Perì Ideôn e a crítica aristotélica a Platão*. Lisboa, Colibri.
- Fine, G. 1995. *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford, Clarendon Press.
- Harlfinger, D. 1975. "Edizione critica del testo del "De Ideis" di Aristotele", en Leszl, W. *Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*. Florencia, Olschki, pp. 15-39.
- Heitz, E. 1865. *Die Verlorenen Schriften des Aristoteles*. Leipzig, Teubner.
- Leszl, W. 1975. *Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*. Florencia, Olschki.
- Meinwald, C. 1991. *Plato's Parmenides*. Nueva York, Oxford University Press.
- Platón. 1900-1907. *Opera*, 5 vols. Burnet, J. (ed.). Oxford University Press.
- . [1911] 1980. *Phaedo*. Burnet, J. (ed., introd. y notas). Oxford, Oxford University Press.
- . 1920-1964. *Oeuvres complètes*. París, Société d'Édition "Les Belles Lettres" (ed. bil. griego-francés).
- . 1924. *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Burnet, J. (ed. y notas). Oxford, Clarendon Press.
- . [1951] 1998. *Phèdre*. Robin, L. (noticia), Moreschini, C. (ed.), tomo IV de Platon, *Oeuvres complètes*. París, Les Belles Lettres.
- . 1955. *Phaedo*. Hackforth, R. (trad., introd. y coment.). Cambridge, Cambridge University Press.
- . 1955. *Phaedo*. Bluck, R. S. (trad., introd., notas y apéndice). Londres, Routledge and Kegan Paul.
- . 1961. *Meno*. Bluck, R. S. (ed., introd., coment. y apéndice). Cambridge, Cambridge University Press.
- . 1966. *Philèbe*, Diès, A. (ed. y trad.), 4ta. ed. París, Les Belles Lettres.

- . 1972. *Phaedrus*. Hackforth, R. (trad., introd. y comentario). Cambridge, Cambridge University Press.
- . 1975. *Phaedo*. Gallop, D. (trad. y notas). Oxford, Clarendon Press.
- . 1975. *Philebus*. Gosling, J. C. (trad., notas y coment.). Oxford, Clarendon Press.
- . 1980-1999. *Diálogos*, 9 vols. [trad. cast. por diferentes autores]. Madrid, Gredos.
- . 1983. *Parmenides*. Allen, R. E. (trad. y análisis). Oxford, B. Blackwell.
- . 1986. 1998. *Phaedo*. Bostock, D. (trad., introd. y notas). Oxford, Clarendon Press.
- . 1986. *Phaedrus*. Rowe, C. J. (ed., trad., introd. y notas). Oxford, Oxbow Books.
- . 1991. *Ménon*. Canto-Sperber, M. (trad., introd. y notas). París, Flammarion.
- . 1991. *Phédon*. Dixsaut, M. (trad., introd. y notas). París, Flammarion.
- . 1992. *Timée/Critias*. Brisson, L. (trad., introd. y notas). París, Flammarion.
- . 1993. *Philebus*. Frede, D. (trad., introd. y notas). Indianapolis/Cambridge, Hackett.
- , 1994. *Parménide*. Brisson, L. (trad., introd. y notas). París, Flammarion.
- , 1995. *Opera*, Duke, A.; Hicken, W.; Nicol, W.; Robinson, D. y Strachant, J. (eds.). vol. I. Oxford, Oxford University Press.
- . 1996. *Eutifrone*. Rossetti, L. (ed.). Roma, Armando.
- . 1996. *Eutifrón*. Gómez-Lobo, A. (trad., análisis y notas). Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- . 1997. *Lachès-Euthyphron*. Dorion, L.-A. (trad., introd. y notas). París, Flammarion.
- . 1998. *Parménide*. Cambiano, G. (trad.), Fronterotta, F. (introd. y notas). Roma-Bari, Laterza.
- . 1998-2007. *La Repubblica I-IX*. Vegetti, M. (trad. y comentario), 7 vols. Nápoles, Bibliopolis.
- . 2003. *Rempublicam*. Slings, S. R. (ed.). Oxford University Press.
- . 2002. *La République*. Leroux, G. (trad., introd. y notas). París, Flammarion.
- . 2002. *Philèbe*. Pradeau, J.-F. (trad. y present.). París, Flammarion.

- . 2003. *Timeo*. Fronterotta, F, (introd., trad. y notas). Texto griego a fronte. Milán, Rizzoli.
- . 2003. *Laches*. Emlyn-Jones, C. (ed., introd., coment. y vocabulario). Londres, Bristol Classical Press.
- Rose, V. 1863. *Aristotelis pseudepigraphus*. Leipzig, Teubner.
- . 1886. *Aristotelis qui feiebantur librorum fragmenta*. Leipzig, Teubner.
- Ross, W. D. (ed.). 1908-1953. *The Works of Aristotle translated into English*. Oxford, Clarendon Press.
- Santa Cruz, M.; Crespo, M. y Di Camillo, S. 2000. *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*. Buenos Aires, Eudeba.
- Sayre, K. M. 1996. *Parmenides' Lesson, Translation and Explication of Plato's Parmenides*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Vallejo Campos, A. 2005. *Aristóteles Fragmentos*. Intr., trad. y notas. Madrid, Gredos.

B) Instrumenta studiorum

Léxicos, diccionarios

- Ast, F. [1835] 1956. *Lexicon Platonicum*, 2 vols. Bonn, R. Habelt Verlag.
- Bonitz, H. [1870] 1955. *Index Aristotelicus*. 2da. ed. Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Brandwood, L. 1976. *A Word Index to Plato* (ed.), Leeds, Maney & Son.
- Chantraine, P. 1999, 1968. *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*. Lejeune, M. (dir.). Bader, F.; Irigoin, D.; Lecco, D.; Masson, O.; Perpillou, J.-L. y J. Taillardat J. (colabs.). CNRS. París, Klincksieck.
- Des Places, E. 1970. *Platon, Lexique*, tomo XIV de Platon, *Oeuvres complètes*, 2 vols. París, Les Belles Lettres.
- Hammond, N. y Scullard, H. 1970. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford, Clarendon Press.
- Liddel, H. G.; Scott, R. y Jones, H. S. [1843] 1992. *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press.
- Perseus 2.0 Interactive Sources and Studies on Ancient Greece*, versión electrónica (CD-ROM).
- Radice, R. (ed.) y Bombacigno, R. (electronic ed.). 2005. *Lexicon I: Plato*. Ramelli, L. y Vimercati, E. (colabs.). Milán, Biblia.
- . (2006). *Lexicon III: Aristotle*. Milán, Biblia.
- Thesaurus Linguae Graecae (TLG)*, versión electrónica (CD-ROM).

Bibliografía de autores modernos

- Albritton, R. 1957. "Forms of Particular Substances in Aristotle's *Metaphysics*", *The Journal of Philosophy*, 54, pp. 699-708.
- Algra, K.; Horst, P. y Runia, D. 1996. *Polyhistor, Studies in the History & Historiography of Ancient*. Leiden, Brill.
- Allan, D. J. 1946. "Review of Cherniss' *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*", *Mind*, 55, pp. 263-72.
- . 1960. "Aristotle and the *Parmenides*", en Owen, G. E. L. y Düring, I. (eds.), *APMC*, pp. 133-44.
- Allen, R. 1959. "Forms and standards", *Philosophical Quarterly* IX, pp. 164-167.
- . 1965. "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", en Allen, R. (ed.), *SPM*, pp. 43-60.
- . 1970. *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- . 1972. "The Argument from Opposites in *Republic V*", *Phronesis*, suppl. vol. 1, pp. 362-373.
- . (ed.). 1965. *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres, Routledge and Kegan Paul. Citado como *SPM*.
- Angioni, L. 2008. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*. Campinas, Editora Unicamp.
- Annas, J. 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press.
- . 1977. "Aristotle on Substance, Accident and Plato's Forms", *Phronesis* XXII, pp. 146-160.
- Anscombe, G. 1993. "The origin of Plato's Theory of Forms", en Sharples, R. *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*. Londres, University College London Press, pp. 90-99.
- Anton, J. y Preus, A. (eds.). 1989. *Essays in Ancient Greek Philosophy III*, Nueva York, SUNY.
- Armstrong, D. M. 1988. *Los universales y el realismo científico*. México, UNAM.
- Aronadio, F. 1985. "Il *Parmenide* e la sintassi dell'*eidós*", *Elenchos* VI, pp. 333-355.
- Arpe, C. 1941. "Das Argument *trítos ánthropos*", *Hermes* 76, pp. 171-207.
- Aubenque, P. (ed.). 1961. "Sur la notion aristotélicienne d'aporie", en Mansion, S. (ed.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Lovaina, Publications Universitaires, pp. 3-19.
- . 1962. *Le problème de l'être chez Aristote*. París. Traducción castellana publicada por Taurus, 1981.

- . [1962] 1997. *La filosofia del primo Aristotele*. Padua, CEDAM.
- . (ed.). 1979. *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. París, Vrin.
- . (ed.). 1980. *Concepts et catégories dans la pensée antique*. París, Vrin.
- . 2000. "Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance", en Cordero, N. (ed.). *Ontologie et dialogue*. París, Vrin, 93-105.
- Baldry, H. C. 1937. "Plato's 'Technical Terms'", *Classical Quarterly* 31, pp. 141-150.
- Baltzly, D. 1997a. "Knowledge and Belief in *Republic V*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, pp. 239-279.
- . 1997b. "Plato, Aristotle and the *LOGOS EK TWN PROS TI*", en Taylor, C. (ed.), *OSAP*, vol. XV, pp. 177-206.
- Barford, R. 1976. "A Proof from the *Peri Ideon* Revisited", *Phronesis*, XXI, pp. 198-219.
- Barnes, J. 1980. "Aristotle and the methods of ethics", *Revue Internationale de Philosophie* XXXIV, pp. 490-511.
- Barnes, J.; Schofield, M. y Sorabji, R. 1977. *Articles on Aristotle*. Londres, Duckworth.
- Barrington, J. 1975. "An Introduction to the first five chapters of Aristotle's *Categories*", *Phronesis* XX, pp. 146-172.
- Battegazzore, A. M. (comp.). 1993. *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico. Atti del Convegno di Filosofia*, (Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990). Génova.
- Bausola, A. y Reale, G. 1994. *Aristotele. Perché la metafisica, Studi su alcuni concetti chiave della "Filosofia prima" aristotelica e sulla storia dei suoi influssi*. Milán, Vita e Pensiero.
- Bedu-Addo, J. T. 1985. "Plato and the Object of Knowledge in Plato's *Theaetetus*", en Gotthelf (ed.). *Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies*. Pittsburgh/Bristol, Mathesis Publications (U.S.) and Bristol Classical Press (U.K.), pp. 301-311.
- Benson, H. 2000. *Socratic Wisdom*. Nueva York, Oxford University Press.
- Bernays, J. 1863. *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*. Berlín, Hertz, pp. 84-94.
- Berti, E. [1962] 1997. *La filosofia del primo Aristotele*. Padua, CEDAM.
- . 1965. *L'unità del sapere in Aristotele*. Padua, CEDAM.
- . 1972. "La dialettica in Aristotele", en *L'attualità della problematica aristotelica*. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele. Padua, Antenore, pp. 33-80.
- . 1975. *Studi Aristotelici*. L'Aquila, Japadre.
- . 1977. *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima*. Padua, CEDAM.
- . 1986. "Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di

- Aristotele”, en Cambiano, G. *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*. Turín, Editrice Tirrenia Stampatori, pp. 101-125.
- . 1989a. “Il concetto di ‘sostanza prima’ nel libro Z della *Metafisica*”, *Rivista di Filosofia*, 80, pp. 3-23.
- . 1989b. “Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele”, *Elenchos* 10, pp. 289-315.
- . 1990. “Metafisica e dialettica da Platone ad Aristotele”, *Bolletino della Società Filosofica Italiana*, n.s. 141, pp. 4-6.
- . 1996. “Does Aristotle’s Dialectic Develop?”, en Wians, W. *APD*, pp. 105-130.
- . 2004. *Nuovi Studi Aristotelici*. Brescia, Morcelliana.
- Berti, E. y Rossitto, C. [1993] 2002. *Aristotele, Il libro primo della Metafisica*. Milán, Laterza.
- Boeri, T. 1978. “Common Properties and Eponymy in Plato”, *The Philosophical Quarterly* XXVIII 112, pp. 189-207.
- . 1980. “Plato’s Semantics and Plato’s *Parmenides*”, *Phronesis* XXV 1, pp. 38-85.
- Bignone, E. 1936. *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols. Florencia, La Nuova Italia.
- Bluck, R. S. 1947. “Aristotle, Plato, and Ideas of *Artefacta*”, *Classical Review* 61, pp. 75-76.
- . 1956. “The *Parmenides* and the Third Man Argument”, *Classical Quarterly* 56, pp. 29-37.
- . 1957. “Forms as standards”, *Phronesis*, II, pp. 115-127.
- Bodéüs, R. 1996. “Observations sur la notion de ‘relatif’ chez Aristotele”. Aix-en Provence, Centre d’études sur la pensée antique “*Kairos kai logos*”, pp. 1-11.
- . 2002. *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*. París, Vrin.
- Bogen, J. y McGuire, J. E. (eds.). 1983. *How Things Are: Studies in Predication and the History of Philosophy*. Dordrecht, Reidel. Citado como HTA.
- Bolton, R. 1990. “The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic”, en Devereux, D. y Pellegrin, P. (eds.), *BLM.*, pp. 185-236.
- . 1994. “The Problem of Dialectical Reasoning (*Sullogismos*) in Aristotle”, *Ancient Philosophy* 14, pp. 99-132.
- Boss, G. (ed.). 1994. *La philosophie et son histoire*. Zurich, Éd. du Grand Midi.
- Brandwood, L. 1990. *The chronology of Plato’s dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bravo, F. 1985. *Teoría platónica de la definición*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.

