

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LA EXPLICACIÓN DEL BIEN EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

Luis Alonso Gerena Carrillo

Director de tesis:

Dr. Ricardo Salles

México, D.F., febrero 20 de 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Antonia y Daniela

Agradecimientos

Debo agradecer de manera muy especial a mi director de tesis, el Dr. Ricardo Salles, por la generosidad y calidez con las que me ha dirigido y enseñado en todos estos años. Pienso que he hecho progresos muy importantes por el apoyo que me ha brindado, tanto económico, como moral, como intelectual. En el plano económico, me ayudó con becas de sus proyectos, las cuales me permitieron desarrollar mi trabajo dedicándole una gran cantidad de tiempo. Moralmente, se ha comprometido seriamente con cada una de las tesis que sostuve en mi trabajo, tanto de maestría como de doctorado, ayudándome a desarrollarlas y estando dispuesto para resolver cualquier duda. Siempre me leyó los borradores lo más pronto que pudo y con críticas que nunca fueron agobiantes, sino iluminadoras, pues a ellas iban anexadas vías de solución. Intelectualmente, su trato en todo momento fue horizontal, a pesar de sus conocimientos y trayectoria. Asimismo, me enseñó a leer a los griegos, enfrentándome directamente al texto griego, obligándome a no acudir a la bibliografía secundaria, sino hasta que mi interpretación estuviera completamente establecida y fundamentada. Esto hizo que mi discusión fuera con Platón y Aristóteles, y no con los comentaristas. No podré desarrollar mi trabajo futuro de otra manera, lo cual se lo agradezco infinitamente, pues, aunque resulta más difícil y lento, al final, la satisfacción es mucho mayor.

Sin embargo, debo agregar que la principal enseñanza que he recibido del doctor Ricardo Salles ha sido su calidad humana, pues él ve al estudiante como una persona integral, y su trato siempre corresponde con esta convicción: generoso, respetuoso y desinteresado. Yo espero poderme relacionar así con mis estudiantes.

Mis agradecimientos se dirigen también al Dr. Marcelo Boeri, quien me ayudó mucho durante los tres meses que realicé una estadía con él en la Universidad de los Andes en Chile. A pesar de su carga de trabajo, siempre estuvo dispuesto a conversar conmigo, formulando interrogantes a mis propuestas y proporcionándome bibliografía pertinente. Su ayuda fue fundamental para mi trabajo, ya que él mediante argumentos y críticas, hizo que me alejara de la idea de que el Motor Inmóvil era la respuesta al interrogante que planteaba *Ética Nicomaquea* I, 6. Gracias a esto, elaboré una de las tesis centrales de mi trabajo, que me ha abierto un amplio campo de investigación. Sin embargo, posteriormente, estando aquí en México, por correo electrónico me hizo comentarios sobre los capítulos 1 y 2. Algunos los incorporé en la corrección de la tesis y otros los tomaré en cuenta en el momento en que me aventure a hacer una publicación.

Debo agradecer, asimismo, a la Dra. Laura Benítez Grobet, al Dr. Sergio Martínez Muñoz, al Dr. Guillermo Hurtado Pérez, al Dr. Antonio Marino López, al Dr. Mauricio

Beuchot Puente y al Dr. Rasmus Gronfeldt Winther, por haber aceptado ser mis sinodales de tesis, por sus valiosos comentarios, pero, sobre todo, por su solidaridad.

A la dirección del Instituto de Investigaciones Filosóficas y a los directores del programa de Estudiantes Asociados, por permitirme tener un espacio de trabajo óptimo, no sólo en términos de condiciones físicas, sino de un espacio donde se promueve la discusión de los distintos temas que trabajamos los estudiantes asociados. Y en donde, además, se construyen amistades muy valiosas.

Asimismo, agradezco a la Dra. Atocha Aliseda Llera, quien desde la coordinación del Postgrado en Filosofía de la Ciencia, me acompañó significativamente en todo este proceso.

Finalmente, debo agradecer por supuesto a nuestra gran casa de estudios, la Universidad Nacional Autónoma de México –la mejor de iberoamérica-, por acoger con los brazos abiertos y sin distinciones a los extranjeros que tenemos el privilegio de estudiar en sus aulas.

INDICE

Introducción.....	i-xi
1. La descripción platónica de la percepción	
1. Introducción.....	1
2. La descripción de la percepción.....	3
3. El alcance de la percepción.....	14
4. Conclusiones.....	22
2. El conocimiento de lo sensible en el <i>Teeteto</i>	
1. Introducción	24
2. El conocimiento de lo sensible.....	25
3. El ser y la utilidad.....	33
4. Conclusiones.....	42
3. La causa de lo que llega a ser	
1. Introducción.....	46
2. Todo lo que llega a ser, llega a ser por una causa.....	47
3. La relación entre lo que es y lo que llega a ser.....	62
4. Las Ideas participan de la Idea del bien.....	66
5. Conclusiones.....	68
4. Los argumentos más rigurosos	
1. Introducción.....	70
2. El argumento a partir de los relativos.....	73
3. El argumento del tercer hombre.....	84
4. La postura de Aristóteles.....	89
5. Conclusiones.....	95
5. La crítica de Aristóteles a la Idea del bien	
1. Introducción.....	96
2. Los múltiples bienes.....	97

3. La explicación de los bienes.....	103
4. Conclusiones.....	109

6. La pluralidad de los bienes

1. Introducción.....	111
2. El significado del nombre.....	112
3. El problema.....	121
4. La solución de Aristóteles.....	123
5. Conclusiones.....	131

7. Conclusión General..... 133

8. Bibliografía..... 145

Introducción

En esta tesis, mi objetivo principal consiste en exponer la crítica que Aristóteles dirige a la explicación de los bienes que elabora Platón y, de acuerdo con esto, desarrollar la explicación alternativa que, a partir de esta crítica, habría propuesto Aristóteles. En esta introducción, expondré, brevemente, en qué consiste una explicación de los bienes en estos dos autores, estableciendo asimismo las tesis principales que sostengo en este trabajo. La explicación de los bienes abarca un amplio espectro de problemas y, por ello, hay distintas maneras de abordarlo. Intentaré en esta introducción, igualmente, mostrar cómo planteo este tema en el trabajo. Enseguida, describiré en términos muy generales la estrategia que llevo a cabo en cada uno de los capítulos. Finalmente, en las conclusiones indicaré básicamente en qué radica la originalidad de esta tesis

La explicación del bien

En el pasaje del *Fedón* 95a4-102a9, conocido como la “historia intelectual de Sócrates”, Platón nos cuenta que Sócrates en su juventud estuvo muy familiarizado con las explicaciones del cambio que dieron los “filósofos de la naturaleza”. De acuerdo con este tipo de investigación, Sócrates se ocupaba principalmente de investigar cuál es la causa de cada cosa, por qué se genera cada una, por qué se destruye y por qué es (cf. 96a9-98a10). La causa se buscaba en las mismas cosas naturales y, por esto, preguntas como ¿qué es el pensamiento?, ¿cómo se genera el conocimiento?, se reducían a preguntas como: ¿es por la sangre que pensamos?, o ¿por el cerebro? (Cf. 96b5-96b9).

Sin embargo, posteriormente, nos dice Platón, estas investigaciones lo dejaron tan perplejo, que incluso desaprendió lo que supuestamente sabía, como, por ejemplo, por qué crece un ser humano (cf. 95°5-96°8). Para Sócrates, un ser humano crecía por la alimentación y, siguiendo este patrón, pensaba que una cosa era mayor que otra porque se le quitaba o agregaba algo. Al hacer un examen de estas explicaciones, Sócrates encontró que conducían a contradicciones insalvables, ya que, considerando el último caso, si sostenemos que A es mayor que B porque se le agrega C, y que A es menor que B porque se le quita C, estamos afirmando que la misma causa C explica dos hechos contrarios¹.

De acuerdo con esto, y motivado por la sugerencia de Anaxágoras de que el intelecto es la causa del cambio, Sócrates llegó a la conclusión de que las

¹ Para una exposición muy completa de los distintos problemas que encuentra Platón en las explicaciones que desarrollaron los presocráticos, y para la teoría de la explicación que desarrolla Platón, cf. Hankinson (1998), cap. III.

entidades a las cuales apelaban los filósofos de la naturaleza no podían explicar el cambio. Precisamente, ellas no eran realmente causas, es decir, razones por las cuales una cosa es, se genera y se destruye, sino, más bien, aquello *sin lo cual* una cosa no puede ser, generarse o destruirse. La razón, la causa en sentido estricto, es el fin o el propósito. Como lo ejemplifica Sócrates, sin sus huesos y sus articulaciones no hubiera podido dirigirse a la cárcel, pero no fueron éstos el motivo o la razón por la cual él tuvo que ir allá, sino la acusación de Meleto.

En este resumen de los principales momentos del desarrollo intelectual de Sócrates, con el cual Platón quiere mostrar qué condujo a Sócrates de una explicación que podríamos llamar mecanicista a una explicación teleológica, encontramos igualmente el esbozo del proyecto filosófico que Platón intentará concretar en varios de sus diálogos.

Justamente, lo que llamo "explicación de los bienes" en Platón, es este tipo de explicación que él desarrolla especialmente en el *Filebo* y el *Timeo*, en la cual se supone que para dar una explicación exhaustiva del cambio, es necesario apelar a fines, entendidos éstos como las causas, las razones por las cuales una cosa es, se genera y se corrompe. Básicamente, en la primera parte de esta tesis expondré en qué consiste esta explicación y cuáles son los argumentos centrales que introduce Platón para mostrar que tal explicación es la explicación más adecuada del cambio.

De acuerdo con esto, sostendré que para Platón el fin de un objeto sensible x es la idea de x . Hay dos razones principales por las cuales el fin es una Idea. En primer lugar, puesto que el fin, para Platón, es un universal (la propiedad F por la cual los particulares F son F), el fin no es idéntico con los particulares F . En segundo lugar, el fin no está sujeto a generación y corrupción, lo cual implica que el fin está separado, i.e., existe independientemente de los particulares y , por ello, el fin es causa de su generación y corrupción. Bajo este último supuesto, el fin es un bien, ya que constituye una unidad completa y perfecta.

Sin embargo, según Platón, un bien (una Idea) es una unidad completa y perfecta, porque participa de la Idea del bien, que está constituida por las tres propiedades que hacen de todo bien un bien². De esta manera, Platón intenta establecer, por un lado, que el cambio se explica apelando a una multiplicidad de bienes. Por ejemplo, la razón por la cual se genera un caballo es distinta de la razón por la cual se genera un hombre, la Idea de caballo y la Idea de hombre respectivamente. Pero, por otro lado, que haya una multiplicidad de bienes no conduce al relativismo, porque los múltiples bienes se unifican a partir de la Idea del bien, por la cual un bien es esencialmente bueno —tiene aquellas propiedades por las que un bien es un bien— y, por tanto, nos permite distinguir entre un bien aparente y un bien real.

² Platón sostiene en el *Filebo* (65a1-5) que se trata de tres propiedades: simetría (summetr...a), belleza (kállōj) y verdad (ἐπίσπεια).

En la segunda y última parte de este trabajo, expondré la crítica que Aristóteles dirige a esta explicación de los bienes que desarrolla Platón, e intentaré mostrar cómo a partir de ella elabora una explicación alternativa. Fundamentalmente, sostendré que Aristóteles mantiene la estructura básica que establece Platón. Es decir, al igual que Platón, su propósito será explicar el cambio apelando a una multiplicidad de bienes. De acuerdo con esto, para él dar una explicación de los bienes consiste en establecer el principio por el cual tales bienes se unifican y, por tanto, son y se dicen bienes. Siguiendo a Platón, este principio le permitirá distinguir entre bienes esenciales y bienes aparentes, y sostener de este modo un pluralismo que no implica el relativismo.

Sin embargo, en contra de Platón, Aristóteles argumentará que el principio de los bienes no puede ser la Idea del bien, porque esto tiene como consecuencia reducir los múltiples bienes a un único bien, lo cual nos compromete con una concepción del bien muy insatisfactoria. En efecto, puesto que los múltiples bienes serían bienes por tener la misma propiedad (o propiedades), no habría una distinción, por ejemplo, entre una virtud y otra, pero, además, no podríamos mostrar por qué los hombres y los animales persiguen distintos fines e, incluso, por qué los hombres se dedican a distintas actividades. Es decir, para Aristóteles postular una Idea nos pondría en una posición tan extrema como la relativista y con consecuencias similares, ya que si el relativismo nos conduce a la imposibilidad de encontrar unidad en los distintos bienes, la propuesta de Platón no nos permite distinguirlos, lo cual, justamente, va en contra de los objetivos que persigue el mismo Platón.

De acuerdo con esto, Aristóteles propondrá una explicación pluralista de los bienes, distinta de la que elabora Platón —la cual, por contraste, podríamos denominar una explicación monista de los bienes. Según mi interpretación, aunque la explicación pluralista de Aristóteles mantiene los supuestos básicos de la explicación de Platón, introduce, no obstante, otros supuestos muy distintos. Precisamente, al rechazar la tesis de que el principio de los bienes es una Idea (o un universal), Aristóteles concluye que no puede haber un único principio de los bienes, sino una multiplicidad de principios. Para Aristóteles, asimismo, los bienes se ordenan según el orden de las categorías y, por ello, los principios de los bienes tienen que ser prioritarios según este orden, es decir, ellos tienen que ser substancias. Basado en estos resultados, sostendré que para Aristóteles el principio de los bienes es el alma del animal, pues ésta nos permite hablar de una pluralidad de principios: el alma del hombre, el alma del caballo, etc.; pero, además, ella explica tanto la generación y la corrupción, como las acciones de los animales, pues determina qué fines persigue el animal conforme a su especie.

Según mi interpretación, al postular el alma como principio de los bienes, Aristóteles introduce una entidad que es esencialmente buena y que por su relación con ella los otros bienes en las demás categorías son bienes necesariamente. Esto le permite distinguir entre bienes aparentes y bienes

reales, evitando así el relativismo. De acuerdo con esto, sostendré que Aristóteles considera que los bienes se relacionan con el alma a partir de la relación $\mu\alpha\lambda\acute{\alpha}\nu \leftrightarrow \nu$, que es precisamente la relación que desarrolla Aristóteles para mostrar cómo, aunque hay una multiplicidad de sentidos de 'ser', no obstante todos ellos se unifican en relación con la substancia y, por tanto, la multiplicidad de sentidos de 'ser' no implica el relativismo.

Estos son los supuestos básicos que desarrollaré en esta tesis, con los cuales espero mostrar que Platón y Aristóteles elaboran su explicación de los bienes, partiendo fundamentalmente del mismo problema, y que aunque Aristóteles llega a una explicación de los bienes distinta de la de Platón, sigue, sin embargo, las pautas establecidas por este último para dar una explicación adecuada de los bienes.

Modo de abordar el tema

El tema del bien en Platón y Aristóteles, y la discusión que ellos tuvieron sobre el mismo, aunque fundamental para comprenderlos, podría resultar muy ambicioso, incluso para una tesis de doctorado. Por esta razón, se tiene que proceder selectiva e, incluso, parcialmente, si se quiere decir algo que pueda contribuir al estudio de estos dos filósofos y que permita investigaciones posteriores.

De acuerdo con esto, he desarrollado esta tesis tomando como texto eje *Ética Nicomaquea* I, 6, en donde Aristóteles se ocupa de hacer una crítica muy completa de la tesis platónica, según la cual, el principio de los bienes es la Idea del bien, o, como él lo llama, "el bien universal". Tomarlo como texto eje, significa que en los seis capítulos de la tesis, intento responder las siguientes tres preguntas: ¿a quién se dirige la crítica?, ¿en qué consiste la crítica? y ¿cuál es la propuesta alternativa de Aristóteles?

En lo que concierne a la primera pregunta, los estudiosos en general consideran que en *Ética Nicomaquea* I, 6, la crítica se dirige completamente a Platón, pero ninguno de ellos se preocupa por argumentar este punto. Al parecer, simplemente parten del supuesto de que las tesis que discute Aristóteles se exponen en *República*³. A mi juicio, estos intérpretes tienen razón al suponer que el foco de la crítica es Platón, por lo cual sólo me refiero ocasionalmente a *Ética Eudemia* I, 8, el otro texto en donde Aristóteles hace una crítica de la Idea del bien, pero en el cual no sólo se ocupa de la postura de Platón, sino también, por ejemplo, de la de Jenócrates.

Sin embargo, intento mostrar que la postura que critica Aristóteles concuerda, de manera muy especial, con la que Platón sostiene en el *Filebo*, ya que, al entender la Idea como fin, como causa de lo que llega a ser, Platón está

³ Por ejemplo, Jacqueline (1998).

manejando una concepción de lo sensible, distinta de la que se encuentra en diálogos como la *República*, en donde él asume una concepción heracliteana⁴. Uno de mis propósitos en esta tesis ha consistido en establecer qué conduce a Platón a introducir cambios tan importantes, y cuáles son las consecuencias de esto. Por esta razón, he hecho una interpretación de la primera parte del *Teeteto*, un diálogo en el que Platón desarrolla una concepción heracliteana de lo sensible y muestra por qué es insostenible; pero, asimismo, en donde él establece los supuestos fundamentales de su concepción alternativa de lo sensible, la cual resulta central en el *Filebo*.

Para hacer una interpretación adecuada del argumento de *Ética Nicomaquea* I, 6, y responder así a la segunda pregunta, consideré necesario ocuparme de la crítica general que Aristóteles dirige a la Idea. Para esto, me concentré en los dos argumentos llamados “más rigurosos” del tratado *Sobre las Ideas*. Esto me permitió mostrar cómo Aristóteles formula su noción de homonimia y sinonimia, y cómo esta distinción se sustenta en la substancia primera que él sostiene en las *Categorías*. A mi juicio, estos resultados están implícitos en la noción de fin que Aristóteles contrapone en *Ética Nicomaquea* I, 6, a la noción que desarrolla Platón, la cual consiste en un universal separado (una Idea).

Para abordar la tercera pregunta, cuya solución no está expuesta explícitamente por Aristóteles en ninguna de sus obras, partí de la conclusión central a la que llega en *Ética Nicomaquea* I, 6, a saber, que los bienes, por ser fines, son homónimos. De acuerdo con esto, intento mostrar, partiendo de un análisis de *Metafísica* Γ , 4, en donde encontramos la teoría aristotélica del significado de un nombre, que para Aristóteles es imprescindible establecer que, aunque los bienes son homónimos, esto no implica que no haya una unidad de significado, que permita distinguir entre bienes aparentes y bienes reales. Siguiendo este punto, hago un análisis de *Metafísica* Γ , 2, el cual me permite sostener que Aristóteles, para unificar los distintos sentidos de ‘bien’, utiliza la misma estrategia que él usa para unificar los distintos sentidos de ‘ser’.

Me basé principalmente en *Metafísica* Γ para la solución de la tercera pregunta, siguiendo la tesis de Owen, quien argumenta que *Ética Eudemia* y *Ética Nicomaquea* se diferencian fundamentalmente porque, en esta última, Aristóteles está manejando problemas y temáticas estrechamente relacionadas con *Metafísica* IV-VII, los cuales no encontramos en *Ética Eudemia*. De acuerdo con esto, él sugiere, sin desarrollarlo, que para Aristóteles el ‘bien’ es un \leftrightarrow η $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\eta\alpha$, una propuesta que se encuentra en Alejandro de Afrodisia⁵.

⁴ Por doctrina heracliteana entiendo la tesis de que lo sensible está en flujo, comprendiendo por ‘flujo’ la co-presencia de opuestos. En esto sigo a Irwin, quien por co-presencia de opuestos entiende lo siguiente: x es F en un aspecto, no F en otro, y x se encuentra en la misma condición cuando es F que cuando es no- F (x es grande en comparación con y , pequeño en comparación con z). Cf. Irwin (1977), p. 4.

⁵ Owen (3).

Finalmente, debo advertir que en la interpretación que he hecho del *Teeteto*, el *Timeo* y *Filebo*, me he enfocado en el aspecto argumentativo, sin tomar en cuenta en toda su profundidad los aspectos dramáticos y filológicos. Sin duda, se me podría acusar por esto de estar obviando los aspectos más interesantes y, con ello, de dar una interpretación poco satisfactoria de diálogos que resultan complejos especialmente por su estructura dramática. Sin embargo, pienso que, como lo muestra Verity Harte⁶, hay pasajes en los diálogos que se encuentran ordenados por temáticas y problemas muy concretos, los cuales resultan centrales para entender el pensamiento de Platón. Mi interés, justamente, fue entresacar de los diálogos estos pasajes, y mostrar cómo ellos se ordenan a partir del problema del cambio.

Estrategia general

Para exponer mi propuesta, he dividido la tesis en dos partes: en la primera, que corresponde a los tres primeros capítulos, expongo la que he llamado la explicación monista del bien que elabora Platón. En la segunda, integrada por los tres capítulos restantes, doy cuenta de la crítica de Aristóteles a esta propuesta, y cómo a partir de ella construye una solución alternativa, esto es, una explicación pluralista del bien.

En el primer capítulo, empezaré asumiendo que la crítica que lleva a cabo Platón a la doctrina heracliteana del flujo en el *Teeteto* (179c-183b), lo conduce a concluir que una explicación adecuada de la percepción y lo sensible tiene que enfrentar el siguiente interrogante: ¿cómo se puede mostrar que hay identidad en la percepción de F en t_1 y la percepción de F en t_2 ?

Si una explicación de la percepción no logra establecer las bases para que se dé esta identidad, quedará reducida al absurdo, puesto que no se podrá decir nada acerca de lo que se percibe. Precisamente, si afirmo que 'x es F ' en t_1 , pero no he mostrado que hay identidad en las distintas percepciones que tengo de x, la afirmación puede ser falsa en el momento en que la estoy enunciando.

De acuerdo con esto, haciendo un análisis de *Teeteto* (184-186), intento mostrar que, para solucionar este problema, Platón elabora una explicación de la percepción completamente distinta de la heracliteana, ya que él argumenta que el agente que lleva a cabo el acto de percepción, es el alma y no los sentidos. El alma, asimismo, juzga acerca de lo que percibe. Sin embargo, según mi interpretación, en este pasaje Platón además habla de una actividad del alma que es distinta del acto de juzgar y mediante la cual, para todo objeto sensible x, el alma llega a tener conocimiento de x. De acuerdo con esto, en este capítulo sugeriré una lectura distinta de la que se ha hecho de los párrafos

⁶ Cf. Harte (2002).

186a8-186b1 y 186b11-186c5, en los cuales, a mi juicio, se habla de este proceso.

En el segundo capítulo desarrollaré esta interpretación, cuyo objetivo es exponer el primer argumento con el cual Platón muestra que para dar una explicación correcta de lo sensible hay que apelar a fines. En este argumento, se intenta establecer que para todo objeto sensible x , tenemos conocimiento de x , si comprendemos el fin de x .

Según mi interpretación, Platón llega a esta conclusión a través de una crítica de la explicación que da Protágoras del conocimiento del experto, mostrando que, a diferencia de lo que sostiene Protágoras, para que el experto pueda hacer predicciones correctas, su conocimiento tiene que ser objetivo y, por tanto, no es un conocimiento que depende lo que cada uno experimenta; pero si el experto en la mayoría de las ocasiones hace predicciones correctas, su conocimiento no sólo es objetivo, sino también confiable. De acuerdo con esto, empezaré haciendo un análisis del pasaje 177b6-179b9 del *Teeteto*, en donde se critica la tesis de Protágoras, y luego complementaré este análisis con un examen de los párrafos 186a8-186b1 y 186b11-186c5 y un pasaje de *República X*.

En el tercer capítulo, para mostrar que el fin de un objeto sensible x es la Idea de x , expondré un argumento que, a mi juicio, se encuentra en el *Filebo*, y en el cual, básicamente, se sostiene que para todo objeto sensible x , la causa de que x llegue a ser es una Idea, entendiendo a ésta como el fin de x . Según mi interpretación, este argumento se divide en tres argumentos, en el primero de los cuales se sostiene que para todo objeto sensible x , x llega a ser sólo si hay una causa de que llegue a ser. En el segundo, se establece que para todo objeto sensible x , x tiene como causa lo que es, la Idea. Para Platón, como muestra en este argumento, la relación entre lo que es y lo que llega a ser, es la misma que se da entre el fin y aquello que es por un fin. Finalmente, en el tercer argumento muestra que toda Idea es un fin, porque participa de la Idea del bien.

En el cuarto capítulo, expondré la crítica general de Aristóteles a la noción de Idea. Para esto haré un examen de dos argumentos del tratado de juventud de Aristóteles *Sobre las Ideas*, los conocidos como argumentos “más rigurosos”, el llamado “A partir de los relativos” y el “Tercer hombre”. Intentaré mostrar que la premisa central de estos dos argumentos, que permite concluir que hay Ideas, es la noción platónica de no-homonimia, la cual se formula de la siguiente manera: se predica F no-homónimamente de A y B , si F es idéntico en A y B , indicando una única naturaleza. Inmediatamente, expondré la crítica que dirige Aristóteles a estos dos argumentos, y haciendo un análisis de pasajes centrales de los capítulos 1 y 2 de *Categorías*, sostendré que Aristóteles elabora una respuesta alternativa, reformulando precisamente la noción platónica de no-homonimia. Esto lo conduce, asimismo, a reformular la noción de identidad que se maneja en ella, según la cual, A y B son idénticos sólo si no hay diferencias ni cuantitativas ni cualitativas entre ellos.

En el quinto capítulo, haré un análisis de *Ética Nicomaquea* I, 6, partiendo de los resultados del capítulo cuarto. De acuerdo con esto, argumentaré que, para Aristóteles, los bienes son particulares individuales, y que es ésta la razón fundamental por la cual son homónimos. A mi juicio, esto le permite mostrar por que la Idea del bien no puede explicar la multiplicidad de bienes. Justamente, la Idea del bien no puede explicar por qué los bienes se predicen en las distintas categorías. Sin embargo, que el bien se predique en las distintas categorías, tiene otras consecuencias que la Idea del bien no podría explicar: (i) que hay unos bienes que son anteriores a otros, (ii) que hay distintas ciencias del bien, (iii) que el principio de los bienes tiene que ser prioritario y, por tanto, esencialmente distinto de los bienes de los cuales es principio. Finalmente, (v) la Idea del bien no podría explicar la acción, puesto que la acción se lleva a cabo buscando un bien individual y no un bien universal.

De acuerdo con esto último, para Aristóteles las consecuencias que se siguen de postular una Idea como principio de los distintos bienes, se siguen también si se postula un universal, puesto que, en cualquier caso, además, tendríamos que asumir que los distintos bienes son esencialmente idénticos.

En el sexto capítulo, me propongo mostrar, básicamente, cuál sería para Aristóteles el principio de la multiplicidad de bienes. Sostendré que él tiene que encontrar dicho principio, pues de lo contrario, su propuesta podría conducirlo al relativismo. Según Aristóteles, sólo si el nombre 'F' nos dice lo que una cosa esencialmente es, el nombre 'F' tiene un significado necesario; pero si el significado del nombre 'F' es necesario, entonces es único. Sin embargo, como he indicado, el bien no tiene un único significado (es homónimo), lo cual nos hace pensar que no tiene un significado necesario y, por tanto, que en cada caso en que se predica se predica contingentemente. Si esto fuera así, el bien sería relativo, ya que establecer si x es bueno o no, dependería de cada uno. Pero Aristóteles no puede aceptar este resultado, debido a que lo conduciría a sostener un relativismo del bien.

En la segunda parte de este capítulo, mostraré que Aristóteles en *Ética Nicomaquea* (1096b26-1096b31) contempla tres alternativas de solución a este problema. Según este pasaje, los distintos bienes se dicen bienes porque (i) todos proceden de una única cosa ($\epsilon\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$)⁷, porque (ii) se relacionan con una única cosa ($\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$)⁸, (iii) por analogía por analogía ($\text{kat}' \epsilon\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}\dots\text{an}$), como, por ejemplo, la vista en relación con el cuerpo.

Como he dicho, pienso que para Aristóteles los distintos bienes se unifican mediante la relación $\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$. Para mostrar esto, me apoyaré principalmente en *Metafísica* Γ , 2, en donde Aristóteles introduce esta relación para explicar cómo se unifican las distintas cosas que son por su relación con la substancia. A mi juicio, Aristóteles considera que en el caso de los múltiples bienes, la unidad es

⁷ De acuerdo con Curtius (1951), (§ 452, a), la preposición $\epsilon\tilde{\nu}\tilde{\nu}$ con genitivo indica el lugar de procedencia.

⁸ Cf. Curtius (1951), (§ 467 C, c).

la substancia, pero aquella que es principio de movimiento y acción en el animal, es decir, el alma del ser vivo. Sustentaré este punto, haciendo un análisis de *De Anima*, II, capítulos 1-3.

Conclusión

Pienso que la contribución más importante de este trabajo, es que muestra la relación tan estrecha que hay entre Platón y Aristóteles en lo que concierne a la explicación de los bienes. Intenté mostrar que hubo una influencia muy importante por parte de Platón en Aristóteles, lo cual no resulta siempre obvio. Sin embargo, el resultado ha sido una concepción del bien fundamentalmente distinta de la que propone Platón. De acuerdo con esto, pongo en duda, con mi interpretación, la tendencia general de interpretar a Aristóteles como alguien que reemplaza la idea del bien por el Motor Inmóvil. Si lo que sostengo en esta tesis es correcto, esta lectura resulta imposible, pues para Aristóteles no puede haber un único principio de los bienes, sino una multiplicidad de principios. Esto indica que el examen que hace Aristóteles de la propuesta de Platón, lo condujo asimismo a una reestructuración de su concepción de la ciencia. Fundamentalmente, no podemos sostener que las ciencias se unifiquen gracias a que todas ellas manejan los mismos principios.

LA DESCRIPCIÓN PLATÓNICA DE LA PERCEPCIÓN. *Teeteto*, 184-186

1. Introducción

En este capítulo, expondré lo que constituye el primer paso de la explicación que da Platón del cambio en los objetos sensibles, la cual, según mi interpretación, apela a ideas entendidas como fines. Este primer paso consiste en una concepción de la percepción, con la que, como intentaré mostrar, Platón tiene la base para argumentar a favor de un conocimiento de lo sensible, según el cual, para todo objeto sensible x conocemos x si comprendemos el fin de x .

Sin embargo, en principio, con esta explicación de la percepción Platón se propone solucionar varios de los problemas que encontró en el examen de una explicación heracliteana de la percepción, pero, especialmente, el problema de cómo establecer que hay identidad en las distintas percepciones que tenemos de un objeto.

Justamente, en el pasaje 179c-183b, Platón muestra, en contra de una explicación de la percepción que se apoya en el supuesto de que lo sensible se encuentra en flujo extremo¹, que si de ella no se sigue que hay identidad al percibir a F en dos momentos distintos, entonces queda reducida al absurdo, puesto que no sería posible hacer juicios significativos acerca de F^2 . Para llegar a este resultado, la estrategia de Platón consiste, básicamente, en establecer que una doctrina heracliteana extrema no puede cumplir con la siguiente condición (I)³:

(I) Si es el caso que, al percibir a x (por ejemplo, un color), x se mueve, pero no se altera, será posible describir a x como cualificado en algún sentido⁴.

¹ En el *Teeteto* (181d5-181d6), Platón distingue dos tipos de movimiento: movimiento espacial (forfn), el cual se da cuando una cosa cambia de lugar o gira en el mismo lugar; y alteración (çllo...wsin), que se presenta cuando una cosa en t_1 es F , pero en t_2 es no- F , entendiendo a F como una cualidad sensible. De acuerdo con esta distinción, una cosa sensible se encuentra en flujo extremo si experimenta al mismo tiempo los dos tipos de movimiento.

² Kal Ñn ñn ðmçn sumba...noi tÑ ðpanÒrqwma tÁj çpokr...sewj, proqumhqeçsin çpodeçxai Óti pñnta kineçtai, ðna d¼ ðmke...nh ð çpÒkrisij Ñrq¼ fanÍ. tÑ d', æj æoiken, ðmfñnh, e,, pñnta kineçtai, pçsa çpÒkrisij, per^ Ótou ðn tij çpokr...nhtai, ðmo...wj Ñrq¼ eçnai, oÚtw t' æcein fñnai ka^ m¼ oÚtw, e,, dç boÚlei, g...gnesqai, ðna m¼ stçswmen aÚtoÝj tù lÒgJ / "Ahora se pone de manifiesto, según parece, que, si todo se mueve, cualquier respuesta, sobre lo que quiera que sea, será igualmente correcta. Da igual decir que las cosas son así o que no son así, o que llegan a ser de esta manera o de la otra, si prefieres utilizar esta expresión, para no inmovilizarnos con las palabras" (Traducción de Vallejo Campos (1988)).

³ Aquí sigo la reconstrucción de la estrategia de Platón que hace McDowell (1973), pp. 181-182.

⁴ SW. E., mçn to...nun ðmšreto mÑnon, ðlloiaòto dç m», eççcomen ðn pou e,,peçn o(Ea Ýtta çç t¼ ferÒmena: À p¼ lšgomen; —QEO. OÚtwj. (182c9-12) / SÓC. En efecto, si sólo cambiaran de lugar, sin experimentar alteración, deberíamos poder decir a lo sumo, cuáles cosas que están cambiando de lugar fluyen. O ¿cómo lo expresamos? — TEOD. De esta manera.

Intentaré mostrar que, para Platón, cumplir con la premisa (I) requiere elaborar una explicación de la percepción en la que el proceso de percepción lo lleve a cabo un único agente, el cual, asimismo, es el encargado de otros procesos cognitivos distintos de la percepción, como juzgar, pero, además, de un proceso mediante el cual, para todo objeto sensible *x*, llegamos a tener conocimiento de *x*. De acuerdo con esto, mi interés será establecer que para Platón, la identidad del objeto de percepción supone estos otros procesos cognitivos, pues solo si se da esta identidad, la información que se adquiere en la percepción puede llegar a ser objetiva. Esto le permitirá refutar definitivamente la definición de conocimiento que dio Teeteto al inicio del diálogo, en la cual lo identificaba con la percepción⁵.

Para desarrollar esta propuesta, he dividido el pasaje 184-186 en tres partes: (1) 184b8-186a1, en donde se expone, según mi criterio, la doctrina platónica de la percepción. (2) 186a2-186c6, en donde, en general, unos estudiosos consideran que Platón establece una distinción clara entre percepción y juicio⁶, pero otros⁷ piensan que Platón más bien distingue entre dos tipos de juicio, esto es, juicios de percepción y juicios no perceptivos. Como se verá en este trabajo, considero que es más viable la primera interpretación. (3) 186c7-186e10, en donde se lleva a cabo la segunda refutación de la definición de Teeteto.

El procedimiento que voy a seguir en este trabajo será, simplemente, hacer una interpretación detallada de cada uno de estos pasajes. Sin embargo, al final de (1) debe quedar claro que la explicación platónica de percepción en ningún sentido es semejante a la heracliteana. En (2) me interesa principalmente proponer una lectura diferente de este pasaje, de acuerdo con la cual Platón no sólo distingue al juicio de la percepción, sino que también establece cómo el reflexionar (*ἔναλογ...ζομαι*) acerca de toda cosa sensible *x*, puede convertirse en conocimiento de *x*. Sin embargo, en este capítulo solamente intentaré mostrar que esta es una lectura posible de los párrafos 186a8-186b1 y 186b11-186c5; pero el desarrollo completo de esta interpretación, lo haré en el segundo capítulo. Finalmente, en (3) me ocuparé del argumento mediante el cual Platón hace la segunda refutación de la definición de Teeteto 'el conocimiento es percepción'.

Sin embargo, antes de desarrollar estos puntos, considero importante

⁵ Hay dos momentos en los que se refuta la primera definición que da Teeteto de conocimiento, según la cual el conocimiento es idéntico a la percepción (cf. 151e1-6). En la primera (cf. 183c), se llega a la conclusión de que el conocimiento no puede ser percepción, si se apoya en la tesis de que lo sensible está sujeto a flujo extremo. De esta manera, en principio no se abandona la definición, ya que, supuestamente, el conocimiento podría ser percepción si se apoyara en una concepción distinta de lo sensible. Sin embargo, en la segunda (cf. 186c-e) se establece que es imposible identificar el conocimiento con la percepción, pues el conocimiento requiere la comprensión del ser y de la verdad, los cuales no son objeto de percepción.

⁶ Cf. Bostock (1988), Burnyeat (1990), M. Frede (1999).

⁷ Cooper (1970) y Modrak (1981).

describir a grandes rasgos cómo la doctrina heracliteana de la percepción elimina toda identidad en este proceso, y por qué esto resulta problemático.

2. La descripción de la percepción de 184b8-186a1

En el pasaje 184b8-186a1, Platón quiere establecer que el alma es aquello que percibe y no los sentidos. Se trata de un giro muy importante, ya que a partir de él es posible argumentar, por una parte, que hay algo unitario que lleva a cabo el acto de percepción y que, por otra, el objeto y el sujeto de percepción son independientes el uno del otro. Estos dos supuestos son inaceptables en la explicación heracliteana de la percepción que se desarrolla en el diálogo⁸, pues en ella se explica la percepción como el resultado del encuentro de dos movimientos, uno pasivo y otro activo, de los cuales se genera, por ejemplo, un ojo que ve algo blanco. De acuerdo con esto, para la doctrina sólo hay lo que podría considerarse un objeto (lo blanco) y un sujeto de percepción (el ojo que ve lo blanco) en el momento en que se encuentran el movimiento activo y el pasivo; pero, asimismo, puesto que lo que se genera de estos movimientos es completamente distinto en cada encuentro, sólo tenemos una multiplicidad de percepciones sin ninguna relación entre ellas.

En lo que sigue, expondré los puntos centrales de la doctrina heracliteana, basándome especialmente en la descripción de la percepción del pasaje 156-157. Posteriormente me ocuparé del argumento del pasaje 184b8-186a1.

2. 1 La doctrina heracliteana de la percepción⁹

La “doctrina heracliteana” que Platón desarrolla en el *Teeteto*, sostiene, según él, principalmente lo siguiente:

αἴψα ἄρα ↔ ἡ μὲν αὐτῶ καὶ αὐτῶ οὐδὲν ἴσθιν, οὐδέ τι ἦν τι προση... ποῖς ἴσθησιν οὐδέ τι
ἔποιοι ἄν τι, ἔστιν ἴσθιν αἴψα μῆσα προσαγορεύει, καὶ σμικροῖν φανεῖται, καὶ ἴσθιν βαρῦν,

⁸ Hay dos pasajes en donde Platón nos habla de una explicación heracliteana de la percepción: 153d-154a y 156-157. Se trata de explicaciones heracliteanas de la percepción, básicamente porque las dos parten del supuesto de que en el proceso de la percepción no hay nada permanente, siendo éste el supuesto que, para Platón, convierte a una explicación de lo sensible en una explicación heracliteana (cf. 152d y ss.). Sin embargo, al hablar de una explicación heracliteana de la percepción, me referiré exclusivamente a la que se expone en 156-157, porque considero que ésta es la que Platón maneja posteriormente en el diálogo. De hecho, él enfatiza que se trata de una doctrina que desarrollaron pensadores “muy sutiles” (πολύ κωμωδοῦροι, 156a1-2), porque admiten que las acciones y procesos tienen realidad (cf. 155e), lo cual, al parecer, permite utilizar esta explicación de la percepción para apoyar la tesis de Protágoras.

⁹ En este apartado expongo de manera sucinta la interpretación que desarrollé de manera más completa en Gerena (2003).

koàfon, sÚmpant£ te oÚtwj, æj mhdenÕj Ôntoj ~nÕj m»te tinÕj m»te Ðpoiouoàn: ^{TMk} d□ d¾ for©j te ka^ kin»sewj ka^ kr£sewj prÕj ¥llhla g...gnetai p£nta □ d» famen e□nai, oÚk Ñrqîj prosagoreÚontej: æsti m□n g|r oÚdšpot□ oÚdšn, çe^ d□ g...gnetai¹⁰.

Afirma, en efecto, que no hay nada que en sí mismo sea algo único: nada que tú pudieras nombrar correctamente 'algo' o 'algún tipo de cosa'. Si, por ejemplo, la llamas grande, parecerá pequeña, y si la llamas pesada, parecerá liviana, y de esta manera con cada cosa, puesto que no hay nada que sea algo único, ni algo ni algún tipo de cosa; pues de la traslación, del movimiento y de la mezcla entre unas y otras llegan a ser, ciertamente, todas aquellas cosas que decimos que 'son', por lo cual no las nombramos correctamente: puesto que nada es jamás, sino que siempre se genera.

De acuerdo con mi lectura, la doctrina parte del hecho de que (1) las cosas se muestran (fa...netai) con apariencias contrarias: si decimos que x es frío, posteriormente x se muestra caliente. Para la doctrina, la razón de esto es que (2) las propiedades o determinaciones que una cosa tiene, no las tiene por sí misma: no podemos decir que Teeteto es Teeteto por sí mismo, ni tampoco que él es blanco por sí mismo. Pero que no haya nada por sí mismo en ningún sentido, se debe, según la doctrina, a que (3) todas las cosas llegan a ser del movimiento (k...nhsij), de la traslación (for£) y de la mezcla (kr©sij). De acuerdo con estos supuestos, la doctrina concluye que (4) no hay nada que sea, sino que todo llega a ser, por lo cual consideran que (5) en el lenguaje no se debe usar el verbo ser, sino el verbo llegar a ser.

En lo que sigue intentaré mostrar cómo la teoría establece que no hay nada que sea en sí, debido a que todo se genera por el movimiento, la traslación y la mezcla. Bajo estos supuestos, la doctrina pretende dar una explicación satisfactoria del cambio como se enuncia en (1). Posteriormente, mostraré las consecuencias de esta explicación.

La doctrina trata de establecer que no hay nada en sí, mediante una explicación de la percepción, cuyos supuestos centrales son los siguientes:

æj tÕ p©n k...nhsij Æn ka^ ¥llo par| toàto oÚdšn, tÁj d□ kin»sewj dÚo e‡dh, pl»qei m□n ¥peiron ~k£teron, dÚamin d□ tÕ m□n poie«n œcon, tÕ d□ p£scein. ^{TMk} d□ tÁj toÚtwj Ðmil...aj te ka^ tr...yewj prÕj ¥llhla g...gnetai œkgona pl»qei m□n ¥peira, d...duma dš, tÕ m□n a,,sqhtÒn, tÕ d□ a‡sqhsij, çe^ sunekp...ptousa ka^ gennwmšnh met| toà a,,sqhtoà¹¹.

[...] que el todo sería movimiento y no hay otra cosa distinta de esto. Asimismo, que habría dos clases de movimiento, cada una ilimitada en número, una que tiene la capacidad de actuar y la otra de padecer. Del encuentro de éstas, así como de la fricción entre unas y otras, llegan a ser productos ilimitados en número, pero gemelos: tanto lo percibido como su percepción, la cual siempre se genera

¹⁰ Cf. 152d1-152e1.

¹¹ 156a4-156b2.

presentándose al mismo tiempo con lo percibido.

De acuerdo con este pasaje, el universo es movimiento (k...nhsij), el cual se manifiesta en dos formas, o bien como capacidad de actuar (dÚnamin tÕ poiεn) o bien como capacidad de padecer (tÕ p£scein). Según la doctrina, la percepción y lo percibido surgen por el encuentro (Đmil...a) y fricción (tr...yij) de estos dos movimientos iniciales.

Precisamente, para la doctrina, ser una capacidad implica que ella adquiere una determinación si y sólo si interactúa con la otra. Pero esta determinación, que consiste en la generación de lo percibido y su percepción correspondiente, es igualmente indeterminada, pues si cualquiera de estos elementos interactúa con algo distinto, se genera algo distinto. No hay nada que sea en sí, sino que todo llega a ser por su interacción con las otras cosas¹², de la unión y fricción entre un movimiento activo y un movimiento pasivo.

La consecuencia principal de este supuesto es que cada compuesto es único e irrepetible. Por ello, no es posible hablar de cualidades como la blancura o de una facultad como la vista, sino de un ojo que ve algo blanco en t1.

§ oÚk Ξn pote ṽgšneto ṽkatsrou ṽke...nwn prÕj ṽllo ṽlqÕntoj, tÕte d¾ metaxÝ feromšnwn tÁj m□n Ôyewj prÕj tîn ṽfqalmîn, tÁj d□ leukÕthtoj prÕj toà sunapot...ktontoj tÕ crîma, Đ m□n ṽfqalmÕj ṽra Ôyewj œmplewj ṽgšneto ka^ Đr' d¾ tÕte ka^ ṽgšneto oÛ ti Ôyij εll' ṽfqalmÕj Đrîn, tÕ d□ suggennÁsan tÕ crîma leukÕthtoj periepl»sqh ka^ ṽgšneto oÛ leukÕthj aâ εll' leukÕn, e†te xÚlon e†te l...qoj e†te Đtioàn sunšbh crÁma crwsqÁnai tù toioÚtJ crèmati¹³.

Ahora bien, una y otra no habrían llegado a existir nunca, si cualquiera de los elementos se hubiera dirigido a otro diferente de ellos. Precisamente, cuando llegan a un punto intermedio la visión, desde los ojos, y la blancura desde lo que engendra a la vez el color, es cuando el ojo llega a estar pleno de visión y es precisamente entonces cuando ve y llega a ser no visión, sino el ojo que está viendo. Asimismo, lo que produce conjuntamente el color se llena por completo de blancura y, a su vez, llega a ser no ya blancura, sino algo blanco, ya sea madera, piedra o cualquier otra cosa de las que pueden adquirir tal color.

Precisamente, para la doctrina, incluso objetos como Teeteto, una piedra o un animal, son compuestos que se han formado por la interacción de un movimiento pasivo y otro activo y, por tanto, no son en sí.

dε< d□ ka^ kat| mšroj oÛtw lšgein ka^ per^ pollîn ¡qroisqšntwn, ú d¾ ¡qro...smati ΞnqrwpÕn te t...qentai ka^ l...qon ka^ »kaston zùÕn te ka^ e□doj¹⁴.

¹² Cf. 156e7-157a7.

¹³ 156d5-156e7.

¹⁴ 157b8-157c3.

Es necesario utilizar esta forma de expresión [que llegan a ser] tanto al tratar de las cosas aisladas, como de la multiplicidad que constituye un agregado. A este agregado, precisamente, es al que se le da la denominación de hombre, piedra o la de cada ser viviente y especie.

De acuerdo con esta explicación de la percepción, entonces, el hecho de que x^{15} sea frío en t_1 y caliente en t_2 (o, en correspondencia, que la percepción de frío en t_1 , sea la percepción de calor en t_2), muestra, en primer lugar, que hay cambio; pero, además, en segundo lugar, que no hay nada que no esté sujeto a este cambio, pues de cualquier cosa de la cual digamos que es F , posteriormente se presenta como $\text{no-}F$. Según la doctrina, esto se debe a que no hay nada que sea en sí, sino que todo es el resultado de la unión (o mezcla) de dos movimientos, uno pasivo y el otro activo, los cuales solo se determinan en el momento en que se unen. Por esta razón, lo que se genera en cada unión es completamente distinto. Precisamente, si hubiera algo que fuera semejante o idéntico en dos uniones distintas, no estaría sujeto a cambio y, por tanto, no sería algo generado por la unión de los dos movimientos, siendo, por esto, en sí. Sin embargo, como supone la doctrina, esto es imposible, ya que es un hecho que todo está sujeto a cambio.

Para ilustrar las consecuencias que tiene esta explicación de la percepción, la doctrina toma como ejemplo el caso en que Sócrates sano percibe el vino, y el caso en que Sócrates enfermo percibe el vino¹⁶. Como he indicado, no hay algo como Sócrates o el vino, sino que Sócrates y el vino son aquello que se ha generado en un momento determinado por la relación entre un movimiento activo y uno pasivo. De acuerdo con esto, si Sócrates sano percibe el vino dulce, Sócrates sano y el vino dulce se comprenden como un todo, completamente distinto de Sócrates enfermo que percibe el vino amargo. De igual manera, si consideramos a Sócrates percibiendo el color del vino y a Sócrates percibiendo su olor, tenemos, según la doctrina, dos Sócrates completamente distintos, puesto que en cada caso se han relacionado dos cosas distintas, generándose dos cosas distintas. De acuerdo con esto, como sostiene Burnyeat¹⁷, la doctrina elimina la identidad tanto diacrónica como sincrónicamente, ya que el Sócrates que percibe el vino en t_1 , no es el mismo que percibe el vino en t_2 ; pero tampoco son el mismo el Sócrates que percibe el color del vino en t_1 y el que percibe el olor en t_1 . En consecuencia, sólo hay un sujeto y un objeto de percepción, en el momento en que se unen los dos

¹⁵ En este caso, estoy utilizando la manera de exposición que se maneja en el diálogo, en donde se habla de “el viento frío” (cf. 152b2-4) o de “Sócrates que percibe el vino dulce” (cf. 159b11-12). Sin embargo, se supone que no hay tal cosa como Sócrates o el vino o el viento, puesto que ellos se entienden como un agrupamiento de propiedades que han llegado a ser por la unión entre un movimiento activo y uno pasivo y, por tanto, no son en sí.

¹⁶ Cf. 159b-160a

¹⁷ Burnyeat (1976), p. 31

movimientos.

Al eliminar todo tipo de estabilidad en el proceso de percepción y, con ello, de identidad, la doctrina se convierte en un apoyo fundamental para la versión restringida de la tesis de Protágoras, esto es, aplicada sólo a los juicios de percepción, ya que ella ha mostrado que si las percepciones y las opiniones correspondientes se originan de las experiencias presentes e inmediatas de cada individuo, entonces las opiniones y las percepciones son infalibles, puesto que no hay nada objetivo que permita evaluarlas¹⁸.

Sin embargo, el intento por parte de la doctrina de eliminar toda estabilidad en el proceso de percepción, la conduce a una posición extrema del flujo en lo sensible, esto es, a asumir que para toda cosa x , si x se mueve, x experimenta en t_1 cambio de lugar y alteración. Pero como ha mostrado Platón en 179c-183b, una doctrina de la percepción que se apoye en una concepción extrema del flujo resulta absurda, ya que tiene que asumir que no es posible decir nada significativo acerca de lo sensible. Es decir, si todo está experimentando cambio de lugar y alteración, la percepción de F en t_1 , sería igualmente la percepción de $\text{no-}F$ en t_1 y, por tanto, cualquier opinión que emitiéramos acerca de esta percepción sería falsa.

Kalōn ἄν ἴσμεν sumba...noi tō ἴσταν ὁρῶμα τᾶς ἐποκρ...sewj, proqumhqe<sin
ἐποδε<xai ὅτι πῆντα κινε<ται, ἴνα δὲ ἴσμε...nh ἴ ἐποκρῖσις ἴσταν faní. tō d', aej œoiken,
ἴσταν, e, πῆντα κινε<ται, πῶσα ἐποκρῖσις, περὶ ὅτου ἴσταν τῆς ἐποκρ...nhtai, ἴσταν...wj
ἴσταν e<nai, oἴτω τ' ἴσταν fῆναι ka' mὲν oἴτω, e, dὲ βοῦλει, g...gnesqai, ἴνα mὲν
st>swmen aἴτω ἴσταν ἴσταν¹⁹.

“Ahora se pone de manifiesto, según parece, que, si todo se mueve, cualquier respuesta, sobre lo que quiera que sea, será igualmente correcta. Da igual decir que las cosas son así o que no son así, o que llegan a ser de esta manera o de la otra, si prefieres utilizar esta expresión, para no inmovilizarnos con las palabras”²⁰.

Por esta razón, Platón concluye que la doctrina heracliteana no proporciona una explicación satisfactoria del cambio que ocurre en lo sensible, pues para ello se requiere una teoría de la percepción y de lo perceptible que cumpla con la premisa (I)²¹. Pero, como intentaré mostrar en las siguientes secciones, para Platón, cumplir con la premisa (I) no es suficiente con elaborar una explicación de la percepción, en la cual la cualidad y la percepción de la cualidad no se alteren²², sino, fundamentalmente, que establezca que hay un agente que lleva

¹⁸ Burnyeat (1990), p. 49.

¹⁹ 183a2-183a8.

²⁰ Traducción de Vallejo (1988).

