

01058

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LOS ARGUMENTOS “MENOS RIGUROSOS” DEL
TRATADO ARISTOTÉLICO *SOBRE LAS IDEAS (PERI
IDEÓN)*

José Edgar González Varela

Tesis de Maestría

Asesor: Dr. Ricardo Salles Afonso de Almeida

Correo-e:
naragama@hotmail.com

jvarela@filosoficas.unam.mx,

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Agosto de 2005

m. 346737

A mis padres y a Marcela, con cariño

AGRADECIMIENTOS

Durante mis estudios de maestría he recibido el apoyo de muchas personas e instituciones, quisiera aprovechar esta oportunidad para nombrarlos y agradecerles.

Primeramente, mis padres José Manuel González Padilla y Cristina Varela Alfaro, me han ayudado de manera incondicional y constante. Mi esposa, Marcela Pombo Hernández, me ha brindado su apoyo ilimitado, su paciencia y comprensión por el mucho tiempo que he tenido que dedicarle a mis estudios, y, primordialmente, su amor inconmensurable. A ellos está dedicada con cariño esta tesis.

Quisiera agradecer también la ayuda que mi hermano Sergio Armando González Varela y las familias Soto Varela, González Padilla, Pombo Hernández y Hernández Solís me han dado.

Muy especialmente quisiera agradecerle a mi asesor, el Dr. Ricardo Salles Afonso de Almeida, el inmenso apoyo, personal y académico, que me ha dado desde que lo conozco. Sus minuciosas y agudas observaciones han mejorado muchísimo esta tesis. Su guía pronta y certera han sido fundamentales para el desarrollo de mis estudios filosóficos en los últimos años. Además quisiera agradecer el apoyo que el Dr. Salles me brindó a través de una beca de su proyecto CONACyT 40891, “Teleología y Conflagración en la Filosofía Estoica”, para cursar el tercer semestre de la maestría en la Universidad de Texas en Austin. Agradezco también al Programa de Movilidad Internacional de Estudiantes de la UNAM, pues gracias a una beca otorgada en el marco de este programa me fue posible asistir a la Universidad de Texas en Austin durante un semestre (Agosto-Diciembre de 2004) como estudiante visitante. Agradezco también el apoyo económico que el CONACYT me ha otorgado durante mis estudios de maestría mediante una beca de Posgrado Nacional. Asimismo, agradezco el apoyo que la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM me brindó a través de una beca complementaria. Quisiera agradecer también al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM las condiciones extraordinarias de estudio que me ha proporcionado desde que ingresé al programa de Estudiantes Asociados en noviembre de 2002. Sin duda, mi estancia en dicho programa ha sido un paso esencial en mi

educación filosófica. El agradecimiento primario, por supuesto, es para la Universidad Nacional Autónoma de México, que me ha dado la oportunidad de cursar un posgrado.

Por último, quisiera agradecerle a mi maestra Cristina Roa el apoyo y confianza que siempre me ha brindado. El Mtro. José Molina me ha ayudado también mucho con su amplio conocimiento del griego antiguo. También le agradezco a mis compañeros estudiantes asociados y, en general, a la comunidad del Instituto de Investigaciones Filosóficas, el apoyo y estímulo filosófico que me han proporcionado. Le agradezco también su ayuda a mi maestro de griego, el Mtro. Raúl Torres. Muy especialmente quisiera agradecer al Dr. Enrique Hülsz Piccone el gran apoyo y aliento que ha dado a mi trabajo desde hace ya varios años. Finalmente, le agradezco a los otros miembros del jurado que leyeron esta tesis, por su comprensión y atinadas observaciones: de nuevo al Dr. Enrique Hülsz, al Dr. José Antonio Robles, al Dr. Axel Barceló y a la Dra. María Teresa Padilla.

LOS ARGUMENTOS “MENOS RIGUROSOS” DEL
TRATADO ARISTOTÉLICO *SOBRE LAS IDEAS* (*PERI*
IDEŌN)

INTRODUCCIÓN	1
1. Contenido y naturaleza del tratado aristotélico <i>Sobre las Ideas</i> (<i>Peri ideōn</i>).	1
2. El problema de los universales y la controversia platónico-aristotélica sobre las Ideas.	4
3. Argumentos “menos rigurosos” y “más rigurosos”.	11
4. Nota sobre el texto y la traducción del <i>Peri ideōn</i> empleados en este trabajo.	17
CAPÍTULO I. LOS ARGUMENTOS A PARTIR DE LAS CIENCIAS.	20
1. Introducción.	20
2. Texto y traducción.	22
3. El primer argumento a partir de las ciencias.	25
4. El segundo argumento a partir de las ciencias.	29
5. El tercer argumento a partir de las ciencias.	35
6. La segunda crítica de Aristóteles: las Ideas de artefactos.	38
7. Conclusión.	43
CAPÍTULO II. EL ARGUMENTO DE LO UNO SOBRE MUCHOS	44
1. Introducción.	44
2. Texto y traducción	46
3. El argumento platónico de lo uno sobre muchos	49
4. Ideas y negaciones	56
5. Versiones del argumento de lo uno sobre muchos	62
6. Conclusión	66

CAPÍTULO III EL ARGUMENTO DEL OBJETO DEL PENSAMIENTO.	67
1. Introducción.	67
2. Texto y traducción.	69
3. El argumento del objeto del pensamiento.	71
4. La primera crítica de Aristóteles: ¿Ideas de individuos?	83
5. La segunda crítica de Aristóteles: ¿Ideas de cosas ficticias?	88
6. Conclusión.	95
CONCLUSIONES	96
1. Los argumentos “menos rigurosos” del <i>Peri ideōn</i> .	96
2. Las críticas de Aristóteles a los universales platónicos.	99
3. ¿Universales platónicos o universales aristotélicos?	105
BIBLIOGRAFÍA	112

INTRODUCCIÓN

1. Contenido y naturaleza del tratado aristotélico *Sobre las Ideas* (*Peri ideōn*).

El tratado *Sobre las Ideas* es una de las varias obras de Aristóteles que, desafortunadamente, no ha llegado hasta nosotros de manera directa y completa. En este tratado Aristóteles se ocupa de discutir algunas cuestiones relacionadas con la teoría platónica de las Ideas y con la teoría de las Ideas de Eudoxo, filósofo perteneciente a la Academia de Platón. Lo que sabemos del *Peri ideōn* proviene del comentario de Alejandro de Afrodisia (siglos 2-3 d.c.) a la *Metafísica* de Aristóteles. En *Metafísica* A 9 Aristóteles menciona escuetamente las siguientes tres cosas: (i) una serie de cinco argumentos platónicos a favor de las Ideas, y sus críticas a éstos, (ii) un grupo de argumentos que cuestionan la consistencia entre los argumentos platónicos para postular Ideas y la doctrina platónica de los principios, y (iii) una crítica a la teoría de las Ideas de Eudoxo. Alejandro, intentando aclarar estas oscuras alusiones, presenta en su comentario los tres grupos de argumentos de una manera mucho más amplia y precisa, refiriendo explícitamente que el primer argumento del primer grupo pertenece al primer libro del tratado *Sobre las Ideas* de Aristóteles (79.3-4) y que la crítica a Eudoxo pertenece al segundo libro de este mismo tratado (98.21-2).¹ Es imposible saber hasta qué punto el material del *Peri ideōn* contenido en el comentario de Alejandro constituye una transcripción más o menos exacta del tratado aristotélico y en qué medida se trata de una paráfrasis elaborada por el mismo Alejandro. También es incierto determinar cuál era el contenido original

¹ Sin embargo, Aristóteles menciona que el quinto argumento del primer grupo, el argumento del tercer hombre, pertenece al cuarto libro del *Peri ideōn* (85.11). Muchos autores sugieren que el texto debe ser enmendado en este lugar para que, en vez de “cuarto”, se lea “primero”, así lo hace Gail Fine en *On Ideas*, p. 244 n. 32, pues argumentan que Alejandro no proporciona otros indicios de que la obra haya tenido más de dos libros. No obstante, ésta no es una razón suficiente para eliminar la posibilidad de que el tratado haya tenido más de dos libros.

del tratado, si sólo contenía los tres grupos de argumentos mencionados, o si su extensión era mayor. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos de este texto están de acuerdo en que hay buenas razones para pensar que Alejandro presenta, al menos, una relación bastante fiel de una buena parte del tratado aristotélico.² En este trabajo asumiré, junto con la mayoría de los demás intérpretes, la confiabilidad de nuestra fuente del *Peri ideōn*.

El valor histórico y filosófico del *Peri ideōn* es de primer orden. El *Peri ideōn* constituye la primera disputa registrada en la historia de la filosofía occidental sobre el muy debatido problema de los universales, pues todo parece indicar que el *Peri ideōn* es una de las obras de Aristóteles más tempranas, la cual fue escrita cuando aún era miembro de la Academia de Platón.³ El *Peri ideōn* es, además, de especial interés para entender mejor la teoría platónica de las Ideas, la concepción que Aristóteles tiene de ésta y el desarrollo de su propia teoría de universales. En efecto, en sus diálogos Platón nunca se ocupa de exponer de manera detallada y sistemática su teoría de las Ideas o Formas.⁴ Asimismo, Platón argumenta frecuentemente *a partir* de las Ideas y rara vez *hacia* las Ideas. De hecho, en los diálogos platónicos encontramos sólo tres

² La razón más importante es que Alejandro es, en general, un comentador muy serio y cuidadoso en su uso de pasajes de otras obras de Aristóteles pertinentes para comentar los textos que él estudia. Gail Fine ha dado muchas otras razones que apoyan la confiabilidad de nuestro texto del *Peri ideōn*, véase *On Ideas*, pp. 29-34.

³ Fine comenta algunas de las razones que apoyan esta colocación cronológica en, *On Ideas*, pp. 41-3. María Isabel Santa Cruz concuerda con esta colocación y discute la cuestión breve y claramente en M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, pp. 17-18.

⁴ Algunos autores han incluso cuestionado la existencia de una teoría platónica de las Ideas, pues, según ellos, los diálogos no aportan evidencias suficientes para afirmar que Platón haya tenido un cuerpo de creencias más o menos sistemático sobre las Ideas. Cfr., Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, cap. 9, especialmente pp. 232-7; y K. Sayre, "Why Plato Never Had a Theory of Forms", pp. 167-99. Por el contrario, otros autores han sostenido que Platón sí tenía una teoría de las Ideas y han ofrecido algunas reconstrucciones de la teoría o han comentado algunos puntos esenciales de ésta. Por ejemplo, A. Wedberg, "The Theory of Ideas", pp. 28-52; H. Cherniss, "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", pp. 16-27; J. M. E. Moravcsick, "Recollecting the Theory of Forms", pp. 1-20; y T. Irwin, *La ética de Platón*, cap. 10.

pasajes en los que Platón presenta argumentos a favor de las Ideas.⁵ Por su parte, las críticas de Aristóteles a los argumentos platónicos revelan con precisión algunos de los puntos de la teoría de las Ideas con los que Aristóteles comienza a estar en desacuerdo. Por otra parte, muchas de las cuestiones que Aristóteles discute en relación con los argumentos del *Peri ideōn* tienen todavía relevancia filosófica en la discusión contemporánea sobre el problema de los universales. Por estas razones, los fragmentos del *Peri ideōn* que se han preservado son dignos de ser estudiados con detenimiento.

Los argumentos del *Peri ideōn* más interesantes, histórica y filosóficamente, son los cinco primeros, los cuales son también los más estudiados por los especialistas.⁶ Estos argumentos son: (1) los argumentos a partir de las ciencias; (2) el argumento de lo uno sobre muchos; (3) el argumento del objeto del pensamiento; (4) el argumento de los relativos; y (5) el argumento del tercer hombre. Éstos son argumentos platónicos que intentan dar razones para postular la existencia de Ideas, los cuales son acompañados por las correspondientes críticas de Aristóteles a cada uno de ellos.⁷ Se ha debatido sobre si estos argumentos son genuinamente platónicos o si reflejan más bien el punto de vista de algún otro filósofo académico.⁸ Gail Fine, en su estudio de estos argumentos, ha dado sólidas razones para sostener que éstos están inspirados en los diálogos platónicos del período medio y que, por tanto, el blanco de las críticas de Aristóteles es la teoría platónica de las Ideas

⁵ En *Fedón* 74a y sigs., *República* V 473c11-480a13 y *Timeo* 51b6-52a2.

⁶ Por ejemplo, el extenso libro de Gail Fine, *On Ideas*, está dedicado íntegramente al estudio detallado de estos cinco argumentos. El carácter críptico y fragmentario del *Peri ideōn* dificulta mucho la labor de interpretación de esta obra, y exige un tratamiento amplio y detallado de cada argumento.

⁷ Aunque el último argumento es principalmente una crítica, pues conduce al regreso infinito de las Ideas.

⁸ Las razones de esta controversia son: (i) ni en *Metafísica* A 9, ni en las porciones del *Peri ideōn* que nos ha conservado Alejandro, se identifica explícitamente al autor de estos argumentos, y (ii) las críticas de Aristóteles a los argumentos le atribuyen, a veces, a la teoría de las Ideas discutida a partir de ellos cosas que parecen ser contrarias a lo que se dice en algunos pasajes de los diálogos platónicos. No obstante, algo que parece bastante probable es que, quienquiera que haya sido el autor, Aristóteles es responsable de la versión de los argumentos que nos presenta en el *Peri ideōn*.

de ese período.⁹ Así, en este trabajo asumiré que el estudio de Fine muestra convincentemente que Aristóteles discute con Platón en el *Peri ideōn*.

Tanto en el *Peri ideōn* como en *Metafísica A 9* Aristóteles sostiene que ninguno de los cinco argumentos consigue mostrar la existencia de las Ideas. Pero, en este último texto, Aristóteles describe estos argumentos de una manera tal que sugiere que se dividen en dos grupos distintos: (a) el grupo de los argumentos “menos rigurosos” (el cual incluye los tres primeros) y (b) el grupo de los argumentos “más rigurosos” (en el que se encuentran los dos últimos). Mi objetivo en este trabajo de tesis consistirá en estudiar detalladamente los tres argumentos pertenecientes al primer grupo, los argumentos “menos rigurosos” para poder dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cuál es la estructura interna que este grupo de argumentos tiene y en qué sentido, dada esta estructura, estos argumentos forman un grupo aparte de argumentos “menos rigurosos”? La solución de este problema será suficiente, como se verá más adelante, para determinar cuál es la estructura global de los cinco primeros argumentos del tratado *Sobre las Ideas*, esto es, si estos argumentos tienen en verdad una genuina e importante estructura bipolar que los agrupa en argumentos “menos rigurosos” y “más rigurosos”, tal y como se menciona en *Metafísica A 9*. Y, al mismo tiempo, la solución de esta cuestión permitirá arrojar luz sobre la teoría platónica de las Ideas, la recepción que Aristóteles tiene de ésta y el desarrollo de su propia alternativa al problema de los universales.

2. El problema de los universales y la controversia platónico-aristotélica sobre las Ideas.

El problema de los universales es el problema de explicar la identidad de naturaleza que cosas numéricamente distintas parecen tener. Por ejemplo, mediante la experiencia sensorial percibimos que esta cosa *a* (un trozo de tela, supongamos) es blanca, y esta cosa *b* (digamos, un copo de nieve),

⁹ G. Fine, *On Ideas*, pp. 34-6. Pero otros especialistas están en desacuerdo, por ejemplo, Isnardi Parente ha argumentado que el blanco de las críticas de Aristóteles no es Platón sino Jenócrates, filósofo académico, “*Le Peri Ideōn d’Aristote, Platon ou Xénocrate?*”, pp. 135-52.

es blanca. Esto es, dos cosas numéricamente distintas parecen tener algo en común, parecen ser idénticas en algún aspecto de su naturaleza. Estas cosas *a* y *b*, el trozo de tela y el copo de nieve, son denominadas cosas “particulares”, mientras que aquello que éstas parecen tener en común, la blancura, es llamado “universal”. Los universales son de dos tipos, por una parte están los universales monádicos, también llamados “propiedades”, los cuales son universales de un solo término, pues comprenden sólo una cosa particular al ser instanciados o tenidos (como al parecer ocurre con la blancura): *a* es blanca. Por otra parte están los universales poliádicos, también llamados “relaciones”, los cuales son universales de dos o más términos, pues comprenden dos o más cosas en cada instanciación, por ejemplo, la relación de *ser semejante*: *a* es semejante a *b*. El problema de los universales consiste en averiguar si esta supuesta identidad de naturaleza es meramente aparente o si es real, esto es, si existen o no propiedades y/o relaciones que sean objetivas en el sentido de ser independientes de la mente que las piensa y del lenguaje en que son expresadas. Tradicionalmente se han ofrecido dos tipos de respuesta a este problema. Por un lado están los nominalistas, quienes sostienen que esta supuesta identidad de naturaleza es meramente aparente y que, por tanto, no hay, en sentido estricto, entidades universales, sino que todas las entidades que hay son sólo y nada más que particulares. Por ejemplo, un nominalista sostendría que existen las cosas particulares blancas, pero no existe la blancura, ni como una propiedad ni como una relación objetiva que sea común a estas cosas.¹⁰ Por otro lado están los realistas, quienes piensan que esta aparente identidad de naturaleza debe aceptarse como una auténtica y real identidad de naturaleza. Por tanto, los realistas sostienen que, por ejemplo, además de las cosas particulares blancas, existe la blancura, como una entidad universal común a todas las cosas blancas, la cual, se

¹⁰ Los nominalistas tienen que explicar de alguna manera, por supuesto, esta aparente identidad de naturaleza. Los intentos por explicarla dan lugar a diversos tipos de nominalismos: nominalismo de predicados, nominalismo de clases, nominalismo de semejanza, etcétera. David Armstrong ha estudiado las variedades de nominalismos en *Los universales y el realismo científico*, pp. 15-16, 39-100.

concibe como una propiedad, o quizá como una relación, que existe independientemente de que nosotros la pensemos o la nombremos.¹¹

Aristóteles y Platón son realistas con respecto al problema de los universales.¹² Platón y Aristóteles concuerdan en que hay universales objetivos, pero están en desacuerdo en algunos de los rasgos que les atribuyen a éstos. Para Platón, las Ideas son universales monádicos, es decir, propiedades concebidas realistamente.¹³ Por ejemplo, según Platón, la Idea de belleza es aquello en virtud de lo cual las cosas bellas son bellas, la Idea del Bien es aquello que hace que las cosas buenas sean buenas, etcétera.¹⁴ Hay dos rasgos que, el *Peri ideōn* y en general los diálogos platónicos y otras obras de Aristóteles, identifican como los

¹¹ Hay una posición teórica que podría considerarse más o menos intermedia entre nominalismo y realismo, la cual es defendida por aquellos filósofos que aceptan la existencia objetiva de propiedades y relaciones, pero consideran que éstas no son universales sino que son particulares. Por ejemplo, estos filósofos sostendrían que la blancura de este copo de nieve existe pero es numéricamente distinta de la blancura de cualquier otra cosa. A este tipo de propiedades y relaciones se les ha llamado “tropos”. D. Armstrong discute y critica, a mi juicio, acertadamente, la postulación de una teoría de tropos en *Los universales y el realismo científico*, cap. 8, pp. 116-29. David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, pp. 63-9, presenta una breve y útil caracterización de una teoría de tropos.

¹² Es preciso señalar, no obstante, que Platón no sólo nunca dice que las Ideas o Formas son universales, sino que, de hecho, no emplea los términos técnicos que en el lenguaje filosófico griego significan “universal” (καθόλου) y “cosas particulares” (καθ’ ἑκάστα), los cuales parecen haber sido acuñados por Aristóteles. En un solo lugar de su obra, *Menón* 77a6, Platón utiliza la expresión adverbial κατὰ ὅλου “en cuanto al todo”, de la que se deriva el sustantivo aristotélico “universal” (καθόλου), allí Sócrates le exige a Menón que diga “qué es, en cuanto al todo (κατὰ ὅλου), la virtud”, en vez de darle una multiplicidad de casos particulares de virtudes. Con respecto a καθ’ ἑκάστον, “particular” (en la traducción del lenguaje aristotélico, pero para Platón sólo “según cada uno” o algo semejante), Platón lo usa, adverbialmente, con más frecuencia. Cfr., por ejemplo, *Menéxeno* 249b4, *Menón* 87e5, *Fedro* 252d1, *Sofista* 259b5 y *Teeteto* 188a1, en donde Platón se acerca ligeramente al uso técnico de este término.

¹³ Al parecer, para Platón todas las Ideas son propiedades. Incluso algunas Ideas que parecen ser mejor interpretadas como relaciones: lo igual, lo doble, etcétera, parecen haber sido concebidas por Platón como propiedades.

¹⁴ Para citar sólo un ejemplo de la manera como Platón expresa esta noción en los diálogos, véase *Fedón* 100d-e, donde Platón afirma que “por lo bello todas las cosas bellas son bellas”. También véase *Eutifrón* 5d, 6d, 10-11, *Fedón* 65d, *Menón* 72b.

rasgos distintivos de los universales platónicos, los rasgos necesarios y suficientes para que un universal sea una Idea, éstos son la separación y el paradigmatismo.¹⁵ Pienso que la separación consiste en la capacidad que Platón les atribuye a los universales de poder existir haya o no haya cosas que los instancien. En este sentido, se puede decir que los universales platónicos son independientes ontológicamente de las cosas particulares que los instancian.¹⁶ De acuerdo con esto, la separación es una propiedad modal que los universales platónicos tienen, la cual, pienso, no debe ser interpretada de manera literal, como tradicionalmente se ha hecho, como una suerte de trascendencia del universal platónico con respecto a las cosas que lo instancian, como si la separación consistiera en que el universal platónico nunca está de hecho en las cosas que lo instancian sino que de algún modo está “más allá” de ellas.¹⁷ El universal platónico está en las cosas que lo instancian, sólo que no es necesario que esté instanciado para que exista.¹⁸ Es importante hacer esta distinción porque pienso que una teoría de universales que no requieren

¹⁵ Véase *Sobre las Ideas*, 79.7, 80.13, 83.16, 84.23-4. En *Metafísica* M 9, en particular en 1086a31-b11, Aristóteles critica la separación de las Ideas, y en *Metafísica* A 991a20-b3 critica el paradigmatismo y, de pasada, la separación.

¹⁶ Esta interpretación del concepto de separación es defendida ampliamente por, Gail Fine en “Separation”, pp. 31-87, especialmente pp. 33-45; y es aceptada por G. Vlastos en “Separation in Plato”, p. 207-15.

¹⁷ Gail Fine muestra en “Immanence”, que no hay evidencias decisivas que apoyen la tesis de la trascendencia de las Ideas, algunos pasajes la sugieren, pero otros, en cambio, parecen apoyar la inmanencia. Por otra parte, Daniel Devereux critica la interpretación de Fine y defiende la trascendencia de las Ideas en “Separation and Immanence in Plato’s Theory of Forms”.

¹⁸ En *Parménides* 131a-135d se discute la cuestión de la relación entre la Idea y la cosa que la instancia, no se llega a una conclusión explícita pero me parece que los objetivos de este pasaje son mostrar las dificultades que entraña interpretar literalmente la separación de las Ideas y sugerir que la Idea está en la cosa que la instancia. Esta última opción es de hecho discutida al inicio del pasaje en dos versiones distintas y una de éstas, que la Idea está toda ella en cada una de sus instancias, sale de la discusión sin una razón de peso, a diferencia de las razones que se dan en contra de todas las otras opciones discutidas. Uno de los pasajes que, a mi juicio, apoyan la inmanencia de las Ideas es *Fedón* 102-104.

ser instanciados para existir es defendible, pero una teoría de universales trascendentes no lo es.¹⁹

En varios lugares de sus diálogos, Platón sostiene que las Ideas son “paradigmas” o modelos (παραδείγματα) de las cosas particulares, y a estas últimas las llama “imágenes” (εἰκόνες) de las primeras.²⁰ Asimismo, Platón expresa usualmente este paradigmatismo de otro modo, afirmando que la Idea de F es plena o estrictamente F , mientras que las cosas particulares que la instancian no lo son, sino que son F y no- F , por ejemplo, la Idea de belleza es estricta o plenamente bella, mientras que las cosas particulares que la instancian son bellas y no-bellas.²¹ La interpretación de estas afirmaciones es un asunto complicado y controvertido. Si las interpretáramos literalmente, le atribuiríamos a Platón una tesis absurda: que la Idea de F es un ejemplar perfecto de la clase de los F s, por ejemplo, que la Idea de hombre es una suerte de hombre perfecto y modelo de los hombres particulares. Así que, por un principio de caridad interpretativa, si hay otra interpretación del paradigmatismo de las Ideas que sea plausible y que evite atribuirle este absurdo a Platón, debemos preferirla.²² No es éste el lugar para defender

¹⁹ Armstrong presenta en *Los universales y el realismo científico*, un argumento modal que, me parece, pone seriamente en cuestión una teoría de universales trascendentes: “Realícese el experimento mental usual y considérese a sin la Forma de la Blancura. Parece obvio que a podría aún ser blanco. Así, el que a sea blanco no está determinado por la relación de a con la Forma” (p. 105). Sin embargo, Armstrong, quien defiende un realismo aristotélico de universales, reconoce que el argumento no funcionaría contra un realismo platónico que considerara que la Forma está en las cosas que la instancian (ibid). De hecho, creo que todos los argumentos que Armstrong da en su libro contra el realismo platónico de universales, funcionan sólo contra una teoría de universales trascendentes pero no contra una teoría de universales que no necesitan ser instanciados para existir, pero que están en las cosas que los instancian cuando son instanciados.

²⁰ Cfr. *Parménides* 132d, *Timeo* 29a-c, 31a, 39e-40a.

²¹ Por ejemplo, en *Banquete* 210e6-211a5.

²² Además, porque la tesis del paradigmatismo de las Ideas, la cual incluye la tesis de la auto-predicación (la Idea de F es F), si se interpreta literalmente, conduce al regreso infinito del tercer hombre (como ocurre en el argumento del tercer hombre del *Peri ideōn*). Platón fue el primero en notar esta consecuencia en el *Parménides* (132a-b y 132d-133a), y creo que la razón de la aparición de dicho regreso en este diálogo es una advertencia contra la interpretación literal del paradigmatismo de las Ideas.

la siguiente interpretación, pero, me parece que hay buenas evidencias en los diálogos para sostener que, para Platón, las Ideas son paradigmas de las cosas particulares en cuanto a su modo de existir, esto es, en cuanto a que las Ideas son eternas, inmutables, exentas de cualquier relatividad y dignas de confianza epistémica, mientras que las cosas particulares son perecederas, cambiantes, relativas y no confiables epistémicamente.²³ Por su parte, creo que la tesis de la auto-predicación, que la Idea de F es F , la cual es implicada por la tesis del paradigmatismo, debe interpretarse como afirmando que la Idea de F es (aquello en lo que consiste ser) F .²⁴ De esta manera, según esta interpretación de la tesis de la auto-predicación, la Idea de F no sería miembro del conjunto de los F s. Ambas interpretaciones me parecen bastante plausibles y es claro que no le atribuyen tesis absurdas a Platón.

La separación y el paradigmatismo son los dos rasgos de los universales platónicos que Aristóteles rechaza. Según Aristóteles, un universal no puede existir si no hay cosas que lo instancien porque sólo las substancias pueden existir de esa manera, y todas las cosas que son substancias son particulares. Entonces, si un universal tuviera independencia ontológica con respecto a sus instancias sería universal y particular al mismo tiempo, pero, según Aristóteles, nada puede ser universal y particular a la vez.²⁵ Es claro que este argumento de Aristóteles contra la separación de las Ideas funciona sólo si la Idea resulta ser un universal y un particular del mismo orden, esto es, si la Idea es un universal que es instanciado por cosas particulares como un árbol, y es, al mismo tiempo, particular como un árbol. En este sentido, la Idea sería un universal de primer orden y un particular de primer orden. Y esto sí sería en verdad absurdo, pues es precisamente una de las

²³ Argumento a favor de esta interpretación en mi trabajo de tesis de licenciatura, *Conocimiento y Formas en el libro V de la República de Platón*, pp. 28-38, aunque, inexcusablemente, no extraigo todas sus consecuencias en pp. 79-80. Algunos ejemplos de interpretaciones no-literales del paradigmatismo de las Ideas pueden encontrarse en: R. E. Allen, "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues"; A. Nehemas, "Plato on the Imperfection of the Sensible World"; y F. C. White, "Plato's Middle Dialogues and the Independence of Particulars".

²⁴ Esta interpretación es defendida con sólidas razones por Alexander Nehemas en "Self-Predication and Plato's Theory of Forms".

²⁵ Cfr., *Metafísica* Z. 1. 1028a33-4, *Metafísica* Δ. 11. 1019a1-4, y especialmente *Metafísica* M. 9. 1086a31-b11. Véase además, Gail Fine, "Separation", pp. 38-9, 45.

condiciones necesarias para que se dé lo que sostiene la interpretación literal del paradigmatismo. Pero, si una Idea fuera universal y particular en cuanto a órdenes distintos, no habría ningún absurdo. Una Idea podría ser un universal de primer orden, instanciable por cosas como los árboles, y, al mismo tiempo, un particular de segundo orden, si instanciara ella a su vez universales de segundo orden, como la propiedad de ser un universal simple. Creo que Platón tiene esta vía de escape al argumento aristotélico contra la separación, pero independientemente de esto, creo que el argumento de Aristóteles indica cuál es la interpretación aristotélica del paradigmatismo de las Ideas: Aristóteles muy probablemente interpreta este rasgo de manera literal. Sólo así se pueden entender las críticas de Aristóteles a este rasgo de las Ideas,²⁶ pues, de acuerdo con la interpretación del paradigmatismo que he ofrecido, Aristóteles tendría poco que objetar a este rasgo de las Ideas, ya que, al parecer, los universales aristotélicos poseen la mayoría de las características por las cuales las Ideas serían paradigmas según esa interpretación. Si la interpretación del paradigmatismo de las Ideas que he propuesto es correcta, tendríamos que concluir o que Aristóteles hace una interpretación equivocada de este rasgo, o que Aristóteles interpreta correctamente a Platón pero piensa que el lenguaje utilizado por Platón para expresar el paradigmatismo de las Ideas es inadecuado, y que este lenguaje y la tesis de la separación terminan comprometiendo a Platón con la interpretación literal del paradigmatismo. Me inclino a aceptar esta segunda alternativa. Pero, además, si la interpretación del paradigmatismo que le he atribuido a Platón es correcta, entonces es muy probable que el paradigmatismo tal y como lo entiende Platón no pueda considerarse, por ello, como un rasgo distintivo de las Ideas y como una condición suficiente para que un universal sea una Idea. En efecto, como he señalado, los universales aristotélicos también serían paradigmáticos de acuerdo con esta interpretación. Entonces, el único sentido en que el paradigmatismo podría ser un rasgo distintivo y condición suficiente para que un universal sea una Idea sería si se interpretara al paradigmatismo literalmente, como si la Idea fuera un espécimen perfecto perteneciente a la clase de las cosas que la instancian. Pero la atribución de este rasgo a las Ideas resultaría en un absurdo tal que ni siquiera Platón estaría

²⁶ Críticas como las del regreso infinito del tercer hombre o la de la necesidad de postular una segunda Idea de igual en el argumento de los relativos del *Peri ideōn*.

dispuesto a aceptar este tipo de paradigmatismo como un rasgo distintivo de las Ideas. Por tanto, tal parece que el único rasgo realmente distintivo de las Ideas con el que Platón contaría sería la separación.

Y, en efecto, de los dos rasgos de las Ideas que Aristóteles disputa, es la separación el que más critica y el que más contribuye a determinar negativamente la noción aristotélica de universal. El rasgo distintivo de los universales aristotélicos es la no-separación, o la dependencia ontológica del universal con respecto a las cosas que lo instancian. No obstante, pienso que la noción aristotélica de universal no aparece en el *Peri ideōn*. En ningún lugar de esta obra aparece la idea de que los universales son dependientes ontológicamente de las cosas particulares que los instancian. Lo que Aristóteles critica con respecto a la separación en el *Peri ideōn* es, en una ocasión, que la separación no se sigue del argumento platónico en cuestión (el argumento de lo uno sobre muchos), y en otra ocasión critica una consecuencia problemática que se deriva de un argumento (el argumento del objeto del pensamiento) la cual está relacionada con la separación, aunque no se sigue necesariamente de esta última. Pero, en este tratado, Aristóteles nunca formula una crítica directa de la separación, la cual sería razonable esperar en los términos expuestos en el argumento del párrafo anterior. En el apartado siguiente explicaré un poco más esta consecuencia de mi análisis del *Peri ideōn*, la cual constituye una de las tesis básicas de este trabajo.

3. Argumentos “menos rigurosos” y “más rigurosos”.

En *Metafísica A 9* Aristóteles afirma lo siguiente sobre los cinco primeros argumentos del *Peri ideōn*:

ἔτι δὲ καθ' οὗς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἶδη, κατ' οὐδένα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἴομεθα τούτων εἶδη γίνεσθαι. κατὰ τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἶδη ἔσται πάντων ὅσων ἐπιστῆμαι εἰσί, καὶ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κατὰ δὲ

τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γάρ τι τούτων ἔστιν. ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιοῦσιν ιδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν.

Además, de los modos en que mostramos que existen las Formas, ninguno de éstos parece mostrarlo. A partir de unos no se genera con necesidad una conclusión válida, y a partir de otros se generan Formas incluso de las cosas que no pensamos que haya Formas. En efecto, según los argumentos a partir de las ciencias habrá Formas de todas cuantas cosas hay ciencias; según el argumento de lo uno sobre muchos habrá incluso de las negaciones; según el argumento a partir del pensar algo que está destruido habrá de las cosas destructibles, pues hay una cierta imagen de éstas. Además, los argumentos más rigurosos, los unos producen Ideas de relativos, de los cuales decimos que no hay un género por sí, y los otros afirman el tercer hombre. (990b8-17)²⁷

Éste es el pasaje en donde Aristóteles parece clasificar los cinco primeros argumentos del *Peri ideōn* en dos grupos distintos: (a) el grupo de los argumentos “menos rigurosos”, donde parecen estar ubicados (1) los argumentos a partir de las ciencias, (2) el argumento de lo uno sobre muchos y (3) el argumento del objeto del pensamiento; y (b) el grupo de los argumentos “más rigurosos”, en donde parecen encontrarse (4) el argumento de los relativos²⁸ y (5) el argumento del tercer hombre.²⁹ Como ya lo he mencionado, mi trabajo de tesis pretende resolver la cuestión de cuál es la estructura interna que tienen los tres argumentos

²⁷ La traducción de este pasaje es mía.