- Brentlinger, J. 1972. "Incomplete Predicates and the Two World Theory of the *Phaedo*", *Phronesis* 17, pp. 69-73.
- Brisson, L. 1991. "Participation et predication chez Platon", *RPhilos* CLXXXI, pp. 557-569.
- Brunschwig, J. 1967. *Introduction a Aristote, Topiques* (livres I-IV). París, Les Belles Lettres.
- . 1985. "Le problème de la 'self-participation' chez Platon", en Cazenave, A. y Lyotard, J.-F. (eds.). *L'art de confins*. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac. París, PUF, pp. 121-135.
- . 1990. "Remarques sur la communication de Robert Bolton", en Devereux, D. y Pellegrin, P. (eds.), *BLM*, pp. 237-262.
- Burnet, J. 1914. *Greek Philosophy*. Londres, Macmillan & Co.
- Burnyeat, M. 2001. *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburg, Mathesis Publications.
- Burnyeat, M. et al. 1979. *Notes on Book Z of Aristotle's Metaphysics*. Oxford. Sub-faculty of Philosophy.
- Cadiou, R. 1956. "Le problème de méthode dans le traité aristotélicien *Des Idées*", *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 81, pp. 94-100.
- Cajoule-Zaslavsky, F. 1980. "Les relatifs dans les *Catégories*", en *Concepts et catégories dans la pensée antique. Études publiées sous la direction de P. Aubenque*. París, Vrin, pp. 167-195.
- Calvo Martínez, T. 1991. "La fórmula *kath'hautó* y las categorías: a vueltas con *Metafisica V 7*", *Methexis* 4, pp. 39-57.
- Cambiano, G. 1988. *Il ritorno degli antichi*. Bari, Laterza.
- Cappelletti, A. J. 1988. "Aristóteles, historiador de la filosofía", *Nova Tellus* N° 6, pp. 9-53.
- Cassin, B. 1992. *Nuestros griegos y sus modernos*. Madrid, Manantial.
- Castañeda, H.-N. 1972. "Plato's *Phaedo* Theory of Relations", *Journal of Philosophical Logic* 1, pp. 467-480.
- Caston, V. 1995. "Review of *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, by G. Fine", *Mind*, vol. 104, N° 413, pp. 162-166.
- Catan, J. R. (ed.). 1981. *Aristotle. The collected Papers of Joseph Owens*. Albany, SUNY.
- Cattanei, E. 1996. *Enti matematici e metafisica*. Milán, Vita e Pensiero.
- Capini, W. 1989. "Modalità dialettiche nei *Topici* di Aristotele", en *Le teorie della modalità. Atti del Convegno internazionale di Storia della logica*. Bologna, pp. 15-46.
- Centrone, B. 2002. "La critica aristotelica alla dottrina delle idee: l'argomento di *Metafisica Iota 10*", en Migliori, M. (ed.). *Gigantomachia*. Brescia, Morcelliana, pp. 191-203.

- Charles, D. 1997. "Method and Argument in The Study of Aristotle", Oxford, *OSAP*, pp. 231-257.
- . 2000. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford, Clarendon Press.
- Cherniss, H. 1935. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, The Johns Hopkins Press. Traducción castellana en México, UNAM, 1991.
- . 1936. "The Philosophical economy of the Theory of Ideas", *American Journal of Philology* LVII, pp. 445-456, reeditado en Allen 1965. *SPM*, pp. 1-12.
- . 1944. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- . 1945. *The riddle of the Early Academy*. Baltimore, John Hopkins Press. Traducción castellana en Mexico, UNAM, 1993.
- . 1957a. "The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy", en *Estudios de Historia de la Filosofía en homenaje al Prof. R. Mondolfo*, fasc. 1. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 93-114.
- . 1957b. "The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues", *AJPh* LXXVIII, pp. 225-266.
- Chichi, G. 1995. "La técnica de discusión en los *Tópicos* de Aristóteles", Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, inédita.
- . 1997. "El concepto aristotélico de *éndoxon* según la técnica de discusión de los *Tópicos*", *Actas del Congreso Aristóteles 1997*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, pp. 180-187.
- Chiereghin, F. 1963. *Storicità e originarietà nell'idea platonica*. Padua, CEDAM.
- Chung-Hwan Chen, L. 1944. "On the *Parmenides* of Plato", *Classical Quarterly* XXXVIII, pp. 101-114.
- Claix, R. 1972. "Le statut ontologique du concept de 'sujet' selon la métaphysique d'Aristote. L'aporie de *Métaphysique* VII (Z), 3", *Revue Philosophique de Louvain* 70, pp. 335-359.
- Clearly, J. 1985. "On the terminology of Abstraction in Aristotle", *Phronesis* XXX, N° 1, pp. 13-45.
- . 1987a. "Science, universals and reality", *Ancient Philosophy* 7, pp. 95-130.
- . (ed.) 1987b. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. II. Lanham, University Press of America.
- . 1988. *Aristotle on the Many Senses of Priority*. Carbondale, Southern Illinois University Press.

- . 1993. “Working through puzzles with Aristotle”, *Journal of Neoplatonic Studies* 1, pp. 83-179.
- . 1995. *Aristotle & Mathematics. Aporetic Method in Cosmology & Metaphysics*. Leiden/Nueva York, Köln.
- Clegg, J. S. 1973. “Self Predication and Linguistic Reference in Plato’s Theory of the Forms”, *Phronesis*, vol. XVIII, N° 1.
- Code, A. 1983. “On the Origins of some Aristotelian Theses about Predication”, en Bogen, J. y McGuire, J. E. (eds.), *HTA*, pp. 101-133.
- . 1984. “The Aporematic Approach to Primary Being in *Metaphysics Z*”, en Pelletier, J. y King-Farlow, J. (eds.). 1984. *New Essays on Aristotle, CJPh*, suppl., vol.10, pp. 1-20.
- Cohen, S. M. 1971. “The Logic of the Third Man”, *Philosophical Review* 80, pp. 448-475.
- . 1996. *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Collobert, C. 2002. “Aristotle’s Review of the Presocratics: Is Aristotle Finally a Historian of Philosophy?”, *Journal of the History of Philosophy* 40, 3, pp. 281-295.
- Cooper, J. 1973. “The *Magna Moralia* and Aristotle’s Moral Philosophy”, *American Journal of Philology* 94, pp. 327-349.
- Cooper, N. 1986. “Between Knowledge and Ignorance”, *Phronesis*, XXXI 3, pp. 229-242.
- Corkum, P. 2008. “Aristotle on Ontological Dependence”, *Phronesis* 53, pp. 65-92.
- Corlett, J. A. 1997. “Interpreting Plato’s Dialogues”, *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 47, N° 2, pp. 423-437.
- Cornford, F. 1982. *Teoría platónica del conocimiento*. Barcelona, Paidós.
- Creswell, M. 1975. “Participation in Plato’s *Parmenides*”, *SJPh* XIII, pp. 163-171.
- Crisp, R. 1991. “Aristotle on Dialectic”, *Philosophy* 66, pp. 522-524.
- Crombie, I. M. 1963. *An Examination of Plato’s Doctrines*, 2 vols. Londres, Routledge and Kegan Paul. Traducción castellana publicada por Alianza.
- Cross, A. y Woosley, A. 1964. *Plato’s Republic, A Philosophical Commentary*. Londres, Mcmillan.
- Crubellier, M. 1997. “Deux arguments de la *Metaphysique* à propos du statut catégoriel des Formes platoniciennes”, *Kairos* 9, pp. 57-78.
- Curry, D. C. K. 1992. “Owen’s Proof in the *Peri Ideôn* and the Indeterminacy of Sensibles in Plato”, *Ancient Philosophy* 12, pp. 351-373.

- Dahl, N. 2003. "On Substance Being the Same as its Essence in *Metaphysics* vii 6: The Argument About Platonic Forms", *Ancient Philosophy* 23, pp. 153-179.
- . 2007. "Substance, Sameness, and Essence, *Metaphysics* VII", *Ancient Philosophy* 27, 1, pp. 107-126.
- Dal Pra, M. 1950. *La storiografia filosofica antica*. Milán, Fratelli Bocca.
- Dancy, R. 1975. "On some of Aristotle's First Thoughts about Substances", *Philosophical Review* 84, pp. 338-373.
- . 1978. "On some of Aristotle's Second Thoughts about Substances: Matter", *Philosophical Review* 87, pp. 372-413.
- . 1991. *Two Studies in the Early Academy*. Albany, State University of New York Press.
- . 2004. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Day, J. (ed.). 1994. *Plato's Meno*. Londres/Nueva York, Routledge.
- De Libera, A. 1996. *La querelle des universaux*, París, Seuil.
- De Pater, W. A. (1965). *Les Topiques d'Aristote et la Dialectique platonicienne. Metodologie de la Définition*. Friburgo, Editions St. Paul.
- De Stryker, E. 1955. "La notion aristotélicienne de separation dans son application aux Idées de Platon", en AA.VV., *Autour d'Aristote*. París/Louvain, Publications Universitaires de Louvain, pp. 119-139.
- De Vogel, C. J. 1965. "Did Aristotle ever accept Plato's Theory of Transcendent Ideas? Problems around a new edition of the *Protrepticus*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47, pp. 261-298.
- Delcomminette, S. 2006. *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*. Leiden, Brill.
- Denyer, N. 1991. *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. Londres/Nueva York, Routledge.
- Destrée, P. 1997. "Lecture et interprétation de la Philosophie selon Platon et Aristote", en Lofts, S. y Rosemann, P. *Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique*. Lovaina/París, Éditions Peeters, pp. 171-197.
- Devereux, D. 1977. "Pauline Predication in Plato", *Apeiron*, XI, pp. 1-4.
- . 1985. "The Primacy of *Ousia*: Aristotle's Debt to Plato", en O'Meara, D. (ed.). *Platonic Investigations*. Washington, DC, Catholic University of America Press, pp. 226-232.
- . 1990. "Comments on Robert Bolton's The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic", *BLM*, pp. 246-286.
- . 1992. "Inherence and Primary Substance in Aristotle's *Categories*", *Ancient Philosophy* 12, pp. 113-131.

- . 1994. "Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms", en Taylor, C. C. W. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XII, Oxford, Clarendon Press.
- Devereux, D. y Pellegrin P. (eds.). 1990. *Biologie, logique et metaphysique chez Aristotle*. París. Centre National de la Recherche Scientifique Citado como *BLM*.
- De Vries, G. J. 1969. *A Commentary of the Phaedrus of Plato*. Amsterdam, Hakkert.
- Di Camillo, S. 1999. "El argumento del tercer hombre y el problema de la predicación unívoca en Platón", *Actas del X Congreso de la Asociación Filosófica de la República Argentina*, Tomo I, pp. 144-146.
- . 2004a. "El carácter dialéctico de la historiografía aristotélica", en Santa Cruz, M. I. et al. *Diálogo con los griegos*. Buenos Aires, Colihue, pp. 201-215.
- . 2004b. "El problema del *status* ontológico del universal en Aristóteles", *Synthesis* 11, pp. 103-122.
- . 2004c. "<Ellos> no aceptan Ideas de cada uno de los productos de las artes". La crítica aristotélica a los argumentos a partir de las ciencias en el tratado *Sobre las Ideas*", *Actas del Tercer Coloquio Internacional Ética y Estética. De Grecia a la Modernidad*. Zecchin, G. y Napoli J. (eds.). La Plata, UNLP, CD Rom.
- . 2005-2006. "Aristóteles frente a Platón: el argumento de los relativos en el tratado *Sobre las Ideas*", *Kléos*. Rio de Janeiro, Pragma da UFRJ, vol. 9-10, N° 9-10, pp. 197-218.
- . 2008. "*Amicus Plato, magis amica veritas*. La función del examen crítico de las doctrinas precedentes en la constitución de la filosofía aristotélica", *Classica, Revista de la Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos*, vol. 21, N° 1, pp. 102-111.
- . 2009. "Los ejercicios dialécticos como entrenamiento argumentativo en el interior del Liceo", en Cerletti, A. (comp.). *La enseñanza de la filosofía en perspectiva*. Buenos Aires, Eudeba, Colección Ubacyt, pp. 29-38.
- . 2010a. "La crítica de Aristóteles a Platón en torno al objeto de las ciencias", en Donato, O. (comp.). *Entre antiguos y modernos, Hermenéutica y Política*. Bogotá, Universidad Libre, pp. 71-88.
- . 2010b. "Separación de la sustancia y separación de las Ideas platónicas en Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, anejo 2010, pp. 235-258.
- . 2010c. "El argumento de lo 'uno sobre lo múltiple' en el tratado *Sobre las Ideas* de Aristóteles", *Synthesis* 17, pp. 47-63.
- . 2010d. "Las críticas de Aristóteles a Platón en *Metafísica I*, 9", *Revista Philosophos* (Brasil), vol. XV, N° 1, pp. 169-195.