²¹ (I) Si es el caso que, al percibir a x (por ejemplo, un color), x se mueve, pero no se altera, será posible describir a x como cualificado en algún sentido

²² Esta es la postura de McDowell (1973), pp. 180-185. Yo expongo y critico esta interpretación en Gerena (2003).

a cabo el acto de percepción, el cual unifica la información que proporcionan los sentidos, pero que, asimismo, lleva a cabo otras actividades cognitivas distintas de la percepción. Sólo así es posible describir lo que se percibe, pues, por ejemplo, se puede determinar si el color es el mismo en t1 y en t2, si es distinto de otro color, si es uno o dos, etc.

Precisamente, el interés de Platón en el pasaje 184b8-186a1 es argumentar que hay un agente que lleva a cabo el acto de percepción y, por tanto, en contra de la doctrina heracliteana, que los sentidos son sólo instrumentos a través de los cuales se percibe. En el siguiente apartado desarrollaré este argumento.

2.2 El argumento del pasaje de 184b8-186a1

Platón argumenta en este pasaje estableciendo varias distinciones, la primera de las cuales es que los órganos corporales no son aquello con lo cual (ú) percibimos, sino aquello a través de lo cual (di£) percibimos. Por ejemplo, percibimos las cosas negras (mel£nwn) y blancas (leukîn) a través de los ojos (di£ Ñfqalmîn), pero no con (ú) los ojos²³. Para mostrar la importancia de esta distinción, Platón contrasta el uso gramatical del dativo y el de di£ con genitivo²⁴, indicando que al usar el dativo nos estamos refiriendo al agente que lleva a cabo el acto de percepción²⁵. Por esta razón, si usamos el dativo para mostrar la función que cumplen los órganos corporales en el proceso de la percepción, estamos afirmando que cada uno de ellos percibe de manera independiente, lo cual reduciría al sujeto de percepción a ser un simple contenedor de una multiplicidad de percepciones sin ninguna relación entre ellas.

DeinÕn g£r pou, ð pa£, e,, polla... tinej TMn l'm£n éper TMn doure...oij †ppoj a,,sq»seij TMgk£qhntai, çll| m³/4 e,,j m...an tin| „d£an, e£te yuc³/4n e£te Óti de£ kale£n, p£nta taàta sunte...nei, Í di£ toÚtwn o£Eon Ñrg£nwn a,,sqanÕmeqa Ósa a,,sqht£²⁶.

En efecto, hijo mío, sería extraño que hubiera una multiplicidad de sentidos²⁷ depositados en nosotros como si fuéramos caballos de madera, y no hubiera una forma única, alma o como sea que deba llamarse, a la cual todos éstos convergen, con la cual a través de los sentidos como instrumentos percibimos

²³ Cf. también 184c8-184c9 y 184d8-184e1.

²⁴ [...] ú Ðrîmen toàto e£nai ÑfqalmoÚj (184c6).

²⁵ Cf. Burnyeat (1976), pp. 29-36.

²⁶ 184d1-185d5.

²⁷ Aquí es necesario tener presente que Platón se está refiriendo a los órganos corporales y no a las facultades. De hecho, la palabra que usa es a£sqhsij y no dÕnamij, que es la que usará en todo este pasaje para referirse a las facultades.

cuantas cosas son perceptibles.

De acuerdo con este contraste gramatical, los órganos corporales se deben entender como instrumentos (ὄργανα) que hacen posible el acto de percepción²⁸ y como correspondiendo cada uno a una parte del cuerpo.

SW. [...] qerm| ka^ sklhr| ka^ koàfa ka^ glukša di| in a,,sqnfnV, «ra oÙ toà sèmatoj »kasta t...qhj; À ¥llou tinÒj; QEAI. OÙdenÕj ¥llou²⁹.

-SÓC.- [...] aquellos <órganos corporales> a través de los cuales percibes lo caliente y lo duro, así como lo ligero y lo dulce, ¿no consideras que cada uno es propio del cuerpo, o de alguna otra cosa? -TEET.- De ninguna otra.

Pienso que, para entender qué quiere decir Platón por instrumentos (ὄργανα) al referirse a los sentidos, podríamos detenernos un momento en los distintos significados posibles de la preposición διὰ con genitivo, pues él establece que los órganos corporales son instrumentos (ὄργανα), introduciendo esta expresión.

La preposición διὰ con genitivo indica (i) el espacio a través del cual se lleva a cabo un proceso o (ii) la causa, la cual se puede entender de dos maneras: (a) un agente animado a través del cual actuamos, por ejemplo, una persona que actúa en nuestro nombre o (b) un agente inanimado, como las herramientas o el equipo que son indispensables para hacer algo³⁰.

Si, según Platón, el dativo indica el agente que actúa en el proceso de la percepción, entonces los únicos significados posibles para entender la relación que expresa la preposición διὰ con genitivo entre el agente perceptivo y el cuerpo como su instrumento, son el de (i) espacio y el de (ii) (b) agente inanimado. De acuerdo con esto, los órganos corporales serían principalmente las herramientas que aquello que percibe requiere para llevar a cabo el proceso de percepción³¹, pero también son relevantes como el espacio a través del cual el alma se comunica con el mundo exterior³².

La primera distinción, que parte del contraste entre el dativo y la preposición διὰ con genitivo, permite concluir, entonces, que el cuerpo y sus partes son sólo instrumentos a través de los cuales aquello que percibe lleva a cabo el acto de percepción.

La segunda distinción de la que se habla en este pasaje, consiste en que hay cierto tipo de objetos que son propios (ἴδια) de cada facultad (δύναμις), pero que hay otros a los cuales el alma accede sin operar a través de los sentidos.

²⁸ "[...] διὰ τοῦτων οὖν ἄργων ἀσφαιρῶν ὅσα ἀσφαιρῶν. (184d4-184d5)

²⁹ 184e4-184e7.

³⁰ Cf. Liddel-Scott (1983), pp. 388-389, así como Burnyeat (1976), p. 37.

³¹ Cf. 184d4 y 185c3

³² Burnyeat hace notar la importancia que tiene el uso espacial, puesto que éste indica que lo que el alma descubre es algo externo e independiente de nosotros mismos. Burnyeat (1976), p. 43.

Platón desarrolla esta distinción partiendo del supuesto de que aquello que se percibe a través de una facultad no es posible percibirlo a través de otra.

SW.'H ka^ TMqel»seij Đmologe«n § di□ ~tšraj dun£mewj a,,sq£nV, çdÚnaton e□nai di□
¥llhj taàt□ a,,sqšsqai, o£Eon § di□ çkoÁj, di□ Ôyewj, À § di□ Ôyewj, di□ çkoÁj; QEAI. Píj
g|r oÙk TMqel»sw;³³

SÓC.-¿Y estarías dispuesto a admitir que aquello que percibes a través de una facultad es imposible percibirlo a través de otra, por ejemplo, que aquello que percibes a través del oído no lo puedes percibir a través de la vista, o que lo que percibes a través de la vista no lo puedes percibir a través del oído?-TEET.-
¿Cómo no habría de estarlo?

Este pasaje es importante porque en él Platón se refiere a las facultades sensoriales como *dun£meij*, distinguiéndolas así de los órganos corporales, los cuales llama *Ôrgana*. Sin embargo, su interés al introducir esta distinción terminológica no es mostrar que la función de las facultades es diferente de la que tienen los órganos corporales, pues introduce el término *dÚnamij* utilizando la preposición *di£* con genitivo, enfatizando así que, al igual que los órganos, las facultades no son aquello con lo que se percibe³⁴. De acuerdo con esto, como lo muestra el pasaje citado, su propósito al introducir el término *dÚnamij* es, más bien, establecer que cada facultad está circunscrita a un determinado tipo de objetos, y que esto la distingue de las otras facultades³⁵. De esta manera, tenemos lo que podríamos considerar como la primera premisa del argumento con el cual Platón pretende mostrar que hay un único agente del proceso de percepción.

Burnyeat formaliza así esta premisa:

P1. Nada que sea percibido a través de la vista puede también ser percibido a

³³ 184e8-185a3.

³⁴ Asimismo, más adelante en 185a4-185a7, utiliza el término *Ôrgana* para referirse a lo que, por el contexto, serían las facultades. Sin embargo, al parecer, se establece una distinción en 185b9-185c3, pues allí Platón dice que la facultad del gusto utiliza la lengua para investigar si algo es salado o no. Sin embargo, el problema es que si asumimos este pasaje, tendríamos que aceptar que se percibe con la facultad del gusto, lo cual es contradictorio con todo el argumento. Por esto es más pertinente pensar con Burnyeat que Platón se permite esta licencia, pero después de haber establecido claramente que al igual que los órganos corporales, las facultades son instrumentos a través de los cuales se percibe. Cf. Burnyeat (1976), p. 42.

³⁵ Pienso que este procedimiento es similar al de *República* (477c-478b), en donde Platón establece que si bien el conocimiento y la opinión son poderes, se refieren a objetos distintos y tienen efectos distintos. Del mismo modo, en el pasaje del *Teeteto*, la facultad del gusto, por ejemplo, se distingue de la facultad de la vista porque se refiere a objetos distintos y, por tanto, tiene efectos distintos. Sin embargo, con esto, Platón intenta concluir que las facultades en general se ocupan de objetos distintos de los que se ocupa el alma.

través del oído, y viceversa; similarmente para los otros sentidos³⁶.

La primera conclusión a la que llega Platón, partiendo de P1, es que si es posible pensar (dianoàmai) algo que sea común (koinòn) a lo que se percibe a través de la facultad de la vista y a lo que se percibe a través de la facultad del oído, tal pensamiento no es el resultado de una percepción a través de los ojos o del oído.

SW. Eῖ τι ἔρα περὶ ἐμφωτῶρων δianoá, oúk ἴν διῆ γε τοῦ ἄκουσῶντος ἢ ὁπτικῶν ἀπὸ διὰ τοῦ ἄκουσῶντος περὶ ἐμφωτῶρων αἰσθητικῶν ἔν. QEAI. Oὐ γὰρ οἶον.³⁷

SÓC.- Si, entonces, pensaras algo acerca los dos juntos³⁸, ¿no podrías percibir acerca de ambos o bien a través de un órgano, o bien, por el contrario, a través del otro? -TEET.- De ningún modo.³⁹

De acuerdo con P1, nos dice Platón, a través de la vista es posible percibir colores; mediante el tacto, se percibe si algo es duro o blando. Pero no es posible percibir mediante el tacto el color ni mediante la vista la textura. Por tanto, si hay algo que podemos pensar indistintamente del color y la textura, no es posible que hayamos accedido a él, o bien, a través del tacto, o bien, a través de la vista. De esto se sigue que, puesto que el *ser* se puede pensar del color y la textura, el *ser* no se obtiene por percepción a través de la vista o el oído.

Pero así como podemos decir del color y la textura que *son* (ἐμφωτῶρων ἴσῶν), también podemos decir que *son diferentes* (ἕτερον) y que cada uno es *idéntico* (ταὐτὸν) consigo mismo⁴⁰. Por tanto, estos términos tampoco los

³⁶ Esta es una premisa insostenible, puesto que hay cualidades como la forma y la medida que pueden percibirse a través de varios sentidos, a saber, el tacto y la vista. Asimismo, nos conduce a concluir que un objeto como Teeteto no es perceptible. Por esta razón, estoy de acuerdo con Burnyeat que P1 es mejor entenderla en un sentido más débil, esto es, como señalando que cada facultad tiene acceso a ciertos objetos a los cuales no tienen acceso las otras facultades. Un pasaje central para sustentar esta comprensión de la premisa P1 es 185b7-185c2, en donde Platón sostiene que en el caso de que quisiéramos investigar si la vista y el oído son salados, tendríamos que hacerlo a través de la facultad del gusto. Esto indica que Platón lo que quiere mostrar al enunciar P1 es que hay ciertos objetos que son propios de cada facultad, en el sentido de que no pueden ser percibidos a través de otra. De acuerdo con esto, Burnyeat piensa que la premisa P2 es más apropiada:

P2. Colores y características de colores que son percibidos a través de la vista no pueden ser percibidos a través del oído; sonidos y características de sonidos que son percibidos a través del oído no pueden ser percibidos a través de la vista, y similarmente para los otros sentidos. Burnyeat (1990), p. 56.

³⁷ 185a4-185a7.

³⁸ Esto es, pensar algo acerca de los objetos propios de la facultad de la vista y los objetos propios de la facultad del oído. Cf. 185a8-9.

³⁹ Para la traducción de este pasaje, sigo la traducción que se encuentra en Burnyeat (1990).

⁴⁰ Cf. 185a8-185a12

hemos percibido a través de la vista o el oído.

Sin embargo, a pesar de que por la premisa P1 se podría concluir que lo que es común no se percibe a través de ninguna facultad, ya que cada facultad tiene objetos que le son propios y por lo cual no puede acceder a los objetos de otra facultad, podría haber una facultad o facultades especiales, cuyo objeto fuera lo que es común. De acuerdo con esto, por ejemplo, en el caso⁴¹ de que fuera posible examinar (skšyasqai) si los colores y los sonidos son salados (ilmurè), tendríamos que hacerlo a través de la lengua (di| tÁj glèthj dÚnamij)⁴².

Kalj lšgeij. ¹ d□ d¾ di| t...noj dÚnamij tÒ t' ^{TMp} p©si koinŃn ka^ tŃ ^{TMp} toÚtoij dhlo^x soi, ú tŃ "æstin" TMponom£zeij ka^ tŃ "oÙk æsti" ka^ § nund¾ ʳrwfimen per^ aÚtín; toÚtoij p©si po<a çpodèseij Órgana di' in a,,sq£netai 'mín tŃ a,,sqanŃmenon >kasta;⁴³

Muy bien. Pero, entonces, ¿a través de qué opera la facultad que te revela lo que es común a todas las cosas y a estas dos, aquello con lo que nombras 'el es' y 'el no es' y lo que hace un momento preguntamos acerca de ellas? ¿Qué tipo de instrumentos vas a asignarle a todas éstas, a través de los cuales lo que es percipiente en nosotros percibe cada una de estas cosas?

Teeteto no responde inmediatamente a la pregunta de Sócrates, sino que, por un lado, enumera los koin£ que hasta ahora se han considerado⁴⁴, agregando otros a la lista, y, por otro, retoma la pregunta de Sócrates, para ver si la ha entendido correctamente.

QEAI. OÙs...an lšgeij ka^ tŃ m¾ e□nai, ka^ ĐmoiŃthta ka^ çnomoiŃthta, ka^ tŃ taÚtŃn te ka^ □tŃ >teron, æti d□ >n te ka^ tŃn ¥llon çriqmŃn per^ aÚtín. dÁlon d□ Óti ka^ ¥rtiŃn te ka^ perittŃn TMrwf'j, ka^ t«lla Ósa toÚtoij >petai, di| t...noj pot□ tîn toà sèmatoj tÍ yucl a,,sqanŃmeqa. SW. `Upšreu, ð Qea...thte, çkolouqe<j, ka^ æstin § TMrwfí aÚt| taàta.⁴⁵

TEET. — Hablas del ser y del no ser, de la semejanza y de la desemejanza, de la identidad y de la diferencia, pero además del uno y también de cualquier otro número aplicado a ellas. Pero es evidente que también preguntas, acerca de lo par y de lo impar y cuantas otras cosas que vienen con ellos, a través de cual de los <órganos> del cuerpo los percibimos con el alma. SÓC. — Me sigues muy bien, Teeteto, y son precisamente estas mismas cosas las que te estoy preguntando.

Pienso que este pasaje muestra que Teeteto ha comprendido muy bien cada uno de los pasos de la discusión, los cuales, al parecer, son suficientes para

⁴¹ Como lo nota Burnyeat, se trataría de un caso '*per impossible*'. Cf. Burnyeat (1976), p. 48.

⁴² Cf. 185b7-185c3

⁴³ 185c3-185c8.

⁴⁴ Cf. 184e8-185b5

⁴⁵ 185c9-185d5.

responder la pregunta de Sócrates. Precisamente, al agregar más *koinē*, Teeteto tiene claro de qué tipo de objetos se trata. Si recordamos, su característica fundamental es que son aplicables a cada uno de los objetos ($\tau\acute{o}\tau\epsilon\ \tau\acute{\omicron}\mu\pi\acute{\alpha}\ \rho\acute{\omicron}\sigma\iota\ \kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu$)⁴⁶ de cada facultad. Pero por P1 ninguno de los órganos del cuerpo puede tener acceso a este tipo de objetos, y, por ello, los *koinē* no los percibe el alma a través de ninguna facultad. De acuerdo con esto, Teeteto concluye que, al investigar estos objetos, el alma opera por ella misma, sin la ayuda de ninguna facultad.

'Allí m| D...a, ð Sèkratej, ægwge oÙk ᾗn œcoimi e,,pe<n, pl>n g' Óti doke< t¼n érc¼n oÙd' e□nai toioàton oÙd□n toÚtoij Ôrganon ‡dion éesper TMke...noj, çll' aÙt¼ di' aØtÁj ¹ yuc¼ t¼ koinē moi fa...netai per^ pfntwn TMpiskope<n⁴⁷.

Pero por Zeus, Sócrates, yo no podría decir, excepto que a mí me parece que no hay tal instrumento especial para estas cosas como para aquéllas. Yo creo que es el alma por ella misma la que investiga acerca de todas las cosas lo que es común.

Según Sócrates, Teeteto con esta respuesta lo ha liberado de una larga argumentación⁴⁸, lo cual podría llevarnos a pensar que se han omitido supuestos importantes en el transcurso de la conversación y que, por ello, la respuesta de Teeteto no constituye lo que podríamos considerar como la conclusión de un argumento. Sin embargo, pienso que hay dos supuestos que resultan suficientes para la respuesta de Teeteto. Primero, tenemos la distinción terminológica al inicio del pasaje, según la cual se establece que se percibe con el alma a través de los sentidos. Segundo, que cada facultad tiene objetos que le son propios, lo cual la distingue de las otras facultades. Si esto es así, entonces no es posible que los *koinē* sean objetos de alguna facultad, puesto que ellos son comunes a los objetos propios. De acuerdo con esto, por consiguiente, sólo el alma puede ser la que tiene acceso a lo que es común. Habría que agregar, además, que al establecerse que el alma es aquello con lo que se percibe, el alma puede comprender los distintos objetos propios de cada facultad, lo cual muestra que el alma no tiene objetos que le son propios y, por tanto, que no es una facultad. Por esto, precisamente, sólo el alma puede ser la que tenga acceso a los *koinē*, pues ellos no son propios de una facultad.

Hasta este punto va el argumento de 184b8-186a1, con el cual Platón intenta elaborar una teoría de la percepción que le permita aplicar la premisa (I) y con ello describir lo sensible. De acuerdo con este argumento, el alma es aquello con lo que se percibe, lo cual implica que cualquier actividad cognoscitiva al nivel de la percepción es posible gracias al alma y no a los sentidos. Los sentidos son sólo instrumentos a través de los cuales se percibe.

⁴⁶ 185c4-185c5

⁴⁷ 185d7-185e2

⁴⁸ Cf. 185e3-9

De esta manera, Platón considera que la premisa (I) requiere una teoría de la percepción en donde el alma es la que percibe y no los sentidos. Éstos son solo un medio a través del cual el alma percibe. De acuerdo con esto, establece que hay algo unitario que unifica y coordina la información que proporcionan los diferentes sentidos. Pero, asimismo, que además de ser algo unitario, aquello que percibe es un elemento permanente dentro del proceso de percepción, lo cual hace posible no sólo unificar y coordinar la información de los sentidos en un momento determinado, sino que es posible unificar y coordinar las percepciones pasadas con percepciones presentes, e incluso hacer predicciones hacia el futuro⁴⁹.

Esto significa que, para Platón, lograr que en el proceso de la percepción haya identidad, no es suficiente con que la cualidad y la percepción de la cualidad no se alteren, sino que además es necesario que haya identidad en el tiempo, y por ello es necesario que el alma sea la que perciba.

Pero, como sugeriré en la siguiente sección de este trabajo y desarrollaré en el siguiente capítulo, para que haya identidad en el tiempo, se requiere además de que se identifique al objeto y se lo distinga de los demás, un proceso mediante el cual se determine su utilidad. Por esto, Platón en el pasaje 184-186 no sólo establece qué es la percepción, distinguiéndola del juicio, sino que también distingue a estos dos de un proceso en el cual se llega al conocimiento de lo que se percibe.

3. El alcance de la percepción (186a2- 186c6)

Al inicio de este capítulo, sostuve que el principal problema que han encontrado la mayoría de los intérpretes al ocuparse del pasaje 186a2-186c6, ha sido determinar si Platón admite o no que la percepción hace juicios de algún tipo. Como lo señala Bostock⁵⁰, las interpretaciones se han dividido en dos tendencias principales: (a) la interpretación ortodoxa, según la cual Platón distingue entre juicio y percepción y, por tanto, no admite que la percepción elabora algún tipo de juicio acerca de sus objetos, y (b) la interpretación de Cooper⁵¹, quien sostiene que para Platón, el alma, al percibir, maneja conceptos simples como 'rojo', si bien no elabora juicios que comprometan el uso exclusivo de términos comunes, como 'esto es', los cuales son sólo posibles mediante el razonamiento que hace el alma, sin la ayuda de los sentidos.

En este apartado, asumiré lo que podría considerarse como una interpretación intermedia entre (a) y (b), ya que, aunque sostendré con la

⁴⁹ Cf. 186b11-186c5.

⁵⁰ Bostock (1986), pp. 111-128.

⁵¹ Cooper (1970), pp. 129-130, así como Modrak (1981).

interpretación (a) que Platón en este pasaje distingue entre juicio y percepción, pienso no obstante que, para él, de esto no se sigue que el alma en la percepción sea completamente pasiva⁵². A mi juicio, ella en la percepción reconoce sus objetos, pero sin establecer, de manera explícita, lo que estos objetos *son*, su *diferencia* con otros, etc., pues esto lo establece, precisamente, la actividad judicativa del alma⁵³. Pienso que esta comprensión resulta más coherente con la tesis de Platón de que el alma es lo que percibe, pero, además, con el supuesto de que la percepción es la misma en los bebés y en los animales (cf. 186c1). Asimismo, considero que esta interpretación está de acuerdo con el *Filebo* (33d-34a), en donde Platón argumenta que la percepción se produce en el momento en que las afecciones (παρὰματα) no sólo afectan al cuerpo, sino también al alma, lo cual supone que el alma, al percibir, tiene conciencia del objeto, y que, por ello, en este nivel de cognición ella en un grado mínimo puede distinguir los objetos⁵⁴.

De acuerdo con esto, propondré una lectura distinta de la que se ha hecho en general de 186a2-186c6⁵⁵. Según mi lectura, Platón no se limita en este pasaje a distinguir simplemente entre juicio y percepción, sino que además habla de un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible x, es posible tener conocimiento de x. Intentaré mostrar que, al final de 184-186, esta distinción le permite concluir que la percepción no puede ser conocimiento.

Basado en estos supuestos, considero que el pasaje se puede dividir de la siguiente manera. Primero se hace la distinción entre juicio y percepción

⁵² Pienso que esta es la conclusión a la que se tiene que llegar siguiendo la interpretación ortodoxa. Cf., por ejemplo, Frede M. (1999).

⁵³ Aquí estoy siguiendo en lo fundamental la interpretación que desarrolla Kanayama (1987), pp. 43-51.

⁵⁴ Precisamente, pienso que, como lo señala Kanayama, sólo así podemos entender la manera en que para Platón opera la percepción en los animales, la cual, para él, es la misma que en los bebés. “Aunque los monos macacos no pueden tener el concepto ‘rojo’, ellos parecen ser capaces de discriminar el color rojo de otros colores o de un fondo, y atribuirlo a algo en su campo visual; ellos pueden ser concientes de algo como rojo”, p. 44.

⁵⁵ Precisamente, tanto quienes están a favor de la interpretación (a) como de la (b), consideran que, para distinguir entre juicio y percepción, son relevantes también los pasajes 186a9-186b4 y 186b11-186c5. De acuerdo con Cooper, 186a10-186b4 apoya su interpretación, pues este pasaje muestra que para Platón el alma no se ocupa de contemplar lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Si Teeteto establece que son comunes porque al examinarlos la mente calcula dentro de ella misma el pasado y el presente en relación con el futuro, se está dando una muy buena explicación de cómo uno juzga si una persona o una acción son buenas o malas, o agradables o desagradables. Cf. Cooper (1970). Sin embargo, Bostock, quien está a favor de la interpretación ortodoxa, piensa que en 186b11-186c5 — el cual considera semejante a 186a10-186b4 — Platón establece que (a) la emisión de cualquier juicio está precedida de razonamiento y comparación. (b) Para emitir cualquier juicio, se requiere del aprendizaje de un lenguaje. Así, para aplicar incluso tales palabras como duro y blando, es necesario comprender las semejanzas relevantes entre todas las cosas duras y todas las cosas blandas. Por tanto, la interpretación ortodoxa puede sostener que, al hablar Platón de la dificultad de aplicar los términos comunes, está considerando su aplicación incluso en juicios como ‘esto es dulce’. Cf. Bostock (1986), pp. 118-128.

(186b2-186b9), una distinción que supone, al mismo tiempo, que hay una diferencia entre el juicio y un proceso mediante el cual podemos llegar a tener conocimiento de lo que se percibe. Posteriormente, se contrasta la percepción con dicho proceso (186b11-186c5⁵⁶ y 186c8-186e12), lo cual permite mostrar por qué la percepción no puede ser conocimiento. Básicamente, lo que Platón establece es que, llegamos a tener conocimiento de un objeto sensible x, en el momento en que reflexionamos (ἀναλογ...ζομαι) acerca del ser (οὐς...αν) y la utilidad (χρήσιαν) de x⁵⁷. De acuerdo con esto, Platón concluye que, puesto que el ser⁵⁸ no se puede alcanzar (τυχεῖν) en la percepción, la percepción no puede ser conocimiento.

Para desarrollar estos puntos, haciendo uso solamente del pasaje 186b2-186b9, mostraré cómo Platón distingue entre la percepción y el juicio. Posteriormente, daré algunas indicaciones que me permitirán suponer que en 186a9-186b4 y 186b11-186c5 Platón está hablando de un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible x, es posible tener conocimiento de x.

3. 1 La distinción entre juicio y percepción

Para distinguir a la percepción del juicio, Platón continúa, hasta cierto punto, con la estrategia que ha venido desarrollando a lo largo de 184-186. Es decir, él reitera la tesis de que el alma tiene acceso a ciertos objetos por ella misma, pero accede a otro grupo de objetos a través de las facultades. De acuerdo con esto, argumenta que, en la percepción, aunque el alma accede al objeto y tiene conciencia del mismo, no obstante no puede tomar decisiones respecto de lo que este objeto es, si es idéntico o si es diferente, pues para ello tiene que operar con los κoinῆ y, por tanto, hacer juicios acerca de lo que percibe.

Precisamente, si consideramos la conclusión de Teeteto al final del pasaje 184b8-186a1, encontramos que el alma, antes de operar con los κoinῆ, los comprende por ella misma, y que es precisamente esto lo que los distingue de los objetos de los sentidos. En efecto, en esta parte del argumento Teeteto concluye que el alma investiga (ἑπισκοπεῖν) unas cosas por ella misma (αὐτῆ δι' αὐτῆ) y otras a través de las facultades⁵⁹.

⁵⁶ De acuerdo con mi lectura, hay que leer este pasaje junto con 186a9-186b4.

⁵⁷ En el siguiente capítulo intentaré mostrar que para Platón hablar del ser es equivalente a hablar de la utilidad.

⁵⁸ Platón considera que comprender la utilidad de x, cuando x es una cosa sensible, nos permite determinar lo que x objetivamente es. De acuerdo con esto, el ser del que habla aquí Platón es distinto del ser predicativo.

⁵⁹ e., φα...netai soi tῆ μὲν αὐτῆ δι' αὐτῆ ἑπισκοπεῖν, τῆ δὲ δι' τῶν σῆματων δυνάμει (185e6-185e7). Bostock (1986), p. 121, piensa que este pasaje es crucial para apoyar la tesis de Cooper, si como éste hacemos explícito el per' αὐτοῖν: "el alma considera

Siguiendo este punto, Sócrates comienza 186a2-186c6 estableciendo qué cosas pertenecen al primer grupo. En este grupo se enumeran inicialmente el ser (τῆν οὐσ...αν), la semejanza (τὸ ὅμοιον) y la desemejanza (τὸ ἕνῳμοιον), la identidad (τὸ ταὐτόν) y la diferencia (τὸ ἕτερον).

SW. Potšrwn oân t...qhj τῆν οὐσ...αν; toàto gr̄ mflista ἄρ̄ p̄ntwn paršpetai. QEAI. 'Egē m̄n̄ in̄ aὐτῆ 1 yucῆ kaq' aØτῆν ἄρ̄poršgetai. SW. 'H ka^ τὸ ὅμοιον ka^ τὸ ἕνῳμοιον ka^ τὸ ταὐτόν ka^ ἕτερον; QEAI. Na...⁶⁰.

SÓC. ¿Entre cuáles consideras tú que está el ser? En efecto, éste acompaña especialmente a todas las cosas.

TEET. Yo lo ubico entre aquellas cosas que el alma intenta alcanzar por sí misma.

SÓC. ¿También la semejanza y la desemejanza, así como la identidad y la diferencia?

TEET. Sí.

A continuación, Sócrates le pregunta a Teeteto si es posible que este grupo esté integrado también por lo bello (καλόν) y lo feo (αἴσχρον), lo bueno (ἐγαπόν) y lo malo (κακόν)⁶¹. Teeteto está de acuerdo, pero al mismo tiempo piensa que estos koiné no son como los que se han mencionado inmediatamente antes, pues agrega que de lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, el alma especialmente investiga lo que son, reflexionando sobre ellos “en el pasado y el presente en relación con el futuro”.

SW. T... dš; kalōn ka^ aḥ,scrōn ka^ ἐγαπόν ka^ kakōn; QEAI. Ka^ toútwn moi dokeḥ ἄρ̄n̄ toḥ mflista prōj ἄλλῃ skopeḥsqai τῆν οὐσ...αν, ἕναλογισμῶν ἄρ̄n̄ ἄρ̄t̄

algunas cosas, acerca de un objeto, por sí misma, y considera otras cosas, acerca de ese objeto, por medio de los facultades del cuerpo". De acuerdo con Bostock, este pasaje apoya la tesis de que es posible hacer juicios de percepción, pues conduce a pensar que percibir consiste en *considerar* algo por medio de los sentidos y, por tanto, que al percibir percibimos que un objeto tiene cierta propiedad, lo cual permite suponer, como lo hace Cooper, que en la percepción elaboramos juicios simples como 'esto es rojo'. Asimismo, al parecer, el pasaje 185b10-185c3 compromete a Platón con esta tesis, pues aquí se dice que es mediante la lengua y, por tanto, mediante la percepción, que se determina si algo es salado o no. Sin embargo, sostiene Bostock, quizá Platón quiera corregir esta impresión al preguntar inmediatamente con qué comprendemos el 'es' y el 'no es', que parecen corresponder a aquellos términos comunes de juicios como 'esto es dulce' o 'esto no es dulce'. Si la mente es la que lleva a cabo incluso estos juicios simples, entonces no es posible decir, como lo hace Cooper, que mediante la percepción se deliberan este tipo de juicios. Asimismo, nos dice Bostock, algo muy importante que va en contra de la interpretación de Cooper es que Platón no pone el per̄ aὐτόν en todos los pasajes, especialmente en el que hemos considerado, el cual es crucial para la interpretación de Cooper. Cf. Bostock (1986), p. 125.

⁶⁰ 186a2-186a7.

⁶¹ Cf. 186a9.

gegonÒta ka^ t| parÒnta prÕj t| mšllonta⁶².

SÓC. Bien, ¿qué ocurre con lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo?

TEET. Me parece que son, sobre todo, éstas las cosas cuyo ser examina el alma, considerándolas unas en relación con otras y reflexionando en sí misma sobre el pasado y el presente en relación con el futuro⁶³.

Pienso que aquí Teeteto está agregando algo nuevo, ya que, anteriormente, sólo se había sostenido que el alma piensa (dianoe«sqai) o investiga (TMpiskope«n, skšyasqai) los koin£ por ella misma, sin que esto implicara una reflexión en el tiempo, la cual resulta, concentrándose en este pasaje, una actividad adicional a la de pensar o investigar.

Según McDowell, Sócrates encuentra que con esta afirmación Teeteto ha hecho una caracterización incorrecta⁶⁴ de lo bello y feo, bueno y malo, pues en el siguiente pasaje, utilizando la expresión "Ece d», lo detiene, continuando con la argumentación anterior, es decir, determinando qué objetos pertenecen al grupo de los que el alma accede a través de las facultades.

SW. "Ece d»: ¥llo ti toà m□n sklhrò t³¼n sklhrÒthta di| tÁj TMpafÁj a„sq»setai, ka^ toà malakoà t³¼n malakÒthta æsaÚtwj; QEAI. Na...⁶⁵.

SÓC.- Espera un momento. ¿No es cierto que percibirá la dureza de lo que es duro a través del tacto y, del mismo modo, la blandura de lo que es blando?

TEET. Sí.

Sin embargo, es posible pensar igualmente que, al detener a Teeteto, Sócrates está indicando, más bien, que él se ha adelantado en la argumentación⁶⁶. De acuerdo con esto, como muestra Kanayama⁶⁷, en otros diálogos en donde

⁶² 186a8-186b1.

⁶³ Para este pasaje adopté casi en su totalidad la versión de Vallejo (1988), pero con una pequeña modificación en la última línea, ya que el traduce [...] t| gegonÒta ka^ t| parÒnta prÕj t| mšllonta, como "[...] el pasado, el presente y el futuro".

⁶⁴ Cf. McDowell (1973), p. 190.

⁶⁵ 186b2-186b5.

⁶⁶ Esta es la interpretación de Bostock (1986), pp. 122-123, con la cual estoy de acuerdo en que el propósito de Sócrates al detener a Teeteto es hacer un énfasis en el argumento, a saber, la distinción entre lo que es propio de los sentidos y lo que es propio del alma, que permite, a su vez, establecer una distinción entre percepción y juicio; no obstante, discrepo con ella en que lo que Sócrates pretende en el siguiente pasaje, i.e. 186b11-186c5, es distinguir entre juicio y percepción. A mi modo de ver, lo que busca Sócrates en 186b11-186c5 es contrastar la percepción con un proceso según el cual, para toda cosa sensible x, es posible llegar al conocimiento de x.

⁶⁷ Kanayama (1987), pp. 77 y 78.

Platón usa la expresión "Ece d», no lo hace para detener al interlocutor y cambiar el tópico que él ha introducido o para que olvide lo que ha dicho, sino, más bien, Platón lo usa "[...]" para llamar la atención a lo que justamente fue dicho por el interlocutor, si lo que él dijo puede ser desarrollado posteriormente o si se le puede presentar una antítesis en contra⁶⁸.

Pienso que esta comprensión del uso de la expresión "Ece d» en este pasaje resulta más adecuada, ya que si bien Sócrates detiene a Teeteto, para seguir con el tren de argumentación del párrafo inmediatamente anterior, no obstante, como intentaré mostrar, posteriormente retoma lo que él dijo, y esto le permite establecer por qué la percepción no puede ser conocimiento.

Precisamente, si recordamos, Sócrates al inicio de esta parte de la discusión había establecido que el alma investiga por sí misma el ser, la semejanza, la desemejanza, la identidad y la diferencia. Al detener a Teeteto, vuelve a este punto, para establecer a qué tipo de objetos el alma accede a través de las facultades y, de acuerdo con esto, determinar qué es lo que se entiende por percepción. Según Sócrates, el alma, por ejemplo, a través del tacto accede a lo duro de lo que es duro y a lo blando de lo que es blando y esto es, fundamentalmente, lo que constituye la percepción de algo. Se trata de un acceso directo a las propiedades perceptibles a través de cada facultad, con lo cual el alma tiene conciencia de las mismas. Sin embargo, aunque por el lenguaje que se utiliza, el alma tendría conciencia de lo blando y de lo duro, no considero que esto implique que el alma tiene conciencia del concepto 'blando' y del concepto 'duro', por lo menos no de manera explícita. Esto es lo que ocurre, al parecer, en la percepción de los animales, en donde supuestamente no hay una estructura proposicional que le permita al animal tener conciencia de lo 'duro' y de lo 'blando'.

Pienso que este acceso a través de una facultad a ciertas propiedades a las que no se puede acceder a través de otra facultad, es lo que Platón entiende por percepción. En efecto, Sócrates sostiene que el alma percibe a través del tacto lo duro de lo que es duro y lo blando de lo que es blando. De acuerdo con esto, las facultades nos permiten acceder directamente a las propiedades perceptibles de los objetos, las cuales son propiedades objetivas. Sin embargo, la objetividad de estas propiedades no la determina el alma en la percepción, pues aunque el alma a través del tacto accede a lo duro y a lo blando, y con ello tiene conciencia por lo menos de que hay dos propiedades distintas, no obstante en la percepción el alma no ha establecido de manera explícita lo que

⁶⁸ Este es un punto que tiene que tomarse muy en cuenta, y que nos lleva a pensar que Teeteto no sólo no ha hecho una caracterización incorrecta de lo bello y feo, bueno y malo, sino que, además, ha comprendido el problema y la discusión con Protágoras. En efecto, en contra de Protágoras, Teeteto sostiene que lo bueno-malo, bello-feo, no son perceptibles, y, asimismo, que el conocimiento de lo sensible implica la comprensión de estos objetos. Esta es una posición muy distinta de la que sostuvo Teeteto al inicio del diálogo (cf. 157d7-157d11), en donde concede, siguiendo a Protágoras, que tales objetos llegan a ser y, puesto que todo lo que llega a ser es perceptible, entonces considera que son perceptibles.

esas propiedades son, si son diferentes o contrarias. Para esto, como sostiene inmediatamente Sócrates, el alma tiene que operar con los *koinf*.

SW. T^{3/4}n dš ge oÛs...an ka[^] Óti T^MstÕn ka[^] t^{3/4}n T^MnantiÕthta prÕj çll»lw ka[^] t^{3/4}n oÛs...an aâ tÁj T^MnantiÕthtoj aÛt^{3/4} ¹ yuc^{3/4} T^Mpanioàsa ka[^] sumbèllousa prÕj ¥llhla kr...nein peir©tai ¹m<n.
QEAI. Pñnu m□n oân.⁶⁹

SÓC.- Pero su ser, esto es, el hecho de que sean una y otra, la oposición entre ellas y el ser, a su vez, de esta oposición, es un caso distinto. Aquí el alma por sí misma intenta decidir para nosotros recapitulando y comparando unas cosas con otras.

TEET. Sin lugar a dudas.

Pienso que, en estos dos pasajes, se ha establecido claramente que la percepción consiste en un acceso directo a una propiedad perceptible a través de una facultad, pero que la consideración respecto de lo que esta propiedad es, si es opuesta a otra, etc., lo hace el alma por ella misma, como una actividad distinta de la percepción.

Esta actividad del alma es lo que Platón entiende como juzgar, lo cual se puede apoyar, tomando en cuenta la definición de juicio que Platón da más adelante en el diálogo.

LÒgon Ón aÛt^{3/4} prÕj aØt^{3/4}n ¹ yuc^{3/4} diexšrcetai per[^] æn ¥n skopÍ, éj ge m^{3/4} e,,dèj soi épofa...nomai. toàto gfr moi „ndèlletai dianoomšnh oÛk ¥llo ti ½ dialšgesqai, aÛt^{3/4} ~aut^{3/4}n T^Mrwtsa ka[^] épokrinomšnh, ka[^] ffskousa ka[^] oÛ ffskousa. Ótan d□ Ðr...sasa, eþte bradÚteron eþte ka[^] ÑxÚteron T^Mp@xasa, tÕ aÛto ½dh fí ka[^] m^{3/4} distfzV, dÒxan taÚthn t...qemen aÛtÁj. ést' ægwge tÕ doxfzein lšgein kalè ka[^] t^{3/4}n dÒxan lÒgon e,,rhmsñon, oÛ mšntoi prÕj ¥llon oÛd□ fwnÍ, çll! sigÍ prÕj aØtÕn: sÝ d□ t...⁷⁰

“A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. Ahora bien, cuando se decide, su resolución es manifiesta y, aunque ésta se produzca con más o menos rapidez, mantiene ya sus afirmaciones y no vacila, de ahí que la consideremos su opinión. En conclusión, al acto de opinar yo lo llamo hablar, y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo”⁷¹.

Según este pasaje, el juicio (¹ dÒxa) consiste principalmente en hacer comparaciones entre unas cosas y otras, afirmando y negando, en un diálogo

⁶⁹ 186b6-186b10.

⁷⁰ 189e6-190a7.

⁷¹ Traducción de Vallejo (1988).

interior que lleva a cabo el alma consigo misma, el cual le permite tomar decisiones acerca de cualquier cosa. Básicamente, la diferencia con el pasaje anterior es que aquí Platón no restringe el contenido al que proporcionan las facultades sensoriales. Sin embargo, al igual que en ese pasaje, Platón nos habla de una actividad del alma en la cual ella hace comparaciones entre unas cosas y otras, partiendo de lo cual toma decisiones acerca de ellas.

Si Platón entiende esta actividad como juzgar, entonces podemos concluir que en el pasaje anterior, él pretende mostrar que cuando el alma toma decisiones respecto del contenido de la percepción, el alma ya no está percibiendo, sino juzgando acerca de lo que percibe.

De acuerdo con mi lectura, después de distinguir al juicio de la percepción, Sócrates retoma en el siguiente párrafo lo que dijo Teeteto respecto de lo bello, bueno-malo.

SW. OÙkoàn t| m□n eÙqÝj genomšnoj pġresti fÚsei a,,sqġnesqai ġnqrèpoj te ka^ qhr...oij, Ósa di| toà sèmatoj paq»mata TMp^ t³/₄n yuc³/₄n te...nei: t| d□ per^ toÚtwn ġnalog...smata prÒj te oÙs...an ka^ ġfsleian mÒgij ka^ TMn crÒnJ di| pollín pragmfwtwn ka^ paide...aj parag...gnetai oEj "n ka^ parag...gnhtai; QEAI. Pantġpasi m□n oân.⁷²

—SÓC. Cuando nacen, los hombres y los animales ya pueden, por naturaleza, percibir cuantas experiencias se dirigen al alma a través del cuerpo; pero los razonamientos acerca de éstas, respecto de su ser y utilidad, se presentan, y en quienes se presentan, con dificultad y en el tiempo, gracias a muchas prácticas y educación. ¿No es así? — TEET. Desde luego.

Pienso que, habiendo contrastado la percepción con el juicio, en este pasaje Platón prosigue contrastando a la percepción con un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible x, es posible llegar al conocimiento de x.

A mi juicio, este paso de Platón resulta coherente con toda la discusión, si tomamos en cuenta que él en los pasajes anteriores a 184-186 en general se limitó a hacer una crítica negativa de la concepción de la percepción y lo sensible que se deriva de la conjunción de la definición de Teeteto, la tesis de Protágoras y la doctrina heracliteana. Si es correcta mi interpretación de que Platón en 184-186 elabora su propia concepción de la percepción y lo sensible, entonces en este pasaje él puede responder las preguntas que quedaron abiertas en la discusión anterior.

En el caso de la segunda parte de la crítica a Protágoras (178b-179b), la pregunta que queda sin respuesta es por qué el experto con mayor seguridad hará predicciones correctas acerca de lo beneficioso o perjudicial. Ahora nos puede decir Platón que el experto tiene más autoridad porque el experto reflexiona acerca del ser y la utilidad. De acuerdo con esto, si, como veremos en el siguiente capítulo, Platón piensa que el experto es quien tiene

⁷² 186b11-186c5.

conocimiento, es posible suponer que en este pasaje él nos está hablando del proceso que lleva a cabo el experto y que le permite tener conocimiento de lo sensible. Asimismo, podemos pensar que a Platón le interesa contrastar este proceso con la percepción, para mostrar que ella no puede ser conocimiento.

En efecto, en la percepción no es posible comprender el ser y, por tanto, en la percepción no es posible comprender la verdad. Pero, puesto que sólo se tiene conocimiento de x si se comprende la verdad de x, entonces la percepción no puede ser conocimiento.

SW. OÙn te oân çlhqe...aj tuce«n, ú mhd□ oÙs...aj; QEAI. 'AdÚnaton. SW. Oá d□ çlhqe...aj tij çtuc»sei, pot□ toÚtou ṽpist»mwn æstai; QEAI. Ka^ píj Ξn, ð Sèkratej; SW. 'En m□n Ξra toçj paq»masin oÙk æni ṽpist»mh, ṽm n d□ tû per^ ṽke...nwn sullogismù: oÙs...aj g|r ka^ çlhqe...aj ṽntaàqa mšn, æj æoike, dunatŒn çyasqai, ṽkeç d□ çdÚnaton.
73

“SÓC. — Y bien, ¿puede uno alcanzar la verdad de algo, sin alcanzar su ser?

TEET. — Imposible.

SÓC. — Pero, si uno no alcanza la verdad acerca de una cosa, ¿puede llegar a saberla?

TEET. — Claro que no Sócrates.

SÓC. — Por consiguiente, el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, efectivamente, es posible aprehender el ser y la verdad, pero allí es imposible.”⁷⁴

En conclusión, de acuerdo con la interpretación que he dado de 186a-186c, creo que es posible concluir que en este pasaje Platón no se limita a hacer una distinción entre juzgar y percibir, sino que también establece las condiciones a partir de las cuales es posible, para toda cosa sensible x, tener conocimiento de x. Partiendo de estas condiciones, Platón concluye que la percepción no puede ser conocimiento, puesto que la percepción no cumple ni siquiera con una de ellas.

4. Conclusiones

De acuerdo con la interpretación que hice de 184-186, Platón elabora una teoría de la percepción completamente distinta de la heracliteana. Esto significa que para Platón el alma es la que percibe y los sentidos son sólo las herramientas a través de las cuales el alma lleva a cabo este proceso. Partiendo de este punto, Platón define la percepción como la actividad del alma a través de las

⁷³ 186c7-186d5.

⁷⁴ Traducción de Vallejo (1988).

facultades sensoriales, la cual le permite tener acceso a los objetos sensibles. Tales objetos, según vimos, son cualidades como, por ejemplo, lo duro de lo que es duro⁷⁵. Esta actividad, que Platón define como percepción, se distingue de otra actividad del alma, en la cual opera por ella misma, aplicando los *koinón* a los objetos de percepción, y en donde el alma toma decisiones acerca de dichos objetos. Al deliberar por ella misma operando con los *koinón*, el alma decide, por ejemplo, si la cualidad de rojo es la cualidad de rojo y si es distinta de lo azul.

Al distinguir entre una actividad que lleva a cabo el alma a través de los sentidos y otra en la que opera por ella misma, Platón ha elaborado una teoría que le permite aceptar la premisa (I) y, por tanto, describir al mundo sensible.

Si recordamos, la premisa (I) establece que, si es el caso que x se mueve, pero no se altera, es posible describir a x como cualificado en algún sentido⁷⁶. Al establecer que el alma es aquello con lo que se percibe y se piensa acerca de lo que se percibe, Platón ha introducido algo permanente dentro del proceso de la percepción. Pero, asimismo, Platón ha establecido que los objetos de la percepción son y, por tanto, que integran un mundo objetivo. Esto significa que para Platón las cualidades no se alteran en el proceso de la percepción, ni tampoco el sujeto que percibe, en el sentido en que sostiene la doctrina heracliteana⁷⁷. De acuerdo con esto, es posible aplicar la premisa (I) a la teoría platónica de la percepción y, por tanto, describir al mundo sensible.

Sin embargo, algo muy importante es que con esta descripción de la percepción Platón sienta las bases para poder hablar de un proceso, con el cual se llega a tener conocimiento de lo sensible. Esto conlleva un distanciamiento completo por parte de Platón de la concepción de "llegar a ser" que tiene la doctrina heracliteana, por lo menos de la que se desarrolla en el **Teeteto**. Para Platón, como veremos en el siguiente capítulo, conocer x, si x es una cosa sensible, implica comprender el ser y la utilidad de x. De acuerdo con este proceso, el alma razona acerca del ser y la utilidad de las experiencias, comparando las experiencias pasadas con las presentes en relación con el futuro. Pienso que esto indica que, para Platón, el llegar a ser de una cosa lo determina la utilidad de la misma, y que es la comprensión de esta utilidad, por tanto, la que nos proporciona el conocimiento de dicha cosa.

⁷⁵ Hay que tener en cuenta, no obstante, que en 192d Platón considera como objetos sensibles a Teodoro y a Teeteto, lo cual significa que para Platón lo sensible no se limita a las cualidades, sino que también incluye objetos físicos.

⁷⁶ Cf. 182c9-182c11

⁷⁷ Aunque sí se altera en cuanto es afectado por el objeto.

EL CONOCIMIENTO DE LO SENSIBLE EN EL *TEETETO*

1. Introducción

En este capítulo, desarrollaré el segundo paso que, como sostuve en la introducción, lleva a cabo Platón para mostrar que una explicación satisfactoria del cambio tiene que apelar a fines. De acuerdo con esto, desarrollaré el supuesto que, pienso, se maneja en el pasaje 184-186 del *Teeteto*, según el cual, para toda cosa sensible x , conocer x implica comprender el fin de x . Para Platón, comprender el fin de x nos da conocimiento de x , porque el fin de x es la Idea de x , y conocer x es conocer su Idea. Aunque en este capítulo aludiré a este supuesto de que el fin es una Idea, la sustentación del mismo la haré en el siguiente capítulo.

De acuerdo con mi interpretación, la estrategia de Platón sería la siguiente: Primero se propone mostrar que hay conocimiento objetivo de lo sensible y que la percepción no cumple con las condiciones para llegar a este conocimiento. Él no establece de antemano las condiciones que debe cumplir este tipo de conocimiento, sino que, más bien, parte del supuesto, que también acepta Protágoras, de que por conocimiento de lo sensible se debe entender el conocimiento del experto, i.e., el médico, el pastelero, el zapatero, el geómetra¹.

Luego, intenta mostrar por qué la explicación que da Protágoras² de este tipo de conocimiento, la cual se apoya en lo fundamental en la doctrina heracliteana, es insatisfactoria. Precisamente, Protágoras no puede explicar por qué el experto hace predicciones correctas con mayor seguridad que cualquier otra persona, pues, según Platón, esto sólo es posible si el conocimiento del experto es objetivo y, por tanto, no está sustentado en el supuesto de que no hay opiniones verdaderas y falsas. Pero si el experto en la mayoría de las ocasiones hace predicciones correctas, entonces este conocimiento también es confiable³.

Platón considera que el conocimiento del experto es objetivo y confiable, porque el experto comprende la función de las cosas sensibles, la cual, considero, es equivalente a su Idea. Pero, como dije, esto lo abordaré completamente en el siguiente capítulo.

Para el desarrollo de cada uno de estos puntos, haré, en primer lugar, un análisis del pasaje 177b6-179b9 del *Teeteto*, en donde Platón critica la tesis de Protágoras, y que le permite concluir que el conocimiento del experto es un conocimiento objetivo. En segundo lugar, complementaré este análisis, con un examen de dos pasajes de 184-186 y un pasaje de *República X*.

¹ Cf. 171d9-171e8.

² Básicamente, que el experto es quien puede cambiar las opiniones o experiencias perjudiciales, en opiniones o experiencias beneficiosas. Cf. 167b.

³ Para sostener esto, me baso en el análisis del pasaje 177b6-179b9.

2. El conocimiento de lo sensible (177b6-179b9)

En este apartado me interesa mostrar que la conclusión principal de la crítica a la tesis de Protágoras es que hay conocimiento objetivo del mundo sensible. Para lograr esto, primero expondré la estrategia general de Platón, y luego me ocuparé del argumento del pasaje 177b6-179b9, en donde se concluye que, para toda cosa sensible x , sólo si hay conocimiento objetivo de x , es posible determinar si x será beneficioso o perjudicial.

El tratamiento completo que Platón hace de la tesis de Protágoras en el *Teeteto* va de 161c a 179b. Dicha tesis se formula de la siguiente manera:

(P) Cada hombre H es la medida de lo que es y de lo que no es⁴. Esto quiere decir que, para todo x , si a H le parece que x es F , entonces x es F ; pero si a H_1 le parece que x es no- F , entonces x es no- F .