²⁸ Alejandro presenta en su comentario sólo *el* argumento de los relativos, aunque en el texto de *Metafísica* A 9 Aristóteles utiliza el plural para referirse a este tipo de argumentos. Quizá había más de un argumento de los relativos en el *Peri ideōn* o tal vez Aristóteles tiene en mente este argumento y otros distintos que producen los mismos resultados, pero que no estaban incluidos en el *Peri ideōn*.

²⁹ Pasa lo mismo aquí que con el argumento de los relativos (ver nota anterior). Aunque en este caso, Alejandro sí presenta dos versiones del tercer hombre en su comentario, la de Aristóteles y la de Eudemo, y, por supuesto, existían también las dos versiones del *Parménides* de Platón.

“menos rigurosos” y en qué sentido, dada esta estructura, estos argumentos conforman en verdad un grupo aparte de argumentos “menos rigurosos”. La resolución de este problema me permitirá ofrecer una nueva interpretación sobre la distinción aristotélica entre argumentos del *Peri ideōn* “menos rigurosos” y “más rigurosos”. En particular pretendo mostrar que la interpretación tradicional de esta diferencia es incorrecta. Esta interpretación, la cual es defendida por el mismo Alejandro de Afrodisia y por la más importante lectora moderna del *Peri ideōn*, Gail Fine,³⁰ sostiene que, según Aristóteles, los tres primeros argumentos del *Peri ideōn* son menos rigurosos porque estos argumentos no son válidos para mostrar la existencia de las Ideas, sino que son válidos sólo para mostrar la existencia de universales aristotélicos. Esta interpretación afirma, además, que, por el contrario, los dos últimos argumentos son más rigurosos, según Aristóteles, porque sí logran concluir válidamente la existencia de las Ideas, pero que, no obstante, estos argumentos no son sólidos, pues dan lugar a Ideas problemáticas que ningún platónico admitiría. Pienso que la interpretación estándar contiene varios errores. Mi tesis acerca de los argumentos denominados “menos rigurosos” es que estos argumentos no conforman en realidad una unidad estructurada. Los dos primeros (los argumentos de las ciencias y el argumento de lo uno sobre muchos) sí tienen semejanzas estructurales importantes. Estos argumentos no son válidos para postular Ideas, pero, y esto es importante, tampoco son válidos para postular universales aristotélicos, como quiere la interpretación tradicional. Estos dos argumentos, si son válidos, lo son únicamente para postular universales objetivos, esto es, para postular que hay dos tipos diferentes de entidades, los universales y los particulares. Pero, de la diferencia entre universales y particulares no se sigue ni la independencia ontológica de los primeros con respecto a los segundos (como pretende el autor de ambos argumentos), ni la dependencia ontológica de los primeros con respecto a los segundos (como piensan los defensores de la interpretación tradicional, opinión

³⁰ Alejandro *In Metaphysica* I, 78.1-25; Gail Fine, *On Ideas*, pp. 25-27; M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo parecen seguir a Fine en esta interpretación, véase *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, pp 24, 26, 28, 32-33, y especialmente p. 30.

que erróneamente le atribuyen a Aristóteles).³¹ Pues, en general, sólo de la diferencia entre dos entidades a y b no se puede determinar qué propiedades y relaciones tienen a y b además de ser diferentes. Aristóteles interpreta correctamente estos dos argumentos, pues sólo afirma que éstos concluyen válidamente la distinción entre universales y particulares, pero no sostiene que el argumento muestra que los universales son dependientes ontológicamente de sus instancias (característica distintiva de los universales aristotélicos). De hecho, me parece que, como he adelantado, la noción de universal aristotélico no aparece en el *Peri ideōn*, pues no aparece ni en las críticas de estos dos argumentos, donde la interpretación estándar afirma que especialmente está presente, ni en las críticas a los otros tres argumentos. Esta noción la desarrollará Aristóteles en otra obra, la cual, pienso, es posterior al *Peri ideōn*: las *Categorías*. En efecto, la noción de universal aristotélico está muy ligada al desarrollo de las categorías y, en particular, está vinculada a la noción de substancia. Pero la unidad estructural de los argumentos “menos rigurosos” se rompe porque el tercer argumento “menos riguroso”, el argumento del objeto del pensamiento, sí es, me parece, un argumento válido para postular Ideas, aunque no es un argumento sólido. Pienso que Aristóteles mismo concuerda con esta interpretación en sus críticas.³²

Por tanto, todo parece indicar que, si mi interpretación es correcta, entonces no hay ninguna razón de peso para trazar la diferencia entre

³¹ Este razonamiento se aplica, *mutatis mutandis*, al caso del otro rasgo distintivo de las Ideas que Aristóteles rechaza: el paradigmatismo. Esto es, de la diferencia entre universales y particulares no se sigue ni la afirmación del paradigmatismo de los primeros con respecto a los segundos, ni la negación de este paradigmatismo.

³² Victor Caston también ha cuestionado la interpretación tradicional de la clasificación de los cinco argumentos del *Peri ideōn* en “menos rigurosos” y “más rigurosos”, pero su interpretación difiere de la mía en varios puntos, V. Caston, “Review of Gail Fine, *On Ideas: Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*”. Dos de estos puntos son: (a) Caston sigue todavía la interpretación tradicional al sostener que, si, por ejemplo, el argumento de las ciencias y el de lo uno sobre muchos no son válidos para postular Ideas, entonces son válidos para postular universales aristotélicos, V. Caston, “Review”, pp. 162 y 164. (b) Caston piensa que el argumento del objeto del pensamiento es válido para postular Ideas, pero su interpretación difiere considerablemente de la mía, véase V. Caston, “Aristotle and the Problem of Intentionality”, pp. 264-66.

argumentos “más rigurosos” y “menos rigurosos” del *Peri ideōn*, tal y como la indica Aristóteles en *Metafísica* A 9. Pues supongamos que los dos últimos argumentos, los “más rigurosos”, resultan ser inválidos para postular Ideas, en ese caso, serían semejantes a los dos primeros argumentos “menos rigurosos”, pero serían distintos al tercer argumento de este último grupo. Pero, si suponemos que los dos argumentos “más rigurosos” son válidos para postular Ideas, entonces sí se diferenciarían de los dos primeros argumentos “menos rigurosos” pero no del tercero.³³ Así, considero que la distinción que hace Aristóteles en *Metafísica* A 9 entre argumentos “más y menos rigurosos” no debe ser tomada como eje fundamental de la interpretación de los cinco argumentos del *Peri ideōn*. Y una razón adicional para dudar en la pertinencia de esta clasificación para interpretar este tratado es que es muy probable que esta clasificación no se haya encontrado en él, pues Alejandro de Afrodisia, quien conocía esta obra de primera mano, tiene serias dificultades en su comentario para explicar en qué consistía la diferencia en cuanto a rigor que Aristóteles establece en *Metafísica* A 9.³⁴ Y resulta razonable pensar que, si la clasificación hubiera figurado en el *Peri ideōn*, ésta habría ido acompañada cuando menos de una mínima explicación, y, probablemente, habría sido usada por Aristóteles con algún propósito.

Mi propia interpretación del pasaje de *Metafísica* A 9 es la siguiente. Aristóteles menciona, en un principio, dos grupos de argumentos, sobre los cuales afirma que “a partir de unos no se genera con necesidad una conclusión válida, y a partir de otros se generan Formas incluso de las cosas que no pensamos que haya Formas.” (990b10-11). Según la interpretación tradicional, esta clasificación inicial se corresponde con la clasificación posterior de argumentos “menos rigurosos” y “más rigurosos”. Los primeros argumentos de la

³³ Aunque no voy a tener oportunidad de mostrar esta tesis en este trabajo, pienso que el primer argumento de los “más rigurosos”, el argumento de los relativos, es válido para postular Ideas, pero que el segundo argumento, el que lleva al tercer hombre, no lo es. Si esto es verdad, ni siquiera estos dos argumentos formarían un grupo unitario.

³⁴ Véase el comentario de Alejandro a esta cuestión en 78.1-25. Concuerdan con esta última interpretación que he mencionado: María Isabel Santa Cruz, en M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, pp. 20-21 e Ingemar Düring, “El escrito sobre las Ideas”, en I. Düring, *Aristóteles*, p. 390, n. 26.

clasificación inicial son los “menos rigurosos” y los segundos son los “más rigurosos”.³⁵ Sin embargo, creo que estas dos clasificaciones no se corresponden. Creo que la primera clasificación distingue, por un lado, entre ciertos argumentos muy menores, los cuales quizá se incluyeron originalmente en el *Peri ideōn*, pero entre los que no se encuentran los cinco argumentos en cuestión. Estos argumentos menores son tan débiles que no llegan a ningún tipo de conclusión válida.³⁶ Por otro lado, los cinco argumentos del *Peri ideōn* pertenecen al segundo grupo de la primera clasificación, al grupo de los argumentos de los cuales “se generan Formas incluso de las cosas que no pensamos que haya Formas”. Esto recibe confirmación en las líneas siguientes en donde Aristóteles, al comentar los cinco argumentos del *Peri ideōn*, critica en todos ellos sólo el segundo punto: que dan lugar a Ideas problemáticas. Así pues, Aristóteles describe en un primer momento los cinco argumentos del *Peri ideōn* como un solo grupo, pero después introduce la segunda clasificación de diferencia de rigor. Hemos visto que esta segunda clasificación en realidad no tiene suficiente peso. Mi hipótesis es que tal parece que la distinción entre argumentos “menos rigurosos” y “más rigurosos” obedece más bien a un juicio menor sobre características no-essenciales de los argumentos: los argumentos “más rigurosos” lo serían porque están un poco más elaborados y son más sofisticados, pero no poseen una diferencia substancial con respecto a todos los argumentos del grupo de los “menos rigurosos”. Por tanto, pienso que los cinco argumentos del *Peri ideōn* no poseen la estructura bipolar que la interpretación tradicional les ha atribuido, sino que, como sugiere la primera clasificación de *Metafísica A 9*, todos conforman un solo grupo de argumentos, cuyo principal defecto, a juicio de Aristóteles, es que, independientemente de que unos sean válidos o no para postular Ideas, todos darían lugar a la postulación de Ideas problemáticas, Ideas que no sería razonable admitir. Creo que esta crítica de Aristóteles es justa y que, por tanto, los cinco argumentos platónicos del *Peri ideōn*, tal y

³⁵ Así interpreta Gail Fine este pasaje en *On Ideas*, pp. 26-7 y, especialmente, p. 252 n. 39, basada en el comentario de Alejandro a este mismo pasaje en 78.1-25.

³⁶ Esta interpretación de la primera clasificación es, de hecho, considerada por Alejandro, pero al final, nuestro comentador termina optando por la interpretación que he llamado “tradicional”, 78.1-25.

como están formulados, no son argumentos sólidos para postular universales objetivos de ningún tipo.

En los tres capítulos de este trabajo intentaré mostrar este conjunto de tesis interrelacionadas. Mi estrategia será hacerlo en un sistema de caso por caso. Esto es, en cada capítulo estudiaré con detenimiento uno de los argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn*, y las críticas de Aristóteles a éste, para revelar la estructura interna de cada uno y poder mostrar que no tienen una uniformidad que justifique clasificarlos en un grupo aparte de argumentos “menos rigurosos”. Sin embargo, dada la riqueza histórica y filosófica de cada argumento y de las críticas de Aristóteles, discutiré ampliamente diversas cuestiones que, además de ser importantes para la adecuada interpretación de cada argumento y de las críticas correspondientes, tienen un valor histórico y/o filosófico intrínseco. En el primer capítulo de este trabajo estudiaré los argumentos de las ciencias, en el segundo el argumento de lo uno sobre muchos, y en el tercero el argumento del objeto del pensamiento. En cada capítulo comenzaré con una breve introducción, después presentaré el texto griego de cada argumento y mi traducción del mismo. Luego analizaré con detenimiento las premisas y la conclusión del argumento para evaluar su validez (aquí, en el caso de los dos primeros argumentos, analizaré la crítica de Aristóteles a la validez de los mismos). Finalmente, analizaré en cada capítulo las críticas de Aristóteles que atañen a la solidez de los argumentos, las críticas acerca de las Ideas problemáticas a las que estos argumentos darían lugar. Terminaré este trabajo de tesis con un apartado de conclusiones en el que hago un recuento de los resultados obtenidos y amplío algunos puntos que fueron abordados o sugeridos en este trabajo de tesis.

4. Nota sobre el texto y la traducción del *Peri ideōn* empleados en este trabajo.

El tratado *Sobre las Ideas* (*Peri ideōn*) de Aristóteles ha llegado en forma fragmentaria hasta nosotros a través del comentario de Alejandro de Afrodisia a la *Metafísica*. El texto griego completo del comentario de Alejandro puede encontrarse en el volumen I de *Commentaria in Aristotelem Graeca*, editado por M. Hayduck (1891). La edición de los

fragmentos del *Peri ideōn* más confiable es la de Dieter Harlfinger (1975),³⁷ la cual es empleada por Gail Fine en su estudio de los cinco primeros argumentos del tratado³⁸ y por María Isabel Santa Cruz, María Inés Crespo y Silvana Di Camillo en su traducción de todos los fragmentos.³⁹ En este trabajo he utilizado esta edición del texto griego, la cual es reproducida aquí tal y como aparece en el libro de Fine (quien inserta, basada en Hayduck, algún pasaje no incluido por Harlfinger).

He consultado las traducciones inglesas de Fine (de los cinco primeros argumentos), de W. Dooley (de todos los fragmentos del *Peri ideōn*)⁴⁰ y de D. Frank (de los argumentos de las ciencias).⁴¹ Además, he utilizado la traducción española de María Isabel Santa Cruz (de todos los fragmentos), la única que, hasta donde sé, ha aparecido en esta lengua. Todas estas traducciones me han sido de gran utilidad pero la de Fine y la de Santa Cruz me parecen las más logradas. No obstante, en este trabajo presento mi propia traducción de los tres argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn*, pues ninguna de las traducciones anteriores me satisface por completo. De los otros textos de Platón y Aristóteles que cito en este trabajo, en algunos casos he hecho yo las traducciones y en otros utilizo traducciones de otros autores, en este último caso siempre doy el nombre del traductor.

Hay dos recensiones del comentario de Alejandro de Afrodisia: la *recensio vulgata* (OAC) y la *recensio altera* (LF).⁴² Estas dos recensiones difieren considerablemente una de la otra. Hay consenso

³⁷ D. Harlfinger, “Edizione critica del testo del ‘De Ideis’ di Aristotele”, en W. Leszl, *Il ‘De Ideis’ di Aristotele, e la teoria platonica delle idee*, p. 15-39. (Desafortunadamente no he podido tener acceso a esta obra.)

³⁸ Gail Fine, *On Ideas*.

³⁹ M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*.

⁴⁰ W. E. Dooley, *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle, Metaphysics I*.

⁴¹ D. H. Frank, *The Arguments ‘From the Sciences’ in Aristotle’s Peri Ideon*.

⁴² Las letras hacen referencia a los manuscritos en los que se hallan estas recensiones: O = Florencia, Laur. 85. I; A = París gr. 1876; C = París, Coislin, 161; L = Florencia, Laur. 87. 12; F = Milán, Ambros. F. 113 (información tomada de Gail Fine, *On Ideas*, p. 242, n. 3). Desgraciadamente no he tenido acceso a la obra de Harlfinger, a la cual remiten a sus lectores Fine y Santa Cruz para obtener información más amplia sobre las dos recensiones.

entre los especialistas de que la recensión más confiable es OAC.⁴³ Ésta es la recensión que todos los estudiosos del *Peri ideōn* utilizan y traducen. Sin embargo, Harlfinger y Fine presentan en sus trabajos el texto griego de las dos recensiones (aunque Fine sólo traduce el texto de OAC, y unos pocos pasajes de LF), y Hayduck incluye LF en parte dentro de las variantes textuales de su aparato crítico. En este trabajo, sólo he utilizado la *recensio vulgata* (OAC), y únicamente en una ocasión presento un fragmento de la *recensio altera* (LF), aunque sólo para argumentar que no debe ser tomado en cuenta. La razón de esta concentración exclusiva en OAC radica en que me parece que, si se va a tomar en cuenta LF, entonces debe estudiarse con la misma seriedad y detenimiento con los que se estudia OAC, pues el problema con los autores que toman en cuenta LF en algún punto en sus estudios de OAC, como lo hace Gail Fine, es que muchas veces utilizan tendenciosamente LF, ya que toman en cuenta esta recensión cuando OAC no apoya la interpretación del *Peri ideōn* que ellos prefieren, y LF, en cambio, les brinda algún soporte.

⁴³ Véase M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, p. 55 y Fine, *On Ideas*, p. 1.

CAPÍTULO I

LOS ARGUMENTOS A PARTIR DE LAS CIENCIAS

1. Introducción

Los argumentos a partir de las ciencias del tratado aristotélico *Sobre las Ideas* (*Peri ideōn*) intentan postular la existencia de Ideas a partir de ciertas consideraciones epistemológicas. Aristóteles dirige en el *Peri ideōn* dos críticas a estos argumentos. La primera es que “tales argumentos no muestran lo que se proponen, lo cual era que las Ideas existen, sino que muestran que existen ciertas cosas aparte de las cosas particulares y sensibles” (79.16-7). La segunda es que, si estos argumentos fueran válidos para postular Ideas, de ellos se seguiría la existencia de Ideas de artefactos, pero, Aristóteles sostiene, los platónicos no aceptan tales Ideas.

En *Metafísica* A. 9. Aristóteles clasifica los cinco primeros argumentos del *Peri ideōn* en dos grupos distintos, (a) el grupo de los argumentos “menos rigurosos” y (b) el grupo de los argumentos “más rigurosos”, y ubica los argumentos a partir de las ciencias en el primer grupo.¹ Según la interpretación tradicional del *Peri ideōn*, la razón por la cual los argumentos de las ciencias y, en general, todos los argumentos del primer grupo son “menos rigurosos”, es porque, para Aristóteles, estos argumentos no son válidos para postular Ideas, sino que sólo son válidos para postular universales aristotélicos.² Es decir, según esta interpretación, Aristóteles piensa que los argumentos de las ciencias no son válidos para concluir ninguno de los dos rasgos distintivos de los universales platónicos, la separación (o independencia ontológica) y el paradigmatismo, pero que sí son válidos para concluir que los

¹ Acerca de esta distinción entre argumentos “más rigurosos” y “menos rigurosos” véase el apartado 3 de la Introducción a este trabajo de tesis.

² Cfr., Alejandro de Afrodisia, *In Metaphysica* I, 78.1-25; G. Fine, *On Ideas*, pp. 25-27; y M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, pp 24, 26, 28, 32-33, y especialmente p. 30.

universales no están separados o no son paradigmas.³ Creo que la interpretación tradicional está equivocada. La tesis que intentaré mostrar en este capítulo es que los argumentos a partir de las ciencias no son válidos para postular Ideas pero tampoco son válidos para postular universales aristotélicos. Estos argumentos, si son válidos, sólo lo son para postular universales objetivos, esto es, sólo son válidos para postular la diferencia entre dos tipos distintos de entidades, universales y particulares, pero de la diferencia entre universales y particulares no se sigue ni la independencia ontológica de los primeros con respecto a los segundos (como pretende el autor de los argumentos), ni tampoco la dependencia ontológica de los universales (como pretenden los defensores de la interpretación tradicional, tesis que erróneamente le atribuyen a Aristóteles). Lo mismo ocurre, *mutatis mutandis*, en el caso del paradigmatismo de las Ideas. En este sentido, los argumentos son insuficientes para determinar si debe postularse que los universales poseen o carecen de alguno de estos dos rasgos. Pienso que Aristóteles concuerda con esta interpretación, pues en su primera crítica a los argumentos a partir de las ciencias Aristóteles sólo afirma que éstos son válidos para postular la diferencia entre universales y particulares, pero no concluye que esto muestra que estos universales son dependientes ontológicamente de las cosas que los instancian o que éstos no son paradigmas. Pienso que la noción de universal aristotélico no aparece en ninguna de las dos críticas de Aristóteles a estos argumentos y que, por tanto, esto sugiere que Aristóteles no se ocupa de ofrecer una alternativa ontológica al realismo platónico de universales a través de sus críticas. El objetivo primordial de Aristóteles en sus críticas a los argumentos de las ciencias es cuestionar la validez de estos argumentos para postular Ideas y la solidez de éstos para postular, en general, entidades distintas de las particulares. En efecto, en su segunda crítica, a saber, que el argumento sería válido para postular Ideas de artefactos, Aristóteles cuestiona, acertadamente, la solidez del argumento no sólo para postular universales platónicos, sino, en general, entidades distintas de las particulares, pues, me parece, postular universales de artefactos es problemático para cualquier realista de universales.

³ Sobre la separación y el paradigmatismo como rasgos distintivos, necesarios y suficientes, de las Ideas, y como los rasgos de éstas que Aristóteles principalmente rechaza, véase la Introducción a este trabajo de tesis (pp. 6-11).

Para mostrar las tesis anteriores, primero presento el texto griego y mi traducción de los tres argumentos a partir de las ciencias y de las críticas de Aristóteles. Después analizo uno por uno los tres argumentos a partir de las ciencias evaluando su validez y, por ende, la primera crítica de Aristóteles. Finalmente, examino la segunda crítica de Aristóteles a los argumentos de las ciencias. Este análisis de los primeros argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn* me permitirá dar el primer paso en esta investigación sobre las razones por las cuales puede considerarse que estos argumentos y los dos que estudiaré en los dos capítulos siguientes de este trabajo forman un grupo aparte de argumentos “menos rigurosos”.

2. Texto y traducción.

Πλεοναχῶς μὲν ταῖς ἐπιστήμαις πρὸς τὴν τῶν ιδεῶν κατασκευὴν προσεχρήσαντο, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ιδεῶν λέγει· ὧν δὲ νῦν μνημονεύειν ἔοικε λόγων, εἰσὶ τοιοῦτοι. εἰ πᾶσα ἐπιστήμη πρὸς ἓν τι καὶ τὸ αὐτὸ ἐπαναφέρουσα ποιεῖ τὸ αὐτῆς ἔργον καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον, εἴη ἂν τι ἄλλο καθ' ἑκάστην παρὰ τὰ αἰσθητὰ αἰδίον καὶ παράδειγμα τῶν καθ' ἑκάστην ἐπιστήμην γινομένων. τοιοῦτον δὲ ἡ ιδέα. ἔτι ὧν ἐπιστήμαί εἰσι, ταῦτα ἔστιν ἄλλων δὲ τινῶν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ ἐπιστήμαι· ταῦτα γὰρ ἀπειρά τε καὶ ἀόριστα, αἱ δὲ ἐπιστήμαι ὠρισμένων· ἔστιν ἄρα τινὰ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτα δὲ αἱ ιδέαι. ἔτι εἰ ἡ ἰατρικὴ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τῆσδε τῆς ὑγιείας ἀλλ' ἀπλῶς ὑγιείας, ἔσται τις αὐτοῦγία· καὶ εἰ ἡ γεωμετρία μὴ ἔστι τοῦδε τοῦ ἴσου καὶ τοῦδε τοῦ συμμετρου ἐπιστήμη ἀλλ' ἀπλῶς ἴσου καὶ ἀπλῶς συμμετρου, ἔσται τι αὐτίσον καὶ αὐτοσύμμετρον, ταῦτα δὲ αἱ ιδέαι.

Οἱ δὲ τοιοῦτοι λόγοι τὸ μὲν προκείμενον οὐ δεικνύουσιν, ὃ ἦν τὸ ιδέας εἶναι, ἀλλὰ δεικνύουσι τὸ εἶναι τινὰ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητά. οὐ πάντως δέ, εἴ

τινα ἔστιν ἅ εἰσι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτά εἰσιν ἰδέαι· ἔστι γὰρ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα τὰ κοινά, ὧν φαμεν καὶ τὰς ἐπιστήμας εἶναι. ἔτι τε τὸ καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἰδέας εἶναι· καὶ γὰρ πᾶσα τέχνη πρὸς ἓν τι ἀναφέρει τὰ γιγνόμενα ὑπ' αὐτῆς, καὶ ὧν εἰσιν αἱ τέχναι, ταῦτα ἔστι, καὶ ἄλλων τινῶν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ τέχναι. καὶ ὁ ὕστερος δέ, πρὸς τῷ μηδὲ οὗτος δεικνύναι τὸ εἶναι ἰδέας, καὶ ὧν οὐ βούλονται ἰδέας εἶναι κατασκευάζειν ἰδέας δόξει. εἰ γὰρ διότι ἡ ἰατρικὴ μὴ ἔστι τῆσδε τῆς ὑγιείας ἐπιστήμη ἀλλ' ἀπλῶς ὑγιείας, ἔστιν αὐτὸ τις ὑγίεια, ἔσται καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν ἐκάστης. οὐ γὰρ τοῦ καθ' ἕκαστα οὐδὲ τοῦδε ἔστιν, ἀλλ' ἀπλῶς ἐκείνου περὶ ὃ ἔστιν, οἶον ἡ τεκτονικὴ ἀπλῶς βάρου ἀλλ' οὐ τοῦδε, καὶ ἀπλῶς κλίνης ἀλλ' οὐ τῆσδε· ὁμοίως καὶ ἡ ἀνδριαντοποιητικὴ καὶ ἡ γραφικὴ καὶ ἡ οἰκοδομικὴ δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστη τεχνῶν ἔχει πρὸς τὰ ὑφ' ἑαυτῆν. ἔσται ἄρα καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἐκάστου ἰδέα, ὅπερ οὐ βούλονται.

De varias maneras usaron las ciencias para el establecimiento de las Ideas, como dice Aristóteles en el libro primero de *Sobre las Ideas*, y los argumentos que él parece recordar son tales:

<Argumentos>

<1> Si toda ciencia realiza su función propia refiriéndose a algo uno y lo mismo, y no a ninguna de las cosas particulares, habrá según cada ciencia alguna otra cosa aparte⁴ de las cosas sensibles,

⁴ La preposición griega *παρὰ* puede traducirse también como “más allá de”, sin embargo, he preferido traducirla como “aparte de”, con el sentido de *distinta de*, pues esta última es una traducción neutra con respecto a aquello que es *παρὰ τὰ αἰσθητά*. En cambio la primera traducción podría interpretarse como una atribución de uno de los rasgos distintivos de las Formas, por oposición a los universales aristotélicos, la separación. La traducción de esta palabra debe ser neutra porque, como veremos, Aristóteles acepta esta parte del argumento, acepta que hay entidades distintas de las cosas particulares-sensibles pero niega que éstas sean Formas. Cf. Daniel Frank, *The Arguments 'From the Sciences' in Aristotle's Peri Ideon*, nota (d), p. 23.

eterna y paradigma de las cosas que llegan a ser según cada ciencia. Y tal cosa es la Idea.

<2> Además, de aquellas cosas que las ciencias son, estas cosas existen. Pero las ciencias son de algunas otras cosas aparte de las cosas particulares, pues éstas son indefinidas e indeterminadas, y las ciencias son de las cosas determinadas. Entonces, existen algunas cosas aparte de las cosas particulares. Y estas cosas son las Ideas.

<3> Además, si la medicina no es ciencia de esta salud sino de la salud en sentido absoluto, habrá una cierta salud en sí. Y si la geometría no es ciencia de esto igual ni de esto conmensurado sino de lo igual en sentido absoluto y de lo conmensurado en sentido absoluto, habrá algún igual en sí y un conmensurado en sí. Y éstos son las Ideas.

<Críticas>

<1> Ciertamente tales argumentos no muestran lo que se proponen, lo cual era que las Ideas existen, sino que muestran que existen ciertas cosas aparte de las cosas particulares y sensibles. Pero de ninguna manera muestran que, si existen ciertas cosas las cuales son aparte de las cosas particulares, estas cosas son Ideas. Pues existen aparte de las cosas particulares las cosas comunes, de las cuales decimos precisamente que son las ciencias.

<2> Además, mostrarían que hay Ideas de las cosas bajo el dominio de las técnicas. En efecto, también toda técnica refiere a algo uno, las cosas generadas por ella; y de las cosas que son las técnicas estas cosas existen, y de algunas otras cosas aparte de las cosas particulares son las técnicas. Y el último argumento, éste, además de no mostrar que existen Ideas, parece establecer Ideas incluso de aquellas cosas que no quieren que haya Ideas. En efecto, si porque la medicina no es ciencia de esta salud sino de la salud en sentido absoluto, existe una cierta salud en sí, también será así en el caso de cada una de las técnicas. Pues no son de una cosa particular o de un esto, sino de aquello en sentido absoluto acerca de lo cual son. Por ejemplo, la carpintería es del banco en sentido absoluto pero no de éste, y de la cama en sentido absoluto pero no de ésta. De manera semejante, también la escultura, la pintura y la construcción, y cada una de las otras técnicas, están dispuestas con

relación a las cosas bajo su dominio. Entonces, habrá una Idea de cada una de las cosas bajo el dominio de las técnicas, lo cual no quieren. (79.3-80.7)

3. El primer argumento a partir de las ciencias.

En esta sección voy a analizar el primer argumento a partir de las ciencias y la crítica de Aristóteles a su validez. Considero que Aristóteles tiene razón, este argumento no es válido para postular Ideas, pero intentaré mostrar que el argumento no es válido tampoco para postular universales aristotélicos (opinión que algunos le han atribuido a Aristóteles), sino que sólo es válido para postular que hay dos tipos diferentes de entidades, universales y particulares. Creo que Aristóteles está de acuerdo con esta interpretación.

El primer argumento a partir de las ciencias es el siguiente:

- (1) Toda ciencia realiza su función propia refiriéndose a algo uno y lo mismo.
- (2) Ninguna ciencia realiza su función propia refiriéndose a ninguna de las cosas particulares.
- (3) ∴ Existe, según cada ciencia, (i) alguna otra cosa distinta de las cosas sensibles, (ii) la cual es eterna y es un paradigma de las cosas que llegan a ser según cada ciencia.
- (4) ∴ Por tanto, existen las Ideas.⁵

La premisa (1) es la premisa básica sobre la cual se erige este argumento, de la cual podría considerarse que incluso la premisa (2) se sigue. No es

⁵ Es preciso advertir que, si bien este argumento utiliza de manera intercambiable los conceptos de *cosa particular* y de *cosa sensible* (y así los uso yo también a veces en mi discusión del argumento), éstos no eran coextensivos para Platón y Aristóteles. Según ellos, algunas cosas particulares no son sensibles, por ejemplo, las almas de los seres humanos. Éste es un detalle menor pero debe tenerse en cuenta para interpretar correctamente la sub-conclusión (3). Ésta debe leerse como una afirmación de la existencia de entidades distintas a las entidades particulares, y no solamente como una afirmación de la existencia de entidades distintas a las sensibles.

obvia la manera en que esta premisa pretende apoyar la sub-conclusión (3): (i) existe algo distinto de las cosas particulares, (ii) eterno y paradigma. A continuación me ocuparé de explicar esta conexión. Es decir, me ocuparé de explicar en qué sentido, según Platón, las ciencias realizan sus labores cognoscitivas refiriéndose a algo uno y lo mismo, y de qué manera esto apoya (3. i), la postulación de entidades distintas de las particulares, universales, y (3. ii), el carácter eterno y paradigmático de estos universales.

Las premisas (1) y (2) son, para Platón, tesis tanto normativas como descriptivas sobre la vinculación entre las ciencias y algo que es uno y distinto de las cosas particulares,. Esto es, estas premisas no afirman sólo que las ciencias necesitan referirse a algo uno y lo mismo, y no a ninguna de las cosas particulares para realizar sus tareas cognitivas, sino que de hecho es precisamente así como éstas operan. La razón por la cual pienso que Platón sostiene esta tesis es la siguiente.

Según el primer argumento a partir de las ciencias cada una de éstas realiza sus funciones cognitivas dentro de su área de estudio refiriéndose a una cierta unidad (algo uno y lo mismo), la cual es distinta de cualquiera de las cosas particulares. Lo que esto quiere decir es, por ejemplo, que un geómetra no se refiere en sus investigaciones a este círculo dibujado en la arena o a aquel círculo dibujado en el pizarrón, sino *al círculo*. Esto es, el geómetra no se refiere a ninguno de los miembros de una multiplicidad dada, que son muchos y numéricamente distintos uno del otro, sino a algo único que todos los círculos tienen en común.⁶ Pero, ¿por qué, según Platón, el científico hace esto? Una respuesta plausible es: porque la ciencia, el conocimiento humano, tiene una tendencia natural a la generalidad. Las teorías científicas son generales, no son acerca de uno u otro particular en específico sino acerca de aquello único que en virtud de ser común a todos los miembros de una multiplicidad permite explicarlos a todos. Por ejemplo, no hay una teoría científica del comportamiento de este electrón particular *a*, ni

⁶ En la alegoría de la línea dividida en *República* VI se afirma con relación a los geómetras que “se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurrendo en vista al cuadrado en sí y a la diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás” (510d-e), traducción de C. Eggers Lan, *Platón. República*.

del comportamiento de este electrón particular *b*, etcétera, sino del comportamiento de un electrón en general, o si no es así, del comportamiento de un electrón tipo *F* o de un electrón tipo *G*. En efecto, nadie consideraría, por ejemplo, que una persona es un geómetra si sólo tuviera la capacidad de realizar una cierta operación a una figura geométrica particular *a*, pero no a ninguna otra, y esto es en virtud de que el conocimiento científico requiere de cierto nivel de generalidad como condición necesaria para realizar sus tareas cognoscitivas. Este nivel de generalidad le proporciona a cada ciencia una amplia capacidad explicativa en su área específica de estudio.