- Diels, H. 1883. "Über die exoterischen Reden des Aristoteles", *S. B. Der Berliner Ak. D. Wiss.*, 19, 1, pp. 477-494.
- Diès, A. 1927. *Autour de Platon*. París, Beauchesne.
- Dixsaut, M. 1991. "Ousia, eidos et idea dans le *Phédon*", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 4, pp. 479-500.
- . (comp.). 1993. *Contre Platon I, Le Platonisme dévoilé*. París, Vrin (CPI).
- . (comp.). 1995. *Contre Platon II, Le Platonisme renversé*. París, Vrin (CPII).
- . (ed.). 2005. *Études sur la République de Platon*, 2 vols. París, Vrin.
- Domino, B. 1989. "Form as substance and its relation to matter in *Metaphysics Z 17*", *Dialogue Journal of Phi Sigma Tau*, 31, pp. 44-51.
- Donini, P. 1987. "Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia", en Wierner, J. (ed.). *Aristoteles. Werk und Wirkung P. Moraux gewidmet*. Berlín/Nueva York, II, pp. 72-89.
- Donini, P. 1995. "Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica", en Moreschini, C. *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*. Nápoles, D'Auria editore pp. 107-129.
- Dorandi, T.; Berti, E. y Rossitto, C. 1989. "La nuova edizione dei frammenti di Aristotele", *Elenchos* 10, pp. 193-215.
- Dorter, K. 1989. "The Theory of Forms and *Parmenides I*", en Anton, J. P. y Preus, A. (eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy III, Plato*. Nueva York, New York Press, pp. 183-202.
- Driscoll, J. A. 1981. "EIDH in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance", en O'Meara, D. 1981. *Studies in Aristotle*. Washington, D. C., pp. 129-159.
- Duerlinger, J. 1970. "Predication and Inherence in Aristotle's *Categories*", *Phronesis* 15, pp. 179-203.
- Dufour, R. 1999. "La séparation chez Aristote", *Les Études philosophiques* 1, pp. 47-65.
- Dumont, J. 1986. *Introduction à la Méthode d'Aristote*. París, Vrin.
- Düring, I. 1956. "Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century", *Eranos* 54, pp. 109-120.
- . 1966. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag. Traducción castellana, México, FCE, 1987.
- Elders, L. 1961. *Aristotle's Theory of the One*. Assen, van Gorcum.
- Else, G. 1936. "The Terminology of the Ideas", *Harvard Studies in Classical Philology* XLVII, pp. 17-55.
- Evans, J. D. G. 1977. *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge, Cambridge University Press.

- . 1992. "Predication and the *Parmenides*", *Classical Review* 42, pp. 332-334.
- Femenias, M. L. 1984. "Algunas consideraciones acerca del argumento del tercer hombre", *Actas del VIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*. Tucumán.
- Ferrari, F. 2000a. "Teoria delle idee e ontologia", en Veggetti, M. Platone, *La Repubblica*, vol. IV. Nápoles, Bibliopolis, pp. 393-419.
- . 2000b. "Conoscenza e opinione: il filosofo e la città", en Veggetti, M. (2000: IV), pp. 365-391.
- . 2002. "Modelli di causalità: l'idea del Bene nella *Repubblica* di Platone e nella testimonianza aristotelica", en Migliori, M. (ed.). *Gigantomachia*. Brescia, Morcelliana, pp. 273-315.
- . 2007. "Il problema dell'esistenza di Idee di *artefacta*", en Veggetti, M. (1998-2007: VII), pp. 151-171.
- Ferrari, G. (ed.). 2007. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Field, G. 1923. "Aristotle's Account of the Historical Origin of the Theory of Ideas", *The Classical Quarterly*, vol. 17, N° 3/4, pp. 113-124.
- Figal, G. 1993. "Platons destruktion der ontologie zum sinn des *Parmenides*", *A&A* XXXIX, pp. 29-47.
- Fine, G. (1978. "Knowledge and Belief in *Republic V*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, pp. 121-139.
- . 1980. "The One over Many", *Philosophical Review* 89, pp. 197-240.
- . 1982a. "Owen, Aristotle, and the Third Man", *Phronesis* 27, pp. 13-33.
- . 1982b. "Aristotle and the More Accurate Arguments", en Nussbaum, M. y Schofield, M. (eds.). *Language and Logos*. Cambridge University Press, pp. 155-177.
- . [1983] 2003a. "Plato and Aristotle on Form and Substance", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 209, pp. 397-425.
- . 1983b. "Relational Entities", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, pp. 326-349.
- . 1984. "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, pp. 31-87. Reimpreso en Smith, N. 1998. *Plato's Critical Assessments*, vol. II, pp. 161-206.
- . 1985. "Separation: a Reply to Morrison", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, pp. 159-66.
- . [1988] 2003. "Inmanence", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume, pp. 301-325.
- . 1988. "The Objects of Thought Argument: Forms and Thoughts", *Apeiron* XXI, pp. 105-145.

- . 1990. "Knowledge and Belief in *Republic V-VII*", en Everson, S. (ed.). *Cambridge Companion to Ancient Thought. Epistemology*. Cambridge, pp. 85-115.
- . 1995. "Ontological Dependence", *Proceedings of the Aristotelian Society* 95, pp. 269-290.
- . 2003. *Plato on Knowledge and forms. Selected Papers*. Oxford, Clarendon Press.
- Frances, B. 1996. "Plato's Response to the Third Man Argument in the Paradoxical Exercise of the *Parmenides*", *Ancient Philosophy* XVI, 1, pp. 47-64.
- Frank, D. H. 1984a. "A Disproof in the '*Peri Ideon*'", *Southern Journal of Philosophy* 22, pp. 49-59.
- . 1984b. *The Arguments 'From the Sciences' in Aristotle's Peri Ideon*. Nueva York, Peter Lang.
- Frank, E. 1940. "The fundamental opposition of Plato and Aristotle", *The American Journal of Philology* 61, pp. 34-53.
- Frede, D. 1978. "The final proof of the immortality of the soul in Plato's *Phaedo* 102-107a", *Phronesis* 23, pp. 24-41.
- . 1987. *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- . 1990. "The definition of sensibles substances in *Met. Z*", en Deveureux, D. *BLM*, pp. 113-129.
- . 1992. "Acerca de la noción de sustancia en Aristóteles, otra vez", *Methexis V*, pp. 79-98.
- Frede, M. y Patzig, G. 1988. *Aristóteles 'Metaphysic Z'*. Munich, Beck.
- Fronterotta, F. 2005. "Natura e statuto dell' EIDOS: Platone, Aristotele e la tradizione platonica", en Fronterotta, F. y Leszl, W. (eds.), pp. 171-189.
- . 1998. *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*. Roma/Bari, Laterza.
- . 1999. "Il problema della *méthexis*. A proposito di un lungo dibattito platonico", *Elenchos* XX, 2, pp. 397-415.
- . 2000-2002. "L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son héritage philosophique", *RPhL* XCVIII, pp. 318-340.
- . 2001. *METHEXIS, La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa, Scuola Normale Superiore.
- . 2007. "EINAI, OUSIA e ON nei libri centrali della *Repubblica*", en Lisi, F., *The Ascent to the Good*, pp. 115-160.
- Fronterotta, F. y Leszl, W. (eds.). 2005. *Eidos*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

- Fujisawa, N. 1974. "Echein, metechein and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms", *Phronesis* XIX 1, pp. 30-58.
- Furth, M. 1988. *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- . 1990. "Specific and individual form in Aristotle", en Devereux, D., *BLM*, pp. 85-111.
- Gaiser, K. 1959. *Protrephtik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart, Kohlhammer.
- . [1963] 1968. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule* (mit einem Anhang: *Testimonia Platonica*, Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons). Stuttgart, Ernst Klett Verlag. Traducción italiana parcial, Milán, 1994.
- . 1980. "La teoria dei principi in Platone", *Elenchos* 1, pp. 44-75.
- Gallop, D. 1975. *Plato's Phaedo*. Oxford, Oxford University Press.
- . 1976. "Relations in the *Phaedo*", *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. vol. II, pp. 149-163.
- Garrett, R. 1974. "The Structure of Plato's *Euthyphro*", *Southern Journal of Philosophy* 12, pp. 165-183.
- Geach, P. T. 1956. "The Third Man Again", *PhR*, LXV, pp. 72-82. Reed. en Allen, R. (ed.). 1965. *SPM*, pp. 265-277.
- . 1966. "Plato's *Euthyphro*. An analysis and commentary", *Monist* L, pp. 369-382.
- Gentile, M. 1939. *La metafisica presofistica*, Padua, CEDAM, pp. 7-13.
- Gercke, A. 1891. "Aristoteles", Pauly-Wissowa, Real-Encyclopadie, ii, i, col. 1053. 27.
- Gerson, L. 1981. "Dialectic and Forms in Part I of Plato's *Parmenides*", *Apeiron* XV, pp. 19-28.
- Gigon, O. 1954. "Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles", *Archivio di Filosofia*, pp. 129-150.
- Gill, M. 1989. *Aristotle on substance. The paradox of unity*. Princeton, Princeton University Press.
- . 1995. "APA Symposium Aristotle on Substance and Predication", *Ancient Philosophy* 15, pp. 511-520.
- . 2005. "Myles Burnyeat's *Map of Metaphysics Zeta*", *The Philosophical Quarterly* 55, N° 218, pp. 114-121.
- Gillespie, C. 1912. "The use of eidos and idéa in Hippocrates", *Classical Quarterly* 6, pp. 179-203.
- Gohlke, P. 1928. "Untersuchungen zur *Topik* des Aristoteles", *Hermes* 63, pp. 457-480.

- González, F. 1996. "Propositions or objects? A critique of Gail Fine on knowledge and belief in *Republic V*", *Phronesis*, 41, pp. 245-275.
- . 2003. "Perché non esiste una 'teoria platonica delle idee'", en Bonazzi, M. y Trabattori, F. (eds.). *Platone e la tradizione platonica*. Milán, Cisalpino, pp. 31-67.
- González Varela, J. 2008. "El argumento del objeto del pensamiento en el tratado aristotélico *Sobre las Ideas (Peri Ideôn)*", *Dianoia*, LIII, 60, pp. 53-78.
- . 2010. "El argumento de lo uno sobre muchos del *Peri Ideôn*", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXVI, 2, pp. 209-237.
- Gosling, J. 1973. *Plato*. Londres, Routledge.
- Gourinat, J.-B. 2011. "Dialogue et dialectique: la place de la dialectique dans l'*organon* d'Aristote", en Hourcade, A. y Lefebvre, R. (eds.). *Aristote: rationalités*, Cahiers de l'ERAC, N° 1, Rencontres philosophiques, pp. 11-40.
- Gracia, J. 1992. *Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography*. Albany, SUNY.
- Graeser, A. 1975. *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik*. Berna/Stuttgart, Eine Einführung.
- Graeser, A. (ed.). 1987. *Mathematics and Metaphysics*. Berna, Haupt.
- Grote, G. 1872. *Aristotle*. Londres, Bain and Robertson.
- Grube, G. 1935. *Plato's Thought*. Londres, Methuen.
- Gueroult, M. 1963. "Logique, argumentation et histoire de la philosophie chez Aristote", en AA. VV., *La théorie de l'argumentation*. Lovaina/París, Nauwelaerts, pp. 431-449.
- Guthrie, W. 1957. "Aristotle as Historian", *Journal of Hellenic Studies* 77, pp. 35-41.
- . 1970. "Aristotle as Historian". Reimpreso en Furley, D. J. y Allen, R. E. (eds.). *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, *The Beginning of Philosophy*. Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 239-254.
- . 1990-1993. *Historia de la filosofía griega*, 6 vols. Madrid, Gredos.
- Halper, E. 1987. "Aristotle's solution of the problem of sensible substance", *The Journal of Philosophy* 84, pp. 666-672.
- . 1988. "The origins of Aristotle's *aporiai*", *Apeiron* 21, pp. 1-27.
- . 1989. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The central books*. Columbus, Ohio State University Press.
- . 2009. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. Books Alpha-Delta*. Las Vegas, Parmenides Publishing.
- Hamelin, O. 1920. *Le système d'Aristote*. París, Alcan.
- Hamlyn, D. W. 1990. "Aristotle on dialectic", *Philosophy* 65, pp. 465-476.