La consecuencia principal que se sigue de (P) es la siguiente:

(Q) Para cualquier hombre H y cualquier opinión⁵ p ⁶, si H cree que p , p es verdadera y, por tanto, H tiene conocimiento de p .⁷

Platón aborda la tesis (P) principalmente en tres pasos: (1) señala el problema fundamental que ella implica; (2) traza la defensa que podría haber hecho Protágoras para enfrentar esta crítica, y (3) muestra que la defensa es insuficiente y, por lo tanto, que Protágoras tiene que admitir que hay conocimiento e ignorancia, o sea, aceptar que la consecuencia de (P) es insostenible y, de acuerdo con esto, hacer una formulación más débil de (P). De lo contrario, (i) su tesis se auto-refuta⁸ y (ii) no es posible dar una explicación satisfactoria de los juicios acerca de lo que será beneficioso o perjudicial, pues estos juicios no tienen como contenido la experiencia de cada

⁴ Μῆτρον γὰρ ἄκαστον ἑμῖν ἐπιναί τῖν τε ὄντων καὶ μὴ» (161d1-161d2).

⁵ Esto es de acuerdo con Waterlow (1977), quien muestra, precisamente, que hablar de proposiciones implicaría imputarle a Platón una teoría del significado que él no tenía.

⁶ Sin embargo, es fundamental tener en cuenta que, de acuerdo con la defensa de su tesis, para Protágoras sólo hay dos tipos de opiniones: (i) aquellas cuyo contenido es lo que cada uno experimenta y (ii) aquellas opiniones que nos dicen, acerca de las experiencias de cada uno, si éstas son beneficiosas o perjudiciales.

⁷ τὸ δὲ δοκοῦν ἄκαστον, τοῦτο καὶ ἐπιναί ἢ δοκεῖ (170a3).

⁸ De acuerdo con Fine, Sexto Empírico llama a este argumento una *peritropē*, esto es, una autorrefutación. Sin embargo, siguiendo a Burnyeat, ella considera que decir que p se autorrefuta no significa que p implica no- p , sino que p , más una premisa adicional, implica no- p . Además, ella muestra que aunque Platón en el *Teeteto* no denomina el argumento como lo hace Sexto, hay indicios en el *Eutidemo* (286bc) que permiten pensar que Platón consideró este argumento una autorrefutación. Cf. Fine (1998), p. 201, n. 2.

uno.

Sin embargo, si Protágoras admite que hay conocimiento e ignorancia y así evita (i) y (ii), (P) sólo se puede sostener, en principio, para el caso en que el contenido de la opinión es el que proporciona una percepción presente, esto es, para opiniones del tipo "el café está caliente", pues, al parecer, estos juicios tienen como contenido la experiencia de cada uno, la cual, de acuerdo con la doctrina heracliteana, es infalible⁹. Por tanto, Protágoras puede sostener que la verdad de este tipo de juicios, y sólo de este tipo, depende de cada uno¹⁰.

En lo que sigue, intentaré desglosar un poco más los puntos que he señalado, y luego pasaré al análisis del pasaje 177b6-179b9.

2.1 El problema de la tesis de Protágoras

De acuerdo con Platón, si aceptamos (P), no podríamos trazar una distinción entre sabiduría e ignorancia y, por extensión, entre lo que es conocimiento y lo que no es conocimiento, lo cual afecta a cualquier tipo de ciencia y de actividad científica¹¹. Sin embargo, constituye un problema incluso para el mismo Protágoras, pues si acepta (P), él no puede considerarse más sabio que los demás y, por tanto, no tendrá ninguna razón para intentar enseñar algo a alguien¹².

Al parecer, sin embargo, hay una posible defensa por parte de Protágoras a esta crítica. Éste es el segundo paso en el tratamiento de la tesis.

2.2 La defensa de Protágoras

En su defensa, Protágoras intenta mostrar, básicamente, que (P) es compatible con que haya personas más sabias que otras y, por tanto, una distinción entre conocimiento y lo que no es conocimiento¹³. Para su defensa, parte de los siguientes presupuestos:

- (i) Para toda opinión p , p es acerca de algo, puesto que no es el caso que p sea acerca de nada, i.e., acerca de algo que no es¹⁴.
- (ii) Para toda opinión p , el contenido de p lo constituye lo que un sujeto S experimenta en un tiempo presente t .

⁹ Cf. Bostock (1986), p. 97.

¹⁰ Sin embargo, como muestra Burnyeat (1990), p. 49, Platón concluye que ni siquiera en este caso es posible sostener que cada uno es la medida, puesto que la descripción heracliteana de la percepción conduce a la imposibilidad de hacer juicios acerca de lo sensible. Cf. n. 47.

¹¹ Cf. 161e4-162a1 y, especialmente, 168e7-169a5.

¹² Cf. 161d7-161e3.

¹³ Cf. 166d4-166d6.

¹⁴ Aquí es importante tener en cuenta que Protágoras maneja el supuesto de Parménides de que por 'lo que es' se está entendiendo lo que existe y, por ello, 'lo que no es', se entiende como lo que no existe.

- (iii) Para toda opinión p , p es verdadera, puesto que lo que S experimenta en un tiempo presente t es infalible¹⁵.

Estos tres presupuestos le permiten a Protágoras concluir que no hay opiniones falsas ($\text{yeud} \dot{\text{A}} \text{dox} \dot{\text{f}} \text{zonta}$), por lo cual no se puede trazar una distinción entre opiniones verdaderas y falsas¹⁶. Más bien, puesto que unas opiniones son mejores ($\text{belt} \dots \text{w}$) que otras, la distinción se debe trazar entre opiniones perjudiciales ($\text{poner} \dot{\text{f}}$) y opiniones beneficiosas ($\text{crhst} \dot{\text{f}}$).

Para Protágoras, las opiniones perjudiciales y las beneficiosas corresponden, respectivamente, a disposiciones (xeij) perjudiciales y beneficiosas del alma¹⁷. Por ejemplo, si alguien está enfermo opina que el vino es amargo, pero quien está sano opina que el vino es dulce¹⁸.

De acuerdo con esto, un sabio no es aquel que produce cambios de opiniones falsas a opiniones verdaderas, sino aquel que cambia opiniones perjudiciales en beneficiosas, cambiando las disposiciones perjudiciales por beneficiosas. El médico, por ejemplo, produce este cambio con drogas y el sofista lo hace con discursos ($\text{I} \dot{\text{O}} \text{goi}$)¹⁹. Así, aunque todas las opiniones son verdaderas, hay, no obstante, unas personas que son más sabias que las demás. Por lo tanto, de (P) se sigue que hay una distinción entre lo que es conocimiento y lo que no es conocimiento.

Después de la defensa de Protágoras, viene la crítica de Platón, que es el tercer y último paso en el tratamiento de la tesis.

2.3 La crítica de Platón a (P)

Platón va a dirigir esta crítica específicamente contra la tesis tal y como se ha formulado en la defensa. De acuerdo con esto, en toda esta parte le interesa

¹⁵ $\text{O} \ddot{\text{U}} \text{te g} \dot{\text{r}} \text{ t} \dot{\text{I}} \text{ m} \dot{\text{z}} \dot{\text{A}} \text{ } \dot{\text{O}} \text{nta duna} \dot{\text{T}} \text{on dox} \dot{\text{f}} \text{sai, o} \ddot{\text{U}} \text{te } \text{Y} \dot{\text{I}} \text{la par' } \dot{\text{S}} \text{ } \dot{\text{n}} \text{ p} \dot{\text{f}} \text{scV, ta} \dot{\text{a}} \text{ta d} \square \text{ } \dot{\text{c}} \dot{\text{I}} \text{hq} \dot{\text{A}}$ (167a7-167a8).

¹⁶ Cf. 167b2-167b3.

¹⁷ $\dot{\text{c}} \dot{\text{I}} \text{I' o} \square \text{mai ponhr' yuc} \dot{\text{A}} \text{j } \text{xei dox} \dot{\text{f}} \text{zonta } \text{suggen} \dot{\text{A}} \text{ a} \dot{\text{U}} \text{t} \dot{\text{A}} \text{j crhst} \dot{\text{I}} \text{ } \text{TM} \text{po} \dots \text{hse dox} \dot{\text{f}} \text{sai } \text{y} \text{tera toia} \dot{\text{a}} \text{ta}$ (167b1-167b2). / Pero me parece que si alguien, con una disposición perjudicial de su alma, tiene opiniones de la misma naturaleza, él (el sofista) hará que tenga otras opiniones tales [que correspondan] con una [disposición] sana.

¹⁸ $\text{o} \text{Eon g} \dot{\text{r}} \text{ } \text{TM} \text{n to} \dot{\text{c}} \text{j pr} \dot{\text{O}} \text{s} \dot{\text{q}} \text{en } \text{TM} \dot{\text{I}} \dot{\text{S}} \text{geto } \dot{\text{c}} \text{namn} \dot{\text{S}} \text{qhti, } \dot{\text{O}} \text{ti t} \dot{\text{u}} \text{ m} \square \text{n } \dot{\text{c}} \text{sqeno} \dot{\text{a}} \text{nti pikr} \dot{\text{I}} \text{ fa} \dots \text{netai } \dot{\text{S}} \text{ } \text{TM} \text{sq} \dots \text{ei ka} \hat{\text{c}} \text{esti, t} \dot{\text{u}} \text{ d} \square \text{ } \text{O} \dot{\text{g}} \text{ia} \dots \text{nonti t} \dot{\text{c}} \text{nant} \dots \text{a } \dot{\text{c}} \text{esti ka} \hat{\text{c}} \text{fa} \dots \text{netai}$ (167e2-167e4). / "Recuerda, por ejemplo, lo que se decía anteriormente, que a la persona que está enferma lo que come le parece amargo y es amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y así es para ella".

¹⁹ "Y de ningún modo, querido Sócrates, afirmo que los sabios sean batracios; antes bien, a los que se ocupan del cuerpo los llamo 'médicos' y a los que se ocupan de las plantas los llamo 'agricultores'. Sostengo, en efecto, que éstos infunden en las plantas, en lugar de las percepciones perjudiciales que tienen cuando enferman, percepciones beneficiosas y saludables, además de verdaderas, y que los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial" (167b).

mostrar, en contra de Protágoras, que hay una distinción entre opiniones verdaderas y falsas, la cual implica una distinción entre conocimiento e ignorancia, si se toma en cuenta que el conocimiento se ha definido como el pensamiento verdadero y la ignorancia como el pensamiento falso²⁰.

Para lograr esto, divide su crítica en dos partes. En la primera (169d2-171c9) Platón establece, principalmente, que (P) se autorrefuta²¹. En la segunda (177b6-179b9), Platón busca, específicamente, demostrar la falsedad del presupuesto (ii)²² de la defensa de Protágoras.

La conclusión principal a la que llega Platón en la primera parte de la crítica es que si Protágoras sostiene la consecuencia (Q)²³ de (P), (P) se autorrefuta. El argumento que elabora Platón va más o menos de la siguiente manera:

(1) Si lo que cada uno opina es verdadero, de acuerdo con (Q), entonces sería verdadera la opinión de quienes sostienen que hay opiniones verdaderas y falsas y, por tanto, sería verdadera la opinión de quienes creen que la tesis del homo-mensura es falsa. (2) Quienes sostienen que es verdadera la tesis de que hay opiniones verdaderas y falsas, no consideran que es verdadera *para ellos*, sino verdadera *simpliciter* y, por tanto, que es verdadera *simpliciter* la opinión de que la tesis del homo-mensura es falsa. (3) Si Protágoras sostiene que todas las opiniones son verdaderas, entonces tiene que aceptar que es verdadera la opinión de que su tesis es falsa. Pero, (4) puesto que se asume que esta opinión es verdadera *simpliciter*, Protágoras tiene que asumir que su tesis es falsa *simpliciter*. Por tanto, (5) la tesis según la cual todas las opiniones son verdaderas se autorrefuta²⁴.

La segunda parte de la crítica a (P)

Sin embargo, este resultado no vulnera completamente a (P). Aunque la crítica de Platón es muy fuerte, no ha tocado el sustento mismo de la tesis de Protágoras. En efecto, Platón no ha mostrado que sea posible opinar sobre algo distinto de lo que cada uno experimenta y, de acuerdo con esto, sobre algo que pueda ser evaluado por varias personas en diferentes momentos y en distintas circunstancias. Sólo con un argumento de este tipo Platón puede dar un paso adelante para superar el relativismo que implica (P).

De acuerdo con esto, el interés de Platón en la segunda parte de la crítica a

²⁰ Aquí hay que tener en cuenta que estas son definiciones que se siguen del tratamiento de la tesis de Protágoras. Sin embargo, Platón, desde mi punto de vista, posteriormente (184-186) mostrará que para él el conocimiento es básicamente un proceso en el cual se reflexiona acerca del ser y la utilidad de las cosas sensibles.

²¹ Cf. 170a3-171c4.

²² (ii) Para toda opinión p , el contenido de p lo constituye lo que un sujeto S experimenta en un tiempo t .

²³ (Q) Para cualquier hombre H y cualquier opinión p , si H cree que p , p es verdadera y, por tanto, H tiene conocimiento de p .

²⁴ Para la interpretación de este argumento me basé principalmente en Burnyeat (1976).

eþper pou;²⁷

"Seguramente también diríamos que la doctrina se mantiene mejor como la hemos esbozado, al hacer nuestra defensa de Protágoras. La mayor parte de las cosas, decíamos, son para cada uno como a él le parecen. Tal era el caso de lo cálido, lo seco, lo dulce y de todas las cosas por el estilo. Ahora bien, si en algunos casos vamos a admitir que unas personas aventajan a otras, en cuestiones de salud y de enfermedad es donde habría que estar dispuesto a decir que cualquier mujer, niño o bestia no es capaz de curarse y de saber qué es lo sano para sí mismo"²⁸.

Es decir, si Sócrates opina que el vino es dulce, entonces el vino es dulce y, por tanto, debemos aceptar que esta opinión de Sócrates es verdadera. Sin embargo, si Sócrates opina que la percepción de que el vino es dulce es una percepción beneficiosa o una percepción perjudicial, de aquí no se sigue que la percepción sea beneficiosa o perjudicial y, por tanto, no se sigue que la opinión de Sócrates sea verdadera. Respecto a lo que es beneficioso o perjudicial, Protágoras tiene que admitir que hay unas personas que aventajan a otras.

Este mismo razonamiento se aplica a las ciudades. En lo que concierne a lo justo, lo injusto, lo piadoso y lo impío, lo que cada ciudad opine es el caso y, por tanto, cada opinión es verdadera. Sin embargo, cuando se trata de lo que es conveniente o perjudicial para una ciudad, no es posible aceptar que lo que cada ciudad opina es el caso, pues respecto de esto muchas ciudades se equivocan.

TMn d□ tū sumfšronta ~autí ½ m¾ sumfšronta t...qesqai, TMntaàq', eþper pou, aâ Ðmolog»sei sumboulÒn te sumboÚlou diafšrein ka^ pÒlewj dÒxan ~tšran ~tšraj prÕj él»qeian, ka^ oÙn ~n pñnu tolm»seie fÁsai, □ ~n qÁtai pÒlij sumfšronta o,,hqe«sa aØtí, pantÕj m©llon taàta ka^ suno...sein²⁹.

"Ahora bien, en la determinación de lo que es conveniente o no es conveniente para una ciudad, es donde Protágoras tendrá que admitir por una vez que hay consejos y opiniones de unas ciudades que, con relación a la verdad, aventajan a otros consejos y opiniones. De ningún modo podría atreverse a decir que lo que una ciudad determine y considere conveniente para ella va a serlo efectivamente en todo caso"³⁰.

De acuerdo con esto, entonces, si Protágoras admite que hay hombres sabios, cuyo criterio tiene más autoridad en el caso de lo beneficioso y lo perjudicial, entonces tiene que admitir que dicha distinción indica que lo beneficioso y lo perjudicial, a diferencia de las otras cosas, es algo objetivo, en tanto

²⁷ 171d9-171e8.

²⁸ Traducción de Vallejo (1988).

²⁹ 172a5-172b2.

³⁰ Traducción de Vallejo (1988).

contrapuesto a lo que depende de cada uno³¹.

Pero, asimismo, nos dice Platón, cuando se trata de establecer lo que es beneficioso, se asume que esto tiene que ser beneficioso en el futuro. Por ejemplo, cuando una ciudad legisla, lo hace para su mayor beneficio, pero considerando que estas leyes tienen que ser beneficiosas también en el futuro.

[...] e,, per^ pantÒj tij toà eçdouj TMrwtoh TMn ú ka^ tÕ çfšlimon tugçfnei Ôn: æsti dš pou ka^ per^ tÕn mšllonta crÒnon. Ótan g|r nomoqetèmeqa, æj TMsomšnouj çfel...mouj toÝj nÒmouj tiqšmeqa e,,j tÕn æpeita crÒnon: toàto d□ "mšllon" Ñrqíj ¥n lšgoimen³².

[...] si se preguntara acerca de la clase entera de cosas en la cual se encuentra lo que es útil. Ésta, de algún modo, es acerca del futuro. En efecto, cuando legislamos, establecemos las leyes de tal modo que sean útiles en el porvenir.

Hasta este punto, Platón ha podido establecer dos cosas, partiendo de la propia defensa de Protágoras: (1) que si aceptamos que el sabio es quien tiene criterio respecto de lo que es beneficioso o perjudicial, entonces no es posible sostener que todas las opiniones tienen el mismo grado de autoridad, sino que es indispensable mantener una distinción entre la opinión del sabio y la de cualquier otro. Pero si el sabio, a diferencia de cualquier otro, es quien tiene criterio respecto de lo beneficioso o perjudicial, esto indica que lo beneficioso es algo objetivo, en el sentido de que no depende de cada uno. Asimismo, (2) que lo beneficioso también tiene que ser beneficioso en el futuro.

De acuerdo con (1) y (2), es posible concluir que la opinión del sabio respecto de lo que será beneficioso o perjudicial, es más autorizada que la de cualquier otro. Por ejemplo, si un médico opina que alguien no tendrá fiebre y otra persona, que no es médico, opina que sí, no es posible asumir que ambas opiniones serán igualmente autorizadas.

'H ka^ tîn mellÒntwn æsesqai, f»somen, ð ProtagÒra, æcei tÕ krit»rion TMn aØtù, ka^ oEa ñn o,,hsqÍ æsesqai, taàta ka^ g...netai TMke...nJ tù o,,hqšnti; oEon qšrma: «r' Ótan tij o,,hqÁ „dièthj aØtÕn puretÕn l»yesqai ka^ »sesqai taÚthn t³¼n qermÒthta, ka^ »teroj, „atrÓj dš, çtoi hqÍ, kat| t³¼n potšrou dÒxan fimen tÕ mšllon çpob»sesqai³³.

"¿Diremos, Protágoras, que posee igualmente en sí mismo el criterio de lo que va a suceder en el futuro y que también esto acontece para quien así lo cree como él cree que va a suceder? Pensemos, por ejemplo, en el calor. Imaginate que una persona cualquiera cree que va a contraer fiebre y que va a tener una temperatura determinada, mientras otra persona, en este caso un médico, cree lo contrario. ¿A cuál de las dos opiniones diremos que va a acomodarse el futuro?"³⁴.

³¹ Cf. Bostock (1986), p. 93.

³² 178a5-178a10.

³³ 178b9-178c6.

³⁴ Traducción de Vallejo (1988).

Sin embargo, respecto de lo que será beneficioso, la diferencia en el criterio no depende de una diferencia en la disposición (>xij), como podría sostener Protágoras, puesto que no es posible hablar de una experiencia que corresponda a lo que será beneficioso o perjudicial. Además, según Platón, el criterio del sabio resulta más autoritativo que el de cualquier otro, porque, a diferencia de otras predicciones, las del sabio ocurren con mucha mayor frecuencia.

Pero si los juicios acerca de lo que será beneficioso o perjudicial implican que es posible juzgar acerca de algo que aún no se ha experimentado, entonces tales juicios niegan uno de los presupuestos que estableció Protágoras en la defensa de su tesis, esto es: (ii) Para toda opinión p , el contenido de p lo constituye lo que un sujeto S experimenta en un tiempo presente t .

Asimismo, las predicciones implican que hay opiniones verdaderas y falsas, pues si lo que se predice ocurre, entonces nuestra opinión resulta verdadera, pero si lo que se predice no ocurre, entonces nuestra opinión resulta falsa. Por tanto, Platón puede concluir, en contra de Protágoras, que la distinción entre lo beneficioso y perjudicial implica una distinción entre opiniones verdaderas y falsas, por lo menos en el caso de las predicciones acerca de lo que será beneficioso o perjudicial.

Pero si respecto del futuro las opiniones son verdaderas o falsas y la opinión del sabio tiene más autoridad que la de cualquier otro en estos casos, debido a que sus opiniones con mayor seguridad serán verdaderas, entonces la autoridad del sabio depende de un conocimiento que le permite hacer predicciones y no, como sostiene Protágoras, en su capacidad de cambiar opiniones perjudiciales en opiniones beneficiosas.

Metr...wj Ἐρα ἴμην πρὸς τὸν διδασκαλὸν σου εἰρησέται ὅτι ἐνέγκῃ αὐτὸ ἐμολογεῖν σοφῆτερόν τε ἔλλον ἔλλου ἐπίται κατὰ τὸν μῆν τοιοῦτον μῆτρον ἐπίται, ἡμῶ δὲ τὸ ἐνέπιστον μὴ δὲ δῖπυστιὸν ἐνέγκῃ ἐπίται μῆτρον γ...γνεσῆται, αἰ ἔρτι με ὀνέγκῃ ζεν δὲ ὄρ ἡμῶ...nou l'ògoj, eḗt' ἡμῶl'òmhñ eḗte m», toioῦτον ἐπίται.³⁵

"Entonces, podemos decirle con medida a tu maestro que no tiene más remedio que estar de acuerdo que hay quien es más sabio que otro y que quien es más sabio es medida, mientras que no puede llegar a serlo cualquier otra persona como yo, que carezco de conocimiento, aunque la doctrina que exponíamos en su favor me obligara a serlo, quisiera o no"³⁶.

En efecto, si el sabio en la mayoría de los casos puede predecir correctamente qué será beneficioso o perjudicial, entonces su conocimiento no depende, como sostiene Protágoras, de la experiencia de cada uno. De acuerdo con esto, el

³⁵ 179a10-179b5.

³⁶ Traducción de Vallejo (1988).

conocimiento del sabio puede ser evaluado, por lo cual se trata de un conocimiento objetivo. De esta manera, el conocimiento del sabio cumple con dos condiciones necesarias para ser conocimiento: es objetivo y confiable. Sin embargo, como el sabio puede predecir, acerca de cualquier experiencia, si ésta será beneficiosa o perjudicial, se podría concluir, de acuerdo con la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras, que, en general, el conocimiento de lo sensible es objetivo.

Sin embargo, Platón no nos ha dicho por qué las predicciones que hace el experto, a diferencia de las que hace cualquier otro, serán verdaderas con mayor seguridad. Según mi interpretación, con este propósito Platón intentará mostrar que los juicios del sabio son igualmente más autorizados acerca de lo beneficioso y lo perjudicial en el presente. Pienso que esto le permitirá a Platón no sólo dar una explicación más exhaustiva del conocimiento del experto, sino también sustentar completamente la conclusión de que hay conocimiento objetivo de lo sensible.

De acuerdo con esto, en el siguiente apartado intentaré mostrar que, para Platón, el conocimiento del experto acerca de un objeto sensible x , es objetivo y confiable, porque el experto comprende el fin de x .

3. El ser y la utilidad

En esta sección, precisamente, me concentraré en dos párrafos del pasaje 184-186 en los cuales, como señalé en el capítulo anterior, considero que Platón habla de un proceso mediante el cual, para toda cosa sensible x , es posible llegar al conocimiento de x . Si mi interpretación es correcta, al hablar de este proceso Platón en 184-186 estaría dando su propia respuesta a la pregunta que queda abierta al finalizar la segunda parte de la crítica a la tesis de Protágoras: ¿qué hace que las predicciones del experto sean predicciones con conocimiento y, por tanto, que tengan más autoridad que las de cualquier otro? Creo que al dar respuesta a esta pregunta, Platón estaría mostrando que el sabio tiene conocimiento objetivo incluso cuando opina acerca de lo beneficioso y lo perjudicial en el presente.

Con este propósito, voy a comenzar mostrando la concordancia que hay entre los dos párrafos, para lo cual me valdré de los pasajes que corresponden a la defensa y crítica de la tesis de Protágoras, que trabajé en la sección anterior, así como del pasaje 601b-602b del libro X de la *República*. Luego daré las razones por las cuales creo que en los dos párrafos de 184-186 del *Teeteto* Platón nos está hablando de un proceso de conocimiento, según el cual, para todo objeto sensible x , conocer objetivamente a x implica comprender el ser y la utilidad de x ".

3.1 La similitud entre 186b11-186c5 y 186b2-186b10

Hasta ahora he supuesto que los párrafos 186b11-186c5 y 186b2-186b10 están dando cuenta de un proceso de conocimiento. De acuerdo con esto, he dicho que la razón por la cual Sócrates detiene a Teeteto es que éste se ha adelantado en la argumentación. Así, sostuve en el capítulo anterior, después de establecer los puntos pertinentes del argumento que estaban desarrollando, Sócrates retoma en 186b2-186b10 lo que había dicho Teeteto en 186b11-186c5. Voy a citar los dos pasajes y luego intentaré mostrar la concordancia que hay entre ellos.

- 1) SW. T... dš; kalŌn ka^ a,,scrŌn ka^ øgaqŌn ka^ kakŌn; QEAI. Ka^ toÚtwn moi doke™n toj mflista prŌj ¥llhla skopeqsqai t³⁄⁴n oŪs...an, ønalogizomšnh™n ~autŷ tŷ gegonŌta ka^ tŷ parŌnta prŌj tŷ mšllonta³⁷.

- 1) SŌC. Bien, ¿qué ocurre con lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo? TEET. Me parece que son, sobre todo, éstas las cosas cuyo ser examina el alma, considerándolas unas en relación con otras y reflexionando en sí misma sobre el pasado y el presente en relación con el futuro.

- 2) SW. OŪkoàn tŷ m□n eŪqÝj genomšnoj pŷresti fŪsei a,,sqfnesqai ønqrèpoj te ka^ qhr...oij, Ósa diŷ toà sèmatoj paq»mata™p^ t³⁄⁴n yuc³⁄⁴n te...nei: tŷ d□ per^ toÚtwn ønalog...smata prŌj te oŪs...an ka^ øfšleian mŌgij ka^™n crŌnJ diŷ pollŷn pragmŷtwn ka^ paide...aj parag...gnetai oEj ¨n ka^ parag...gnhtai; QEAI. Pant&epsi m□n oân³⁸.

- 2) —SŌC. — Cuando nacen, los hombres y los animales ya pueden, por naturaleza, percibir cuantas experiencias se dirigen al alma a través del cuerpo; pero los razonamientos acerca de éstas, respecto de su ser y utilidad, se presentan, y en quienes se presentan, con dificultad y en el tiempo, gracias a muchas prácticas y educación. ¿No es así? — TEET. — Desde luego.

En el párrafo 1) Teeteto sostiene, contestando la pregunta de Sócrates, que el alma por sí misma comprende lo bello-feo, bueno-malo, pero agrega que es especialmente de estas cosas acerca de las cuales el alma se ocupa, intentando determinar qué son, comparándolas a unas con otras, y reflexionando acerca de ellas en el pasado y el presente en relación con el futuro. Pero en 2), Sócrates se preocupa especialmente por mostrar la

³⁷ 186a8-186b1.

³⁸ 186b11-186c5.

diferencia importante que hay entre la percepción de las experiencias y los razonamientos acerca de éstas respecto de su ser y utilidad. Según Sócrates, a diferencia de las percepciones, los razonamientos sobre el ser y la utilidad de las experiencias surgen con mucha dificultad y no se presentan inmediatamente, sino que requieren un período de tiempo, muchas prácticas y educación.

Parece entonces que no hay ninguna similitud entre 1) y 2). Sin embargo, ésta es posible encontrarla si tomamos en cuenta que, para Platón, reflexionar acerca de lo bello-feo y lo bueno-malo de una cosa sensible significa reflexionar acerca de su ser y utilidad. Hay dos pasajes en donde Platón claramente sostiene este punto: el pasaje en donde se hace un tratamiento exhaustivo de la tesis de Protágoras, y un pasaje de la *República* X (601b-602b). Voy a comenzar por el pasaje del *Teeteto* y luego lo complementaré con lo que se sostiene en la *República*.

Protágoras en su defensa establece que, al contrario de lo que piensa Sócrates, su tesis permite hacer una distinción entre hombres sabios y no-sabios, si entendemos por hombre sabio lo siguiente:

ka[^] sof...an ka[^] sofōn Ξndra polloà dšw tō m³/₄ ffnai e□nai, φll' aŪtōn toàton ka[^] lšgw sofōn, Ōj Ξn tini 'mîn, ú fa...netai ka[^] œsti kak£, metab£llwn poi»sV çgaq| fa...nesqai te ka[^] e□nai.³⁹

Y estoy lejos de decir que no es posible que haya sabiduría y un hombre sabio, sino que llamo sabio a aquel que produjera un cambio en alguno de nosotros a quien las cosas le parecen y son malas, haciendo que le parezcan y sean buenas.

De acuerdo con Protágoras, el sabio actúa (po...ei) sobre la disposición (»xij)⁴⁰ de la persona, la cual es buena o mala, de forma análoga, respectivamente, a los estados de salud y de enfermedad⁴¹. Partiendo de esta analogía, él concluye que, si las opiniones dependen de este tipo de estados, no es posible hablar de opiniones verdaderas y falsas, puesto que no podemos considerar sabio al que está sano, e ignorante al que está enfermo. Sin embargo, es posible pensar que un estado es mejor que el otro, de lo cual se sigue que hay unas opiniones que son mejores que otras, pero no más verdaderas. De acuerdo con esto, la tarea del sabio es producir un cambio hacia la mejor disposición. Por ejemplo, el agricultor produce este cambio con drogas, pero el sofista con discursos.

Fhm[^] g|r ka[^] toŪtouj toj futoj çnt[^] ponhrîn a,,sq»sewn, Ótan ti aŪtîn çsqenÍ, crhstj ka[^] Ōgieinlj a,,sq»seij te ka[^] çlhqej TMmpoie«n, toŸj dš ge sofoŪj te ka[^] çgaqoŸj »toraj taç

³⁹ 166d4-166d7.

⁴⁰ Cf. 167a3.

⁴¹ Cf. 166e2-166e4.

pòlesi t| crhst| çnt^ tîn ponhrîn d...kaia doke«n e□nai poie«n⁴².

Digo, pues, que éstos (los agricultores) producen en las plantas en vez de percepciones perjudiciales —si es el caso que alguna de ellas percibe—, percepciones útiles y saludables, y que por cierto los oradores sabios y buenos hacen posible que en las ciudades lo útil parezca ser justo en vez de lo perjudicial.

Por los dos pasajes que he citado, es claro, me parece, que para Protágoras lo bueno (çgaq£) es equivalente a lo útil (crhst£) y lo malo (kak£) a lo perjudicial (ponhr£).

Al inicio de la crítica a la tesis de Protágoras (177c-177d), tal y como se ha formulado en la defensa, Platón retoma esta terminología intentando mostrar, como vimos, que de la tesis se siguen consecuencias que Protágoras no se inclinaría a aceptar.

per^ d□ tçgaq| oÙðšna çndre«on æq' oÙtwj tolm©n diam£cesqai Óti ka^ § çššlima o,,hq«sa pÒlij ~autÁ qÁtai, ka^ æsti tosoàton crÒnon Óson ~n kšhtai çššlima [...].⁴³

Pero acerca del bien, ningún hombre es ya tan atrevido como para mantener firmemente que también lo que una ciudad cree y establece por ella misma útil, es realmente útil tanto tiempo cuanto ella lo establece [...]

Partiendo de esta consecuencia, como mostré en el apartado anterior, Platón considera que son los sabios quienes con mayor seguridad harán predicciones acertadas acerca de lo beneficioso o perjudicial de una cosa sensible.

'All' o□mai per^ oçnou glukÚthtoj ka^ aÙsthrÒthtoj melloÚshj æsesqai ^ toà gewrgoà dÒxa çll' oÙc ^ toà kiaristoà kur...a⁴⁴.

Pero acerca de la dulzura y la sequedad de la siguiente vendimia, me parece que la opinión que tiene autoridad es la del agricultor y no la del citarista.

Estos pasajes permiten, pienso, ver la conexión que existe entre los párrafos 1) y 2), pues muestran que para Platón, y para Protágoras, comprender la utilidad de una cosa significa comprender lo beneficioso o perjudicial de la misma. Sin embargo, es importante exponer la *República* X (601b-602b), en donde Platón claramente sostiene que comprender la utilidad de una cosa sensible, natural o fabricada, implica comprender cómo debe ser esa cosa y, en consecuencia, lo bello-feo, bueno-malo de la misma.

En este pasaje de la *República* X Platón comienza estableciendo lo siguiente:

⁴² 167b7-167c4.

⁴³ 177d2-177d5.

⁴⁴ 178c9-178d2.

reflexionar acerca de la utilidad de x es equivalente a reflexionar acerca del ser de x.

'Ar' oân ṽpa...ei o†aj de< tĵ 'n...aj e□nai ka^ tÕn calinÕn Ð grafeÚĵ; À oÙd' Ð poi»saj, Ó te calkeÝĵ ka^ Ð skuteÚĵ, çll' ṽke<noj Ósper toÚtoĵ ṽp...statai crÁsqai, mÕnoj Ð fppikÕĵ;⁴⁸

Así pues, ¿entiende el pintor cómo deben ser las riendas y el freno? ¿O ni siquiera el que los hace, el herrero y el talabartero, sino más bien aquél que precisamente conoce el uso de estas cosas, el cual sólo puede ser el jinete?

De acuerdo con el *Teeteto* y la *República X* (601b-602b), entonces, estamos autorizados a decir que para Platón reflexionar acerca de lo bueno-malo, bello-feo de una cosa es equivalente a reflexionar acerca de su ser y utilidad.

3.2 El conocimiento de lo sensible

Sin embargo, para el propósito del apartado 3. es importante mostrar no sólo que hay una estrecha relación entre lo que sostiene Teeteto en el párrafo 1) y lo que dice Sócrates en el 2), sino, también, que en estos párrafos se habla de un proceso de conocimiento.

Si tomamos en cuenta el pasaje de *República X* podemos apoyar este punto, pues aquí se dice que quien usa a x, entendiendo a x como una cosa sensible natural o fabricada, comprende la utilidad de x y, por tanto, tiene conocimiento objetivo de x.

Toà aÚtoà ṽra skeÚouĵ Ð m□n poiht³ĵ p...stin Ñrq³⁄⁴n »xei per^ kĸllouĵ te ka^ ponhr...aj, xunën tù e,,dÕti ka^ çnaykazÕmenoĵ çkoÚein par| toà e,,dÕtoĵ, Ð d□ crèmenoĵ ṽpist»mhn⁴⁹

“A propósito del mismo objeto, por consiguiente, el fabricante ha de tener, con respecto a su perfección e imperfección, una creencia cuya rectitud le viene de su asociación con el que sabe y cuyo dictamen está obligado a oír, mientras que quien se sirve del objeto ha de tener conocimiento”.

Aunque en el *Teeteto* Platón no dice esto de manera tan explícita, creo que es posible reconstruir su argumentación de tal modo que, en los párrafos 1) y 2) de 184-186, encontremos una conclusión semejante, con la cual, pienso, Platón cerraría completamente su discusión con Protágoras.

⁴⁸ 601c10-601c13.

⁴⁹ 601e7-602a2.

Pero con esto último no quiero decir que Platón no ha refutado a la tesis de Protágoras. De hecho, Platón muestra que los presupuestos (ii)⁵⁰ y (iii)⁵¹ que Protágoras establece en la defensa de su tesis son insostenibles, lo cual es suficiente para que la tesis de Protágoras sea igualmente insostenible. Lo que quiero decir, más bien, es que, en los párrafos 1) y 2), Platón está dando su propia explicación, distinta de la protagórica, del conocimiento del experto. Para mostrar esto, voy a recoger primero algunos puntos que desarrollé en el capítulo anterior.

Una de las tesis principales de la concepción platónica de la percepción, que la distingue de la heracliteana, es la tesis de que el alma es la que percibe y no los sentidos. Esta distinción le permite a Platón distinguir entre los objetos que son propios (ἴδια) de las facultades, y los objetos comunes (κοινά), los cuales el alma piensa por sí misma. Los objetos de este último tipo no son objetos de percepción, en tanto que el alma no tiene acceso a ellos a través de alguno de los sentidos. De acuerdo con Platón, por tanto, se trata de objetos a los cuales el alma accede por ella misma⁵².

Es en este punto del argumento, precisamente, en donde Platón formula la pregunta de si objetos como lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo pueden considerarse objetos que el alma piensa por ella misma, sin la ayuda de los sentidos⁵³.

Ésta es una pregunta muy importante en relación con la discusión de la tesis de Protágoras, si tomamos en cuenta que éste parte del supuesto, que se sigue de la doctrina heracliteana⁵⁴, de que no hay otro tipo de objetos que los que se

⁵⁰ "(ii) Para toda opinión p , el contenido de p lo constituye lo que un sujeto S experimenta en un tiempo presente t ". Para negar este supuesto, como vimos en la sección anterior, Platón muestra que el experto hace predicciones acerca de lo que será beneficioso o perjudicial, las cuales son en la mayoría de los casos verdaderas. Esto niega el presupuesto (ii), pues pues establece que el contenido de la opinión no es solamente la experiencia presente.

⁵¹ "(iii) Para toda opinión p , p es verdadera, puesto que lo que S experimenta en un tiempo presente t es infalible". Para sostener este presupuesto, Protágoras se apoya en la concepción heracliteana de la percepción. Sin embargo, esta concepción implica una posición extrema respecto al flujo y, por tanto, tiene consecuencias absurdas. Si éste es el caso, el presupuesto (iii) es inviable, por lo menos si Protágoras se apoya en la doctrina heracliteana. Pero si no lo hace, entonces él no puede sostener que la percepción es infalible y, por tanto, no puede sostener que las opiniones de cada uno son verdaderas, ni siquiera en los casos en que ellas tienen como contenido las experiencias presentes de cada uno. Cf. Burnyeat (1990), pp. 42-52.

⁵² Cf. 185e6-185e7.

⁵³ SW. T... δῆ; kalōn ka' a,scrōn ka' egaqōn ka' kakōn; (186a9).

⁵⁴ En efecto, después de la exposición de la descripción heracliteana de la percepción, Sócrates hace la siguiente pregunta a Teeteto: "SOC. — Dime, entonces, de nuevo, si te satisface que bueno y bello y todas las cosas que tratamos minuciosamente hace un momento, no son algo que sea, sino que siempre llegan a ser". / Lḡge to...nun pflin eḡ soi eḡrḡskei tō m» ti eḡnai eḡll; g... gnesqai eḡ eḡgaqōn ka' kalōn pḡnta § ḡrti diḡmen (157d7-157d9). A esta pregunta, Teeteto contesta afirmativamente, de lo cual se sigue que, puesto que de acuerdo con la doctrina todo lo que llega a ser es perceptible, entonces lo bueno y lo bello son perceptibles.

originan de la experiencia de cada uno⁵⁵, de lo cual se sigue, precisamente, que objetos como lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, son objetos de experiencia.

Si bien Platón ya ha mostrado que la tesis de Protágoras es insostenible, le interesa en todo caso establecer claramente cuál es el carácter de aquellos objetos de los que se ocupa el experto, esto es, como vimos, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo. De acuerdo con las distinciones que ha establecido, Platón sostiene que estos objetos son aplicables a cualquier objeto propio y, por tanto, son objetos de los cuales el alma se ocupa por ella misma.

Ésta es, precisamente, la respuesta de Teeteto en el párrafo 1), a saber, que objetos como lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo son objetos que el alma piensa por sí misma. Sin embargo, él no se detiene en este punto, sino agrega que es especialmente de estas cosas sobre las cuales el alma por sí misma intenta determinar qué son, reflexionando acerca de ellas en el tiempo⁵⁶.

Partiendo de la distinción entre objetos comunes y propios, Platón define a la percepción como una actividad que lleva a cabo el alma a través de alguno de los sentidos. El juicio, a diferencia de la percepción, es una actividad en donde el alma, por ella misma, toma decisiones respecto del contenido de la percepción. Según mi lectura, con esta segunda distinción Platón muestra no sólo que el alma al reflexionar acerca de lo que percibe opera con objetos que no son perceptibles, sino también que lo sensible es aquello a lo cual el alma accede a través de los sentidos y, por tanto, en el acto de percepción.

Al mostrar que el alma opera de manera independiente a lo que percibe, Platón asume una posición completamente distinta de la de Protágoras, quien sostiene que las opiniones y las percepciones se originan de las experiencias presentes e inmediatas de cada uno⁵⁷. Sin embargo, a Platón le interesa mostrar asimismo que el experto lleva a cabo un tipo de razonamiento que, además de ser independiente del acto de percepción, es también diferente del juicio acerca de lo que se percibe.

Es por esta razón que sólo después de haber distinguido el acto de percepción del acto de juzgar acerca de lo que se percibe, Sócrates retoma en el párrafo 2) lo que dice Teeteto en 1), pues, de otro modo, no se vería claramente cómo estas actividades se distinguen del razonamiento que lleva a cabo el experto.

En efecto, como sostiene Teeteto, aunque en esta actividad el alma opera con los *koina* y, por tanto, independientemente de los sentidos, a diferencia del juicio acerca de lo que se percibe, el alma no reflexiona comparando unas percepciones con otras en el presente, sino que reflexiona comparando el presente con el pasado, partiendo de lo cual, hace predicciones. Pero, asimismo, en esta actividad el alma no reflexiona directamente sobre los objetos de percepción, como lo hace en el juicio acerca de lo que percibe, sino

⁵⁵ Cf. 167a7-167a8.

⁵⁶ Cf. 186a8-186b1.

⁵⁷ Cf. 179c2-179c5.

especialmente sobre objetos no perceptibles, a saber, lo bello y feo, lo bueno y malo, que se aplican indistintamente a las experiencias pasadas, presentes o futuras.

De acuerdo con mi lectura, Teeteto entonces entiende que es posible sostener que el experto hace predicciones correctas acerca de lo bueno y lo malo de un objeto sensible, porque él reflexiona acerca de lo bueno-malo, bello-feo comparándolos entre sí, en el pasado y el presente en relación con el futuro. Pienso que esta interpretación es viable, si tomamos en cuenta que, como mostré en el apartado anterior, Protágoras y Platón están de acuerdo en que el experto es quien tiene mayor autoridad respecto de lo beneficioso o perjudicial de las experiencias⁵⁸. Hemos visto también que hablar de lo beneficioso o perjudicial es equivalente a hablar de lo bueno y lo malo, bello y feo, así como del ser y la utilidad.

Sócrates, precisamente, retoma en el párrafo 2) este punto, pero enfatizando, en primer lugar, que dichos razonamientos son acerca del ser y la utilidad de las experiencias; en segundo lugar que, como dice Teeteto, tales razonamientos se dan en el tiempo. Sin embargo, en tercer y último lugar, que ellos sólo son posibles después de muchas prácticas y educación.

Esto último quiere decir que, por ejemplo, un botánico puede llegar a razonar que ciertos pigmentos en los hongos indican que tales hongos son venenosos, sólo después de haber hecho ensayos con distintos hongos que tenían las mismas pigmentaciones, lo cual le ha permitido acumular muchas experiencias; pero, también, por el estudio de otros botánicos que intentaron llegar a la misma conclusión. Pienso que con esto Sócrates quiere dejar claro que, aunque podemos sostener que tanto los hombres como los animales al momento de nacer ya pueden percibir, en lo que concierne a los razonamientos acerca del ser y la utilidad de las experiencias, es importante tomar en cuenta no sólo que se presentan en los hombres después de un largo período de tiempo, sino que, además, aquellos que hacen este tipo de razonamientos, esto es, los expertos, lo han logrado superando grandes dificultades y después de un largo período de educación.

De acuerdo con esto, entonces, podemos suponer que Platón entiende el conocimiento del experto fundamentalmente como un proceso, en el cual, a través de las distintas experiencias que tiene con el objeto, comparando las experiencias pasadas con las experiencias presentes, adquiere una comprensión de su ser y utilidad. Precisamente, Platón no sostiene que el médico tiene un conocimiento tal de la utilidad del cuerpo y sus partes, que le permite curar todas las enfermedades de las que ha tenido experiencia y de las que no. Tampoco nos dice que el médico predice de manera infalible en todos los casos. Más bien lo que hace el médico es reflexionar acerca del ser y la utilidad del cuerpo en las distintas experiencias que tiene del mismo, y esto es lo que le da mayor autoridad, aunque no un conocimiento infalible, puesto que

⁵⁸ Cf. 171d9-171e8.

él puede encontrarse con enfermedades que no puede curar o hacer predicciones incorrectas. Sin embargo, el médico tiene una mayor comprensión de la utilidad del cuerpo y es esto, precisamente, lo que lo hace más experimentado.

Pienso que, si mi interpretación es correcta, Platón ha mostrado por qué las opiniones del experto son más autorizadas que las de cualquier otro. De acuerdo con esto, ha establecido que hay conocimiento objetivo de lo sensible, y que éste consiste, básicamente, en determinar, para cualquier objeto sensible x ; el ser y la utilidad de x .

4. Conclusiones

La interpretación que he dado de este pasaje del *Teeteto*, va en la línea de Kahn⁵⁹ y de Cooper⁶⁰, quienes intentan mostrar que, al hablar de ser y utilidad, Platón está entendiendo los criterios objetivos del conocimiento del experto y, así, aludiendo claramente a la discusión con Protágoras. Sin embargo, mi posición es distinta en tanto que, como intenté mostrar en el capítulo anterior, Platón no acepta la explicación heracliteana de lo sensible. Asimismo, a diferencia de estos estudiosos, pienso que Platón implícitamente está asumiendo que al hablar del ser y la utilidad de lo sensible está entendiendo la Idea. Para mostrar esto, en el siguiente capítulo haré un análisis del *Filebo*, en donde se sostiene, básicamente, que lo que se genera llega a ser hacia un fin, el cual es la Idea, un modelo eterno.

Sin embargo, no sólo en el *Filebo* encontramos indicaciones en este sentido. Precisamente, la noción de Idea entendida como la utilidad o el fin, la encontramos en el *Fedón*, un diálogo del período medio, en donde se sostiene que para que sea correcta una explicación del llegar a ser o el perecer o la existencia de una cosa sensible, debe darse en términos de la función que persigue dicha cosa⁶¹. Igualmente, en *República X* (601b-602b) se sostiene que la utilidad de un objeto sensible x es la Idea de x , lo cual permite establecer la distinción entre conocimiento y opinión verdadera, en tanto que el conocimiento consiste en la comprensión de la utilidad.

Pienso que con esto, estoy contribuyendo a la interpretación de estudiosos como May Yoh⁶², quienes intentan mostrar que en el *Teeteto* Platón no ha abandonado la teoría de las Ideas, a pesar de que al final del diálogo se concluye que no es posible determinar qué es el conocimiento. Precisamente, partiendo del supuesto de que en el *Teeteto* Platón acepta la doctrina heracliteana, May Yoh concluye, a favor de la interpretación de Cornford⁶³, que

⁵⁹ Kahn (1981), p. 124.

⁶⁰ Cooper (1970), p. 142.

⁶¹ Cf. *Fedón* (97c4-97d1).

⁶² Yoh (1975). También Cornford (1935) y Cherniss (1967).

⁶³ Cornford (1935).

el conocimiento no puede ser definido en este diálogo porque se toman como objetos los individuales concretos. De acuerdo con esto, May Yoh piensa que el interés de este diálogo es reforzar la teoría de las Ideas de manera indirecta, mostrando, como afirma Cherniss, que la teoría de las Ideas es una hipótesis necesaria que soluciona los diferentes problemas y los interrelaciona. Sin embargo, yo me distancio de estos estudiosos porque supongo que, aunque implícitamente, Platón en el *Teeteto* utiliza la tesis de que hay Ideas en su argumentación, lo cual le permite dar una explicación adecuada del conocimiento del experto. Pero, además, porque, como intenté mostrar en el capítulo anterior, para Platón cualquier explicación heracliteana de la percepción y del mundo sensible es inaceptable. De acuerdo con esto, Platón tendría razones distintas de la tesis heracliteana para postular entidades separadas de los sensibles. Justamente, como se podrá ver en el tercer capítulo, mediante un análisis del *Filebo*, Platón considera que el fin es una Idea, porque (i) el fin no es idéntico con aquello de lo que es fin, y, asimismo, (ii) existe independientemente, puesto que no está sujeto a generación y corrupción. Intentaré mostrar, en el cuarto capítulo, que en los argumentos más rigurosos del tratado *Sobre las Ideas* de Aristóteles, se argumentan estas mismas razones para postular Ideas.

Sin embargo, el hecho de que el diálogo termine negativamente respecto de qué es el conocimiento, no vulnera mi posición, pues, a mi juicio, hay un aspecto del diálogo al que no se le ha dado mucha importancia y que podría conducirnos a pensar que su desarrollo dialéctico no es completamente negativo, como generalmente se piensa⁶⁴.

Se trata del hecho de que, como se sugiere al inicio⁶⁵, el diálogo se desarrolla siguiendo el método mayéutico. De acuerdo con este método, el *œlegcoj* socrático busca principalmente determinar si las respuestas del interlocutor son verdaderas o falsas, pero, especialmente, que él llegue a una respuesta por sí mismo, por lo cual, la dialéctica de Sócrates no es completamente negativa⁶⁶, lo que permite pensar que pasos importantes de la argumentación pueden quedar implícitos. Pienso que esto es lo que ocurre en los pasajes en donde encuentro un argumento a favor del conocimiento de lo sensible, que, como intentaré mostrar, es fundamental para refutar el

⁶⁴ Por ejemplo, Robinson (1950), quien se apoya en este supuesto para sostener que este diálogo pertenece a un período de la obra de Platón en el cual él está haciendo una crítica exhaustiva de su propuesta anterior, expuesta en diálogos como el *Fedón* o la *República*.

⁶⁵ Cf. 148b-151d

⁶⁶ Pienso que Nehamas (1984) desarrolla su propuesta bajo el supuesto de que Platón en el *Teeteto* retoma al Sócrates de los diálogos de juventud, en los cuales, sin ser muy exactos, la dialéctica de Sócrates es negativa, en el sentido de que Sócrates sólo se propone refutar las opiniones del interlocutor, sin proponer nada positivo. Sin embargo, aunque en la mayéutica Sócrates mantiene su posición original de que él es un ignorante acerca de cualquier cosa, no obstante esto no conduce a resultados puramente negativos, puesto que la mayéutica busca evaluar las opiniones del interlocutor, para determinar si son verdaderas o falsas, buscando así que él llegue al conocimiento por sí mismo.

relativismo de Protágoras, y que implícitamente asume la existencia de Ideas. (4) Finalmente, en mi interpretación se presenta claramente el problema de cómo se relacionan la exposición de la Teoría de las Ideas que Platón hace en los libros V-VII de la *República* con la del libro X. La discusión respecto a este problema ha sido bastante amplia y la mayoría de los intérpretes han considerado que la postura de Platón en el libro X no debe tomarse seriamente⁶⁷. Sin embargo, pienso que, más bien, de acuerdo con mi lectura, es posible suponer que el libro X fue escrito posteriormente a los libros V-VII, y que ésta sea la razón por la cual hay tantas diferencias entre ellos⁶⁸.

En efecto, un punto central es que Platón en el libro X no cree que el mundo sensible se encuentra en flujo. De acuerdo con esto, al igual que en el pasaje 184-186 del *Teeteto*, Platón sostiene que las cosas sensibles *son*.