Platón piensa que la mejor manera de dar cuenta de esta unidad a la cual refieren las ciencias es postulando universales objetivos, propiedades con existencia independiente de la mente y del lenguaje, puesto que, si se supone que todo lo que hay no es nada más que algo particular, no habría tal unidad, pues una cosa particular es numéricamente distinta a otra cosa particular. Platón piensa, por supuesto, que estos universales son Ideas, esto es, son ontológicamente independientes de las cosas que los instancian, son paradigmas y son eternos.

Sin embargo, creo que la explicación anterior de las premisas (1) y (2) muestra que de éstas sólo podría seguirse la primer parte de la subconclusión (3), (i) que existe para cada ciencia alguna entidad distinta de las particulares, pero no la segunda parte, (ii) que esta entidad distinta de las particulares es eterna y es un paradigma (y tampoco, ciertamente, que es ontológicamente independiente de sus instancias). Pues de (1) y (2) se sigue, por las razones expuestas, sólo que cada ciencia requiere referir, y de hecho lo hace, a cierta unidad dentro de su área específica de estudio, la cual no puede consistir en ninguna de las cosas particulares ni en todas ellas. Entonces, de (1) y (2) sólo se seguiría que existe, de acuerdo con cada ciencia, alguna entidad distinta de las cosas particulares a la cual refieren las ciencias para realizar sus tareas cognoscitivas. Esto es, de (1) y (2) se sigue válidamente sólo la distinción entre dos tipos distintos de entidades: universales y particulares. Pero, la afirmación de la existencia de dos tipos distintos de entidades, universales y particulares, no implica que los primeros, los universales, son paradigmas de los segundos, los particulares, ni tampoco que los universales son eternos (evidentemente, esta afirmación tampoco implica que los universales son

ontológicamente independientes de los particulares). Pues para cualesquiera dos tipos de entidades, digamos los *Fs* y los *Gs*, la postulación de la simple diferencia entre *Fs* y *Gs* no nos dice por sí misma nada sobre las relaciones que los *Fs* y los *Gs* guardan entre sí, ni sobre las propiedades que los *Fs* y los *Gs* tienen.⁷ Así, la segunda parte de la sub-conclusión (3), (ii) que los universales son eternos y son paradigmas, no está justificada. Pero es necesario concluir que los universales son paradigmas o están separados (esto es, son ontológicamente independientes) para poder concluir que existen las Ideas.⁸ Por tanto, el primer argumento de las ciencias no es válido para postular Ideas.

De esta manera, creo que la primera crítica que Aristóteles dirige a los argumentos de las ciencias es justa con respecto al primero de estos argumentos. Aristóteles sostiene en su primera crítica que “ciertamente tales argumentos no muestran lo que se proponen, lo cual era que las Ideas existen, sino que muestran que existen ciertas cosas aparte de las cosas particulares y sensibles. Pero de ninguna manera muestran que, si existen ciertas cosas las cuales son aparte de las cosas particulares, estas cosas son Ideas. Pues existen aparte de las cosas particulares las cosas comunes, de las cuales decimos precisamente que son las ciencias” (79.16-19). No obstante, esta primera crítica de Aristóteles frecuentemente se ha interpretado como si él estuviera afirmando que cada uno de los argumentos de las ciencias no es válido para postular universales platónicos (universales ontológicamente independientes o

⁷ Por supuesto, nada salvo que los *Fs* y los *Gs* son distintos.

⁸ Sobre la separación y el paradigmatismo como características distintivas, necesarias y suficientes, de las Ideas, véase la Introducción a este trabajo (pp. 6-9). En ese mismo lugar he argumentado que la “eternidad” de las Ideas, es sólo un componente del paradigmatismo tal y como entiende Platón este rasgo. Pero no está claro si es uno de los rasgos que Aristóteles rechazaba de los universales platónicos, pues no estoy seguro si Aristóteles pensaba que sus universales eran eternos o no. Además, se ha discutido mucho sobre en qué sentido las Ideas son eternas para Platón. El pasaje clave sobre la eternidad de las Ideas es *Timeo* 37c-38b. Richard Patterson estudia este pasaje en “On the Eternality of Platonic Forms”, y llega a la conclusión de que las Ideas poseían para Platón “una clase de ‘eternidad atemporal’ disfrutada ‘toda a la vez’”, p. 27. Por su parte, G. E. L. Owen defiende en “Plato and Parmenides on the Timeless Present”, la tesis de que Platón consideraba las Ideas como existentes en todo tiempo, pero no como atemporales.

paradigmas) pero, en cambio, sí es válido para postular sus propios universales (universales ontológicamente dependientes de las cosas que los instancian y que no son paradigmas). Pienso que esta interpretación está equivocada.⁹ En primer lugar porque esta interpretación le atribuiría a Aristóteles una inferencia inválida. En efecto, sería inválido concluir que, dado que de la diferencia entre universales y particulares no se sigue que los primeros tengan con respecto a los segundos ni la relación de ser ontológicamente independientes ni la relación de ser paradigmas, entonces sí se sigue de la diferencia entre universales y particulares que los universales tienen con respecto a los particulares las relaciones de ser ontológicamente dependientes y de no ser paradigmas. Ya que, como he señalado en el párrafo anterior, la postulación de la diferencia de dos tipos de entidades, los *Fs* y los *Gs*, no nos dice por sí misma nada sobre las relaciones que hay entre *Fs* y *Gs* ni sobre las propiedades que *Fs* y *Gs* tienen. Pero es preciso notar que las palabras textuales de Aristóteles no parecen indicar que él cometa el error que le atribuye la interpretación tradicional del *Peri ideōn*, pues Aristóteles parece simplemente afirmar que los argumentos de las ciencias son válidos para concluir la distinción entre universales y particulares, pero que de la distinción no se sigue que los universales tengan las propiedades y las relaciones que los platónicos les confieren, y en ningún momento afirma que de la distinción entre universales y particulares se sigue que los primeros tienen tales o cuales características. Por consiguiente, la interpretación tradicional del *Peri ideōn* se equivoca con respecto al primer argumento de las ciencias: Aristóteles no les sugiere a los platónicos que ellos deberían modificar la conclusión de este argumento substituyendo “Ideas” por “universales aristotélicos”. Aristóteles sólo indica, acertadamente, que el argumento es por sí mismo insuficiente para decidir qué características tienen los universales objetivos cuya existencia concluye válidamente el mismo argumento.

4. El segundo argumento a partir de las ciencias.

En esta sección estudiaré el segundo argumento a partir de las ciencias. Intentaré mostrar que este argumento, al igual que el primero, es válido

⁹ Véase nota 2 de este capítulo.

sólo para concluir la diferencia entre universales y particulares pero no para atribuirle ninguna otra característica a estos dos tipos de entidades.

La siguiente es una esquematización del segundo argumento de las ciencias:

- (1) Los objetos de las ciencias existen.
- (2) Los objetos de las ciencias son determinados.
- (3) Las cosas particulares son indefinidas e indeterminadas.
- (4) ∴ Existen entidades distintas de las cosas particulares.
- (5) ∴ Por tanto, las Ideas existen.

La premisa (1) afirma que los objetos de las ciencias existen. Esto es, el argumento supone la existencia de las ciencias y la necesidad de que éstas tengan un objeto.¹⁰ Y, evidentemente, si cierta cosa *x* es objeto de las ciencias, se sigue que existe algo que es objeto de las ciencias. Las premisas (2) y (3) proporcionan las razones por las cuales, según el argumento, las cosas particulares no son los objetos de las ciencias: éstas son “indefinidas” (ἄπειρα) e “indeterminadas” (ἀόριστα); mientras que los objetos de las ciencias son cosas “determinadas” (ὀρίσμενα). Así, el argumento parece concluir válidamente la sub-conclusión (4), que hay entidades distintas de las particulares, pues, si, por las razones dadas en las premisas (1-3), las cosas particulares no pueden ser los objetos de las ciencias, pero, según la premisa (1), hay ciertas entidades que son objetos de las ciencias, entonces se sigue que hay ciertas entidades que son objetos de las ciencias pero que son distintas de las cosas particulares. A continuación voy a explicar las razones que, me parece, están detrás de las premisas (1-3), es decir, las razones por las cuales el argumento pretende concluir la sub-conclusión (4).

Los adjetivos “indefinido” (ἄπειρον) e “indeterminado” (ἀόριστον) pueden tener dos sentidos, uno cuantitativo y otro cualitativo. De acuerdo con el primero, el argumento sostendría que las cosas particulares no son los objetos de las ciencias porque el número de estas entidades es ilimitado o infinito. De acuerdo con el segundo, el

¹⁰ Cfr. *Rep.* V 476e-477a: “Soc: Pero dinos: ‘¿El que conoce, conoce algo o nada?’ Tú respóndeme en su lugar. Glau: Responderé que conoce algo. Soc: ¿Algo que es o que no es? Glau: Que es, ¿pues cómo podría ser conocido algo que no es?”.

argumento sostendría que las cosas particulares no son los objetos de las ciencias porque cada una de estas entidades es en cuanto a su naturaleza cualitativa indeterminada. Pienso que el sentido cualitativo es el que está en juego en el argumento, pues, además de que esta interpretación tiene apoyo en los diálogos de Platón (en pasajes que citaré más adelante), el sentido cuantitativo haría de éste un mal argumento. En efecto, el hecho de que haya una cantidad infinita de ciertas entidades no es por sí mismo problemático (a menos que tal infinitud sea producto de un regreso infinito vicioso), ni es tampoco una razón para negar que estas entidades sean cognoscibles. Si bien quizás sería imposible conocer todas y cada una de estas entidades, sin duda esto no sería un obstáculo para afirmar que cada una de estas entidades es, en principio, cognoscible. Una interpretación cuantitativa parece aún más desfavorable si se advierte que el número de las Ideas era para Platón muy grande, quizá infinito.¹¹

Pienso que, para Platón, la indeterminación cualitativa de las cosas particulares consiste en que, según él, estas cosas tienen una naturaleza radicalmente inestable.¹² Esta inestabilidad consiste en el modo como las cosas particulares instancian sus propiedades (las Ideas de las que ellas “participan”). Platón a veces enuncia esta inestabilidad de manera un tanto enigmática: las cosas particulares son (*F*) y no son (*F*). Platón

¹¹ En *Parménides* 130a-e, Sócrates se muestra vacilante con respecto a la extensión del ‘reino’ de las Ideas. Sin embargo, de la respuesta de Parménides a las dudas de Sócrates parece inferirse que este ‘reino’ sería en verdad muy numeroso. No obstante, muchos autores han sostenido que Platón sólo admitía un número muy limitado de Ideas, o cuando menos, que los argumentos que utiliza en los diálogos del periodo medio para postular Ideas sólo darían lugar a un número muy limitado de estas entidades (en particular los argumentos de *Fedón* 74a y sigs., y de *República V* 473c11-480a13). Estas Ideas serían Ideas de propiedades relacionales como igualdad, grandeza, pequeñez, etcétera, y de propiedades valorativas como belleza, justicia, bien, etcétera. Algunos de los autores que han defendido esta interpretación son: R. E. Allen “The Argument from Opposites in Republic V”; seguido por A. Nehemas, “Plato on the Imperfection of the Sensible World”; y J. Annas, *An Introduction to Plato’s Republic*, pp. 210, 221-4. Por su parte, Aristóteles en *Metafísica A* 9 sostiene que, para los platónicos, las Formas o Ideas son casi iguales en número, o no menos numerosas que las cosas particulares (990b4-5).

¹² Esta interpretación tiene su apoyo textual principal en el argumento final de *República V* (473c11-480a13) y en *Banquete* 210e6-211a5. En mi tesis de licenciatura, *Conocimiento y Formas en el libro V de la República de Platón*, he defendido minuciosamente esta interpretación, pp. 50-62.

quiere decir cuatro cosas con esta tesis: (a) las cosas particulares son F con relación a una cosa particular a , pero no- F con relación a una cosa particular b . Ejemplo: una montaña de 5000 metros de altura es grande con relación a una montaña de 2000 metros de altura, pero no es grande con relación a una montaña de 8000 metros de altura. (b) Una cosa particular es en cuanto a un aspecto de sí misma F , pero en cuanto a otro aspecto suyo no es F . Ejemplo: una espada puede ser bella en cuanto a su material, pero fea en cuanto a su confección. (c) Una cosa particular es F en un tiempo $t1$ pero no es F en un tiempo $t2$. Ejemplo: cualquier cambio cualitativo. (d) Una cosa particular parece F en un momento y no parece F en otro momento. Ejemplo: una camisa parece amarilla en un momento bajo cierta iluminación, y en otro momento con otra luz no parece amarilla.

En virtud de estas cuatro razones Platón, en varios lugares, sostiene que las cosas particulares tienen una naturaleza cualitativamente inestable.¹³ ¿De qué manera esta “indeterminación” provoca que estas cosas no sean los objetos de las ciencias? En primer lugar, es preciso decir que esta interpretación presupone un concepto de conocimiento muy fuerte: como un cierto estado cognitivo infalible.¹⁴ La tesis de esta interpretación sería que no es posible tener estados cognitivos infalibles sobre las cosas particulares porque cuando crees estar seguro que una cosa particular x es F , es posible estar equivocado y que x no sea en realidad F . El modo como las cosas particulares son F es, según esta interpretación, la causa de que no sea posible estar completamente cierto de que cualquier cosa particular x sea F o no sea F .¹⁵

¹³ Estas cuatro tesis son usadas expresamente por Platón para indicar la naturaleza de las cosas particulares en el pasaje del *Banquete* citado en la nota anterior.

¹⁴ En *República* V 477e se distingue el conocimiento de la opinión mediante el criterio de que el primero es infalible y la segunda es falible.

¹⁵ La interpretación que he ofrecido sobre la indeterminación cualitativa de las cosas sensibles-particulares y sobre la incognoscibilidad de éstas es controvertida. Otros autores que hacen una interpretación muy distinta del pasaje de *República* V en el cual se basa esta interpretación son: J. Gosling, “Republic Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc.”; G. Fine, “Knowledge and Belief in Republic V”; J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, pp 190-216. Autores que defienden una interpretación semejante a la mía: G. X. Santas, “Hintikka on Knowledge and its Objects”; F. C. White “The ‘Many’ in Republic 475a-480a”, y “The Scope of Knowledge in Republic V”; y N. Cooper, “Between Knowledge and Ignorance”.

Éstas son las razones por las cuales el argumento concluye la sub-conclusión (4), que existen entidades distintas de las particulares que carecen de las cuatro deficiencias mencionadas. Según Platón, las Ideas son estas entidades distintas de las particulares que no sufren de estas cuatro deficiencias, por ello, el argumento afirma la conclusión (5) existen las Ideas. Sin embargo, pienso que, como en el caso del primer argumento de las ciencias, este segundo argumento sólo es válido para concluir la existencia de entidades distintas de las particulares, universales, es decir, la sub-conclusión (4) se sigue válidamente de las premisas (1-3), pero de (4) no se sigue la conclusión (5), que existen las Ideas, pues de la simple diferencia entre universales y particulares no se sigue que los primeros sean ontológicamente independientes de los segundos o que sean paradigmas de éstos. Por tanto, la primera crítica de Aristóteles a los argumentos de las ciencias es justa también con respecto al segundo argumento: este argumento no es válido para postular Ideas. Pero, como he mostrado con relación al primer argumento de las ciencias, esta crítica no debe ser interpretada como si Aristóteles afirmara que este argumento sí es válido para concluir la existencia de sus propios universales, universales ontológicamente dependientes de las cosas que los instancian y que no son paradigmas de éstas. Pues esta afirmación sería falsa, ya que estas características propias de los universales aristotélicos tampoco se siguen de la simple diferencia entre universales y particulares. Y, además, Aristóteles ni siquiera realiza esta inferencia en su primer crítica, él simplemente sostiene, acertadamente, que el argumento es válido sólo para postular universales, pero insuficiente para determinar qué rasgos tienen estos universales. Así, la interpretación tradicional de la razón por la cual los argumentos de las ciencias son “menos rigurosos” falla también con respecto al segundo argumento de las ciencias.

No obstante, antes de concluir esta sección es preciso considerar brevemente una posible interpretación del segundo argumento a partir de las ciencias, según la cual este argumento podría quizá ser válido para postular Ideas.¹⁶ Según esta interpretación, este argumento sería válido para concluir la existencia de Ideas porque sería válido para postular universales que son paradigmas de las cosas particulares. La base de esta

¹⁶ Esta interpretación es sugerida por Victor Caston en su reseña del libro de Fine, “Review of Gail Fine, *On Ideas*”.

interpretación es que, según la interpretación que he ofrecido en la Introducción a este trabajo de la manera como Platón, al parecer, entendía el paradigmatismo de las Ideas,¹⁷ este rasgo consistiría para él precisamente en la determinación o estabilidad cualitativa que estas entidades tienen, en contraposición con la indeterminación o inestabilidad cualitativa que las cosas particulares tienen. Pero, este segundo argumento de las ciencias es válido para postular la existencia de universales que poseen dicha determinación cualitativa. Entonces, tal parece que el segundo argumento de las ciencias es válido para postular la existencia de universales que son paradigmas, en el sentido de que éstos son determinados cualitativamente. Y, dado que el paradigmatismo es uno de los dos rasgos distintivos de las Ideas, el argumento sería válido para postular Ideas.

La interpretación anterior me parece interesante. Si fuera aceptada, sería una evidencia más en contra de la interpretación tradicional de la distinción entre argumentos “menos rigurosos” y “más rigurosos” del *Peri ideōn*. Sin embargo, creo que tiene un problema importante, en virtud del cual pienso que es razonable sostener que esta interpretación no nos autoriza a concluir que el argumento es válido para postular Ideas. El problema consiste en que el sentido en que las Ideas serían paradigmas de acuerdo con este argumento no es la manera de interpretar el paradigmatismo de las Ideas por la cual a Aristóteles, y en general a los demás críticos de la teoría de las Ideas, el paradigmatismo les parece objetable y distintivo de los universales platónicos. Y a este último sentido del paradigmatismo Platón estaría comprometido, según Aristóteles, a pesar de que él pretenda interpretar de otra manera este rasgo de las Ideas.¹⁸ Así, si el segundo argumento es válido para postular universales que son determinados cualitativamente y la determinación pretende interpretarse como paradigmatismo, entonces, este paradigmatismo no sería un rasgo distintivo de los universales platónicos, no sería una condición suficiente para que un universal fuera una Idea, pues, los universales aristotélicos también serían determinados cualitativamente y, de acuerdo con la interpretación del paradigmatismo

¹⁷ Véase la Introducción a este trabajo de tesis, p. 8-9.

¹⁸ Cfr. Introducción, pp. 9-11.

propuesta, también serían paradigmas.¹⁹ Me parece que, por esta razón, Aristóteles niega, correctamente, que este argumento sea válido para postular Ideas. Pienso que un argumento válido para postular universales como paradigmas que fuese suficiente para concluir que hay Ideas tendría que postular universales que al mismo tiempo fueran ejemplares paradigmáticos pertenecientes a las clases de cosas que los instancian. Por tanto, tal parece que el único sentido en que el paradigmatismo podría ser un rasgo distintivo de las Ideas resultaría en un absurdo tal que ni Platón mismo aceptaría este rasgo como rasgo distintivo de sus universales.²⁰

5. El tercer argumento a partir de las ciencias.

En esta sección estudio el tercer argumento a partir de las ciencias. Pienso que tal vez éste es un argumento inválido, pero que, si es válido, lo es, al igual que los dos anteriores, sólo para postular la existencia de universales objetivos como un tipo de entidades distintas a las particulares, pero no para postular Ideas ni universales aristotélicos.

El tercer argumento de las ciencias es el siguiente:

- (1) La medicina no es ciencia de esta salud sino de la salud en sentido absoluto.
- (2) ∴ Existe una salud en sí.
- (3) La geometría no es ciencia de esto igual ni de esto conmensurado, sino de lo igual en sentido absoluto y de lo conmensurado en sentido absoluto.
- (4) ∴ Existe un igual en sí y un conmensurado en sí.
- (5) La salud en sí, lo igual en sí, y lo conmensurado en sí son Ideas.
- (6) ∴ Por tanto, las Ideas existen.

¹⁹ Aristóteles afirma que el conocimiento es de lo universal porque éste es de algo que no cambia, de algo que tiene una naturaleza estable. Por ejemplo, en *Metafísica* Z 1039b27-40a7 y en *Ética Nicomáquea* 1139b18-23.

²⁰ Sobre esta cuestión véase Introducción, pp. 8-11.

El tercer argumento a partir de las ciencias es diferente a los dos anteriores en algunos aspectos. En primer lugar, es el único que proporciona ejemplos concretos de ciencias: la medicina y la geometría. Además, este argumento no contiene premisas generales sobre el funcionamiento de las ciencias, sino que se basa en los casos concretos de ciencias mencionados para establecer sus conclusiones (2) y (4). Al parecer, se presupone que estas consideraciones son aplicables al caso de las demás ciencias. En tercer lugar, este argumento no afirma la sub-conclusión de que existen entidades distintas a las cosas particulares como paso previo para concluir la existencia de las Ideas, sino que simplemente afirma la existencia de algunas entidades “en sí”. Sin embargo, según Aristóteles este argumento, al igual que los dos anteriores, sólo es válido para postular entidades distintas de las particulares, aunque no lo es para postular Ideas. Por tanto, Aristóteles debe considerar que alguna de las sub-conclusiones del argumento es equivalente a la afirmación de la existencia de entidades distintas a las particulares. Enseguida voy a intentar explicar brevemente la manera como funciona este argumento.

Según la premisa (1), la medicina no tiene como objeto de estudio “esta” (τῆσδε) salud, sino la salud “en sentido absoluto” (ἀπλῶς). Según (3), la geometría, a su vez, no tiene por objeto de estudio “esto” (τοῦδε) igual ni “esto” (τοῦδε) conmensurado, sino lo igual “en sentido absoluto” (ἀπλῶς) y lo conmensurado “en sentido absoluto” (ἀπλῶς). De la afirmación de estas premisas se pretende llegar a las sub-conclusiones (2) y (4): existe la salud “en sí” (αὐτό), lo igual “en sí” (αὐτό), y lo conmensurado “en sí” (αὐτό). La contraposición entre lo que es “esto” (τόδε) y lo que es “en sentido absoluto” (ἀπλῶς) no aparece en los diálogos platónicos pero es usual en Aristóteles. En un sentido, equivale a la contraposición entre particular y universal.²¹ El adverbio ἀπλῶς viene del adjetivo ἀπλοῦς, el cual significa *simple*. Así, ἀπλῶς podría traducirse también como *simplemente*. De acuerdo con esto, lo que las premisas (1) y (3) afirman es que una ciencia, por ejemplo la geometría, no tiene como objeto de estudio un “esto” igual (una instancia particular de lo igual, que *a* es igual) sino lo igual “simplemente”. Esto es, lo igual simple sin “mezcla” de ingredientes

²¹ Cfr., Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, 317b5-7.

ajenos, sin ser relativizado a ninguna otra entidad. De otra manera, la geometría no estudia la igualdad entre a y b o la igualdad entre c y d , sino la igualdad simplemente, aparte de a , b , c , d , etcétera. Pienso que la razón por la cual se afirma esto en este argumento, es la misma que la razón por la cual el primer argumento de las ciencias concluye la existencia de entidades distintas de las particulares (el tercer argumento no nos da elementos suficientes para pensar en otra interpretación). Así, según este tercer argumento, las ciencias son, por ejemplo, de lo igual en absoluto o simple, es decir de lo igual en general en abstracción de las cosas particulares iguales, porque las ciencias aspiran a cierto nivel de generalidad, y de este modo sus resultados tienen una aplicación amplia.

De estas premisas el argumento concluye que existe, por ejemplo, lo igual “en sí” ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}$). Pienso que $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ significa en este contexto *independiente de* otras cosas, por ejemplo, lo igual *en sí* es lo igual independiente de cualesquiera otras cosas. Esta independencia puede entenderse de dos maneras. En un sentido, puede entenderse como la afirmación de la existencia de entidades universales distintas (independientes) de las entidades particulares. Pero, en otro sentido más fuerte, $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ es un concepto técnico que Platón aplica a las Ideas para referir a una de sus características distintivas, la separación o independencia ontológica, la capacidad que, según Platón, tienen las Ideas de existir aunque no sean instanciadas por ninguna cosa.²² Según este segundo sentido, las sub-conclusiones (2) y (4) pueden entenderse como afirmaciones de la existencia de universales separados: Formas o Ideas. Creo que los platónicos entendían el argumento de esta última manera. Sin embargo, Aristóteles debe entender $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ sólo en el primer sentido, pues recordemos que él afirma que este argumento no demuestra la existencia de Ideas, pero sí demuestra la existencia de entidades distintas a las particulares. Es decir, Aristóteles acepta (1-4), pero rechaza (5-6).

Este argumento me parece el menos interesante y logrado de los tres argumentos de las ciencias porque parece cometer una petición de principio. Como el uso de la contraposición $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ - $\tau\acute{o}\delta\epsilon$ parece sugerir,

²² En el artículo de G. Vlastos, “Separation in Plato”, puede encontrarse una buena defensa del uso técnico de $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ en Platón para indicar la separación de las Ideas. La tesis de Vlastos se basa en un análisis de los pasajes de *Parménides* 128e-129a, 130b2-3, 130b3-5 y de *Fedón* 100b5-6, 78d5-6.

el tercer argumento parece suponer en sus premisas (1) y (3) la existencia de entidades universales, que es lo que se busca concluir en (2) y (4). Además de esta probable falla, el argumento no aporta algún dato nuevo, distinto a los ofrecidos por los dos primeros argumentos, con respecto a las razones para postular Ideas con base en consideraciones epistemológicas. Pero es claro que, aun suponiendo que este argumento no comete una petición de principio, éste sólo sería válido para postular entidades distintas de las particulares, pues la razón por la cual se concluye la existencia de lo igual en sí, etcétera, es la misma que está detrás del primer argumento de las ciencias, la cual sólo justifica la postulación de la diferencia entre universales y particulares, pero no la atribución de ningún otro rasgo a estos universales. Esto es, el argumento tampoco sería válido para postular universales platónicos ni para postular universales aristotélicos. Así, la primera crítica de Aristóteles es, interpretada de esta manera, justa también contra el tercer argumento de las ciencias.

6. La segunda crítica de Aristóteles: las Ideas de artefactos.

Hemos visto que los tres argumentos de las ciencias, los cuales son los primeros argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn* sólo son válidos, si acaso, para postular entidades distintas de las particulares, pero no para postular universales platónicos ni universales aristotélicos. La primera crítica de Aristóteles a estos argumentos es precisamente ésta. De este modo, la interpretación tradicional sobre estos primeros argumentos “menos rigurosos” es incorrecta. Sin embargo, Aristóteles dirige una segunda crítica contra los argumentos de las ciencias, según él, si de estos argumentos se siguiera la existencia de Ideas, también se seguiría que hay Ideas de artefactos u objetos producto de las técnicas (τέχναι): “demostrarían que hay Ideas de las cosas bajo el dominio de las técnicas” (79.20). Aristóteles afirma que el problema que habría con esta postulación de Ideas de artefactos es que ellos (Platón o los platónicos en general) no admiten Ideas de artefactos. En esta sección me ocuparé de analizar esta crítica de Aristóteles a los argumentos de las ciencias. Pienso que esta crítica es justa, pues de estos argumentos en efecto se seguirían Ideas de artefactos y esto sería problemático para Platón. Pero

la crítica de Aristóteles va más allá, ésta no sólo muestra que los argumentos de las ciencias no son sólidos para postular Ideas, sino que éstos tampoco son sólidos para postular, en general, entidades distintas de las particulares. En efecto, postular universales objetivos de artefactos de cualquier tipo es en sí mismo problemático. A continuación intentaré mostrar estas tesis.

La segunda crítica de Aristóteles a los argumentos de las ciencias ha suscitado mucha discusión entre los estudiosos del *Peri ideōn*, pues parece extraño que Aristóteles diga que Platón o los platónicos no aceptaban Ideas de artefactos, cuando en al menos dos pasajes de los diálogos de Platón parece sostenerse explícitamente la existencia de este tipo de Ideas.²³ Se han ensayado numerosas hipótesis para dar cuenta de esta afirmación de Aristóteles: que el *Peri ideōn* no discute la teoría de las Ideas de Platón sino la de algunos platónicos que rechazaban Ideas de artefactos; que Aristóteles malinterpreta a Platón; que Platón, en realidad, nunca admitió Ideas de artefactos, ni siquiera en los pasajes donde parece hacerlo; que Platón rechazó las Ideas de artefactos en sus enseñanzas no-escritas; etcétera. Algunas de estas hipótesis son más verosímiles que otras, y quizás podría resultar útil considerarlas, sin embargo, no pretendo entrar en esta polémica aquí.²⁴ En primer lugar, por falta de espacio. En segundo lugar, porque no he hallado ninguna hipótesis satisfactoria sobre este enigma. Pero, principalmente, porque me parece que esta cuestión tiene un interés secundario. El asunto realmente interesante con respecto a la segunda crítica de Aristóteles es: ¿qué problemas podría generar el admitir Ideas (y, en general, universales objetivos) de artefactos? Esto es, ¿qué razones podrían haber estado detrás de la negativa de quienquiera que se haya negado a admitir Ideas de artefactos?

Antes de abordar esta cuestión, es preciso advertir que Aristóteles parece estar en lo correcto en cuanto a que los argumentos de las ciencias, si demostraran la existencia de Ideas, demostrarían la existencia de Ideas de artefactos, pues, como él sostiene, las consideraciones epistemológicas que los argumentos a partir de las ciencias aducen para postular Ideas, son aplicables también al caso de las técnicas (τέχναι):

²³ En *República* X 596b y en *Crátilo* 389a7-8.

²⁴ Véase el cap 6, pp. 81-8, del libro de Gail Fine *On Ideas* para una discusión y evaluación de estas hipótesis.

una técnica no versa de manera especial sobre un objeto particular, sino que también tiene una aspiración a cierta generalidad. Por ejemplo, un carpintero no lo es sólo porque ha sido capaz de construir esta mesa sino porque es capaz de construir, en general, muebles.²⁵ Además, aunque Aristóteles y Platón frecuentemente consideran a las τέχναι como inferiores epistémicamente a las ciencias (ἐπιστήμαι), no obstante, reconocen que son un modo de conocimiento.²⁶

Pienso que habría al menos dos razones por las cuales las Ideas de artefactos serían problemáticas. La primera es que, según Platón, las Ideas son eternas, o cuando menos, existentes en todo tiempo. La segunda es que, Platón concibe las Ideas como entidades separadas de las cosas particulares, esto es, como ontológicamente independientes de las cosas particulares, o capaces de existir aun cuando no haya cosas que las instancien. De acuerdo con esto, si hubiera Ideas de artefactos como la Idea de cama, la Idea de telar o la Idea de computadora, estas entidades serían eternas y separadas. El problema con estas Ideas es que contravendrían nuestras intuiciones más básicas sobre la producción técnica o artística. Al nivel del sentido común hay una distinción importante entre objetos naturales y objetos artificiales. Un requisito para que una teoría sea una explicación satisfactoria de la producción técnica o artística es que preserve y dé cuenta de esta distinción. Sin embargo, la postulación de Ideas de artefactos pondría en serio peligro esta distinción. Nuestras intuiciones nos dicen que un artefacto, a diferencia de un objeto natural, es producto del ingenio humano, de la capacidad humana de modificar su entorno natural. El ejercicio de esta capacidad está condicionado, en buena parte, por las circunstancias históricas y sociales en las que viven los seres humanos. Así, por ejemplo, la computadora es un invento humano que se desarrolló en un tiempo y dentro de una sociedad muy específica. Sin embargo, si se admitieran

²⁵ Según *República* X 596b el artesano, al fabricar cualquiera de sus productos, lo hace refiriéndose a la Idea de ese producto. Aristóteles explica que el arte o técnica es de lo universal y no de lo particular en *Metafísica* A 981a5-b10.

²⁶ Los sustantivos ἐπιστήμη y τέχνη en el griego antiguo son usados frecuentemente de manera intercambiable, incluso en muchos pasajes de los diálogos platónicos. Cfr. *Cármides* 165d, *Eutifrón* 14c, *Íón* 537c y ss., y *Rep.* I, 342c. Véase también el ensayo de J. Hintikka, "Plato on Knowing How, Knowing That and Knowing What", en donde Hintikka explica esta asimilación entre el conocimiento práctico y el conocimiento teórico en Platón.

Ideas de artefactos, habría un Idea de computadora cuya existencia no tendría un principio ni un fin en el tiempo, y que además sería ontológicamente independiente de cualquier cosa particular, incluida cualquier mente humana y cualquier sociedad. Esta eternidad y esta separación de la Idea de computadora implicarían que los inventores de este artefacto en realidad no han inventado nada sino que sólo han descubierto *La Computadora* y, por ende, los medios necesarios para producir computadoras. Según esta hipótesis, aunque las computadoras se hubieran producido en el siglo XX, la Idea de computadora siempre habría existido y cualquier otro ser humano en cualquier otra época histórica y sociedad podría haberla descubierto, y, de hecho, podría ser el caso que ningún ser humano la hubiera descubierto ni se hubieran producido computadoras, no obstante, la Idea de computadora existiría siempre. Las consecuencias de admitir Ideas de artefactos parecen, entonces, poner en cuestión algunas creencias bastante más sólidas que las creencias sobre Ideas de artefactos. Pienso que estas razones son suficientes para negar la existencia de Ideas de artefactos. Supongo que razonamientos semejantes llevaron a algunos platónicos, quienesquiera que hayan sido, a rechazar Ideas de artefactos, como afirma Aristóteles.²⁷

No obstante, creo que la postulación de universales de artefactos no es un problema exclusivo para el realismo platónico de universales, sino que es un problema para cualquier realismo de universales. La razón es que, aun cuando se niegue que los universales son eternos o separados, lo cierto es que, como ha afirmado David Armstrong, el lenguaje del nacimiento y la corrupción es ajeno a los universales.²⁸ Esto es, Armstrong parece querer decir que no es correcto afirmar que los universales son eternos o siempre existentes, ni tampoco es correcto decir que existen sólo durante cierto tiempo, sino que, más bien, el atribuirle a los universales cualquier predicado de temporalidad o de atemporalidad es un error categorial (como afirmar que ‘los números

²⁷ Proclo en su comentario al *Parménides* sostiene que los platónicos no aceptaban Ideas de artefactos y se cree que, en particular, Jenócrates rechazaba este tipo de Ideas. Véase Gail Fine *On Ideas* cap 6 pp. 83-4.