- Hankinson, R. 1998. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford, Clarendon Press.
- Harte, V. 1996. "Aristotle *Metaphysics* H 6: a dialectic with Platonism", *Phronesis*, vol XLI, N° 3, pp. 276-304.
- Hartman, E. 1976. "Aristotle on the Identity of Substance and Essence", *The Philosophical Review* 85, pp. 545-561.
- Hathaway, R. 1973. "The Second 'Third Man'", en Moravcsik, J. *Patterns in Plato's Thought*. Dordrecht/Boston, Reidel, pp. 79-100.
- Haynes, R. P. 1964. "The Form Equality as a Set of Equals: *Phaedo* 74b-c", *Phronesis* 9, pp. 17-26.
- Hegel, G. W. F. 1971. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke* 19. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Heidel, W. A. 1906. "Qualitative Change in Presocratic Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 19, pp. 333-379.
- Heinaman, R. 1989. "Self-Predication in Plato's Middle Dialogues", *Phronesis*, vol XXXIV, pp. 56-79.
- . 1980. "An Argument in *Metaphysics* Z 13", *Classical quarterly* 30, pp. 72-85.
- Heinze, R. 1892. *Xenocrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig, B. G. Teubner.
- Hunt, D. 1997. "How (not) to exempt Platonic Forms from *Parmenides*' Third Man", *Phronesis*, vol. XLII, N° 1, pp. 1-20.
- Irwin, T. 1977. *Plato's Moral Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- . 1981. "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics* 34, pp. 523-44.
- . 1995, 1988. *Aristotle's First Principles*. Oxford, Clarendon Press.
- Isnardi Parente, M. 1964. "Platone e la prima Accademia di fronte al problema delle idee degli artefacta", *Rivista critica di storia della filosofia*, 18, pp. 123-158.
- . 1977. "Dottrina delle idee e dottrina dei principi nell'Accademia antica", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, s. III, 7, pp. 1017-1128.
- . 1981. "Le *Peri Ideon* d'Aristote: Platon ou Xénocrate", *Phronesis* 26, pp. 135-152.
- Jackson, H. 1881. "Plato's later theory of Ideas", *The Journal of Philology* 10, pp. 255-258.
- Jaeger, W. 1923. *Aristoteles. Grundlegung einer geschichte seiner Entwicklung*. Berlín, Weidmannsche Buchhandlung. Traducción al castellano, México, FCE, 1947.
- . 1937. "Review of H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*", *American Journal of Philology* 63, pp. 350-356.

- . 1951. "Paul Wilpert: Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre", *Gnomon* 23, pp. 246-252.
- Jannone, A. 1954-1955. *I logoi essoterici di Aristotele*, *Atti dell'Istituto Venero di Scienze, Lettere ed Arti*, Classe di scienze morali e lettere, CXIII, pp. 249-279.
- Jaulin, A. 1999a. *Aristote. La Métaphysique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- . 1999b. *Eidos et ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*. Paris, Klincksieck.
- Kahn, Ch. 1973. *The verb "Be" in ancient Greek*, Dordrecht. Boston, Reidel.
- . 1981. "Some philosophical uses of "to be" in Plato", *Phronesis* XXVI, pp. 105-134.
- . 1996. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kapp, E. 1942. *Greek Foundation of Traditional Logic*. Nueva York, Columbia University Press.
- Karpp, H. 1933. "Die Schrift des Aristoteles *Peri ideôn*", *Hermes* 68, pp. 384-391.
- Katayama, E. 1999. *Aristotle on artifacts: a metaphysical puzzle*. Nueva York, SUNY.
- Kieffer, R. 1992. "La substance d'après le livre Z des *Metaphysics* d'Aristote", *Erano*, pp. 23-41.
- Kirwan, C. 1970-1971. "How strong are the objections to essence?", *Proceedings of the Aristotelian Society* 71, pp. 43-59.
- . 1971. *Aristotle: Metaphysics Gamma, Delta and Epsilon*. Oxford, Oxford University Press.
- . 1974. "Plato and Relativity", *Phronesis* 19, pp. 112-129.
- Krämer, H. 1959. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg, Carl Winter-Universitätverlag.
- . [1964] 1967. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam, P. Schippers.
- . 1980. "Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie", *Philosophische Rundschau*, 27, pp. 1-38.
- . 1982. *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, con una raccolta dei documenti fondamentali. Reale, G. (ed.). Milán, Vita e Pensiero. Traducción castellana: *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Caracas, Monte Ávila, 1996.

- . 1986. *La nuova immagine di Platone*. Nápoles, Bibliopolis.
- . 1998. “La doctrine non écrite de Platon”, en *Les études philosophiques*, enero-marzo, pp. 31-66.
- Kraut, R. (ed.). 1992. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kung, J. 1981. “Aristotle on Theses, Suches, and the Third Man Argument”, *Phronesis* 26, pp. 207-247.
- Lacey, A. 1965. “*Ousia* and form in Aristotle”, *Phronesis* 10, pp. 54-69.
- . 1978. “Review of Leszl’s *Il ‘De Ideis’*”, *Mind*, 87, pp. 281-283.
- Lafrance, Y. 1981. *La théorie platonicienne de la doxa*. Paris/Montreal, Les Belles Lettres-Bellarmin.
- Le Blond, J. 1939. *Logique et méthode chez Aristote*. Paris, Vrin.
- Ledbetter, G. 1999. “Reasons and causes in Plato. The distinction between *aitía* and *aitíon*”, *Ancient Philosophy* 19, pp. 255-265.
- Lee, E. 1973. “The Second ‘Third Man’: An Interpretation”, en Moravcsik, J. (ed.). *Patterns in Plato’s Thought*. Boston, Dordrecht, pp. 100-122.
- Leshner, J. 1971. “Aristotle’s on form, substance and universals: a dilemma”, *Phronesis* 16, pp. 169-178.
- Leszl, W. 1970. *Logic and Metaphysics in Aristotle*. Padua, Antenore.
- . 1972-1973. “Knowledge of the Universal and Knowledge of the particular in Aristotle”, *Review of Metaphysics* 26, pp. 278-313.
- . 2005a. “Ragioni per postulare idee”, en Fronterotta, F. y Leszl, W. (eds.), pp. 37-74.
- . 2005b. “Introduzione”, en Fronterotta, F. y Leszl, W. (eds.), VII-XXIX.
- Lewis, F. 1979. “Parmenides on Separation and the Knowability of the Forms: Plato’s *Parmenides* 133 a ff.”, *Philosophical Studies* 35, 2, pp. 105-127.
- . 1983. “Plato’s Third Man Argument and the ‘Platonism’ of Aristotle”, en Bogen, J. y McGuire, J. E. (eds.), *HTA*, pp. 133-174.
- . 1991. *Substance and Predication in Aristotle*. Cambridge NY/Port Chester/Melbourne/Sidney.
- . 1995. “Substance, Predication and Unity in Aristotle”, *Ancient Philosophy* 15, 2, pp. 521-549.
- . 2005. “A Nose by Any Other Name: Sameness, Substitution, and Essence in Aristotle”, *Metaphysics Z 5*”, *OSAP*, XXVIII, pp. 161-199.
- Lisi, F. (ed.). 2007. *The Ascent to the Good*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Liske, M.-T. 1995. “L’argument par les relatives dans le *Peri Ideon*”, en Jannone, A. et al. *L’Aristote perdu*. Roma, CNR, pp. 237-248.

- Lloyd, A. C. 1976. "The Principle that the Cause is Greater than its Effect", *Phronesis* 21, pp. 146-56.
- . 1981. *Form and Universal in Aristotle*. Liverpool, F. Cairns.
- Long, Ch. 2006. "Saving *ta legomena*: Aristotle and the History of Philosophy", *The Review of Metaphysics* 60, pp. 247-267.
- Loux, M. J. 1979. "Form, Species and Predication in *Metaphysics Z*, H and Θ ", *Mind* 88, pp. 1-23.
- . 1991. *Primary ousia. An essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca, Cornell University Press.
- . 1995. "APA Symposium on Aristotle's *Metaphysics*", *Ancient Philosophy* 15, 2, pp. 495-510.
- . 2005. "Aristotle's Constituent Ontology", en Zimmerman, D. (ed.). *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. II, Oxford, pp. 207-250.
- Lowry, J. M. P. 1980. "Aristotle and Modern Historical Criticism", *Laval Théologique Philosophique* XXXVI, 1, pp. 17-27.
- Lugarini, L. 1954. "L'argomento del 'terzo uomo' e la critica di Aristotele a Platone", *Acme* 7, pp. 3-72.
- . 1959. "Dialettica e filosofia in Aristotele", *Il pensiero* 4, pp. 48-69.
- . 1972, 1961. *Aristotele e l'idea della filosofia*. Florencia, La Nuova Italia Editrice.
- Lutoslawsky, W. 1897. *The origin and growth of Plato's Logic*. Dubuque, Brown Reprint Library.
- Mabbott, J. 1926. "Aristotle and the *chorismos* of Plato", *Classical Quarterly* 20, pp. 72-79.
- Macintyre, A. 1984. "The Relationship of Philosophy to its Past", en Rorty, R.; Schneewind, J. B. y Skinner, Q. *Philosophy in History*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 31-48.
- Madrado, A. 2011. "La analogía *epistémè-téchne* en el *Perì Ideôn* de Aristóteles", *Actas de las VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata. Disponible en: <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2011>
- Malcolm, J. 1985. "Vlastos on Pauline Predication", *Phronesis* XXX, pp. 79-91.
- . 1991. *Plato on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogues*. Oxford, Oxford University Press.
- . 1996. "The duality of *Eidos* in Aristotle's *Metaphysics*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, pp. 1-10.
- Mansfeld, J. 1986. "Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography", en Cambiano, G., *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*. Turín, Editrice Tirrenia Stampaori, pp. 1-47.
- . 1990. *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen, Van Gorcum.

- Mansion, S. 1949. "La critique de la théorie des Idées dans le *Peri Ideôn* d'Aristote" *RPhL* XLVII, pp. 169-202. Reeditado en Mansion, S. 1984. *EA*, pp. 169-202.
- . 1950. "Deux Écrits de Jeunesse d'Aristote sur la doctrine des Idées", *Revue Philosophique de Louvain* 48, pp. 398-416.
- . 1961. "Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote", en AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode*. Lovaina, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- . 1984. "La signification de l'universel d'après *An. Post. I 1*", en Mansion, S. *EA*, pp. 329-342.
- . 1984. *Études Aristotéliennes*. Lovaina, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie (*EA*).
- Mariani, M. 2005. "Aristotele e il 'Terzo Uomo'", en Fronterotta, F. y Leszl, W. *Eidos-Idea*, pp. 191-209.
- Matthen, M. 1982. "Plato's Treatment of Relational Statements in the *Phaedo*", *Phronesis*, 27, pp. 90-100.
- . 1984. "Relationality in Plato's Metaphysics: Reply to Mc Pherran", *Phronesis* 29/3, pp. 304-312.
- Matthews, G. B. y Cohen S. M. 1968. "The One and the Many", *Review of Metaphysics*, 21, pp. 630-655.
- McDiarmid, J. B. 1953. "Theophrastus on the Presocratic Causes", *Harvard Studies in Classical Philology* LXI, pp. 85-156. Reeditado en Furley, D. y Allen, R. (eds.). 1970. *Studies in Presocratic Philosophy*, vol I. Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 178-238.
- McKeon, R. 1940. "Plato and Aristotle as Historians. A Study of Method in the History of Ideas", *Ethics* LI 1, pp. 66-101.
- Mc Kirahan, R. Jr. 1992. *Principles and Proofs*. New Jersey, Princeton University Press.
- Mc Pherran, M. 1983. "Matthen on Castañeda and Plato's Treatment of Relational Statements in the *Phaedo*", *Phronesis* 28, pp. 298-306.
- . 1989. "Plato's Reply to the 'Worst Difficulty' Argument of the *Parmenides*: *Sophist* 248a-249d", en Anton, J. P. y Preus, A. *Plato, Essays in Ancient Greek Philosophy* III. Albany, State University of Nueva York Press, pp 227-246.
- Meinwald, C. 1992. "Goodbye to the Third Man", en Kraut, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 365-396.
- Melchiorre, V. (comp.). 1990. *L'uno e i molti*. Milán, Vita e Pensiero.
- Mesquita, A. 2004. *Aspectos disputados da filosofia aristotélica*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