‘Wde: kl...nh, TM£nte TMk plag...ou aÙt¼n qe’ TM£nte katantikrÝ À ÐpVoàn, m» ti diafšrei aÙt¼ ~autÁj, À diafšrei m□n oÙdšn, fa...netai d□ çllo...a; ka^ t«lla æsaÚtwj; OÚtwj, æfh: fa...netai, diafšrei d' oÙdšn.⁶⁹

“Lo siguiente. Una cama, sea que la mires de lado, de frente o de cualquier otro modo, ¿difiere en algo de sí misma, o no difiere en nada, sino que parece distinta, y otro tanto digo de lo demás?

Lo segundo dijo, que parece diferente, sin serlo en absoluto.

En este pasaje de la *República* X Platón no sólo sostiene que las cosas sensibles no están en flujo, sino que, asimismo, muestra claramente que para él la atribución de predicados incompletos en una cosa no era un cambio real. Si la interpretación de Jordan es correcta⁷⁰ —quien sostiene que Platón no entendió esta distinción en los diálogos medios—, y si, como parece, en el libro X ya había resuelto este problema, tenemos entonces una indicación de que fue escrito posteriormente.

Sin embargo, en contra de esta posición se encuentra el hecho de que en este libro Platón parece argumentar a favor de las ideas usando el implausible argumento “del uno sobre muchos”⁷¹. Pero, como lo muestra D. Frede⁷², si consideramos que Platón en este libro establece que la Idea de x es la función

⁶⁷ Cf. Griswold (1981), p. 135, n. 2.

⁶⁸ Cf. Griswold (1981), p. 136, n. 3.

⁶⁹ 598a8-598a11.

⁷⁰ De acuerdo con mi interpretación, Platón en el *Teeteto* estaría entendiendo a la Idea de x, cuando x es una cosa sensible, como el fin o la función de x. Esta concepción de las Ideas no es extraña a diálogos del período medio como el *Fedón*, en donde Platón sostiene que para que sea correcta una explicación del llegar a ser o el perecer o la existencia de una cosa sensible, debe darse en términos del fin que persigue dicha cosa. Cf. *Fedón* (97c4-97d1).

⁷¹ Cf. Griswold (1981), pp. 138 y 139.

⁷² D. Frede (1999), 204 y 205.

de x, entonces resulta más viable postular una Idea para cada cosa, puesto que en este caso se trataría de la función que cumple la cosa en un cosmos ordenado teleológicamente. Es entonces sobre la base de tal función que la cama, por ejemplo, existe.

De acuerdo con estas pequeñas indicaciones, se podría suponer que Platón escribió el libro X de la *República* después de los otros libros y, por tanto, si mi interpretación es correcta, esto apoyaría el supuesto de que Platón en los diálogos posteriores al *Parménides* habría sostenido una concepción funcional de las Ideas, que ya no se sustenta en la tesis heracliteana de que el mundo sensible se encuentra en flujo.

LA CAUSA DE LO QUE LLEGA A SER EN EL *FILEBO*

1. Introducción

En este capítulo expondré el argumento con el que Platón muestra que, para toda cosa sensible x , la causa de que x llegue a ser es una Idea, lo cual implica que la causa de todo proceso de generación es la Idea del bien. Pienso que este argumento constituye el complemento fundamental del capítulo anterior, en donde me ocupé de la explicación que da Platón del conocimiento del experto, pues con él es posible sostener que el experto tiene conocimiento de una cosa sensible x , al comprender la función de x , porque la función de x es la Idea de x . Precisamente, como veremos en este capítulo, para Platón la generación de una cosa sensible x es un proceso hacia un fin, una Idea, el cual determina los distintos cambios que sufre x en el tiempo. Por esta razón, comprender el fin de x nos da conocimiento de x , pues no sólo podemos determinar cómo es x en el presente y cómo fue en el pasado, sino que también podemos hacer predicciones de cómo será en el futuro.

Platón desarrolla estos puntos en tres argumentos, en el primero de los cuales muestra que todo lo que llega a ser requiere necesariamente de una causa. Para esto, divide la realidad en cuatro géneros: lo ilimitado, lo limitado, la mezcla entre estos dos y la causa de la mezcla. En el segundo, establece que lo que llega a ser tiene como causa lo que es, la Idea, para lo cual divide la realidad nuevamente entre lo que llega a ser y lo que es. Finalmente, en el tercer argumento, Platón establece que toda Idea es buena y, por tanto, un fin, en cuanto participa de la Idea del bien.

Estos argumentos permiten concluir, entonces, que la Idea pertenece exclusivamente al género de la causa, con lo cual me alejo de las interpretaciones más relevantes del *Filebo*¹. Sin embargo, aunque mi interpretación se sustenta en el desarrollo de los argumentos que he esbozado, pienso no obstante que ella es más coherente con lo que Platón entiende en general por Idea, pero, además, muestra que él en este diálogo, está concretando un proyecto que había trazado en el *Fedón*².

En lo que sigue, dividiré el trabajo en tres secciones, en las cuales desarrollaré cada uno de estos argumentos.

Finalmente, aunque para el desarrollo del trabajo utilizaré como fuente especialmente el *Filebo*, en algunas ocasiones lo complementaré con pasajes pertinentes del *Timeo*.

¹ Por ejemplo, Gosling (1975), quien considera que las Ideas no pertenecen a ninguno de los géneros, o bien Frede (1999), quien siguiendo a Striker (1970), piensa que hay Ideas en todos los géneros. Finalmente, Sayre (2), sostiene que solamente en el de lo limitado y en el de la causa.

² Cf. *Fedón*, 97b9-97c4, 97c6-97d1 y 99b2-99b4

2. Todo lo que llega a ser llega a ser por una causa

Rompiendo con el esquema que sigue en la mayoría de sus diálogos, Platón nos introduce al *Filebo* en una conversación que ya ha iniciado, en el momento en que se hace un resumen de las dos posiciones en disputa: la que sostiene que el placer es el bien y la que asume que el conocimiento, el entendimiento y el recuerdo son mejores (¿me...nw) que el placer³. De acuerdo con esto, Sócrates considera que, en adelante, el problema a resolver será cuál estado (¿xij) de alma hará posible la felicidad de los hombres: si el estado de placer o el estado de conocimiento⁴. Sin embargo, advierte que de encontrarse un tercer estado, el problema sería entonces ver si este estado es más cercano al placer o al conocimiento.

En seguida, Sócrates establece los supuestos ontológicos y metodológicos que él y Protarco deben acordar para resolver adecuadamente el problema planteado. Se trata, básicamente, de dos supuestos: (a) que hay muchos y desemejantes tipos de placer y de conocimiento⁵ y (b) que el problema de lo uno y lo múltiple no se abordará tomando como unidad la que se presenta en las cosas que están sujetas a generación y corrupción, sino, exclusivamente, la unidad de las Ideas⁶. Inmediatamente, Sócrates da cuenta de los principios metodológicos que, siguiendo (a) y (b), toda investigación debe llevar a cabo⁷, de acuerdo con lo cual, posteriormente, establece la manera en que se tiene que abordar la investigación acerca del placer y del conocimiento:

Toàt' auto to...nun 'm©j Ð prÔsqen lÔgoj ¿paite¿, pîj œstin □n ka^ poll| aÚtîn ~k£teron, ka^ pîj m¾ ¿peira eÚqÚj, ¿ll£ pote ¿riqmÔn ~k£teron œmprosqen kškhtai toà ¿peira aÚtîn œkasta gegonšnai⁸.

Ciertamente, el discurso anterior requiere de nosotros esto mismo, cómo cada uno de ellos es uno y muchos; y cómo no son inmediatamente ilimitados, sino que, antes de llegar a ser ilimitados, cada uno de ellos posee un número.

Sócrates, sin embargo, considera que no es necesario hacer esta investigación, ya que resulta claro que ni el placer ni el conocimiento pueden ser el bien, si se toman en cuenta las propiedades de este último. Precisamente, según él, si el bien es completo, suficiente y perfecto, cualquier cosa que lo posea no requeriría de nada más.

SW. T¾n t¿gaqoà mo¿ran pÔteron ¿n£gkh tšleon À m¾ tšleon e□nai;

³ Cf. 11b ss.

⁴ 11d ss.

⁵ Cf. 14a-b

⁶ Cf. 15a ss.

⁷ Cf. 16c ss.

⁸ 18e8-19a2

PRW. P̄fntwn d̄pou teleētaton, ð Sèkratej.

SW. T... dš; fkanŌn t̄ggaqŌn;

PRW. P̄ij gr̄ oŪ; ka^ p̄fntwn ge e,j toàto diafšrein t̄in Ōntwn.

SW. Tòde ge m̄n, æj o□mai, per^ aŪtoà znagkaiŌtaton e□nai lšgein, æj p̄Ōn tŌ gign̄iskon auto qhreŪei ka^ TMf...etai boulŌmenon ~le<n ka^ per^ aŌtŌ kt̄>Saskia, ka^ t̄in ¥llwn oŪd□n front...zei pl̄¼n t̄in çpoteloumšnwn □ma çgaqoij⁹.

SŌC. — ¿Es necesario que el bien sea completo o que no lo sea?

PRO. — Por supuesto, es la más completa de todas las cosas, Sócrates.

SŌC. — Pero, ¿el bien es suficiente?

PRO. — Pues, ¿cómo no? En esto, sin duda, él se distingue de todas las cosas que hay.

SŌC. — Por su puesto, creo que, acerca de él, lo más necesario es decir esto: "que todo lo que lo comprende lo busca y se dirige a él, deseando atraparlo y poseerlo, y no considera ninguna otra cosa excepto las que se realizan en los bienes".

De acuerdo con esto, si imaginamos una vida de placer sin inteligencia, no sería una buena vida, principalmente porque no tendríamos conciencia del placer. Igualmente, ningún ser humano aceptaría una vida de conocimiento sin placer, pues, dado que la existencia del placer implica la existencia de su contrario, el dolor, la ausencia de placer conlleva la ausencia de dolor; pero, puesto que el placer y el dolor constituyen básicamente la sensibilidad de un ser vivo, carecer de ellos significa carecer de sensibilidad¹⁰. Así, ni el placer ni el conocimiento son suficientes, por sí mismos, para proporcionarnos la felicidad¹¹.

Esto conduce a Sócrates a la conclusión de que sólo una vida compuesta de placer e intelecto puede ser una buena vida¹², por lo cual considera que hay que emprender una nueva investigación, que comporta responder una pregunta distinta, así como un acercamiento distinto. De esta manera, de aquí y hasta el final del diálogo, se intentará, más bien, determinar cuál es más cercano a la vida mixta, si el placer o el intelecto¹³, para lo cual no será necesario, como en el problema inicial, distinguir todas las especies de placer e intelecto; pero, al igual que antes, se utilizará el método de división y reunión¹⁴.

En este trabajo, no me ocuparé de toda esta discusión, sino sólo de aquellas partes de la misma en donde se desarrollan los tres argumentos de los que

⁹ 20d1-20d10

¹⁰ Más adelante se sostiene que esta vida, sin embargo, podría ser preferible, tomando en cuenta que es la vida más apropiada para un dios. Cf. 33a ss.

¹¹ Cf. 21c-e

¹² Cf. 22a

¹³ En el desarrollo de la discusión se verá cómo el propósito que se persigue con la solución de este problema, es hacer una clasificación de los bienes, de acuerdo con la cual se mostrará que el intelecto está más cercano al bien, perteneciendo así al género de la causa y, por tanto, determinando al placer. Cf. 64c-67b.

¹⁴ Cf. 23b

la medida o forma que el escultor o el carpintero hubieran determinado para aplicárselas al bronce o a la madera. Para producir la silla o la escultura, se tienen que mezclar estos dos componentes, los cuales se mezclan gracias a la intervención del artesano, quien para Platón resulta un ejemplo muy ilustrativo de lo que él entiende por causa.

De acuerdo con esto, podemos suponer, asimismo, que para Platón los cuatro géneros corresponden a la división que se puede hacer de cualquier cosa, natural o fabricada. Por esto, para explicar cada uno de los géneros, su estrategia consistirá en determinar la característica principal con la cual se puede clasificar a algo como parte de alguno de ellos¹⁷, considerándolos así como conformando una unidad, que sería la unidad de la cosa.

Platón empieza su exposición con el tratamiento de lo ilimitado y lo limitado, intentando determinar cómo cada uno de ellos es uno y múltiple.

Lšgw to...nun t_i dÚo § prost...qemai taÚt' e□nai □per nund», tŃ m□n ¥peiron, tŃ d□ pšraj œcon: Óti d□ trŌpon tin_i tŃ ¥peiron pŌll' TMst[^], peiršsomai frŕzein. tŃ d□ pšraj œcon ^{1m}©j perimenštw¹⁸.

Ciertamente, digo que los dos que propongo son precisamente estos que <consideramos> hace un momento, lo ilimitado y lo que tiene límite. Intentaré mostrar en qué sentido lo ilimitado es muchos. Que lo que tiene límite nos espere.

En esta exposición, Platón supone que lo ilimitado y lo limitado, son dos géneros contrarios, y, por tanto, que la existencia del uno implica la existencia del otro. Pienso que, por esto, sólo da una definición general de lo ilimitado, ya que asume que lo limitado se comprende en su aplicación a lo ilimitado¹⁹. En este apartado procederé de la misma manera, ocupándome especialmente de la noción de ilimitado, en relación con la cual explicaré la noción de límite.

2.2 Lo ilimitado

El interés principal de Platón en esta parte es mostrar que las entidades que pertenecen al género de lo ilimitado se caracterizan por no tener una cantidad determinada. De acuerdo con esto, se trata de entidades cuya característica esencial es ser “más y menos”.

Para probar que existen estas entidades, Platón analiza algunos ejemplos de relativos como más caliente y más frío, y contrarios como alto y bajo²⁰,

¹⁷ Cf. 23e

¹⁸ 24a1-4

¹⁹ Cf. 25d ss., y Frede (1993), n. 1, p. 22.

²⁰ Cf. 26a. Aunque, en principio, se pueden encontrar diferencias importantes entre la relación "caliente-frío" y la relación "más frío-más caliente", principalmente porque en la primera no es claro cómo de ella se sigue una progresión de 'más y menos', Platón considera que las dos relaciones tienen las mismas consecuencias y por ello las considera igualmente ilimitadas.

intentando mostrar que si se les aplica una cantidad a estas relaciones, se elimina el “más y menos” que las caracteriza.

Precisamente, según Platón, si se considera la relación más caliente y más frío, se trata de una relación que admite tantos grados de calor y de frío como uno quiera, debido fundamentalmente a la ambigüedad que presenta el “más y menos” que caracteriza estas relaciones. Por ejemplo, si decimos, A es más caliente que B, sin ninguna otra calificación, el grado de calor de A y de B podría ser tan alto o tan bajo como se desee, y la relación entre A y B se mantendría.

Sin embargo, como sostiene Platón, si aplicamos una cantidad a los términos de la relación entre A y B, estableciendo, por ejemplo, que A tiene 90° y B 80°, por lo cual A es más caliente que B, la relación de más y menos que se presenta en este caso, no es la misma que la anterior, pues al haber una cantidad, la relación de más y menos no admite cualquier grado de calor y de frío, sino sólo aquel que se encuentra en el límite de los 90° y 80°.

Οὐ γὰρ ἄτι γερμότερον οὐδὲ ψυχρότερον ἐστὶν ἢ ἐν τῷ ὅτι ποιεῖται γὰρ καὶ οὐ μᾶλλον τὸ γερμότερον ἢ καὶ τὸ ψυχρότερον ἁπλῶς, τὸ δὲ ποιεῖται ἄσθεν καὶ προκρίνον ἴσατο²¹.

En efecto, además, no serán ni lo más caliente ni lo más frío si adquieren una cantidad. Pues lo más caliente y lo más frío siempre avanzan y no se detienen, mientras que la cantidad para y permite que se termine.

Si la relación ‘A es más caliente que B’ no admite el más y el menos en el momento en que se le aplica una cantidad a A y a B, se trata entonces de una relación cuya característica esencial es ser más y menos, debido a que los términos de la misma no tienen una cantidad determinada. Para Platón, son las entidades de este tipo, como “más fuerte”, “más caliente”, “menos frío”, “más alto”, “más bajo” las que pertenecen al género de lo ilimitado.

Ἄποδῶς ἢ ἐν ἴσῳ φαίνεται ἐκ τῆς ἄλλης τῆς κατὰ τὸν γίγνομαι καὶ τὸ σφόδρα καὶ ῥῆμα δεόμενα καὶ τὸ ἴσῳ ἢ ἐν ἴσῳ ὅσα τοιαῦτα πέντα, ε, j τὸ τὸ ἀπο...ρου γῆνοj ἄj ε, j ἐν δεξ πέντα ταῦτα τῆς ἴσῳ²².

Cuanto nos parece que llega a ser más y menos, así como fuerte y liviano, admitiendo lo mucho y todas cuantas cosas son de este tipo, es preciso que todas éstas estén dispuestas hacia el género de lo ilimitado como una unidad.

Podríamos decir que, en general, las entidades que pertenecen al género de lo ilimitado son las siguientes:

²¹ 24d2-7

²² 24e7-25a2

no habría ninguna ambigüedad, pero también entre sensibles, en donde no podemos hablar de igualdad en sentido estricto, pero precisamente porque la relación se ha aplicado a relaciones de “más y menos”²⁵. Asimismo, la medida y el número varían en precisión dependiendo de la disciplina en la que se apliquen, pues la medida con la que se construye una casa, es distinta de la medida con la que se aplica una medicina para sanar un cuerpo. Aunque en las dos técnicas se puede hablar de ‘igualdad’, de ‘doble’, de ‘número’, la precisión de estas relaciones varía en cada disciplina.

De acuerdo con esto, podemos considerar como un caso ejemplar, la clasificación que se lleva a cabo más adelante en el diálogo de los distintos conocimientos y técnicas²⁶, en la cual se hace una primera división entre aquellas técnicas que no usan la medida y las que la usan, procediendo a dividir luego estas últimas entre aquellas que usan la medida con menos precisión y las que lo hacen con mayor precisión. De esta manera, por ejemplo, se distingue entre la aritmética que usa la mayoría de la gente, la cual se basa en una noción desigual de unidad, y la aritmética que usan los filósofos:

Οὐ μικροῖς ὄροι, ὃ πρόταρκε. ὅς μιν γὰρ ποὺ μονῆδαι ἔν...σὺν κатарισμοῦνται τῖν περὶ ἔριμῶν, ὅσον στρατοπέδα δύο καὶ βοῶν δύο καὶ δύο τῆ μικροτάτα ἅ καὶ τῆ πέντων μέγιστα: ὅς δ' οὐκ ἔν ποτε αὐτοῖς sunakoloioῦσθαι, ἐ, μ³/₄ μονῆδα μονῆδοι ἄκσθι τῖν mur...wn mhdem...an ἔλλην ἔλληθ διαφῆρουσθῖν τῖν q>sei²⁷.

No es un límite pequeño, Protarco. Pues hay unos que cuentan unidades desiguales de las cosas numerables, como, por ejemplo, dos ejércitos y dos bueyes y dos que sean las más pequeñas o las más grandes de todas; pero hay otros que no los seguirían, a menos que alguien estableciera que una de otra ninguna mónada, entre las infinitas, difiere de cada mónada.

Podemos decir entonces que, por entidades que pertenecen al género de lo limitado, Platón entiende lo siguiente:

(2) Dados A y B, si A y B son números o medidas, los cuales se relacionan para ser aplicados a las entidades ilimitadas, entonces A y B pertenecen al género de lo limitado.

Después de caracterizar al género de lo ilimitado y lo limitado, mostrando cómo el uno se define a partir del otro, Platón pasa a la caracterización del tercer

²⁵ Pienso que un desarrollo amplio de este punto lo encontramos en el tratado *Sobre las Ideas* de Aristóteles, en el argumento “desde los relativos” —el cual expondré en el siguiente capítulo—, en donde se intenta mostrar que ‘la igualdad’ predicada de los sensibles es ambigua, porque las cantidades en ellos no son exactas, sino que cambian. Cf. *Sobre las Ideas*, 82.11 y ss.

²⁶ Cf. 55c ss.

²⁷ 56d9-56e3

género, el cual, básicamente, consiste en una mezcla cuyos elementos son lo ilimitado y lo limitado. Según él, por esto, la caracterización de este género nos permitirá comprender mejor principalmente al género de lo limitado, pues lo veremos aplicado a lo ilimitado, en relación con el cual, como he sugerido, se determina completamente²⁸.

2.4 La mezcla entre lo limitado y lo ilimitado

Justamente, para caracterizar el tercer género, Platón nos propone agrupar todas aquellas relaciones que son más y menos, las que pertenecen al género de lo ilimitado, y mezclarlas con todas aquellas que en general nos remiten a la noción de medida y que pertenecen al género de lo limitado, como lo igual, lo doble, etc²⁹.

SW. Qermòteron ṽfqqegòmeqa nund» poÚ ti ka^ yucròteron. Æ gfr;

PRW. Na....

SW. Pròscej d³/₄ xhròteron ka^ Øgròteron aÚto<j ka^ plšon ka^ ælatton ka^ q©tton ka^ bradúteron ka^ me<zon ka^ smikròteron ka^ ÐpÒsa ṽMn tù pròsqen táj tÕ m©llÒn te ka^ Átton decomšnhj ṽMt...qemen e,,j ↔n fÚsewj.

PRW. Táj toà çpe...rou lšgeij;

SW. Na.... summe...gnu dš ge e,,j aÚt³/₄n tÕ met| taàta t³/₄n aà toà pšratoj gšnnan.

PRW. Po...an;

SW. •Hn ka^ nund», dšon 'm©j kaqfper t³/₄n toà çpe...rou sunhgfgomen e,,j »n, oÚtw ka^ t³/₄n toà peratoeidoàj sunagage<n, oÚ sunhgfgomen. çll' ‡swj ka^ nà n taÚtÒn drfsei, <e,,> toÚtwn çmfotšrwn sunagomšnwn katafan³/₄j kçke...nh gen»setai.

PRW. Po...an ka^ pŷj lšgeij;

SW. T³/₄n toà ‡sou ka^ diplas...ou, ka^ ÐpÒsh paÚei prŌj ṽllhla tçnant...a diafŌrwj æconta, sÚmmetra d□ ka^ sÚmfwna ṽMnqe<sa çriqmŌn çpergřzetai.

SÓC. — Dijimos hace un momento que había algo más caliente y más frío, ¿no es verdad?

PRO. — Sí

SÓC. — Agrega también lo más seco y lo más húmedo, lo más y lo menos, lo más rápido y lo más lento, lo mayor y menor y cuanto dispusimos en un único <género> cuya naturaleza acepta el más y el menos.

PRO. — ¿Hablas de la naturaleza de lo ilimitado?

SÓC. — Sí. Mezcla con estas la clase de lo limitado.

PRO. — ¿Cuál?

SÓC. — Sería preciso que ahora, así como reunimos lo ilimitado en una unidad, reuniéramos también lo limitado, el cual no reunimos. Pero quizá ahora esto se logre, si aquél llega a ser más claro habiéndolos reunido a ambos.

PRO. — ¿Cuál y cómo dices?

²⁸ 25d5-9

²⁹ Cf. 25d2-3

SÓC. — La clase de lo igual y lo doble, y cuanto elimina los contrarios que tienen las cosas que difieren con relación a unas con otras, estableciendo un número, produce acuerdo y simetría.

En este largo pasaje, Platón nos dice que el tercer género consiste básicamente en una mezcla de lo limitado con lo ilimitado. Pienso que, inmediatamente, esto nos conduce a suponer que las entidades limitadas y las ilimitadas existen en cuanto componentes de la mezcla, por lo cual, como he indicado, Platón afirma que para comprenderlas, especialmente lo limitado, lo mejor es examinarlas en este tercer género.

Sin embargo, hay que tomar con precaución las afirmaciones de este pasaje, pues por ellas podríamos creer que el simple hecho de reunir lo limitado con lo ilimitado produce una mezcla, sin considerar que para que ésta sea posible se requieren otras condiciones. Para sostener esto, me baso, por una parte, en los ejemplos que nos da Platón, así como, por otra, en las condiciones que él establece para que una mezcla sea una mezcla.

Platón, en el *Filebo*, da dos ejemplos mediante los cuales ilustra las consecuencias de aplicar lo limitado a lo ilimitado. Se trata de la enfermedad y el ruido, los cuales constituyen los componentes ilimitados, que, al mezclarse con los componentes limitados, generan, respectivamente, la salud y la música.

Pienso que, para entender cómo es que la enfermedad sería una relación de más y menos, podemos recurrir al *Timeo*, en donde hay indicaciones importantes respecto a este punto.

par| fÚsin g|r ~kfstou gignomšnou ka^ meqistamšnou qerma...netai m□n Ósa ~n prÓteron yÚchtai, xhr| d□ Ónta e.,j Ústeron g...gnetai noter£, ka^ koafa d¾ ka^ barša, ka^ pfsaj p£ntV metabol|j dšcetai. mÒnwj g|r d», famšn, taÚtÕn taÚtù kat| taÚtÕn ka^ æsaÚtwj ka^ çn| lÒgon prosgignÒmenon ka^ çpogignÒmenon T™£sei taÚtÕn ×n aØtù sîn ka^ Øgi□j mšnein· Ö d' ~n plhmmel»sV ti toÚtwn T™ktÕj çpiÕn À prosiÕn, çlloiÕthtaj pampoik...laj ka^ nÒsouj fqor£j te çpe...rouj paršxetai³⁰.

En efecto, cuando cada género deviene o cambia de posición en forma contraria a la naturaleza, las partes del cuerpo que anteriormente estaban frías se calientan; las que eran secas se vuelven húmedas después y las que eran livianas pesadas y viceversa; y admiten toda clase de cambios en todo sentido. Consideremos que solamente cuando una misma parte se le añade o sustrae el mismo género de modo constante, de modo uniforme y en debida proporción, le será permitido mantenerse idéntica a sí misma, íntegra y sana. Y cualquier paso que dé en falso un género al margen de estas condiciones, sea al entrar o salir del cuerpo, causa gran diversidad de alteraciones e infinidad de enfermedades y destrucciones³¹

³⁰ *Timeo*, 82a7-82b7.

³¹ Traducción de Eggers Lan (1999).

De acuerdo con este pasaje, la enfermedad consiste en que algunas propiedades del cuerpo se generan y cambian de manera no natural. Por ejemplo, en el caso de la fiebre, lo que naturalmente es frío, posteriormente se vuelve caliente, siendo éste un cambio que sobrepasa los límites de calor que un cuerpo naturalmente tiene. Se agrega, además, que al ocurrir estos cambios no naturales, y, por ello, al estar enfermo el cuerpo, sus propiedades aceptan cualquier tipo de cambio. Esto podría significar o bien que el cuerpo se entiende como un todo estructurado, lo cual implica que al alterarse alguna de sus propiedades, se alteran las otras. Por ejemplo, si se altera la proporción entre calor y frío del cuerpo, generándose la fiebre, ocurre una alteración en la relación húmedo-seco, ya que el cuerpo se deshidrata. O bien que la fiebre del cuerpo podría seguir aumentando.

Pienso que si trasladamos esto al lenguaje del *Filebo*, podemos decir que estos cambios no naturales que se presentan en el cuerpo enfermo, se presentan porque sus propiedades han perdido la medida de acuerdo con la cual se relacionan, y por ello se han convertido en relaciones ilimitadas. Es decir, la relación calor-frío que naturalmente se da en el cuerpo según una medida, en la enfermedad se convierte en una relación de 'más y menos caliente', 'más y menos frío', admitiendo así cualquier tipo de cambio de más a menos o de menos a más.

Siguiendo estos supuestos, el trabajo del médico consiste en eliminar, mediante masajes y medicinas, el carácter ilimitado que se presenta en las relaciones de los distintos componentes del cuerpo enfermo, devolviéndoles la medida natural según la cual se relacionan.

Para Platón, la música también es el resultado de una mezcla entre un componente ilimitado y un límite. Según él, inicialmente tenemos sonidos altos y bajos, rápidos y lentos, que se relacionan sin ninguna medida y, por tanto, se trata de relaciones de 'más y menos'. La música se produce en el momento en que se aplica una medida a estas relaciones, creando una relación armónica entre ellas.

'Ara oÙk τῆν μὲν νόσων ἢ τῶν κοινῶν... αὐτῶν ὅτι... αἱ φύσιν τῶν ἰσχυρῶν;
 [...] 'En dὲ τῶν κατὰ φύσιν καὶ ἀκατὰ φύσιν καὶ ἀκατὰ φύσιν, ἢ οὐκ αὐτῶν
 [τῶν ἰσχυρῶν] ταῦτα: ὅτι πρὸς τὴν φύσιν καὶ μουσικῶν σύμφωνα τελευτᾷται
 ἡ φύσις;'³².

¿Entonces no es el caso que en las enfermedades la correcta comunión de éstos (los contrarios) ha generado la naturaleza de la salud? [...] En lo agudo y lo grave, en lo rápido y lento, siendo indefinidos, ¿no son estas cosas que se han generado en ellas, las que producen un límite y toda música se construye de manera perfecta?

³² 25e6-26a4

Partiendo de estos ejemplos, podríamos decir que lo limitado, aunque se entiende en general como una relación entre números o medidas, consiste en una relación que varía dependiendo de lo ilimitado a lo cual se aplica, por lo cual, como sostiene D. Frede³³, no es una relación que se pueda aplicar *a priori*. Justamente, por ejemplo, la estructura del cuerpo determina cómo se dan las distintas relaciones limitadas de sus componentes, y lo mismo ocurre en el caso de los sonidos. Por ello, no toda relación entre números o medidas pertenece al género de lo limitado, sino sólo aquellas que eliminan el carácter de más y menos que presentan las relaciones ilimitadas.

Pero, en estos ejemplos encontramos que el carácter ilimitado de la enfermedad o del ruido no se elimina solamente con aplicar un número o una medida a tales relaciones, sino sólo cuando se produce una mezcla, esto es, una relación proporcionada entre el elemento limitado y el ilimitado. Platón, en un pasaje más adelante, establece que la proporción es la condición suficiente para que una mezcla sea una mezcla.

“Oti mštrou ka^ tÁj summštrou fÚsewj m¾ tucoàsa 'tisoàn ka^ Ðpwsoàn sÚgkrasij p©sa TMx çn£gkhj çpÒllusi t£ te kerannÚmena ka^ præthn aØt»n: oÚd□ gr kr©sij çll£ tij ¥kratoj sumpeforhmšnh çlhqij ¹ toiaÚth g...gnetai ~k£stote Ôntwj toj kekthmšnoij sumfor£³⁴.

Que cualquier mezcla, de lo que quiera que sea, que no logre una medida y comensurabilidad natural, destruye los ingredientes y principalmente a ella. Pues llega a ser no una mezcla, sino verdaderamente una colección amalgamada, siendo en cada caso una ruina para las cosas que la poseen.

Pienso que esta condición que Platón establece para la mezcla, implica, en el caso de la generación de cosas artificiales como, por ejemplo, la música, que quien hace la mezcla debe tener conocimiento, pues no es posible que cualquiera la produzca, aplicando distintas medidas a los sonidos altos y bajos. Para ello, precisamente, se requiere tener conocimiento de la estructura de los sonidos, es decir, cuántos intervalos hay entre los sonidos altos y bajos, su carácter, mediante qué notas se definen, y sus posibles combinaciones.

'All', ð f...le, TMpeid|n l£bVj t| diast»mata ÐpÒsa TMst^ tÕn çriqmÕn tÁj fwnÁj ÑxÚthtÒj te pšri ka^ barÚthtoj, ka^ Ðpo«a, ka^ toÝj Órouj tîn diasthm£twn, ka^ t| TMk toÚtwn Ósa sust»mata gšgonen—§ katidÕntej of prÒsqen paršdosan ¹m«n toj ~pomšnoij TMke...noij kale«n aÜt| jrmon...aj³⁵.

Mas, querido, cuando captas todos los intervalos —su número— que hay de la voz acerca de lo agudo y lo grave y de qué clase son, y los límites de los

³³ Frede (1993), p.22, n. 1

³⁴ 64d9-e3

³⁵ 17c11-17d3

intervalos y todas las combinaciones que nacen de ellos — que los antepasados reconocieron y nos transmitieron con el nombre de armonías [...]»³⁶.

Igualmente, para que el médico elimine la enfermedad y genere la salud en el cuerpo, tiene que tener un conocimiento completo de la estructura de este último, pues sólo así puede determinar cómo el calor y el frío se relacionan en él proporcionalmente.

Como se verá explícitamente en la siguiente sección, en donde me ocuparé de la causa de la mezcla, Platón supone un proceso similar al que ocurre en la generación de la salud y la música —en donde tiene que haber alguien que mezcla lo limitado y lo ilimitado—, para explicar la generación de las cosas naturales como, por ejemplo, las estaciones del año, las cuales comprende como mezclas de elementos limitados e ilimitados.

SW. OÙkoàn ἡμῶν τῶν ἰσχυρῶν καὶ τῶν ἀσθενῶν, τὴν τε ἄρμονίαν καὶ τὴν ἁρμονίαν ἡμῶν ἡμῶν;
PRW. Πῆρ δ' οὐκ;³⁷
SÓC. Entonces, ¿de ello nos han nacido las estaciones y todas las cosas hermosas, de la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite?
PROT. ¿Cómo no?.³⁸

Sin embargo, lo importante hasta este punto del trabajo, es que para Platón el tercer género está integrado por todo aquello que se ha generado de lo limitado y lo ilimitado, conformándose a partir de la mezcla de éstos, constituyendo así una unidad.

Oὐδὲν γὰρ. ἡμῶν τῶν ἰσχυρῶν καὶ τῶν ἀσθενῶν, ἡμῶν τῶν ἰσχυρῶν καὶ τῶν ἀσθενῶν, ἡμῶν τῶν ἰσχυρῶν καὶ τῶν ἀσθενῶν, ἡμῶν τῶν ἰσχυρῶν καὶ τῶν ἀσθενῶν.³⁹

De ningún modo. Di pues que yo llamo tercer género, considerándolo una unidad, a todo lo engendrado por aquellos, generación al ser que es efecto de las medidas que se realizan con el límite⁴⁰

Pero, puesto que se trata de mezclas de lo limitado y lo ilimitado, los cuales, como hemos visto, no pueden mezclarse por sí solos, ya que la mezcla implica que la unión tiene que ser proporcionada, entonces el tercer género supone la existencia de un agente inteligente que hace la mezcla. De esta manera, así

³⁶ Traducción de Durán Ángeles (2000).

³⁷ 26b1-4

³⁸ Traducción de Durán Ángeles (2000).

³⁹ 26d7-9

⁴⁰ Traducción de Durán Ángeles (2000)

como el tercer género implica la existencia de lo ilimitado y lo limitado, implica también la existencia de una causa, un agente inteligente.

2.5 La causa de la mezcla

Siguiendo con la estrategia de exposición que ha desarrollado hasta ahora, en la que, como he intentado mostrar, la existencia de un género supone la existencia de los otros, en esta parte del diálogo el interés de Platón es establecer que los tres géneros (lo limitado, lo ilimitado y la mezcla de éstos), puesto que se presentan como un proceso de generación, y dado que todo proceso de generación requiere una causa, implican la existencia del cuarto género, el género de la causa.

De acuerdo con esto, el argumento comienza estableciendo una tesis que encontramos también en el *Timeo*⁴¹: que *x* llega a ser si y sólo si hay una causa de que llegue a ser.

Óra g'r e† soi doke† çnagka†on e□nai p†nta t| gignÒmena di† tina a,,t...an g...gnesqai⁴².

Mira, pues, si te parece necesario que todo lo que llega a ser proceda de alguna causa⁴³.

Sin embargo, a diferencia del *Timeo*, en donde no es claro cómo se sustenta esta tesis⁴⁴, Platón en el *Filebo* intentará mostrar cómo se llega a ella. Para esto, introduce otro supuesto, al cual aludí en la sección anterior, que encontramos también en el *Timeo*, en donde se sostiene que el Cosmos fue producido por un Demiurgo, quien se basó en un modelo eterno⁴⁵. De acuerdo con esto, en el *Filebo* se establece que la causa de lo que se genera, es equivalente a aquello que, en el proceso de producción de un artefacto, lleva a cabo dicho proceso.

OÙkoàn ¹ toà poioàntoj fÚsij oÙd□n pl³/₄n ÑnÒmati tÁj a,,t...aj diafšrei, tÕ d□ poioàn ka^ tÕ a†tion Ñrqîj †n e†h legÒmenon ›n;⁴⁶

⁴¹ *Timeo*, 28a

⁴² 26e2-4.

⁴³ Traducción de Durán Ángeles (2000)

⁴⁴ Al parecer, Platón en el *Timeo* supone que lo que es y lo que llega a ser se excluyen, por lo cual si *x* es, entonces no llega a ser; pero si *x* llega a ser, entonces no es. Pero, además, lo que es, puesto que ya es, no requiere una causa para ser. Por el contrario, debido a que lo que llega a ser no es, pero se entiende como un proceso hacia el ser, entonces requiere de una causa para ser. Aunque estos podrían ser los supuesto que le permiten a Platón concluir que lo que llega a ser requiere una causa, no obstante no son explícitos en el *Timeo*.

⁴⁶ 26e6-8

¿No es el caso que la naturaleza de lo que produce no difiere en nada, excepto en nombre, con la naturaleza de la causa? ¿Y sería correcto si se dice que son una cosa lo que hace y la causa?.

Siguiendo lo que expuse en la sección anterior, y al igual que en el *Timeo*, esta noción de causa comprende un elemento inteligible (el modelo) y otro inteligente (el demiurgo). Si consideramos, por ejemplo, el caso de la elaboración de una escultura por un escultor, encontramos que él combina dos elementos: (i) el bronce, el cual sería el elemento ilimitado, y (ii) las distintas medidas que él le va a aplicar a estos elementos para hacer la escultura, que correspondería a lo limitado. Sin embargo, además de estos dos elementos, se requiere el modelo o forma de acuerdo con el cual el escultor va a combinar los elementos de (i) y (ii) proporcionalmente; pero, asimismo, y especialmente, la intervención del escultor, quien tomando los tres elementos anteriores elaborará la escultura.

En el *Timeo*, Platón no encuentra ninguna diferencia entre este procedimiento y el proceso de generación de las cosas naturales⁴⁷. De acuerdo con esto, Platón en el *Filebo* sostiene que lo hecho y lo que se genera son equivalentes.

Ka^ m^3/4n tÕ ge poioÚmenon aâ ka^ tÕ gignÒmenon oÙd□n pl^3/4n ÑnÒmati, kaq£per tÕ nund», diafšron eØr»somen⁴⁸.

Y, de nuevo, lo que se ha hecho y lo que se ha generado, descubriremos que, así como en el caso anterior, no difieren en nada, excepto en el nombre.

Para sustentar esta equivalencia, Platón supone, como en el *Timeo*, que los distintos procesos de generación y de corrupción que ocurren en el Cosmos, se dan siguiendo un orden, que está determinado por un intelecto, el cual se encuentra en el alma del Cosmos, y opera como lo hace un artesano⁴⁹.

Pero si la causa de lo que se genera es equivalente a la actividad de un artesano que produce siguiendo un modelo, entonces la causa dirige todo el proceso. Es decir, la causa no sólo es el modelo de acuerdo con el cual lo que se genera se genera, sino también aquella que hace posible el movimiento para que el proceso se lleve a cabo.

'Ar' oân 'ge<tai m□n tÕ poioàn œe^ kat| fÚsin, tÕ d□ poioÚmenon ™pakolouqœ gignÒmenon ™ke...nJ;⁵⁰.

⁴⁷ Por ello, sostiene Platón en este diálogo, los distintos procesos de generación y de corrupción que se dan en el mundo, siguen un orden, el cual es posible gracias al alma del mundo Cf. *Timeo*, 34b.

⁴⁸ 27a1-2

⁴⁹ Cf. 30a ss. También *Fedón*, 97b9-97c4.

⁵⁰ 27a5-6

Pero, ¿lo que hace gobierna siempre por naturaleza, lo que es hecho lo sigue, puesto que se genera por aquél?

Hasta ahora, Platón ha sostenido que (i) todo lo que se genera se genera si y sólo si hay una causa por la cual se genera; (ii) que la causa es equivalente a lo que hace y que, por tanto, (iii) lo que se genera y lo que se produce son equivalentes. Pero, si la causa es lo que hace, entonces (iv) la causa es lo que dirige el proceso de generación. De acuerdo con estos cuatro puntos, Platón intentará mostrar que el género de la causa es distinto de los otros tres y que, por ello, debemos admitir su existencia.

De esta manera, basado en lo que se ha sostenido, concluye que lo que llega a ser es distinto de su causa.

”Allo Ξra ka[^] oÛ taÛtÕn a,,t...a t[^] TMst[^] ka[^] tÕ douleàon e,,j gšnesin a,,t...v⁵¹.

Entonces son distintas y no la misma la causa y lo que obedece a la causa para su generación⁵²

Para Platón, esto nos permite concluir a su vez que el género de la causa es distinto de los otros tres, dado que lo limitado, lo ilimitado y la mezcla corresponden, respectivamente, a los elementos que integran lo generado y a lo generado.

OÛkoàn t[^] m□n gignÒmena ka[^] TMx ìn g...gnetai p£nta t[^] tr...a paršsceto [^]m<n gšnh [...] TÕ d□ d³/₄ p£nta taàta dhmiourgoàn lšgomen tštarton, t³/₄n a,,t...an, æj fkanîj ›teron TMke...nwn dedhlwmšnon;⁵³.

¿Acaso todos los tres géneros no se presentan a nosotros como las cosas que se generan y aquellas a partir de las cuales se generan? [...]

Pero, como hemos visto, la mezcla entre lo limitado y lo ilimitado sólo es posible si hay algo que lleve la mezcla. Por lo tanto, si hay mezclas, cosas que se han generado, entonces tiene que haber una causa por la cual se generaron, y ésta tiene que ser una cosa distinta.

TÕ d□ d³/₄ p£nta taàta dhmiourgoàn lšgomen tštarton, t³/₄n a,,t...an, æj fkanîj ›teron TMke...nwn dedhlwmšnon;

⁵¹ 27a8-9

⁵² Traducción de Durán Ángeles (2000).

⁵³ 27a11-27b2

Pero, ciertamente, el que produce todas estas cosas decimos que es el cuarto, la causa, como suficientemente se nos ha revelado una cosa distinta de aquellas.

Podemos concluir que la exposición de los cuatro géneros ha permitido establecer que lo que se genera consiste en una mezcla entre lo limitado y lo ilimitado, y que, por ello, lo que se genera, se genera si y sólo si hay una causa por la cual se genera.

En la siguiente sección de este trabajo, me concentraré en la relación que establece Platón entre lo que es y lo que llega a ser, con el propósito de ampliar lo que he dicho aquí acerca de la noción de generación y de causa, así como la relación entre las dos. Precisamente, de acuerdo con esto, intentaré mostrar que, para Platón, lo que se genera tiene como causa lo que es, el cual corresponde a la Idea, entendida como un modelo eterno; pero, además, que la relación que se da entre la Idea y lo que se genera, es la relación que se da entre un fin y lo que busca dicho fin.

3. La relación entre lo que es y lo que llega a ser

En esta sección, me ocuparé del argumento con el cual Platón muestra que lo que llega a ser tiene como causa lo que es. De acuerdo con esto, la relación entre lo que es y lo que llega a ser se constituye como la relación entre un fin y lo que busca dicho fin. Posteriormente, en la siguiente sección, intentaré mostrar que, por lo que es, Platón entiende la Idea.

3.1 El argumento

Platón introduce este argumento en el *Filebo* con un propósito muy claro: básicamente, le interesa mostrar que, puesto que todo placer se genera y, por lo tanto, no es, entonces el placer no pertenece al género de la causa, lo cual implica que el placer es distinto del bien, pues todo lo que es bueno pertenece a este género⁵⁴.

SW. TÒ ge m³/4n oá ›neka tÕ ›nek£ tou gignÒmenon çe^ g...gnoit' ¥n, T^Mn tí toà çgaqoà mo...rv T^Mke«nÒ T^Msti· tÕ d□ tinÕj ›neka gignÒmenon e,,j ¥llhn, ð ¥riste, mo«ran qetšon.

PRW. 'AnagkaiÒtaton⁵⁵.

SÓC. Aquello en razón de lo cual se produce en cada caso lo que se produce en razón de algo, eso pertenece a la zona del bien; y aquello que se produce en razón de algo ha de ser puesto, amigo, en otra zona
PROT. De toda necesidad.⁵⁶

⁵⁴ Cf. 53c-54c

⁵⁵ 54c9-12

⁵⁶ Traducción de Durán Ángeles (2000).

Para llegar a esta conclusión, Platón intentará mostrar que lo que llega a ser tiene como causa lo que es. De acuerdo con esto, empieza dividiendo la realidad entre dos tipos de cosas: las que son por sí y las que dependen de otra cosa.

'Estōn d» tine dÚo, tō m□n auto kaq' aØtÒ, tō d' çe^ TMfišmenon ¥llou⁵⁷.

Hay dos tipos de cosas, uno que es por sí mismo, y el otro que está en necesidad de algo más⁵⁸.

Dado que lo que es por sí no requiere de ninguna otra cosa para ser lo que es, mientras que lo que no es por sí, depende, para ser lo que es, de algo distinto, Platón establece que lo que depende de otra cosa es inferior a lo que es por sí, el cual es naturalmente superior.

Tō m□n semnÒtaton çe^ pefukÒj, tō d' TMllip□j TMke...nou⁵⁹.

El uno es siempre lo más digno por naturaleza, mientras que el otro es inferior a él.

Para mostrar que se da esta relación de subordinación entre lo que depende de otra cosa y lo que es por sí, Platón toma como ejemplo la relación entre un amante y su amado, en la que el amante necesita del amado para ser lo que es, lo cual no ocurre en el caso del amado⁶⁰, quien, por esto, se sitúa en una posición más digna.

Debido a la insistencia de Protarco, quien confiesa que no entiende cuál es el propósito de todo esto que se ha dicho, después de que se le pide otro ejemplo, similar al del amante y su amado, que ilustre la relación entre algo que es por sí y lo que depende de otro, Sócrates afirma que lo que él buscaba era simplemente sostener que la realidad se divide básicamente entre dos tipos de cosas: las que se generan y aquellas por las cuales lo que se genera se genera.

[...] lšgei d' Óti tō m□n »nekf tou tīn Ôntwn æst' çe..., tō d' oá çrin ~kfstote tō tinÒj »neka gignÒmenon çe^ g...gnetai⁶¹.

[...] Dice que de las cosas que hay, unas son siempre por algo más, y las otras son aquellas por las cuales lo que se genera siempre se genera en cada caso.

⁵⁷ 53d3-4

⁵⁸ Esta traducción la tomo de Frede D. (1999).

⁵⁹ 53d6-7

⁶⁰ Cf. 53d9-10

⁶¹ 53e5-7

De acuerdo con este pasaje, entonces, lo que es por sí resulta equivalente a aquello por lo cual algo se genera, mientras que lo que se genera se comprende como algo que depende de otro para ser. Siguiendo este punto, Platón procede a determinar las consecuencias que tiene esta distinción para la relación entre lo que es y lo que llega a ser.

•En mšn ti gšnesin pŕntwn, t³⁄n d□ oÛs...an ›teron ›n (54a5).

Entre todas las cosas, sea una la generación, y la otra lo que es.

Considerando esta distinción entre lo que es y lo que se genera, el problema para Platón consiste en establecer cómo se relacionan: si la generación es por lo que es, o lo que es por la generación.

'OrqÒtata. pÒteron oân toÚtwn ›neka potšrou t³⁄n gšnesin oÛs...aj ›neka fimn À t³⁄n oÛs...an e□nai genšsewj ›neka;⁶².

Excelente. Pero ¿cuál de estos es aquello por lo cual? ¿Diremos que la generación es por lo que es o lo que es por la generación?

Si bien Protarco afirma que la respuesta resulta obvia, él no da ninguna, sino que se limita a comparar la pregunta de Sócrates con la pregunta de si los barcos son por la técnica de hacer barcos o la técnica de hacer barcos por los barcos⁶³. Al parecer, por lo que se ha dicho antes, resulta claro que la técnica de los barcos no existiría si no hubiera barcos y, por tanto, que los barcos son aquello por lo cual existe la técnica de hacer barcos y no a la inversa. Precisamente, pienso que esto se sostiene en el siguiente pasaje, en donde se concluye que el proceso de generación hacia lo que es, consiste en un proceso ordenado hacia el logro de un fin.

Fhm^ d³⁄ genšsewj m□n ›neka fŕmakŕ te ka^ pŕnta Ôrgana ka^ p©san Úlhn parat...qesqai p©sin, ~kŕsthñ d□ gšnesin ¥llhn ¥llhj oÛs...aj tinŒj ~kŕsthj ›neka g...gnesqai, sÚmmpasan d□ gšnesin oÛs...aj ›neka g...gnesqai sumpŕshj⁶⁴.

Digo pues que las medicinas y también todos los instrumentos y todo material en general se ordenan a causa de una generación, y que cada generación distinta llega a ser a causa de algún ser particular distinto, y que la generación en su conjunto llega a ser a causa de lo que es en su conjunto.

Si consideramos el ejemplo del barco, encontramos que los distintos materiales e instrumentos que utiliza la técnica de hacer barcos, se ordenan con vistas a la producción de un barco, y que es la elaboración de este barco lo que se

⁶² 54a7-9

⁶³ Cf. 54b1-4

⁶⁴ 54c1-4

persigue mediante dicha técnica. Así, cualquier proceso de generación o de producción, es un proceso hacia el logro de un fin determinado.

De acuerdo con lo que se ha dicho en estos pasajes, encontramos que hay un argumento en el cual se concluye, principalmente, que lo que se genera se genera por lo que es, entendiendo a lo que es como un fin hacia el cual se dirige el proceso de generación. Pienso que hay tres supuestos de los cuales se parte para llegar a esta conclusión.

- (1) Si x es, entonces x no llega a ser; pero si x llega a ser, entonces x no es.
- (2) y se genera si y sólo si hay una causa por la cual se genera.
- (3) Dadas dos cosas A y B , si hay una relación entre A y B en la cual A es por sí y B necesita de algo más, entonces B depende de A . Esto es lo mismo que decir que A es aquello por lo cual B se genera.

Siguiendo estos tres supuestos, podemos establecer lo siguiente:

- (4) Si x es, entonces x no requiere de una causa, [(1) y (2)].
- (5) Si x es, entonces x es por sí mismo, [(3) y (4)].
- (6) Si x es, entonces x es aquello por lo cual algo llega a ser [(3) y (5)].

Pienso que, en los pasajes que hemos visto, para llegar a una conclusión más general a partir de (6), Platón supone que hay otra división básica, la división entre lo que es en general y lo que llega a ser en general, de acuerdo con la cual concluye que todo proceso de generación tiene como causa lo que es.

Platón no da una justificación explícita en el argumento del supuesto de que el proceso de generación es un proceso hacia un fin. Sin embargo, hemos visto que, para él, el proceso de generación es equivalente al proceso de producción de un artefacto.

De acuerdo con esto, como he intentado mostrar en esta parte, Platón sostiene que lo que llega a ser tiene como causa lo que es. Pienso que, como veremos en la siguiente sección, para él esto implica que lo que es consiste en la Idea, la cual se entiende como un modelo eterno. De esta manera, la relación entre lo que es y lo que llega a ser se da como una relación entre un fin y lo que busca dicho fin, porque lo que es se constituye como un modelo, y lo que llega a ser como aquello que llega a ser porque busca ser tan perfecto y completo como dicho modelo, sin conseguir identificarse con él, siendo así solo una copia.

Pero si el fin consiste en un modelo, entonces la relación entre lo que es y lo que se genera, es una relación semejante a la que se da entre un modelo y su copia.

Para sustentar este supuesto, en la siguiente sección intentaré mostrar que lo que es, es la Idea, la cual se entiende como un modelo a partir del cual lo que se genera se genera. Sin embargo, argumentaré además que la Idea es un modelo por su participación en la Idea del bien.

4. Las Ideas participan de la Idea del bien

Platón desde el inicio del diálogo comprende a lo que es como una Idea, al distinguir dos tipos de unidad, la unidad que, por ejemplo, constituye el hombre individual, la cual está sujeta a generación y corrupción, y la unidad hombre, la cual, puesto que no está sujeta a generación y corrupción, entonces es⁶⁵.