²⁸ “Las propiedades no son la especie de cosa que pueda destruirse (o crearse). El lenguaje de destrucción y de creación es simplemente inapropiado en conexión con los universales. Esto no significa que sean objetos platónicos eternos”, David Malet Armstrong, *Los universales y el realismo científico*, pp. 157-8.

naturales son azules'). Pero, si se postularan cualesquiera universales objetivos de artefactos, para respetar nuestras intuiciones sobre la producción artística tendría que sostenerse que un universal de artefacto es creado en el momento en que un ser humano inventa algún nuevo artefacto. Pero esto, como señala Armstrong, es absurdo.

Pienso que la crítica de Aristóteles pretendía tener este mayor alcance para cuestionar la solidez de los argumentos de las ciencias para postular, en general, entidades distintas de las particulares, pues, si Aristóteles aceptara que los argumentos de las ciencias son válidos y sólidos para postular entidades distintas de las particulares, se comprometería a postular universales objetivos de artefactos. Pero pienso que, de hecho, Aristóteles rechazó en otras obras que hubiera universales de artefactos, y lo hizo mediante una teoría que podría ser empleada por cualquier realismo de universales. En *Física* II. 1 y en *Metafísica* Z 7-9, Aristóteles elabora una exitosa distinción entre objetos naturales y objetos artificiales la cual no requiere postular universales de artefactos. Esta distinción consiste en que, en el caso de los objetos naturales su forma (sus propiedades esenciales) es "interna" en el sentido de que es una forma que ninguna mente humana puso ahí y que se transmite, en muchos de los objetos naturales, de un miembro de la misma especie a otro.²⁹ De esta manera, la forma de un objeto natural es un universal objetivo, independiente de la mente y del lenguaje. Sin embargo, en el caso de los objetos artificiales, Aristóteles afirma que su forma no es más que el concepto en la mente del artesano y en este sentido es "externa" al objeto artificial o puesta en él desde afuera (y no transmisible de un objeto artificial a otro).³⁰ Pero un concepto no es un universal sino una cosa particular. Así, por ejemplo, una cama de madera instancia muchos universales, por ejemplo, las propiedades concernientes a su madera, su figura, su color, pero, de ninguna manera instancia el universal *cama*, pues no hay tal universal. Lo que ocurre es simplemente que alguien concibe la noción de una cama y después modifica ciertos objetos naturales de acuerdo con esta noción, pero esta noción nunca deja de ser una noción, jamás se vuelve un universal en los objetos extra-mentales.

²⁹ *Física* II.1. 192b12-33, 193b2-7, *Metafísica* Z.7. 1032a15-25.

³⁰ *Física*, II.1. 193b2-12, *Metafísica* Z. 7. 1032b1-30.

7. Conclusión.

De este modo, hemos visto que los primeros argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn*, los argumentos a partir de las ciencias, no son argumentos válidos para postular Ideas, pero tampoco son válidos para postular universales aristotélicos (como supone la interpretación tradicional del *Peri ideōn*, opinión que erróneamente se atribuye a Aristóteles), sino que sólo son válidos para concluir que existen dos tipos de entidades, universales y particulares, pues del establecimiento de la diferencia entre universales y particulares no se sigue que estos universales tengan los rasgos distintivos de las Ideas, ni tampoco los rasgos distintivos de los universales aristotélicos. Hemos visto también que, en su primera crítica, Aristóteles concuerda con esta interpretación. Además, hemos visto que, según la segunda crítica de Aristóteles, los argumentos a partir de las ciencias no son sólidos para postular Ideas pero tampoco son sólidos para postular ningún tipo de universal objetivo, pues dan lugar a la postulación de universales problemáticos para cualquier realismo de universales: universales de artefactos. En los próximos dos capítulos de este trabajo veremos si los restantes dos argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn* poseen características estructurales semejantes a las de los argumentos de las ciencias, las cuales justifiquen que sean agrupados en un solo grupo de argumentos “menos rigurosos”. Estas características son: (i) ser un argumento inválido para postular Ideas, pero válido únicamente para postular la existencia de dos tipos de entidades, universales y particulares, y (ii) no ser un argumento sólido para postular universales objetivos de ningún tipo.

CAPÍTULO II

EL ARGUMENTO DE LO UNO SOBRE MUCHOS

1. Introducción

El argumento de “lo uno sobre muchos” (ἐν ἐπὶ πολλῶν) es el segundo de los argumentos “menos rigurosos” del tratado aristotélico *Sobre las Ideas* (*Peri ideōn*). Este argumento postula Ideas a partir de la atribución verdadera de predicados a los miembros de una pluralidad de cosas. Aristóteles dirige a este argumento dos críticas, similares a las que dirige a los argumentos a partir de las ciencias, estudiados en el primer capítulo de este trabajo. Primera: que este argumento es inválido para postular Ideas, pero es válido para concluir que “lo predicado en común es distinto de las cosas particulares de las cuales se predica” (81.9-10). Segunda: que de este argumento se seguirían Ideas de negaciones, pero que postular este tipo de Ideas es absurdo.

La interpretación tradicional sobre el *Peri ideōn* ha sostenido que, para Aristóteles, el argumento de lo uno sobre muchos es “menos riguroso” porque no es un argumento válido para postular Ideas (universales que son ontológicamente independientes de las cosas particulares y que son paradigmas de éstas), sino sólo es válido para postular universales aristotélicos (universales que no son ontológicamente independientes de las cosas que los instancian y no son paradigmas de éstas).¹ Sin embargo, pienso que esta interpretación es incorrecta. El argumento de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn* no es un argumento válido para postular Ideas, pero tampoco es válido para postular universales aristotélicos. Este argumento es válido sólo para postular entidades distintas de las particulares, esto es, este argumento es válido sólo para concluir que existen dos tipos distintos de entidades: universales y particulares. Pero de la diferencia entre universales y particulares no se sigue ni la separación o independencia ontológica de

¹ Por ejemplo, Gail Fine, *On Ideas*, pp. 26-7, 105-6; Victor Caston, “Review of Gail Fine, *On Ideas*” (sólo en esto la interpretación de Caston es tradicional); y M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, pp. 29-30.

los primeros con respecto a los segundos (como pretende el autor del argumento) ni la dependencia ontológica de los universales con respecto a los particulares (inferencia que erróneamente se le ha atribuido a Aristóteles). Y lo mismo ocurre en el caso del paradigmatismo. En efecto, de la diferencia entre una entidad *a* y una entidad *b* no es posible concluir válidamente qué rasgos tienen *a* y *b* más allá de ser diferentes numéricamente. Pienso que no hay ninguna razón para atribuirle a Aristóteles la inferencia inválida que la interpretación tradicional le atribuye, sino que, al contrario, Aristóteles parece concordar con la interpretación que he propuesto. Tal parece entonces que la noción de universal aristotélico no está presente en la primera crítica de Aristóteles al argumento de lo uno sobre muchos. Pero tampoco está presente en la segunda, a través de la cual Aristóteles observa adecuadamente que de este argumento se seguirían Ideas de negaciones, pero que es absurdo postular tales Ideas. En efecto, pienso que esta segunda crítica de Aristóteles tiene por objetivo cuestionar no sólo la solidez de este argumento para postular universales platónicos, sino su solidez para postular universales objetivos de cualquier tipo, pues postular universales de negaciones es problemático para cualquier realismo de universales. De esta manera, pienso que el argumento de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn* tiene semejanzas estructurales importantes con los argumentos de las ciencias, pues tanto el primero como los últimos sufren de las mismas deficiencias señaladas por las críticas de Aristóteles. Al parecer, en virtud de estas semejanzas, sería justo clasificar al argumento de lo uno sobre muchos y a los argumentos de las ciencias dentro de un grupo de argumentos “menos rigurosos”.

A continuación intentaré mostrar estas tesis. Para ello, en la segunda sección presento el texto griego y mi traducción de este argumento y de las críticas de Aristóteles al mismo. Después, en la tercera sección analizo el argumento y la crítica de Aristóteles sobre su validez. En la cuarta sección analizo la otra crítica de Aristóteles, según la cual de este argumento se seguirían Ideas de negaciones. Finalmente, examino el valor filosófico de este argumento, distingo entre versiones lingüísticas y versiones ontológicas del argumento de lo uno sobre muchos, y sostengo que una versión ontológica es preferible a una versión lingüística.

2. Texto y traducción

Χρῶνται καὶ τοιούτω λόγῳ εἰς κατασκευὴν τῶν ιδεῶν. εἰ ἕκαστος τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἀνθρωπός ἐστι καὶ τῶν ζῴων ζῶον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, καὶ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἑκάστου αὐτῶν αὐτὸ αὐτοῦ τι κατηγορούμενον, ἀλλ' ἔστι τι ὃ κατὰ πάντων αὐτῶν κατηγορεῖται οὐδενὶ αὐτῶν ταύτων ὄν, εἴη ἂν τι τούτων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ὄντα ὄν κεχωρισμένον αὐτῶν ἀίδιον· αἰεὶ γὰρ ὁμοίως κατηγορεῖται πάντων τῶν κατ' ἀριθμὸν ἀλλασσομένων. ὃ δὲ ἓν ἐστιν ἐπὶ πολλοῖς κεχωρισμένον τε αὐτῶν καὶ ἀίδιον, τοῦτ' ἐστιν ἰδέα· εἰσὶν ἄρα ἰδέαι.

Τοῦτόν φησι τὸν λόγον κατασκευάζειν ἰδέας καὶ τῶν ἀποφάσεων καὶ τῶν μὴ ὄντων. καὶ γὰρ ἡ ἀπόφασις κατὰ πολλῶν κατηγορεῖται μία καὶ ἡ αὐτὴ καὶ κατὰ μὴ ὄντων, καὶ οὐδενὶ τῶν καθ' ὧν ἀληθεύεται ἐστιν ἡ αὐτὴ. τὸ γὰρ οὐκ ἀνθρωπος κατηγορεῖται μὲν καὶ καθ' ἵππου καὶ κυνὸς καὶ πάντων τῶν παρὰ τὸν ἀνθρώπον, καὶ διὰ τοῦτό ἐστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ οὐδενὶ τῶν καθ' ὧν κατηγορεῖται ταύτων ἐστιν. ἔτι αἰεὶ μένει κατὰ τῶν ὁμοίων ὁμοίως ἀληθεύμενον· τὸ γὰρ οὐ μουσικὸν κατὰ πολλῶν ἀληθεύεται (πάντων γὰρ τῶν μὴ μουσικῶν), ὁμοίως καὶ τῶν οὐκ ἀνθρώπων τὸ οὐκ ἀνθρωπος· ὥστε εἰσὶ καὶ τῶν ἀποφάσεων ἰδέαι. ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· πῶς γὰρ ἂν εἴη τοῦ μὴ εἶναι ἰδέα; εἰ γὰρ τοῦτό τις παραδέξεται, τῶν γε ἀνομογενῶν καὶ πάντη διαφερόντων ἔσται μία ἰδέα, γραμμῆς, ἂν οὔτω τύχη, καὶ ἀνθρώπου· οὐχ ἵπποι γὰρ ταῦτα πάντα. ἔτι ἔσται καὶ τῶν ἀορίστων τε καὶ τῶν ἀπειρῶν μία ἰδέα. ἀλλὰ καὶ τοῦ πρώτου καὶ τοῦ δευτέρου· οὐ ξύλον γὰρ ὃ τε ἀνθρωπος καὶ τὸ ζῶον, ὧν τὸ μὲν πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον, ὧν οὔτε γένη οὔτε ἰδέας ἐβούλοντο εἶναι. δῆλον δὲ ὅτι οὐδὲ οὗτος ὁ λόγος ἰδέας εἶναι συλλογίζεται, ἀλλὰ δεικνύναι βούλεται καὶ αὐτὸς ἄλλο εἶναι τὸ κοινῶς κατηγορούμενον τῶν καθ' ἕκαστα ὧν κατηγορεῖται. ἔτι

αὐτοὶ οἱ βουλόμενοι δεικνύουσι ὅτι ἐν τι τὸ κοινῶς κατηγορούμενόν ἐστι πλειόνων καὶ τοῦτό ἐστιν ἰδέα, ἀπὸ τῶν ἀποφάσεων αὐτὸ κατασκευάζουσιν. εἰ γὰρ ὁ πλειόνων τι ἀποφάσκων πρὸς ἐν τι ἐπαναφέρων ἀποφήσει (ὁ γὰρ λέγων “ἄνθρωπος οὐκ ἐστι λευκός, ἵππος οὐκ ἐστιν” οὐ καθ’ ἕκαστον αὐτῶν ἰδίον τι ἀποφάσκει, ἀλλὰ πρὸς ἐν τι τὴν ἀναφορὰν ποιούμενος τὸ λευκὸν ἀποφάσκει τὸ αὐτὸ πάντων), καὶ ὁ καταφάσκων ἂν πλειόνων τὸ αὐτὸ οὐ καθ’ ἕκαστον ἄλλο, ἀλλὰ ἐν τι ἂν εἴη ὁ καταφάσκει, οἶον τὸν ἄνθρωπον κατὰ τὴν πρὸς ἐν τι καὶ ταύτῃ ἀναφορὰν· ὁμοίως γὰρ ὡς ἡ ἀπόφασις καὶ ἡ κατάφασις. ἐστὶν ἄρα τι ὃν ἄλλο παρὰ τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ὃ αἰτιὸν ἐστὶ τῆς ἀληθοῦς ἐπὶ πλειόνων τε καὶ τῆς κοινῆς καταφάσεως, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ ἰδέα. τοῦτον δὴ τὸν λόγον φησὶν οὐ μόνον τῶν καταφασκομένων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀποφασκομένων ἰδέας ποιεῖν· ὁμοίως γὰρ ἐν ἀμφοτέροις τὸ ἐν.

<Argumento>

Se sirven también del siguiente argumento para el establecimiento de Ideas. Si cada uno de los muchos hombres es un hombre, y cada uno de los muchos animales es un animal, y del mismo modo en los otros casos; y, si no hay en el caso de cada una de estas cosas alguna que ella misma sea predicada de sí misma, sino que existe algo que se predica de todas estas cosas y a ninguna de ellas es idéntico, entonces existe este ente² aparte de los entes particulares,

² Los manuscritos griegos OAC dicen literalmente “alguno de éstos” (τι τούτων). No obstante, hay un problema con seguir esta lectura y es que la referencia de “éstos” sólo podría ser, al parecer, los particulares que son *F*, pero el argumento pretende concluir precisamente que existe una entidad distinta de los particulares que son *F*, la Idea de *F*, por tanto, el texto en este lugar parece ser contrario a esta pretensión. En mi traducción he seguido a Gail Fine, *On Ideas*, p. 14, 242-43 n. 12, quien a su vez sigue el comentario de Ammonio, quien lee “esto” (τοῦτο), *In Met.* 74.17. W. Dooley traduce “there must be something belonging to [all of] them”, *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle, Metaphysics I*, p. 117. M. I. Santa Cruz parece seguir a Dooley pues traduce “tendría que haber algo <pertenciente> a éstos”, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, p. 87.

separado de éstos y eterno. Pues siempre se predica del mismo modo de todas las cosas numéricamente diferenciadas. Pero aquello que es uno sobre muchos, separado de ellos y eterno, esto es una Idea. Por tanto, existen Ideas.

<Críticas>

Dice Aristóteles que este argumento establece Ideas también de las negaciones, esto es,³ de las cosas que no son, pues también una y la misma negación se predica de muchas cosas, esto es,⁴ de las cosas que no son y no es idéntica a ninguna de las cosas de las cuales es verdadera. Pues ‘no-hombre’ se predica de un caballo, de un perro y de todas las cosas aparte del hombre, por ello es uno sobre muchos y no es idéntico a ninguna de las cosas de las cuales se predica. Además, siempre permanece del mismo modo siendo verdadera de cosas similares. En efecto, ‘no-musical’ es verdadero de muchas cosas (de todas aquellas cosas que no son musicales), del mismo modo, también ‘no-hombre’ de las cosas que no son hombres. De tal modo que existen también Ideas de las negaciones. Lo cual es absurdo, ¿pues cómo podría haber una Idea del no-ser? En efecto, si alguien acepta esto, habrá una Idea de las cosas heterogéneas y en todo diferentes, como sería el caso de una línea y de un hombre, pues todas estas cosas no son caballos. Además, habrá también una Idea de las cosas indeterminadas e indefinidas. Pero también de lo primario y de lo secundario. En efecto, el hombre y el animal no son madera, y de estas cosas una es

Ricardo Salles me ha sugerido una interesante interpretación, de acuerdo con la cual, el argumento contendría una premisa implícita anterior a la afirmación de la conclusión del pasaje en cuestión: “aquello que se predica de todas estas cosas y a ninguna de ellas es idéntica es, ella misma, *F*”. De esta manera, la referencia de “alguno de éstos” a alguna de las cosas que son *F* se explicaría porque entre los miembros de esta multiplicidad se encontraría la misma Idea de *F*. Ésta es la única interpretación que conozco de este pasaje que podría explicar satisfactoriamente el texto de los manuscritos.

³ Creo que la palabra griega *καί* tiene aquí una función epexegetica, y, por ende, no debe traducirse como “y”, sino como “esto es”, pues los términos que une esta conjunción griega no son distintos, el segundo constituye una aclaración del primero. Defiendo esta interpretación en la sección 4 de este capítulo. Gail Fine defiende esta misma interpretación en *On Ideas*, p. 109.

⁴ Ver nota anterior.

primaria y la otra secundaria; de estas cosas no querían que hubiera géneros o Ideas.

Pero es evidente que tampoco este argumento concluye válidamente que hay Ideas, sino que también éste tiende a mostrar que lo predicado en común es distinto de las cosas particulares de las cuales se predica.

Además, los mismos que pretenden mostrar que lo predicado en común de muchas cosas es algo uno y que esto es una Idea, establecen esto a partir de las negaciones. Pues, si quien niega de muchas cosas niega refiriéndose a algo uno (en efecto, el que dice “un hombre no es blanco, un caballo no es blanco” no niega en cada caso algo propio de estas cosas, sino que haciendo referencia a algo uno, lo blanco, niega lo mismo de todas), también quien afirma de muchas cosas lo mismo, no afirma en cada caso algo distinto, sino que algo uno será aquello que afirma, por ejemplo, ‘hombre’, según la referencia a algo uno y lo mismo, pues del mismo modo que la negación, también la afirmación. Entonces, existe alguna otra cosa aparte de lo que es en las cosas sensibles, lo cual es causa de la afirmación verdadera y común sobre muchas cosas, y esto es la Idea. Aristóteles dice que, ciertamente, este argumento genera Ideas no solamente de las afirmaciones, sino también de las negaciones, pues del mismo modo existe lo uno en ambos casos. (80.9-81.22)

3. El argumento platónico de lo uno sobre muchos

En esta sección voy a presentar un análisis detallado del argumento de lo uno sobre muchos y de la crítica de Aristóteles a la validez de este argumento. Sostengo que este argumento es inválido tanto para postular Ideas como para postular universales aristotélicos, pues sólo es válido para concluir que existen dos tipos distintos de entidades, universales y particulares, pero el establecimiento de esta diferencia es insuficiente para determinar qué rasgos tienen los universales y los particulares. Creo que Aristóteles concuerda con esta interpretación.

El argumento de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn* tiene la siguiente estructura:

- (1) Cada uno de los muchos F s es F .
- (2) Ninguno de los muchos F s se predica de sí mismo.
- (3) Existe algo, lo F , lo cual se predica de los muchos F s y a ninguno de ellos es idéntico.
- (4) Lo F siempre se predica del mismo modo de todas las cosas numéricamente diferenciadas.
- (5) \therefore Entonces, por (3) y (4), existe un ente, lo F , aparte de las muchas cosas particulares que son F , separado de ellas y eterno.
- (6) Aquello que es uno sobre muchos, separado y eterno, es una Idea.
- (7) \therefore Por tanto, existen las Ideas.

El argumento pretende partir, con la premisa (1), de un dato obvio e incontestable, de algo que, al parecer, todos reconocemos abiertamente: que hay una pluralidad de hombres y que cada uno de ellos es un hombre, y que hay una pluralidad de animales y que cada uno de ellos es un animal, y, de manera general, que hay diversas pluralidades de cosas y que los miembros de una de éstas, los F s, son F , los miembros de otra, los G s, son G , etcétera. Es decir, el argumento toma como punto de partida el hecho de que individuos diferentes parecen tener una misma naturaleza. La conclusión a la que el argumento busca llegar es que esta aparente identidad de naturaleza entre cosas numéricamente distintas no es sólo una apariencia sino que es real y que la mejor explicación de este hecho es provista por la postulación de Ideas.

La premisa (2) introduce la noción de “predicación” de una manera un tanto extraña, pues no está claro, a primera vista, cuál es la relevancia de esta noción para el argumento. Por supuesto que en la premisa (1) hay una predicación, ‘las cosas F s son F ’, sin embargo, el predicado ‘ F ’ no es mencionado sino que es usado y, por tanto, lo que parece afirmarse en (1) es que las cosas F s tienen la propiedad de ser F , y no que el predicado ‘ F ’ se predica de estas cosas. No obstante, la noción de predicación aparece prominentemente no sólo en (2) sino también en (3) y (4). La introducción de la noción de predicación en (2) es extraña porque lo que se niega explícitamente es que una de las cosas que son F se predique de sí misma, pero, si se interpreta literalmente esta

afirmación, ésta resulta trivial pues, por ejemplo, ninguno de los muchos hombres es de hecho un predicado y, por tanto, un hombre no se predica de sí mismo ni de ninguna otra cosa.⁵ Por esta razón, (2) no debe interpretarse literalmente. Ni tampoco las premisas (3) y (4) deben interpretarse literalmente pues, si así se interpretaran, debería concluirse que las Ideas son predicados, pues estas premisas afirman que lo *F*, lo cual es identificado como una Idea en (6) y (7), se predica de las cosas que son *F*, pero las Ideas no son de ningún modo signos lingüísticos.⁶

Este uso de la noción de predicación es extraño para nosotros pero no lo es para Aristóteles. En varios lugares de su obra, Aristóteles llama a entidades extra-lingüísticas ‘predicados’ o afirma que éstas ‘se predicán’ de otras cosas. Como ocurre con los universales aristotélicos, los cuales son propiedades concebidas realistamente y, sin embargo, Aristóteles afirma a veces sobre los universales que éstos ‘se predicán’ de las cosas particulares, casi como si fueran predicados.⁷ Esto no indica que Aristóteles confunde las nociones de predicado y de propiedad

⁵ Podría pensarse que un hombre sí se puede predicar de sí mismo en tanto que, siendo arbitraria la relación entre signo y referente, cualquier cosa puede utilizarse como signo para referir a cualquier otra cosa y, así, Sócrates, por ejemplo, podría utilizarse como un predicado para referir a la propiedad de humano. De este modo, Sócrates podría predicarse de Sócrates: ‘Sócrates es un Σ ’, en donde la sigma estaría simplemente marcando el lugar en donde se introduciría a Sócrates mismo como signo. Pero esta concepción de la relación entre signo y referente como arbitraria es ajena a la filosofía platónica y, de cualquier manera, la posibilidad abierta por esta concepción no es contraria al razonamiento sobre el cual está basada la premisa (2), como se verá más adelante.

⁶ El argumento mismo excluye la posibilidad de que las Ideas sean concebidas, al menos por Aristóteles, como predicados, pues una de las críticas de Aristóteles al argumento es que de éste se seguiría la existencia de Ideas de negaciones. Pero, si las Ideas fueran predicados, esta consecuencia ni siquiera estaría en discusión ni sería problemática, pues evidentemente hay predicados de negación, ‘no-hombre’, ‘no-rojo’, etcétera, y la crítica de Aristóteles se vale, de hecho, de la existencia de estos predicados para derivar la conclusión que a Aristóteles le parece absurda: que hay Formas o Ideas de negaciones. Por razones similares se debe rechazar la opción de que Aristóteles conciba las Ideas como significados, pues los predicados negativos son también significativos. Sobre esto último véase Gail Fine, *On Ideas*, p. 107-110, allí Fine argumenta, basada en las razones expuestas en esta nota, en contra de la interpretación de que las Ideas son significados.

⁷ Por ejemplo, en *Categorías* 1b.

(muchas veces Aristóteles aplica la noción de ‘predicarse de’ estrictamente a predicados).⁸ Más bien, Aristóteles hace un uso extendido de la noción de predicación, dentro de la cual incluye no sólo la atribución de un predicado lingüístico a un sujeto, sino también el nexo que hay entre un individuo particular y el universal instanciado por éste. Así, frases de la forma ‘lo F se predica de a ’ pueden interpretarse a veces, como ‘lo F es una propiedad instanciada por a ’. Y como la propiedad de F es aquello que hace que las cosas que la instancian sean F , la frase puede interpretarse a veces como ‘lo F es aquello en virtud de lo cual a es F ’. Este último es el sentido que, me parece, es más pertinente para la interpretación de este argumento de lo uno sobre muchos.

De acuerdo con esto, la premisa (2) podría reformularse así: “ninguno de los muchos F s puede ser F en virtud de sí mismo”. Dado que la premisa (1) ha establecido que hay una multiplicidad de cosas que son F , la premisa (2) pretende dar razones para llegar a la sub-conclusión (3), que estas cosas que son F no pueden ser F en virtud de ninguna de ellas. O, de otro modo, que aquello que explica por qué estas cosas son F no puede ser idéntico a ninguna de ellas. La razón dada por (2) para apoyar la sub-conclusión (3) es que ninguno de los F s puede ser F en virtud de sí mismo. O, alternativamente, que ninguno de los F s puede explicar por qué él mismo es F . Esto es, el argumento intenta bloquear la posibilidad de que entre una pluralidad de cosas $\{a, b, c, d, e \dots n\}$, que son F , haya una, d por ejemplo, que explique por qué las demás son F , pues, se ha supuesto que d es F , sin embargo, no habría dentro de la pluralidad una explicación de por qué d es F , ya que, por (2), d no puede explicarse a sí misma.⁹ De este modo, el argumento sostiene que, si se rechazara (2), la explicación de por qué los F s son F quedaría entonces incompleta.

La inferencia contenida en (2) y (3) se apoya en un supuesto platónico importante, el principio de la no-identidad, según el cual, en

⁸ Como en su crítica al argumento basada en predicaciones negativas, pues, como veremos más adelante, ‘no-hombre’ es evidentemente sólo un predicado, pues a éste no le corresponde un universal. También en *Categorías* 2a lo que se predica es un predicado.

⁹ Gail Fine explica esta inferencia presente en el argumento de una manera similar en *On Ideas*, p. 104.

toda explicación, aquello que explica (el *explanans*) y lo explicado (el *explanandum*), deben ser distintos,¹⁰ pues si el *explanans* y el *explanandum* no fueran distintos, la explicación sería viciosa. E incluso, si esta exigencia de la no-identidad se eliminara, la noción misma de explicación podría trivializarse, pues no sería necesario buscar explicaciones más allá de la cosa explicada: cada entidad se explicaría a sí misma. Este principio muestra también por qué Platón concluye en (3), a partir de (2), que existe algo, lo *F*, lo cual se predica de los muchos *Fs* y a ninguno de ellos es idéntico (sub-conclusión que puede reformularse como: existe algo, lo *F*, en virtud de lo cual los muchos *Fs* son *F* y a ninguno de ellos es idéntico), pues, si ninguno de los *Fs* puede explicar por qué todos los *Fs* son *F*, entonces debe postularse la existencia de una entidad distinta de los *Fs* que explique por qué los *Fs* son *F*, de otro modo, el hecho, afirmado en (1), de que los *Fs* son *F*, quedaría sin explicar.

Sin embargo, la inferencia no es todavía válida, pues las premisas (1-3) han dejado abierta una posibilidad de explicar por qué los *Fs* son *F* sin violar el principio de no-identidad, posibilidad que no requiere de la postulación de entidades distintas de los *Fs*. En efecto, podría proponerse que en una pluralidad de cosas que son *F* $\{a, b, c, \dots, m, n\}$, *n* explica por qué *a, b, c, \dots, m*, son *F*, pero *n* no se explica a sí misma, sino que *m* explica por qué *n* es *F*. En estos dos procesos de explicación en los cuales *n* explica a *m* y *m* explica a *n*, se respetaría el principio de no-identidad, y no se requeriría la postulación de entidades distintas de los *Fs* que expliquen por qué éstos son *F*. No obstante, esta opción explicativa implicaría cierta circularidad que, probablemente, sería viciosa, pues *n* explica a *m* y *m*, a su vez, es explicada por *n*: el *explanans* *n* explica al *explanandum* *m*, y el *explanandum* *m* se vuelve

¹⁰ Este principio está implícito también en las formulaciones del argumento del Tercer Hombre en el *Parménides* (132a-b y 132d-133a) y en este mismo tratado *Sobre las Ideas*. Este principio de no-identidad corresponde más o menos al supuesto de no-identidad que Gregory Vlastos detecta en su análisis de la primera versión del argumento del tercer hombre en el *Parménides*. Este supuesto lo enuncia Vlastos de la siguiente manera: "(A4) If anything has a certain character, it cannot be identical with the Form in virtue of which we apprehend that character. If *x* is *F*, *x* cannot be identical with *F*-ness", "The 'Third Man Argument' in the *Parmenides*", p. 237.

explanans para explicar al anterior *explanans n*, el cual se vuelve *explanandum*.¹¹

Independientemente de si esta explicación es viciosa o no, tal vez podría pensarse que el argumento supone, sin hacerlo explícito, que aquello que explica que los *Fs* son *F* es necesariamente uno, y que, por tanto, la explicación propuesta en el párrafo anterior queda descartada.¹² No obstante, creo que esta tesis de la unicidad de lo *F* es afirmada expresamente en la premisa (4), la cual, ya reformulada, sostiene que lo *F* hace que todas las cosas numéricamente diferenciadas sean *F* del mismo modo. Creo que con la frase “todas las cosas numéricamente diferenciadas (πάντων τῶν κατ’ ἀριθμὸν ἀλλασσομένων)” el argumento se refiere a todas aquellas cosas que comparten una propiedad cualquiera, pues si *a* y *b* son *F*, *a* y *b*, en tanto que son *F*, son idénticas en este aspecto, pero son distintas numéricamente, *a* es una cosa y *b* es otra cosa. Así, lo que la premisa (4) afirma es simplemente que aquello que hace que los *Fs* sean *F*, hace que sean *F* del mismo modo. Y por esta razón no se requiere postular más de una entidad que haga que todos los *Fs* sean *F*, pues éstos, si son *F*, son *F* del mismo modo. Si los *Fs* fueran *F* de modos diversos, entonces sí se precisaría postular una entidad diferente por cada modo distinto de ser *F*, que explique por qué los *Fs* son *F*. Así, la función de esta premisa en el argumento es bloquear la posibilidad mencionada en el párrafo anterior: que entre los *Fs* haya dos que expliquen por qué todos los *Fs* son *F*.¹³

¹¹ Hay otra posibilidad de explicación que no implica circularidad pero que lleva a un regreso infinito que sin duda es vicioso: para cualquier pluralidad dada $\{a, b, c \dots n\}$, cuyos miembros son *F*, *b* explica que *a* es *F*, *c* a su vez explica que *b* es *F*, y así al infinito. Esta explicación es claramente viciosa porque pospone la explicación de los *Fs* al infinito. Una explicación como ésta es la que da origen a la crítica del Tercer Hombre.

¹² Como parece suponer Gail Fine en su reconstrucción del argumento, pues, según Fine, la afirmación de unicidad con respecto a lo *F* se encuentra implícita en la oración que, según ella, es la premisa (1): “(1) Whenever many *Fs* (*polla*) are *F*, they are *F* in virtue of having *some one thing*, the *F*, predicated of them” (las cursivas son mías), *On Ideas*, p. 104.

¹³ Y, también, a través de la premisa (4) se rechaza que haya necesidad de postular más de una propiedad de lo *F* que explique por qué los *Fs* son *F*, pues la unicidad es un rasgo fundamental de las Ideas platónicas. En *República* X 597c-d hay incluso una suerte de argumento con el que Platón pretende mostrar el carácter único de

Me parece que la adición de la premisa (4) hace que de las premisas (1-4) se siga válidamente la conclusión de que existe una propiedad de lo *F* distinta de los *Fs* particulares, la cual explica que los *Fs* son *F*. Esto es, el argumento de lo uno sobre los muchos parece válido para concluir la existencia de universales como entidades numéricamente distintas de las particulares. Sin embargo, la sub-conclusión (5) contiene dos afirmaciones más, pues sostiene: (i) que existe un ente, lo *F*, aparte de las muchas cosas particulares que son *F*, el cual (ii) es *separado* de ellas y (iii) es *eterno*. Pero de la conclusión válida que afirma que existen dos tipos distintos de entidades, los universales y los particulares, no se sigue que los primeros sean separados o independientes ontológicamente de los segundos, ni tampoco que sean eternos.¹⁴ En efecto, en general, de la simple diferencia entre *a* y *b* no se sigue qué otras relaciones hay entre *a* y *b*, ni qué propiedades tienen *a* y *b*, pues, para cualquier propiedad y relación (aparte de la de *ser distinto de*), es posible que *a* sea distinto de *b*, y que *a* o *b* tengan la propiedad *F* o carezcan de ella, y que *a* y *b* tengan la relación *R* o que no la tengan. Pero, si, como he argumentado, la separación es una condición necesaria y suficiente para que un universal sea una Idea,¹⁵ entonces, el argumento de lo uno sobre muchos es, al igual que los argumentos de las ciencias y por las mismas razones, un argumento inválido para postular Ideas.