- Mié, F. 2003. "La paradoja de la esencia en la primera metafísica de Aristóteles", *Diálogos* 82 (2003) pp. 81-107.
- . 2004. *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las Ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*. Córdoba, El Copista.
- . 2006. "El concepto de identidad en la teoría de los compuestos accidentales de Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXII, 2, pp. 157-197.
- Mignucci, M. 1986. "Aristotle's Definition of Relatives in *Cat. 7*", *Phronesis* 31, pp. 101-127.
- . 1988. "Platone e i relativi", *Elenchos* 2, pp. 259-294.
- . 1990. "Plato's Third Man' arguments in the *Parmenides*", *AGPh*, LXXII, pp. 143-181.
- . 1994. "In margine al concetto di forma nella *Metafisica* di Aristotele", en Bausola, A., *APM*, pp. 145-170.
- Mittelmann, J. 2010. "Identidad y esencia. La Tesis de *Metafísica Z* 6 y su trasfondo dialéctico", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, anejo 2010, pp. 205-233.
- Modrak, D. K. 1979. "Forms, Types and Tokens in Aristotle's *Metaphysics*", *Journal of the History of Philosophy* 17, pp. 371-381.
- Morales, F. 1994. "Relational Attributes in Aristotle", *Phronesis*, XXXIX, Nº 3.
- Morau, P. 1951. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Lovaina, Éditions Universitaires de Louvain.
- . 1968. "La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques*", en Owen, G. E. L. *Aristotle on Dialectic*. Oxford, Clarendon Press, pp. 277-311.
- Moravcsik, J. 1963. "The Third Man Argument and Plato's Theory of Forms", *Phronesis* 8, pp. 50-62.
- Moravcsik, J. (ed.). 1973. *Patterns in Plato's Thought*. Boston, Dordrecht.
- Moreau, J. 1962. *Aristote et son école*. París, PUF. Traducción castellana en EUDEBA, 1972.
- . 1968. "Aristote et la dialectique platonicienne", en Owen, G. E. L. (ed.). *Aristotle on Dialectic*. Oxford, Clarendon Press pp. 80-90.
- Morrison, 1983. "Three Criteria of Substance in Aristotle's *Metaphysics*: Unity, Definability, and Separation" (Ph. D.). Princeton, Princeton University.
- . 1985a. "Separation in Aristotle's *Metaphysics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, pp. 125-157.
- . 1985b. "Separation: a Reply to Fine", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, pp. 167-173.

- . 1985c. “*Khoristós* in Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology* 89, pp. 89-105.
- . 1992. “The Taxonomical Interpretation of Aristotle’s *Categories*. A Criticism”, en Anton, J. y Preus, A. *EAGPV*, pp. 19-46.
- Mourelatos, A. 1984. “Aristotle’s Rationalist Account of Qualitative Interaction”, *Phronesis* 29, pp. 1-16.
- Mulhern, J. 1975. “‘Universalmente’, ‘universal’, ‘el universal’”, *Teorema* 5, pp. 277-284.
- Murphy, N. 1951. *The interpretation of Plato’s Republic*. Oxford, Clarendon Press.
- Narcy, M. 1993. “*Eidos* aristotélicien, *eidos* platonicien”, en Dixsaut, M. *CPI*, pp. 53-66.
- Natali, C. 1990. “Fino a che punto rispettare le opinioni in etica. Aristotele e gli *endoxa*”, en De Domenico, N.; Di Stefano, A. E. y Puglisi, G. (eds.). *Ermeneutica e filosofia pratica*. Venecia, Marsilio, pp. 191-202.
- Nehamas, A. 1972-1973. “Predication and Forms of Opposites in the *Phaedo*”, *Review of Metaphysics* XXVI, pp. 461-491.
- . 1975a. “Plato on the Imperfection of the Sensible World”, *American Philosophical Quarterly* 12, pp. 461-491.
- . 1975-1976. “Confusing Universals and Particulars in Plato’s Early Dialogues”, *Review of Metaphysics* 29, pp. 287-306.
- . 1986. “Socratic Intellectualism”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2, pp. 275-316.
- Nightingale, A. W. 2004. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. 1982. “Saving Aristotle’s Appearances”, en Schofield, M. y Nussbaum, M. (eds.). *Language and Logos*. Cambridge University Press, pp. 267-293.
- Nussbaum, M. y Schofield, M. (eds.). 1982. *Language and Logos*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Olivieri, F. 1979. *El argumento del tercer hombre. Textos y bibliografía*. Buenos Aires, Biblos
- Owen, G. E. L. 1953. “The Place of the *Timaeus* in Plato’s Dialogues”, *Classical Quarterly* 47, pp. 79-95. Reeditado en Allen, R. E. (ed.). *SPM*, pp. 313-338.
- . 1957. “A Proof in the *Peri Ideon*”, *Journal of Hellenic Studies*, 77, pp. 103-111. Reeditado en Owen, G. E. L. *LSD*, pp. 165-179.
- . 1960a. “Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle”, en Owen, G. E. L. *LSD*, pp. 188-199.

- , 1961. "Tithênai tà phainómena", en AA. VV., *Aristote et les problèmes de méthode*. Lovaina, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, pp. 83-103
- . 1965. "The Platonism of Aristotle", *Proceedings of the British Academy* 50, pp. 125-150. Reeditado en Owen, G. E. L. *LSD*, pp. 200-220.
- . (ed.). 1968a. *Aristotle on Dialectic: The Topics*. Papers of the Third Symposium Aristotelicum. Oxford University Press. Citado como *AOD*.
- . 1968b. "Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms", en Owen, G. E. L. *LSD*, pp. 221-238.
- . 1986. *Logic, Science, and Dialectic*. Nussbaum, M. (ed.). Ithaca, NY, Cornell University Press. Citado como *LSD*.
- Owen, G. E. L. y Düring, I. (eds.). 1960b. *Aristotle and Plato in the Mid Fourth Century*. Göteborg, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, II, distribuida por Almqvist & Wiksell. Citado como *APMC*.
- Owens, J. 1963. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, Toronto University Press, 2da. ed.
- Panagiotou, S. 1971. "Vlastos on *Parm.* 132a1-b2: some of his text and logic", *Philosophical Quarterly* XXI, pp. 255-259.
- Parry, R. D. 1985. "The Uniqueness Proof for Forms in *Republic* 10", *Journal of the History of Philosophy* 23, pp. 133-150.
- Peck, A. 1952-1953. "Plato's alleged self-criticism in the *Parmenides*", *PCPhS* CLXXXII, pp. 21-36.
- . 1962. "Plato versus Parmenides", *PhR* LXXI, pp. 159-184.
- Pelletier, Y. 1991. *La dialectique aristotélicienne*. Montreal, Bellarmin.
- Peterson, S. 1973. "A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument", *Philosophical Review* 82, pp. 35-68.
- . 1981. "The Greatest Difficulty for Plato's Theory of Forms: the Unknowability Argument of *Parmenides* 133c-134c", *Archiv Gesch. Philosophie* LXIII 1, pp. 1-16.
- Philippson, R. 1936. "Il *Peri Ideôn* di Aristotele", *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 64, pp. 113-125.
- Plantin, Ch. 2001. *La argumentación*. Barcelona, Ariel.
- Politis, V. 2004. *Aristotle & the Metaphysics*. Londres/Nueva York, Routledge.
- Pradeau, J.-F. 2001. *Platon: les formes intelligibles*, coordonné par J.-F. Pradeau. París, PUF.
- . 2005. "Le forme e le realtà intellegibili. L'uso platonico del termine EIDOS", en Fronterotta, F. y Leszl, W. (eds.). *Eidos-Idea*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 75-89.

- Preus, A. y Anton, J. 1992. *Essays in Ancient Greek Philosophy V, Aristotle's Ontology*. State University of New York Press. (EAGPV)
- Prior, W. 1979. "Parmenides 132c-133a and the Development of Plato's Thought", *Phronesis* XXIV 3, pp. 230-240.
- . 1996. *Socrates Critical Assessments*, vols. I-IV. Londres/Nueva York, Routledge.
- Pritzl, K. (OP) 1994. "Opinions as Appearances. *Endoxa* in Aristotle", *Ancient Philosophy*, vol. XIV, N^o 1, pp. 41-50.
- Quarantotto, D. 2005. *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele*. Nápoles, Bibliopolis.
- Rankin, K. W. 1969. "The duplicity of Plato's Third Man", *Mind* 78, pp. 178-187.
- Reale, G. 1984. *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*. Milán, Vita e Pensiero.
- Rist, J. 1964. "The Immanence and Transcendence of the Platonic Form", *Philologus* 108 3/4, 217-232.
- . 1975. "Plato's earlier theory of forms?", *Phoenix*, XXIX, pp. 336-357.
- . 1989. "The mind of Aristotle: a study in philosophical growth", *Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada*, suppl. vol. 25. Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press.
- Ritter, C. 1919. "*Eídos, idéa* und verwandte Wörter in den Schriften Platons", en Id., *Neue Untersuchungen über Platon*, München, pp. 228-326.
- Ryle, G. 1966. *Plato's Progress*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Robin, L. 1944. *Aristote*. París, Presses Universitaires de France.
- . 1948. *La Pensée grecque et les origenes de l'esprit scientifique*. París, Albin Michel.
- . [1908] 1963. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. París, Georg Olms Hildesheim.
- Robinson, R. 1942. "Plato's *Parmenides*", *CPh* XXXVII, pp. 51-76 y 159-186.
- Robinson, T. A. 1995. *Aristotle in Outline*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Robinson, T. M. 1992. "Plato and the computer", *Ancient Philosophy* XII, pp. 375-382.
- Robles, J. A. (comp.). 1980. *El problema de los universales. El realismo y sus críticos*. México, UNAM.
- Romeyer Dherbey, G. 1983. *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*. Lausanne, L'Age d'Homme.

- Rorty, R.; Schneewing, J. y Skinner, Q. 1984. *Philosophy in History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ross, D. 1923. *Aristotle*. Londres, Methuen & Co. Traducción castellana publicada por Sudamericana, 1957.
- . 1951. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, Clarendon Press. Traducción castellana, *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid, Cátedra, 1986.
- . 1981. *Aristóteles*. Buenos Aires, Charcas.
- Rossetti, L. (ed.). 1992. *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Rossi, G. 2002. "El papel de los elementos agonísticos en la dialéctica de Aristóteles", *Revista de Filosofía y Teoría Política* 34, pp. 265-273.
- Rossito, C. 2000. *Studi sulla dialettica in Aristotele*. Nápoles, Bibliopolis.
- Rowe, C. J. 1979. "The Proof from Relatives in the *Peri Ideon*: Further Reconsideration", *Phronesis* 24, pp. 270-281.
- Runciman, W. 1959. "Plato's *Parmenides*", *Harvard Studies in Classical Philology* 64, pp. 89-120.
- Rutherford, R. 1995. *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge, Harvard University Press.
- Ryle, G. 1939. "Plato's *Parmenides*", *Mind* XLVIII, pp. 129-151. Reeditado en Allen (ed.). *SPM*, 1965, pp. 97-147.
- . 1968. "Dialectic in the Academy" en Owen, *AOD*, pp. 69-79.
- Sainati, V. 1973. *La storia del' Organon aristotelico*. Florencia, Le Monnier.
- Santa Cruz, M. I. 1988. "Introducción" a la traducción del *Parménides* en Platón, *Diálogos*, vol. V. Madrid, Gredos, pp. 9-27.
- Santas, G. (ed.). 2006. *The Blackwell guide to Plato's Republic*. Oxford, Blackwell.
- Savan, D. 1964. "Self-Predication in *Protagoras* 330-331", *Phronesis* IX, pp. 130-135.
- Sayre, K. 1983. *Plato's late ontology: a riddle resolved*. Princeton, Princeton University Press.
- . 1994. "Review Meinwald 1991", *Noûs* 28, pp. 114-116.
- Scaltsas, T. 1992. "A necessary Falsehood in the Third Man Argument", *Phronesis*, vol. XXXVII, N° 2.
- . 1993. "Aristotle's Second Man Argument", *Phronesis* XXXVIII, N° 2, pp. 117-136.
- . 1994. *Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics*. Nueva York, Cornell University Press.
- Schmitz, H. 1985. *Die Ideenlehre des Aristoteles*, 2 vols. Bonn, Bouvier.
- Schofield, M. 1973. "Eudoxus in the *Parmenides*", *MH*, XXX, pp. 1-19.
- Sedley, D. 1998. "Platonic Causes", *Phronesis* XLIII, 2, pp. 114-132.