Por lo que hemos visto hasta ahora, el hombre individual está sujeto a generación y corrupción, porque él es una mezcla de un componente limitado y otro ilimitado, lo cual, al parecer, implica que él, si bien es una mezcla proporcionada, no obstante no es una mezcla perfecta y, por ello, a diferencia de la unidad hombre, no es un modelo.

Intentaré mostrar en lo que sigue que, para Platón, la idea es un modelo, una mezcla perfecta, porque la Idea participa de la Idea del bien. De acuerdo con esto, podré mostrar que la Idea del bien unifica a los múltiples bienes y, por tanto, la Idea del bien es el principio a partir del cual son y se dicen bienes.

Para esto, me apoyaré en la parte final del diálogo, en donde Platón establece cuál es el modelo de una buena vida⁶⁶. Se trata de uno de los pasos centrales de la discusión, pues con esto podrá dar respuesta al problema principal del diálogo: si el placer es más cercano al bien o el intelecto⁶⁷.

Como vimos al inicio de este trabajo, Platón llega a la conclusión de que la vida buena tiene que ser una combinación de placer e intelecto. De acuerdo con esto, el modelo de la vida buena consiste en la combinación perfecta de estos elementos, para lo cual, Platón divide tanto los placeres como los conocimientos en puros e impuros⁶⁸. Según él, con esta división tiene los materiales que se van a usar en la mezcla, lo cual es comparable al momento en que un artesano tiene listos los materiales con los que va a producir algo⁶⁹.

A continuación, él considera que una vida buena debe contener todos los conocimientos, tanto los puros como los impuros, pero solamente los placeres puros, puesto que los impuros no permitirían el ejercicio adecuado del entendimiento. Sin embargo, para Platón, esta mezcla debe tener tres ingredientes adicionales: medida, la cual implica la belleza, y la verdad⁷⁰.

⁶⁵ Cf. 14d ss.

⁶⁶ Cf. 59d-64b

⁶⁷ Cf. 22c-e.

⁶⁸ Cf. 31b-59d. En toda esta sección, para ser más precisos, cuáles son, entre los conocimientos y los placeres, los que podríamos considerar puros. La conclusión a la que llega es que, en el caso de los placeres, los más puros son aquellos que carecen de dolor, como, por ejemplo, el placer que nos provoca la contemplación de ciertas figuras geométricas, así como algunos olores. En el caso de los conocimientos, serían los que tienen mayor precisión, siendo la dialéctica, de acuerdo con esto, el conocimiento más puro.

⁶⁹ Cf. 59d

⁷⁰ Cf. 59d-64b

5. Conclusiones

Pienso que, si la interpretación que he dado en estos tres capítulos es correcta, Platón ha elaborado una concepción de lo sensible y del cambio distinta de la que había sostenido en los diálogos anteriores, como la *República* y el *Fedón*. En un trabajo anterior⁷³, y como señalé en el segundo capítulo, sostuve que el problema que tiene Platón con esta concepción de lo sensible, es que intenta explicar la percepción y con ello, la generación, como una mezcla de dos movimientos, uno activo y otro pasivo, los cuales, por ser físicos, implican que en cada caso en que se produce una mezcla, se genera algo distinto y, por tanto, conduce a una concepción extrema del flujo, la cual es inaceptable. En el *Filebo*, como hemos visto, Platón retoma la noción de mezcla para explicar lo sensible, pero estableciendo que una mezcla es una mezcla sólo si es proporcionada; pero, por ello, asegurando que la mezcla sólo se presenta si hay una causa, la cual es una Idea. De acuerdo con esto, Platón concibe el cambio, la generación de un objeto, como un proceso hacia un fin.

Considero que esto permite sostener que el fin de un objeto sensible x determina la identidad de x . Por esta razón, comprender el fin de x nos da conocimiento de x , porque el fin de x nos permite no sólo establecer cómo fue x en el pasado y cómo es en el presente, sino también hacer predicciones acerca de x . Pero el fin de x no es idéntico con x , puesto que, de lo contrario, no podría ser explicativo de x ; y, asimismo, el fin de x no está sujeto a generación y corrupción, por lo cual, a diferencia de x , existe independientemente y, por tanto, está separado. De acuerdo con esto, el fin de x es una Idea, un modelo eterno, lo cual implica que para Platón la relación entre el fin y aquello que es por tal fin, es la relación entre un modelo y su copia.

Según esta interpretación, como señalé en la introducción a este capítulo, la Idea pertenece al género de la causa, lo cual va en contra de lo que sostienen algunos interpretes, para quienes hay Ideas en los otros géneros. Pienso que el problema con cualquiera de estas interpretaciones, es que nos conduce a sostener, como hace Sayre, que las Ideas están sujetas a generación⁷⁴. Pero, en tal caso, uno se puede preguntar, ¿cuál es la diferencia de la generación de una Idea y de la generación de lo sensible? Sayre no explica esto, pero además, podemos preguntarnos, ¿cuál sería la diferencia entre lo sensible y la Idea? Pues, como he intentado mostrar, la diferencia es que la Idea es una mezcla perfecta, a diferencia de lo sensible, la cual contiene un componente

⁷³ Gerena (2003).

⁷⁴ “En el *Filebo* no hay una preocupación particular con la constitución del mundo del llegar a ser como tal. Por su puesto, no hay una marcada distinción entre el mundo del llegar a ser y el mundo de ser como campos separados de existencia en tanto que “todas las cosas que llegan a ser” (27a11, 16c9) —incluyendo tanto las Formas como las cosas sensibles— están constituidas de Límite e Ilimitado” (Sayre (2), pp. 177-178).

ilimitado; pero, por esto, lo sensible requiere un modelo, algo que es, lo cual tendría que ser una Idea⁷⁵.

Pero, como he intentado mostrar, para que una Idea sea un modelo, como, por ejemplo, una Idea de hombre, la Idea tiene que participar de la Idea del bien, la cual le da esta perfección y completitud. De esta manera, la Idea del bien es aquella que unifica a los distintos bienes y, por ello, la Idea del bien es su principio. Como hemos visto, esto significa que los distintos bienes son bienes por las mismas características, que son las características esenciales del bien: simetría, belleza y verdad. Por esto, Platón asume lo que podríamos llamar una explicación monista del bien, en la cual se postula un único principio de todos los bienes, y que implica que lo bueno se predica con la misma definición en distintos casos, por ejemplo, en oraciones como 'Dios es bueno' y el 'cuchillo es bueno'.

Intentaré mostrar en el quinto capítulo que este supuesto es el blanco central de los ataques de Aristóteles en contra de la tesis de que la Idea del bien es principio de los múltiples bienes.

Sin embargo, como he dicho, antes de exponer esta crítica, mostraré cómo Aristóteles llega a su noción de substancia primera a partir de una crítica general a la Idea. Según mi interpretación, este es un paso fundamental, pues, como sostendré en el desarrollo de los siguientes capítulos, estos resultados, junto con los de la crítica a la Idea del bien, lo conducen a la conclusión de que el principio de la multiplicidad de bienes sólo puede ser una substancia primera.

⁷⁵ Sayre (2), p.178, precisamente, admite esto, pero no ve ningún problema en afirmar que la Idea es parte de la mezcla y está compuesta igualmente de un elemento ilimitado.

LOS ARGUMENTOS MÁS RIGUROSOS DEL TRATADO ***SOBRE LAS IDEAS***: LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA NOCIÓN PLATÓNICA DE NO-HOMONIMIA

1. Introducción

Este capítulo es el primero de los tres que se ocupan de la exposición de la explicación del bien de Aristóteles. Como he sostenido, él construye su propuesta como un intento de dar solución a los problemas que encuentra en la explicación de Platón, por lo cual este capítulo y el siguiente se centrarán, respectivamente, en un examen de las críticas que Aristóteles dirige en general a la noción de Idea y, en particular, a la Idea del bien; pero, asimismo, dedicaré una parte de este capítulo y la totalidad del último a exponer la solución de Aristóteles, su propia explicación del bien.

Mi objetivo central en estos tres capítulos, es mostrar que para Aristóteles, la substancia primera soluciona los distintos problemas que se presentan tanto a nivel de la Idea en general, como de la Idea del bien en particular y, por tanto, ella es el principio explicativo de la multiplicidad de cosas que son, como de la multiplicidad de bienes.

De acuerdo con esto, me propongo en este capítulo mostrar cuáles son las críticas generales que Aristóteles dirige en contra de la noción de Idea entendida como un modelo del cual las cosas sensibles son copias, y cómo la solución de estas críticas lo conducen a su noción de substancia.

Para exponer las críticas de Aristóteles, haré un examen de dos argumentos del tratado de juventud de Aristóteles *Sobre las Ideas*, los conocidos como argumentos “más rigurosos”¹, el llamado “A partir de los relativos” y el “Tercer hombre”.

Los argumentos que se conservan de este tratado², son en su mayoría los que cita Alejandro de Afrodisia en su comentario a *Metafísica A*, con el propósito de establecer cuáles son los argumentos y críticas a los que Aristóteles alude en este libro, en donde sólo los enumera, sin hacer una exposición completa de ellos³. Por esta razón, pienso que el *Sobre las Ideas* resulta más idóneo que *Metafísica A* para establecer cuál fue su crítica general a la noción de Idea como modelo. Pero,

¹ En su comentario a la *Metafísica* (83.15-20), Alejandro caracteriza como más riguroso el argumento desde los relativos, por contraste con los tres primeros, que considera menos rigurosos. Aristóteles, en la *Metafísica* (990b15-17) habla de los argumentos más rigurosos, unos de los cuales producen Ideas de relativos y los otros tienen como consecuencia el tercer hombre. Para una explicación de esta distinción, cf. Fine (1990), pp. 157-159 y 197-202.

² De acuerdo con estos fragmentos, al parecer el tratado *Sobre las Ideas*, se componía de dos libros, en el primero de los cuales Aristóteles expone y critica varios argumentos a favor de las Ideas, y en el segundo se ocupa de la propuesta de Eudoxo, según la cual las Ideas están mezcladas con las cosas sensibles. Además, Alejandro cita otros fragmentos, de los que no se sabe si pertenecían al primer o segundo libro, en los cuales se intenta mostrar que no es posible postular principios e Ideas, porque éstas últimas destruyen los principios.

³ Cf. *Metafísica*, 990b-992b

además, porque pienso que lo que se expone en este tratado encaja bien con lo que Platón sostiene en el *Filebo*⁴.

Con esta interpretación, me alejo de los que se ha ocupado de este tratado⁵, para quienes la noción de Idea que se desarrolla en estos argumentos, pertenece al período de los diálogos medios.

Pienso que este tratado coincide en puntos importantes con el *Filebo*⁶. En primer lugar, en estos argumentos se alude en general a Ideas de hombre y animal⁷ y no a Ideas de propiedades como justo, bello, que siempre suponen su opuesto, y de lo cual parte Platón para sostener que de estas propiedades hay Ideas⁸. Pero, además, en segundo lugar, en los argumentos “a partir de las ciencias (79.1-16) y el argumento “a partir de los relativos” (82.11-83.24), se utilizan nociones como limitado ($\alpha\rho\iota\sigma\mu\sigma\eta\nu\sigma$) e ilimitado ($\alpha\pi\epsilon\iota\rho\acute{\omicron}\nu$), las cuales Platón desarrolla en el *Filebo* y que, como intentaré mostrar en el análisis del argumento “a partir de los relativos”, se pueden comprender mejor si se examinan a la luz de este diálogo.

Finalmente, en tercer lugar, en los argumentos “a partir de las ciencias” se sostiene que para los platónicos no hay Ideas de los objetos de las técnicas, lo cual resulta escandaloso para alguien que haya leído el *Cratilo* (389b) o *República* X (596a-596b). Como se puede esperar, han sido muchos los intentos de solucionar esta discrepancia que hay entre lo que se afirma en estos argumentos y la evidencia de los diálogos⁹. Pero, lo que no se ha tomado en cuenta es que Platón, en el *Filebo*¹⁰, tiene un argumento del cual se podría concluir que no hay Ideas de los objetos de aquellas técnicas que no manejan una noción precisa de unidad y por ello no son conocimientos en sentido estricto.

Partiendo de estos supuestos, expondré el argumento “a partir de los relativos”, valiéndome especialmente de la noción de medida y unidad que se maneja en el *Filebo*. De acuerdo con esto, sostendré, en contra de la opinión general¹¹, que el argumento no concluye que hay una Idea de igualdad, sino, más bien, que hay una Idea, un modelo, del cual la igualdad se predica no-homónimamente. A mi juicio, esta conclusión permite entender mejor el supuesto platónico de que es

⁴ Lo cual, de ser cierto, corroboraría la tesis de Sayre (2), según la cual las críticas del libro A de la *Metafísica*, se dirigen a la doctrina establecida en el *Filebo*.

⁵ Por ejemplo, Fine (1993), Owen (2), Frank (1984) y Santa Cruz (2000).

⁶ Pienso que es importante señalar que, a mi juicio, no es posible argumentar cronológicamente, puesto que respecto a este punto hay opiniones muy variadas. Cf. Santa Cruz (2000), pp. 17 y 18.

⁷ Cf. El “argumento de lo Uno sobre lo Múltiple” (80.7-15), el “argumento que parte de la posibilidad de pensar cosas destruidas (81.25-82.9) y el “argumento del tercer hombre” (84.21-29).

⁸ Cf., por ejemplo, *Fedón* (102e-103a). Si bien hay excepciones importantes, como los argumentos a partir de las ciencias” (79.1-16) y, muy importante, el argumento “a partir de los relativos”, en cuyo análisis se basa Owen (2) para sostener que en este tratado se maneja la noción de Idea de los diálogos medios. Sin embargo, como intentaré mostrar, en contra de Owen y de Fine (1993), por lo menos en el caso del “Argumento que lleva a las Ideas de relativos”, la conclusión no es, como ellos sostienen, que hay una Idea de igualdad, sino, más bien, que hay una Idea de la cual la igualdad se predica no-homónimamente.

⁹ Cf. Cherniss (1972), p. 247, n.152 y Fine (1993), cap. 6.

¹⁰ Cf. 55c-58b

¹¹ Cf. Owen (1986) y Fine (1993), cap. 13.

posible predicar F no-homónimamente de los objetos sensibles, si éstos son copias de un modelo.

Asimismo, intentaré mostrar, que en este argumento, al igual que en el argumento del “tercer hombre”, el supuesto central es lo que en estos argumentos se denomina no-homonimia, la cual se formula de la siguiente manera: se predica F no-homónimamente de A y B , si F es idéntico en A y B , indicando una única naturaleza.

Esta noción conduce a postular Ideas, porque ella implica que (i) F no es idéntico con A y B , y (ii) F está separado de A y B . Básicamente, F no es idéntico con A y B , porque F es cuantitativa y cualitativamente distinto de F , pero, asimismo, está separado porque F puede existir independientemente de A y B , y éstos no pueden existir independientemente de F , por lo cual F es el modelo y A y B sus copias. Pero, asimismo, esta noción implica lo que se conoce como auto-predicación, puesto que F sólo se puede predicar no-homónimamente de F , ya que A y B son sólo copias de F y, por tanto, no son F en sentido estricto.

Para Aristóteles, esta noción de Idea como modelo es insostenible, debido a que, como muestra en su crítica al argumento “a partir de los relativos”, ella conduce a postular Ideas que son en sí y relativas, lo cual es contradictorio. Además, como establece en el argumento del “tercer hombre”, la Idea no puede ser explicativa, porque requiere algo más que la explique, y así indefinidamente.

Haciendo un análisis de pasajes centrales de los capítulos 1 y 2 de *Categorías*, intentaré mostrar que Aristóteles elabora una respuesta alternativa, reformulando precisamente la noción platónica de no-homonimia, para lo cual reformula la noción de identidad que se maneja en ella, según la cual A y B son idénticos sólo si no hay diferencias ni cuantitativas ni cualitativas entre ellos. Para Aristóteles, en cambio, la identidad se presenta si hay identidad cualitativa o cuantitativa o ambas¹².

De acuerdo con esto, según Aristóteles, dos cosas A y B son no-homónimas (o sinónimas), si A y B no sólo tienen el mismo nombre ‘ F ’ en común, sino, además, A y B se definen como F . Esto implica, a diferencia de lo que sostiene Platón, que A y B son idénticos con la propiedad F , puesto que tanto a la propiedad F como a A y B , se les aplica la misma definición.

De acuerdo con esta reformulación de la no-homonimia (o sinonimia), Aristóteles establece asimismo que dos cosas A y B son homónimas, si A y B tienen el mismo nombre ‘ F ’ en común, pero no comparten la definición de F .

Pero, si A y B y la propiedad F son idénticos, entonces la propiedad F no está separada. Como intentaré mostrar, para Aristóteles la distinción entre sinonimia y homonimia implica que lo que está separado son los individuos A y B . Precisamente, si, de acuerdo con esta distinción, las cosas o bien se dicen de un sujeto o bien están en un sujeto, el sujeto entonces es el principio de existencia y de predicación, pues sólo el sujeto puede existir independientemente de aquellas cosas que se predicán de él y están en él. Por ejemplo, ‘hombre’ sólo se puede predicar si existe un hombre individual, y blanco sólo existe en un hombre individual.

¹² Esto lo sostiene Aristóteles en *Metafísica*, 1054a32-1054b2

Para mostrar estos puntos, haré, en primer lugar, una exposición de los dos argumentos, junto con las críticas de Aristóteles; y, en segundo lugar, intentaré mostrar cómo Aristóteles evita los problemas que se siguen de la noción de Idea, con base en una definición de identidad menos restringida que la platónica.

2. El argumento desde los relativos

En este argumento se sostiene fundamentalmente que para predicar sin ambigüedad la 'igualdad' de dos cosas sensibles A y B, tenemos que suponer la existencia de una Idea, un modelo del cual A y B son sus copias. En su crítica, Aristóteles no intentará mostrar que el argumento no permite concluir la existencia de Ideas, sino, más bien, que nos conduce a postular Ideas que resultan inadmisibles.

En este apartado, primero voy a exponer el argumento y luego me detendré en las críticas de Aristóteles.

2.1 El argumento

La estrategia del argumento es, básicamente, la siguiente: se parte del supuesto de que hay tres casos en que un predicado 'F' se predica no-homónimamente de un grupo de objetos (o de un mismo objeto en tiempos distintos). Sin embargo, se muestra que esto no se cumple para la 'igualdad', ya que ella sólo en un caso se predica no-homónimamente de dos objetos sensibles A y B (o de un objeto sensible C en tiempos distintos). Se trata del caso en el que A y B son copias de un modelo, el cual es una Idea. Por tanto, dado que hay un caso en el cual la 'igualdad' se predica no-homónimamente, y en éste hay que suponer una Idea entendida como modelo de los objetos sensibles, existen las Ideas.

El argumento empieza dando una definición general de no-homonimia, de acuerdo con la cual, posteriormente, se van a establecer los tres casos en los cuales ella es posible.

Ἄλλο μὲν τῶν κτῆν πρὸς τὴν κατασκευάσειν „δῆλα λόγῳ τοιοῦτῳ ἴσῃ. τῶν ἴσῃ τὰ ὑπὸ τὴν πλειόνων καθ' ἑαυτὰ μὲν ἴσῃ, ἔστι δ' αἰ μ...αν τινὲς δὲ ἴσῃ ἴσῃ [...]¹³.

El argumento que prueba que hay Ideas a partir de relativos es el siguiente. En los casos en que algo idéntico se predica no homónimamente de una multiplicidad, sino que se indica una única naturaleza [...].

Pienso que, parafraseando este pasaje, en general la no-homonimia se presenta si (i) al predicar 'F' de A y B, 'F' se predica con el mismo significado en cada caso; pero, además, (ii) si 'F', predicado de A y B, indica una única naturaleza. A mi juicio, aunque (i) y (ii) parecen dos condiciones distintas para que haya no-homonimia, en realidad se trata de una sola, ya que se supone que 'F' tiene el

¹³ 82.12-13

mismo significado en A y B sólo si 'F' indica una única naturaleza. Podemos ver esto en el examen de los tres casos en que, según el argumento, predicamos 'F' no-homónimamente.

[...] ½toi tù kur...wj tÕ ØpÕ toà kathgoroumšnou shmainÒmenon e□nai taàta élhqeÚetai kat' aÚtîn, æj Ótan Ξnqrwpon lšgwmen Swkrfthn ka^ Plftwna, À tù e,,kÒnaj aÚt| e□nai tîn élhqinîn, æj ^{TMp} tîn gegrammšnwn Ótan tÕn Ξnqrwpon kathgorîmen (dhloàmen g|r ^{TMp} ^{TMke}...nwn t|j tîn énrèpwn e,,kÒnaj t'¼n aÚt»n tina fÚsin ^{TMp} pÉntwn shma...nontej), À æj tÕ m□n aÚtîn ×n tÕ parfdeigma, t| d□ e,,kÒnaj, æj e,, énrèpouj Swkrfth te ka^ t|j e,,kÒnaj aÚtoà lšgoimen¹⁴.

[...] se dicen verdaderamente estas cosas de ellas, o (1) porque ellas son con pleno derecho lo significado por lo predicado, como cuando llamamos 'hombre' a Sócrates y a Platón; o (2) porque son imágenes de las verdaderas, como cuando predicamos 'el hombre' de los dibujos (pues mostramos que en todos y cada uno de los casos las imágenes de los hombres indican una misma naturaleza); o (3) cuando el uno es entre ellos el paradigma y las otras sus imágenes, como si dijéramos que Sócrates y sus imágenes son 'hombres' [...].

En estos tres casos de no-homonimia, encontramos entonces que 'F' tiene el mismo significado predicado de dos objetos A y B, porque 'F' indica una única naturaleza, a saber, la propiedad F. De acuerdo con esto, el caso (1) es fundamental, ya que en él la no-homonimia se presenta porque tanto A como B son F. Así, la no-homonimia de (1) sustenta la no-homonimia en (2) y (3), pues si A y B tienen la propiedad F, entonces ellos se constituyen como los modelos que permiten predicar 'F' no homónimamente en los otros casos. Tomando en cuenta esto, considero que la no-homonimia de (1), (2) y (3) se puede establecer de la siguiente manera.

- (1) Predicamos 'F' no-homónimamente de A y B, porque A y B son F. Por ejemplo, predicamos 'hombre' no-homónimamente de Sócrates y Platón, porque tanto Sócrates como Platón son hombres.
- (2) Predicamos 'F' no-homónimamente de a y b, porque a y b son imágenes, respectivamente, de A y B. Por ejemplo, si predicamos 'hombre' de las imágenes de Sócrates y Platón, lo predicamos no-homónimamente.
- (3) Predicamos 'F' no-homónimamente de A, b y c, porque A es el modelo y b y c sus imágenes. Por ejemplo, si predicamos 'hombre' de Sócrates y de sus imágenes, lo predicamos no-homónimamente.

Habiendo establecido estos tres casos de no-homonimia, los cuales permiten suponer que predicados como 'hombre' se predicán sin ambigüedad y por ello no resultan problemáticos¹⁵, los exponentes del argumento van a plantear la dificultad que se presenta con predicados como 'la igualdad en sí'.

¹⁴ 82.13-21

¹⁵ Sin embargo, como veremos en el siguiente argumento, el del "tercer hombre" los platónicos consideran que predicados como 'hombre' resultan también ambiguos, por lo cual asumen que es necesario postular Ideas de este tipo de predicados.

Según ellos, el problema consiste en que ‘la igualdad en sí’, predicada de los objetos sensibles, no parece cumplir con ninguno de los casos de no-homonimia expuestos hace un momento, y por ello resulta muy ambigua. Siguiendo a Owen¹⁶, exactamente los platónicos argumentan que hay dos casos de no-homonimia que no se cumplen al predicar la ‘igualdad en sí’ de los objetos sensibles. Se trata de los casos (1) y (3). Expondré el argumento, mostrando, en primer lugar, cómo se eliminan (1) y (3), y luego, en segundo lugar, cómo esto permite argumentar a favor de la existencia de una Idea.

2.1.1 Eliminación del caso (1)

Para descartar (1), los platónicos argumentan de la siguiente manera:

kathgoroàmen d□ tìn TMntaàqa tÕ †son aÙtÕ ÐmwñÚmwj aÙtìn kathgoroÚmenon· oÛte g|r Ð aÙtÕj p©sin aÙtoçj TMfarmÕzei lÕgoj, oÛte t| çlhqîj †sa shma...nomen· kineçtai g|r tÕ posÕn TMn toçj a„sqhtoçj ka^ metabËllei sunecîj ka^ oÛk æstin çfwrismšnon¹⁷.

Si predicamos de las cosas de aquí ‘lo igual-en-sí’, se predica de ellas homónimamente, pues ni la misma definición se acomoda a todas ellas, ni indicamos las cosas que son verdaderamente iguales, ya que la cantidad en las cosas sensibles se mueve y cambia sin interrupción y no está delimitada.

Como vemos, en este pasaje el problema se plantea mediante un argumento, cuya conclusión principal es que la ‘igualdad en sí’ se predica homónimamente de los objetos sensibles. Para sustentar esta conclusión se dan dos razones. Por un lado, que los objetos sensibles no son iguales en sentido pleno, esto es, no son iguales en el sentido en que Sócrates y Platón son hombres; pero, por otro, que ‘lo igual’ predicado de los objetos sensibles, no se predica con la misma definición. Estas dos razones se sustentan a su vez en el supuesto de que la cantidad en las cosas sensibles está sujeta a un movimiento local y a alteración, y no está delimitada.

De acuerdo con esto, considero que el argumento sería el siguiente:

- (4) Para todo objeto sensible x , la cantidad de x cambia en cada momento t_1, t_2, \dots, t_n y la cantidad de x no está delimitada en dos momentos t_1 y t_2 , pues es distinta en cada momento.
- (5) ∴ Dado un objeto sensible A , A no es igual comparado en dos momentos t_1 y t_2 . Asimismo, si A se compara con otro objeto sensible B , no es posible que A tenga la misma cantidad que B en algún momento t_1, t_2, \dots, t_n , y, por tanto, A y B no son iguales en ningún momento t_1, t_2, \dots, t_n , [(4)].
- (6) ∴ Dados dos objetos sensibles A y B , la ‘igualdad en sí’ no se predica con la misma definición en A y en B , [(4) y (5)].

¹⁶ Owen (1986)

¹⁷ 82.21-25

Como he dicho, según la interpretación de Owen, este argumento muestra que la 'igualdad en sí', predicada de los objetos sensibles, no cumple con el caso (1) de no-homonimia, y por ello se predica homónimamente. Precisamente, si la 'igualdad en sí' no se predica con la misma definición de los objetos sensibles, y no hay un objeto sensible que sea igual en dos momentos distintos, o dos objetos sensibles que sean iguales en el mismo momento, entonces los objetos sensibles no son iguales en sentido estricto, como lo requiere el caso (1). De esta manera, pienso que la conclusión principal del argumento sería la siguiente:

(7) ∴ Si predicamos la 'igualdad en sí' de los objetos sensibles, la predicamos homónimamente, [(1), (4), (5) y (6)].

Sin embargo, considero que en este esquema es necesario aclarar qué se entiende en la premisa (4) por cambio en la cantidad de los objetos sensibles y cómo de este cambio en la cantidad, se sigue la conclusión (6), según la cual la 'igualdad en sí' se predica con distintas definiciones de los objetos sensibles.

En adelante me concentraré en estos dos puntos, intentando mostrar que el cambio en la cantidad de los objetos sensibles se basa en un supuesto que se encuentra en el *Filebo*, el cual, asimismo, nos permite concluir (6).

Pienso que, en general, los argumentos del primer libro de *Sobre las Ideas*, suponen que los objetos sensibles cambian. Por ejemplo, en el argumento "a partir de las ciencias" se afirma¹⁸ que los particulares (τῶν κατ' ἄκαστων) son ilimitados (ἄπειρος) e indefinidos (ἄορίστα), por contraste con los objetos de las ciencias que son definidos (ἄρισμῶν). Asimismo, en el argumento "a partir del pensamiento" se sostiene que los objetos sensibles están sujetos a generación y corrupción¹⁹. Sin embargo, en ninguno de estos casos encontramos una explicación de por qué se da este cambio, que permita entender cómo se da el cambio en la cantidad y cómo esto nos conduce a distintas definiciones de 'igualdad'.

Por esto, pienso que resulta pertinente recurrir al *Filebo*, en donde, como mostré en el capítulo anterior, Platón explica por qué los objetos sensibles se generan, y en donde se ocupa de su medida y de las implicaciones que esto tiene para las ciencias.

Precisamente, Platón sostiene en el *Filebo* que los objetos sensibles son mezclas, cuyos elementos son lo limitado y lo ilimitado²⁰. Por 'lo ilimitado' se entiende básicamente una cantidad a la cual no se le ha aplicado una medida, y que por ello se caracteriza como 'más y menos'²¹; el límite es esta medida o cantidad que elimina el 'más y menos'²².

Puesto que son mezclas de estos dos elementos, los objetos sensibles no constituyen unidades estables y determinadas, como serían las Ideas, sino que están sujetos a generación y a corrupción, pero, especialmente, resultan ambiguos en relación, precisamente, con la medida. Justamente, Platón en el *Filebo*²³ intenta

¹⁸ 79. 10.

¹⁹ 81. 27.

²⁰ Cf. 25e6-26a4

²¹ Cf. 24e7-25a2

²² Cf. 25a6-25b2

²³ Cf. 55c ss.

mostrar que el criterio de medida y de número no es el mismo en las distintas disciplinas, puesto que no manejan una misma noción de unidad. Por ejemplo, la noción de medida que maneja un médico es distinta de la que maneja un zapatero²⁴. Según él, el dialéctico es el único que maneja una noción de unidad que no es ambigua en ningún sentido²⁵ y, por esto, la dialéctica se constituye como la ciencia más exacta.

De acuerdo con esto, pienso que, siguiendo el *Filebo*, si los objetos sensibles están sujetos a generación y corrupción, lo cual implica que en ellos hay un componente ilimitado, esto nos permite entender por qué la cantidad en los objetos sensibles cambia. Primero porque dicha cantidad estaría sujeta a crecimiento y disminución, así como desintegración, pero especialmente porque, debido a su carácter ilimitado, en cada medición que hacemos de ella, arroja distintos resultados. Por esto, en la premisa (4) del argumento se sostiene que la cantidad en los objetos sensibles se mueve y cambia, pero también que no está delimitada, lo cual indica que, por ejemplo, si al medir la línea L en t_1 , establecemos que tiene 20cm de longitud, una nueva medición en t_2 podría determinar que L mide 20.05cm, y así indefinidamente.

Pero, asimismo, si los objetos sensibles tienen un componente ilimitado, por el cual no constituyen unidades estables y determinadas, pienso que esto determina que haya distintos criterios para establecer la igualdad entre dos cosas. Precisamente, los criterios de medida pueden cambiar, o bien de una disciplina a otra, o bien porque en la misma disciplina se busca mayor precisión en los resultados. Por ejemplo, para un zapatero dos zapatos son iguales si se han fabricado a partir de la misma horma, pero para un geómetra, quien no trabaja con zapatos sino con figuras geométricas, la igualdad entre dos objetos requiere otras condiciones, como que tengan el mismo perímetro o la misma área o el mismo número de lados. Pero, además, en cada caso, tanto en la zapatería como en la geometría, podrían introducirse distintos criterios de medida, que permitieran mayor precisión. Sin embargo, si cambian los criterios de medida, cambian entonces los criterios con los cuales determinamos que un objeto sensible A es igual comparado con él mismo en dos momentos distintos, o con otro objeto sensible B en el mismo momento. Por tanto, los distintos criterios de medida conducen a predicar la 'igualdad en sí' con distintas definiciones.

Hasta este punto, he expuesto la que sería la primera parte del problema que se plantea en el argumento respecto de la predicación de 'igualdad' a los objetos sensibles. El siguiente paso, como he dicho, será establecer que tampoco se cumple el caso (3)

2.1.2 Eliminación del caso (3)

²⁴ De acuerdo con esto, él supone que las medidas y números que pertenecen al género de lo limitado, entre las cuales se encuentra, precisamente, lo igual y la igualdad, no se pueden aplicar a *priori*, sino que están condicionadas por el objeto ilimitado al cual se apliquen.

²⁵ No es un límite pequeño, Protarco. Pues hay unos que cuentan unidades desiguales de las cosas numerables, como, por ejemplo, dos ejércitos y dos bueyes y dos que sean las más pequeñas o las más grandes de todas; pero hay otros que no los seguirían, a menos que alguien estableciera que una de otra ninguna mónada, entre las infinitas, difiere de cada mónada (56d9-56e3).

Pienso que, para los platónicos, el que no se cumpla el caso (3) de no-homonimia, se sigue de que no se cumpla con el caso (1). Precisamente, si predicamos 'la igualdad' homónimamente de los objetos sensibles, entonces no hay ninguno que sea paradigma de igualdad.

ϕll' oÙd□ ϕkribîj tÕn toà ‡sou lÒgon ϕnadecÒmenon tîn TMntaàq£ TMst... ti. ϕll' m¾4n ϕll' oÙd□ æj tÕ m□n par£deigma aÚtîn tÕ d□ e,,kÒna· oÙd□n g'r m©llon q£teron qatšrou par£deigma À e,,kèn²⁶.

Pero ninguna de las cosas de aquí recibe con exactitud la definición de lo igual. Ciertamente, [no es el caso que] unas sean el paradigma y otras la imagen, pues no es ninguno más que el otro, paradigma o imagen.

En este pasaje encontramos un argumento con una premisa y dos conclusiones. La premisa se deriva del argumento anterior, en donde se estableció que 'la igualdad en sí' se predica homónimamente de los objetos sensibles. De acuerdo con esto, se sostiene ahora que, entonces, no hay ningún objeto sensible al cual se le pueda aplicar la definición de lo 'igual'. Pienso que, aunque, al parecer, esto resulta una reformulación de lo que se ha dicho antes, constituye un paso importante, porque, por una parte, muestra que en el argumento se parte del supuesto de que la 'igualdad en sí' se puede predicar no-homónimamente, aunque esto no sea el caso cuando se predica de los objetos sensibles; pero, por otra, para establecer que, en tal caso, cualquier objeto sensible es indistintamente un paradigma o una imagen. Es decir, ninguno sirve como parámetro de medida, puesto que ninguno tiene una cantidad estable y delimitada. De acuerdo con esto, se concluye que entre los objetos sensibles no hay uno que sea paradigma y los otros sus imágenes.

- (8) ∴ Para cualquier objeto sensible x , no es el caso que se pueda aplicar a x la definición de 'lo igual en sí', [(7)].
- (9) Para cualquier objeto sensible x , no es el caso que x sea el paradigma de 'lo igual en sí', [(8)].
- (10) Dados los objetos sensibles A , b y c , no es el caso que A sea el paradigma de igualdad y b y c sus imágenes.

Pienso que, si la reconstrucción que he hecho del argumento hasta ahora es correcta —y, como he dicho, siguiendo a Owen²⁷—, así como el primer argumento mostró que la predicación de la 'igualdad en sí' de los objetos sensibles no cumple con el caso (1), este argumento muestra que tampoco cumple con el caso (3). Precisamente, si los objetos sensibles no son iguales en sentido estricto, entonces no es posible tomar entre ellos alguno que sirva como paradigma, siendo los otros sus imágenes, de tal manera que, al predicar la 'igualdad en sí' de los objetos sensibles, podamos suponer que hay al menos un caso en que ésta se predica no-

²⁶ 82.25-28

²⁷ Owen (1986).

homónimamente, mientras que en los otros se predica con referencia a él, como ocurre, según se indica en el caso (3), cuando predicamos ‘hombre’ de Sócrates y de sus imágenes.

En lo que sigue, mostraré cómo los platónicos sacan partido de estas conclusiones, para argumentar a favor de la existencia de Ideas.

2.1.3 Demostración de la existencia de Ideas

Como lo indica la premisa (8), si no se cumple (1) y (3), ello no implica que la ‘igualdad en sí’ no se predique no-homónimamente, sino, más bien, que no se predica no-homónimamente de los objetos sensibles. Precisamente, pienso que para sostener esto, los exponentes del argumento han seguido una estrategia similar a la que encontramos en algunos diálogos de Platón. Es decir, ellos asumen que si es posible trazar una distinción entre una predicación homónima y una predicación no-homónima de la ‘igualdad en sí’, entonces hay una predicación no-homónima de ‘igualdad en sí’.

De acuerdo con esto, el siguiente paso del argumento consistirá en explicar cómo se presenta la no-homonimia de la ‘igualdad en sí’ y cómo, entonces, esta explicación nos permite sostener que, asimismo, ella se predica no-homónimamente de los objetos sensibles. Pienso que ni para Aristóteles ni para los exponentes de este argumento resultaría aceptable que la ‘igualdad en sí’ se predicara homónimamente de los objetos sensibles, ya que esto los conduciría a asumir un relativismo extremo, que resultaría desastroso para las distintas ciencias y técnicas, pues, si mi reconstrucción del argumento es correcta, esto implicaría que la medida es igualmente relativa.

Pienso que, si recurrimos a lo que sostiene Aristóteles en *Metafísica* Γ^{28} , podremos mostrar cómo se presenta este relativismo. Precisamente, si no hay una única definición de ‘igualdad’, que nos diga lo que la ‘igualdad’ necesariamente es, entonces los distintos significados de la ‘igualdad’ serían contingentes; pero, en tal caso, lo que llamamos ‘igual’ en un caso, en otro podría llamarse ‘no-igual’ y, por tanto, estaríamos diciendo que es p y $\text{no-}p$, violando así el principio de no-contradicción, y cayendo en consecuencia en un relativismo extremo.

En el *Filebo*, como he sugerido, Platón evita este resultado sosteniendo que la dialéctica, a diferencia de las otras ciencias, maneja una noción de unidad que no es desigual en ningún sentido, que sustenta la unidad en las otras ciencias y, por ello, la dialéctica se convierte en la ciencia primera. De acuerdo con esto, la medida no resulta relativa, si bien en cada ciencia y técnica varía en precisión.

En este argumento se sigue una estrategia similar, pues se intentará mostrar que si bien la ‘igualdad en sí’ se predica no-homónimamente de objetos distintos de los sensibles, esto implica no obstante que de éstos también se predica no-homónimamente, a pesar de que su cantidad está sujeta a cambio. Para esto, los exponentes del argumento utilizarán el caso (2) de no-homonimia que, como hemos visto, es el único que no ha sido excluido en el argumento.

²⁸ Cf., por ejemplo, 1006b28-33

e,, d□ ka^ dšxaitÒ tij m¾ Đmènumon e□nai t¾n e,,kÒna tù parade...gmati, çe^ >petai taàta t| ‡sa æj e,,kÒnaj e□nai ‡sa toà kur...wj ka^ çlhqij ‡sou.²⁹

Pero si también alguien admitiera que no es homónima la imagen al paradigma, siempre se sigue que estas cosas, las iguales, son iguales como imágenes de lo que es igual legítima y verdaderamente.

Precisamente, de acuerdo con este pasaje, si se acepta, como lo enuncia el caso (2), que, en general, la imagen no es homónima con su modelo, como por ejemplo, si decimos de la imagen de una lagartija que es una lagartija, la palabra 'lagartija' se aplica con el mismo significado que cuando se predica de su modelo; si se acepta esto, entonces cuando decimos de dos imágenes que son iguales, la 'igualdad' que se predica de estas imágenes no es homónima, puesto que ellas son imágenes de algo que es igual en sentido estricto.

Sin embargo, pienso que es importante tener en cuenta que, según lo que se ha establecido en el argumento, la 'igualdad en sí' se predica no-homónimamente de un objeto A en dos momentos distintos y de dos objetos A y B en el mismo momento, sólo si la cantidad de A y de B no cambia y es determinada.

Como veremos, enfatizar este supuesto es fundamental para entender lo que se expone a continuación en el pasaje, en donde, principalmente, se concluye que los objetos sensibles son iguales porque son imágenes de una Idea.

e,, d□ toàto, æsti ti aÙtÒison ka^ kur...wj, prÕj Ò t| TMnq£de æj e,,kÒnej g...neta... te ka^ lšgetai ‡sa, toàto dš TMstin „dša, par£deigma ka^ e,,kèn to<j prÕj aÙtÒ ginomšnoj...³⁰

Pero si esto [es el caso], algo es igual en sí y legítimamente, con relación a lo cual las cosas de aquí llegan a ser como imágenes y se dicen iguales, pero esto es una idea, paradigma e imagen para las cosas que llegan a ser en relación con él.

Hay varios supuestos implícitos en este pasaje que permiten la conclusión. En primer lugar, que la 'igualdad en sí' se predica no-homónimamente. Pienso que esto se sigue del hecho de que podemos distinguir entre una predicación homónima y una no-homónima de la 'igualdad en sí'; pero, en segundo lugar, hemos visto que al predicar la 'igualdad en sí' de los objetos sensibles, no se cumple con los casos (1) y (3) de no-homonimia expuestos arriba. Por tanto, en tercer lugar, el único caso viable para poder mostrar que la 'igualdad en sí' se predica no-homónimamente de los objetos sensibles es el caso (2). Sin embargo, esto nos conduce a suponer, en cuarto lugar, que los objetos sensibles son imágenes y, por tanto, que hay un modelo del cual son imágenes. Pero si, en quinto lugar, se trata de un modelo del cual podemos predicar la 'igualdad en sí' en sentido estricto, entonces su cantidad no está sujeta a cambio y es determinada. Por tanto, en sexto lugar, tiene que ser un modelo eterno, que no está sujeto a generación y corrupción, sino que, más bien, como lo mostré en el capítulo anterior, él es la causa de la generación de los objetos sensibles. En

²⁹ 82.28-33

³⁰ 83.15-17

conclusión, puesto que sólo la Idea es un modelo eterno y causa de la generación de los objetos sensibles, el modelo del cual predicamos la ‘igualdad en sí’ no-homónimamente es una Idea. Así, el argumento permite concluir que hay Ideas.

Para finalizar, pienso que si la reconstrucción que he hecho del argumento es correcta, la conclusión del mismo no es que hay una Idea de igualdad, sino, más bien, que hay modelos, cuya cantidad no cambia en ningún sentido y es delimitada, de los cuales los objetos sensibles son sus imágenes.

Esta conclusión no sólo le da un mayor alcance al argumento, sino que, además, permite entender mejor cómo la relación modelo-copia explica la no-homonimia. Precisamente, si, por ejemplo, decimos que dos triángulos pintados en la pizarra son iguales, o que dos lagartijas en el jardín son iguales, lo hacemos porque se trata de imágenes, respectivamente, de un triángulo y una lagartija, cuya cantidad no cambia y es determinada, y por ello nos sirven como parámetros de medida. Si no suponemos esto, sino que ellos son iguales porque hay una Idea de igualdad, entonces tanto los triángulos de la pizarra como las lagartijas del jardín serían copias de la Idea de igualdad; pero esto no me parece muy inteligible, pues uno podría preguntar, ¿por qué las lagartijas del jardín y los triángulos de la pizarra no son iguales, si tanto unos como otros participan de la misma Idea?

Considero que esta interpretación, asimismo, se adecua más a la crítica de Aristóteles, la cual desarrollaré en la siguiente sección, y que, según mi interpretación, sostiene principalmente que el problema del argumento consiste en no tomar en cuenta que al predicar la ‘igualdad en sí’ en sentido estricto de una Idea, se cae en contradicción, ya que, en tal caso, la ‘igualdad en sí’ sería una propiedad esencial de la Idea. Pero, si la igualdad en sí es una propiedad esencial de la Idea, entonces ésta no puede ser en sí, sino que su ser estaría condicionado por su relación con otra cosa, y, por tanto, la Idea no podría ser un modelo, puesto que para ello tiene que ser en sí.

2.2 Crítica de Aristóteles

Como he dicho, en esta crítica Aristóteles se enfoca en el supuesto de que la ‘igualdad en sí’ se predica no-homónimamente de la Idea, argumentando que este supuesto tiene consecuencias inadmisibles para los platónicos: (i) las Ideas serían relativas y, por tanto, (ii) su número se multiplicaría innecesariamente. Asimismo, (iii) habría Ideas de lo desigual.

En lo que sigue, me concentraré en la exposición de cada uno de estos puntos, intentando mostrar cuáles son los supuestos implícitos que maneja Aristóteles.

Empezaré, como se debe, por la primera crítica, la cual nos dice lo siguiente:

toàton d^{3/4} tŃn lŃgon fhs^ ka^ tŃn prŃj ti „dšaj kataskeufzein. ¹ goàn de<xij ¹ nàn TMp^ toà
 ‡sou proÁlqen, Ó TMsti tŃn prŃj ti· tŃn dŃ prŃj ti oŰk œlegon „dšaj eŃnai di| tŃ tŃj mŃn
 „dšaj kaq' aŃtŃj ŃfestŃnai aŰto<j oŰs...aj tin|j oŰsaj, tŃ dŃ prŃj ti TMn tí prŃj Űllhla scšsei
 tŃ eŃnai œcein³¹.

³¹ 83.23-27

Dice [Aristóteles] que, precisamente, este argumento prueba también que hay Ideas de relativos. Por cierto, la presente prueba ha avanzado con base en lo igual, el cual es entre las cosas relativas. Sin embargo, no decían que hubiera Ideas de relativos, por el hecho de que propusieron que las Ideas son en sí, siendo, para ellos, algún tipo de substancias³², y los relativos tienen el ser en la forma de una relación entre unos y otros.

La interpretación que he dado hasta ahora, en realidad intenta explicar lo que Aristóteles sostiene en este pasaje, que resultaría sorprendente si la conclusión principal del argumento fuera que hay una Idea de igualdad. Primero porque él no dice aquí que esa sea la conclusión del argumento y porque el uso del *ka...* en la primera línea, indica que la conclusión de que hay Ideas de relativos es una conclusión adicional, la cual, según Aristóteles, se sigue de haber argumentado a favor de las Ideas, tomando como base la noción de 'igualdad'. Asimismo, en este pasaje él sostiene que los platónicos no postularon Ideas de relativos.

Por estas razones, pienso que el problema que encuentra Aristóteles en el argumento no es que los platónicos están postulando una Idea de igualdad, sino, más bien, y como he dicho, que si se predica la 'igualdad en sí' no-homónimamente de una Idea, ésta se convierte en un relativo y, por tanto, no puede ser un modelo.

Para llegar a esta conclusión, parto del supuesto de que si predicamos *F* no-homónimamente de *A* y *B*, *F* es una propiedad necesaria de *F*, esto es, una propiedad sin la cual *A* y *B* no podrían ser lo que son. Pienso que esto se ilustra en el argumento, cuando se dice que hombre se predica no-homónimamente de Sócrates y Platón. Por esto, la igualdad en sí sólo se puede predicar no-homónimamente de los objetos sensibles, si ellos son imágenes de un modelo, la cual constituye una unidad que no está sujeta a cambio y, por tanto, bajo el supuesto de que la igualdad es una propiedad necesaria no de los objetos sensibles, sino de la idea. Por ejemplo, si decimos que dos círculos son iguales, lo hacemos no-homónimamente, porque ellos son imágenes de la Idea de círculo, de la cual la 'igualdad en sí' se predica en sentido estricto. Sin embargo, como sostiene Aristóteles, el problema de considerar a la Idea de círculo como paradigma de igualdad, es que, en tal caso, la Idea de círculo sería en sí y relativa y, por tanto, sería *p* y no-*p*.

Es decir, si predicamos la 'igualdad en sí' no-homónimamente de la Idea de círculo, entonces la igualdad es una propiedad necesaria de la Idea de círculo. Pero, en tal caso, la Idea de círculo sería relativa, puesto que la igualdad es una propiedad relativa. Sin embargo, la Idea de círculo no puede ser relativa, ya que ella es un modelo del cual los círculos sensibles son copias y, por tanto, en sí. En conclusión, si los platónicos sostienen que la 'igualdad en sí' se predica no-homónimamente de una Idea, por ejemplo, la Idea de círculo, entonces están asumiendo que las Ideas son en sí y relativas, lo cual es contradictorio.

Si la interpretación que he dado es correcta, el siguiente paso de la crítica de Aristóteles consistiría en mostrar otra consecuencia de sostener que la 'igualdad

³² Aquí seguí la traducción de Fine (1993), p. 18.

en sí' se predica no-homónimamente de las Ideas: habría una multiplicidad de Ideas de lo igual.

æti d□ e,, tÕ †son †sJ †son, ple...ouj „dšai toà †sou ṽn e□en· tÕ g|r aÙtÒison aÙto□sJ †son· e,, g|r mhden^ †son, oÙd□ †son ṽn e†h³³.

Además, si lo igual es igual a un igual, habrá muchas Ideas de lo igual, pues lo igual-en-sí es igual a un igual-en-sí, ya que, si no fuera igual a alguna cosa, no sería un igual.

Según mi interpretación, en este pasaje Aristóteles argumenta que si los platónicos están en lo correcto, entonces cada Idea de la cual predicamos la 'igualdad en sí' no-homónimamente se multiplica. Por ejemplo, si predicamos la 'igualdad en sí' de la Idea de círculo, por definición la Idea de círculo tendría que ser igual a algo, a saber, otra Idea de círculo, lo cual nos comprometería con un regreso al infinito que resulta inadmisibile.

Finalmente, nos dice Aristóteles, este argumento nos conduce a postular una Ideas de cosas desiguales.

æti de»sei ka^ tîn çn...swn kat| tÕn aÙtÕn IÒgon „dšaj e□nai· Ðmo...wj g|r tîn çntikeimšnwn æsonta... ge À oÙk æsontai „dšai· tÕ d□ ¥nison Ðmologe<tai ka^ kat' aÙtoÝjTMn ple...osin e□nai³⁴.

Asimismo, tendría que haber Ideas de desiguales, según el mismo argumento. Del mismo modo, pues, habrán o no habrán Ideas de las cosas contrarias. Pero se está de acuerdo que lo desigual también, según ellos, es en muchos.

Según este pasaje, Aristóteles termina la crítica, afirmando que si lo 'desigual' como lo 'igual' se predica de una multiplicidad, entonces tiene que haber Ideas de las cosas desiguales. Debo confesar que no entiendo cómo exactamente esta crítica se relaciona con la noción de no-homonimia, pues ¿cómo se puede entender que una Idea es modelo de objetos sensibles desiguales? ¿En qué sentido serían copias de dicho modelo? Por esta razón, puesto que no tengo por ahora una respuesta, dejo esta última parte de la crítica sin comentario.

En conclusión, la crítica de Aristóteles ha establecido que no es posible postular Ideas para mostrar que la 'igualdad en sí' se predica no-homónimamente de los objetos sensibles, puesto que en tal caso la Idea sería en sí y relativa, lo cual es contradictorio y, por tanto, inaceptable.

En la siguiente sección, me ocuparé del argumento del "tercer hombre", en el cual, como en el argumento anterior, se supone que la predicación de 'F' de los objetos sensibles no puede ser no-homónima y que, por tanto, es necesario postular una Idea de F. Sin embargo, a diferencia del argumento "a partir de los relativos", en este argumento por 'F' se entiende un predicado de propiedades no-relativas, como hombre.

³³ 83.27-28

³⁴ 83.28-30

El argumento del Tercer Hombre

Alejandro, en el comentario al primer libro de la *Metafísica*, cita dos versiones del argumento del tercer hombre, la primera de las cuales corresponde a Eudemo³⁵ y la segunda, a Aristóteles³⁶, la cual integraba el tratado *Sobre las Ideas* y, según el mismo Alejandro, se inspiró en la versión de Eudemo³⁷.

A continuación, expondré la versión aristotélica, la cual se encuentra estrechamente relacionada con el argumento "a partir de los relativos" que expuse en la sección anterior. Precisamente, considero que en el argumento del "tercer hombre" que desarrolla Aristóteles, se maneja, básicamente, la misma noción de no-homonimia que se encuentra en el argumento "a partir de los relativos", y, como intentaré mostrar, pienso que esta noción es fundamental para determinar por qué los particulares *F* no son idénticos con *F* (sea *F* un predicado o una propiedad). Asimismo, siguiendo lo que dice Alejandro, pienso que se asume implícitamente una premisa que se encuentra en la versión de Eudemo, a saber, que si *A* y *B* son semejantes, *A* y *B* son semejantes porque participan de *C*. A mi juicio, esta premisa, junto con la noción de no-homonimia, conducen a postular el tercer hombre, distinto de la Idea y de los hombres particulares.