Aristóteles dirige dos críticas al argumento de lo uno sobre muchos, y una de ellas es precisamente la expuesta en el párrafo anterior, pues según Aristóteles “es evidente que tampoco este argumento concluye válidamente que hay Ideas, sino que también éste tiende a mostrar que lo predicado en común es distinto de las cosas particulares de las cuales se predica” (81.8-10). Esta crítica de Aristóteles es, como he adelantado ya, enteramente justa: la separación de los universales no se sigue de la distinción entre universales y particulares. Sin embargo,

cada Forma o Idea. Según este argumento, al cual se le ha llamado “Argumento de la Tercera Cama”, si hubiera dos Formas de cama, entonces, sería necesario postular una tercera Forma de cama que explicara las otras dos Formas de cama y las camas particulares, y sólo esta tercera Forma de cama sería la auténtica Forma de cama.

¹⁴ Sobre la separación véase la Introducción a este trabajo de tesis, p. 7-8. También en ese texto interpreto a la eternidad como un rasgo incluido en el paradigmatismo de las Ideas, p. 9.

¹⁵ Véase Introducción, p. 6-7.

frecuentemente se ha interpretado esta crítica de Aristóteles como si él estuviera afirmando que el argumento de lo uno sobre muchos es inválido para postular Ideas (universales ontológicamente independientes de sus instancias), pero válido para postular sus propios universales (universales ontológicamente dependientes de sus instancias).¹⁶ No obstante, esta inferencia de Aristóteles sería inválida pues, como hemos visto, de la distinción entre universales y particulares no se sigue qué rasgos tienen estos universales, es decir, no se sigue que éstos sean ontológicamente independientes de las cosas que los instancian ni que sean ontológicamente dependientes de estas cosas. Pero no hay ninguna razón para atribuirle a Aristóteles una interpretación errónea de este argumento, como hacen los defensores de la interpretación tradicional, pues es claro que Aristóteles sólo afirma en su primera crítica que el argumento de lo uno sobre muchos muestra que existen entidades distintas de las particulares, universales, pero Aristóteles no les atribuye a estos universales ninguna otra propiedad o relación con los particulares. Por tanto, creo justificado suponer que Aristóteles entiende el argumento de lo uno sobre muchos de la manera en que he propuesto interpretar este argumento.

De este modo, el argumento de lo uno sobre muchos no es válido para postular Ideas ni para postular universales aristotélicos. Lo único que este argumento podría concluir válidamente es que hay universales, además de particulares, pero no podría ir mucho más lejos. En este sentido, el argumento de lo uno sobre muchos tiene semejanzas estructurales importantes con los primeros argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn*, los argumentos de las ciencias, pues, como vimos en el primer capítulo de este trabajo, también estos argumentos son válidos únicamente para postular la diferencia entre universales y particulares.

4. Ideas y negaciones.

En esta sección me propongo analizar la segunda crítica que Aristóteles dirige al argumento de lo uno sobre muchos: que de este argumento se seguirían Ideas de negaciones. A continuación voy a evaluar primero si

¹⁶ Ver nota 1 de este capítulo.

esta crítica de Aristóteles al argumento es justa, después analizo por qué postular Ideas de negaciones sería problemático, y por último comento brevemente acerca de la relación que tiene este argumento y esta crítica con algunos pasajes de los diálogos platónicos. Pienso que, a través de esta crítica, Aristóteles sostiene que el argumento de lo uno sobre muchos no es un argumento sólido para postular Ideas, pero tampoco para postular universales objetivos de ningún tipo.

Según Aristóteles el argumento de lo uno sobre muchos “establece Ideas también de las negaciones, esto es, de las cosas que no son, pues también una y la misma negación se predica de muchas cosas, esto es, de las cosas que no son y no es idéntica a ninguna de las cosas de las cuales es verdadera” (80. 16-8). La frase “las cosas que no son” (τὰ μὴ ὄντα) puede tener en griego tres sentidos distintos, pues el uso del verbo ser en griego es frecuentemente ambiguo. Esta frase puede tener un sentido existencial: “las cosas que no existen”; un sentido veritativo: “las cosas que no son verdaderas”; o un sentido predicativo: “las cosas que no son *F*”.¹⁷ Pienso que el verbo ser está usado con un sentido predicativo en la crítica de Aristóteles, pues, en primer lugar, la noción de existencia no parece ser relevante en la crítica.¹⁸ Aristóteles no parece sugerir que este argumento daría lugar a Ideas de cosas que no existen, como las quimeras y los hipocentauros.¹⁹ De hecho, Aristóteles parece interpretar el argumento de manera que de éste no se seguirían Ideas de cosas inexistentes, pues, según Aristóteles, el argumento postula una Idea de *F* sólo cuando *F* se predica verdaderamente de los miembros de una pluralidad de cosas.²⁰ Pero el predicado ‘quimera’ o el predicado

¹⁷ Un estudio breve y excelente sobre el verbo ser en griego puede leerse en el artículo de Charles Kahn, “The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being”.

¹⁸ No obstante, Harold Cherniss hace una lectura existencial de este pasaje en *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, p. 261.

¹⁹ Aristóteles dirige contra el “Argumento a partir del Pensamiento”, el cual estudiaremos en el tercer capítulo de este trabajo, la crítica de que tal argumento da lugar a Ideas de cosas inexistentes como centauros y quimeras. Las razones por las cuales, según Aristóteles, estas Ideas se siguen de aquel argumento, son enteramente distintas a las aducidas por él en sus críticas al argumento de lo uno sobre muchos.

²⁰ Aristóteles afirma esto varias veces en sus críticas al argumento, por ejemplo en el pasaje citado apenas en el texto: “pues también una y la misma negación se predica de muchas cosas, esto es, de las cosas que no son, y no es idéntica a ninguna de las cosas de las cuales es verdadera”. Además: “siempre permanece del mismo modo

‘hipocentauro’ no se predicán verdaderamente de ninguna cosa, porque, si así fuera, existirían quimeras e hipocentauros, pues de la verdad de *Fa* se sigue $(\exists x) Fx$.²¹ Por tanto, el argumento de lo uno sobre muchos no es válido para postular Ideas de cosas que no existen, como hipocentauros y quimeras.²² Por la misma razón, la lectura veritativa queda descartada, pues el argumento no daría lugar a Ideas de entidades falsas, ya que éste postula Ideas sólo cuando hay una predicación verdadera. Por ende, creo que la crítica de Aristóteles consiste únicamente en señalar que el argumento de lo uno sobre muchos daría lugar a postular Ideas de cosas que no son *F*, es decir, Ideas de cosas de las cuales es verdadero un predicado negativo ‘no-*F*’ por el hecho de que éstas no son *F*.²³

Esta crítica de Aristóteles al argumento de lo uno sobre muchos me parece absolutamente justa, pues la noción de predicación ocupa un puesto central en el argumento y, como señala Aristóteles, “del mismo modo que la negación también la afirmación” (81. 18), es decir, una predicación negativa funciona de la misma manera que una predicación afirmativa. Y parece suponerse en el argumento que cuando un predicado se predica verdaderamente de muchas cosas, entonces estas cosas comparten la propiedad a la cual parece referir el predicado. Como ya he señalado, en el argumento parecen tomarse como equivalentes las frases ‘lo *F* se predica de los *Fs*’ y ‘lo *F* es aquello en virtud de lo cual los *Fs* son *F*’. Así, el argumento parece presuponer una correspondencia uno a uno entre predicados atribuidos verdaderamente a objetos y propiedades (siendo estas últimas interpretadas como Ideas). Y puesto que hay

siendo *verdadera*” (80.21), “no-musical es *verdadero* de muchas cosas” (80.22), etcétera.

²¹ Por supuesto, esta inferencia, y mi argumentación, son válidas sólo si uno no es un meinongiano, pues, según Meinong, una cosa puede tener propiedades aunque no exista, véase *Teoría del Objeto*, pp. 11-3 y 17. Allí, Meinong postula su principio de independencia del ser-así (Sosein) con respecto al ser (Sein): “ese principio nos dice que lo que de ningún modo es exterior al objeto, y constituye más bien su propia esencia, consiste en su ser-así, que es siempre inherente al objeto, exista éste o no exista”, p. 17.

²² Gail Fine defiende también esta interpretación en *On Ideas*, p. 108.

²³ Así lo indica Aristóteles con ejemplos como éste: “pues ‘no-hombre’ se predica de un caballo, de un perro y de todas las cosas aparte del hombre, por ello es uno sobre muchos y no es idéntico a ninguna de las cosas de las cuales se predica” (80. 18-21).

predicados de negaciones (como ‘no-hombre’) que se predicán verdaderamente de muchas cosas, entonces de este argumento se sigue que hay propiedades de negaciones (como la propiedad de *no ser hombre*). Pero, como hemos visto, dado que este argumento es válido sólo para postular universales como entidades diferentes de las particulares, pero no Ideas, de la misma manera de éste se seguirían, en general, universales de negaciones pero no, estrictamente, Ideas de negaciones. Lo que Aristóteles parece decir entonces con su crítica es que, si los platónicos aceptan este argumento como válido y sólido, entonces se comprometen a postular Ideas de negaciones. Y, también, que cualquiera que acepte este argumento como válido y sólido, se compromete a aceptar universales negativos.

Pero, ¿por qué sería problemático postular Ideas de negaciones (y, en general, universales negativos)? Según Aristóteles, postular este tipo de Ideas es absurdo porque “si alguien acepta esto, habrá una Idea de las cosas heterogéneas y en todo diferentes, como sería el caso, de una línea y de un hombre, pues todas estas cosas no son caballos” (81. 2-5). Es decir, el problema sería que las cosas de las cuales se predica verdaderamente un predicado negativo como ‘no-caballo’ no tienen en realidad una identidad de naturaleza en virtud de la cual se les aplique este predicado. A esta línea, a este hombre, a la luna, al monte Everest, a esta computadora y al número cinco, se les predica con verdad el predicado ‘no-caballo’, y sin embargo, aquello a lo que el predicado parece referir no es algo que estas cosas tengan realmente en común, pues aunque tengan en común que es verdadero de ellas el predicado no-caballo, este predicado no parece referir a una misma propiedad objetiva de *ser no-caballo* que estas cosas tengan en común. En efecto, ¿qué aspecto objetivo podrían tener en común las cosas mencionadas, esta línea, este hombre, la luna, el monte Everest, esta computadora y el número cinco, el cual pudiera ser considerado como la propiedad de *ser no-caballo*? Tal parece que ninguno, salvo la ausencia de la propiedad de *ser caballo*. Pero el no tener esta propiedad no es algo que pueda considerarse como parte de la naturaleza de estas cosas, no es algo que determine el comportamiento causal de estas cosas, o las relaciones que estas cosas tienen con otras cosas. Los realistas de universales, como Platón y Aristóteles, postulan universales sólo para explicar la identidad de naturaleza que varias cosas parecen tener; creen que, en virtud de esta

identidad de naturaleza, el mundo está dividido en clases naturales, cuyos miembros son genéricamente idénticos. Estas clases son naturales en tanto que nosotros no podemos crear clases naturales arbitrariamente, como ocurriría si aceptáramos universales negativos, pues podemos formar un predicado negativo a partir de cualquier predicado positivo.²⁴

Así pues, tal parece que Aristóteles tiene razón, el argumento de lo uno sobre muchos no parece ser sólido para postular Ideas, pero tampoco para postular universales objetivos de ningún tipo, pues el problema con este argumento es que parece postular universales objetivos cuando parece que no hay ninguna genuina identidad de naturaleza entre los miembros de un grupo de cosas. Algo que, en general, los realistas de universales rechazan razonablemente.²⁵ Esta falta de solidez fue detectada por Aristóteles con respecto a los primeros argumentos “menos rigurosos”, los argumentos de las ciencias. Por tanto, el argumento de lo uno sobre muchos tiene también esta importante semejanza estructural con los argumentos de las ciencias.

Dado que este argumento de lo uno sobre muchos da lugar a varias dificultades, cabe la pregunta de ¿qué tan platónico es este argumento? Es verdad que Platón frecuentemente liga su propuesta ontológica sobre las Ideas con su propuesta lingüística sobre los nombres que aplicamos a las cosas,²⁶ pero el pasaje del corpus platónico más semejante a este argumento de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn* está en el libro X de la *República*, donde Sócrates pregunta a Glaucón:

¿Quieres que comencemos examinando esto por medio del método acostumbrado? Pues creo que acostumbrábamos a postular una

²⁴ Sobre las Ideas de negaciones Aristóteles afirma dos cosas más aparte de (i) que habría una Idea de cosas heterogéneas y completamente diferentes; dice además que si hubiera Ideas de negaciones (ii) habría Ideas de cosas indeterminadas e indefinidas, y (iii) de cosas que son primarias y secundarias. Sin embargo, creo que (ii) y (iii) son en realidad equivalentes a (i), como argumenta convincentemente Gail Fine en *On Ideas*, p. 302, n. 29, por esta razón no las he discutido en este trabajo.

²⁵ David Armstrong, quien defiende una teoría aristotélica de universales objetivos, considera en *Los universales y el realismo científico*, la cuestión de los universales negativos, y rechaza su existencia con razones muy similares a las dadas por Aristóteles en su crítica a este argumento, pp. 204-212.

²⁶ Por ejemplo, en *Parménides* 130e-131a.

Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre. (596a)²⁷

De acuerdo, con este texto, el “método” al que se refiere Sócrates parece proponer una correspondencia uno a uno entre predicados e Ideas y, por tanto, parece ser una versión del argumento de lo uno sobre muchos muy similar a la que aparece en el *Peri ideōn*. Con lo cual la filiación platónica de este argumento del *Peri ideōn* quedaría establecida.

Sin embargo, hay un pasaje en los diálogos platónicos en donde Platón parece rechazar una correspondencia uno a uno entre predicados e Ideas. En el *Político*, el extranjero interlocutor del diálogo recrimina a un joven homónimo del filósofo Sócrates el error que ha cometido al aplicar el método de la división:

Un error semejante al que cometería una persona que, al tratar de dividir en dos al género humano, lo dividiese – tal como suele hacerlo por aquí la mayoría – tomando al conjunto de los griegos como si se tratara de una unidad y aislándolo de todos los demás géneros, que son innumerables y ni se mezclan ni se entienden entre sí; aplicándole a todos ellos un único nombre, el de ‘bárbaro’, creerían que, por el hecho de recibir esta única denominación, todos ellos constituyen también un género único. (262c-d)²⁸

Es evidente que en este pasaje se rechaza una correspondencia uno a uno entre predicados e Ideas, pues, según el pasaje, el mero hecho de que se aplique con verdad el predicado ‘bárbaro’ no indica que las cosas a las que se les aplica conforman un auténtico género o clase natural. Y, por ende, según Platón, en este caso sería un error postular una Idea de

²⁷ Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταύτων ὄνομα ἐπιφέρομεν. Traducción de C. Eggers Lan, *Platón, Diálogos IV*.

²⁸ Τοιόνδε, οἷον εἴ τις τάνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῖ καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι, τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἐν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρὶς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὔσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μιᾷ κλήσει προσειπόντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλήσιν καὶ γένος ἐν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν. Traducción de M. I. Santa Cruz, *Platón: Diálogos V*.

bárbaro correspondiente al predicado 'bárbaro', pues se deben postular Ideas sólo cuando hay una clase natural de cosas que tienen una identidad de naturaleza.

La explicación más sencilla de esta aparente discrepancia entre estos pasajes es que Platón simplemente cambió de opinión. Según un consenso, al parecer unánime, entre los estudiosos de Platón, el *Político* es uno de los últimos diálogos que Platón escribió y es, por tanto, posterior a la *República*.²⁹ Me parece bastante plausible interpretar que Platón fue descubriendo gradualmente ciertos problemas relacionados con la teoría de las Ideas tal y como ésta es expuesta en los diálogos de la época de la *República*, y que estos problemas fueron discutidos en diálogos posteriores, como el *Político*, en los cuales Platón presenta algunas soluciones a dichos problemas. Así pues, creo que Platón se percató de que una correspondencia uno a uno entre predicados e Ideas, como la que parecía asumir en la época de composición de la *República*, era inadecuada, y, en consecuencia, Platón adoptó un criterio más cauto para la postulación de Ideas.³⁰ Quizás el *Peri ideōn* de Aristóteles contribuyó a este cambio.³¹

5. Versiones del argumento de lo uno sobre muchos

En esta sección distingo entre dos versiones distintas del argumento de lo uno sobre muchos, una versión lingüística y una ontológica, y evalúo el valor filosófico que cada una de éstas tiene. Creo que una versión ontológica es preferible y adecuada aunque insuficiente para concluir sin más la existencia de universales objetivos.

La versión del argumento de lo uno sobre muchos presentada en el *Peri ideōn* es, me parece, una versión lingüística, pues concluye la existencia de universales platónicos a partir de la aplicación verdadera de

²⁹ Véase, por ejemplo, la cronología propuesta por Terence Irwin en *La ética de Platón*, pp. 28-31.

³⁰ Gail Fine hace una interpretación distinta de esta cuestión, según la cual, Platón ni siquiera en la *República* se compromete a aceptar una Idea por cada predicado atribuido verdaderamente a varias cosas, *On Ideas*, pp. 112-13.

³¹ Todo dependería de cuándo fue redactado el *Peri ideōn*, lo cual es una cuestión muy debatida.

predicados a los miembros de una pluralidad de cosas. Este argumento resulta en la propuesta de una correspondencia uno a uno entre predicados (predicados verdaderamente) y universales. Aristóteles explota sólo una de las consecuencias de esta correspondencia: que de ésta se seguiría la existencia de universales platónicos negativos. Sin embargo, ésta no es la única consecuencia problemática del argumento, pues de éste se seguirían otros tipos de universales que son en sí mismos dudosos, o al menos lo eran para los platónicos. Del argumento lingüístico de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn* se seguiría la existencia de universales que en otros argumentos del *Peri ideōn* son identificados por Aristóteles como consecuencias inaceptables de éstos. Por ejemplo, dado que predicados de artefactos como ‘cama’, ‘mesa’, etcétera, se predicán verdaderamente de muchas cosas, este argumento de lo uno sobre muchos justificaría la postulación de universales de artefactos, lo cual, según hemos visto en el capítulo anterior, es, en efecto, una consecuencia problemática de los argumentos de las ciencias. Pero también, puesto que los predicados de términos relativos como ‘igual’, ‘desigual’, etcétera, se predicán con verdad de muchas cosas, de este argumento se seguiría que existen universales de estos términos relativos, lo cual es cuestionado por Aristóteles como una consecuencia inaceptable del argumento de los relativos del *Peri ideōn*.³² Asimismo, de un argumento lingüístico de lo uno sobre muchos también se puede derivar la existencia de universales disyuntivos como *ser caballo o montaña*, pues el predicado ‘caballo o montaña’ se predica verdaderamente de muchos objetos, de aquellos que son caballos o montañas. Sin embargo, estos predicados seguramente no detectan una genuina identidad de naturaleza entre caballos y montañas.³³ De este argumento se seguirían también universales correspondientes a predicados arbitrariamente confeccionados como ‘verzul’, el cual es verdadero de aquellas cosas que hasta *t1* son verdes y a partir de *t2* son azules.

³² Sólo las Ideas que, según Aristóteles se siguen de los argumentos del objeto del pensamiento y del tercer hombre, no podrían derivarse de este argumento de lo uno sobre muchos: Ideas de cosas particulares y cosas inexistentes, e infinitas Ideas de hombre, o de cualquier otra Idea, respectivamente.

³³ David Armstrong elabora una crítica adecuada de la postulación de universales disyuntivos en *Los universales y el realismo científico*, pp. 200-4.

Así pues, las versiones lingüísticas del argumento de lo uno sobre muchos son objetables porque dan lugar a la postulación de universales objetivos que no sería conveniente admitir. Pero la crítica más de fondo que se le puede hacer a este tipo de argumentos para postular universales reside en su carácter puramente *a priori*. Con el término '*a priori*' no me refiero aquí sólo a aquello que es independiente de la experiencia sensible, sino, también a aquello que es independiente de cualquier tipo de experiencia intelectual de la realidad, si es que, como parece haber pensado Platón, hay este segundo tipo de experiencia,³⁴ pues según este argumento, para decidir la cuestión de qué universales existen realmente basta con considerar qué predicados se predicán verdaderamente, es decir, a partir del lenguaje se determina qué entidades extra-lingüísticas existen. ¿Y qué justifica este supuesto de que hay una correspondencia exacta entre ciertos signos lingüísticos y ciertas entidades extra-lingüísticas? Al menos con respecto a los términos singulares que utilizamos para referirnos a objetos particulares parece que esto no ocurre así, pues hay términos singulares que no refieren a ninguna entidad extra-lingüística, por ejemplo, los nombres de personajes de ficción. Esta propuesta de una correspondencia uno a uno entre predicados y universales es, pues, dudosa, pero también es indeseable, pues si ésta fuera aceptada, el examen del lenguaje eliminaría la necesidad de investigar la realidad para saber qué universales existen realmente. Así pues, Aristóteles tiene razón, el argumento lingüístico de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn* no es sólido para postular

³⁴ Parece que, según Platón, el conocimiento de las Ideas se da a través de una especie de experiencia intelectual o aprehensión inteligible directa. Esta concepción del conocimiento está sugerida en varios diálogos pero especialmente en la *República*, en donde hay un uso muy frecuente de términos visuales para referirse al acto de conocer las Ideas. Por ejemplo, el verbo ὄρᾶν, "ver", es usado en *República* V tres veces, 476b7, b10, y d-1, para describir a los filósofos como poseedores de conocimiento por ser capaces de "ver" lo bello en sí. En *República* VI-VII Platón se vale de otros verbos que denotan un contacto directo entre sujeto y objeto, "aprehender" (λαμβάνειν) y "alcanzar" o "tocar" (ἅπτεσθαι) para referirse a la manera como un sujeto entiende en qué consiste cada Forma. De manera muy importante también, las tres alegorías del sol, la línea y la caverna en *Rep.* VI-VII, están confeccionadas a partir de una analogía entre la vista y el conocimiento.

universales. Las versiones lingüísticas del argumento de lo uno sobre muchos deben ser rechazadas por cualquier realista de universales.³⁵

Sin embargo, hay también una versión ontológica del argumento de lo uno sobre muchos, según la cual, siempre que los miembros de una pluralidad de cosas son en verdad *F*, entonces existe el universal o propiedad de lo *F*, en virtud del cual estas cosas son *F*. Esto es, según esta versión del argumento de lo uno sobre muchos, se debe postular la existencia de un universal sólo cuando se detecta una genuina identidad de naturaleza entre cosas diferentes. Esta versión ontológica del argumento de lo uno sobre muchos me parece adecuada, pues no sólo es válida como la versión lingüística, sino, además, fundamenta un realismo de universales más cauto.

Como ya lo he sugerido, en algunos pasajes de su obra Platón parece aceptar claramente un argumento de este tipo, pues es un razonamiento como éste el que está a la base del realismo platónico (y aristotélico) de universales, aunque en algunos lugares Platón confunda una versión ontológica del argumento de lo uno sobre muchos con una versión lingüística.³⁶ Sin embargo, aunque un argumento ontológico de lo uno sobre muchos es un argumento respetable para postular universales, no obstante, es aún insuficiente, pues antes de concluir la existencia de universales objetivos se tendrían que considerar otras opciones de explicación de la aparente identidad de naturaleza que hay entre cosas diferentes, las cuales no requieren la postulación de universales objetivos. Teorías a las que se conoce con el nombre de 'nominalistas' (o 'anti-realistas'). Por ejemplo, un nominalista de predicados podría aceptar la inferencia contenida en el argumento de lo uno sobre muchos de que aquello en virtud de lo cual los *F*s son *F* debe ser distinto de los *F*s y, sin embargo, no concluir la existencia de universales objetivos, sino postular que aquello que hace que los *F*s sean *F* es simplemente el predicado de '*F*'. Y el predicado '*F*' es una entidad particular y no es, comúnmente, uno de los *F*s. De la misma manera, un

³⁵ Esta crítica de las versiones lingüísticas del argumento de lo uno sobre muchos, de la correspondencia uno a uno entre predicados y propiedades que se deriva de éste y, en general, de la postulación *a priori* de universales, está basada en David Armstrong, *Los universales y el realismo científico*, cuarta sección, pp. 185-248.

³⁶ En *República* 507b y *Filebo* 34e Platón parece aceptar un argumento ontológico de lo uno sobre muchos.

nominalista de conceptos rechazaría postular universales objetivos proponiendo que la entidad distinta de los *F*s en virtud de la cual éstos son *F* es el concepto de lo *F*, pero este concepto no es uno de los *F*s y es una entidad particular. Un nominalista de clases seguiría el mismo camino al postular que los *F*s son *F* sólo en virtud de que pertenecen a la clase de los *F*s, pero la clase de los *F*s no es comúnmente uno de los *F*s y es una entidad particular.

Por ende, pienso que la aceptación de un argumento ontológico de lo uno sobre muchos para postular universales es un paso fundamental, pero insuficiente, para una teoría realista de universales. Un argumento de este tipo tendría que ser completado con una crítica directa de las teorías nominalistas de la explicación de la identidad de naturaleza que parece haber entre cosas diferentes.³⁷

6. Conclusión.

El análisis del argumento de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn* ha arrojado resultados similares a los obtenidos mediante el análisis de los argumentos a partir de las ciencias en el primer capítulo de este trabajo. El argumento de lo uno sobre muchos de este tratado posee las dos características estructurales principales que poseen los argumentos de las ciencias: (i) ser un argumento inválido para postular Ideas y para postular universales aristotélicos, pero válido sólo para postular universales objetivos como entidades distintas de las particulares; (ii) ser un argumento no-sólido para postular universales objetivos de cualquier tipo. Quizá los argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn* podrían ser menos rigurosos en tanto que comparten estas dos características estructurales. Veremos en el próximo capítulo de este trabajo si el tercer argumento “menos riguroso”, el argumento del objeto del pensamiento, cumple con estas dos características estructurales.

³⁷ Esta opinión sobre una versión ontológica del argumento de lo uno sobre muchos está basada en David Armstrong, *Los universales y el realismo científico*, en las notas a la edición española A1 y J, pp. 391-93 y en las críticas de Armstrong a las diferentes variedades de nominalismos, pp. 39-94.

CAPÍTULO III

EL ARGUMENTO DEL OBJETO DEL PENSAMIENTO

1. Introducción.

El argumento del objeto del pensamiento es el tercero y último de los argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn*. Este argumento concluye que hay Ideas, a partir de la consideración de que la posibilidad de cierta clase de pensamientos requiere la existencia de Ideas. Aristóteles dirige contra este argumento sólo uno de los dos tipos de críticas que había expuesto contra los otros argumentos “menos rigurosos”, los argumentos de las ciencias y de lo uno sobre muchos, estudiados en los dos capítulos anteriores: que del argumento se seguirían Ideas inaceptables para los platónicos, en este caso, (i) Ideas de individuos como Sócrates y Platón, y (ii) Ideas de entidades ficticias como hipocentauros y quimeras. Pero Aristóteles no formula la otra crítica que dirigió a los anteriores argumentos “menos rigurosos”, a saber, que este argumento es inválido para postular Ideas. Es cierto que la versión más confiable del texto del *Peri ideōn*, OAC, no incluye una crítica a la validez del argumento, pero esta crítica está contenida en la versión menos confiable, LF.¹ Sin embargo, creo que las importantes diferencias que hay entre estas dos versiones desautorizan el utilizar una para interpretar la otra. Especialmente, porque por lo regular se recurre a LF sólo cuando OAC no justifica la interpretación del *Peri ideōn* que se intenta defender. Creo que este uso selectivo de LF es tendencioso.²

Me parece que la ausencia de esta crítica de Aristóteles a la validez del argumento del objeto del pensamiento es significativa. Pienso que

¹ Hay dos recensiones del texto del *Peri ideōn*, la *recensio vulgata* (OAC por las siglas de los manuscritos que la contienen) y la *recensio altera* (LF). OAC es más confiable que LF y es la recensión que normalmente se traduce. La recensión usada en este trabajo es OAC, sin embargo, en este capítulo incluyo una parte del texto de LF y una traducción de la misma. Véase la Introducción a este trabajo, pp. 18-9..

² Sobre esta cuestión abundo un poco más en la Introducción a este trabajo de tesis (p. 19). Gail Fine, por ejemplo, apoya su interpretación del argumento en esta parte de LF, *On Ideas*, pp. 120, 128-9.

esta ausencia sugiere que Aristóteles advierte que este argumento es válido para postular Ideas. Creo que Aristóteles tendría razón en pensar esto, pues considero que el argumento del objeto del pensamiento es válido para postular Ideas, y lo es porque es válido para postular universales separados, y la separación (o independencia ontológica de los universales con respecto a las cosas que los instancian) es una de las condiciones necesarias y suficientes que un universal debe tener para ser una Idea.³ Mi tesis es que el argumento parte del supuesto de la existencia de universales y sólo intenta mostrar que los universales están separados, es decir, que los universales son ontológicamente independientes de las cosas que los instancian. Sin embargo, pienso que las críticas de Aristóteles revelan que el argumento no es sólido; alguna de sus premisas es falsa, pues del argumento se pueden derivar consecuencias inaceptables para un platónico y, en general, para cualquier realista de universales.

Pero si mi interpretación del argumento del objeto del pensamiento es correcta, entonces este argumento difiere considerablemente de los otros dos argumentos “menos rigurosos” estudiados en los dos capítulos anteriores, pues aquellos argumentos compartían dos rasgos estructurales importantes: (1) ser un argumento inválido tanto para postular Ideas como para postular universales aristotélicos, pero ser válido sólo para postular universales objetivos (independientes de la mente y del lenguaje) como entidades distintas de las particulares; y (ii) ser un argumento no-sólido para postular universales objetivos de cualquier tipo. El argumento del objeto del pensamiento cumpliría, si acaso, sólo con la segunda característica. Esto mostraría que la interpretación tradicional del *Peri ideōn* está equivocada, pues, según ésta, los tres argumentos estudiados, los argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn*, son menos rigurosos porque no son válidos para postular Ideas, sino sólo son válidos para postular universales aristotélicos; mientras que los dos argumentos “más rigurosos” del *Peri ideōn*, el argumento de los relativos y el argumento del tercer hombre, son más rigurosos porque son

³ Sobre la separación como rasgo distintivo y suficiente de los universales platónicos, y sobre la interpretación de la separación como independencia ontológica véase la Introducción a este trabajo de tesis, p. 6-11.

válidos para postular Ideas.⁴ Pero, en este capítulo veremos que el tercer argumento “menos riguroso” es válido para postular Ideas, y hemos visto en los dos capítulos anteriores que los otros dos argumentos “menos rigurosos” no son válidos para postular Ideas ni para postular universales aristotélicos, sino sólo para postular universales como entidades distintas de las particulares. Pienso que, en virtud de esta importante diferencia estructural que presentan los argumentos de las ciencias y el argumento de lo uno sobre muchos frente al argumento del objeto del pensamiento, debemos concluir que no hay razones suficientes para agrupar estos tres argumentos dentro de un mismo grupo de argumentos “menos rigurosos”, pues carecen de una unidad estructural real.

A continuación intentaré mostrar estas tesis. En la próxima sección presento el texto griego del argumento del objeto del pensamiento y una traducción mía. Después en la tercera sección analizo con detalle el argumento y muestro por qué es válido para postular Ideas. En las secciones cuarta y quinta estudio la primera y la segunda críticas de Aristóteles, respectivamente, y evalúo su contribución para determinar si el argumento es sólido o no. Finalmente, concluyo que el argumento no es sólido y que debe ser abandonado por cualquier platónico y, en general, por cualquier realista de universales.

2. Texto y traducción.

‘Ο λόγος ὁ ἀπὸ τοῦ νοεῖν κατασκευάζων τὸ εἶναι ιδέας τοιοῦτός ἐστιν. εἰ ἐπειδὴν νοῶμεν ἄνθρωπον ἢ πεζὸν ἢ ζῶον, τῶν ὄντων τέ τι νοοῦμεν καὶ οὐδὲν τῶν καθ’ ἕκαστον (καὶ γὰρ φθαρέντων τούτων μένει ἡ αὐτὴ ἐννοία), δῆλον ὡς ἐστὶ παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα καὶ αἰσθητά, ὃ καὶ ὄντων ἐκείνων καὶ μὴ ὄντων νοοῦμεν· οὐ γὰρ δὴ μὴ ὄν τι νοοῦμεν τότε. τοῦτο δὲ εἶδος τε καὶ ιδέα ἐστίν. φησὶ δὴ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τῶν φθειρομένων τε καὶ ἐφθαρμένων καὶ ὄλως

⁴ Alejandro *In Metaphysica* I, 78.1-25; Gail Fine, *On Ideas*, pp. 25-27; M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo parecen seguir a Fine en esta interpretación, véase *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, pp 24, 26, 28, 32-33, y especialmente p. 30.

τῶν καθ' ἕκαστά τε καὶ φθαρτῶν ιδέας κατασκευάζειν, οἷον Σωκράτους, Πλάτωνος· καὶ γὰρ τούτους νοοῦμεν καὶ φαντασίαν αὐτῶν φυλάσσομεν καὶ μηκέτι ὄντων· φάντασμα γάρ τι καὶ τῶν μηκέτι ὄντων σώζομεν. ἀλλὰ καὶ τὰ μηδ' ὄλως ὄντα νοοῦμεν, ὡς Ἴπποκένταυρον, Χίμαιραν· ὥστε οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ιδέας εἶναι συλλογίζεται.

<Adición de LF>

ὥστε οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ὁ ἀπὸ τοῦ νοεῖν ιδέας εἶναι συλλογίζεται, ἀλλὰ τι ἕτερον παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα. τούτῳ δὴ καὶ τὸ καθόλου τὸ ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα ἀρμόζει καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης ιδέαν εισάγει.