- Sellars, W. 1955. "Vlastos and the 'Third Man'", *Philosophical Review*, 64, pp. 405-437.
- . 1967. *Philosophical Perspectives*. Atascadero CA, Ridgeview.
- Seminara, L. 2004. "Omonimia e sinonimia in Platone e Speusippo", *Elenchos* XXV 2, pp. 289-320.
- Sharma, R. 2006. "On *Republic* 596a", *Apeiron* XXXIX, 1, pp. 27-32.
- Sharples, R. 1985. *Plato. Meno*, Chicago, Bolchazy-Carducci.
- . 1987. "Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and Innovation", en Hase, W. (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 36.2. Berlín/Nueva York, pp. 1176-1243.
- . 1990. "The School of Alexander?", en Sorabji, R. 1990. *Aristotle's Transformed. The Ancient Commentators and their influence*. Londres, Duckworth, pp. 83-111.
- Shields, C. 1990. "The generation of forms in Aristotle", *History of Philosophy Quarterly* 7, pp. 367-390.
- Shiner, R. 1970. "Self-Predication and the Third Man Argument", *JHPH* VIII, pp. 371-386.
- Shorey, P. 1933. *What Plato Said*. Chicago, University of Chicago Press.
- . 1982. "Plato's Theory of Forms and on the concepts of the Human Mind", *Ancient Philosophy*, vol II, N° 1.
- Sichirrollo, L. [1953] 1961. "Dossografia e storiografia in Aristotele", en *Aristotelica*. Urbino, pp. 25-28.
- . 1963. *Giustificazione della dialettica in Aristotele*. Urbino, Argalia.
- . 1973. *La dialettica*. Milán, Istituto Editoriale Internazionale. Traducción castellana publicada por Labor, Barcelona, 1976.
- Silverman, A. 1990. "Self-Predication and Synonymy", *Ancient Philosophy* X, pp. 193-202.
- Sim, M. (ed.). 1999. *From puzzles to principles?* Maryland, Lexington Books.
- Smith, N. 1998. *Plato's Critical Assessments*, 4 vols. Londres, Routledge.
- Smith, R. 1993. "Aristotle on the Uses of Dialectic", *Synthèse* 96, pp. 335-357.
- . 1997. *Aristotle's Topics: Books I and VIII, With excerpts from related texts* (trad. y coment.). Oxford, Oxford University Press.
- Solmsen, F. 1968. "Dialectic without the Forms", en Owen, *AOD*, pp. 49-68.
- Spellman, L. 1989. "Specimens of natural Kinds and the apparent inconsistency in *Met. Z*", *Ancient Philosophy* 9, pp. 49-65.
- 1995. *Substance and Separation in Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Stevens, A. 2000. *L'Ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*. París, Vrin.
- Stevenson, J. G. 1974. "Aristotle as Historian of Philosophy", *JHS* XCIV, pp. 138-143.
- Strang, C. 1963. "Plato and the Third Man", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 37, pp. 147-164. Reeditado en Vlastos, G. (ed.). *Plato I*, pp. 184-200.
- Strange, S. 1992. *Porphyry, On Aristotle's Categories*. Londres, Duckworth.
- Sweeney, L. 1988. "Participation in Plato's Dialogues: *Phaedo*, *Parmenides*, *Sophist* and *Timaeus*", *The New Scholasticism* XLII 2, pp. 125-149.
- Sykes, R. D. 1975. "Form in Aristotle: universal or particular?", *Philosophy* 50, pp. 311-331.
- Taylor, A. 1911. *Varia socratica*. Oxford, Parker & Co.
- . 1934a. *The Parmenides of Plato*. Oxford, Oxford Clarendon Press.
- . 1934b. *Philosophical Studies*. Londres, Macmillan & Co.
- . [1929] 1956. *Plato. The Man and his Work*. Nueva York, Meridian Books.
- Taylor, C. 1969. "Forms as Causes in the *Phaedo*", *Mind* LXXVIII, pp. 45-59.
- Teloh, H. 1981. *The Development of Plato's Metaphysics*. University Park, PA, Pennsylvania State University Press.
- Teloh, H. y Louzecky, D. 1972. "Plato's Third Man Argument", *Phronesis* XVII, pp. 80-94.
- Thesleff, H. 1982. *Studies in Platonic Chronology, Commentationes Humanarum Litterarum LXX*. Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.
- Turnbull, R. G. 1998. *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. Toronto, University of Toronto Press.
- Tweedale, M. 1987. "Aristotle's universals", *Australasian Journal of Philosophy* 65, pp. 412-426.
- Urbanas, A. 1992. "On 'essentially' in Aristotle", en Anton, J. y Preus, A. *EAGP*, V, pp. 95-110.
- Van Eck, J. 2008. "Self-predication and Being the *Aitia* of Things", *Ancient Philosophy* 28, pp. 105-124.
- Vega Renon, L. 1998. "Aristotle's *endoxa* and plausible argumentation", *Argumentation*, vol. 12, pp. 95-113.
- Vegetti, M. 1998. *Platone, La Repubblica*. Nápoles, Bibliopolis.
- Viano, C. 1958. "La dialettica in Aristotele", en AA.VV., *Studi sulla dialettica*. Turín, Taylor, pp. 36-62.
- Vigo, A. 1990. "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia", *Philosophica*, 13, pp. 175-198.

- . 2006. *Estudios aristotélicos*. Navarra, EUNSA.
- . 2007. *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Vlastos, G. 1954. "The Third Man Argument in the *Parmenides*", *Philosophical Review*, 63, pp. 319-49. Reeditado en Allen, R. (ed.). 1967. *Studies in Plato's Metaphysics*. Nueva York, Humanities Press, pp. 231-263.
- . 1956. "Proscript to the Third Man: a reply to Mr. Geach", *Philosophical Review*, LXV, pp. 83-94.
- . 1965. "Degrees of Reality in Plato", en Bambrough, R. (ed.). *News Essays in Plato and Aristotle*. Londres/Nueva York, Routledge & Kegan, pp. 1-19. Reeditado en Smith, N. 1998. *Plato's Critical Assessments*, vol. II, pp. 219-234.
- . 1969a. "Plato's 'Third Man' Argument (*Parm.*132a1-b2): Text and Logic", *Philosophical Quarterly* 19, pp. 289-301.
- . 1969b. "Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period", *The Philosophical Review* LXXVIII, pp. 74-78. Reeditado en 1973, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, pp. 335-341.
- . 1969c. "Reasons and causes in the *Phaedo*", *The Philosophical Review* LXXVIII, pp. 291-325.
- . 1972. "The Unity of the Virtues in the *Protagoras*", *Review of Metaphysics* 25, pp. 415-458.
- . 1974. "A Note on Pauline predication in Plato", *Phronesis* XIX, pp. 95-101.
- . 1981. *Platonic Studies*. Princeton, Princeton University Press.
- . 1985. "Socrates' Disavowal of Knowledge", *Philosophical Quarterly* 35, pp. 1-31.
- . 1987. "Separation' in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, pp. 187-196. Reeditado en Smith, N. 1998. *Plato's Critical Assessments*, vol. II, pp. 207-216.
- . (ed.). 1971. *Plato: A Collection of Critical Essays, i: Metaphysics and Epistemology*. Nueva York, Doubleday. Citado como *Plato I*.
- Von Fritz, K. 1931. "Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre", *Archiv Gesch. Philosophie* XL, pp. 449-496.
- . 1958. "Aristotle's Contribution to the practice and theory of historiography", en Dennes, W.; Strong, E. y Mates, B. (eds.). *University of California Publications in Philosophy*, vol. 28, N^o 3, pp. 113-138.
- Wahl, J. 1926. *Études sur le Parménide de Platon*. París, Vrin.
- Walker, I. 1984. *Plato's Euthyphro*. California, Scholars Press.

- Ward, J. 2008. *Aristotle on Homonymy. Dialectic and Science*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Wedberg, A. 1955. *Plato's Philosophy of Mathematics*. Estocolmo, Almqvist & Wiksell.
- Wedin, M. 1996. "Taking Stock of the Central Books. A Review of Aristotle: *Metaphysics*, Books Z and H, trans. with Commentary by D. Bostock", en Taylor, C. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIV, pp. 241-273.
- . 2000. *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*. Nueva York, Oxford.
- Weil, E. 1951. "La place de la logique dans la pensée aristotélicienne", *Revue de métaphysique et de morale* 56, pp. 283-315.
- . 1965. *Filosofía e política*. Florencia, Vallecchi.
- White, F. C. 1977a. "Plato's Middle Dialogues and the Independence of Particulars", *The Philosophical Quarterly* XXVII 108, pp. 193-213.
- . 1977b. "The Many in *Republic* 475e-480a", *Canadian Journal of Philosophy* 7, pp. 291-306.
- . 1978. "The *Phaedo* and *Republic* V on essences", *JHS*, XCVIII, pp. 142-156.
- . 1971. "Aristotle on sameness and oneness", *The Philosophical Review*, pp. 177-197.
- . 1976. *Plato on Knowledge and reality*. Indianapolis, Hackett.
- . 1979. *A Companion to Plato's Republic*. Indianapolis, Hackett.
- . 1989. "Perceptual and Objective Properties in Plato", *Apeiron* XXII 4, pp. 45-65.
- . 1992. "Plato's metaphysical epistemology", en Kraut, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, pp. 277-310.
- Whiting, J. 1987. "Commentary on Furth", en Cleary, J. (ed.). *PB*, pp. 268-273.
- . 1991. "Metasubstance: Critical notice of Frede, Patzig and Furth", *The Philosophical Review*, pp. 607-639.
- Wians, W. 1996. *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*. Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield.
- Wieland, W. 1960-1961. "Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik", *Kant Studien* 52, pp. 206-219.
- . 1962. *Die Aristotelische Physik*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wiggins, D. 1980. *Sameness and Substance*. Oxford, Basil Blackwell.
- Wilpert, P. 1940. "Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias", *Hermes* 75, pp. 369-96.

- . 1949. *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg, Habel.
- . 1960. “The fragments of Aristotle’s lost Writings”, en Owen y Düring, I. (eds.). *APMC*, pp. 257-264.
- Witt, Ch. 1989a. “Aristotelian essentialism revisited”, *Journal of the History of Philosophy* 27, pp. 285-298.
- . 1989b. *Substance and Essence in Aristotle*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Woodruff, K. M. 2007. “Plato’s Different Device: Reconciling the One and the Many in the *Philebus*”, en Scott, G. A. (ed.). *Philosophy in Dialogue. Plato’s Many Devices*. Evanston, Northwestern University Press, pp. 152-173
- . 1982. *Plato: Hippias Major*. Indianapolis, Hackett.
- Woods, M. 1967. “Problems in *Metaphysics Z*, Chapter 13”, en Moravcsik, J. M. (ed.). *Aristotle. A Collection of Critical Essays*. Nueva York, pp. 215-238.
- . 1974-1975. “Substance and Essence in Aristotle”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 75, pp. 167-80.
- . 1982. *Aristotle’s Eudemian Ethics. Books I, II, and III*. Oxford, Clarendon Press.
- . 1991. “Universals and particular forms in Aristotle’s *Metaphysics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supl. vol., pp. 41-56.
- Zeller, E. 1921. *Die Philosophie der Griechen*, vol. 2. Leipzig, Reiland.
- Zeller, E. y Mondolfo, R. 1974. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Isnardi Parente, M. (ed.). Florencia, La nuova Italia Editrice.
- Zingano, M. 2001-2002. “Aspásio e o problema da homonímia em Aristóteles”, *Analítica. Revista de Filosofia* VI 1, pp. 93-131.
- . (coord.). 2005. *Sobre a Metafísica de Aristóteles. Textos seleccionados*. San Pablo, Odysseus Editora.

Índice de lugares

ALEJANDRO DE AFRODISIA

<i>in Aristotelis Metaphysica Commentaria (In Metaph.)</i>		83, 18-25	147
		83, 23-27	155
		83, 23-30	155
		83, 24-26	157 n. 135
		83, 25	130
		83, 27-28	155
		83, 28-30	156
		83, 34 - 84, 7	174
		85, 10-11	174
		85, 11	95, 96 n. 82
		84, 7-21	175
		84, 21-85, 4	176
		85, 1-4	178
		95, 5-107, 14	75 n. 57
		97, 10-19	78
		98, 21-2	96 n. 82
		98, 22	95, 96 n. 82
		101, 26-30	83
		105, 6-8	81 n. 70
<i>in Aristotelis Topicorum Commentaria (In Top.)</i>			
		19, 22-27	32 n. 8
77, 1-6	63, n. 37		
78, 1-4	70		
78, 12-18	71		
79, 4	95, 96 n. 82		
79, 5-8	106		
79, 8-11	106		
79, 11-15	107		
79, 15-20	112		
79, 20 - 80, 7	112, 124		
80, 8-15	178		
80, 8 - 81, 22	132		
80, 10-12	133		
80, 13-14	133		
80, 15 - 81, 2	138		
80, 15 - 81, 8	138		
80, 16-21	133		
81, 2-8	139		
81, 25 - 82, 1	142		
81, 8-10	139		
82, 2-7	143		
82, 11-83, 17	149		
83, 17-22	72, 155, 100 n. 90		

ARISTÓTELES

Analíticos Primeros (Apr.)

II 20, 66b11 52

Analíticos Segundos (Apo.)

I, 2 32

I 2, 71b 15-16 77 n. 62

I 4, 73a 21 77 n. 62

I 6, 74b 6 77 n. 62

I 11, 77a5-9 115 n. 101, 116

I 22, 83a 28-30 210 n. 109

I 22, 83a 33-35 117

I 22, 84a7-28 176 n. 153

I 24, 85a31ss. 117, 176

I 24, 85b 18 117

I 31, 87b 38-39 123

I 33, 88b 30-32 123

II 19 47

II 19, 100a 7 117 n. 104

Categorías (Cat.)