3.1 El argumento

Pienso que, básicamente, la estrategia de los platónicos en este argumento consiste en partir del hecho de que '*F*' se predica verdaderamente de los particulares *A* y *B*, lo cual muestra que '*F*' nos remite a algo que existe. Sin embargo, inmediatamente establecen que '*F*' no es idéntico con los particulares *A* y *B*, concluyendo a partir de esto que '*F*' es algo distinto de ellos y separado, es decir, una Idea.

de...knutai ka[^] oÚtwj Ð tr...toj ¥nqrwpoj. e., tÕ kathgoroÚmenÒn tinwn pleiÒnwn çlhqij ka[^] œstin ¥llo par| t| ïn kathgore<tai, kecwrismšnon aÚtïn —toàto g|r 'goàntai deiknÚnai of t|j „dšaj tiqšmenoi· di| toàto gfr^{TMst...} ti aÚto£nqrwpoj kat' aÚtoÚj, Óti Ð ¥nqrwpoj kat| tïn kaq' >kasta çnqrèpwn pleiÒnwn Ôntwn çlhqij kathgore<tai ka[^] ¥lloj tïn kaq' >kasta çnqrèpwn^{TMst...}n— [...] ³⁸.

También así se demuestra el tercer hombre. Si lo que se predica de una multiplicidad de cosas, se predica verdaderamente y es otra cosa aparte de aquellas cosas de las cuales se predica, está separado de ellas —en efecto, esto creen demostrar los que postulan las Ideas, pues, según ellos, por esto hay algo que es un hombre en sí: porque 'el hombre' se predica verdaderamente de los hombres particulares que son múltiples y es algo distinto de los hombres particulares— [...]

³⁵ 83.34-84.7

³⁶ 84.21-85.10

³⁷ 85.10-12

³⁸ 84.21-27

Precisamente, en la primera parte de este pasaje, encontramos las premisas principales de un argumento que, en general, nos permite postular Ideas para toda multiplicidad de cosas *F* de la cual se predique '*F*' verdaderamente. En la segunda, se toma el caso particular de la predicación de 'hombre', de acuerdo con la cual se concluye que hay un hombre en sí. Si esto es correcto, en este pasaje encontramos dos argumentos, integrados cada uno por dos premisas y una conclusión, en la cual se establece que hay un *F* separado (o un *F* en sí) de los múltiples *F*.

Podríamos decir que los dos argumentos son los siguientes:

- (1) Si se predica '*F*' de una multiplicidad *F*, '*F*' se predica verdaderamente.
- (2) Si se predica '*F*' de una multiplicidad *F*, '*F*' es algo distinto aparte de cualquiera de los múltiples *F*.
- (3) ∴ Hay un *F* separado de los múltiples *F*, [(1) y (2)].
- (4) Siempre que se predica 'hombre' de los múltiples hombres particulares, se predica verdaderamente, [(1)].
- (5) El 'hombre' que se predica de los múltiples hombres particulares, es otra cosa aparte de los hombres particulares, [(2)].
- (6) ∴ Hay un hombre en sí, [(4) y (5)].

Pienso que, en estos dos argumentos, el problema principal de interpretación consiste en establecer qué se entiende exactamente en las premisas (2) y (5) por no-identidad entre '*F*' y los múltiples *F*, y cómo este supuesto nos permite concluir en (3) y (6), que '*F*' está separado. De acuerdo con esto, en lo que sigue me concentraré en estos dos puntos, para lo cual me basaré, como dije en la introducción, en la noción de no-homonimia que se sostiene en el argumento "a partir de los relativos", y en el supuesto del "tercer hombre" de Eudemo, según el cual, si A y B son semejantes, A y B son semejantes porque participan de C.

Resulta interesante que la premisa (4) de esta versión aristotélica del tercer hombre, nos remita al ejemplo con el cual se ejemplifica el primer caso de no-homonimia del argumento "a partir de los relativos"³⁹. Pienso que esta relación no es casual, sino que muestra que por predicar con verdad '*F*' se entiende que '*F*' se predica no-homónimamente. Para ver esto, recordemos lo que, en el argumento "a partir de los relativos" se entiende básicamente por predicar no-homónimamente '*F*'.

En los casos en que algo idéntico se predica no homónimamente de una multiplicidad, sino que se indica una única naturaleza, se dicen verdaderamente estas cosas de ellas, o porque ellas son con pleno derecho lo significado por lo predicado, como cuando llamamos 'hombre' a Sócrates y a Platón [...].

De acuerdo con este pasaje, y otros de este mismo argumento (cf., por ejemplo, 83, 5-10), se predica verdaderamente '*F*' de una multiplicidad, cuando indicamos una única naturaleza, pues sólo así '*F*' es idéntico predicado de dicha

³⁹ Cf. 83. 2-3.

multiplicidad. Como vimos en la sección anterior, hay tres casos en los cuales esto se cumple, siendo el primero, precisamente, aquel en el cual predicamos 'F' de una multiplicidad que es con pleno derecho F, por ejemplo, cuando predicamos 'hombre' de Sócrates y Platón.

Aunque por esto que dicen aquí los platónicos podríamos pensar que para ellos predicados como 'hombre' no resultan ambiguos, no obstante, como muestra este argumento del "tercer hombre", la ambigüedad se presenta si queremos explicar la predicación de 'hombre' apelando a los hombres particulares. Precisamente, a diferencia de 'hombre' que indica una única naturaleza, los hombres particulares son múltiples, lo cual quiere decir que hay una diferencia cuantitativa entre 'hombre' y los múltiples hombres; pero, además, hay una diferencia cualitativa, puesto que los múltiples hombres son particulares, es decir, tienen propiedades distintas de la propiedad hombre, que los particulariza, como, por ejemplo, ser gordos, blancos, negros, altos, bajos, etc. Por el contrario, 'hombre' indica algo que no tiene propiedades irrelevantes a la propiedad hombre.

De acuerdo con esto, entonces, si hay una diferencia cuantitativa y cualitativa entre los múltiples hombres y la propiedad hombre, no hay identidad entre ellos, según se establece en las premisas (2) y (5) del argumento.

En lo que sigue, como he dicho, me concentraré en mostrar por qué la no-identidad nos conduce a postular un F separado de los múltiples F, i.e., una Idea de F. Para esto, resulta indispensable tomar en cuenta, nuevamente, la noción de no-homonimia que, según mi interpretación, se está manejando en el argumento. Justamente, si recordamos, los platónicos consideran que 'hombre' se predica no-homónimamente de los hombres particulares, porque los hombres particulares son hombres *con pleno derecho* (kur...wj). Pero hemos visto que, para los platónicos, esto no significa que haya una identidad entre los hombres particulares y la propiedad hombre. Esto implica que, para explicar por qué los hombres particulares son hombres, tenemos que apelar a algo distinto, pues apelando a ellos no obtenemos la unidad e identidad a que nos remite 'hombre' y, por tanto, no podemos explicar por qué lo predicamos no-homónimamente. Por ejemplo, si consideramos a Sócrates y a Alcibíades, obtenemos dos nociones de hombre: la de un sabio y la de un hedonista.

Por esto, considero que lo más viable es pensar que los platónicos en este argumento siguen una estrategia similar a la que encontramos en el argumento "a partir de los relativos", en donde, como vimos, para poder sostener que la 'igualdad en sí' se predica no-homónimamente de los objetos sensibles, tenemos que asumir que ellos son copias de un modelo.

Pienso que, en este sentido, y considerando lo que nos dice Alejandro⁴⁰, podemos suponer que en esta versión que nos presenta Aristóteles, se encuentra implícito el siguiente supuesto del argumento de Eudemo:

œti t| Ómoia œll»loij toà aÛtoà tinoj metous...v Ómoia œll»loij e□nai, Ñ kur...wj ^{TMst}
toàto· ka^ toàto e□nai t³/_n „dšan⁴¹.

⁴⁰ "Pero este argumento (el de Aristóteles) es idéntico al primero (el de Eudemo), puesto que [los dos] establecen que las cosas semejantes a alguna misma cosa son semejantes por participación: pues los hombres y las Ideas son semejantes" (85. 6-9).

⁴¹ 84. 1-3.

Además, las cosas semejantes entre sí son semejantes entre sí por participación de algo idéntico, el cual es esto estrictamente: y la Idea es esto.

Con este supuesto, que encontramos en algunos diálogos de Platón⁴², se pretende, fundamentalmente, explicar cómo una multiplicidad F es F en sentido estricto, aceptando además el supuesto de la no-identidad. Justamente, si los múltiples F no son idénticos con F , entonces los múltiples F son semejantes, ya que tienen propiedades distintas de F que los particulariza; pero, entonces, según el supuesto de la versión de Eudemo, los múltiples F son F por participación de algo que, a diferencia de los múltiples F , es uno e idéntico, a saber, F .

Si F es uno e idéntico, y es por participación de él que los múltiples F son F , entonces F se constituye en un modelo de los múltiples F . De acuerdo con esto, los platónicos, de manera similar al argumento "a partir de los relativos", estarían asumiendo que si predicamos F no-homónimamente de los múltiples F , lo hacemos porque participan de F , del cual es de quien predicamos F en sentido estricto.

Pienso que, si esto que he dicho es correcto, estos supuestos nos conducen a la conclusión de que F está separado de los múltiples F . Precisamente, si F explica por qué los múltiples F son F , y no participa de otra cosa para ser lo que es, ya que se trata de una naturaleza única e idéntica, entonces F existe independientemente de los múltiples F , esto es, está separado de ellos y, por tanto, es una Idea.

En esta interpretación que he dado de la versión aristotélica del "tercer hombre", he intentado mostrar que la noción de no-homonimia que se desarrolla en el argumento "a partir de los relativos" juega un papel importante en el supuesto de que los múltiples F no son idénticos con F , y en el paso de este supuesto a la conclusión de que la propiedad F está separada de los múltiples F , siendo, por ello, una Idea.

En la siguiente sección, voy a exponer la crítica de Aristóteles, en la cual, a mi juicio, también la no-homonimia resulta central para entender por qué este argumento conduce a postular un tercer hombre distinto de los hombres particulares y de la Idea de hombre.

3.2 La crítica del argumento

En la exposición de esta crítica, intentaré mostrar que los supuestos que conducen a postular un hombre distinto de la Idea y de los hombres particulares, son la noción de no-homonimia, así como el supuesto que encontramos en la versión de Eudemo y que se haya implícito en esta versión.

De acuerdo con esto, considero que la no-homonimia implica que F se predica de los particulares F , y especialmente de la Idea de F . Pienso que, para Aristóteles, esto conduce a los platónicos a sostener que la Idea de F y los

⁴² Especialmente en los dos argumentos del *Parménides* que conducen a un regreso: cf. *Parménides*, 132a-b y 132c-d.

kat' toŪnoma lŌgoj tĀj oŪs...aj Đ aŪtŌj, oEon zŷon Ō te ŷnqrwpoj ka^ Đ boaj; toŪtwn g|r ~kfteron koinŷn NnŌmati prosagoreŪetai zŷon, ka^ Đ lŌgoj d□ tĀj oŪs...aj Đ aŪtŌj⁴⁴.

Se dice que son homónimas aquellas cosas cuyo nombre es común, pero es diferente la definición de la substancia que corresponde al nombre. Por ejemplo, "el hombre y el dibujo son animales", pues de éstos solo un nombre es común, pero la definición de la substancia que corresponde al nombre es distinta, ya que, si alguien diera [la definición] de qué es para cada uno de ellos ser el animal, daría una definición propia de cada uno. Se dicen sinónimas aquellas cosas de las cuales el nombre es común y la definición de la substancia que corresponde al nombre es la misma. Por ejemplo, un hombre y un buey son animales, pues cada uno de estos tiene un nombre común, 'animal', y la definición de la substancia es la misma.

Según este pasaje, la homonimia entre dos cosas A y B se presenta si A y B tienen el nombre 'F' en común, pero su definición no es la misma. Por ejemplo, nos dice Aristóteles, cuando decimos que el animal y el dibujo son hombres, el hombre y el dibujo sólo tienen en común el nombre 'animal', pero la definición de animal que corresponde a cada uno es distinta.

En la siguiente parte del pasaje, Aristóteles sostiene que la sinonimia se presenta cuando A y B no sólo tienen el nombre 'F' en común, sino también la misma definición. Por ejemplo, si decimos que el buey y el hombre son animales, entonces el buey y el hombre son sinónimos porque a los dos se aplica la misma definición de animal.

Podemos ver que para definir la homonimia y la sinonimia, Aristóteles hace algunas distinciones. Precisamente, él distingue entre el nombre 'F', aquello a lo cual corresponde la definición, a saber, F, la definición de F y los particulares A y B, los cuales se definen como F. Al hacer estas distinciones, Aristóteles está desarrollando un supuesto central en los argumentos platónicos: que la sinonimia se presenta si y sólo si se indica una única naturaleza (precisamente, aquella a la cual le corresponde la definición). Sin embargo, a pesar de esto, tales distinciones implican un alejamiento radical del platonismo, pues ellas suponen la reformulación de la noción de identidad que maneja esta postura, lo cual, considero, le permite a Aristóteles concluir que la naturaleza única es o bien A o bien B.

Pienso que la noción de identidad que manejan los platónicos es central para ellos, porque les permite sostener un supuesto que tanto en los argumentos menos rigurosos como en los más rigurosos, utilizan para concluir la existencia de Ideas: que si la propiedad F es común y los múltiples F son particulares, entonces no puede haber identidad entre la propiedad F y los múltiples F. A mi juicio, para que los platónicos puedan concluir la no-identidad *simpliciter* entre la propiedad F y los múltiples F, ellos tienen que asumir una noción de identidad muy estricta, según la cual a y b son idénticos si y sólo si a no difiere en ningún sentido de b⁴⁵.

⁴⁴ 1^a1-10

⁴⁵ Por esta razón, para los Platónicos lo único que es idéntico es la Idea, la cual es en sí misma F y por ello en ningún sentido es no-F.

A diferencia de los platónicos, Aristóteles considera que la identidad se dice de varias maneras, de acuerdo con las cuales, aunque dos cosas *a* y *b* difieran en algún sentido, de esto no se sigue que no sean idénticas en otro sentido.

legomšnou d□ toà taØtoà pollacîj, »na m□n trÒpon katççriqmÕn lšgomen TMn...ote auto, tÕ dçTM|n ka^ lÒgJ ka^ çriqmù ↔n Ī, oEon sÝ sautù ka^ tù eçdei ka^ ti ÛIV »n: æti dçTM|n Ð lÒgoj Ð tÁj prèthj oÛs...aj eEj Ī, oEon af çsai gramma^ eÛqeai af aÛta...⁴⁶.

Pero, puesto que lo idéntico se dice de muchas maneras, en un sentido, decimos algunas veces que es lo mismo en cuanto al número, pero en otro [decimos que es lo mismo] si es uno en el número y la definición. Por ejemplo, tú contigo mismo eres algo uno tanto en la especie como en la materia. Pero, además, si es una la definición de la sustancia primera, como, por ejemplo, las líneas rectas iguales son las mismas.

Partiendo de estos sentidos de identidad que introduce Aristóteles, se puede afirmar, en contra de los platónicos, que aunque la propiedad *F* y los particulares *F* no son idénticos en cuanto al número, no obstante son idénticos en cuanto a la definición. De esta manera, al reformular la noción de identidad, Aristóteles está manejando una noción de no-homonimia que no requiere ninguno de los supuestos que, como él señaló en las críticas a los argumentos más rigurosos, conduce a absurdos. En primer lugar y fundamentalmente, Aristóteles no requiere una propiedad separada.

Para Aristóteles, como hemos visto, la no-homonimia se presenta si se aplica el nombre '*F*' a dos cosas *A* y *B* que tienen la misma definición, a saber, la definición de *F*. De acuerdo con esto, para Aristóteles la no-homonimia descansa fundamentalmente en que haya identidad en la definición. Pero si a los particulares *A* y *B* se les aplica la definición de *F*, entonces los particulares *A* y *B* son *F* y, por tanto, no se requiere, como en el caso de los platónicos, que la propiedad *F* esté separada para poder explicar cómo el nombre '*F*' se predica con verdad de los particulares *A* y *B*. Para ellos, en efecto, puesto que la no-homonimia se presenta si y sólo si el nombre '*F*' indica una naturaleza única, la cual es en sentido estricto *F*, y ninguno de los particulares *F* es idéntico con dicha propiedad, por lo cual ninguno es *F* en sentido estricto, entonces la propiedad *F* está separada, pues los particulares *F* son semejantes a ella y, por tanto, son *F* por su participación con ella, pero ella no participa de ninguna cosa.

De acuerdo con esto, la noción aristotélica de no-homonimia no nos compromete con una propiedad entendida como un modelo, y por tanto, no implica la auto-predicación, la cual conduce, como muestra Aristóteles su versión del "tercer hombre", a un regreso al infinito. Para ver con más detalle este punto, se puede considerar el siguiente pasaje de las **Categorías**, en donde Aristóteles distingue entre sustancia primera y sustancia segunda.

OÛs...a dš TMstin ¹ kuriètatç te ka^ prètwj ka^ mflista legomšnh, ç m»te kaq' Øpokeimšnou tinÕj lšgetai m»te TMn ØpokeimšnJ tin... TMstin, oEon Ð tÿ ÷nqrwpoj À Ð tÿ çppoç. deÚterai d□ oÛs...ai lšgontai, TMn oEj eçdesin af prètwj oÛs...ai legÓmenai Øpçrcousin,

⁴⁶ 1054^a32-1054^b2.

ταῦτ' ἐστὶν κατὰ τὴν ἐξουσίαν τοῦ ἄνω γένους· ὁ δὲ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶν ὁ ἄνω ὅπως τὸ ἐστὶν ἐν τῷ ἄνω, ὅπως δὲ τὸ ἐστὶν ἐν τῷ ἄνω· ὁ δὲ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶν ὁ ἄνω ὅπως τὸ ἐστὶν ἐν τῷ ἄνω.⁴⁷

Substancia, la que se dice en sentido estricto y en primer lugar y principalmente, es aquella que ni se predica de un sujeto ni está en algún sujeto, como, por ejemplo, el hombre tal o el caballo tal. Se dicen substancias segundas, tanto aquellas especies a las cuales se dice que pertenecen las substancias primeras, como los géneros de estas especies. Por ejemplo, el hombre tal pertenece a la especie hombre, y el género de la especie es el animal. Así, substancias segundas se dicen tales substancias, como por ejemplo, el hombre y el animal.

Según este pasaje, para Aristóteles la sustancia primera es aquella que cumple con las siguientes dos condiciones:

Dados un objeto A y un sujeto S,

- (1) si A no se predica de S ni está en S, entonces A es una sustancia primera.

En el caso de la sustancia segunda, Aristóteles establece la siguiente condición:

Dados dos objetos B y C,

- (2) si B pertenece a C y B es una sustancia primera, entonces C es una sustancia segunda.

La auto-predicación consiste básicamente en que la propiedad *F* es al mismo tiempo el sujeto *S*. Para evitar esto, como hemos visto, Aristóteles, por un lado, distingue entre la propiedad *F* y el sujeto *S*, pero, por otro, muestra que de la distinción se sigue que toda propiedad *F* implica la existencia de un sujeto *S* del cual se predica, el cual es distinto de *F*.

Para mostrar esto último, Aristóteles parte de un supuesto que aceptan los platónicos: que si A explica a B, entonces A tiene que ser aquello por lo cual B es lo que es. Pero esto implica que A está separado de B, es decir, A tiene que existir independientemente de B, pues, de lo contrario, A dependería de B, por lo cual no podría ser su explicación⁴⁸. De esta manera, Aristóteles acepta el supuesto que conduce a los platónicos a separar la propiedad *F*, pero intentará mostrar, en contra de los platónicos, que ésta no puede estar separada, puesto que no puede existir independientemente, ya que, como dije, ella implica la existencia de un sujeto *S*, el cual, para Aristóteles es el que está separado y, por tanto, es el que debemos considerar como el *explanans* de la propiedad *F*.

Aristóteles demuestra que el sujeto *S* está separado, partiendo de la siguiente distinción:

⁴⁷ 2^a 11-18

⁴⁸ Cf. *Categorías* 12, 14^a26, en donde Aristóteles afirma que si *a* es la causa de *b*, entonces *a* tiene que ser anterior a *b*, lo cual implica que *a* puede existir sin *b*, pero *b* no puede existir sin *a*.

Tîn Ôntwn t! m□n kaq' Øpokeimšnou tinÕj lšgetai, TMn ØpokeimšnJ d□ oÛden... TMstin, oEon Ξnqrwpoj kaq' Øpokeimšnou m□n lšgetai toà tinÕj çnqrèpou, TMn ØpokeimšnJ d□ oÛden... TMstin· t! d□ TMn ØpokeimšnJ mšn TMsti, kaq' Øpokeimšnou d□ oÛdenÕj lšgetai⁴⁹.

Entre las cosas que hay, unas se predicán de un sujeto, pero no están en ningún sujeto. Por ejemplo, 'hombre' se predica de algún hombre, pero no está en ningún sujeto. Otras, están en un sujeto, y no se predicán de ningún sujeto.

Dado un objeto A y un sujeto S,

(3) A se predica de S o está en S.

De acuerdo con esto, Aristóteles está clasificando todos los objetos en tres clases: los que se predicán de S, los que están en S y S. Asimismo, para Aristóteles la distinción entre "estar en" y "predicarse de" es excluyente:

(4) si A se predica de S, entonces A no está en S; pero si A está en S, entonces A no se predica de S.

Siguiendo este punto, Aristóteles caracteriza la predicación de la siguiente manera:

“Otan ›teron kaq' ãšrou kathgorÁtai æj kaq' Øpokeimšnou, Ósa kat! toà kathgoroumšnou lšgetai, p£nta ka^ kat! toà Øpokeimšnou ·hq»setai⁵⁰.”

Cuando una cosa se predica de otra como de un sujeto, cuantas cosas se dicen de lo predicado, tantas se dirán del sujeto.

(5) Si A se predica de S, entonces se predica de S tanto el nombre de A como su definición.

Por ejemplo, si se predica 'hombre' del hombre individual, entonces también se predica de éste 'animal', puesto que 'animal' se predica de 'hombre'.

oEon Ξnqrwpoj kat! toà tinÕj çnqrèpou kathgore<tai, tÕ d□ zùn kat! toà çnqrèpou· oÛkoàn ka^ kat! toà tinÕj çnqrèpou tÕ zùn kathgorhq»setai· Ð g!r t!j Ξnqrwpoj ka^ ΞnqrwpoÕj TMsti ka^ zùn⁵¹.

Por ejemplo, si 'hombre' se predica de algún hombre, y 'el animal' se predica de 'hombre', también se predicará del hombre individual 'el animal', pues el hombre individual y 'hombre' son animales.

⁴⁹ 1^a20-24

⁵⁰ 1^b9-12

⁵¹ 1^b 12-15

De acuerdo con esto, si algo está en un sujeto, no se predica del sujeto; pero, además, tampoco puede entenderse como parte del sujeto, lo cual caracteriza a la relación “estar en”:

$\tau\mu\eta$ \emptyset pokeimšnJ d□ lšgw Ö æn tini m^{3/4} æj mšroj \emptyset pfrcon çdÚnaton cwr^j e□nai toà $\tau\mu\eta$ ú
 $\tau\mu$ st...n⁵²

Digo que está en un sujeto lo que está en algo no como parte, siendo imposible que exista separado de aquello en lo cual está.

- (6) Si A está en S, A ni se predica de S ni es una parte de S, y no puede existir independientemente de S.

Esta caracterización de las cosas que están en un sujeto, responde claramente al supuesto de que tales cosas no pueden ser predicadas del sujeto, pues estas últimas son parte del sujeto y, en algún sentido, existen independientemente.

Puesto que las cosas que están en un sujeto no se pueden predicar de él, cuando aparentemente ocurre esto, se trata de una predicación homónima. Por ejemplo, el color blanco está en Sócrates y es posible decir que Sócrates es blanco, pero homónimamente, pues la definición del color blanco no se predica de Sócrates, ya que Sócrates no es un color. Sin embargo, en el caso del conocimiento individual de la gramática, el cual está en Sócrates, no predicamos ni siquiera homónimamente este conocimiento de Sócrates, pues no decimos que Sócrates es un conocimiento individual de la gramática⁵³.

De acuerdo con estas distinciones, podemos concluir lo siguiente:

- (7) La substancia segunda no está en la substancia primera, sino que es la especie, junto con su género, a la cual pertenece la substancia primera. De acuerdo con esto, la substancia segunda es algo que se predica de la substancia primera, [(1), (2), (4) y (6)].
 (8) La substancia primera no está en S ni se predica de S, [(1)].
 (9) La substancia primera es el sujeto S en el cual están las demás cosas, o del cual se predicán, [(1), (2), (3), (4) y (6)].
 (10) La existencia de las demás cosas depende de la existencia de la substancia primera, [(8) y (9)].
 (11) La substancia primera está separada, puesto que sólo ella puede existir independientemente de las demás cosas [(10)].

De acuerdo con este argumento, Aristóteles ha mostrado que lo que existe en sentido estricto no es la propiedad *F* como pensaban los platónicos, sino el sujeto *S* del cual se predica *F*, como, por ejemplo, este hombre individual. Esto le permite dar una caracterización clara de lo que es un universal: su función es

⁵² 1^a24-26

⁵³ Cf. 1^a26-1^b4

fundamentalmente clasificatoria, pues ubica al individuo en una especie y en un género. Es decir, la substancia segunda nos dice qué es la substancia primera, pero a diferencia de la Idea, no explica su existencia.

Sin embargo, aunque este resultado significa un giro completo de la ontología platónica, Aristóteles no ha abandonado supuestos centrales de la misma, pues la substancia primera cumple las funciones que cumple la Idea. Precisamente, la substancia primera explica la existencia de las demás cosas, pero es también aquello por lo cual las demás cosas adquieren un significado o bien directamente en el caso de las especies junto con su género, o bien indirectamente en el caso de las cosas que están en ella. En efecto, un color no es un color si no está en una substancia.

5. Conclusión

Pienso que estos argumentos revelan cómo la noción de no-homonimia que manejan los platónicos, junto con una noción de identidad muy estricta, los condujo a postular Ideas. Los problemas que se presentan al postular Ideas ya los ha señalado claramente Aristóteles. Problemas que lo llevan a reformular la noción de identidad y con ello la noción de no-homonimia, de tal manera que no sea necesario separar la propiedad. De estas modificaciones resulta un giro completo de la ontología platónica, pero sin abandonar principios básicos de la misma. Especialmente, el supuesto de que el *explanans* explica tanto el significado como la existencia del *explanandum*. En efecto, como dice Aristóteles, si no existe la substancia primera no existen las cosas que se predicán de ella ni las que están en ella; pero, puesto que la no-homonimia se presenta cuando dos cosas A y B tienen el nombre en común y la definición de la substancia que corresponde al nombre es la misma, siendo esta substancia la substancia primera, entonces la substancia primera es la naturaleza única de acuerdo con la cual aplicamos verdaderamente un universal. De esta manera, para Aristóteles la substancia primera es la base de su noción de no-homonimia.

Pienso que, como he dicho, las críticas que, como veremos en el siguiente capítulo, Aristóteles dirige en contra de la Idea del bien, supone estos resultados, ya que el error fundamental que encuentra Aristóteles en la propuesta platónica, es que no tuvo en cuenta que el bien se dice en las distintas categorías y, por ello, pensaron que podían postular como principio de los mismos una Idea, la cual nos conduce a la conclusión falsa de que los múltiples bienes son esencialmente idénticos.

LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA IDEA PLATÓNICA DEL BIEN: ÉTICA NICOMAQUEA, LIBRO I, CAP. 6.

1. Introducción

En esta crítica, Aristóteles se concentrará básicamente en el supuesto que Platón desarrolla en el *Filebo*, según el cual, los bienes son bienes por tener las mismas propiedades. De acuerdo con la distinción entre sinonimia y homonimia que vimos en el capítulo anterior, esto quiere decir que los bienes, para Platón, son sinónimos, ya que, por tener las mismas propiedades, a todos ellos se les aplica la misma definición.

En contra de esta tesis, Aristóteles intentará mostrar que los bienes son homónimos, puesto que ellos son particulares individuales. Para esto, desarrollará tres supuestos: (1) que unos bienes son anteriores a otros, según el orden de las categorías, lo cual le permite concluir que los bienes no tienen el mismo significado (no se les aplica la misma definición) y que no hay una única ciencia de los bienes, ni siquiera de aquellos que pertenecen a la misma categoría; (2) que los bienes son fines, por lo cual, los bienes que son prioritarios tienen que ser esencialmente distintos de los no prioritarios y de los cuales son explicativos; (3) que los bienes que buscan los científicos y los técnicos, los bienes por los cuales actúan, son bienes particulares individuales.

Si los bienes son homónimos, según estos supuestos, entonces no es posible que una Idea o un universal sean el principio por el cual los bienes son y se dicen bienes.

La exposición de esta crítica la he dividido en las siguientes tres secciones:

(a) 1096^a17-34. En esta sección, Aristóteles establece que la multiplicidad de bienes es una serie, en la cual unos son anteriores a otros y, por tanto, no es una multiplicidad como la que conforman, por ejemplo, una multiplicidad de hombres. Las consecuencias que se siguen de esta distinción son las que ya he señalado: (i) la unidad de los distintos bienes no está determinada por un universal, puesto que no es posible aplicar a todos ellos la misma definición de bien; (ii) no hay una única ciencia de todos los bienes.

(b) 1096^a34-1096^b31. Aristóteles en esta parte busca mostrar que un universal separado, un bien en sí, no puede ser un principio de la multiplicidad de bienes, puesto que un principio tiene que ser anterior y, por tanto, distinto de aquello de lo cual es principio. Precisamente, el bien universal no es anterior a la multiplicidad de bienes, ya que en cuanto universal es esencialmente lo mismo que el bien particular.

(c) 1096^b31-1097^a14. En esta última parte del capítulo, Aristóteles concluye que un universal, separado o no, no puede ser principio de acción, ya que no es esto lo que busca el experto y por lo cual actúa.

Expondré la crítica de Aristóteles, desarrollando cada una de estas secciones.

2. Los múltiples bienes conforman una serie (1096a17-1096a34)

Aristóteles empieza su crítica de la tesis de que los bienes son bienes por participar de la Idea del bien, una tesis que está expuesta explícitamente en la *Ética Eudemia*¹, intentando mostrar que de ella se siguen tres tesis falsas:

(1) Puesto que la Idea del bien es un universal, los múltiples bienes son bienes porque todos ellos tienen la misma propiedad. De (1) se sigue que (2) 'bueno' se predica en todos los casos con el mismo significado y (3) que hay una única ciencia de todos los bienes.

Para mostrar que estas tres tesis son falsas, Aristóteles elabora tres argumentos, en los cuales desarrolla el supuesto central de que los múltiples bienes están ordenados como una serie, es decir, que uno son prioritarios y otros secundarios, y que los prioritarios explican a los secundarios, especialmente en un sentido ontológico, pero también en un sentido epistemológico. Según Aristóteles, si los bienes están ordenados en serie, entonces no es el caso que (i) 'bueno' se predique con el mismo significado en todos los casos y (ii) no hay una única ciencia de los múltiples bienes. De acuerdo con esto, no es el caso que los bienes sean bienes porque todos ellos tengan la misma propiedad.

2.2 Los bienes constituyen una serie

Aristóteles comienza esta sección del argumento, afirmando que no hay Ideas de las relaciones "anterior" y "posterior", por lo cual los platónicos no postularon Ideas de los números.

of d³/₄ kom...santej t³/₄n dÒxan taÚthn oÙk TMpo...oun „dšaj TMn oEj tÕ prÒteron ka^
Ústeron œlegon, diÒper oÙd□ tîn çriqmîn „dšan kateskeÚazon·

Los que introducen esta opinión, no postulan ideas en las cuales se dice lo anterior y lo posterior, por lo cual no construyen una idea de los números [...]².

Aunque parecería que en este pasaje se expone un supuesto que manejaron los platónicos, pienso que, en realidad, resume un problema que Aristóteles encuentra en la noción de Idea, el cual desarrolla en la *Ética Eudemia*³.

1 kat| metoc³/₄n g|r ka^ DmoiÒthta t«lla çgaq| TMke...nhj e□nai, ka^ prîton tîn çgaqîn· çnairoumšnou g|r toà metecomšnou çnaire«sqai ka^ t| metšconta tÁj „dšaj, § lšgetai tù metšcein TMke...nhj, tÕ d□ prîton toàton œcein tÕn trÒpon prÒj tÕ Ústeron./ En efecto, por participación de aquella [la Idea del bien] las otras cosas buenas son semejantes, y ella es principio de las cosas buenas: pues si se elimina lo participado, se eliminan también las cosas que participan de la Idea, las cuales se dicen por participación de aquella, y este es el modo en que lo primero se relaciona con lo posterior.

² 1096a17-19.

³ Sin embargo, para ser más precisos, Aristóteles lo desarrolla primero en su obra temprana *Sobre las Ideas*, de la cual se tiene conocimiento gracias al comentario que Alejandro de Afrodisia hace a la *Metafísica*. Alejandro se refiere al *Sobre las Ideas* (85.18-8611), al comentar el siguiente pasaje de la *Metafísica*: "En general, las argumentaciones relativas a las Ideas suprimen aquellas

æsti ṽn Ósoij Øp̄rcei t̄õ pr̄õteron ka^ Ústeron, oÚk æsti koin̄õn ti par| taàta, ka^ toàto cwrist̄õn. e†h g|r ʏn ti toà pr̄etou pr̄õteron· pr̄õteron g|r t̄õ koin̄õn ka^ cwrist̄õn di| t̄õ çnairoumšnou toà koinoà çnaireçsqai t̄õ pr̄iton⁴.

Además, a cuantas cosas pertenece lo anterior y lo posterior, no hay algo común distinto de éstas, especialmente si esto es separado. En efecto, habría algo anterior a lo primero, pues lo común sería primero si es separado, ya que si se destruye lo común se destruye lo primero.

En este pasaje de la *Ética Eudemia*, Aristóteles está discutiendo la tesis platónica de que la Idea de *F* es anterior a la multiplicidad *F*, porque los múltiples *F* son *F* por su participación con ella y, por tanto, si se elimina la Idea de *F* se elimina aquello que participa de ella.

kat| metoc¾an g|r ka^ Ðmoiõthta t«lla çgaq| ṽke...nhj e□nai, ka^ pr̄iton t̄in çgaq̄in· çnairoumšnou g|r toà metecomšnou çnaireçsqai ka^ t| metšconta t̄Aj „dšaj, § lšgetai t̄u metšcein ṽke...nhj, t̄õ d□ pr̄iton toàton œcein t̄õn tr̄õpon pr̄õj t̄õ Ústeron.

En efecto, por participación de aquella [la Idea del bien] las otras cosas buenas son semejantes, y ella es principio de las cosas buenas: pues si se elimina lo participado, se eliminan también las cosas que participan de la Idea, las cuales se dicen por participación de aquella, y este es el modo en que lo primero se relaciona con lo posterior.

Sin embargo, según Aristóteles, si se postula algo común, que está separado, como principio de una serie, se llega a resultados absurdos. Para mostrar esto, Aristóteles en la *Ética Eudemia* toma como ejemplo el supuesto de la aritmética griega de que el doble es el primero de la serie de los números múltiples⁵.

oEon e,, t̄õ dipl̄sion pr̄iton t̄in pollaplas...wn, oÚk ṽndšcetai t̄õ pollapl̄sion t̄õ koin̄í kathgoroÚmenon e□nai cwrist̄õn· æstai g|r toà diplas...ou pr̄õteron.....⁶

realidades cuya existencia nos parece [a los que admitimos las Ideas] más importante que la existencia de las Ideas mismas. Resulta, en efecto, que lo primero no es la Díada, sino el número, y que lo relativo es anterior a lo que es por sí mismo, así como todas las consecuencias, contrarias a los principios de que parten— a las cuales llegan algunos siguiendo la doctrina de las Ideas" (990b19-23). Cf. Doodley (1989).

⁴ *Ética Eudemia*, 1218a1-5.

⁵ Esta crítica nos recuerda la que desarrolla Aristóteles en su obra temprana *Sobre las Ideas* (85.18-86.11). Precisamente, si se sostiene, como los platónicos, que la Díada indefinida y lo Uno son los principios de las Ideas y de los números, y si, al mismo tiempo, se afirma que hay una Idea de lo que es común a todas las cosas que son dobles, se cae en el absurdo. En efecto, la Idea de díada se aplicará no sólo a la multiplicidad de cosas que son dobles, sino también a la Díada indefinida y, por tanto, la Idea de díada será anterior a la Díada indefinida. Sin embargo, la Idea de díada no será principio, puesto que a ella, como a los números, se aplica el predicado común número, de lo cual se sigue que la Idea de número será anterior a la Idea de díada. El problema es que, con este resultado, estaríamos sosteniendo que el número, que es relativo, es anterior a lo que es por sí, lo cual es absurdo. Sin embargo, es importante señalar que para Aristóteles tampoco el universal no separado puede ser principio de una serie, puesto que las consecuencias que se siguen son las mismas que las que se presentan al postular una Idea

⁶ 1218a5-8.

La crítica continúa, estableciendo, en general, que todos los bienes están ordenados de acuerdo con las categorías y, por tanto, que ellos conforman una serie en la cual unos son anteriores a otros. Esto le permite concluir, igualmente de manera general, que el bien no puede ser algo común a la multiplicidad de bienes, pues en tal caso no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola.

œti d' TMpe^ tçgaqÕn „sacîj lşgetai tũ Ônti (ka^ g|r TMn tũ t... lşgetai, o(Eon Đ qeÕj ka^ Đ noàj, ka^ TMn tũ poiũ af çreta..., ka^ TMn tũ posũ tÕ mştrion, ka^ TMn tũ prÕj ti tÕ cr»simon, ka^ TMn crÕnJ kairÕj, ka^ TMn tÕpJ d...aita ka^ »tera toiaàta)¹¹.

Pero, además, puesto que el bien se dice en tantos sentidos como lo que es (pues tanto en el qué es se dice, como dios y la inteligencia; y en la cualidad, las virtudes; y en la cantidad, la medida; y en lo relativo, lo útil; y en el tiempo, la ventaja; y en el lugar, la residencia; etc.), es evidente que no puede ser algo universal que es común y uno, pues no se podría decir en todas las categorías, sino en una sola.

A mi juicio, en este pasaje Aristóteles está atacando la siguiente tesis platónica, que se encuentra expuesta en el primer pasaje que cité de la *Ética Eudemia*: la Idea del bien es causa y principio de los distintos bienes, puesto que éstos son bienes por participación con ella. De acuerdo con esto, si decimos que A y B son bienes, lo hacemos porque A y B tienen una característica en común.

Para mostrar que este supuesto es falso, Aristóteles procede por reducción al absurdo. Justamente, si los distintos bienes son bienes porque comparten la misma característica, entonces todos ellos pertenecen al mismo género. Sin embargo, si, como muestra Aristóteles, hay bienes sustanciales, cualitativos, de medida, de lugar, de tiempo, entonces los bienes se predicán en distintas categorías y, por tanto, pertenecen a diferentes géneros. De acuerdo con esto, se concluye que el bien no es una característica que tengan en común los distintos bienes, lo cual implica que no puede haber una Idea por participación de la cual ellos sean bienes.

En la siguiente y última parte de esta sección de la crítica, Aristóteles busca mostrar que es un error no sólo postular un bien común a los bienes que pertenecen a distintas categorías, sino que incluso esto tampoco se puede sostener de los bienes que pertenecen a una misma categoría.

2.3 Hay múltiples ciencias de los bienes

Habiendo mostrado que los bienes constituyen una serie y que, por tanto, la unidad de los mismos no está determinada por un universal, en esta sección Aristóteles quiere mostrar, principalmente, que, si hay una ciencia de los bienes o distintas ciencias, su objeto no puede ser un universal. De acuerdo con esto, intentará establecer, además, que ni siquiera los bienes que pertenecen a una misma categoría se unifican a partir de algo común a ellos.

¹¹ 1096a23-27.

Al comienzo del pasaje, encontramos el argumento platónico que va a criticar Aristóteles:

œti d' TMpe^ tîn kat| m...an „dšan m...a ka^ TMpist»mh, ka^ tîn çgaqîn jpfntwn Æn ïn m...a tij TMpist»mh.

Pero, además, puesto que de las cosas de acuerdo con una idea hay también una ciencia, habrá una única ciencia de todas las cosas buenas.

La primera premisa del mismo es la siguiente:

- (1) Si los múltiples F son F por participar de la Idea de F , hay una única ciencia de los múltiples F .

Según Aristóteles, basados en esta premisa llegan a la siguiente conclusión:

- (2) ∴ Si los múltiples bienes son bienes por participar de la Idea del bien, hay una única ciencia de los múltiples bienes, [1].

En la crítica de este argumento, en donde se supone que el objeto de la ciencia es la Idea, pienso que el interés de Aristóteles es establecer que, en primer lugar, no hay una única ciencia de todos los bienes, lo cual, sin duda, refuerza lo que concluyó anteriormente; pero, en segundo lugar, que no son universales los objetos de cada una de las ciencias de los bienes.

Aristóteles considera que no es posible que haya una única ciencia de todos los bienes, porque, como se estableció en la sección anterior, los bienes se predicán en todas las categorías y, por tanto, se clasifican de acuerdo con distintos géneros; pero, si esto es correcto, y si, como afirma en el capítulo 2 de ε¹², de cada género único hay una única ciencia, entonces hay distintas ciencias de los bienes que se predicán en distintas categorías.

Sin embargo, quizá podría presentarse una confusión por lo que he dicho hasta ahora, si no se toma en cuenta algo fundamental, que, además, puede ayudar a entender lo que Aristóteles nos dice más adelante. Precisamente, una de las consecuencias que tiene el hecho de que el bien se predique en cada una de las categorías, es que el bien no puede ser un género. Considero que las razones de esta afirmación, podemos encontrarlas en capítulo 3 de %:

çnfçgkh m□n g|r tj diafor|j ~kfstou gšnouj ka^ e□nai ka^ m...an e□nai ~kfsthn, çdÚnaton d□ kathgore«sqai Æ t| eçdh toà gšnouj TMp^ tîn o„ke...wn diaforîn Æ tÕ gšnoj ¥neu tîn aÚtoà e„dîn, ést' eçper tÕ ↔n gšnoj Æ tÕ Õn, oÚdem...a diafor| oÚte ×n oÚte ↔n œstai. çll| m³/₄n e„, m³/₄ gšnh, oÚd' çrca^ œsontai, eçper çrca^ t| gšnh¹³.

Por supuesto, es necesario que cada una de las diferencias de cada género sea y que sea una; pero es imposible predicar, o bien las especies del género sobre las

¹² Pero de todo género hay tanto una única percepción de una cosa como una ciencia. Por ejemplo, la gramática, que es una, investiga todas las voces (1003^b19-21).

¹³ 998^b23-27.

diferencias propias, o bien el género sin sus especies, de manera que, precisamente, si lo uno o lo que es son género, ninguna diferencia será algo que es ni una unidad.

Según este pasaje, si 'lo que es' y lo 'uno' fueran una especie, dado que ellos se predicán de todas las diferencias, estaríamos predicando las especies de las diferencias, lo cual es imposible, ya que las diferencias son más amplias que las especies. Por ejemplo, no podemos decir que 'el cuadrúpedo herbívoro es la vaca'. Igualmente, si son géneros, y si se predicán de todas las diferencias, los estaríamos predicando sin sus especies, lo cual también es insostenible, pues en tal caso las diferencias no serían algo uno y que es. Por ejemplo, si predicamos 'animal' de 'racional', i.e., 'lo racional es animal', 'racional' no sería una diferencia del género animal¹⁴.

Pienso que, de acuerdo con este argumento, si el bien, como dice Aristóteles, se dice en tantos sentidos como lo que es, entonces el bien no puede ser un género ni una especie, pues, de lo contrario, no podríamos decir, por ejemplo, lo racional es bueno o el hombre es bueno.

A mi juicio, lo que sostiene Aristóteles a continuación parte de este supuesto, el cual, como él intenta mostrar, nos conduce a una caracterización de las ciencias de los bienes distinta de las que tienen como objeto el universal.

nàn d' e,,s^ polla^ ka^ tîn ØpÕ m...an kathgor...an, oEon kairoà, ™n polšmJ m□n g|r
strathgik¾ ™n nÒsJ d' „atrik», ka^ toà metr...ou ™n trofĭ m□n „atrik¾ ™n pÒnoij d□
gumnastik».

Sin embargo, hay incluso muchas ciencias de las cosas que son por una categoría, como, por ejemplo, de la ventaja, en la guerra está la estrategia y en la enfermedad la medicina¹⁵; de la medida, la medicina en la alimentación y en los trabajos el ejercicio

De acuerdo con este pasaje, para Aristóteles un mismo bien como, por ejemplo, la ventaja, la cual se clasifica en la categoría de tiempo, es el objeto de dos ciencias: la estrategia y la medicina. Sin embargo, la ventaja en cada una de ellas no se entiende de la misma manera, pues, por ejemplo, en el caso de la estrategia, la ventaja es precisamente el momento en que se debe atacar; pero, en la medicina, el momento en que es apropiado aplicar un medicamento. Precisamente, aquí Aristóteles está recogiendo los resultados de las secciones anteriores, y especialmente el supuesto de que los bienes se conforman como una serie, en la cual unos son anteriores a otros. Si consideramos, además, que para él los bienes o son fines o medios para alcanzar un fin¹⁶, entonces la serie de los bienes estaría conformada por fines y medios, siendo los fines primeros y de acuerdo con los cuales se conforman los otros bienes. De acuerdo con esto, la ventaja, por ejemplo, tiene dos sentidos distintos y es objeto de dos ciencias distintas, porque

¹⁴ Para la formulación de este argumento me apoyo en Ross (1) y Reale (1978), n. 16, p. 272.

¹⁵ Eventualmente, aquí me acojo a la lectura de L^b que omite el g|r.

¹⁶ Cf. *Ética Eudemia*, 1217a30-42.

en cada caso se está conformando según dos fines distintos. En efecto, en el primer caso, el fin es ganar la guerra, mientras que en el segundo curar un cuerpo.

En esta primera parte de la crítica, Aristóteles ha mostrado, básicamente, que los bienes se conforman como una serie en la cual unos son anteriores a otros y que, por tanto, el ser bienes no está determinado por un universal, sino por un fin, siendo esta la razón por la cual hay distintas ciencias de los bienes incluso en una misma categoría.

3. La explicación de los bienes en sí (1096a34-1097a14)

En esta sección, el objetivo de Aristóteles es mostrar la inutilidad de la Idea del bien, tanto para explicar a lo múltiples bienes como para explicar la acción. Para esto, él va a atacar dos supuestos que se siguen de la tesis de que los bienes son bienes por participar de la Idea del bien. El primero es que si lo en sí es la Idea, entonces lo en sí es en sí fundamentalmente por ser eterno. De acuerdo con esto, para los platónicos la eternidad sería una condición suficiente para la separación, es decir, para ser independiente en el sentido ontológico y epistemológico. Así, por ser eterna, la Idea explicaría la existencia de las cosas que participan de ella. El segundo es que, si la Idea del bien es explicativa de los múltiples bienes, al comprenderla podremos comprender lo que es bueno y, con ello, lo que es bueno para nosotros.

Sin embargo, pienso que el supuesto central que está manejando Aristóteles implícitamente, es que los bienes son particulares individuales. De acuerdo con esto, no podemos sostener que lo que está separado, lo que es en sí y, por ello, principio de los otros bienes, sea una Idea o un universal. En efecto, como él lo muestra en las *Categorías*, lo que está separado es la substancia primera. Siguiendo este punto, él argumentará que la eternidad no implica prioridad ontológica ni epistemológica. Asimismo, que el fin por el cual actúan los técnicos y los científicos no es la idea del bien, sino, más bien, los bienes particulares.

3.1 La caracterización platónica de lo "en sí"

La crítica de Aristóteles, como he dicho, ha enfatizado la importancia de distinguir los bienes de otro tipo de entidades, pues sólo así podremos determinar qué condiciones tiene que cumplir una explicación correcta de los mismos. De acuerdo con esto, en esta sección del argumento, intenta mostrar que, puesto que los platónicos no hicieron dicha distinción, la caracterización general que los platónicos tienen de "lo en sí", resulta inocua para determinar por qué los bienes en sí tienen una prioridad ontológica con respecto a los otros bienes y, por tanto, por qué preferimos estos bienes a los demás.

ἐπορεύσει δὲ τῶν τιμῶν... ποτε καὶ βούλομαι λῆγειν αὐτοῦ σκοπὸν, εἴπερ ἄν τις αὐτοῦ ἀναρῶντι καὶ
τῶν ἐνερῶν ἐξ ἑκάστης αὐτῶν ἰσογῶν τῶν ἐν τῷ τοῦ ἐνερῶν. ἢ γὰρ ἄν τις ἐνερῶν, οὐδὲν
διο...σουςιν· εἰ, δὲ οὐτῶν, οὐδὲ ἢ ἐγαγῶν.

Alguien podría preguntar qué desean decir asimismo [cuando hablan de] una cosa en sí, si, precisamente, es una y la misma la definición de hombre tanto en el hombre en sí como en un hombre, pues en cuanto hombres, no difieren en nada. Pero si es así, tampoco en cuanto bienes.

Pienso que, en este pasaje, Aristóteles sostiene claramente que la manera en que los platónicos comprendieron la calificación 'en sí' implica que no hay una distinción ontológica entre un F en sí y los múltiples F , por lo cual no es claro cómo los platónicos pueden mostrar que los bienes en sí son ontológicamente distintos de los otros bienes.

Según Aristóteles, los platónicos consideraron que la calificación 'en sí' implicaba básicamente eternidad, la cual, para ellos, era suficiente como criterio de distinción ontológica entre los múltiples F y lo F en sí. Sin embargo, como él señala, este criterio no funciona aplicado al bien, ya que en este caso la calificación 'en sí' tiene que mostrar que el bien en sí es prioritario y, por tanto, preferible a los demás bienes.

ἐλλὶ μᾶν οὐδὲ τὸ ἐ...δίων ἐναὶ μέλλον ἐγαγὼν αἰσται, ἐπερ μὴ λευκώτερον τὸ πολυχρόνιον τοῦ ἡμῶν.

Pero no por ser eterno será más bueno, pues, ciertamente, no es más blanco lo que tiene mucho color que lo efímero.

Pienso que, en este pasaje, Aristóteles objeta esta postura, argumentando de la siguiente manera:

(1) El F en sí es F en todo momento.

Sin embargo,

(2) Los múltiples F son F en el momento t_1 , pero no- F en el momento t_2 .

No obstante

(3) Tanto el F en sí como los múltiples F son F en el momento t_1 y, por ello, ambos se definen como F , [(1) y (2)].

(4) ∴ No es el caso que en el momento t_1 el F en sí sea más F que los múltiples F , [(3)].

De acuerdo con esta crítica, entonces, la calificación 'en sí' aplicada a los bienes tiene que mostrar que éstos son prioritarios y, por tanto, principios de los demás bienes. A mi juicio, en lo que sigue Aristóteles examina dos argumentos platónicos que intentan dar una respuesta a esta crítica, pues en ambos se busca principalmente mostrar que la Idea es un bien en sí y, por tanto, que es prioritaria con respecto a los otros bienes.

3.2 Primer argumento platónico (1096b8-29)

En este argumento, los platónicos intentan, principalmente, establecer una distinción entre los bienes en sí y los demás bienes. Los bienes en sí serían prioritarios, porque los bienes en sí se definen a partir de la Idea y los otros bienes a partir de los bienes en sí.

to<j d□ lecqe<sin çmfisb>>ths...j tij Øpofa...netai di| tÕ m¾ per^ pantÕj çgaqoà toÝj lØgouj e,,rÁsqai, lšgesqai d□ kaq' ↔n e□doj t| kaq' aØt| diwkØmena ka^ çgapèmena, t| d□ poihtik| toÚtwn À fulaktik£ pwj À tîn TMnant...wn kwlutik| di| taàta lšgesqai ka^ trØpon ¥llon. dÁlon oân Óti dittij lšgoit' n tçgaq£, ka^ t| m□n kaq' aØt£, q£tera d□ di| taàta.