<Argumento>

El argumento que establece que hay Ideas a partir del pensar es el siguiente:

Si cuando pensamos en hombre, pedestre o animal, pensamos en alguna de las cosas que son y en ninguna de las cosas particulares (pues el mismo pensamiento permanece incluso cuando éstas se han destruido), es evidente que existe [algo] aparte de las cosas particulares y sensibles, en lo cual pensamos tanto si aquellas son como si no son. En efecto, ciertamente no pensamos en este caso algo que no es. Pero esto es una Forma o Idea.

<Críticas>

Dice Aristóteles que este argumento establece Ideas de las cosas que se destruyen y de las que están destruidas y, en general, de las cosas particulares y destructibles, como Sócrates o Platón. En efecto, también pensamos en estas cosas y retenemos una imagen de éstas, incluso cuando ya no son. En efecto, conservamos una imagen de las cosas que ya no son. Pero también pensamos en las cosas que no son en absoluto, como en hipocentauro o Quimera. De modo que tampoco este argumento concluye válidamente que hay Ideas.

<Adición de LF>

[De modo que tampoco este argumento a partir del pensar concluye válidamente que hay Ideas, sino que hay algo otro aparte de las cosas particulares. Ciertamente, el universal que está en los particulares también se ajusta a esto, y no necesariamente introduce una Idea.]

3. El argumento del objeto del pensamiento.

En esta sección intento explicar cómo está construido el argumento del objeto del pensamiento del *Peri ideōn* y analizo su validez. Sostengo que este argumento, a diferencia de los argumentos estudiados en los capítulos anteriores, sí es válido para postular Ideas, universales platónicos. La razón por la cual este argumento es válido es porque de sus premisas se sigue válidamente la conclusión de que hay universales separados, esto es, universales que pueden existir aunque no haya cosas particulares que los instancien.

El argumento del objeto del pensamiento está articulado de la siguiente manera:

- (1) Cuando pensamos en hombre, pedestre o animal, pensamos en alguna de las cosas que son.
- (2) El mismo pensamiento permanece incluso cuando las cosas particulares se han destruido [en este caso, según los ejemplos de (1), los hombres particulares, los pedestres particulares, los animales particulares].
- (3) ∴ Cuando pensamos en hombre, pedestre, o animal, no pensamos en alguna de las cosas particulares [según los ejemplos, en alguno de los hombres particulares, de los pedestres particulares, de los animales particulares].
- (4) ∴ Por tanto, existe algo aparte de las cosas particulares y sensibles, en lo cual pensamos tanto si éstas son como si no son.
- (5) Esto es una Forma o Idea.
- (6) ∴ Por tanto, existen las Ideas.

El verbo principal del argumento, νοεῖν, el cual aparece desde la premisa (1), lo he traducido como “pensar”. Sin embargo, éste no es el único sentido que este verbo puede tener, pues también puede significar “conocer” o “entender”.⁵ Creo que “pensar” es la traducción más adecuada de νοεῖν, en primer lugar, porque es menos restrictiva, pues este término puede abarcar distintos tipos de actividades mentales como creer, concebir y, en general, cualquier tipo de conciencia de un objeto.⁶ “Conocer” o “entender”, puede ser considerado como un cierto tipo de pensamiento, pero conlleva connotaciones adicionales, más restrictivas, como las condiciones de éxito, verdad y justificación. En segundo lugar, en el *Peri ideōn* ya hay un argumento, formulado en tres versiones diferentes, que intenta postular Ideas por razones epistemológicas, los argumentos de las ciencias (estudiados en el primer capítulo de este trabajo). Por tanto, resulta razonable pensar que este argumento proporciona razones distintas para postular Ideas. No obstante, es preciso reconocer que hay importantes similitudes entre el argumento del objeto del pensamiento y los argumentos de las ciencias, pues el primero podría formularse como un argumento del objeto del conocimiento, entendiendo νοεῖν sólo como “conocer” y, sin duda, el resultado sería todavía un argumento platónico. Creo que esto indica, que ambos argumentos comparten, en mayor o menor medida, una tesis común, a saber: sólo es posible pensar/conocer aquello que es.⁷ Con todo, por las razones expuestas, y por algunas otras diferencias más de detalle entre estos

⁵ Véase H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1177, donde se documentan estos diversos sentidos del verbo. En Platón, el segundo sentido de este verbo, y de otras palabras derivadas de éste, predomina en los libros VI y VII de la *República*, especialmente en la alegoría de la Línea Dividida, donde se utilizan los términos νοῦς y νόησις para designar al más alto nivel cognitivo (511d-e). Por otra parte, en *Fedón* 73c se utiliza νοῦς en el primer sentido mencionado en el texto, como “pensar” o actividad intelectual en general.

⁶ En Homero νοεῖν significa incluso a veces “ver” en el sentido de percibir a través de los sentidos, cfr. *A Greek-English Lexicon*, p. 1177.

⁷ Véase, por ejemplo, la premisa (1) del segundo argumento de las ciencias, la cual afirma que “los objetos de las ciencias existen”, capítulo I, sección 4, de este trabajo de tesis. H. Cherniss llega incluso a identificar, erróneamente a mi juicio, el argumento del pensamiento con el segundo argumento de las ciencias: el argumento del objeto del pensamiento “es esencialmente el mismo que el segundo de los argumentos de las ciencias”, *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, p. 272.

argumentos sobre las cuales diré algo más adelante, creo que es más conveniente interpretar en este argumento el verbo νοεῖν como “pensar”, pero también puede ser útil mantener los otros significados en mente a lo largo de este trabajo.⁸

Según la premisa (1), cuando pensamos en “hombre” (ἄνθρωπος), “pedestre” (πεζός) o “animal” (ζῷον) pensamos en alguna de las cosas que son. Esta premisa puede tener sentidos distintos dependiendo de cómo se interprete aquello que la premisa identifica como objeto de pensamiento, esto es, dependiendo de cómo se entienda los términos ἄνθρωπος, πεζός y ζῷον. (a) Una primera opción sería interpretar que estos términos son usados para referir indefinidamente a cosas particulares (un uso frecuente en griego de los sustantivos sin artículo). Así, por ejemplo, la premisa (1) afirmaría que cuando tenemos un pensamiento sobre un hombre, digamos Sócrates, pensamos en alguna de las cosas que son. (b) De acuerdo con una segunda interpretación, ἄνθρωπος, por ejemplo, sería un término general usado para designar la propiedad de ser hombre, así, la premisa sostendría que, cuando pensamos en la propiedad de ser hombre, pensamos en alguna de las cosas que son.

Cada una de estas dos variantes de lectura de la premisa (1) da interpretaciones diferentes del argumento. Sin embargo, ésta no es la única fuente de ambigüedad con respecto a cuál es el objeto del pensamiento en este argumento. De acuerdo con la premisa (1), cuando pensamos en x pensamos en algo que es. Pero hay dos maneras distintas de interpretar la parte de esta premisa que corresponde a la segunda figuración del verbo “pensar”. (i) Cuando pensamos en x pensamos en algo que es, y , e y es diferente de x . (ii) Cuando pensamos en x pensamos en algo que es, x . Ambas lecturas son permisibles, pero no son combinables con cualquiera de las interpretaciones (a) y (b) expuestas en el párrafo anterior. La interpretación (a), que x es algún individuo particular, sólo es compatible con (i), pues, de acuerdo con la premisa (3), aquello que es, y en lo cual pensamos, no es alguna de las cosas particulares. Por tanto, (ii) queda descartada porque esta lectura identifica a x con aquello que es, y x según (a) es una cosa particular, lo cual contradice a la premisa (3). De este modo, (a) sólo es compatible con (i),

⁸ Gail Fine discute acertadamente esta cuestión en *On Ideas*, p. 121.

y de acuerdo con ambas lecturas, el argumento afirmaría que es posible pensar en cosas particulares sólo indirectamente, a través de pensamientos acerca de cosas que no son particulares (Ideas). Por su parte, la interpretación (b), que x es una propiedad, es consistente con las dos lecturas (i) y (ii), pero creo que (ii) debe ser preferida. Con (b) y (i) el argumento diría que cuando pensamos en una propiedad F , lo hacemos pensando en otra propiedad G , la cual es, y G es una Idea. No obstante, aunque esta interpretación es plausible, creo que debe ser dejada en segundo plano, pues, si se toman en cuenta los ejemplos dados por la premisa (1) (“hombre”, “pedestre”, “animal”), se tendría que concluir que el argumento no identifica necesariamente a “hombre” con la Idea de hombre, o si lo hace, sostiene entonces que no podemos pensar directamente en la Idea de hombre, sino sólo a través de otra Idea. Ambas opciones son poco razonables. Con (b) y (ii) el argumento afirmaría que cuando pensamos en una propiedad F , F es, pensamos directamente en F , y F es una Idea. Pienso que esta interpretación da una lectura más natural y razonable del argumento y, por tanto, me parece que (b) debe leerse con (ii).⁹

Ahora bien, ¿cuál de estas dos posibles lecturas de la premisa (1) y, a partir de ésta, del argumento del pensamiento en general, es la más adecuada? Creo que, aunque no hay razones concluyentes, (b) debe ser preferida. La razón principal que encuentro para optar por esta interpretación es que el argumento del objeto del pensamiento es un argumento válido sólo si se interpreta de acuerdo con (b). Y, siguiendo un principio de caridad interpretativa, siempre es preferible no atribuir a un autor un argumento claramente inválido o falso, si hay alguna otra opción interpretativa que sea razonable y, según la cual, el argumento sea válido o verdadero. (En breve voy a explicar por qué el argumento resulta válido sólo si es leído con (b).) Además, como he señalado, Aristóteles no critica la validez del argumento del objeto del pensamiento para postular Ideas, lo cual sugiere que él piensa que el argumento es

⁹ Gail Fine examina las posibles lecturas de la premisa (1), pero adopta una interpretación distinta a la que voy a proponer, *On Ideas*, pp. 122-4. H. Cherniss lee el argumento de acuerdo con (b) y (ii), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, p. 273, lectura que defenderé en breve.

válido.¹⁰ Es relevante señalar desde ahora que mi interpretación del argumento del objeto del pensamiento difiere substancialmente de las interpretaciones usuales, las cuales sostienen que este argumento intenta mostrar dos cosas: la existencia de universales objetivos y que estos universales son separados.¹¹ Sin embargo, de acuerdo con (b), el argumento parece suponer en (1) que los universales son, pues (1) afirma que, cuando pensamos en una propiedad *F*, esa propiedad es. Entonces, según mi interpretación, el argumento no debe ser leído como un argumento que intenta mostrar a la vez la existencia de universales objetivos y, además, la separación de éstos. Más bien, el argumento intenta mostrar que, si suponemos que hay universales objetivos (supuesto controvertido pero que sería aceptado por Aristóteles), es necesario que éstos sean separados, independientes ontológicamente de las cosas que pueden instanciarlos. A continuación voy a empezar a explicar la premisa (2) del argumento, la cual me parece que es la premisa clave para afirmar la separación de los universales, pero antes voy a indicar un aspecto más en el que la premisa (1), y el argumento en general, son ambiguos.

De acuerdo con la premisa (1), cuando pensamos en hombre, pedestre o animal, pensamos en alguna de las cosas que *son*. Como he explicado en el capítulo anterior, el verbo ser en griego (εἶναι) es frecuentemente ambiguo porque un uso absoluto del verbo (no-copulativo) puede tener sentidos diferentes.¹² En este caso, la frase “las

¹⁰ Pero quizás podría pensarse que la primera crítica de Aristóteles al argumento, según la cual el argumento daría lugar a Ideas de individuos como Sócrates, es una razón en contra de (b) y a favor de (a), pues en ésta, Aristóteles parece leer el argumento de manera que éste sea aplicable a pensamientos acerca de cosas particulares (Sócrates), algo que no es contemplado por (b), pero sí por (a). Cuando analice la primera crítica de Aristóteles en la siguiente sección argumentaré que ésta no tiene por qué ser leída de esa manera.

¹¹ Así interpretan el argumento Gail Fine en *On Ideas*, pp. 122-3, y Victor Caston en “Aristotle and the Problem of Intentionality”, pp. 264-5. Aunque sus interpretaciones son muy diferentes, pues Fine piensa que el argumento es inválido para mostrar la existencia de Ideas, pero válido para mostrar la existencia de universales aristotélicos; Caston por su parte piensa que el argumento es válido para concluir la existencia de Ideas, pero su interpretación, la cual mencionaré más adelante, difiere bastante de la mía.

¹² Capítulo II, sección 4, de este trabajo de tesis. Cfr., Charles Kahn, “The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being”.

cosas que son” puede interpretarse, según el sentido existencial del verbo, como “las cosas que existen”, según el sentido predicativo del verbo, como “las cosas que son *F*”, y, según el sentido veritativo del verbo, como “las cosas que son verdaderas”. Pienso que el uso del verbo “ser” debe leerse existencialmente no sólo en esta premisa, sino en general en todo el argumento.¹³ Así ha sido leído usualmente el argumento (así lo lee Gail Fine, por ejemplo, y en mi interpretación he supuesto en algunas partes la lectura existencial).¹⁴ No obstante, creo que, si bien la lectura veritativa es claramente inadecuada, pues ésta requeriría que el objeto del pensamiento en este argumento fuera una proposición, y además, que sólo fuera posible pensar proposiciones verdaderas, no hay razones decisivas para preferir una lectura existencial sobre una predicativa.¹⁵ Victor Caston propuso recientemente una muy

¹³ Excepto en la premisa (5), donde εἶναι es usado de acuerdo con un cuarto uso posible, para afirmar identidad: *A* es (idéntico a) *B*.

¹⁴ Véase Gail Fine, *On Ideas*, pp. 121-2.

¹⁵ Las razones que da Gail Fine para apoyar su lectura existencial y rechazar una lectura predicativa me parecen inadecuadas: “If the predicative reading were intended, we might expect the context to provide the relevant complement; but it does not. Moreover, it turns out that particulars and fictional entities are inadequate as objects of thought because they do not always exist. The existential reading therefore seems to be intended”, *On Ideas*, p. 122. La primera razón es fácilmente refutable porque el contexto sí muestra cuál sería el complemento adecuado del uso predicativo, por ejemplo, cuando pensamos acerca de hombre, el complemento pertinente es “ser (hombre)”. La segunda razón también es insuficiente porque, por ejemplo, con respecto al caso de pensar en centauro, ciertamente no existe de hecho ningún centauro, pero tampoco ninguna cosa tiene de hecho la propiedad de ser un centauro. Con respecto al caso de pensar en casos particulares, aun suponiendo que esta crítica de Aristóteles es justa, no presentaría problemas para una lectura predicativa, porque cuando un particular *a* no existe, no es *F* de ningún modo, esto es, no tiene ninguna propiedad. Por tanto, también según una lectura predicativa hay razones pertinentes para sostener que las cosas particulares y las entidades ficticias son objetos de pensamiento inadecuados. No obstante, quizás esta segunda razón de Fine no es tan mala, porque sugiere que, de cualquier modo, la lectura predicativa depende de la existencial, y parece que, para Platón, la existencia tiene prioridad ontológica sobre el tener propiedades. Pero esta prioridad parece invertirse en la lectura predicativa de este argumento. (Esta prioridad se muestra, creo, en el argumento final del libro V de la *República*, especialmente en 477b3-478e6.)

interesante lectura predicativa del argumento.¹⁶ El argumento de Caston para apoyar su interpretación es: (i) que una lectura existencial del argumento hace que éste sea inválido, (ii) mientras que una lectura predicativa lo hace válido, pero, (iii) por el principio de caridad interpretativa, (iv) debemos preferir la interpretación predicativa. El argumento de Caston es válido, de hecho, (ii) es verdadera, pues me parece que la interpretación predicativa de Caston hace, plausiblemente, que el argumento del pensamiento sea válido. Sin embargo, creo que no es un argumento sólido, pues (i) es falsa. Caston toma en cuenta sólo la interpretación existencial de Fine, la cual es claramente inválida, aunque Fine piense lo contrario (más adelante diré por qué es inválida).¹⁷ Pero la interpretación existencial de Fine no es la única posible; mi interpretación ha utilizado, aunque no explícitamente, una lectura existencial (cuando sostengo que la primera premisa supone la existencia de universales, o en otras palabras, que cuando pensamos en F pensamos en alguna de las cosas que existen) y, no obstante, creo, y espero mostrar, que mi interpretación hace, razonablemente, que el argumento del pensamiento sea válido. Por tanto, el argumento de Caston en contra de una lectura existencial carece de fuerza contra mi interpretación. Mi lectura existencial y la lectura predicativa de Caston son, me parece, bastante plausibles. Pero creo que hay una razón para preferir una lectura existencial sobre una lectura predicativa. La razón es que una lectura predicativa sugiere que ser F (tener propiedades) tiene cierta prioridad ontológica sobre existir, para un objeto de pensamiento. Y esta tesis parece ser contraria a lo que Platón sostiene en al menos un par de pasajes de su obra, en *República* V (478b-c) y en *Teeteto* (189a-b), donde se afirma que no es posible opinar ($\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$) sobre lo que no es, afirmación que debe interpretarse existencialmente, pues es obviamente verdadero que sí se puede opinar acerca de lo que no es F , y también

¹⁶ Caston reconstruye el argumento con base en una lectura predicativa de la siguiente manera: "The argument can easily be made valid, though, if we construe the first premise as follows: whenever someone thinks of an F , he stands in the relevant relation, T , to something that is itself F ... But then the desired conclusion follows straightforwardly. For any subject S and type F , 1. Whenever S thinks of F , S stands in T to something that is F . 2. S thinks of F in the same way even when there are no particulars that are F . \therefore 3. There is something that is F even when there are no particulars that are F ", "Aristotle and the Problem of Intentionality", p. 265.

¹⁷ Cfr., Gail Fine, *On Ideas*, p. 129.

acerca de lo que no es verdadero, y en cambio, no es tan obvio que pueda opinarse o pensarse acerca de lo que no existe.¹⁸ Además, al menos en *República V*, se sugiere que existir tiene prioridad ontológica sobre tener propiedades, prioridad en el sentido de que *a* no puede tener propiedades si *a* no existe.¹⁹ Por estas razones creo que una interpretación existencial (en el sentido de existencia extra-mental) debe ser preferida, y de ahora en adelante la asumiré explícitamente. Sin embargo, reconozco que estas razones no son concluyentes.

De acuerdo con lo anterior, la premisa (1) sostiene que, cuando pensamos, por ejemplo, en caballo (la propiedad de ser caballo), pensamos en algo que existe. La premisa (2) agrega que “el mismo pensamiento permanece incluso cuando éstas <las cosas particulares> se han destruido”. Es decir, el mismo pensamiento acerca de caballo (la propiedad de ser caballo) subsiste incluso cuando no hay caballos particulares porque éstos se han destruido. Es evidente que, aunque (2) y (3) hablan sin hacer ninguna restricción acerca de “cosas particulares”, el argumento, para tener una mínima esperanza de éxito debe limitar esta expresión a los ejemplos en cuestión, en este caso, al de los caballos particulares. De otra manera, sería trivialmente falso que el mismo pensamiento acerca de caballo permanecería incluso cuando las cosas particulares en su totalidad se hayan destruido, pues no habría pensadores particulares que pensarán este pensamiento.²⁰ También me

¹⁸ En mi tesis de licenciatura he estudiado el pasaje de *República V* mencionado y he defendido una interpretación existencial del verbo ser, *Conocimiento y Formas en el libro V de la República de Platón*, pp. 62-7. Al final de la sección 5 del presente capítulo cito el pasaje de *República* y el de *Teeteto*.

¹⁹ Véase mi tesis de licenciatura, pp. 19-21. Alvin Plantinga defiende en *The Nature of Necessity*, una tesis muy parecida a la que le he atribuido a Platón: “a thing has properties in a world *W* only if it exists in *W*”, p. 56. Plantinga defiende esta tesis en los capítulos VII y VIII de la obra citada, allí afirma, por ejemplo, que “in worlds where he does not exist, Socrates has no properties at all, not even that of nonexistence”, p. 152. No obstante, Alexius Meinong, por su parte, defiende una tesis opuesta en *Teoría del Objeto*, pp. 11-3 y 17, el denominado “principio de independencia del ser-así (Sosein) con respecto al ser (Sein)”: “ese principio nos dice que lo que de ningún modo es exterior al objeto, y constituye más bien su propia esencia, consiste en su ser-así, que es siempre inherente al objeto, exista éste o no exista”, p. 17.

²⁰ Se ve ahora por qué he elegido el ejemplo de “caballo” para explicar (2): con la finalidad de simplificar la explicación, pues si hubiera utilizado los ejemplos del

parece que está claro que (2) describe la situación que se presentaría cuando *todos y cada uno* de los individuos de una clase determinada, la de los caballos por ejemplo, se hubieran extinguido. Esto es, (2) no afirma simplemente que el mismo pensamiento permanece cuando cualquier individuo dado miembro de la clase pertinente (pero no necesariamente todos) se ha destruido,²¹ pues el plural “incluso cuando éstas se han destruido (καὶ φθαρέντων τούτων)” no puede significar esto.

Pero, si esta interpretación es correcta, entonces esto significa que la premisa (2) afirma la separación de los universales, pues sostiene que, aun cuando todos los caballos particulares hayan dejado de existir, podemos todavía pensar en caballo, la propiedad de caballo, pero, por (1), este objeto del pensamiento es algo que existe, por tanto, la propiedad de caballo puede existir aunque no haya caballos particulares que la instancien. Y esto es precisamente lo que debe entenderse por la separación de las Ideas, rasgo distintivo de los universales platónicos. En efecto, la separación es una característica modal de las Ideas, la cual consiste en la capacidad que las Ideas tienen de existir aunque no haya ninguna cosa particular que las instancie. De otra manera, la separación de las Ideas consiste en la independencia ontológica que éstas tienen con respecto a las cosas particulares. Esta independencia ontológica es afirmada más explícitamente en la sub-conclusión (4): “es evidente que existe [algo] aparte de las cosas particulares y sensibles, en lo cual pensamos *tanto si aquellas son como si no son*”. De este modo, la sub-conclusión (4) es una afirmación de la existencia de universales separados. Y me parece que (4) se sigue válidamente de las premisas anteriores, pues (1) afirma la existencia de universales y (2) argumenta la

argumento, hombre, pedestre o animal, siendo el tercero el género al que pertenecen los hombres, y el segundo una de sus diferencias específicas, tendría que asumirse que el pensamiento acerca de hombre permanece incluso cuando no hay hombres particulares, y surgiría la duda de qué sujeto distinto de los seres humanos podría pensar este pensamiento (¿una divinidad?). Este asunto complicaría innecesariamente la explicación.

²¹ Interpretación que Fine parece asumir, y por la cual llega a conclusiones distintas a las defendidas en este trabajo, *On Ideas*, pp. 124, 128-9 y especialmente 312 n. 28. Caston critica acertadamente esta interpretación de Fine en “Review of Gail Fine, *On Ideas*”, pp. 165 y en “Aristotle and the Problem of Intentionality”, p. 264 n. 32.

separación de éstos. De tal modo que es imposible que las premisas (1) y (2) sean verdaderas, y la sub-conclusión (4) sea falsa.

De acuerdo con esto, la función de (3), (para seguir con el ejemplo sugerido) que cuando pensamos en caballo no pensamos en ninguno de los caballos particulares, no es tan importante para el argumento. Pues (3) explicita algo que ya se había supuesto, aunque de manera poco clara, en (1), que cuando pensamos en caballo pensamos en la propiedad de caballo. Este supuesto no es obvio, pero no debe interpretarse que (3) agrega al argumento algo que no estaba ya contenido en éste, en especial no debe interpretarse que (3) proporciona la razón por la cual se concluye en (4) que existen los universales, pues si así se hiciera, el argumento sería inválido, como mostraré en breve. Pero antes de pasar a esta cuestión es preciso reconocer que el argumento del objeto del pensamiento parece ser, en efecto, un argumento válido para postular Ideas, según como lo he reconstruido. Ya hemos visto que la sub-conclusión (4) es válida, y esta equivale a la conclusión de que existen universales separados. (5) Simplemente hace explícito esto afirmando que los universales separados son Ideas o Formas. Esta identificación sugiere que, según el argumento, mostrar la separación de los universales es una condición suficiente para mostrar que las Ideas existen. Afirmación de existencia que yo he hecho explícita en (6), pero que en el texto del *Peri ideōn* está omitida.

He mencionado con anterioridad que otras versiones existenciales del argumento ocasionan que éste sea inválido. A continuación voy a explicar por qué esto es así. Estas versiones asumen la lectura (a) ya expuesta,²² según la cual, la premisa (1) no implica un compromiso ontológico con la existencia de universales objetivos, sino que simplemente identifica al objeto del pensamiento con una cosa particular cualquiera. Después estas versiones sostienen que, según (2), podemos pensar en caballo aunque no haya caballos particulares, y que de (2) se sigue la sub-conclusión (3), crucial para esta interpretación del argumento, que, entonces, cuando pensamos en un caballo no pensamos en ninguno de los caballos particulares. Sub-conclusión que añade algo nuevo que no estaba ya contenido en el argumento. Después estas versiones interpretan que la sub-conclusión (4) concluye, a partir de (1-3) dos tesis: (i) que existen los universales y (ii) que los universales son

²² Pp. 73-4 de este capítulo.

independientes ontológicamente de las cosas particulares que los instancian.²³ El problema con estas interpretaciones es que (4.i) no se sigue válidamente de (1-3), pues de éstas sólo se sigue que existe algo en lo cual pensamos cuando pensamos en caballo, y que este algo no es ninguno de los caballos particulares. Pero, el argumento deja abierta la posibilidad de que este objeto del pensamiento sea cualquier cosa particular siempre y cuando ésta no sea un caballo. Así pues, el argumento, interpretado de esta manera, no da razones suficientes, para concluir que este objeto del pensamiento es necesariamente un universal y, por tanto, (4.i) no es una conclusión válida. Y tampoco lo es (4.ii), pues la verdad de la tesis de la existencia de los universales es una condición necesaria para la verdad de la tesis de la separación de los universales. Parece entonces imposible concluir válidamente la existencia de los universales a partir de (a) y de una lectura existencial. Pero esto no representa ningún problema para la interpretación que defiende porque ésta sostiene que no es uno de los objetivos del argumento mostrar la existencia de los universales, sino que ésta se presupone, de modo que sólo se pretende mostrar su separación.

Antes de concluir esta sección quisiera comentar brevemente acerca de la separación de los universales platónicos concluida válidamente en este argumento. Según el argumento, de la consideración de que podemos pensar en un universal U en t_2 cuando las cosas particulares que lo instanciaban en t_1 ya no existen en t_2 , se sigue que U existe en t_2 , y que, por tanto, está separado de las cosas que lo instancian (es una Idea). Sin embargo, para filósofos como David Armstrong, ésta no es una condición suficiente para afirmar la existencia de universales platónicos. Armstrong acepta un realismo de universales, que él denomina “aristotélico”, y defiende un principio de instanciación, según el cual un universal existe, si y sólo si, es instanciado en al menos un tiempo t .²⁴ Y es evidente que el caso mencionado en la premisa (2) del

²³ La versión de Fine es distinta, pues, según ella, el argumento no concluye válidamente la separación de los universales, no obstante, ella cree que el argumento es válido para postular universales aristotélicos, *On Ideas*, pp. 128-9. M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo parecen seguir a Fine, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, p. 32.

²⁴ Según Armstrong, “el cuantificador existencial nada tiene que ver con el momento actual. Que $(\exists x)$ (Brontosauro x) es verdadera aun cuando, presumiblemente, $(\exists x)$

argumento del objeto del pensamiento no viola este principio. Armstrong, por lo tanto, identifica los universales platónicos como universales que no tienen que ser instanciados para existir, esto es, universales que pueden existir y no ser instanciados en ningún tiempo t .²⁵ Creo que Armstrong tiene en parte razón. Esta posibilidad de absoluta no-instanciación es la versión más fuerte y característica del realismo platónico de universales. No obstante, pienso que para Platón ambos tipos de no-instanciación, parcial y absoluta, serían para él casos de separación, pues sospecho que no encontraría una diferencia esencial entre una y otra. El asunto central es que, para Platón, la separación de los universales consiste en la independencia ontológica que ellos tienen con respecto a las cosas particulares: un universal puede existir aunque no haya ninguna cosa particular que lo instancie. Y esta independencia incluye tanto casos en que un universal es instanciado en algún tiempo $t1$, pero no lo es en un tiempo $t2$, como casos en los que no es instanciado en ningún tiempo t . De hecho, el argumento del objeto del pensamiento es válido para concluir ambos tipos de universales, universales parcialmente instanciados y universales absolutamente no-instanciados. Como veremos más adelante, la segunda crítica de Aristóteles muestra claramente que el argumento sería válido para postular universales absolutamente no-instanciados, pues sería válido para postular una Idea de hipocentauro aunque nunca ha habido ni habrá hipocentauros. La sub-conclusión (4) también sugiere esto, pues indica que el nexo entre un universal y las cosas particulares es tal que el primero existe “tanto si éstas <las segundas> son como si no son”.

Así pues, hemos visto que el argumento del objeto del pensamiento es un argumento válido para postular universales platónicos. Creo que

(Unicornio x) es falsa. Un universal existe si hubo, hay o habrá particulares que tengan esa propiedad o que se encuentren en esa relación”, *Los universales y el realismo científico*, p. 188.

²⁵ También Armstrong considera los universales platónicos como universales estrictamente trascendentes, como estando fuera de las cosas que los instancian, véase, *Los universales y el realismo científico*, cap. 7, especialmente, p. 105. Pero esto es erróneo, la trascendencia y la posibilidad de absoluta no-instanciación son dos cosas distintas, quizás la primera implica la segunda, pero con toda seguridad la segunda no implica la primera. Yo sostengo que la “separación” de los universales platónicos debe interpretarse como posibilidad de absoluta no-instanciación pero no como trascendencia, véase la Introducción a este trabajo de tesis, p. 7.

Aristóteles advierte que el argumento es válido, pero piensa que no es sólido. Las dos críticas que Aristóteles dirige contra el argumento están encaminadas a mostrar esta falta de solidez. En la próxima sección voy a estudiar la primera crítica de Aristóteles. Y después en la siguiente sección estudiaré la segunda crítica.

4. La primera crítica de Aristóteles: ¿Ideas de individuos?

A continuación voy a analizar la primera crítica de Aristóteles al argumento del objeto del pensamiento del *Peri ideōn*: que el argumento sería válido para postular Ideas correspondientes a cada individuo, por ejemplo, una Idea de Sócrates, y que, por tanto, no es un argumento sólido. Primero voy a comentar brevemente sobre cuál pienso que es la premisa de este argumento que Aristóteles rechaza. Después voy a evaluar la primera crítica de Aristóteles. Considero que esta crítica es justa y que le plantea al argumento un problema grave que hace dudar de su solidez. Examinó algunas de las posibles salidas platónicas a esta crítica, y concluyo que ninguna es completamente satisfactoria.

En la sección anterior vimos que el argumento del objeto del pensamiento es válido para postular Ideas. Ahora bien, ¿es este argumento, además de válido, sólido, esto es, tiene premisas verdaderas? Aristóteles piensa que no. Y creo que la premisa que Aristóteles rechaza es (1): “cuando pensamos en hombre, pedestre o animal, pensamos en alguna de las cosas que son”. Me parece que las dos críticas de Aristóteles ponen de relieve esto, que es (1) la premisa falsa del argumento, pues de ella se derivan las consecuencias, aparentemente absurdas, que estas críticas pretenden señalar. No voy a examinar, por el momento, de manera directa y aislada lo razonable de la premisa (1), sino que voy a centrar mi atención en el examen de la primera crítica de Aristóteles, y después en la segunda, de esta manera se apreciarán más claramente las dificultades que (1) suscita.

La primera crítica de Aristóteles sostiene que “este argumento establece Ideas de las cosas que se destruyen y de las que están destruidas y, en general, de las cosas particulares y destructibles, como Sócrates o Platón” (82. 1-3). La crítica consiste en que, según Aristóteles, este argumento es válido para postular Ideas de individuos

que son particulares estrictos, como Sócrates o Platón. Esto es, el argumento, según Aristóteles, es válido para postular una Idea correspondiente a cada individuo particular (Sócrates, Platón, etcétera) y no sólo una Idea común a los miembros de cierta clase de cosas (una Idea correspondiente a los miembros de la clase de los hombres, una correspondiente a los miembros de la clase de los caballos, etcétera). Las razones que Aristóteles da para apoyar esta objeción son: “en efecto, también pensamos en estas cosas y retenemos una imagen de éstas, incluso cuando ya no son” (82. 4-5). La crítica de Aristóteles parece seguir fielmente la estructura del argumento del objeto del pensamiento, y puede ser formulada de una manera muy cercana a éste:

- (1) Cuando pensamos en Sócrates, pensamos en alguna de las cosas que son.
- (2) El mismo pensamiento permanece (“retenemos una imagen”) incluso cuando Sócrates ya no es.
- (3) ∴ Cuando pensamos en Sócrates pensamos en algo distinto de Sócrates.
- (4) ∴ Por tanto, existe aparte de Sócrates, una entidad distinta de las particulares y sensibles, en la cual pensamos tanto si Sócrates es como si no es.
- (5) Esta entidad es la Idea de Sócrates.
- (6) ∴ Por tanto, existe la Idea de Sócrates.