1, 1a 1-5 212

1, 1a 1-13 149

1, 1a 6-8 211

2, 1a 20ss. 177

3, 1b 10-15 225

5, 2a 11-19 196 n. 175

5, 2a 19-34 210

5, 2a 34 - b 7 196 n. 175

7 170

De Interpretatione (Int.)

7, 17a 38-17b 2 115 n. 151, 117

Ética Eudemia (EE)

I 3, 1214b 28-1215a 6 50

I 8 202

I 8, 1217b 1-16 203

I 8, 1217b 14-15 204

I 8, 1217b 21 66 n. 44

I 8, 1218a 1-9 195 n. 172

I 8, 1218a 1-15 204

I 8, 1218a 10-14 66 n. 41

II 1, 1219b 34 201

Ética Nicomaquea (EN)

I 6, 1096a 34 -b 3 211 65 n. 40

I 6, 1096a 34 - b 5 66, 204

I 13, 1102a 30-31 201

VII 1, 1145b 1-7 56

Física (Ph.)

I 2, 185a 31-2 195 n. 174

II 1, 192b 8-20 81 n. 68

II 1, 192b 13-14 77 n. 60

II 1, 193b3-5 77 n. 61, 85

II 1, 193b 5 208 n. 185

II 1, 193b 31-194a 6 206

II 2, 193b34-194a1 85, n. 73

II 2, 194b 12-13 85, n. 73

II 8, 199b 30-31 81 n. 69

III 2, 202a 6-9 76 n. 58

III 4, 203a 8-9 204

IV 2, 209b 33 204

IV 4, 211a 7-11 51

IV 7, 214a 15-16 200

V 2, 226b 21-23 199

Metafísica (Methaph.)

I 1, 981a 1-13 125

I 3, 983a33-b6 60

I 3, 983b 1-6 56

I 6, 987a29-b10 105

I 6, 987b1-10 85

I 9, 990a 34-b 8 85

I 7, 988a 34-b 6 80 n. 66

I 9 17, 57, 58, 60, 61 n. 35, 85, 93

I 9, 990a34-b6 = XIII

4, 1078b32-1079a4 62

I 9, 990b6-8	63	I 9, 992a 27	221 n. 201
I 9, 990b7-8	66	I 9, 992a 28	67 n. 44
I 9, 990b8-17	68	I 9, 992a 28-29	82 n. 71
I 9, 990b 9, 11, 16, 23	69	I 9, 992b 10-12	141 n. 120
I 9, 990b9-17	147	I 10, 993a 11-18	8
I 9, 990b9-18	104		
I 9, 990b13	72	II 1, 993 b1-19	90
I 9, 990b15	100, 176 n. 153		
I 9, 990b17=	72	III 1	17
I 9, 990b 27-28=	130	III 1, 995a 24 – b 4	51
I 9, 990b 27 - 991a 8	79	III 2, 997a 34-998a 19	58 n. 30
I 9, 990b27-991b3	79 n. 64, 80	III 2, 997b 3-12	65 n. 39
I 9, 990b34-991b8	184, 213	III 4, 999a 26-29	113 n. 100, 123
I 9, 991a 1-8	152 n. 132	III 4, 999a 31-32	123
I 9, 991a 8-11	80 n. 66	III 4, 999b 1-3	123
I 9, 991a 8-14 = XIII 5,		III 4, 999b 17-20	131 n. 113
1079b 12-18	76	III 4, 1001a 4-b 25	58 n. 30
I 9, 991a 10	229	III 6, 1002b 12-32	58 n. 30
I 9, 991a 14-19 = XIII 5,		III 6, 1003a 7-13	122 n. 107, 141, 227
1079b 18-23	78	III 6, 1003a 13-15	113 n. 100
I 9, 991a 19-20 = XIII 5,			
1079b 23-24	79 n. 63	IV 4, 1007a 32-33	210 n. 189
I 9, 991a 20-22= XIII 5,			
1079b 23-26	82 n. 71	V 6, 1016b 2	199 n. 180
I 9, 991a 21ss	67 n. 44	V 7, 1017a7-30	209 n. 188
I 9, 991a 22-23 = XIII 5,		V 11, 1019a 2-4	195, 202
1079b 26-27	81 n. 68		
I 9, 991a 23-27 = XIII 5,		VI 1, 1026a 16	50
1079b 27-30	81	VI 1, 1026a 18-19	50 n. 23
I 9, 991a 27-29 = XIII 5,			
1079b 31-33	81 n. 70	VII 1, 1028a 11	218
I 9, 991a 29-b 1 = XIII 5,		VII 1, 1028a 31-b2	195 n. 172
1079b 33-35	82 n. 71	VII 1, 1028a 33-34	195
I 9, 991b 1-2	214	VII 3, 1029a 7-9	199
I 9, 991b 2	221 n. 201	VII 3, 1029a 27-28	195 n. 174
I 9, 991b 3	195 n. 174	VII 3, 1029a 28	207
I 9, 991b 3-9	80 n. 66	VII 4, 1029b 13-14	77 n.62
I 9, 991b 6-7	127	VII 6	20, 210 n. 190, 216
I 9, 991b7	69	VII 6, 1031a 17-18	229
I 9, 992a11, 25, 27, 28	69	VII 6, 1031a 28-1032a 11	58 n. 30
I 9, 992a 24-29	80 n. 66	VII 6, 1031b 3-7	222

VII 6, 1031b 3-9	77 n.62	X 1, 1052b 17	199 n. 180
VII 6, 1031b 6-7	229	X 2, 1053b 9-1054 a 19	58 n. 30
VII 6, 1031b18-20	217, 222 n. 202	X 10, 1059a 10-13	58 n. 30
VII 6, 1031b 28ss	228 n. 209	X 10, 1059a 10-14	80 n. 65
VII 6, 1031b 28-1032a 6	220		
VII 6, 1031b 31-32	221 n. 201	XI 2,1060a 2-10	195 n. 171
VII 6, 1031b 32- 1032a1	219	XI 2, 1060b 16-28	131 n. 113
VII 6, 1031b 33-1032a 1	225	XI 2, 1060b 21	122 n. 107, 141
VII 6, 1032a3	221 n. 201	XI 10, 1068b 26	199 n. 180
VII 8	83		
VII 8, 1033b 16-1034a 5	84	XII 1, 1069a 20-21	195
VII 8, 1033b 26-28	80 n. 66	XII 1, 1069a 26-30	66 n. 44
VII 8, 1033b 26-1034 a 8	58 n. 30	XII 3	83
VII 11, 1036b 7-1037 a 20	58 n. 30	XII 3, 1069b 35	84
VII 11, 1036b 31-36	211 n. 191	XII 3, 1070a 13-20	131 n. 113
VII 13 y 14	58 n. 30	XII 3, 1070a 18-19	127
VII 13, 1038b 9-12	118	XII 3, 1070a 18-30	58 n. 30
VII 13, 1038b 12-15	119	XII 3, 1070a 27-9	85
VII 13, 1038b 29	195 n. 172	XII 4, 1070b 36	195 n. 174
VII 13, 1038b 30ss	177, 178	XII 6, 1071b 5	196
VII 14, 1039a 24-b 19	120	XII 6, 1071b 12-17	76 n. 58
VII 14, 1039a 26-33	120	XII 8, 1073a 17-22	58 n. 30
VII 14, 1039a 33 -1039b 7	121		
VII 14, 1039b 7-16	121	XIII 1, 1076a 12-14	86
VII 15, 1040a 1ss.	226	XIII 1, 1076a 27-29	68
VII 15, 1040a 8-9	189 n. 166	XIII 2, 1077b 3-7	195 n. 174
VII 15, 1040a 8-b 4	58 n. 30	XIII 4, 1078b 9-12	61 n. 33
VII 15, 1040a 34ss.	227 n. 208	XIII 4, 1078b12-32	105
VII 16, 1040b	122 n. 107, 141	XIII 4, 1078b 34-1079b3	61 n. 34
VII 16, 1040b 27-1041a 5	58 n. 30	XIII 4, 1079b 6	67 n. 34
VII 16, 1040b 28	195 n. 174	XIII 5, 1079b12-1080a8	61
VII 16, 1040b 32-34	65 n. 39	XIII 5, 1080a 1	195 n. 174
		XIII 9, 1086a 32-34	66, 189 n. 166
VIII 1, 1042a	207	XIII 9, 1086a 32-35	122, 141
VIII 1, 1042a 26-31	199 n. 200	XIII 9, 1086a 36-7	204
VIII 1, 1042a 28	208 n. 185	XIII 9, 1086b 4	201
VIII 3, 1043b 18-23	131 n. 113	XIII 9, 1086b 5-6	123
VIII 6, 1045a 15-b 9	58 n. 30	XIII 9, 1086b 5-7	87
		XIII 9, 1086b 6-7	193
IX 8, 1050b 34-1051a 2	76 n.58	XIII 9, 1086b 8-9	195 n. 171
		XIII 9, 1086 b 10-11	189 n. 166

XIII 10, 1086b 17-19	195 n. 174	Sobre la respiración	
XIII 10, 1087a 4-7	122	7, 470b 10-12	55
XIII 10, 1087a 23	195 n. 174		
		Tópicos (Top.)	
XIV 1, 1088a 22-28	169	I 1, 100a 18-21	31
XIV 5, 1092a 19	199 n. 180, 208, n. 186	I 1, 100a 25	32
		I 1, 100a 30-b 24	32
Refutaciones Sofísticas (SE)		I, 2	33, 43
2, 165b 4	32	I 2, 101a 25-28	49
5, 167a 20-25	89 n. 76	I 2, 101a 35	50
6, 168a 17 - 169a 21	89 n. 76	I 2, 101b 1	52
6, 169a 8-10	227 n. 208	I 2, 101b 2-3	52
9, 170b 1	52	I 7, 103a 7-15	119, 219
10, 171a2, 4	52	I 9, 103b27-39	209 n. 188
22, 178b-179a10			
22, 178b, 36-179a 10	122 n. 107, 141, 176, 189	IV 1, 120b21-29	209 n. 188
22, 178b 37ss	115 n. 101	IV 1, 121a 1-5	169 n. 149
31, 181b 25-32	170	IV 3, 123a 34-35	150 n. 129, 212 n. 196
Retórica (Rhet.)		VI 6, 145b 17-20	55 n. 28
I 2, 1356b 31-32	113 n. 100	VI 10, 148a 24-25	211, 224 n. 207
Sobre el alma (An.)		VII 4, 154a 17-18	224 n. 206
I 2, 403b 20-24	54 n. 26		
II 5, 417b 22-23	123	VIII 1, 155b 29-156a 26	40
III 9, 432a 20	199 n. 180	VIII 2, 158a 25-30	39 n. 15
III 10, 433b 25	199 n. 180	VIII 4, 159a 20-24	37
		VIII 5, 159b 27-34	37
Sobre el cielo (Cael.)		VIII 6, 160a 3-14	39 n. 14
I 10, 279b 4-12	51	VIII 7, 160a 17-34x	39
I 10, 279b 6-12	54	VIII 8, 160a 35-b 6	39
I 10, 279b35-280a30	81 n. 69	VIII 10, 160b 23-39	39
		VIII 10, 160b 33-39	41
Sobre la generación y la corrupción (GC.)		VIII 10, 161a 9-12	39 n. 15
I 3, 317b 28	195 n. 174	VIII 11, 161a 24	38
I 5, 320b 24	201	VIII 11, 161b 19-24	40
		VIII 14, 163b 1-15	51
II 9, 335b 7-24	80 n. 66		
II 9, 335b 20-31	76 n. 59		

PLATÓN

Banquete (Smp.)		103b	86 n. 75
210e-212a	182 n. 161	103b6-c1	151
211a	110, 186	103e2-5	151
Cármides (Chrm.)		Fedro (Phdr.)	
168b-c	165 n. 144	249b6-c1	134 n. 115
		263 d	159
Carta Séptima (Ep. VII)		Filebo (Phlb.)	
342 d 3-e 2	126	14c7-15c3	134 n. 115
Crátilo (Cra.)		15a-b	86 n. 75
389b-c	126	33d-34b	144
389b 1-3	125	36c-d	109
439b 10-440c 1	108 n. 97, 142 n. 123	51c	165 n. 144
Eutifrón (Euthphr.)		Hipias Mayor (HMa.)	
6d9-11	134	292e6-7	182 n. 161
6e 6	154	Laques (La.)	
Fedón (Phd.)		191e10-11	134
74a-c	182 n. 161	192b5-8	134
74a 9-75d 5	73 n. 52	Leyes (Le.)	
78d-e	134	965b7-c8	126
78d10-e2	151	Menón (Men.)	
78e	152	73c6-8	134
92d7-e1	151	75e4-5	134
96a 8-b1	76	77a5-9	134
100b-105e	182 n. 161	Parménides (Prm.)	
100c 3-7	76	129b	182 n. 161
100c4-6; d4-8	136	130e4-131a1	151
100e-101a	164	131a7-8; e3-4	134 n. 115
100e5	161	132a	134
101a	161	132a-b	177, 182 n. 161
101a-b	185	132b 3 - c 11	142 n. 123
102a10-b2	151	131e 7- 132b2	73 n. 52
102 b-c	160, 172		
102b 8 - c 8	162		
102c10-d2	151, 163		

132c 12-133a 3	73 n. 52	VII 540a 9	154
132d	86 n. 75	X 596a	134
132d-133b	177	X 596a 5-8	63, 134
132d 2	154	X 596a 6-10	126
133b-135b	160	X, 596b-598d	127
133c	86 n. 75	X, 596b 6-9	126
133c3-d5	80 n. 64	X 597	182 n. 161
133d	152	X 597b 2-598d 6	126
133c8-d2	167	X 597b 5	151
133c8-d 4	167	X 597c	188
133e3-4	166	X, 597c-d	129 n. 112
135b	86 n. 75		

Protágoras (Prot.)