Respecto de las cosas que se han dicho, una objeción podría presentarse a causa de que los argumentos no hablan de todo bien, sino que sólo se dicen según una Idea única las deseadas y queridas por ellas mismas, pero las que producen a éstas, o que las preservan de algún modo o impiden sus contrarios, se dicen a partir de éstas y de una manera distinta. Es evidente entonces que se podrían enunciar las cosas buenas de dos maneras, es decir, las que son por sí mismas y, asimismo, las otras que son a causa de éstas.

En este argumento, los platónicos están manejando, básicamente, dos supuestos, de acuerdo con los cuales intentan mostrar, en contra de lo que sostiene Aristóteles, que hay una distinción entre bienes en sí y los demás bienes. En primer lugar, los bienes en sí son aquellos bienes que se buscan y desean por sí mismos, i.e., son fines, mientras que los demás bienes son los medios para alcanzarlos. Por ejemplo, podríamos considerar como un bien en sí la salud, la cual deseamos y queremos por sí misma. Los medios para alcanzar la salud serían el ejercicio y el alimento, los cuales, de algún modo, la preservan y la producen. Asimismo, la medicina podría considerarse como un medio a partir del cual impedimos su contrario, a saber, la enfermedad. En segundo lugar, los bienes en sí se definen de manera distinta a los otros bienes, puesto que se definen por referencia a una Idea única, mientras que los demás bienes se definen por referencia a los bienes en sí.

De acuerdo con estos dos supuestos, los platónicos, a mi juicio, intentan establecer, asimismo, que hay unos bienes que son anteriores a otros, y que los anteriores son principios de los posteriores. Precisamente, la Idea única sería aquella por referencia a la cual se definen los bienes en sí y, por tanto, sería anterior y principio de los bienes en sí. Los bienes en sí, a su vez, serían principios de los bienes que son medios, pues éstos se definen por referencia a ellos.

Aristóteles, en su crítica a este argumento, se concentrará, principalmente, en el supuesto de que si *x* es un bien en sí, *x* se define a partir de una Idea única, intentando mostrar que las consecuencias que de él se derivan implican que el argumento de los platónicos es incorrecto.

cwr...santej oân çpÕ tîn çfel...mwn t| kaq' aØt| skeyèmeqa e,, lšgetai kat| m...an „dšan. kaq' aØt| d□ po<a qe...h tij ¥n; À Ósa ka^ monoÚmena dièketai, oEon tÕ frone<n ka^ Ðr©n ka^ 'dona... tinej ka^ tima...; taàta gr e,, ka^ di' ¥llo ti dièkomen, Ómwj tîn kaq' aØt| çgaqîn qe...h tij ¥n. À oÚd' ¥llo oÚd□n pl¾n tÁj „dšaj; éste m£taion œstai tÕ e□doj.

Distinguiendo las cosas que son por sí mismas de las cosas útiles, investiguemos si se enuncian según una Idea única. ¿Pero por sí mismas cuáles cosas alguien podría establecer? ¿Aquellas que deseamos aisladamente, como, por ejemplo, el reflexionar y el ver, así como algunos deseos y honores? Estas mismas, aunque las deseáramos por algo distinto, del mismo modo alguien podría considerar que entre las cosas buenas ellas son por sí mismas. O más bien, ¿ninguna otra cosa excepto la Idea? De acuerdo con esto la especie sería inútil.

En este pasaje encontramos que para Aristóteles el argumento anterior no logra superar el problema, básicamente porque, de nuevo, en él no se establecen criterios que nos permitan distinguir a la Idea de los bienes en sí. Solamente se dice que los bienes en sí son aquellos que se desean y se quieren por sí mismos, lo cual, por una parte, como muestra Aristóteles, no resulta un criterio muy claro, y, por otra, nos conduce a una paradoja. Según Aristóteles, si la Idea es un bien en sí, entonces o hay otros bienes en sí o la Idea es el único bien en sí. Esto último se sigue del supuesto de que los bienes en sí explican a los otros bienes, los cuales son medios. Pero, si la Idea explica a los bienes en sí y ella es un bien en sí, entonces los bienes en sí se convierten en medios para alcanzarla. Sin embargo, esta última alternativa implica que la Idea es inútil, ya que si no hay bienes en sí distintos de la Idea, entonces no es necesario postular una Idea¹⁷. De acuerdo con esto, entonces, debemos considerar a la Idea, junto con otros bienes, como bienes en sí.

Para Aristóteles, este resultado nos conduce a una conclusión que niega el supuesto de que si *x* es un bien en sí, *x* se define a partir de una Idea única, pues si la Idea del bien es un bien en sí, entonces a los distintos bienes en sí se les aplicaría la misma definición.

e., d□ ka^ taàt' TMst^ tîn kaq' aØt£, tÕn tçgaqoà lÒgon TMn ρpasin aÙtoj tÕn aÙtÕn TMmfa...nesqai de»sei, kaq£per TMn ciÕni ka^ yimuq...J tÕn tÁj leukÒthtoj.

Pero si también estas cosas se cuentan entre las que son por sí mismas, sería necesario que la definición del bien se mostrará en todas ellas la misma, del mismo modo como para la nieve y para el afeitte la definición de lo blanco.

Sin embargo, no es posible que los distintos bienes en sí tengan la misma definición, puesto que en tal caso no serían esencialmente distintos y, por tanto, no sería posible determinar por qué son preferidos. Por ejemplo, si la vista y la reflexión son bienes en sí porque se prefieren aunque no se tengan otros bienes, ellos tienen que ser dos bienes distintos, ya que se desean por razones distintas y, por ello, no pueden tener la misma definición. De acuerdo con esto, entonces, ninguno de los bienes en sí puede tener la misma definición de la Idea, pues en tal caso no serían bienes en sí.

timÁj d□ ka^ fron»sewj ka^ 'donÁj >teroi ka^ diafšrontej of lÒgoi taÚtV Î çgaq£. oÙk œstin ¥ra tÕ çgaqÕn koinÕn ti kat| m...an „dšan.

¹⁷ Para este punto sigo a Joachin (1951), p. 46.

Pero en cuanto bienes, las definiciones de la honra, de la prudencia y del placer son distintas y diferentes a ella [la Idea del Bien]. No es el bien entonces algo común según una idea.

El resultado de este argumento ha mostrado que apelar a una noción de bien en sí entendido como un fin, nos conduce, de nuevo, en contra de lo que suponen los platónicos, a la conclusión de que no hay una Idea de bien, puesto que no hay una única definición de bien. Los bienes constituyen una multiplicidad cuyo ordenamiento no está determinado por un universal. Siguiendo este punto, en el análisis del segundo argumento platónico, Aristóteles intentará mostrar que la Idea igualmente resulta ineficaz para explicar la acción.

3.3 El segundo argumento platónico (1096b31-1097a14)

En esta parte se discute el último argumento platónico, en el cual se intenta mostrar que la Idea resulta necesaria como un paradigma para distinguir, entre los bienes, cuáles son para nosotros y cuáles no, lo cual nos permitirá conseguir, más fácilmente, los bienes que son para nosotros. A mi juicio, con este argumento los platónicos están buscando evitar la siguiente crítica de Aristóteles, la cual apunta, precisamente, al hecho de que una Idea, que es común y separada, no puede ser un bien para nosotros.

Δμο...ωj d□ ka^ per^ tÁj „dšaj· e,, g|r ka^ œstin »n ti tÕ koinÍ kathgoroÚmenon çgaqÕn À cwristÕn aÙtÒ ti kaq' aØtÒ, dÁlon æj oÙk ``n e;h praktÕn oÙd□ kthtÕn çnqrèpJ· nân d□ toioàtÕn ti zhte<tai.

De la misma manera también acerca de la Idea. En efecto, si también es algo uno lo bueno que se predica en común o él es algo separado por sí mismo, es evidente que no sería práctico ni digno de ser adquirido para el hombre. Pero ahora tal cosa es lo que se busca.

Justamente, el argumento que citaré a continuación resulta una respuesta a esta crítica, porque en él se admite, implícitamente, que la Idea es un universal separado; pero se sostiene que la Idea es necesaria como criterio de distinción, lo cual la convierte, a pesar de lo que dice Aristóteles, en un bien para nosotros.

t£ca dš tJ dÒxeien ``n bšltion e□nai gnwr...zein aÙtÕ prÕj t| ktht| ka^ prakt| tîn çgaqîn· o£Eon g|r par£deigma toàt' œcontej m©llon e,,sÒmeqa ka^ t| 'm«n çgaq£, k``n e,,dímen, TMpíteuxÒmeqa aÙtîn.

Quizá, sin embargo, a alguien le parecería ser mejor descubrirlo en vista a las cosas buenas dignas de ser adquiridas y practicadas, pues si lo tenemos como paradigma conoceremos mejor también las cosas buenas para nosotros, y si las sabemos, las encontraremos.

bienes para nosotros. Esta segunda parte está estrechamente relacionada con la primera, pues lo que establece es que un bien común y separado no es el principio de acción y de producción en las ciencias y las técnicas. En efecto, si la Idea fuera un bien para la ciencia y la técnica, entonces para cada una de ellas uno de los objetivos de su acción y producción sería un bien universal; pero, por el contrario, el fin que persiguen, por ejemplo, la medicina y la zapatería, es un fin individual y no un fin común: la medicina busca curar a este hombre y la zapatería producir este par de zapatos. Este es el fin por el cual cada una de ellas actúa y produce y, por tanto, es el fin prioritario, de acuerdo con el cual se ordenan los otros bienes.

A mi juicio, Aristóteles en este argumento está considerando principalmente que cuando hablamos de un fin hablamos de aquello por lo cual alguien realiza una acción o produce algo. De acuerdo con esto, el científico actúa con el objetivo de solucionar un determinado problema, lo cual implica que lo universal, la teoría, se vuelve un medio que le permite solucionarlo. Esto es más claro en la técnica, cuya producción es fundamentalmente de cosas individuales. El escultor, por ejemplo, produce la estatua, el ingeniero construye un puente, lo cual, de nuevo, muestra que lo universal, la teoría, se convierte en un medio para lograr tal fin.

De acuerdo con esto, Aristóteles concluye que no es el caso que el experto o el científico busquen lo universal, sino que, por el contrario, el fin que persigue el científico y por lo cual actúa, es un problema particular. Igualmente, el técnico produce lo individual. Por ejemplo, el médico no actúa buscando la salud en general, ni siquiera la salud del hombre, sino la salud de un individuo particular. El escultor busca producir esta escultura y el arquitecto esta casa.

Por consiguiente, no es posible sostener, como lo hacen los platónicos, que la Idea del bien es un paradigma con el cual podemos distinguir lo que es bueno para nosotros y lo que no.

En conclusión, pienso que el examen de los dos argumentos de esta sección han mostrado que la Idea del bien no puede ser un bien en sí, puesto que, por una parte, el bien en sí tiene que ser prioritario, lo cual explicaría por qué lo preferimos aunque carezcamos de otros bienes; pero, por otra, y pienso que fundamentalmente, porque la Idea no es aquello por lo cual actuamos, ya que, cuando actuamos nuestro objetivo no es lo universal, sino lo individual. Precisamente, lo que es bueno para nosotros, no lo que es bueno en general.

4. Conclusión

Como hemos visto a lo largo de esta crítica de Aristóteles, su interés central ha sido mostrar que no es posible explicar a la multiplicidad de bienes postulando una Idea del bien, porque ello conduce a resultados absurdos o porque está en contra con que de hecho ocurre.

Sin duda, estos ataques afectan sustancialmente la explicación que ha dado Platón en el *Filebo*, pues para él, los bienes, por participar de la Idea del bien, son esencialmente idénticos; pero, de acuerdo con esto, lo bueno sería un universal.

Sin embargo, como ha mostrado Aristóteles, un universal no puede ser principio de los bienes, porque (i) un principio explicativo de los distintos bienes debe

LA PLURALIDAD DE LOS BIENES EN ARISTÓTELES

1. Introducción

En este capítulo, me ocuparé de la solución que encuentra Aristóteles al problema que se presenta como resultado de su crítica a la explicación platónica del bien, según la cual, los múltiples bienes son bienes por su participación en la Idea del bien. En contra de esta posición, como vimos en el capítulo anterior, él establece que un universal, separado o no, no explica a los distintos bienes, puesto que los bienes no tienen un único significado y hay distintas ciencias del bien. Asimismo, un universal no sería anterior a los distintos bienes y, por ello, no podría ser su principio. De acuerdo con esto, el fin por el cual se actúa no sería un universal. Precisamente, como sostiene Aristóteles, el médico no actúa buscando la salud, sino la salud de este hombre.

Sin embargo, como él mismo lo sostiene, estas conclusiones podrían conducirlo a asumir que los bienes se dicen bienes homónimamente, puesto que el bien se predica con distintas definiciones, incluso en una misma categoría. Por ejemplo, la ventaja en la guerra se define de manera distinta a la ventaja en la medicina.

El problema es que, si los bienes se predicaran homónimamente, no habría una unidad de significado entre ellos, lo cual implicaría un relativismo del bien, que resultaría inaceptable para Aristóteles, pues él considera que el relativismo conlleva la violación del principio de no-contradicción.

Justamente, como lo establece en *Metafísica* Γ , 4, si el nombre 'F' no tiene un único significado y, por tanto, no hay una única definición de él, entonces se predica contingentemente, puesto que su significado no es necesario. Pero, en tal caso, su significado es relativo, ya que para la persona A significa algo distinto de lo que significa para la persona B. Sin embargo, esto podría implicar un relativismo extremo, pues para la persona A el nombre F podría significar F y para la persona B no-F, esto es, p y no- p , lo cual es absurdo, puesto que se elimina el diálogo y el pensamiento.

Aristóteles considera que, con respecto al bien, esto sería inaceptable, por lo cual él piensa que una explicación correcta de los distintos bienes, debe mostrar que hay una unidad de significado entre ellos y, por tanto, que el bien se predica necesariamente. De hecho, en la *Ética Nicomaquea* (1096b26-1096b31) Aristóteles plantea esto, afirmando que hay tres posibilidades para encontrar tal unidad: (i) que todos los bienes provienen de una misma cosa ($\epsilon\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$), o (ii) que todos se relacionan con una misma cosa ($\rho\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$) o, finalmente, (iii) que unos bienes se dicen por analogía con otros ($\kappa\alpha\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$).

En este capítulo, argumentaré que la alternativa (ii) es la que Aristóteles asume, y que esto lo conduce a elaborar una explicación del bien intermedia entre el platonismo y el relativismo. De acuerdo con esto, su explicación del

bien es una explicación pluralista, pues, a diferencia del platonismo, Aristóteles no acepta que haya una única definición del bien; pero esto no implica que el significado del bien sea relativo, puesto que hay una unidad de significado en los distintos bienes, sólo que no es la unidad del universal.

Para desarrollar estos puntos, he dividido el capítulo en tres partes. En la primera, basado principalmente en *Metafísica* Γ, 4, expondré la explicación que da Aristóteles del significado del nombre. En la segunda, plantearé el problema que esto representa para la tesis de Aristóteles de que no hay un único significado del bien. Finalmente, en la tercera, intentaré mostrar la solución de Aristóteles, concentrándome en *Metafísica* Γ, 2, y Ζ, 4, así como *De Anima*, II, capítulos 1-3.

2. El significado del nombre en *Metafísica* Γ, 4

En esta sección, entonces, expondré la explicación que da Aristóteles del significado de un nombre, la cual se encuentra en la primera de las siete pruebas que Aristóteles desarrolla en el capítulo 4 del libro Γ de la *Metafísica*, en contra de quienes sostienen que x es F y no- F en t_1 , negando así el principio de no-contradicción.

Cada prueba consiste, básicamente, en mostrar las consecuencias absurdas en las que se cae al sostener algún supuesto que niega el principio. De acuerdo con esto, en la primera, Aristóteles intentará establecer, en general, que el significado del nombre es algo unitario y necesario, puesto que nos dice lo que una cosa esencialmente es. Si se niega esto, se tendría que asumir que todos los predicados que se predicán de un sujeto son accidentales, lo cual nos conduciría a un regreso que no permitiría predicar algo de algo.

Para mostrar que el significado de un nombre es algo unitario y necesario, Aristóteles desarrolla una argumentación dialéctica, cuyo primer paso fundamental consiste en llevar al adversario a aceptar que todo nombre tiene un significado.

Precisamente, en el capítulo anterior de Γ, Aristóteles ha establecido, básicamente, que el principio de no-contradicción¹ es el más firme de los principios porque cumple con dos condiciones: (i) es imposible que alguien se equivoque respecto de este principio, pues sólo si se lo conoce se podrá conocer algo; y (ii) no es un principio hipotético, pues es un principio del que se tiene que partir para conocer cualquier cosa².

¹ Este principio Aristóteles lo formula de la siguiente manera: τὸ γὰρ αὐτὸ ἴμα ὀφείκειν τε καὶ μὴ ὀφείκειν ἐδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ (1005b19-20) / Es imposible que lo mismo al mismo tiempo pertenezca y no pertenezca a lo mismo y en el mismo sentido.

² Cf. 1005b11-17

Sin embargo, al parecer de esto no se sigue que sea un principio indemostrable y, por ello, quien se opone al principio puede pedir una demostración del mismo.

De acuerdo con esto, Aristóteles inicia el cuarto capítulo discutiendo con quienes exigen que el principio de no-contradicción sea demostrado. Respecto a esta exigencia, él aclara en primer lugar que no puede haber demostración (ἐπὶδείξις) del principio, puesto que habría una petición de principio, ya que se tendría que partir del principio para demostrarlo. Más bien, según Aristóteles, habrá demostración refutativa (ἑλεγκτικὴ ἐπὶδείξις), la cual consiste en buscar que quien cometa una petición de principio sea quien cuestiona el principio, lo que da como resultado una refutación y no una demostración.

τὸ δ' ἑλεγκτικὴν ἐποδείξαι ἴσθω διαφθεῖν καὶ τὸ ἐποδείξαι, ὅτι ἐποδεικνύων μὲν ἢν δὲξειεν α, τεσσαι τὸ ἄν ἔρξαι, ἄλλου δὲ τὸ τοιοῦτου α, τ...ου ὄντοῦ ἐλεγχοῦ ἢν ἐξὸ καὶ οὐκ ἐπὶδείξις³.

“Por lo demás, digo que «demostrar refutativamente» es algo distinto de «demostrar», ya que si uno intentara demostrarlo, se juzgaría que comete una petición de principio, mientras que si el que la comete es el otro, sería refutación y no demostración”⁴.

Asimismo, en segundo lugar, considera que esta exigencia se puede entender de dos maneras: quienes piden esto lo hacen porque creen que cualquier principio tiene que ser demostrado, o porque no creen que el principio de no-contradicción sea un principio indemostrable.

Como lo muestra Aristóteles, la primera alternativa resulta inviable debido a que conduce a un regreso que impide que haya demostración de cualquier cosa, por lo cual, quienes exigen que se demuestre el principio, tienen que aceptar al menos que haya un acuerdo básico desde el cual pueda comenzar la discusión. Dicho acuerdo no puede ser, precisamente, que algo sea o que no sea, puesto que se trataría de una petición de principio. Es decir, se le pediría a quien exige demostración del principio que lo acepte como punto de partida. Por esto, Aristóteles considera que dicho acuerdo se debe basar en que hay algo que tiene significado para las dos partes enfrentadas en la discusión.

ἐρεῖ δὲ πρὸς ἄπαντα τὰ τοιαῦτα οὐ τὸ ἐξιοῦν ἄ ἐνα... τὶ ἴσθαι ἄ μὲν ἐναί (τοῦτο μὲν γὰρ τῆς ἄν τῆς ὀπολέβοι τὸ ἄν ἐρεῖ α, τεσσαι), ἐλλ' ἄ σμα...νεῖν γὰρ τὸ καὶ ἀπὸ καὶ ἄλλ' τοῦτο γὰρ ἐνέγκη, ἐπεὶ ἴσθαι τὶ⁵.

³ 1006a15-18

⁴ Traducción de Tomás Calvo Martínez (1).

⁵ 1006a18-22

Un punto de partida en relación con todo este tipo de cosas, consiste no en pedir que diga algo que sea o que no sea (pues esto alguien inmediatamente lo podría considerar como una petición de principio), sino que diga algo que signifique tanto a él mismo como a otro, ya que esto es necesario, si precisamente dijera algo.

Si el oponente acepta esto, acepta entonces que hay algo determinado, permitiendo así que haya demostración. Pero esto implica que él es el responsable de la demostración, puesto que, por una parte, al aceptar que hay algo determinado, da un primer paso en la negación del supuesto de que x es F y no- F en t_1 , y, por otra, está de acuerdo en que la demostración tiene que partir de un supuesto que no requiere demostración.

ἢν δὲ τίς τοῦτο διδύ, αἰσται ἐπὶδεξιῶν· ἡδὲ γὰρ τίς αἰσται ἀρισμῶν. ἢν αἰτιῶν οὐκ ἔστιν ἐπὶδεικνύς ἢν ἔστιν ὀπομῶν· ἐναιρῖν γὰρ ἰὸγον ὀπομῶν ἰὸγον. αἰτί δὲ ἔστιν τοῦτο σὺγκωρῶσαι σὺγκεκέρηκῆς τίς ἐληγῶν ἐπὶναί κωρῶν ἐπὶδε...ξωῶν [ἔστι οὐκ ἢν πῶν οὐτῶν καὶ οὐκ οὐτῶν αἰτιῶν]⁶.

Si alguien hiciera esto, habrá demostración, pues ya habrá algo determinado. Sin embargo, el responsable no es el que prueba, sino el que acepta, pues para destruir el discurso, acepta el discurso. Pero, además, si concede esto, ha concedido que hay algo verdadero sin demostración.

Hasta este punto, Aristóteles ha mostrado, entonces, que el oponente tiene que aceptar al menos que el nombre tiene un significado. Sin embargo, con esto ha dado un primer paso para refutarlo, ya que, si todo nombre tiene un significado determinado, el significado de 'ser' no puede ser el significado de 'no-ser', lo cual permite concluir inicialmente que no es el caso que todo sea y no sea F en t_1 .

El segundo paso en la argumentación de Aristóteles, consistirá en mostrar que si todo nombre tiene un significado, dicho significado es único. Por ejemplo, el nombre 'hombre', significa, según él, 'animal bípedo'.

πρῖτον μὲν οὖν ἀλλὰ ἄλλων αἰσται τοῦτο γὰρ αὐτῶν ἐληγῶν, ὅτι σῆμα...νεὶ τῶ ὄνομα τῶ ἐπὶναί ἄλλὰ μὲν οὐκ αἰτιῶν τὸδ..., ἐστὶ οὐκ ἢν πῶν οὐτῶν καὶ οὐκ οὐτῶν αἰτιῶν, τῶ ἕνερῶν σῆμα...νεὶ ἢν, αἰσται τοῦτο τῶ ζῶν δ...πουν⁷.

Primero es evidente entonces que esto es verdadero, que el nombre 'el ser' o el 'no-ser' significan algo determinado, de manera que no todo será así y no así. Además, si 'el hombre' significa algo unitario, sea esto 'animal bípedo'.

⁶ 1006a24-28

⁷ 1006a28-32

Para Aristóteles, el significado del nombre es algo unitario, porque nos dice lo que un individuo particular es. Por ejemplo, si ‘hombre’ significa ‘animal bípedo’, entonces, si existe un hombre, él será un animal bípedo.

lšgw d□ tÕ ↔n shma...nein toàto· e,, toàt' æstin ¥nqrwpoj, "n Ī ti ¥nqrwpoj, toàt' æstai tÕ çnqrèpJ e□nai⁸.

“Por ‘tener un solo significado’ digo lo siguiente: si ‘hombre’ significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea hombre, en tal cosa consistirá <para él> el ser-hombre”⁹.

De acuerdo con la exposición, el oponente podría plantear dos objeciones a este supuesto: (a) que podemos dar distintas definiciones de un nombre y, por tanto, no tendría un único significado, sino varios; (b) que las definiciones de un nombre son ilimitadas, por lo cual sus significados serían ilimitados. Según Aristóteles, la objeción (a) no resulta problemática, si las definiciones son limitadas, ya que se le podría asignar a cada definición un nombre distinto, lo cual permitiría seguir sosteniendo que el nombre tiene un significado único.

diafšrei d' oÙq□n oÙd' e,, ple...w tij fa...h shma...nein mÕnon d□ ærismšna, teqe...h g|r "n TMf' ~kfstJ lÕgJ ›teron Ônoma· lšgw d' oEon, e,, m¾ fa...h tÕ ¥nqrwpoj ↔n shma...nein, poll' dš, in ~nÕj m□n eEj lÕgoj tÕ zùn d...poun, e□en d□ ka^ ›teroi ple...ouj, ærismšnoi d□ tÕn çriqmÕn· teqe...h g|r "n †dion Ônoma kaq' ›kaston tÕn lÕgon¹⁰.

Pero nada difiere tampoco si alguien dijera que tiene más significados, si solamente son limitados, pues establecería para cada definición un nombre distinto. Digo, por ejemplo, si dijera que ‘el hombre’ no significa una cosa, sino muchas, una de las cuales es la definición ‘animal bípedo’, y habría también muchas otras, pero limitadas en cuanto al número. Le asignaría, pues, un nombre propio a cada definición.

La objeción (b), en cambio, resulta simplemente absurda, puesto que nos conduce a negar no sólo que el nombre tiene un único significado, sino que tiene significado, ya que, en tal caso, el nombre no tendría un significado determinado; pero si el nombre no tuviera un significado determinado, no sería posible, como se mostró inicialmente, el diálogo ni el pensamiento.

e,, d□ m> [teqe...h], çll' ¥peira shma...nein fa...h, fanerÕn Óti oÙk "n eçh lÕgoj· tÕ g|r m¾ ↔n shma...nein oÙq□n shma...nein TMst...n¹¹.

⁸ 1006a31-34

⁹ Traducción de Tomás Calvo Martínez (1).

¹⁰ 1006a33-1006b5.

¹¹ 1006b5-7.

Pero si no lo aceptara, sino que dijera que significa ilimitadas cosas, es evidente que no habría discurso, pues no significar algo unitario es no significar nada.

Precisamente, si dos personas dialogan acerca de x , x tiene que significar F o significar $\text{no-}F$, lo cual se aplica también para el caso del pensamiento, si suponemos que el pensamiento es un diálogo consigo mismo acerca de algo.

$\mu\kappa\lambda$ $\sigma\mu\alpha\iota\omicron\tau\omega\nu$ $\delta\epsilon$ $\tau\acute{\iota}\nu$ $\tilde{\nu}\omicron\mu\omicron\lambda\tau\omega\nu$ $\zeta\eta\chi\theta\iota\alpha\iota$ $\tau\acute{\omicron}$ $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\omicron}\gamma\epsilon\sigma\sigma\alpha\iota$ $\pi\rho\tilde{\omicron}\iota$ $\epsilon\iota\lambda\lambda\omicron\upsilon\iota$, $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\delta\epsilon$ $\tau\eta\lambda\omicron\upsilon\sigma\epsilon\iota\alpha\iota$ $\kappa\alpha\hat{\iota}$ $\pi\rho\tilde{\omicron}\iota$ $\alpha\theta\tau\acute{\omicron}\nu$ · $\omicron\upsilon\tau\epsilon\iota$ $\gamma\lambda\omicron\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ $\nu\omicron\epsilon\langle n$ $\mu\kappa\lambda$ $\nu\omicron\omicron\alpha\tau\alpha$ $\rangle n$, e , δ' $\tau\epsilon\tau\alpha\iota$, $\tau\epsilon\tau\epsilon\ldots h$ $\tau\acute{\iota}\nu$ $\hat{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon\tau\iota$ $\tau\grave{\alpha}$ $\pi\rho\lambda\gamma\mu\alpha\tau\iota$ $\rangle n$ ¹².

Pero si los nombres no tienen significado se destruye el diálogo entre unos y otros y, en verdad, también consigo mismo: pues no es posible pensar si no se piensa algo unitario, pero si es posible, se establecerá un único nombre a esta única cosa.

Este razonamiento le permite concluir a Aristóteles que cada nombre tiene un significado y un significado único, pues si los significados de un nombre no pueden ser ilimitados, entonces son limitados; pero si son limitados, se podrá poner un nombre a cada significado, de lo cual se sigue que cada nombre tendrá un único significado.

De acuerdo con esto, el siguiente paso en la argumentación de Aristóteles será mostrar que dos nombres tienen un único significado, sólo si a los dos se les aplica la misma definición. Con este propósito, él comienza estableciendo la siguiente distinción: que el nombre tenga un único significado, no es lo mismo que el nombre se aplique a un único sujeto. Por esto, si 'hombre' tiene un único significado, entonces también 'ser hombre' y 'no-ser hombre' significarán dos cosas distintas.

$\alpha\epsilon\sigma\tau\omega$ $\delta\epsilon$, $\acute{\epsilon}\sigma\pi\epsilon\rho$ $\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ $\kappa\alpha\tau'$ $\zeta\eta\chi\theta\iota\alpha\iota$, $\sigma\mu\alpha\langle n\hat{\omicron}\nu$ $\tau\acute{\omicron}$ $\hat{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha$ $\kappa\alpha\hat{\iota}$ $\sigma\mu\alpha\langle n\omicron\nu$ $\rangle n$ · $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ $\mu\kappa\lambda$ $\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\acute{\omicron}$ $\zeta\eta\chi\theta\iota\alpha\iota$ $\epsilon\iota\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\epsilon\iota\alpha\iota$ $\sigma\mu\alpha\ldots\eta\epsilon\iota\iota$ $\acute{\omicron}\pi\epsilon\rho$ $\zeta\eta\chi\theta\iota\alpha\iota$ $\mu\kappa\lambda$ $\epsilon\iota\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\epsilon\iota\alpha\iota$, e , $\tau\acute{\omicron}$ $\psi\eta\mu\epsilon\tau\omega\sigma\iota\alpha\iota$ $\sigma\mu\alpha\ldots\eta\epsilon\iota$ $\mu\kappa\lambda$ $\mu\hat{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha$ $\kappa\alpha\tau'$ $\tau\eta\lambda\omicron\upsilon\sigma\epsilon\iota\alpha\iota$ $\kappa\alpha\hat{\iota}$ $\rangle n$ ¹³.

Sea, pues, como se dijo desde el principio, que el nombre significa algo y significa algo unitario. Ciertamente, no es posible que 'ser hombre' signifique precisamente lo que 'no-ser hombre', si 'el hombre' no sólo significa acerca de algo unitario, sino que <significa> también algo unitario.

¹² 1006b8-11

¹³ 1006b11-15

Precisamente, según Aristóteles, si no se pudiera hacer esta distinción, entonces el significado de un nombre sería uno, porque se aplica a un único sujeto; pero, en tal caso, dos nombres tendrían uno y el mismo significado si se aplican a un único sujeto, lo cual es absurdo, ya que 'blanco', 'músico' y 'hombre' tendrían uno y el mismo significado si se aplicaran al mismo sujeto.

οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ λεγόμενον ἴσῃ σημαίνει, τὸ καὶ ἄλλοι, ἡμπερὸς οὐτὼ γε κῆρ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ ἄνθρωπον ἴσῃ σημαίνει, ἐστὶ ἄρα πάντα αὐτὰ ἴσῃ σημαίνει.¹⁴

Por significar algo unitario no sostenemos esto, el significar acerca de algo unitario, puesto que así 'lo músico' y 'lo blanco' y 'el hombre' tendrían un solo significado, de manera que todos serían una única cosa, puesto que serían sinónimos.

De acuerdo con esto, Aristóteles sostiene a continuación que habría identidad entre ser y no ser, sólo por equívoco (καὶ ἄλλοι...αν), esto es, cuando ocurre que la misma cosa la nombramos con dos nombres distintos. Por ejemplo, si se diera el caso de que aquello que entendemos por 'hombre' otros lo entendieran como 'no-hombre'. Sin embargo, él enfatiza que el problema no consiste en si es posible que una misma cosa se denomine de maneras distintas, sino si la misma cosa puede ser distinta de lo que es, si un hombre puede ser un no-hombre.

καὶ οὐκ αὐτὰ ἴσῃ σημαίνει καὶ ἄλλοι καὶ αὐτὸ αὐτὸ καὶ ἄλλοι...αν, ἐστὶ ἄρα οὐκ ἴσῃ σημαίνει ἄλλοι καὶ ἄλλοι, ἡμπερὸς οὐτὼ γε κῆρ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ ἄνθρωπον ἴσῃ σημαίνει, ἐστὶ ἄρα πάντα αὐτὰ ἴσῃ σημαίνει.¹⁵

Y no será ser y no-ser lo mismo, sino por equívoco¹⁶. Como, por ejemplo, si lo que nosotros llamamos hombre, otros lo llamaran no-hombre. Pero la dificultad no es esta: si es posible que lo mismo sea y no sea un hombre respecto del nombre, sino de hecho.

Justamente, si suponemos que cada nombre tiene un único significado, entonces, si 'hombre' y 'no-hombre' tiene el mismo significado, ser hombre y no-ser hombre no serán distintos, sino que ser un hombre será no-ser un hombre. De acuerdo con esto, ser hombre y no-ser hombre serán una única cosa, en tanto que se les aplicaría la misma definición, por lo cual significarían lo mismo.

εἰ, δὲ ἴσῃ σημαίνει...νεὶ ἄλλοι τὸ ἄνθρωπον καὶ τὸ ἄλλοι καὶ ἄλλοι...αν, ἐστὶ ἄρα οὐκ ἴσῃ σημαίνει ἄλλοι καὶ ἄλλοι, ἡμπερὸς οὐτὼ γε κῆρ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ ἄνθρωπον ἴσῃ σημαίνει, ἐστὶ ἄρα πάντα αὐτὰ ἴσῃ σημαίνει.¹⁶

¹⁴ 1006b15-18

¹⁵ 1006b18-22

¹⁶ Aquí sigo a Reale (1978).

g|r œstai. toàto g|r shma...nei tÕ e□nai ›n, tÕ æj lèpion ka^ fmftion, e,, Ð lÒgoj eÆj· e,, d□ œstai ›n, ↔n shmanε tÕ çnqrèpJ e□nai ka^ m¾ çnqrèpJ¹⁷.

Sin embargo, si el ‘hombre’ y el ‘no-hombre’ no significan algo distinto, es evidente que la esencia de hombre <no será distinta> de la esencia de no-hombre, de manera que la esencia de hombre será la esencia de no-hombre, pues serán una sola cosa. Esto, pues, significa el ser una cosa, lo que como traje y vestido, si la definición es una; pero si fuera una <la definición>, la esencia de hombre y la esencia de no-hombre significarían una cosa¹⁸.

Así, para Aristóteles el significado del nombre es único, porque su unidad es la unidad de la definición, la cual establece lo que una cosa es, y, por ello, el significado de un nombre es necesario. De acuerdo con esto, si decimos que *x* es *F*, entonces es necesario que *x* sea *F*, por lo cual no es posible que *x* sea no-*F*.

çnfçgkh to...nun, eç t... TMstin çlhq□j e,,peçn Óti ¥nqrwpoj, zùn e□nai d...poun (toàto g|r Άn Ò TMs»maine tÕ ¥nqrwpoj): e,, d' çnfçgkh toàto, oÙk TMndšcetai m¾ e□nai <tÒte> tÕ aÙtÕ zùn d...poun (toàto g|r shma...nei tÕ çnfçgkh e□nai, tÕ çdÚnaton e□nai m¾ e□nai [¥nqrwpon])¹⁹.

Ciertamente, es necesario, si es verdad decir que el hombre es algo, que sea animal bípedo (pues esto era lo que significaba el ‘hombre’); pero si esto es necesario, no es posible que lo mismo no sea un animal bípedo (en efecto, esto significa lo que es necesario, lo que es imposible que no sea).

Habiendo establecido que el significado del nombre es único y necesario, Aristóteles concluye que no es posible predicar de una misma cosa que es ‘*F*’ y que no es ‘*F*’, si se ha supuesto que ser *F* y no ser *F* no son sinónimos.

oÙk ¥ra TMndšcetai □ma çlhq□j e□nai e,,peçn tÕ aÙtÕ ¥nqrwpon e□nai ka^ m¾ e□nai ¥nqrwpon²⁰.

Entonces no es posible que sea verdad decir al mismo tiempo que lo mismo ‘es hombre’ y ‘no es hombre’.

A continuación, Aristóteles se centrará en mostrar que esto que se ha dicho acerca del significado de un nombre, se aplica también para su negación. Por esto último él inicialmente entiende la negación de lo que una cosa es

¹⁷ 1006b22-28.

¹⁸ Para esta traducción también sigo a Reale (1978).

¹⁹ 1006b28-33

²⁰ 1006b33-34

necesariamente, es decir, en negaciones como ‘el hombre no es un animal bípedo’. Sin embargo, veremos que esto supone también considerar la negación de lo que se aplica a un sujeto, pero que no es necesario del mismo, por ejemplo, ‘el hombre no es blanco’.

Ἐὰν δὲ ἀὐτῷ ἰὸγοῖ καὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου ἐναντιότητος²¹.

Pero el mismo razonamiento se <aplica> también para el ‘no ser hombre’.

Aristóteles aquí afirma que el significado de la negación es también necesario, por lo cual no es posible que si x es no- F , entonces sea F . Justamente, según él, si se acepta que cada nombre tiene un significado único y este es necesario, entonces ‘blanco’ y ‘hombre’ tendrán dos significados distintos; pero esto permite sostener que ‘hombre’ y ‘no-hombre’ tendrán distintos significados, dado que se oponen en mayor medida que ‘blanco’ y ‘hombre’.

τῷ ἄνθρωπῳ ἐναντιοῦ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐναντιότητος ἕνεκα...νεῖ, ἐπεὶ καὶ τὸ λευκὸν ἐναντιοῦ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐναντιότητος· πολὺ γὰρ ἐντὶ...κεῖται τῆς ἐξουσίας, ἐστὶν ἕνεκα...νεῖ ἐναντιότητος²².

Pues lo que es esencialmente hombre y lo que no es hombre esencialmente significan algo distinto, si precisamente también el ser blanco y el ser hombre son distintos, ya que aquellos se oponen más, de manera que significan algo distinto.

El propósito de Aristóteles al establecer esta distinción es superar un argumento erístico, con el cual se intenta mostrar que x es F y no- F en t_1 . Según la exposición de Aristóteles, si se le preguntara a quienes sostienen este argumento qué es hombre, ellos contestarían diciendo que es un animal bípedo, pero también blanco, y puesto que blanco es distinto de animal bípedo, entonces un hombre es un animal bípedo y no es un animal bípedo. Pero, precisamente, lo que esto muestra es una confusión entre dos tipos de negación, es decir, la negación en la cual se niega la esencia y la negación en la cual se niegan los accidentes. Si se hace esta distinción, la objeción no se sigue, ya que si bien un hombre es blanco, y blanco no es animal bípedo, esto no implica que el hombre no sea animal bípedo²³.

Sin embargo, el problema principal que encuentra Aristóteles en esta posición es que elimina la substancia y la esencia, lo cual conduciría a suponer que todas las propiedades son accidentales. Precisamente, si hay algo que es

²¹ 1006b34-1007a1

²² 1007a1-4

²³ Esta distinción corresponde a la que Aristóteles establece en *Categorías* (1^o20-24) entre “ser predicado” de un sujeto y “estar en” un sujeto.

esencialmente hombre o animal, esto tiene que ser distinto de lo que no es hombre y de lo que es no-hombre.

Ólwy d' çnairoàsin of toàto lšgontej oÙs...an ka^ tÕ t... Ñn e□nai. pñnta gr çnfgkh sumbebkhšnai ffskein aÙtoçj, ka^ tÕ Óper çnqrèpJ e□nai À zóJ e□nai m¾ e□nai. e., gr çestai ti Óper çnqrèpJ e□nai, toàto oÙk çestai m¾ çnqrèpJ e□nai À m¾ e□nai çnqrèpJ (ka...toi aátai çpoffseij toÚtou)²⁴.

En general, los que dicen tal eliminan la entidad, es decir, la esencia. Necesariamente, en efecto, han de afirmar que todas las cosas suceden accidentalmente, y que no existe aquello en que consiste ser-hombre o ser-animal. Pues si es algo aquello en que consiste ser-hombre, no será, desde luego, ni aquello en que consiste ser no-hombre ni aquello en que consiste no-ser-hombre (en realidad, éstas son negaciones suyas)²⁵.

De acuerdo con esto, si por la substancia de *x* se entiende aquello que hace que *x* sea lo que es y no algo distinto, por ejemplo, *F*; pero si suponemos que '*x* es *F*' es equivalente a '*x* es no-*F*' y a '*x* no es *F*', entonces *x* sería algo distinto de *F* y, por tanto, *x* no sería esencialmente *F*, por lo cual todos los predicados que se apliquen a *x* serán contingentes.

tÕ d' oÙs...an shma...nein TMst^n Óti oÙk ¥llo ti tÕ e□nai aÙtù. e., d' çestai aÙtù tÕ Óper çnqrèpJ e□nai À Óper m¾ çnqrèpJ e□nai À Óper m¾ e□nai çnqrèpJ, ¥llo çestai, ést' çnagkaçon aÙtoçj lšgein Óti oÙqenÕj çestai toioàtoj lÒgoj, çll| pñnta kat| sumbebkhÒj²⁶

Ahora bien, significar la entidad <de una cosa> es significar que el ser de tal cosa no es algo distinto. Pero si, para tal cosa, aquello precisamente en que consiste ser-hombre fuera o bien aquello precisamente en que consiste ser-no-hombre o bien aquello en que consiste no-ser-hombre, entonces el ser <de tal cosa>, sería algo distinto: por consiguiente, necesariamente afirman que de ninguna cosa hay un enunciado tal, sino que todo es accidentalmente²⁷.

La consecuencia de esta postura sería entonces que no hay una distinción entre predicación esencial y predicación accidental, entendiendo por esto último aquello que se predica de un sujeto, pero que no es necesario del mismo,

²⁴ 1007a20-25

²⁵ Traducción de Tomás Calvo Martínez (1).

²⁶ 1007a26-31

²⁷ Traducción de Tomás Calvo Martínez (1).

como, por ejemplo, cuando se dice que 'el hombre es blanco', ya que un hombre podría no ser blanco y, no obstante, ser un hombre²⁸.

Sin embargo, continúa Aristóteles, si todas las cosas se dicen accidentalmente, habría dos consecuencias, que se siguen la una de la otra: (i) no habría algo que se constituyera como primero en el orden de la predicación, y del cual se predicaran los distintos predicados accidentales, ya que el accidente siempre implica un sujeto del cual se predica²⁹. De (i) se sigue que, (ii) al predicar algo de algo se iría al infinito, pues no es posible que un accidente sea accidente de otro accidente³⁰.

He mostrado entonces cómo Aristóteles establece que el nombre tiene un significado y un significado único. De acuerdo con esto, a cada nombre se le aplica una definición, la cual establece lo que la cosa esencialmente es. Esto le permite a Aristóteles mostrar que hay una distinción entre una predicación esencial y una predicación accidental, la cual explica por qué los distintos predicados que se aplican a una cosa no tienen el mismo significado. Pero, asimismo, explica o nos permite entender el mecanismo de la negación, pues en unos casos negamos la esencia y en otros los accidentes de la esencia. Igualmente, esta distinción elimina la ambigüedad que se presenta en el verbo ser, pues con ella queda claro que no en todos los casos el verbo ser establece una identidad entre el sujeto y el predicado.

Sin embargo, el punto central para este trabajo, es que, según Aristóteles, todo nombre tiene un significado esencial, lo cual, al parecer, entra en contradicción con la noción de 'bien', la cual no parece tener tal significado esencial.

En las siguientes secciones, primero expondré de manera más amplia los posibles problemas que tiene la noción de 'bien' al examinarla a la luz de la explicación del significado de un nombre que desarrolla Aristóteles. Luego intentaré mostrar cómo Aristóteles soluciona estos problemas.

3. El problema

Al comparar lo que sostiene Aristóteles acerca del significado de un nombre en *Metafísica* Γ, 4, con los resultados de su crítica a la Idea del bien en *Ética Nicomaquea*, nos inclinamos a pensar que para él el bien sería relativo. Justamente, Aristóteles en *Metafísica* Γ, 4, argumenta en contra del relativismo, sosteniendo la tesis de que a cada nombre le corresponde un único significado, el cual nos dice lo que la cosa esencialmente es. Por ejemplo, 'hombre' o 'blanco', cada uno tiene un significado único, el cual nos dice, respectivamente, lo que un hombre individual es o un color blanco es.

²⁸ Cf. 1007a31-33

²⁹ Cf. 1007a34-1007b1

³⁰ Cf. 1007b1ss.

Sin embargo, si, como afirma en *Ética Nicomaquea*, el ‘bien’ tiene distintos significados, no hay entonces un único significado, una definición de ‘bien’, que nos diga lo que el bien esencialmente es. Justamente, la multiplicidad de bienes se dicen ‘bienes’ homónimamente, es decir, se les aplica sólo el nombre ‘bueno’, pero no la misma definición³¹. Con esta conclusión, la explicación aristotélica del bien no sólo pierde, al parecer, una virtud central que tiene la platónica, pues ahora no tenemos algo esencialmente bueno de acuerdo con el cual determinar qué es bueno y qué no; sino que, además, como he dicho, resulta problemática para Aristóteles.

Precisamente, si no hay una definición de ‘bien’ que nos diga lo que el bien necesariamente es, entonces, se podría suponer, al decir que ‘x es bueno’, no estamos indicando algo necesario de x. De acuerdo con esto, x podría ser bueno para el sujeto A, pero no serlo para el sujeto B, lo cual podría conducir a un relativismo extremo del bien, que sería inaceptable para Aristóteles. En efecto, si no hay un significado necesario de ‘bueno’, entonces en todos los casos en que el ‘bien’ se predica, se predica contingentemente y, por tanto, lo que llamamos ‘bueno’ puede ser distinto, esto es, no-bueno.

Por esta razón, para Aristóteles es imprescindible mostrar que el ‘bien’, al igual que cualquier otro nombre, se predica necesariamente, a pesar de que no tiene un único significado. De hecho, como dije, él sostiene en la *Ética Nicomaquea* (1096b26-1096b31) que se trata de un problema muy importante, e indica que, para solucionarlo, se tiene que determinar cómo la multiplicidad de bienes se unifican, pero no tomando como unidad un universal (separado o no), sino una única naturaleza.

En la siguiente sección, argumentaré a favor de la tesis de que, para Aristóteles, los múltiples bienes se unifican por su relación con una única naturaleza (prōj ἕν)³², descartando así las otras dos alternativas que él menciona: porque todos provienen de una misma cosa (ἐξ ἑνός)³³ y por analogía (κατὰ ἀναλογίαν)³⁴.

Aunque no es posible encontrar ningún texto de Aristóteles en donde se defiende explícitamente esta tesis, pienso que *Metafísica* Γ nos da indicaciones muy sugestivas de que este es el camino correcto. En efecto, en este libro Aristóteles desarrolla la relación prōj ἕν para mostrar cómo se unifican los distintos significados de ‘ser’, lo cual, precisamente, nos permite evitar el

³¹ *Categorías*, 1^a1-10

³² Cf. *Metafísica*, 1003a33-34.

³³ De acuerdo con Curtius (§ 452, a), la preposición ἐξ con genitivo indica el lugar de procedencia. De alguna manera, una explicación de este tipo es la que proponen los pitagóricos y, especialmente, Espeusipo, quien sostuvo que el Uno era un principio a partir del cual se originaban los bienes. Cf. Tarán (1981), p. 41.

³⁴ Por “analogía” significa, por ejemplo, que llamamos buena a la vista y a la inteligencia porque cumplen una función semejante, ya que la inteligencia es de algún modo una facultad a través de la cual el alma ve.

relativismo, pues en cada caso en que el 'ser' se predica, se lo predica necesariamente³⁵.

Para desarrollar estos puntos, me concentraré en *Metafísica* Γ , 2 y *Z*, 4, así como *De Anima* II, capítulos 1-3.

4. La solución de Aristóteles

Intentaré mostrar que la estrategia que lleva a cabo Aristóteles para no caer en un relativismo del bien, es la misma que utiliza para solucionar el relativismo en general. Es decir, sostendré que, para Aristóteles, en el caso del bien, como en el de lo que es, el principio de existencia y, por tanto, de predicación, es la substancia; pero que, en lo que concierne al bien, se trata del alma del animal, pues sólo ésta puede cumplir con las condiciones que, como vimos en el capítulo anterior, Aristóteles establece para que un bien sea principio de una multiplicidad de bienes.

Si consideramos nuevamente la larga exposición que hice en la sección anterior del significado del nombre, encontramos que uno de los argumentos en contra del principio de no-contradicción, partía del supuesto de que 'lo que es' se dice de distintas maneras, para concluir que un objeto x es y no es. Por ejemplo, si decimos que x es hombre, pero también blanco, y ser hombre no es ser blanco, entonces x es y no es. Aristóteles muestra que esta falacia se soluciona si se acepta que el nombre tiene un significado único, pues esto implica que en el primer caso el verbo ser establece identidad, mientras que en el otro no. En el lenguaje de las *Categorías*, diríamos que en un caso hay sinonimia, y en el otro, homonimia.

Sin embargo, esta distinción entre sinonimia y homonimia, implica que, como lo intenté mostrar en el cuarto capítulo, la substancia primera, como él la llama en *Categorías*, es aquello que le da unidad a los distintos predicados que se predicán de ella, sean éstos esenciales o accidentales. Precisamente, como dice Aristóteles en *Metafísica* Γ , 4, si negamos que hay substancia o esencia, nunca podríamos llegar a construir un enunciado unificado, sino que nuestra predicación se iría al infinito.

En la *Categorías*, él muestra esto mediante la distinción "decirse de" y "estar en", según la cual, los predicados que se predicán de la substancia primera son aquellos que nos dicen lo que ella es, como, por ejemplo, 'hombre' predicado del hombre individual; o bien son predicados de aquellas cosas que están en la substancia primera, sin ser esenciales de la misma, como cuando predicamos 'blanco' del hombre individual.

³⁵ Es importante señalar que este es el camino que sugiere Owen, pero que no desarrolla, basado en lo que sostiene Alejandro de Afrodisia, para quien el bien es un $\text{proj } \square \text{ n leg} \text{Ö} \text{mena}$. Cf. Owen (3).

De esta manera, la substancia primera es aquella que determina que el significado de un nombre sea necesario, pues, como dice Aristóteles, si el significado de 'hombre' es 'animal bípedo', entonces, si existe un hombre, éste será un animal bípedo, por lo cual, ella es la que determina la unidad de la definición; pero, además, la substancia primera unifica los demás predicados que se predicán de ella, pero que no son esenciales.

Sin embargo, a diferencia de *Categorías*, en *Metafísica* Γ Aristóteles no establece esto mediante la distinción "decirse de" y "estar en", sino que introduce la expresión $\rho\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \kappa\alpha\ \mu\alpha\lambda\ \alpha\ \tau\iota\ \nu\ \epsilon\iota\sigma\iota\ \nu$ (en relación con una sola y única naturaleza)³⁶.

Owen, quien especialmente se ocupó de esta expresión y quien intentó establecer las consecuencias que tenía para el desarrollo del pensamiento de Aristóteles³⁷, consideró que ella no constituía una relación de homonimia ni de sinonimia, sino un *tertium quid*. Esta tesis fue discutida por Irwin³⁸, quien distingue entre dos nociones de homonimia, una extrema y otra moderada, intentando mostrar que bajo la noción moderada, la relación $\rho\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \kappa\alpha\ \mu\alpha\lambda\ \alpha\ \tau\iota\ \nu\ \epsilon\iota\sigma\iota\ \nu$ sería un caso de homonimia³⁹.