La crítica de Aristóteles parece justa a primera vista. Sin embargo, es preciso recordar que, al igual que el argumento del objeto del pensamiento, esta crítica de Aristóteles sería válida sólo de acuerdo con la lectura (b) ya expuesta,²⁶ la cual identifica el objeto del pensamiento en las premisas (1) y (3) con una propiedad (en este caso la propiedad de *ser Sócrates*) y no con un particular, pues, de acuerdo con la lectura (a), la cual sostiene que el objeto del pensamiento en las premisas (1) y (3) es, indirectamente, un particular (en este caso Sócrates mismo), la primera crítica de Aristóteles sería inválida. En efecto, de la premisa (3) que afirma que cuando pensamos en Sócrates pensamos en algo distinto de Sócrates, no se sigue la sub-conclusión (4), que existe una entidad

²⁶ Pp. 73-4 de este capítulo.

distinta de las particulares, en la cual pensamos tanto si Sócrates es como si no es, pues (3) deja abierta la posibilidad de que la entidad distinta de Sócrates en la cual pensamos, tanto si él es como si no es, sea cualquier cosa particular distinta de Sócrates, por ejemplo, un busto de Sócrates. Por tanto, creo que, al igual que el argumento del objeto del pensamiento, la primera crítica de Aristóteles debe ser leída de acuerdo con la interpretación (b), pues si la leyéramos según (a) le atribuiríamos a Aristóteles una crítica visiblemente inválida. La primera crítica de Aristóteles puede ser formulada más claramente, de acuerdo con (b), de la siguiente manera:

- (1) Cuando pensamos en la propiedad de *ser Sócrates*, pensamos en alguna de las cosas que son.
- (2) El mismo pensamiento permanece incluso cuando Sócrates ya no es.
- (3) ∴ Cuando pensamos en la propiedad de *ser Sócrates* pensamos en algo distinto de Sócrates.
- (4) ∴ Por tanto, existe aparte de Sócrates, una entidad distinta de las particulares y sensibles, en la cual pensamos tanto si Sócrates es como si no es.
- (5) Esta entidad es la Idea de Sócrates.
- (6) ∴ Por tanto, existe la Idea de Sócrates.

Esta crítica de Aristóteles es válida. La clave está, evidentemente, en la premisa (1), pues, enunciada de acuerdo con (b), ésta supone que la existencia de la propiedad de *ser Sócrates* no es algo que el argumento vaya a mostrar, sino que éste sólo va a dar razones a favor de la separación, o independencia ontológica, de esta propiedad con respecto a Sócrates. Como he mostrado ya con respecto al argumento del objeto del pensamiento, éste sí cumple válidamente este objetivo, pues, según (1), cuando pensamos en la propiedad de ser Sócrates esta propiedad existe y, según (2), podemos pensar en la propiedad de ser Sócrates incluso cuando Sócrates ya no existe, por tanto, la propiedad de ser Sócrates puede existir aunque Sócrates no exista. Así, la crítica de Aristóteles concluye válidamente que la propiedad de ser Sócrates es una Idea en virtud de que esta propiedad es ontológicamente independiente de Sócrates. De este modo, dado que la primera crítica de Aristóteles es

válida, es preciso intentar responder las cuestiones de si esta crítica detecta en verdad un problema importante para el realismo platónico de universales y si Platón tiene alguna salida razonable a esta dificultad.

La primera y más obvia salida para Platón es aceptar la existencia de Ideas de individuos como Sócrates o Aristóteles, esto es, mantener que no surge ninguna dificultad por admitir estas Ideas. Muchos filósofos, como Leibniz y Alvin Plantinga, han aceptado este tipo de propiedades de individuos estrictos.²⁷ A este tipo de propiedades se les ha llamado “ecceidades”.²⁸ Una ecceidad se define como una propiedad que es necesaria para un individuo, sin la cual el individuo no podría existir y que, además, necesariamente, ninguna otra cosa puede instanciar. Una ecceidad es, pues, una suerte de esencia individual que identifica de manera única a uno y sólo un individuo. Sin embargo, no creo que Platón aceptara este tipo de Ideas, pues, para Platón, las Ideas son entidades que se postulan para explicar la naturaleza común a varias cosas y no la naturaleza estrictamente individual e irrepetible de una cosa particular. En efecto, las Ideas son universales, y una de las condiciones necesarias para ser un universal es la de ser instanciable por múltiples, quizá infinitas, cosas.²⁹ No obstante, las ecceidades sólo pueden ser instanciadas por uno y sólo un objeto, por tanto, las ecceidades no son, estrictamente, universales, sino lo que se ha llamado “tropos”, propiedades particulares que sólo pueden ser instanciadas por uno y sólo un objeto.³⁰ De esta manera, al parecer, Platón no admitiría la existencia

²⁷ Véase A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Cap. V, secciones 1-3. Al parecer, los estoicos antiguos tuvieron una noción semejante de propiedad individual o singularizada, véase, R. Salles y J. Molina, “¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones”, texto <20> pp. 175-77.

²⁸ “Ecceidad” es la castellanización del término latino *haecceitas*, el cual proviene de *haec*, “esto”, y significa literalmente “estidad”. Duns Escoto acuñó este término, aunque le dio un uso distinto al uso leibniziano y post-leibniziano.

²⁹ Como sostiene acertadamente D. Armstrong, en *Los universales y el realismo científico*, p. 135.

³⁰ Un acertado estudio y crítica de la postulación de tropos, aunque no de ecceidades, puede encontrarse en D. Armstrong, *Los universales y el realismo científico*, cap. 8, pp. 116-29. David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, pp. 63-9, presenta una breve y útil caracterización de una teoría de tropos, allí Lewis compara las ventajas y desventajas de una teoría aristotélica de universales y de una teoría de tropos, y concluye que no encuentra razones para preferir una sobre la otra.

de Ideas de esta índole, pero estaría comprometido a hacerlo si quisiera al mismo tiempo usar el argumento del objeto del pensamiento para postular válidamente la existencia de Ideas.

Las únicas dos estrategias que se me ocurre que Platón podría utilizar para evitar esta consecuencia problemática del argumento del objeto del pensamiento no son satisfactorias. Una sería sostener que en realidad no es posible pensar en la propiedad de ser Sócrates de manera adecuada como para poder concluir que esta propiedad existe. Es decir, que este tipo de propiedades son absurdas y que, por tanto, ni siquiera se pueden concebir. Sin embargo, no creo que esta estrategia sea apropiada, pues a muchos filósofos no les ha parecido que postular estas propiedades sea absurdo. Y en verdad no parece haber nada claramente absurdo en ellas, siempre y cuando no se sostenga al mismo tiempo que estas propiedades son universales. Para rechazar este tipo de propiedades se requerirían razones más sólidas y precisas, pero esto evidencia que estas propiedades son enteramente pensables y concebibles, pues no tan fácilmente se pueden rechazar.³¹ Una estrategia aún menos adecuada sería sostener que estas propiedades de individuos existen pero que éstas no son Ideas, universales, sino tropos. Sin embargo, aunque esta tesis es plausible, el problema radica en que el argumento del objeto del pensamiento lleva a la conclusión de que cualquier propiedad pensable existe, y es una Idea. Creo que éste es, justamente, el problema que la primera crítica de Aristóteles detecta con respecto a la premisa (1), y como consecuencia, con respecto a la solidez del argumento: que la premisa (1) pasa demasiado fácilmente de la posibilidad de pensar una propiedad *F* a la aceptación de la existencia de esa propiedad (la cual después es válidamente identificada como una Idea). Éste es un problema grave que amenaza seriamente la solidez del argumento platónico del pensamiento. En la próxima sección veremos que es este mismo problema el que da origen a la segunda crítica de Aristóteles.

³¹ Lewis argumenta en *On the Plurality of Worlds*, sección 4.4, pp. 220-48, que para una teoría de realismo modal como la que él defiende no tiene sentido postular eccedentes, o, cuando menos, son completamente inútiles.

5. La segunda crítica de Aristóteles: ¿Ideas de cosas ficticias?

En esta sección voy a analizar la segunda crítica de Aristóteles al argumento del objeto del pensamiento: que de este argumento se seguirían Ideas de cosas ficticias como hipocentauros y quimeras. Considero que esta crítica es justa pero que, en sí misma, no representaría un problema para el realismo platónico de universales. Sin embargo, pienso que esta crítica y la estudiada en la sección anterior muestran que la premisa (1) es falsa y que, por tanto, el argumento del objeto del pensamiento no es sólido. La aceptación de la existencia de una propiedad F a partir de la posibilidad de pensar en F da lugar a la postulación de muchas Ideas problemáticas, además de las Ideas de individuos de la primera crítica. Por último, comparo brevemente el argumento del objeto del pensamiento con otros pasajes de los diálogos platónicos que son, me parece, muy semejantes a este argumento.

Aristóteles expone escuetamente su segunda crítica al argumento del objeto del pensamiento afirmando que “también pensamos en las cosas que no son en absoluto, como en hipocentauro o Quimera” (82. 5-6). Pienso que, como expuse en la sección anterior con respecto a la primera crítica de Aristóteles, esta segunda crítica debe leerse también de acuerdo con la interpretación (b), esto es, debe interpretarse que el objeto del pensamiento es en este caso la *propiedad de ser hipocentauro* o la *propiedad de ser quimera*, pues, si se interpretara, de acuerdo con (a), que este objeto es un hipocentauro particular o una quimera particular, la crítica sería inválida. Así, la segunda crítica de Aristóteles puede formularse (tomando como ejemplo a “hipocentauro”) de la siguiente manera:

- (1) Cuando pensamos en la *propiedad de ser hipocentauro*, pensamos en alguna de las cosas que son.
- (2) El mismo pensamiento permanece incluso si no hay hipocentauros.
- (3) \therefore Cuando pensamos en la *propiedad de ser hipocentauro* pensamos en algo distinto de los hipocentauros particulares.
- (4) \therefore Por tanto, existe algo aparte de los hipocentauros particulares y sensibles, en lo cual pensamos tanto si éstos son como si no son.

- (5) Esto es la Idea de hipocentauro.
(6) ∴ Por tanto, existe la Idea de hipocentauro.

Este argumento es válido, pues concluye válidamente la separación o independencia ontológica de la propiedad de *ser hipocentauro* suponiendo en (1) la existencia de esa propiedad: por (2), podemos pensar en la propiedad de *ser hipocentauro* aunque no haya hipocentauros, pero, por (1), si pensamos en la propiedad de *ser hipocentauro* esta propiedad existe, por tanto, la propiedad de *ser hipocentauro* existe aunque no haya hipocentauros. Así, la propiedad de *ser hipocentauro* es ontológicamente independiente de los hipocentauros particulares que pueden instanciarla y, por ende, es una Idea. Lo que es interesante de esta crítica de Aristóteles es que establece que el argumento es válido para postular universales absolutamente no-instanciados, universales que existen aunque no haya en ningún tiempo *t* ninguna cosa que los instancie; ya que nunca ha habido ni habrá hipocentauros (ni quimeras), pues éstos son entidades ficticias producto de la imaginación mitológica griega.

De este modo, la crítica de Aristóteles es justa, si Platón pretende usar el argumento del objeto del pensamiento para postular Ideas, debe aceptar la existencia de Ideas de entidades ficticias como hipocentauros o quimeras. Aristóteles piensa que esto es problemático, pero ¿en verdad surge alguna dificultad para un platónico, si acepta este tipo de Ideas? Creo que la respuesta a esta pregunta es negativa. Habría un problema si el argumento llevara a la conclusión de que existen en este mundo hipocentauros y quimeras. Pero el argumento no establece esto sino solamente que existe la propiedad de *ser quimera* y de *ser hipocentauro*, haya o no haya cosas que las instancien. Esto es simplemente realismo platónico de universales, y no veo ningún problema obvio en aceptar esta consecuencia, sobre todo, si se toma en consideración que es metafísicamente posible que haya hipocentauros y quimeras, es decir, que aunque en este mundo no existan monstruos de este tipo, si algún otro mundo posible, apropiado para el caso, hubiera sido real, estos monstruos habrían existido.³² Así, podría proponerse que las Ideas de

³² No estoy sosteniendo aquí que la Quimera y los hipocentauros de la mitología griega podrían haber existido, sino simplemente que entidades con las características que se les atribuye a los hipocentauros y las quimeras podrían haber existido. Éstas

hipocentauro y de quimera, si bien no son instanciadas en este mundo real, son posiblemente instanciadas, o instanciadas en otros mundos posibles (en aquellos de acuerdo con los cuales hay hipocentauros y quimeras). Y creo que una de las condiciones necesarias que debe cumplir un universal platónico para ser aceptado es la de ser posiblemente instanciado (pero no instanciado de hecho en el mundo real, porque si así fuera, estaríamos ante un aristotelismo y no ante un platonismo de universales). Por tanto, no me parece que la postulación de Ideas correspondientes a entidades ficticias le cause ningún problema a una teoría platónica de Ideas.³³ La única objeción que la segunda crítica de Aristóteles le podría presentar al realismo platónico de universales, sería simplemente una protesta de incredulidad ante la existencia de universales absolutamente no-instanciados. Pero esta incredulidad no constituye en sí un argumento en contra de estos universales.

Con todo, la segunda crítica de Aristóteles revela, lo mismo que la primera, un problema serio con el argumento platónico del objeto del pensamiento. Este problema radica en la premisa (1), la cual autoriza a postular la existencia de cualquier universal que sea posible pensar, universal que el argumento concluye válidamente que es una Idea. Aunque postular Ideas correspondientes a miembros de clases de entidades ficticias no sea demasiado comprometedor, ya hemos visto que postular Ideas de individuos sí lo sería. Pero el argumento no sólo sería válido para postular este tipo de Ideas, sino prácticamente cualquier Idea problemática que se nos ocurra, que podamos pensar. Una de las consecuencias más dudosas del argumento es que éste sería válido para postular la existencia de Ideas imposibles de instanciar, Ideas que no son instanciadas en ningún mundo posible. Por ejemplo, la Idea de *ser distinto de sí mismo* o la Idea de *ser un círculo cuadrado*, pues podemos pensar en “distinto de sí mismo” y en “círculo cuadrado”, a pesar de que es imposible que haya cosas distintas de sí mismas y círculos cuadrados. La postulación de estas Ideas violaría la condición que me parece que un

son dos tesis diferentes, como advierte Saul Kripke en *Naming and Necessity*, pp. 24, y 156-8.

³³ Por supuesto, Platón bien pudo simplemente rechazar la existencia de Ideas de entidades ficticias por cualesquiera razones, no obstante, lo único que he pretendido argumentar es que la postulación de Ideas de entidades ficticias no le hubiera causado ningún problema real a la teoría de las Ideas de Platón.

platónico cauto debería aceptar: que un universal existe, si y sólo si, es posiblemente instanciado.

Se podría intentar bloquear esta consecuencia sosteniendo que el tipo de pensamiento del cual habla el argumento no es cualquier tipo de pensamiento sino que se trata de un tipo de pensamiento que posee condiciones un poco más estrictas, como la de ser suficientemente detallado, en otras palabras, que el pensar en cuestión es una especie de concebir un poco más riguroso. De este modo, podría argumentarse que es imposible concebir/pensar Ideas como la de *ser distinto de sí mismo* y la de *ser un círculo cuadrado*, y que, por tanto, del argumento no se seguiría la existencia de estas Ideas. Sin embargo, aun concediendo esta interpretación del pensamiento pertinente para el argumento (la cual me parece improbable), la objeción subsistiría pues, aunque parece plausible sostener que es imposible concebir, con cierto detalle, una cosa distinta de sí misma o un círculo cuadrado, creo que sí es posible concebir hasta cierto punto propiedades (Ideas) que no son posiblemente instanciadas.³⁴ La diferencia radica en que cuando concebimos una de estas propiedades no estamos concibiendo una contradicción, como sí lo haríamos si fuera posible concebir el objeto que instanciara estas propiedades. Cuando concebimos la propiedad de ser un círculo cuadrado, concebimos cómo sería ser un círculo cuadrado, concebimos las condiciones que se requieren para que x sea un círculo cuadrado, y éstas son simplemente que x sea circular y cuadrado al mismo tiempo y en toda su superficie. Pero en este caso no estamos concibiendo una contradicción, lo cual ocurriría si concibiéramos el objeto imposible “círculo-cuadrado”, sino

³⁴ Digo concebir “hasta cierto punto” porque tengo en mente un tipo de concebibilidad que no garantiza posibilidad. Mi argumento es simplemente que aun interpretando al argumento del objeto del pensamiento de acuerdo con un concepto de “pensamiento” un poco más fuerte, la interpretación subsistiría porque, si bien no es posible concebir en ningún sentido al objeto “círculo-cuadrado”, sí es posible concebir, en algún sentido, la propiedad de *ser un círculo-cuadrado*. Esto llevaría al argumento a postular una Idea de círculo-cuadrado, a pesar de que me parece que, en última instancia, la concebibilidad en cuestión no sería suficiente para concluir la posibilidad, pues sólo se trataría de cierta concebibilidad débil que exige sólo que no sea contradictorio pensar una situación dada, pero esto no garantiza que la situación sea posible.

simplemente las condiciones para que se dé tal contradicción.³⁵ Así pues, el argumento del objeto del pensamiento justificaría la postulación de Ideas que no son posiblemente instanciadas. Pero también se seguirían de este argumento muchas otras Ideas problemáticas, algunas de las cuales son advertidas por Aristóteles como consecuencias inaceptables de otros argumentos del *Peri ideōn*: las Ideas de artefacto de los argumentos de las ciencias, las Ideas de negaciones del argumento de lo uno sobre muchos, las Ideas de términos relativos del argumento de los relativos, y la Idea del tercer hombre del argumento que lleva este título, pues podemos pensar en “cama”, “no-caballo”, “igual” y en “lo humano” común a la Idea de hombre y los hombres. El argumento también sería válido para postular Ideas disyuntivas como la Idea de ser blanco o redondo, pues podemos pensar en “blanco o redondo”, e Ideas arbitrariamente generadas como la Idea de ser verzul, verde hasta $t1$ y azul a partir de $t2$, pues podemos pensar en “verzul”. En general el argumento es válido para postular cualquier universal problemático que podamos pensar.

Como he mencionado en la sección anterior, el problema con el argumento del objeto del pensamiento radica en la premisa (1), pues ésta impone la cuestionable condición de que para poder pensar en la propiedad F , F debe existir. Sin embargo, una condición más razonable sería que para poder pensar en la propiedad F , nuestro pensamiento debe tener algún contenido, pero esto no necesariamente implica que F exista. Este contenido puede ser una proposición, una representación mental, o alguna otra entidad adecuada que pueda servir como objeto intencional,

³⁵ Esta tesis está basada en el análisis fregeano del concepto “no idéntico a sí mismo”, mediante el cual Frege define al número cero en *Los fundamentos de la aritmética*, párrafo 74 (los conceptos fregeanos son parientes cercanos de las Ideas platónicas). Sobre conceptos como “no idéntico a sí mismo”, “círculo cuadrado” y “hierro de madera” Frege comenta que “no pueden causar daño alguno, si sólo no asumimos que hay algo que cae dentro de ellos”, *The Foundations of Arithmetic*, p. 87. Pero, la razón más de fondo por la cual Frege acepta estos conceptos es que, para él, la condición mínima que debe cumplir un concepto para ser admitido es la de estar claro cuáles objetos caen dentro del concepto y cuáles no caen dentro de él, y obviamente los conceptos mencionados cumplen con esta condición: es imposible que algún objeto caiga dentro de ellos, *ibid.* Es preciso notar que, según esta última condición, Frege estaría en contra del principio establecido en esta misma sección, que un universal existe, si y sólo si, es posiblemente instanciado.

objeto hacia el cual está dirigido nuestro pensamiento cuando pensamos en la propiedad de *F*. Así pues, el argumento del objeto del pensamiento parece cometer el error de confundir entre objeto y contenido de pensamiento. Esta distinción entre objeto del pensamiento y contenido (objeto meramente intencional) parece ser sugerida por Aristóteles en sus críticas al argumento, cuando después de afirmar que podemos pensar en Sócrates o Platón sostiene que “en efecto, también pensamos en estas cosas y retenemos una *imagen* (φαντασία) de éstas, incluso cuando ya no son” (82. 3-4). Aristóteles desarrolla en *De Anima* (especialmente en 3.4-8) una teoría del pensamiento que se basa en esta distinción entre objeto y contenido (imagen). No es éste el lugar indicado para analizar esta teoría, basta decir que ésta es, probablemente, una de las razones por las cuales Aristóteles rechaza el argumento del objeto del pensamiento como no-sólido.³⁶ Sin embargo, es preciso señalar que la condición impuesta en la premisa (1) no es una condición que esté necesariamente vinculada con un realismo platónico de universales, esta condición es cuestionable en sí misma, y resulta problemática para cualquier realismo de universales, pues es inaceptable sostener que hay en el mundo una propiedad real por cada propiedad que podamos pensar. Esto lleva a la postulación de más propiedades que auténticas identidades de naturaleza entre cosas numéricamente distintas.

El argumento del objeto del pensamiento no es un argumento sólido para postular Ideas, sin embargo, parece ser un argumento de auténtica filiación platónica. Hay cuando menos dos lugares en los diálogos platónicos donde claramente aparecen razonamientos muy semejantes a este argumento (lugares a los que ya he referido en la sección 3 de este trabajo). En *República* V encontramos la siguiente conversación entre Sócrates y Glaucón:

Soc: ¿Acaso se opina lo que no es? ¿O también es imposible opinar lo que no es? Pero, reflexiona, ¿no aquel que opina hacia algo lleva

³⁶ Victor Caston desarrolla una magnífica exposición de la teoría aristotélica del pensamiento, especialmente, de su carácter intencional, en “Aristotle and the Problem of Intentionality”. Según Elizabeth Anscombe, 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 extra-mental de estas entidades como Ideas, “The Origin of Plato’s Theory of Forms”, pp. 97-8.

su opinión? ¿O, por el contrario, es posible opinar, pero no opinar ninguna cosa? Glau: Imposible. Soc: Pero el que opina, ¿opina al menos un algo? Glau: Sí. Soc: Ahora bien, lo que no es ¿sería correctamente designado no un algo sino ninguna cosa? Glau: En efecto. (478b-c)

He argumentado en otro trabajo que la interpretación más adecuada de esta parte del argumento final de *República V* es mediante una lectura existencial del verbo ser.³⁷ De acuerdo con esta lectura, en este pasaje Platón afirma la tesis de que no es posible opinar/pensar en lo que no existe, esto es, que si podemos pensar en x , x debe existir; tesis que parece servir de base a la premisa (1) del argumento del objeto del pensamiento. Asimismo, en *Teeteto* (189a-b), Sócrates mantiene el siguiente diálogo con Teeteto:

Soc: Por consiguiente, el que opina, ¿no opina sobre una cosa? Teet: necesariamente. Soc: Pero el que opina sobre una cosa, ¿no opina sobre algo que es? Teet: Sí, estoy de acuerdo. Soc: Luego, quien opina lo que no es, opina sobre nada. Teet: Evidentemente. Soc: Pero el que opina sobre nada, no opina en absoluto. Teet: Parece evidente que es así. Soc: Por consiguiente, no es posible opinar lo que no es, ni con relación a las cosas que son, ni en un sentido absoluto.³⁸

Este pasaje del *Teeteto* se inserta en un lugar del diálogo donde Sócrates está discutiendo opiniones ajenas sobre el conocimiento, por tanto, es incierto determinar qué ideas de las expresadas ahí deben atribuirse a Platón. Sin embargo, la gran semejanza entre este pasaje y el de *República V* es una buena evidencia para afirmar que este pasaje es otro indicio de la auténtica filiación platónica del argumento del objeto del pensamiento.

³⁷ Véase la nota 18 de este capítulo.

³⁸ Traducción de A. Vallejo Campos, en Platón, *Diálogos V*.

6. Conclusión.

Hemos visto que el argumento del objeto del pensamiento es un argumento válido para la postulación de Ideas. El argumento parte de la presuposición de la diferencia entre cosas particulares y universales, esto es, presupone la existencia de universales objetivos, y después concluye válidamente la separación de estos universales, concluye que éstos son ontológicamente independientes de las cosas particulares que los instancian. Sin embargo, las críticas de Aristóteles revelan que el argumento no es sólido para postular Ideas, ni, de hecho, para postular ningún tipo de universales objetivos. El problema radica exclusivamente en la premisa (1), al parecer, ésta es falsa, pues produce consecuencias fatales para los platónicos, genera más Ideas de las que es conveniente aceptar. Así pues, Aristóteles sugiere que los platónicos deben abandonar este argumento. De este modo, el último argumento de los argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn*, el argumento del objeto del pensamiento, posee sólo una de las dos características estructurales principales que, en los dos capítulos anteriores de este trabajo, hemos visto que tienen los otros dos argumentos “menos rigurosos”, los argumentos de las ciencias y el argumento de lo uno sobre muchos: el argumento del objeto del pensamiento no es sólido para postular, en general, universales objetivos, pero, a diferencia de los otros dos argumentos “menos rigurosos”, este argumento sí es válido para postular Ideas. Pienso que esta importante diferencia estructural entre los argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn* nos debe llevar a concluir que no hay razones suficientes para reunir estos tres argumentos en un solo grupo de argumentos “menos rigurosos”.

CONCLUSIONES

1. Los argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn*.

En los capítulos anteriores he analizado los tres argumentos “menos rigurosos” del tratado aristotélico *Sobre las Ideas (Peri ideōn)*, (1) los argumentos de las ciencias, (2) el argumento de lo uno sobre muchos, (3) el argumento del objeto del pensamiento. El objetivo de este análisis era dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cuál es la estructura interna que este grupo de argumentos tiene y en qué sentido, dada esta estructura, estos argumentos forman un grupo aparte de argumentos “menos rigurosos”? Espero haber mostrado plausiblemente que estos argumentos clasificados como “menos rigurosos” por Aristóteles en *Metafísica A 9* en realidad no comparten características estructurales suficientes para agruparlos en un solo bloque de argumentos “menos rigurosos” por oposición a los argumentos “más rigurosos” del *Peri ideōn*. En particular, espero haber dado buenas razones para rechazar la interpretación estándar de esta distinción entre argumentos “menos rigurosos” y “más rigurosos”.¹ De acuerdo con esta interpretación, la distinción radica para Aristóteles en que los argumentos “menos rigurosos” no son válidos para postular Ideas (universales “separados”, ontológicamente independientes de las cosas que los instancian, los cuales son paradigmas de ellas) sino que sólo son válidos para postular universales aristotélicos (universales ontológicamente dependientes de las cosas que los instancian y que no son paradigmas de ellas). En cambio, según esta interpretación, los argumentos “más rigurosos” sí son válidos para postular Ideas, aunque no son sólidos, pues dan lugar a la postulación de ciertas Ideas que son problemáticas para los platónicos. No obstante, espero haber mostrado en mi análisis de los argumentos “menos rigurosos” que sólo los dos primeros, los argumentos de las ciencias y el argumento de lo uno sobre muchos, tienen semejanzas

¹ La interpretación estándar es defendida por: Alejandro de Afrodisia, *In Metaphysica I*, 78.1-25; G. Fine, *On Ideas*, pp. 25-27; y, al parecer, por M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, pp 24, 26, 28, 32-33, y especialmente p. 30.

estructurales importantes. Como hemos visto, los argumentos de las ciencias y el argumento de lo uno sobre muchos comparten dos características estructurales principales: (i) ambos argumentos no son válidos para postular Ideas pero tampoco son válidos para postular universales aristotélicos, sino que sólo son válidos para postular la diferencia entre universales y particulares, esto es, sólo son válidos para concluir que existen dos tipos de entidades, los universales y los particulares, no obstante, de la diferencia entre universales y particulares no se sigue que los primeros sean ontológicamente independientes de los segundos o que sean paradigmas de ellos pero tampoco se sigue que no tengan ninguno de estos dos rasgos; (ii) ambos argumentos no son sólidos para postular Ideas ni, en general, universales objetivos de ningún tipo, pues dan lugar a universales que ningún realista debería aceptar. Hemos visto que también Aristóteles parece interpretar estos dos argumentos de la misma manera. Por otra parte, el análisis del argumento del objeto del pensamiento ha revelado que este argumento sólo posee la segunda, (ii), de las características estructurales que comparten los otros dos argumentos “menos rigurosos”. El argumento del objeto del pensamiento sí es válido para postular Ideas, pues es válido para postular universales ontológicamente independientes de las cosas que los instancian, pero este argumento no es sólido, pues de él se derivan Ideas que no sería razonable que un realista de universales aceptara. Hemos visto que todo parece indicar que Aristóteles coincide con esta interpretación del argumento del objeto del pensamiento.

Pienso que, en virtud de esta importante diferencia estructural entre los argumentos de las ciencias, el argumento de lo uno sobre muchos y el argumento del objeto del pensamiento, se debe concluir que no hay razones suficientes para clasificar estos argumentos dentro de un solo grupo de argumentos “menos rigurosos”. Pero, si mi interpretación es correcta, entonces la estructura bipolar de argumentos “menos rigurosos”-“más rigurosos” que la interpretación estándar, con base en *Metafísica* A 9, le ha atribuido a los cinco primeros argumentos del *Peri ideōn* debe ser cuestionada. Pues recordemos, según Aristóteles, ninguno de los cinco argumentos del *Peri ideōn* es un argumento que tenga éxito para postular Ideas. Entonces, las dos posibilidades que quedan para los argumentos “más rigurosos”, el argumento de los relativos y el argumento del tercer hombre, es: (a) que ambos argumentos no sean

válidos para postular Ideas, o (b) que ambos argumentos sean válidos para postular Ideas pero no sean sólidos. Por ninguna de estas dos razones los dos últimos argumentos del *Peri ideōn* podrían formar un grupo de argumentos “más rigurosos” que fuese substancialmente distinto de todos los argumentos “menos rigurosos”, pues si, por (a), los argumentos “más rigurosos” resultaran ser inválidos para postular Ideas, entonces serían ciertamente distintos al tercer argumento “menos riguroso”, el argumento del objeto del pensamiento, pero serían semejantes a los dos primeros argumentos “menos rigurosos”, los argumentos de las ciencias y el argumento de lo uno sobre muchos. Y si, por (b), los argumentos “más rigurosos” resultaran ser válidos para postular Ideas pero no sólidos, serían distintos a los argumentos de las ciencias y al argumento de lo uno sobre muchos, pero semejantes al argumento del objeto del pensamiento.² Así pues, pienso que no hay ninguna razón de peso para trazar, con respecto a los cinco argumentos del *Peri ideōn*, la distinción entre argumentos “menos rigurosos” y “más rigurosos” tal y como Aristóteles la establece en *Metafísica* A 9. Por tanto, considero que esta distinción no debe ser tomada como el eje de interpretación de los cinco primeros argumentos del *Peri ideōn*. Pienso que, por el contrario, los cinco argumentos del *Peri ideōn* forman un solo grupo de argumentos cuyo principal defecto es que, independientemente de que algunos sean válidos o no para postular Ideas, todos son no-sólidos tanto para postular Ideas como para postular cualquier tipo de universal objetivo. Creo que Aristóteles concuerda con esta interpretación, pues ésta es la única crítica que él formula contra todos estos argumentos en *Metafísica* A 9.³ Sospecho que la distinción en cuanto a rigor que Aristóteles establece en ese pasaje entre los cinco argumentos del *Peri ideōn* no intenta hacer una distinción substancial entre estos argumentos, sino simplemente se trata de una distinción basada en algunos rasgos no-esenciales de estos argumentos. A

² Como he señalado en la Introducción a este trabajo, n. 33, pienso que, de hecho, los dos últimos argumentos del *Peri ideōn*, los argumentos “más rigurosos”, ni siquiera conforman un grupo unitario, pues el argumento de los relativos es un argumento válido para postular Ideas, mientras que el argumento del tercer hombre es un argumento inválido para postular Ideas.

³ En la Introducción a este trabajo presento el texto, una traducción y un breve análisis del pasaje de *Metafísica* A 9, p. 11-3.

Aristóteles quizá le parece que los dos últimos argumentos, el argumento de los relativos y el argumento del tercer hombre, son un poco más sofisticados y están más elaborados que los tres primeros argumentos. Sólo en este sentido muy menor los dos últimos argumentos podrían ser “más rigurosos” que los tres primeros.

2. Las críticas de Aristóteles a los universales platónicos.

Hemos visto que en las críticas de Aristóteles a los argumentos “menos rigurosos” del *Peri ideōn* no aparece la noción de universal aristotélico. En ningún momento Aristóteles sugiere que alguno de estos argumentos sería válido para concluir la existencia de universales que fueran ontológicamente dependientes de las cosas que los instancian o que no fueran paradigmas. Aunque no he tenido oportunidad de mostrar la siguiente tesis, creo que esta noción tampoco aparece en las críticas de Aristóteles a los otros dos argumentos del *Peri ideōn* no estudiados en este trabajo. El objetivo principal de las críticas de Aristóteles a los argumentos “menos rigurosos” es, según hemos visto, que estos argumentos no son sólidos, pues de éstos se seguirían ciertas Ideas que no sería razonable que un platónico aceptara. Pero, las críticas de Aristóteles van más allá, éstas muestran que dichos argumentos tampoco son sólidos para postular universales objetivos de ningún tipo, ya que estos argumentos dan lugar a universales que ningún realista de universales debería admitir. Este amplio alcance de las críticas de Aristóteles indica que los puntos realmente problemáticos que Aristóteles cuestiona con respecto a cada argumento no radican en ninguno de los rasgos propios de los universales platónicos, la separación o el paradigmatismo, sino en la manera como está construido cada argumento, pues de otra manera los problemas que Aristóteles señala serían exclusivos de los universales platónicos. En cada uno de los argumentos “menos rigurosos” hay una premisa cuestionable, la cual da origen a las consecuencias absurdas a las que lleva cada argumento. En el caso de los argumentos de las ciencias, ésta es la premisa de que a cada ciencia, en general a cualquier modo de conocimiento, le corresponde un universal platónico como su objeto de estudio, pues esto daría lugar a la postulación de Ideas de artefactos correspondientes a las técnicas o artes.

Pero es sólo este supuesto el que es discutible para cualquier realismo de universales, pues admitir la existencia de universales reales de artefactos, no sólo platónicos sino de cualquier tipo, es problemático. En el caso del argumento de lo uno sobre muchos, el supuesto cuestionable es que a cada predicado aplicado verdaderamente a los miembros de una multiplicidad le corresponde una Idea, pues este supuesto daría lugar a la postulación de Ideas de negaciones (y de muchos otras Ideas problemáticas), pero aceptar este tipo de Ideas es absurdo. De nuevo, es sólo este supuesto el que es muy cuestionable para cualquier realista, pues postular universales reales de negaciones de cualquier tipo es problemático. En el caso del argumento del objeto del pensamiento, el supuesto dudoso es el de sostener que, si pensamos en *ser F*, entonces existe la Idea de *F*, pues de este argumento se seguiría cualquier Idea problemática que se nos ocurra, cualquiera que podamos pensar. Otra vez, éste es un supuesto discutible para cualquier realismo de universales, pues daría lugar a muchos universales reales que no sería razonable admitir.