330c1-e2	182 n. 161
----------	------------

República (R.)

IV 436b 8-9	161 n. 142
IV 438b-d	160, 165, 166
V 476a	134
V 476d 5- 477b 11	108 n. 97
V 476d 5 - 477d 11	142 n. 123
V 477e 8- 480a 13	108 n. 97, 142 n. 123
V 477e	109
V 479a-480a	73 n. 52, 185
V 479a-b y d-e	134
V 479 a-b, e, 480 a	111
VI 484b 2-6	110
VI 484c 9	154
VI 507b2-9	134
VII 523 c-d	159

Sofista (Sph.)

255c-d	160, 165
255c 12-13	165
255c12-d8	167
255d1	167
257d4-5	167

Teeteto (Tht.)

152c	109
160b	165
186c-d	109

Timeo (Ti)

28a 8	154
29e-31b	80 n. 67
31a	188
51b-52c	86 n. 75
52a	152
69a-c	80 n. 67

Índice de autores modernos

Ackrill, J.	150	Bestor, T.	186, 187
Albritton, R.	120	Boeri, M.	206
Allan, D.	102	Bolton, R.	47, 50, 51
Allen, R.	158, 180, 183, 202	Bostock, D.	135
Angioni, L.	218	Brunschwig, J.	32, 38, 41, 49
Annas, J.	131	Burnet, J.	20, 162
Anscombe, G.	146	Burnyeat, M.	217
Aubenque, P.	26, 51, 218	Cadiou, R.	96
Bäck, A.	48	Calvo, T.	213
Baltzly, D.	110, 151	Castañeda, H.-N.	160
Barford, R.	153, 154	Caston, V.	74, 147
Barnes, J.	47, 48	Cattanei, E.	64, 206
Berti, E.	21, 26, 32, 42, 43, 44, 50, 53, 59, 68, 96, 97, 100, 102, 103, 113, 114, 140, 153, 154, 159, 173, 189, 191, 193, 194, 219, 223	Centrone, B.	80
Berti, E. y Rossitto, C.	49, 61	Cherniss, H.	19, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 55, 61, 64, 66, 69, 72, 75, 86, 88, 99, 100, 102, 113, 126, 140, 144, 152, 157, 173, 180, 183, 188, 189, 191, 222, 223
		Chichi, G.	32, 39, 40, 41

Cleary, J.	54	Frank, D.	94, 106, 107, 111, 126
Code, A.	116, 182, 216	Frede, M. y Patzig, G.	116
Cohen, M.	177	Fronterotta, F.	79, 80, 110, 122, 144, 168, 178
Collobert, C.	27	Fronterotta, F. y Leszl, W.	173
Cooper, J.	115	Gallop, D.	135, 160, 162
Corkum, P.	197, 198	Geach, P.	177
Crombie, I.	135	Gentile, M.	23
Cross, A. y Woozley, A.	135	Gercke, A.	169
Crubellier, M.	157, 158, 172	Gigon, O.	21, 94, 100
Dahl, N.	218	Gill, M-L.	218
Dal Pra, M.	23	Gohlke, P.	40
De Pater, W.	44	González Varela, J.	74, 141, 142, 147, 148
De Strycker, É.	195	Goodman, L.	48
Devereux, D.	47, 49	Graeser, A.	176
Diels, H.	68	Grote, G.	30, 42
Donini, P.	99	Guérout, M.	29
Driscoll, J.	116	Guthrie, W.	30, 42, 43
Dufour, R.	196	Halper, E.	48, 63, 66, 72, 73
Düring, I.	96, 102, 103, 116	Hamelin, O.	43
Elders, L.	169	Hankinson, R.	185
Else, G.	202	Harlfinger, D.	94, 95, 96, 100, 106
Evans, J.	46, 54	Hayduck, M.	68, 94, 95, 96, 98
Ferrari, F.	126, 141	Heidel, W.	21
Field, G.	61	Heinze, R.	72, 73, 126
Figueiredo, M. J.	64, 94, 115, 116, 168	Heitz, E.	96, 97
Fine, G.	31, 61, 73, 74, 75, 94, 95, 98, 100, 102, 103, 106, 107, 108, 110, 114, 115, 126, 129, 132, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 151, 156, 165, 179, 181, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 207	Husain, M.	48
		Irwin, T.	46, 47, 49, 51, 116, 202, 218
		Isnardi Parente, M.	126
		Jaeger, W.	23, 24, 68, 69, 101, 102
		Jannone, A.	68
		Kapp, E.	40

Karpp, H.	98, 191	Morrison, D.	194, 197, 198, 201
Katayama, E.	131	Nehamas, A.	186
Le Blond, J.	25, 26, 44, 45	Nightingale, A.	27
Leszl, W.	61, 64, 73, 75, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 106, 108, 114, 115, 116, 132, 133, 140, 141, 145, 153, 154, 173, 178, 181, 185, 188, 216, 224, 226	Olivieri, F.	13, 173
Lewis, F. A.	116, 182	Owen, G. E. L.	26, 45, 46, 47, 48, 75, 102, 153, 154, 157, 159, 160, 165, 170, 172, 190, 209, 210, 216, 219, 223
Long, Ch.	26, 27	Peterson, S.	167
Loux, M.	116	Philippson, R.	102, 179, 191
Lowry, J.	24, 25, 27	Politis, V.	196, 199
Lugarini, L.	26, 44	Quarantotto, D.	77
Mabbott, J.	205	Reale, G.	61, 64, 71, 221
MacIntyre, A.	28	Robin, L.	21, 43, 61, 64, 73, 75, 83, 95, 97, 98, 126, 127, 128, 180
Madrazo, Á.	125	Romeyer	
Malcolm, J.	135	Dherbey, G.	222
Mansfeld, J.	27	Rose, V.	94, 95, 96, 97, 98, 99
Mansion, S.	21, 26, 45, 58, 59, 70, 72, 100, 113, 140, 153, 182, 191, 223	Ross, W. D.	30, 31, 38, 43, 61, 62, 72, 94, 95, 131
Mariani, M.	179	Ross, W. D. y	
Matthen, M.	160	Harlfinger, D.	96, 100, 135, 201
Matthews, G. y		Rossi, G.	38
Cohen, S.	131	Rossitto, C.	31, 45, 48
McDiarmid, J. B.	23	Rowe, Ch.	75
McPherran, M.	160	Sainati, V.	40
Mesquita, A.	47, 49	Santa Cruz, M. I.	62
Mié, F.	217	Santa Cruz, M. I. y	
Mignucci, M.	116, 120, 160, 162	Crespo, M. I.	94, 95, 100, 148
Mittelman, J.	217, 219, 223	Schmitz, H.	176
Morau, P.	35, 36, 41, 96, 97, 102	Sedley, D.	185
Moreau, J.	26, 44	Sellars, W.	177

Seminara, L.	150	Wedberg, A.	135
Sharples, R.	99	Wedin, M.	218, 219
Sichirollo, L.	23, 26, 44, 45	Weil, E.	26
Sim, M.	31, 48	Wieland, W.	26
Smith, N.	36, 163	Wilpert, P.	68, 72, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 113, 126, 140
Smith, R.	49		
Stevenson, J.	24		
Teloh, H.	135	Witt, Ch.	116
Vallejo, Á.	94, 95, 148	Woods, M.	116, 119, 204, 218
Van Eck, J.	178		
Vega Renon, L.	32	Zanatta, M.	225
Viano, C.	43	Zeller, E.	43, 126, 226
Vlastos, G.	163, 177	Zingano, M.	150
Von Fritz, K.	27, 169		
Ward, J.	150		

La autora

Silvana Di Camillo

es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Profesora Adjunta de Filosofía Antigua en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata. Investigadora formada, dirige actualmente un proyecto UBACyT y ha participado desde 1994 en múltiples proyectos de investigación dependientes de la Universidad de Buenos Aires, del CONICET y del exterior. Es coautora de dos libros: *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas Estudio preliminar y edición bilingüe* (2000) y *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Buenos Aires, Colihue Universidad, 2004. Actualmente se desempeña como Secretaria del Instituto de Filosofía y como Secretaria de redacción de *Cuadernos de Filosofía*, revista dependiente del mismo centro de investigación.

Índice

PRÓLOGO	7
NOTA PRELIMINAR	13
INTRODUCCIÓN	15
CAPÍTULO I: HISTORIOGRAFÍA Y DIALÉCTICA	21
I.1. Problemas de método en Aristóteles. La dialéctica en los <i>Tópicos</i>	30
I.1.1. Carácter y puntos de partida del método	30
I.1.2. Distintas funciones de la dialéctica	33
I.1.2.1. La función competitiva: la dialéctica como entrenamiento argumentativo y como crítica del saber aparente	35
I.1.2.2. La función cognoscitiva de la dialéctica y el método diaporemático	43
I.2. La función de la evaluación crítica de las teorías precedentes en la constitución de la filosofía aristotélica	53

CAPÍTULO II: LA EXÉGESIS ARISTOTÉLICA DE PLATÓN EN <i>METAFÍSICA I</i>, 9	57
II.1. Críticas a la duplicación innecesaria de entidades	62
II.2. Críticas a los argumentos platónicos para probar la existencia de Ideas	67
II.3. Críticas a la causalidad de las Ideas	75
II.4. Críticas a la participación y a la imitación	79
CAPÍTULO III: LAS CRÍTICAS DE ARISTÓTELES A PLATÓN EN EL TRATADO <i>SOBRE LAS IDEAS</i>	93
III.1. Reconstrucción del tratado	95
III.2. Cronología y estructura	101
III.3. Reconstrucción y crítica de los argumentos platónicos	105
III.3.1. Los argumentos “menos rigurosos”	105
III.3.1.1. Los argumentos a partir de las ciencias	105
- <i>Análisis de las tres formulaciones</i>	106
- <i>Críticas a los argumentos</i>	111
- <i>La primera objeción de Aristóteles: el universal aristotélico y la Idea platónica como objeto de la ciencia</i>	112
- <i>La segunda objeción: las Ideas de artefactos</i>	123
III.3.1.2. El argumento de “lo uno sobre lo múltiple”	131
- <i>Reconstrucción del argumento</i>	131
- <i>Críticas al argumento de lo Uno sobre lo múltiple</i>	137
III.3.1.3. El argumento a partir del pensamiento	141
- <i>Análisis del argumento</i>	141
- <i>Las objeciones aristotélicas: Ideas de individuos y de objetos inexistentes</i>	143
III.3.2. Los argumentos “más rigurosos”	147
III.3.2.1- El argumento a partir de los relativos	148
- <i>Estructura general del argumento</i>	148
- <i>Críticas al argumento</i>	155

-Discusión de interpretaciones controvertidas	158
-El problema de las relaciones en Fedón 102 b-c	160
-Uso de καθ'αυτό y πρὸς τι en Platón	165
-Significado y valor de las críticas de Aristóteles	168
III.3.2.2. El argumento que conduce al "tercer hombre"	173
-Premisas y estructura del argumento	174
-Posible respuesta platónica a la objeción del "tercer hombre"	179
-La importancia y las implicaciones del argumento del "tercer hombre"	188
CAPÍTULO IV: APORÍA PLATÓNICA Y EUPORÍA ARISTOTÉLICA	193
IV.1. La <i>aporía</i> fundamental del platonismo: la separación entre Ideas y cosas sensibles	193
IV.1.1. Distintos sentidos de "separación" en Aristóteles. La separación de la sustancia	194
IV.1.2. El sentido de "separación" aplicable a las Ideas platónicas. Separación y homonimia	201
IV.2. La <i>euporía</i> aristotélica: la comunidad de naturaleza entre el individuo y su esencia en <i>Metafísica</i> VII, 6	215
BIBLIOGRAFÍA	231
ÍNDICE DE LUGARES	265
ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS	273
LA AUTORA	277