Así pues, las críticas de Aristóteles a los argumentos “menos rigurosos” no tienen por objeto formular una crítica directa de los universales platónicos, pues no cuestionan ninguno de los rasgos distintivos de estos universales, ni la separación ni el paradigmatismo, sino sólo ciertos supuestos dudosos de dichos argumentos.⁴ El caso es distinto con relación a los argumentos “más rigurosos”, el argumento de los relativos y el argumento del tercer hombre. En sus críticas a estos argumentos Aristóteles cuestiona ciertas consecuencias absurdas que se siguen no sólo de los argumentos sino también del paradigmatismo de las Ideas. Según Aristóteles, del argumento de los relativos se seguiría la existencia de dos Ideas de igualdad, pues, de acuerdo con el argumento, la Idea de lo igual es estrictamente igual y Aristóteles observa que, para que *x* sea igual, *x* tiene que ser igual a algo, por tanto, la Idea de lo igual tendría que ser igual a otra Idea de lo igual.⁵ Una de las razones por las cuales ésta sería una consecuencia indeseable es porque, según Platón, la Idea de *F*, la que hace que todos los *F*s sean *F*, debe ser única, pues, si hubiera dos Ideas de *F*, ninguna de ellas sería en realidad la Idea de *F*,

⁴ Sobre la separación y el paradigmatismo como rasgos distintivos de las Ideas véase la Introducción a este trabajo, pp. 6-11.

⁵ *Peri ideōn*, 83.27-28.

pues tendría que postularse una tercera Idea de F que englobara las dos anteriores.⁶ Con relación al argumento del tercer hombre, Aristóteles sostiene que este argumento generaría un regreso infinito de las Ideas, pues el argumento supone: (a) que para cualquier multiplicidad de cosas que son F ninguna de éstas puede explicar por qué ellas son F ; (b) por tanto, se requiere postular una Idea de F que explique por qué las cosas de la multiplicidad en (a) son F ; pero, el argumento supone (c) que la Idea de F es F ; por ende, (d) la Idea de F y los F s de la multiplicidad en (a) forman una nueva multiplicidad de cosas que son F ; pero, por (a), (e) es necesario entonces postular una segunda Idea de F que explique por qué los miembros de la multiplicidad de (d) son F ; sin embargo, se supone (f) que la segunda Idea de F también es F ; (g) así, se genera un regreso al infinito de las Ideas de F , pues, por las razones expuestas, el argumento dará lugar a una tercera Idea de F que explique la nueva multiplicidad, y después a una cuarta Idea y así al infinito.⁷

Es claro que estas críticas de Aristóteles al argumento de los relativos y al argumento del tercer hombre apuntan directamente hacia uno de los rasgos que son considerados distintivos de las Ideas: el paradigmatismo, el rasgo en virtud del cual la Idea de F es, en algún sentido, F de un modo superior a las cosas particulares que son F y, por tanto, es una especie de paradigma de estas cosas. En la Introducción a este trabajo mencioné que hay dos maneras de entender el paradigmatismo de las Ideas, una literal y otra no-literal.⁸ Según el modo literal de entender este rasgo, la Idea de F sería paradigma de las cosas particulares que son F en tanto que sería una especie de espécimen perfecto perteneciente a la clase de los F s. Así, por ejemplo, la Idea de Hombre sería una suerte de hombre perfecto. Según la interpretación no-literal que he propuesto, la Idea de F sería un paradigma de los F s en

⁶ Éste es el famoso “argumento de la tercera cama” de *República* X 597c-d, en virtud del cual Platón intenta argumentar a favor de la unicidad de la Idea de F . En el pasaje de *República* X Platón sostiene que, si hubiera dos Formas de cama, entonces, sería necesario postular una tercera Forma de cama que explicara las otras dos Formas de cama y las camas particulares, y sólo esta tercera Forma de cama sería la auténtica Forma de cama.

⁷ *Peri ideōn*, 84.21-85.3. Esta reconstrucción del argumento del tercer hombre está basada en el análisis clásico de Gregory Vlastos: “The ‘Third Man Argument’ in the *Parmenides*”.

⁸ Introducción, pp. 8-9.

cuanto a su modo de existir, en cuanto a la estabilidad, inmutabilidad y confiabilidad epistémica de su naturaleza, pero no en cuanto a ser un espécimen perfecto perteneciente a la clase de los *F*s. Ciertamente, las críticas de Aristóteles tienen sentido sólo si el paradigmatismo de las Ideas se interpreta literalmente, pues la crítica de Aristóteles al argumento de los relativos funciona sólo si la Idea de igual pertenece a la clase de las cosas iguales, asimismo, la crítica del tercer hombre tiene su base en que la Idea de hombre conforme una clase, junto con los hombres particulares, de cosas que son hombres. Pero he sostenido en la Introducción que hay buenas razones para pensar que Platón concebía el paradigmatismo de las Ideas de acuerdo con la segunda interpretación no-literal que he propuesto.⁹ Si ésta es la interpretación que Platón hacía del paradigmatismo de las Ideas, entonces, las críticas de Aristóteles al argumento de los relativos y al del tercer hombre no son eficaces para cuestionar seriamente la teoría de los universales platónicos. Si acaso, cuestionarían el lenguaje que Platón utiliza frecuentemente para expresar esta teoría. Sin embargo, esta manera de interpretar el paradigmatismo de las Ideas tiene como resultado que, en realidad, esta característica no puede considerarse como un rasgo distintivo de estas entidades, como una condición suficiente para que un universal sea una Idea, pues los mismos universales aristotélicos cumplen con las características por las cuales las Ideas serían paradigmas para Platón: los universales aristotélicos son estables, inmutables y confiables epistémicamente.¹⁰ Por tanto, los universales platónicos sólo contarían con un rasgo realmente característico: la separación.

Por la “separación” de las Ideas debe entenderse la propiedad modal que, según Platón, las Ideas tienen de poder existir haya o no haya cosas particulares que las instancien.¹¹ En este sentido, las Ideas son independientes ontológicamente de las cosas que las instancian. Me parece que ésta es la interpretación correcta de la separación de las Ideas, pues este rasgo no debe interpretarse literalmente, como si Platón pensara que las Ideas son trascendentes a las cosas particulares, en el sentido de que nunca están en las cosas que las instancian. No, las Ideas, cuando son instanciadas, están en las cosas que las instancian, sólo que

⁹ Introducción, pp. 8-9.

¹⁰ Véase Introducción, p. 10-11.

¹¹ Véase Introducción, p. 6-7 y Gail Fine, “Separation”, especialmente pp. 33-45.

no es necesario que una Idea esté instanciada para que exista.¹² Y es claro que la independencia ontológica y la trascendencia son dos rasgos distintos y, seguramente, el primero no implica al segundo. Me parece que Aristóteles, cuando critica la separación de las Ideas, lo que critica es la independencia ontológica de estas entidades, pero no la trascendencia.¹³ Esto sugiere que Aristóteles entiende la separación de las Ideas básicamente del primer modo.

Es preciso advertir que en las críticas de Aristóteles a los cinco argumentos del *Peri ideōn* no aparece ninguna crítica a la separación de las Ideas. Es en otras obras posteriores, especialmente en la *Metafísica*, donde Aristóteles desarrolla una crítica explícita a la separación o independencia ontológica de las Ideas. Esta crítica está ligada a la noción aristotélica de substancia. La crítica puede formularse de la siguiente manera:

- (1) Para todo x , si x es ontológicamente independiente, entonces, x es una substancia.
- (2) Para todo x , si x es una substancia, entonces, x es un particular.
- (3) Así, para todo U , si un universal U es ontológicamente independiente, entonces, por (1), U es una substancia.
- (4) Pero, para todo U , si un universal U es una substancia, entonces, por (2), U es un particular.
- (5) No obstante, nada puede ser un universal y un particular al mismo tiempo.

¹² Gail Fine muestra en “Immanence”, que no hay evidencias decisivas que apoyen la tesis de la trascendencia de las Ideas, algunos pasajes parecen apoyarla, otros, en cambio, parecen apoyar la inmanencia. Uno de los pasajes que, a mi juicio, apoyan la inmanencia de las Ideas es *Fedón* 102-104. Los términos que Platón utiliza para designar el nexo entre las Ideas y las cosas particulares también sugiere la inmanencia. Por ejemplo, en *República* 476a7, Platón utiliza el término “comunidad” (κοινωνία), en 476d1-2 emplea el verbo “participar” (μετέχειν). En *Fedón* 100d4-7, Platón se muestra vacilante sobre la manera más apropiada de describir el nexo entre una Idea y los objetos que la instancian: “sea presencia (παρουσία), sea comunión (κοινωνία), o de cualquier modo como sea denominada <tal conexión>, pues esto ya no lo asevero con firmeza”.

¹³ Gail Fine muestra esto convincentemente en “Separation”, pp. 37-43.

- (6) ∴ Por tanto, ningún universal puede ser ontológicamente independiente.¹⁴

Pienso que, de entrada, hay un problema con este argumento de Aristóteles: es ambiguo. Creo que el argumento podría quizá funcionar, sería tal vez válido, sólo si se interpretara que los cuantificadores en (1), (2) y (5) no son cuantificadores de primer orden, esto es, no versan sólo sobre individuos particulares, sino que son una suerte de cuantificadores irrestrictos que versan sobre cualquier objeto, particular o universal. Pues, evidentemente, si fueran cuantificadores de primer orden, entonces el argumento sería claramente inválido, porque (1), (2) y (5) serían verdaderos sólo para individuos particulares, pero esto sería irrelevante para determinar si los universales son ontológicamente independientes o no. No obstante, pienso que aun interpretando como cuantificadores irrestrictos los cuantificadores en (1), (2) y (5), el argumento no sería sólido, pues (5) sería falsa. O al menos (5), que nada puede ser un universal y un particular al mismo tiempo, sólo podría ser verdadera si se apoyara en la tesis de que no hay universales de segundo orden, esto es, en la tesis de que los universales que son instanciados por individuos particulares no pueden a su vez instanciar universales de un orden superior, por ejemplo, que la propiedad de *ser rojo* no puede a su vez instanciar la propiedad de *ser un universal simple de primer orden*. Pero pienso que esta tesis es controvertida y que sólo podría aceptarse si ésta fuera a su vez respaldada por un argumento sólido, lo cual no ocurre en este caso. Así pues, el argumento de Aristóteles contra la independencia ontológica de los universales platónicos sólo funcionaría si, de acuerdo con la premisa (5), un universal de un orden n fuera un particular de ese mismo orden, por ejemplo, que un universal de primer orden que es instanciado por cosas particulares como árboles, fuera al mismo tiempo un particular de primer orden como un árbol, pues esto además de ser claramente absurdo, llevaría al regreso infinito del tercer hombre mencionado anteriormente. Pero, si un universal de un orden n puede ser un particular de un orden $n+1$, entonces no hay ningún absurdo, y (5) es entonces falsa, pues un universal de primer orden, como la propiedad de

¹⁴ Cfr., *Metafísica* Z. 1. 1028a33-4, *Metafísica* Δ. 11. 1019a1-4, y *Metafísica* M. 9. 1086a31-b11. Véase también Gail Fine, "Separation", pp. 38-9, 45. Este argumento ha sido mencionado ya en la Introducción, pp. 9-10.

ser un árbol, podría ser un particular de segundo orden e instanciar la propiedad de segundo orden *ser un universal complejo de primer orden*. Pienso que, si Platón aceptara esta distinción entre diferentes órdenes o niveles de particulares y universales, entonces la principal crítica de Aristóteles a la separación de los universales platónicos no sería efectiva. Pero, ésta es, me parece, la crítica más fuerte que, en general, Aristóteles formula contra los universales platónicos. Por tanto, me parece que ninguna de las críticas de Aristóteles consigue mostrar que hay en realidad algún problema serio con una teoría de universales platónicos. Por esta razón, pienso que las dos teorías realistas de universales tradicionalmente opuestas, la platónica y la aristotélica, son teorías igualmente viables para un realista de universales.

3. ¿Universales platónicos o universales aristotélicos?

En primer lugar, es preciso advertir que, de acuerdo con la interpretación del paradigmatismo y de la separación propuesta en la sección anterior, no parece haber una diferencia tan grande entre universales aristotélicos y platónicos. La única diferencia entre éstos es que, los universales platónicos, a diferencia de los aristotélicos, son ontológicamente independientes de las cosas que los instancian, pueden existir aunque no haya ninguna cosa que los instancie. Esto implica que los universales platónicos poseen una existencia necesaria, existen tanto si son instanciados como si no lo son. Por tanto, es posible que existan universales platónicos absolutamente no-instanciados, universales que no son instanciados en ningún tiempo t . Por el contrario, no puede haber universales aristotélicos de esta índole, los universales aristotélicos necesitan ser instanciados para existir. Ésta es la única diferencia importante entre universales platónicos y aristotélicos, pues, al igual que los segundos, los primeros están en las cosas que los instancian, esto es, no son trascendentes, como tradicionalmente se ha interpretado.

¿Habría algún problema con admitir, de acuerdo con una teoría de universales platónicos, la posibilidad de que haya universales absolutamente no-instanciados? Hasta donde puedo ver, me parece que no habría ningún problema importante. Pienso que la razón principal por la que frecuentemente se rechazan los universales platónicos, aparte de

porque a veces se les interpreta erróneamente como particulares perfectos de primer orden, es porque se concibe equivocadamente la separación como trascendencia.¹⁵ Así, por ejemplo, el único argumento fuerte que David Armstrong, quien defiende un realismo aristotélico de universales, formula en contra de un realismo platónico, funciona, como él mismo lo reconoce, sólo si los universales platónicos son trascendentes:

¿No es claro que la blancura de a no está determinada por la relación de a con una entidad trascendente? Realícese el experimento mental usual y considérese a sin la Forma de la Blancura. Parece obvio que a podría aún ser blanco. Así, el que a sea blanco no está determinado por la relación de a con la Forma. Es importante ver que este argumento tiene éxito sólo en contra de una doctrina de universales trascendentes.¹⁶

Por supuesto, Armstrong tiene razón, este argumento modal no funciona si la Idea de blancura está en las cosas que la instancian, pues ¿cómo podría considerarse a sin la Idea de blancura que está en ella y que a continúe siendo blanca? Pero éste es el único argumento de Armstrong contra los universales platónicos que tiene aspiraciones de ser decisivo.¹⁷

¹⁵ Aristóteles, como he sostenido en la sección anterior, no comete este error.

¹⁶ David Armstrong, *Los universales y el realismo científico*, p. 105. El argumento es aceptado también por David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, p. 190 n. 13.

¹⁷ Armstrong tiene otro argumento en contra del realismo platónico mediante el cual sostiene que, si se supone que el nexa que hay entre la Idea y la cosa que la instancia es una relación, entonces se produciría un regreso infinito de Ideas o una circularidad viciosa: "Si el que a sea F se analiza como que a tiene R con una \emptyset , entonces $Ra\emptyset$ es una de las situaciones del género que pretende analizar la teoría. Así que debe ser cuestión de que el par ordenado (a, \emptyset) tenga R' con una nueva entidad \emptyset forme, $\emptyset R$. Si R y R' son diferentes el mismo problema surge con R' y así ad infinitum. Si R y R' son idénticas, entonces el análisis proyectado de $Ra\emptyset$ ha apelado a la misma R , lo que es circular", *Los universales y el realismo científico*, p. 108. Armstrong aplica una crítica semejante a todas las variedades de nominalismo, pero es claro que, si la crítica es sólida, entonces debe dirigirse también contra el realismo aristotélico de Armstrong, aunque Armstrong pretende evitar la crítica afirmando simplemente que su realismo es no-relacional, esto es, no postula la instanciación como una relación entre el universal y el particular, op. cit., pp. 152-6. David Lewis critica efectivamente este argumento y los intentos de Armstrong por escapar a éste en "New Work for a Theory of Universals".

No tengo noticia de otro argumento fuerte, aparte del argumento de Aristóteles analizado en la sección anterior, que se haya formulado explícitamente contra los universales platónicos, entendiendo por “universales platónicos”, universales ontológicamente independientes de las cosas que los instancian. Me parece que la única objeción que Armstrong y otros filósofos pondrían a los universales platónicos, como universales ontológicamente independientes de sus instancias, se basaría en consideraciones empiristas. Esta objeción sería: dado que, de acuerdo con una teoría de universales platónicos, es posible que existan universales absolutamente no-instanciados, universales que no son instanciados en ningún tiempo t , cómo podríamos descubrir estos universales, si tenemos contacto con los universales sólo a través de las cosas que los instancian.¹⁸ Sin embargo, creo que esta objeción no es decisiva, pues no se debe dar por supuesto que una teoría empirista del conocimiento que no pueda acomodar este tipo de conocimiento de universales absolutamente no-instanciados es verdadera. Pero debo reconocer que esta objeción sí apunta un problema a resolver para una teoría de universales platónicos. No creo que este problema sea irresoluble. No obstante, independientemente de este problema, quisiera ahora señalar una razón por la cual me parece que una teoría de universales platónicos podría ser preferible sobre una teoría de universales aristotélicos.

Los filósofos que mantienen una teoría de universales reales lo hacen porque mediante esta teoría pretenden explicar diversos problemas filosóficos importantes. El problema más urgente, indudablemente, es el de explicar la aparente identidad de naturaleza entre cosas numéricamente distintas, pero una teoría de universales puede servir para explicar muchos otros problemas filosóficos. David Armstrong, por ejemplo, ha empleado su teoría de universales aristotélicos para desarrollar una teoría de la causalidad y de las leyes de la naturaleza, una teoría de los números, una teoría de la modalidad, etcétera. Ahora bien, me parece que una teoría de universales platónicos puede funcionar mejor que una teoría de universales aristotélicos para cumplir con los

¹⁸ Por ejemplo, David Armstrong sostiene lo que él denomina un realismo de universales “científico o *a posteriori*”, de acuerdo con el cual, la pregunta ¿qué universales hay? debe ser respondida por la ciencia y no por algún argumento filosófico *a priori*, *Los universales y el realismo científico*, pp. 11, 13-14.

finés explicativos para los que puede servir una teoría de universales reales. La razón es que una teoría de universales platónicos proporciona un “stock” más amplio de elementos mediante los cuales se pueden incrementar los beneficios explicativos de una teoría de universales reales. Quisiera exponer un ejemplo de este incremento de virtudes explicativas relacionado con la manera como Armstrong emplea su teoría de universales para explicar la modalidad.

En *A Combinatorial Theory of Possibility*, Armstrong defiende una teoría combinatoria de la modalidad, de acuerdo con la cual: (1) la totalidad de las posibilidades que hay es igual a la totalidad de las recombinaciones de los universales que son de hecho instanciados, y (2) un enunciado modal es verdadero en virtud de los universales recombinados.¹⁹ Así, por ejemplo, el enunciado “es posible que haya canguros voladores” sería verdadero en virtud de algunos universales recombinados que son de hecho instanciados, para simplificar, digamos que sería verdadero en virtud de U^1 , la propiedad de *ser un canguro*, y U^2 , la propiedad de *tener alas*. (Pienso que esta muy breve caracterización de la teoría modal de Armstrong basta para los fines que persigo.) Los beneficios que la teoría modal de Armstrong tiene por encima de otras teorías son básicamente dos: (i) no requiere aceptar una noción de modalidad primitiva, pues puede deshacerse de todo elemento modal con su recombinación de universales, y (ii) no requiere formular una teoría de mundos posibles, ni abstractos, ni concretos como la de David Lewis, ni como parte de una ficción y, por tanto, evita las objeciones que se le han hecho a esta teoría de mundos posibles.

Hay un supuesto que Armstrong hace, el cual me parece dudoso, éste es que los universales que de hecho son instanciados en este mundo son todos los que podría haber. Es claro por qué Armstrong sostiene este supuesto, pues, si admitiera la posibilidad de que hubiera un universal completamente distinto de todos los universales que de hecho son instanciados, no podría explicar esta posibilidad, pues Armstrong explica toda posibilidad por medio de una recombinación de universales que de hecho son instanciados pero, por hipótesis, el universal posible sería por completo distinto a todos los universales que son de hecho instanciados,

¹⁹ David Armstrong, *A Combinatorial Theory of Possibility*. Mi discusión de este caso se basa en David Lewis, “Critical Notice: Armstrong, D.M., *A Combinatorial Theory of Possibility*”, *Australasian Journal of Philosophy*, 70 (1992), pp. 211-24.

y ninguna recombinación de estos últimos universales podría dar lugar a él. Este supuesto me parece dudoso porque no veo que Armstrong tenga ninguna razón para apoyarlo, excepto que no hacerlo sería fatal para su teoría. En efecto, ¿qué razón tenemos para creer que este mundo es tan rico y completo que sus partes instancian todos los universales que podría haber?

David Lewis ha formulado insistentemente una crítica semejante a diversas teorías de la modalidad. La crítica de Lewis es que muchas teorías de la modalidad no pueden dar cuenta de la posibilidad de que haya propiedades completamente distintas a las que son instanciadas en este mundo.²⁰ Lewis llama a estas propiedades “alien properties”. Lewis define una propiedad *alien* de la siguiente manera: una propiedad “que no es instanciada por ninguna parte de este mundo y que no es definible como una propiedad conjuntiva o estructural construida a partir de constituyentes que son todos instanciados por partes de este mundo”.²¹ Así, el problema que podría amenazar a Armstrong es el problema de las propiedades *alien*. Sin embargo, Lewis piensa que Armstrong tiene una salida a este problema.²² Ésta es que, Armstrong puede aceptar lo que parece intuitivamente claro, que podrían haber existido universales *alien*, pero podría argumentar que la posibilidad en cuestión no es posibilidad metafísica, sino mera posibilidad epistémica o dóxica. Una “posibilidad” que tiene su origen en alguna deficiencia cognitiva del sujeto que afirma tal posibilidad. Por ejemplo, cuando pensamos que una situación *S* podría existir y, sin embargo, *S* implica una contradicción. Pero, Armstrong, como bien señala David Lewis, debe una explicación de estas propiedades *alien* en términos meramente dóxicos, pues no ofrece ninguna en su libro mencionado.²³

La observación que quiero hacer a propósito de esta controversia es simplemente que a Armstrong se le presenta el problema de los universales *alien* porque él defiende una teoría de universales aristotélicos. Con una teoría de universales platónicos el problema de los universales *alien* ni siquiera existe, pues un universal platónico que no es instanciado por ninguna parte de este mundo y no puede darse como

²⁰ Por ejemplo, en Lewis, *On the Plurality of Worlds*, pp. 159-61.

²¹ David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, p. 91.

²² D. Lewis, “Critical Notice”, pp. 212-13

²³ D. Lewis, “Critical Notice”, p. 213

producto de otros universales que son instanciados por partes de este mundo, existe, no obstante, en este mundo. Así, en este caso no se carecería, como en la teoría de Armstrong, de un universal existente para explicar este universal *alien*, pues el universal platónico que existiría en este mundo aunque no fuera instanciado sería él mismo ese universal *alien*. De esta manera, me parece que una teoría combinatoria de la posibilidad como la de Armstrong vería incrementados sus poderes explicativos si, en vez de basarse en una teoría de universales aristotélicos, se basara en una teoría de universales platónicos. De este modo, sólo se tendría que enmendar el punto (1) anterior, para que éste dijera así: (1) la totalidad de las posibilidades que hay es igual a la totalidad de las recombinaciones de los universales que hay. De acuerdo con esto, estas recombinaciones a veces incluirían instanciaciones de universales que son instanciados en este mundo, pero también a veces incluirían instanciaciones de universales que no son instanciados en este mundo pero que, no obstante, existen. Este último sería el caso de los universales *alien*. Por tanto, una teoría combinatorial de la modalidad como la de Armstrong apoyada en un realismo platónico de universales no tendría que hacer el dudoso supuesto de que no podría haber más universales de los que son instanciados en este mundo, ni tendría que buscar una explicación de estos universales posibles como meras posibilidades dóxicas. Además, me parece que, si se modificara la teoría combinatoria de la posibilidad para adoptar un realismo platónico, la teoría resultante tendría todas las otras ventajas que tiene la teoría de Armstrong y no generaría ninguna desventaja adicional. Por consiguiente, me parece que ésta podría ser una razón para preferir una teoría de universales platónicos por encima de una teoría de universales aristotélicos. Pero me parece que éste es sólo un ejemplo, y que se podrían descubrir otros casos en los que se mostrara que el más amplio “stock” de elementos de una teoría de universales platónicos proporciona más beneficios explicativos que el de una teoría de universales aristotélicos.²⁴

²⁴ Un caso posible. Armstrong cita en *Los universales y el realismo científico*, pp. 358-59, un argumento ofrecido por Michael Tooley para apoyar la tesis de que las leyes de la naturaleza son relaciones de orden superior entre universales, tesis que Armstrong defiende. Armstrong acepta que el argumento da buenas razones a favor de esta tesis, pero, dado que las leyes específicas que el argumento concluye que son

relaciones de orden superior entre universales tendrían que ser leyes o relaciones absolutamente no-instanciadas, pues de otra manera el argumento no funcionaría, Armstrong, quien no acepta este tipo de universales, tiene que sostener que el argumento de Tooley es bueno pero que la ley no-instanciada en la que se basa este argumento no es realmente una ley sino una “ley potencial”, pp. 359, 367. Esta ley es una ley que rige a dos tipos de partículas *F* y *G*, las cuales, por razones contingentes, nunca entran, de hecho, en contacto, pero, si lo hicieran, la ley en cuestión regiría su comportamiento. Sin embargo, la distinción que Armstrong pretende hacer entre “potencias reales” y leyes posibles sólo lógicamente no es satisfactoria, p. 367. Pienso que, de nuevo, la solución más sencilla, menos problemática, es aceptar un realismo platónico de universales. Esto es, la solución más sencilla es admitir simplemente que la ley de Tooley es una auténtica ley, pues esto reforzaría el argumento de Tooley y no requeriría buscar una explicación de por qué la ley de Tooley no es una ley. Además, me parece que el hecho de que nunca una partícula del tipo *F* y una del tipo *G* entren en contacto no menoscaba el status de la ley de Tooley como ley real. Así, pienso que quizá este caso puede ser una razón para sostener que un realismo de universales platónicos tendría más ventajas que un realismo de universales aristotélicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, R. E., "The Argument from Opposites in Republic V", *Review of Metaphysics*, 15 (1961), pp. 325-335.
- _____, "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", en G. Vlastos (Ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays I*, Nueva York, Doubleday, 1971, pp. 167-183.
- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Anscombe, E., "The Origin of Plato's Theory of Forms", en R. W. Sharples, *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, Londres, UCL Press, 1993, pp. 90-9.
- Armstrong, D. M., *Los universales y el realismo científico*, México, IIFs-UNAM, 1988 (versión castellana de J. A. Robles de: *Universals and Scientific Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.)
- Calvo Martínez, T. *Aristóteles: Acerca del Alma*, Madrid, Gredos, 1978.
- Caston, V., "Review of Gail Fine, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*", *Mind*, 104 (1995), pp. 162-166.
- _____, "Aristotle and the Problem of Intentionality", *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. LVIII, No. 2 (1998), pp. 249-297.
- Cherniss, H., "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", en G. Vlastos, (ed.), *Plato I*, 1971, pp. 16-27, (publicado originalmente en 1936).
- _____, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1944.
- Cooper, J. M., Hutchinson, D. S. (Eds.), *Plato Complete Works*, Indianápolis, Hackett, 1997.
- Cooper, N., "Between Knowledge and Ignorance", *Phronesis*, 31 (1986), pp. 229-242.
- Devereux, D., "Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12 (1994), pp. 63-90.

- Dooley, W. E., *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle, Metaphysics I*, Londres, Duckworth, 1989.
- Düring, I., “El escrito sobre las Ideas”, en I. Düring, *Aristóteles*, (tr. Bernabé Navarro), México, IIFs-UNAM, segunda edición 1990, p. 385-398. (Edición original en alemán de 1966)
- Fine, G., “Knowledge and Belief in Republic V”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60 (1978), pp. 121-139.
- _____, “Separation”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2 (1984), pp. 31-87.
- _____, “Separation: A Reply to Morrison”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3 (1985), pp. 159-165.
- _____, “Immanence”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volumen suplementario (1986), pp. 71-97.
- _____, *On Ideas: Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Frank, D. H., *The Arguments ‘From the Sciences’ in Aristotle’s Peri Ideon*, Nueva York, Peter Lang, 1984.
- Frege, G., *The Foundations of Arithmetic*, (Tr. J. L. Austin), Oxford, Blackwell, 1959.
- Gosling, J., “Republic Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc.”, *Phronesis*, 5 (1960), pp. 116-128.
- _____, “Reply to White”, *Canadian Journal of Philosophy*, 7 (1977), pp. 307-314.
- Hintikka, J., “Knowledge and its Objects in Plato”, en J. M. E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato’s Thought*, Dordrecht, D. Reidel, 1973, pp. 1-30.
- _____, “Plato on Knowing How, Knowing That and Knowing What”, en J. Hintikka, *Knowledge and the Known*, Dordrecht, D. Reidel, 1974, pp. 31-49.
- _____, “Time, Truth and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers”, en J. Hintikka, *Knowledge and the Known*, Dordrecht, D. Reidel, 1974, pp. 51-79.
- Irwin, T., “Plato’s Heracleiteanism”, *Philosophical Quarterly*, 27 (1977), pp. 1-13.
- _____, *La ética de Platón*, cap. 1 y 10, México, IIFs-UNAM, 2000 (traducción castellana de Ana Isabel Stellino de: *Plato’s Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.)

- Isnardi Parente, M., "Le *Peri Ideōn* d'Aristote, Platon ou Xénocrate?", *Phronesis*, 26 (1981), pp. 135-52.
- Kahn, C., "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being", *Foundations of Language*, 2 (1966), pp. 245-265.
- Kripke, S., *Naming and Necessity*, Cambridge Massachussets, Harvard University Press, 1980.
- Lewis, D., "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journal of Philosophy*, 61 (1983), pp. 343-77.
- _____, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986.
- _____, "Critical Notice: Armstrong, D.M., A Combinatorial Theory of Possibility", *Australasian Journal of Philosophy*, 70 (1992), pp. 211-24.
- Liddell, H. G., y Scott R., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1940
- Meinong, A., "Teoría del objeto", (tr. Eduardo García Máynez), México, IIFs-UNAM (Cuadernos de Crítica), 1981.
- Moravcsick, J. M. E., "Recollecting the Theory of Forms", W. H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Phronesis Supplement 2, Assen, Van Gorcum, 1976, pp. 1-20.
- Morrison, D., "Separation in Aristotle's Metaphysics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3 (1985), pp. 125-157.
- _____, "Separation: A Reply to Fine", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3 (1985), pp. 167-173.
- Nehemas, A., "Plato on the Imperfection of the Sensible World", en G. Fine (Ed.), *Plato I*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 171-191, (orig. publicado en 1975).
- _____, "Self-Predication and Plato's Theory of Forms", *American Philosophical Quarterly*, 16 (1979), pp. 93-103.
- Owen, G. E. L., "A Proof in the *Peri Ideōn*", en G. E. L. Owen, *Logic Science and Dialectic*, pp. 165-179. De *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), pp. 103-111.
- _____, "Logic and Metaphysics in Some Early Works of Aristotle", en Owen, *Logic Science and Dialectic*, pp. 180-199. De Düring y Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 1960.
- _____, "The Platonism of Aristotle", en Owen, *Logic Science and Dialectic*, pp. 200-220. De *Proceedings of the British Academy*, 51 (1966), pp. 125-150.

- _____, “Plato and Parmenides on Timeless Present”, en Owen, *Logic Science and Dialectic*, pp. 27-44. De *Monist*, 50 (1966), pp. 317-340.
- _____, *Logic Science and Dialectic*, M. Nussbaum (ed.), Nueva York, Cornell University Press, 1986.
- Patterson, R., “On the Eternality of Platonic Forms”, en N. Smith (ed.), *Plato Critical Assessments*, vol. II, Londres, Routledge, 1998, pp. 142-160. De *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67 (1985), pp. 27-46.
- Plantinga, A., *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- Platón, *Diálogos*, vol. I-VI, Madrid, Gredos, reimpr. 2000.
- Rowe, C. J., “The Proof from Relatives in the *Peri Ideon*: Further Reconsideration”, *Phronesis*, 24 (1979), pp. 270-281.
- Salles, Ricardo, y Molina, José, “¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones”, *Noua Tellus*, 22.2 (2004), pp. 123-177.
- Santa Cruz, M. I., Crespo M. I., y Di Camillo S., *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- Santas, G. X., “Hintikka on Knowledge and its Objects”, en J. M. E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato’s Thought*, Dordrecht, D. Reidel, 1973, pp. 31-51.
- Sayre, K., “Why Plato Never Had a Theory of Forms”, en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 9 (1993), pp. 167-99.
- Vlastos, G., “The ‘Third Man Argument’ in the *Parmenides*”, en R. E. Allen, *Studies in Plato’s Metaphysics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, 231-263. (Aparecido originalmente en *Philosophical Review*, 63 (1954), 319-349.)
- _____, “‘Separation’ in Plato”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5 (1987), pp. 187-96.
- Wedberg, “The Theory of Ideas”, en G. Vlastos, (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays I*, Nueva York, Doubleday, 1971., pp. 28-52.
- White, F. C., “The ‘Many’ in Republic 475a-480a”, *Canadian Journal of Philosophy*, 7 (1977), pp. 291-306.

- _____, "Plato's Middle Dialogues and the Independence of Particulars", *The Philosophical Quarterly*, 108 (1977), 193-213.
- _____, "J. Gosling on τὰ πολλὰ καλά", *Phronesis*, (1978), pp. 127-132.
- _____, "The Scope of Knowledge in Republic V", *Australasian Journal of Philosophy*, 62 (1984), pp. 339-354.