Pienso que la interpretación de Irwin es muy acertada, y de hecho ha tenido más acogida entre los estudiosos⁴⁰, debido a que nos permite sostener, como yo lo he hecho, que no hay una incompatibilidad entre la tesis de que el ser se dice en las distintas categorías y la tesis de *Metafísica*, según la cual los distintos sentidos de ser se unifican por su relación con la substancia, es decir, mediante la relación $\rho\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \kappa\alpha\ \mu\alpha\lambda\ \alpha\ \tau\iota\ \nu\ \epsilon\iota\sigma\iota\ \nu$ ⁴¹. Sin embargo, encuentro que Owen va en el

³⁶ Cf. *Metafísica*, 1003a33. Esta expresión fue traducida por Owen (3), como 'significado focal (*focal meaning*)'. Sin embargo, pienso que Irwin está en lo correcto al afirmar que esta traducción no es afortunada, ya que sugiere que la relación es exclusivamente entre significados. Para Irwin, y yo estoy de acuerdo, se trata de una relación "entre las cosas a las cuales se les aplica la palabra", por lo cual él prefiere traducirla como *focalmente conectados* (*focally connected*). Cf. Irwin (2), p. 531, n. 12.

³⁷ Fundamentalmente, con esta expresión, según Owen, Aristóteles introduce en la *Metafísica* la prioridad lógica o en la definición, la cual no se encuentra en las *Categorías*, en donde se desarrolla la prioridad natural, que representa una clara influencia platónica. Esto permite establecer diferencias importantes entre la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomaquea*. Cf. Owen (3), pp. 185-186.

³⁸ C. Irwin (2).

³⁹ Precisamente, Irwin piensa que Aristóteles en las *Categorías* desarrolla una concepción moderada de homonimia, según la cual, aunque los homónimos tienen distintas definiciones, esto no implica que no tengan nada en común. Por el contrario, una posición extrema como la que apoya Owen, supone que los homónimos tendrían definiciones completamente distintas. De acuerdo con esto, el interés de Irwin es mostrar que la distinción entre sinonimia y homonimia es exhaustiva, por lo cual no es posible hablar de un *tertium quid*. Cf. Irwin (2), p. 525.

⁴⁰ Cf., por ejemplo, Fine (4), p. 390 y ss., y Shields (1999), p. 59.

⁴¹ Básicamente, Owen supone que la tesis de que el ser se dice en cada una de las categorías implica que no hay unidad en los distintos sentidos de ser, lo cual es incompatible, aparentemente, con la tesis de *Metafísica* de que todos los significados de ser se unifican por su relación con la substancia. Sin embargo, si, como argumenta Irwin, en las *Categorías* se sostiene una concepción moderada de homonimia, no habría tal incompatibilidad, porque los

camino correcto al suponer que con la expresión $\text{pr}\ddot{\text{O}}\text{j} \succ \text{n}$ Aristóteles está intentando dar solución a nuevos problemas que no encontramos en las *Categorías* o en la *Ética Eudemia*: especialmente el problema de una ciencia del ser en cuanto ser⁴².

De acuerdo con esto, considero que para Aristóteles en la *Metafísica* un problema central es mostrar que la substancia es un principio de existencia y de predicación, para lo cual no resulta adecuada la distinción entre “decirse de” y “estar en”, ya que lo que él persigue básicamente es establecer que los distintos sentidos de ser en las categorías son esenciales y, por tanto necesarios, en su relación con la substancia. Sólo así él puede mostrar que los distintos sentidos de ser se unifican en relación con un único principio y, por ello, que puede haber una única ciencia del ser. Esta es una razón por la cual introduce la relación $\text{pr}\ddot{\text{O}}\text{j} \succ \text{n}$, y por la que resulta una relación más básica que la homonimia y la sinonimia.

Precisamente, Aristóteles enfatiza esto en el siguiente pasaje:

$\text{TMpe}^{\wedge} \text{t}\ddot{\text{O}} \text{ge} \text{N}\ddot{\text{r}}\text{q}\ddot{\text{O}}\text{n} \text{TMsti} \text{m}\succ \text{te} \text{Dmwn}\ddot{\text{U}}\text{mwj} \text{f}\ddot{\text{E}}\text{nai} \text{m}\succ \text{te} \text{æsa}\ddot{\text{U}}\text{twj} \text{éll}' \text{ésper} \text{t}\ddot{\text{O}} \text{„atrik}\ddot{\text{O}}\text{n}$
 $\text{t}\ddot{\text{u}} \text{pr}\ddot{\text{O}}\text{j} \text{t}\ddot{\text{O}} \text{auto} \text{m}\square \text{n} \text{ka}^{\wedge} \succ \text{n}$, $\text{o}\ddot{\text{U}} \text{t}\ddot{\text{O}} \text{a}\ddot{\text{U}}\text{t}\ddot{\text{O}} \text{d}\square \text{ka}^{\wedge} \succ \text{n}$, $\text{o}\ddot{\text{U}} \text{m}\ddot{\text{s}}\text{ntoi} \text{o}\ddot{\text{U}}\text{d}\square \text{Dmwn}\ddot{\text{U}}\text{mwj}$
 $\text{o}\ddot{\text{U}}\text{d}\square \text{g}\ddot{\text{r}} \text{„atrik}\ddot{\text{O}}\text{n} \text{s}\ddot{\text{i}}\text{ma} \text{ka}^{\wedge} \text{ærgon} \text{ka}^{\wedge} \text{ske}\ddot{\text{a}}\text{o}\text{j} \text{l}\ddot{\text{s}}\text{getai} \text{o}\ddot{\text{U}}\text{te} \text{Dmwn}\ddot{\text{U}}\text{mwj} \text{o}\ddot{\text{U}}\text{te} \text{kaq}' \leftrightarrow \text{n}$
 $\text{éll}' \text{pr}\ddot{\text{O}}\text{j} \succ \text{n}$ ⁴³.

En efecto, lo correcto es que ni se dice por mera homonimia ni tampoco con el mismo sentido, sino como ‘médico’: porque guardan relación a una y la misma cosa, y no porque su significado sea uno y el mismo, a pesar de lo cual tampoco se trata de homonimia. En efecto, un cuerpo, una operación y un instrumento no se denominan «médicos» ni por homonimia ni según un único significado, sino por relación a una única cosa⁴⁴.

Justamente, él sostiene en la última parte de este pasaje, que la relación $\text{pr}\ddot{\text{O}}\text{j} \succ \text{n}$ muestra, fundamentalmente, que una multiplicidad de cosas, que tienen distintos significados y por ello son esencialmente distintos, se unifican por su relación con una única cosa, la cual por esto se convierte en su principio de existencia, ya que, si no existiera la medicina, no existirían ni el cuerpo, ni el instrumento ni la operación; pero, por ser principio de existencia, la medicina se convierte en principio de predicación y esta es la razón por la cual al cuerpo, al instrumento y a la operación se los llama ‘médicos’.

distintos significados en las categorías no tendrían definiciones completamente distintas y, por lo tanto, habría unidad en ellos.

⁴² Para un desarrollo de esta tesis, con un análisis muy preciso de la postura de Owen, cf. Yu (2001).

⁴³ 1030a34-1030b3

⁴⁴ Traducción de Tomás Calvo (1).

Ocurre lo mismo con todas las cosas sanas, las cuales son sanas por su relación con la salud y por esto se las llama sanas, aunque todas ellas tengan distintos significados.

tō Øgieinōn ᾠpan prōj Øg...eian, tō mōn tū fulfttein tō dō tū poieōn tō dō tū shmeōn eōnai tāj Øgie...aj tō d' Ōti dektikōn aūtāj [...]⁴⁵.

todo lo que es sano <se dice> en relación con la salud: una cosa se dice sana o bien porque la conserva, o bien porque la produce, o bien porque es signo de salud, o bien porque es capaz de recibirla⁴⁶.

De acuerdo con estos pasajes, Aristóteles establece que, aunque los distintos sentidos de sano y de médico son independientes en cuanto a la definición, no lo son en cuanto que todos ellos dependen de un único principio, el cual es lo esencial, y por ello, aquello a partir de lo cual son y por lo cual se dicen.

pantacoà dō kur...wj toà prètou ᵀmpistōmh, kaᵀ TMx oá tᵀ ¥lla ½rhttai, kaᵀ di' Ō lšgontai⁴⁷.

Pero en todos los casos, la ciencia es de lo primero en sentido estricto, del cual las otras cosas dependen y por el cual se dicen.

En general, la substancia es, entonces, el principio en relación con el cual podemos hablar de una multiplicidad de sentidos de ser y por el cual tales sentidos se unifican.

oūtōw dō kaᵀ tō ×n lšgetai pollacīj mōn øll' ᾠpan prōj m...an ørcōn· tᵀ mōn gr Ōti oŪs...ai, Ōnta lšgetai, tᵀ d' Ōti pēqh oŪs...aj, tᵀ d' Ōti ðdōj e,j oŪs...an À fqoraᵀ À ster»seij À poiŌthtej À poihtikᵀ À gennhtikᵀ oŪs...aj À tīn prōj t³⁄⁴n oŪs...an legomšnwn, À toūtwn tinōj øpoffseij À oŪs...aj· diō kaᵀ tō m³⁄⁴ ×n eōnai m³⁄⁴ Ōn famen⁴⁸.

Asimismo, 'lo que es' se dice de muchas maneras pero siempre en relación con un único principio: unas cosas se dice que son porque son sustancias, las otras porque son afecciones de la sustancia, las otras porque son camino a la sustancia, o destrucciones o privaciones o cualidades o agentes productores o generadores de la sustancia o de las cosas que se dicen en relación con la sustancia, o negaciones de alguna de estas o de la sustancia: por lo cual lo que no es decimos que es algo que no es.

⁴⁵ 1003^a35-1003^b1.

⁴⁶ Traducción de Tomás Calvo Martínez (1).

⁴⁷ 1003b16-17

⁴⁸ 1003b5-10

4.1 El significado de 'bien'

En lo que sigue, intentaré mostrar que los distintos sentidos de 'bien' adquieren unidad por relacionarse con la substancia. Para esto, me basaré principalmente en *De Anima*, en donde Aristóteles sostiene que el alma en los seres vivos es lo primero y substancial, de acuerdo con la cual se ordenan las distintas partes del organismo. Estas partes se ordenan por su relación con el alma, y así, sostendré, mediante una relación $\text{pr} \tilde{\text{O}} \text{j} \leftrightarrow \text{n}$.

Para empezar, debemos tomar en cuenta dos conclusiones centrales a las que llega Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* I, 6. En primer lugar, que los bienes, como lo sostiene el mismo Platón, son fines. Sin embargo, según Aristóteles, si los bienes son fines, entonces no pueden ser universales, sino particulares individuales, pues solo así es posible explicar por qué los bienes tienen distintos significados (son esencialmente distintos) y, por tanto, son homónimos; pero, además, sólo así el bien puede explicar la acción: como dice Aristóteles, el médico no busca la salud, sino la salud de este hombre. De acuerdo con esto, en segundo lugar, que hay unos bienes que son prioritarios y otros secundarios, y que esta serie sigue el orden de las categorías.

Estas dos conclusiones son muy importantes, porque establecen dos condiciones que el principio de los bienes tiene que cumplir para poder explicar por qué los bienes son y se dicen bienes: (i) dicho principio tiene que ser un fin, pero un fin último, completo y, por ello, prioritario con respecto a los otros bienes. Siguiendo este punto, el principio tiene que ser una substancia, pues la substancia es lo prioritario en el orden de las categorías.

Al parecer, han sido estas dos condiciones las que han llevado a los estudiosos que se han ocupado de este tema, a sostener que el Motor Inmóvil (*MI*) es el principio de los múltiples bienes⁴⁹. Precisamente, Aristóteles afirma que el *MI* es una substancia⁵⁰, la cual, siendo eterna y, por ello, siempre en acto, resulta prioritaria con respecto a las otras substancias⁵¹; pero, por ser inmóvil, el *MI* es un bien, en tanto que lo deseable es aquello que mueve sin ser movido⁵². Sin embargo, puesto que el *MI* es lo más inteligible, por ser eterno y siempre en acto, entonces se constituye en un fin último⁵³ completo y perfecto.

Sin embargo, a pesar de estas sugestivas afirmaciones de Aristóteles, hay varias razones por las cuales el *MI* no puede ser el principio de la multiplicidad de bienes. En primer lugar y fundamentalmente, porque no puede haber un único principio de todos los bienes, pues, en tal caso, habría una única ciencia

⁴⁹ Ackrill (1997), Kosman (1968) y MacDonald (1989).

⁵⁰ Cf. *Metafísica* Λ , 1071b4 y ss.

⁵¹ Cf. *Metafísica* Λ , 1072a23 y ss., así como 1072b30 y ss.

⁵² Cf. *Metafísica* Λ , 1072a25 y ss.

⁵³ Cf. *Metafísica* Λ , 1072a29 y ss.

de los mismos, lo cual, como vimos, es insostenible, incluso para aquellos bienes que pertenecen a una misma categoría. Asimismo, en segundo lugar, puesto que el *MI* está separado⁵⁴, no es un bien práctico, un bien realizable por los hombres. Por esta razón, si postuláramos al *MI* como principio de los bienes, no podríamos explicar por qué los hombres y los animales actúan conforme a determinados fines particulares. Justamente, esta es una de las críticas centrales que dirige Aristóteles en contra de la Idea del bien. De acuerdo con esto, en tercer lugar, no veo cómo el *MI* nos permitiría mostrar que los bienes en las otras categorías son esencialmente bienes. Es decir, tendríamos que hablar, por ejemplo, de una cantidad y un tiempo buenos en relación con Dios, pero que no corresponderían a la cantidad y tiempo que pueden ser buenos para nosotros y los demás animales. En tal caso, además, estaríamos entendiendo al fin como lo entendió Platón, como un modelo, eterno y separado.

Por estas razones, considero que si el principio de los bienes tiene que ser un fin y una substancia, entonces el principio de los bienes sólo puede ser el alma de los seres vivos.

Precisamente, la crítica de Aristóteles en contra de la Idea del bien, tiene como consecuencia que el principio de los bienes no puede ser un universal, ni una substancia separada como el *MI*, lo cual conduce a pensar que no puede haber un único principio de los bienes, sino una multiplicidad de principios. Pero, por ser principios de una multiplicidad de bienes, dichos principios tienen que ser prioritarios y, por tanto, tienen que ser fines últimos, completos, constituyendo así el término de la serie. De acuerdo con mi interpretación, sólo el alma de los seres vivos puede cumplir con estas dos condiciones fundamentales para que un bien sea principio de una multiplicidad de bienes. Primero, porque, como lo enfatiza Aristóteles, el alma no se encuentra separada, sino que ella es el alma de un determinado tipo de cuerpo.

σίμα μὴν γὰρ οὐκ ἔστι, σέματος δὲ τί, καὶ διὰ τοῦτο τῶν σέματι ὀφείρει, καὶ τῶν σέματι τοιοῦτον [...]⁵⁵.

Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo⁵⁶

En efecto, el alma sólo puede ser entelequia de aquella materia que tiene la potencia para ser una entidad de tal tipo, como, por ejemplo, un hombre, o una planta.

⁵⁴ Cf. *Metafísica* Λ, 1073a4 y ss.

⁵⁵ *De Anima*, 414a20-22.

⁵⁶ Traducción de Tomás Calvo Martínez (1).

oÚtw d□ g...netai ka^ kat| IÒgon· ~kfstou g|r¹ TMntelšceia TMn tù dunfmei Øpfrconti ka^ tí o,,ke...v ÛIV pšfuken TMgg...nesqai. Óti m□n oân TMntelšceif t...j TMsti ka^ IÒgoj toà dÚnamin œcontoj e□nai toioÚtou, fanerŒn TMk toÚtwn⁵⁷.

Resulta ser así, además, por definición: pues en cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada. Así pues, de todo esto se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo⁵⁸.

De acuerdo con esto, no es posible hablar del alma en general, sino de determinados tipos de alma: el alma de las plantas, el alma de los animales y el alma de los seres humanos⁵⁹. Por esta razón, si el alma es principio y causa en los seres vivos, esto significa, en sentido estricto, que hay una multiplicidad de principios que explican determinados tipos de vida. Precisamente, sólo bajo este supuesto podemos comprender por qué el alma es principio y causa de la vida en los seres vivos, pues ella explica su movimiento, pero es, al mismo tiempo, la que determina lo que un ser viviente es y, por ello, es causa de su ser; constituyéndose igualmente en su fin.

œsti d□¹ yuc^{3/4} toà zîntoj sêmatoj a,,t...a ka^ œrc». taàta d□ pollacîj lšgetai, Ðmo...wj d'¹ yuc^{3/4} kat| toÝj diwrismšnouv trŒpouj trej a,,t...a· ka^ g|r Óqen¹ k...nhsij ka^ oá »neka ka^ œj¹ oÛs...a tîn TMmyÚcwn swmftwn¹ yuc^{3/4} a,,t...a⁶⁰.

Por otra parte, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras «causa» y «principio» tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados⁶¹.

El supuesto central de Aristóteles, que se puede apreciar en este pasaje, es que la vida no se puede entender como la vida en general, sino que ésta se manifiesta como diversa. Es decir, la vida es la vida de una planta, cuyo principio es la nutrición. Del mismo modo, la vida se manifiesta como la vida del animal, en la cual no sólo la nutrición cumple un papel central, sino también la sensación. Asimismo, la vida se manifiesta en el ser humano como racional,

⁵⁷ *De Anima*, 411a25-28.

⁵⁸ Traducción de Tomás Calvo Martínez (2).

⁵⁹ Cf. Anton (1957), p. 115.

⁶⁰ *De Anima*, 415b8-12.

⁶¹ Traducción de Tomás Calvo Martínez (2).

además de nutritiva y sensitiva. De acuerdo con esto, Aristóteles sostiene que el alma es principio y causa de la entidad de un ser vivo. Sin embargo, por ser causa de la entidad de un ser vivo, el alma es fin último de dicho ser vivo, aquello en vistas de lo cual se organizan sus distintas partes y por lo cual dichas partes cumplen una función necesaria. Pienso que, para entender esto, un pasaje pertinente puede ser el siguiente:

e., g'r Ān Ð ŃfqalmŌj zùon, yuc¾ ñ n Ān aÙtoà ' Ōyij· aÛth g'r oÙs...a Ńfqalmoà ' kat| tŌn lŌgon (Ð d' ŃfqalmŌj Ūlh Ōyews), Āj çpoleipoŪshj oÙkšt' ŃfqalmŌj, pl¾n ÐmwnŪmwj, kaq£per Ð l...qinoj ka^ Ð gegrammšnoj⁶².

En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado⁶³

Justamente, la vista es la función del ojo, la cual explica lo que el ojo es, organizando, asimismo, sus distintas partes, asignándole la función propia a cada una y, con ello, determinando lo que cada una esencialmente es. De acuerdo con esto, sin la vista, el ojo sería un ojo sólo homónimamente, así como sus partes, puesto que es en relación con la vista que cada uno de ellos es lo que es. Del mismo modo, el alma constituye la función del ser vivo, la cual, en cuanto fin último, completo, organiza las distintas partes del mismo, estableciendo su función⁶⁴ y, por tanto, lo que cada una esencialmente es. Por esta razón, nos dice Aristóteles, un hombre muerto es hombre homónimamente, así como una mano desprendida del cuerpo o en un cuerpo sin vida.

Pienso que esto nos permite comprender cómo el alma, por ser substancia, es el fin último en las serie de las categorías, y cómo en relación con ella los bienes en las demás categorías se organizan. Precisamente, si el alma es el fin del organismo, que organiza sus partes, entonces ella determina qué cantidad es buena para dicho organismo. Por ejemplo, para un águila no sería bueno tener el tamaño de las alas de una paloma. Igualmente, es la función propia del organismo, el alma, la que determina el tiempo del mismo, su ciclo de vida. O incluso, la duración de sus movimientos: la velocidad es distinta en los animales, dependiendo de su constitución.

Sin embargo, el alma, en cuanto función, explica el movimiento del animal, puesto que ella determina los fines que este animal persigue. Considero que el ejemplo más sobresaliente de esta tesis, lo desarrolla Aristóteles en *Ética Nicomaquea* I, 7.

En este capítulo, Aristóteles comienza afirmando que las distintas actividades y acciones que los seres humanos llevan a cabo, (i) las llevan a cabo buscando

⁶² *De Anima*, 412b18-22

⁶³ Traducción de Tomás Calvo Martínez (2).

⁶⁴ Cf. *Partes de los Animales*, 641a15-28.

algún bien, el cual es el fin de la actividad o de la acción. Esto implica que (ii) hay múltiples fines, puesto que hay múltiples actividades y acciones⁶⁵. Pero las actividades y acciones están subordinadas a otras actividades y acciones, lo cual indica que los fines de éstas son más importantes que las de las subordinadas, en cuanto que son preferibles⁶⁶. Para Aristóteles, esto permite sostener que, si hay un fin que se quiera por sí mismo, y que las demás cosas se hagan por su causa, y este fin es en sí, en cuanto que no está determinado por otra cosa, entonces dicho fin será lo bueno y lo mejor. En general, según Aristóteles, todos están de acuerdo en que el fin último de nuestras acciones es la felicidad, pero el problema es determinar qué es la felicidad. Para esto, Aristóteles sigue la siguiente estrategia: primero examina cuáles son las principales formas de vida, luego establece la condición suficiente para que un bien sea el bien supremo y, finalmente, determina cuál es la función del hombre, la cual lo distingue de la función de los otros animales. Justamente, considero que esto muestra que, para Aristóteles, el alma explica la acción, porque el alma determina cuáles son los fines propios de cada animal, determinando estos fines de manera necesaria. Por esto, para un hombre, el fin último es un fin racional, lo cual no ocurre en el caso de un caballo, por ejemplo, cuyos fines están determinados por su función nutritiva.

De acuerdo con lo que he dicho, es posible sostener que el alma es para Aristóteles la que nos permite explicar la multiplicidad de bienes, puesto que sólo apelando a ella podemos apelar a una multiplicidad de principios, que son fines últimos, substancias, que se encuentran por ello al final de la serie de las categorías, y que determinan así lo que es bueno en cada una de ellas. Asimismo, el alma es un fin que no está separado, y por ello puede explicar al organismo en particular, pero también los bienes particulares que persigue este organismo y que lo conducen a moverse o a actuar.

Además, apelando al alma, es posible mostrar que Aristóteles logra establecer que el 'bien' se predica esencialmente y con ello, no cae en el relativismo. Sin embargo, los distintos sentidos de 'bien' son esenciales y, por tanto, necesarios, no porque se les aplique una misma definición, sino porque se relacionan con una única naturaleza. De acuerdo con esto, Aristóteles proporciona una explicación pluralista y no relativista del bien, pues en su explicación 'el bien' no depende del contexto, ni se predica accidentalmente, sino necesariamente; pero esto no implica que hay un único bien, como en Platón, sino una pluralidad de bienes.

5. Conclusiones

En este capítulo, me ha interesado principalmente mostrar que la explicación que da Aristóteles de los bienes, resulta intermedia entre el relativismo y el

⁶⁵ *Ética Nicomaquea*, 1094a7-9.

⁶⁶ *Ética Nicomaquea*, 1094a9-17.

platonismo, pues, a diferencia de Platón, se argumenta que hay una multiplicidad de principios de los bienes; pero, en contra del relativismo, se sostiene que tales principios implican que lo bueno es esencialmente bueno y, por tanto, necesario.

Pero es importante notar que la explicación de Aristóteles sigue, básicamente, los lineamientos establecidos por Platón. Por un lado, se mantiene la tesis de que hay una multiplicidad de bienes; y, por otro, se busca sustentar la distinción entre bienes aparentes y bienes reales, en contra del relativismo. Sin embargo, la explicación de Aristóteles rechaza la tesis fundamental de la platónica: que el principio de los bienes está separado de los mismos, lo cual nos obliga a rechazar al Motor Inmóvil como principio de la multiplicidad de bienes.

Conclusión General

En este trabajo, mi objetivo principal ha sido analizar la crítica que Aristóteles dirige en contra de la Idea del bien en *Ética Nicomaquea* I, 6. Para esto, he intentado dar respuesta a tres preguntas que considero fundamentales: ¿a quién se dirige la crítica? La respuesta a esta pregunta, condiciona fundamentalmente la solución que demos a la segunda: ¿cómo está estructurado el pasaje? Se trata de dos preguntas estrechamente relacionadas, ya que, como supongo en esta tesis, si la crítica está dirigida completamente a Platón, entonces cada uno de los argumentos del capítulo está criticando uno de los aspectos de su posición. Pienso que esto nos da una comprensión especial de la estrategia que desarrolla Aristóteles en esta crítica, así como de las consecuencias que él saca de la misma. Las respuestas a estas preguntas no sólo son fundamentales para responder la tercera, sino que nos conducen a ella: ¿cuál es la propuesta alternativa de Aristóteles? Pienso que la respuesta que doy a esta pregunta, constituye el punto más importante de mi tesis, ya que, en primer lugar, aunque Aristóteles en *É. N.* I, 6 da indicaciones de cómo él unificaría a los múltiples bienes, hasta donde he podido ver en ninguna de sus obras se ocupa explícitamente de esto. Sin embargo, se trata de un punto central, pues, si mi interpretación es correcta, él no sólo ha echado abajo el principio fundamental de la ontología y la epistemología de Platón, sino que, además, esto lo conduce a asumir que hay una pluralidad de principios de los bienes, lo cual podría llevarlo al relativismo. De acuerdo con esto, a mi juicio, él tiene que mostrar que, aunque hay una pluralidad de principios de los bienes, esto no implica que sea imposible distinguir entre lo que es necesariamente bueno y lo que no lo es.

Quienes se han ocupado de esta crítica de *Ética Nicomaquea* I, 6, suponen que en ella Aristóteles está concentrado en la idea del bien que desarrolla Platón¹. Sin duda, aplicando la técnica del descarte, hay una fuerte posibilidad de que él sea el foco de la crítica, ya que no pueden ser ni Jenócrates ni Espeusipo, los dos platónicos con los que, aparte de Platón, Aristóteles discute frecuentemente en su obra. Aristóteles se ocupa de la teoría de Jenócrates en la *Ética Eudemia*, I, 8, otro de los lugares, aparte de *É. N.* I, 6, en donde hace una crítica general a la explicación platónica de los bienes. Siguiendo este texto, Jenócrates sostuvo que el bien en sí era lo uno o la idea de lo uno, si

¹ Cf., especialmente, Flashar (1977), pp. 4 y 10-11, quien apela a una evidencia que podríamos considerar externa, basado en el lenguaje del texto y en el contraste que hay entre esta crítica y la que Aristóteles dirige en *Ética Eudemia*; y Jacqueline (1998), p. 301-302, quien simplemente asume que esta crítica se dirige a la *República*.

Pero aunque Aristóteles no estuviera discutiendo con Jenócrates y Espeusipo en *É. N. I, 6*, esto no nos permite sostener con seguridad que, en tal caso, está discutiendo con Platón. Para esto, tenemos que sustentarnos en los diálogos. El problema es que, si tomamos la *República*, uno de los diálogos que privilegian los estudiosos para entender el bien en Platón, no resulta muy útil, ya que aquí se sostiene que la Idea del bien, en cuanto principio epistemológico y ontológico de las ideas, tiene un carácter distinto de éstas.

Ka^ toj gignwskomšnoj to...nun m³/₄ mŌnon tŌ gignèskesqai fñnai ŐpŌ toà çgaqoà pareñnai, çll| ka^ tŌ e□na... te ka^ t³/₄n oŪs...an Őp'™ke...nou aŪtoçj proseñnai, oŪk oŪs...aj Őntoj toà çgaqoà, çlla' æti™pskeina tÁj oŪs...aj presbe...v ka^ dun£mei Őperšcontoj.⁶

"Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia".

Si la Idea del bien resulta ontológicamente distinta de aquellas cosas de las cuales es principio, entonces Espeusipo y Jenócrates, y especialmente este último, estarían desarrollando una propuesta similar a la de Platón, pues los dos intentan distinguir esencialmente al principio y a los bienes de los cuales es principio. Pero, y esto es lo más importante, si esto es correcto, Platón en la *República* está sosteniendo una tesis diferente de la que critica Aristóteles en *Ética Nicomaquea I, 6*, según la cual, el principio de los bienes no es esencialmente distinto de éstos y, por tanto, los bienes son bienes porque tienen la misma propiedad.

Sin embargo, como intenté mostrar en esta tesis, Platón en el *Filebo* al parecer cambia su posición con respecto a este punto, intentando mostrar que los bienes son bienes porque comparten las mismas propiedades, las cuales en el bien se conforman como una unidad. Tenemos el siguiente pasaje, el cual me condujo a suponer que la crítica de Aristóteles en *Ética Nicomaquea I, 6* se dirigía a lo que Platón sostenía en este diálogo:

OŪkoàn e., m³/₄ mi' dun£meqa „dšv tŌ çgaqŌn qhreasai, sŸn tris^ labŌntej, k£llei ka^ summetr...v ka^ çlhqe...v, lšgwmen æj toàto oEon □n ŃrqŌtat'™n a„tiasa...meq'™n tîn™n tÍ summe...xei, ka^ di| toàto æj çgaqŌn ×n toiaŪthn aŪt³/₄n gegonšnai (65a1-5).

principios [...]; de aquí el bien existe en muchas categorías y "bueno" se dice en varios sentidos". Cf. Apostle (1972), p. 212, n. 10 y 11.

⁶ 509b6-10.

Pues si no podemos capturar el bien con una única idea, lo comprenderemos con tres, con belleza, simetría y verdad. Sostendremos que estos son con mayor derecho como una unidad, que serán responsables de las cosas que integran la mezcla y que por su bondad ha llegado a ser ella [la mezcla] de tal clase.

A diferencia de la *República*, Platón sostiene en este pasaje que para que *X* sea bueno, *X* tiene que tener tres propiedades: belleza, simetría y verdad, las cuales en el bien se integran como una unidad. Por esta razón el bien es causa de que las cosas buenas sean buenas. Justamente, éste es el supuesto central que ataca Aristóteles en *Ética Nicomaquea* I, 6, el cual tiene varias consecuencias que también encontramos en el *Filebo*: que el bien es un universal y, por tanto, que hay una única ciencia del bien. Pero, como intenté mostrar, Platón en el *Filebo* asume que si el bien es causa de que las cosas buenas sean buenas, entonces el bien es causa de todo proceso de generación (incluyendo en estos procesos a las acciones)⁷. Es decir, según mi interpretación, sólo las Ideas son buenas, pues sólo ellas constituyen mezclas perfectas, que no requieren nada para completarse⁸ y, por esto, no están sujetas a generación y corrupción, sino que ellas son las causas de los distintos procesos de generación. Por ejemplo, la causa de que los hombres se generen es la Idea de hombre. Pero, para ser mezclas perfectas, ellas tienen que tener las tres propiedades que constituyen al bien: belleza, simetría y verdad. De acuerdo con esta concepción de la Idea, como aquello que es completo y por ello causa de los procesos de generación, la idea es un fin. Sin embargo, por ser una Idea, el fin resulta ser un universal separado de aquellas cosas de las cuales es un fin. Aquí encontramos otro de los supuestos que critica Aristóteles en la *Ética*, pues si el fin se entiende como un universal, entonces lo único que distinguiría al fin de aquello que es por un fin, sería que el fin es eterno, algo que resulta insatisfactorio para Aristóteles. Pero, además, lo cual también critica Aristóteles, si el fin está separado, entonces el fin es un modelo. Precisamente, Platón en el *Filebo* comprende la relación entre el fin y aquello que llega a ser por tal fin, como la relación entre un modelo y su copia.

Aunque este proyecto resulta en algunos puntos similar al que Platón desarrolla en los diálogos medios, hay diferencias fundamentales. Precisamente, en esta tesis intenté mostrar, en contra de una línea de interpretación⁹, que Platón llega a estos resultados, después de una reelaboración de la concepción de lo sensible que había sostenido en los diálogos medios (la cual conlleva fundamentalmente a un abandono completo de la doctrina heracliteana). Según mi interpretación, principalmente en el

⁷ Platón en el *Filebo* no distingue entre una acción y un proceso de generación. Pienso que la razón de esto es que para él la acción, al igual que la generación, ocurren en el momento en que se busca mezclar un componente limitado y otro ilimitado.

⁸ Aunque claro, sólo el bien constituye una mezcla completa en sentido estricto, ya que él es la unidad de las tres propiedades que hacen que toda mezcla sea perfecta.

⁹ Cf., especialmente, Bolton (1975).

Teeteto y en el *Filebo*, Platón hace este examen de lo sensible y elabora una nueva concepción del mismo, con el cual pretende establecer más claramente una relación entre lo sensible y las Ideas.

Mi interés al concentrarme en este punto, era sugerir que esta concepción de lo sensible, cuyo movimiento se explica apelando a fines, es la base de la que posteriormente desarrollará Aristóteles. De acuerdo con esto, partí del supuesto de que el problema central que encuentra en ella¹⁰ es la noción de Idea. Por esta razón, en este trabajo desarrollé las críticas que Aristóteles dirige en general a la Idea, y posteriormente me concentré en la crítica a la idea del bien.

De acuerdo con el examen que hice de la crítica que Aristóteles dirige en general a la Idea, para lo cual me basé exclusivamente en un análisis de los llamados "argumentos más rigurosos" del tratado *Sobre las ideas*, concluí principalmente que, según Aristóteles, lo que conduce a Platón a postular Ideas es la noción de identidad que él maneja, la cual no le permite establecer una identidad entre la propiedad *F* y los particulares *F*. Por esto, Platón concluye que al predicar *F* de los particulares *F* lo predicamos homónimamente, pero si predicamos *F* de la Idea, lo predicamos no-homónimamente (o sinónimamente). Basado en esto, llegué a la conclusión de que Aristóteles, para encontrar una formulación de la 'homonimia' y la 'sinonimia' que no implicara la existencia de Ideas, tenía que reformular precisamente la noción de identidad. Para Platón, A y B son idénticos si y sólo si son lo mismo cuantitativa y cualitativamente. Aristóteles sostiene, sin embargo, que A y B son idénticos, si son lo mismo, o bien cuantitativamente, o bien cualitativamente, o cualitativa y cuantitativamente¹¹. A mi juicio, esto le permite argumentar a Aristóteles a favor de la tesis de que la distinción entre sinonimia y homonimia se sustenta en la sustancia primera, y, por tanto, que la sustancia primera es el principio ontológico de las categorías.

Justamente, esta formulación que da Aristóteles de la identidad ya se encuentra en las *Categorías*, pues sólo bajo este supuesto él puede sostener que A y B son sinónimos, si de ellos se predica no sólo el nombre '*F*', sino

¹⁰ Sin embargo, encontramos serias críticas por parte de Aristóteles a la explicación de la generación que da Platón, cf., por ejemplo, *De Generatione et Corruptione*, 315a26 y ss., 325b24 y ss. Aunque Aristóteles se refiere aquí especialmente al *Timeo*, no obstante considero, y lo intenté mostrar en este trabajo, este diálogo está especialmente relacionado con el *Filebo*.

¹¹ Aunque no lo desarrollé en esta tesis, pienso que el sustento de esta noción de identidad, se encuentra en la concepción de unidad que él maneja. Tenemos, por ejemplo, el siguiente pasaje de la *Metafísica*: "Además, lo que es uno lo es, o según el número, o según la especie, o según el género, o según la analogía; es uno por el número aquello cuya materia es una; por la especie, aquello cuyo enunciado es uno; por el género, lo que tiene la misma figura de la predicación, y según la analogía, todo lo que es como una cosa en orden a otra. Y siempre los modos posteriores acompañan a los anteriores; por ejemplo, todo lo que es uno por el número lo es también por la especie; pero lo que es uno por la especie, no siempre lo es también por el número. Por el género, en cambio, es uno todo lo que lo es por la especie; pero lo que lo es por el género, no siempre lo es por la especie, sino por analogía; pero lo que es uno por analogía, no siempre lo es por el género". 1016a31-1017a6.

también la definición de *F*. Esto implica, siguiendo las *Categorías*, que la especie *F* y el individuo *F* son sinónimos y, por tanto, que ellos son idénticos en la definición, aunque no son lo mismo en número.

Si esta interpretación que he dado es correcta, va en contra especialmente de la tesis que desarrolla Owen, según la cual, Aristóteles, en las *Categorías*, y como resultado de su crítica a las Ideas, establece que no hay identidad entre 'hombre' y Sócrates, basado principalmente en el supuesto de que 'hombre' no es una cosa individual. Sin embargo, argumenta Owen, posteriormente, por ejemplo, en *Metafísica* VII, Aristóteles va a sostener, por el contrario, que hay identidad entre 'hombre' y el hombre individual, lo cual lo lleva a priorizar a la forma como lo substancial, acercándose de esta manera a la postura de Platón, que había rechazado en las *Categorías*¹².

A mi juicio, éste es un supuesto central para Owen, que le permite argumentar a favor de una de sus tesis más importantes con respecto a la relación entre Platón y Aristóteles. Según él, en el período en el cual Aristóteles se encuentra en la Academia, desarrolla una crítica muy fuerte contra la tendencia simplificadora de Platón, especialmente en lo que concierne al 'ser' y 'el bien', que lo conduce a negar que 'el ser' y 'el bien' sean géneros y a afirmar, por tanto, que no puede haber una ciencia única de ninguno de ellos. Aristóteles desarrolla estos puntos en obras como los *Tópicos*, las *Categorías*, la *Ética Eudemia*, las cuales escribió en la época en la que se encontraba en la Academia. Sin embargo, nos dice Owen, en un período posterior, al que pertenecen obras como la *Ética Nicomaquea* y los libros centrales de la *Metafísica*, hay un replanteamiento por parte de Aristóteles de esta conclusión y, con ello, una vuelta a Platón, ya que, como se puede ver en el libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que hay una ciencia del ser en cuanto ser, sugiriendo asimismo en la *Ética Nicomaquea*, que hay una ciencia del bien¹³.

Para Owen, este cambio tan importante en el pensamiento de Aristóteles, implica, como dije hace un momento, un cambio en su concepción de la substancia, que le permite sostener, en el libro VII de la *Metafísica*, que hay identidad entre la propiedad hombre y el hombre individual. Sin embargo, precisamente en este punto, Owen encuentra una diferencia crucial entre Platón y Aristóteles, pues aunque Aristóteles plantea la posibilidad de una ciencia del ser en cuanto ser, esto no conlleva el abandono de su tesis de que 'el ser' y 'el bien' se dicen de muchas maneras (*pollacíj lšgetai*). El planteamiento de que hay una ciencia del ser en cuanto ser, se desarrolla a partir de la tesis de que los distintos sentidos de ser, se unifican por su relación con una única naturaleza (la relación *proj □n*). Pero en esta relación, la unidad de los sentidos del ser está dada por la forma y, de acuerdo con esto, la prioridad es una prioridad formal. Para Owen, esto representa un cambio importante con respecto a obras como

¹² Owen (4), p. 209.

¹³ Owen (3), p. 168.

las *Categorías*, en donde la prioridad es una prioridad natural, la cual fue desarrollada por los platónicos¹⁴.

Me he referido a la propuesta de Owen porque, en mi interpretación de *Ética Nicomaquea* I, 6 sigo las pautas fundamentales que él establece. Conuerdo con él en que la diferencia medular entre la crítica que Aristóteles hace a la Idea del bien en *Ética Eudemia* I, 8 y *Ética Nicomaquea* I, 6, es que en esta última se plantea la posibilidad de una unificación de los distintos significados de bien y que, además, esta unidad se establece mediante la relación $\text{proj } \square_n$, siguiendo así la propuesta de Alejandro de Afrodisia, para quien 'el bien' es un $\text{proj } \square_n \text{ leg} \dot{\text{O}}\text{mena}$ ¹⁵. Precisamente, en esta tesis mi interés principal, como se ha visto, ha sido desarrollar esta idea de Owen, que él sólo sugiere en sus escritos.

Sin embargo, en esta tesis he intentado mostrar, en contra de lo que sostiene Owen, que la relación $\text{proj } \square_n$ no implica el abandono de la tesis de *Categorías* según la cual, la substancia prioritaria es, por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual.

Sin duda, un supuesto central que conduce a Owen a esta conclusión, el cual comparten con él muchos comentaristas de Aristóteles, es que en *Metafísica* VII, Aristóteles establece que la substancia primera, lo que es subsistente por sí, es la forma. Para llegar a esta conclusión, suponen que el problema que aborda Aristóteles en *Metafísica* Z consiste en encontrar una entidad que cumpla con ciertas condiciones. Según estos interpretes, puesto que la forma nos dice lo que una cosa es, cumple mejor con las condiciones que una entidad tiene que cumplir para ser una substancia y, por tanto, ella tiene que ser prioritaria y lo que es substancial. Este resultado nos conduce a asumir que Aristóteles abandonó en *Metafísica* la tesis de que lo que es subsistente por sí es la substancia individual, lo cual resulta paradójico, si tomamos en cuenta que se trata de una tesis central en Aristóteles, por ejemplo, en *De Anima* I, 1. Asimismo, no es claro cómo una forma puede ser una substancia en sentido estricto, subsistente por sí, un individual particular, pero además, cómo ella puede ser un individual perceptible, tomando en cuenta que para Aristóteles, definir una entidad biológica, como, por ejemplo, un caballo, tiene que tomar en cuenta no sólo su forma, sino también su materia¹⁶.

Por estas razones, pienso que la postura de Bolton es más interesante, ya que él intenta mostrar que la investigación que lleva a cabo Aristóteles en *Metafísica* IV-VII no es una investigación dialéctica, sino una investigación que sigue las pautas establecidas en los *Analíticos*. De acuerdo con esto, la pregunta que intenta responder en *Metafísica* VII es ¿qué es una substancia?, ¿cuál es la causa de que una substancia sea una substancia?¹⁷ Aunque la respuesta a esta pregunta, al parecer, es que la causa es la forma

¹⁴ Owen (3), p. 185-186.

¹⁵ Owen (3), p. 183.

¹⁶ Bolton (1996), p. 244.

¹⁷ Cf. *Metafísica*, VII (1028a30-1028b2).

(independientemente de la materia), esto no implica que la forma sea un subsistente por sí y, por tanto, no implica abandonar las tesis básicas de las *Categorías*.

De acuerdo con esto, y tomando en cuenta las críticas que Aristóteles dirige al relativismo, considero que Owen tiene razón al sostener que uno de los problemas centrales de *Metafísica* IV-VII es mostrar cómo adquieren unidad los distintos significados de 'ser', y que para esto Aristóteles elabora la relación *proj* □*n*. Asimismo, concuerdo con Owen en que para Aristóteles los distintos significados de 'bien' adquieren unidad por su relación con una única naturaleza, y que ésta, como en el caso del 'ser', es una substancia prioritaria.

Sin embargo, basado en lo que he dicho hasta ahora, pero, además, en lo que se desprende de *É. N.*, I, 6, he intentado mostrar que dicha substancia no puede ser la forma independiente de la materia. Si se examina la estrategia que lleva a cabo Aristóteles en *E. N.* I, 6, encontramos que uno de sus intereses es mostrar que los distintos ejemplos de bienes nos conducen a sostener que los bienes no son universales, sino particulares individuales. De acuerdo con esto, el bien es un fin, entendiendo a éste en general como el término de un proceso, como lo que es completo y terminado. Por ser fines, los bienes constituyen una serie, que sigue el orden de las categorías: por ejemplo, los bienes substanciales son anteriores y, por ello, prioritarios a los bienes cualitativos. No es posible que exista la justicia de Sócrates si no existe Sócrates, pero sí puede existir Sócrates, aunque no sea justo. Asimismo, hay distintas ciencias de los bienes, incluso en una misma categoría, puesto que el objeto de estas ciencias no es un universal, sino un fin: la estrategia no busca ganar la guerra en general, sino ganar esta guerra, por lo cual no todo momento es *bueno* para atacar (o retirarse). Pero, a su vez, esto explica por qué el momento que es bueno para atacar, no lo es para aplicar una medicina.

Para Aristóteles, esto nos permite mostrar porqué la causa de los bienes, aquello por lo cual un bien es un bien, no puede ser una Idea o un universal. Pero, además, la causa de los bienes no puede ser una Idea o un universal, porque el bien en sí o la causa, tiene que ser prioritario y, por tanto, esencialmente distinto de aquello de lo que es causa. Asimismo, una Idea o un universal no son aquello por lo cual alguien hace lo que hace. Justamente, como señala Aristóteles en *De Anima* (434a17-19), la acción se produce en el momento en que se realiza un razonamiento práctico, en el cual las premisas que conducen a la acción son acerca de algo particular.

Pienso que, basados en este examen que hace Aristóteles, podemos concluir principalmente, y en contra de lo que sostienen los distintos intérpretes que he consultado¹⁸, que Dios no puede ser el bien por excelencia, lo cual, a mi juicio, nos llevaría a asumir otro supuesto igualmente inaceptable: que hay una única ciencia de todos los bienes, puesto que habría una única causa por la cual los múltiples bienes serían bienes.

¹⁸ Ackrill (1997), Kosman (1968) y MacDonald (1989).

Pero es importante señalar que estos intérpretes tienen un apoyo muy fuerte en el mismo texto, ya que, en el segundo argumento, Aristóteles da como ejemplos de bienes en la categoría de substancia a Dios (Θ θεὸς) y al intelecto (Ἦ νοῦς). De acuerdo con esto, ellos simplemente están intentando una interpretación que se apegue lo más posible al pasaje.

Sin embargo, pienso que para esto, como intenté mostrar en la tesis, hay que tener en cuenta la estrategia de Aristóteles, así como la estructura misma del capítulo. Si consideramos la estrategia de Aristóteles, encontramos que él busca mostrar los inconvenientes de la Idea del bien sin introducir supuestos que Platón no aceptaría. Por esta razón, en general los argumentos consisten en reducciones al absurdo de las tesis de Platón. De acuerdo con esto, los ejemplos juegan un papel muy importante, pues si se trata de ejemplos que resultan especialmente paradigmáticos para Platón, entonces el hecho de que la Idea del bien no los explique, muestra con mayor contundencia que este supuesto es inaceptable. Justamente, es Platón quien constantemente afirma en sus escritos que Dios es un paradigma ético para los hombres, una tesis que no es posible atribuir a Aristóteles sin reservas, por lo menos en lo que concierne a *Ética Nicomaquea*, en donde claramente él establece que los bienes que persigue la ciencia política son bienes prácticos, alcanzables por los hombres, pero que Dios no es un bien práctico¹⁹. Sin embargo, es especialmente en el *Filebo* (y también en el *Timeo*), en donde Platón argumenta que Dios y el intelecto pertenecen al género de la causa y, por ello, son buenos²⁰.

Asimismo, considero que una interpretación más adecuada de *É. N.* I, 6, debe tomar el capítulo como un todo, precisamente tomando en cuenta que la crítica se dirige a Platón y, por tanto, que cada uno de los argumentos se dirige a un aspecto de su teoría. De acuerdo con esto, aislar un pasaje, como hacen estos autores, e intentar interpretarlo independientemente de los otros, nos puede llevar a incoherencias. Por ejemplo, si asumimos que Dios es el bien por excelencia para Aristóteles, estamos introduciendo un supuesto que resulta incoherente con lo que Aristóteles dice más adelante, en donde él, en contra de la Idea del bien, argumenta que no es un fin práctico.

Pero el problema de asumir que Dios y el intelecto son paradigmas de bienes para Aristóteles, no sólo es problemático debido a que no es claro, como he señalado, de qué manera pueden ser fines de nuestras acciones, sino que además nos conduce a una tesis que me parece más insostenible: que hay una única causa de todos los bienes y, por tanto, que hay una única ciencia de los mismos.

Me parece que esta interpretación, que podríamos llamar "platonizante", además de ser equivocada, no nos permite entender el alcance de la crítica de

¹⁹ Cf. Owen (3), p. 182, n. 7. Este es un punto que reconoce incluso MacDonald (1989), p. 170.

²⁰ Cf. *Filebo*, 28c y ss., y 65c y ss.

Aristóteles y las consecuencias que ella tiene para su propia filosofía. Precisamente, hay que tener en cuenta, como dije al inicio, que Aristóteles está atacando en *É. N.* I, 6, el principio fundamental de la ontología y la epistemología platónica, así como de su cosmología. Sin embargo, no estoy de acuerdo con que, posteriormente, el propósito de Aristóteles sea reemplazar la Idea del bien por otra entidad que cumpla las mismas funciones. Como he intentado mostrar en esta tesis, éste no es el problema que enfrenta Aristóteles, sino que, precisamente, esto es lo que encuentra equivocado en el proyecto de Platón. Para Aristóteles, el acierto de Platón consistió en intentar dar una explicación pluralista del conocimiento y de la realidad, que no implicara el relativismo. Para evitar esto último, Platón postuló la Idea del bien, la cual le permitía unificar la multiplicidad de ciencias y de entidades. Sin embargo, como muestra Aristóteles, las consecuencias de postular una Idea del bien son tanto o más graves que el relativismo, ya que si el relativismo nos conduce a la imposibilidad de encontrar unidad en los distintos bienes, la propuesta de Platón no nos permite distinguirlos, lo cual, justamente, va en contra de los objetivos que perseguía el mismo Platón.

De acuerdo con esto, siguiendo las pautas establecidas por Platón, para Aristóteles era imprescindible evitar el relativismo encontrando unidad en el conocimiento y la realidad, sin que ello implicara abandonar el pluralismo. Según mi interpretación, esto lo condujo a postular la substancia primera como la entidad básica de la ontología, la cual le permite sostener que hay una ciencia del ser en cuanto ser, sin quitarle independencia a las ciencias particulares, cuyos principios son independientes no sólo de las otras ciencias, sino también de la metafísica²¹. Esto es muy distinto de lo que sostiene Platón en el *Filebo*, en donde se argumenta que las ciencias particulares están subordinadas a la dialéctica y, por esto, la dialéctica es la ciencia en sentido estricto.

Pienso que esto nos permite suponer, por una parte, que si Aristóteles hubiera pensado en una ciencia de todos los bienes, no estaría estructurada como Platón la estructura; pero, asimismo, a partir de esto podemos sostener, por otra parte, que una ciencia de todos los bienes resulta innecesaria. Precisamente, la función que cumpliría esta ciencia sería la de unificar todas las ciencias de los bienes. Sin embargo, a mi juicio, esta es la función que cumple la metafísica, ya que cada una de las ciencias que se ocupan de bienes, como la ética, la biología, la física, tienen como principio y objeto de conocimiento la substancia.

De acuerdo con esto, mi interés principal en esta tesis ha sido hacer explícita esta explicación metafísica de los bienes, la cual él supone como algo dado en

²¹ "Pero él insiste en *Metafísica* E1 que las ciencias especiales no se ocupan "en ningún sentido" con los principios de lo que es *qua* ser. Así, las ciencias especiales no están subordinadas al estudio de lo que es *qua* ser, en el sentido en que la óptica está subordinada a la geometría, o la biología está subordinada a la ciencia natural", Bolton (1996), pp. 234-235.

lugares que resultan centrales. Precisamente, pienso que un ejemplo claro de lo que digo se encuentra en *É. N.* I, 7. Al inicio de este capítulo, Aristóteles reafirma lo que había sostenido en el capítulo anterior en su examen de la Idea del bien: que cada acción y actividad tiene un bien propio, el fin por el cual se actúa o se hace algo. Siguiendo con esta línea de argumentación, Aristóteles sostiene que el fin por excelencia en lo que concierne a los seres humanos es la felicidad, pues las distintas acciones que lleva a cabo un ser humano tienen como fin la felicidad. A parecer, hasta ahora Aristóteles ha partido simplemente de lo que es más conocido para nosotros, pues, a continuación, él considera necesario sustentar mejor esta posición, para lo cual introduce el argumento de la función, afirmando que si hay una función propia del hombre, esto nos permitirá determinar cuál es el bien propio del hombre²².

Sin embargo, pienso que aunque Aristóteles en la *É. N.*, I, 7 apela a las partes del alma para determinar cuál es la función propia del hombre, no es claro cómo a partir de esto podremos determinar el bien propio del hombre. Aristóteles parece asumir aquí que él ya ha sustentado este paso en alguna parte.

En esta tesis, mi interés ha sido mostrar cómo sería la sustentación general que le permite a Aristóteles sostener tesis como estas, siguiendo especialmente *É. N.*, I, 6, ya que, en este capítulo, como he dicho, Aristóteles establece las condiciones que un bien tiene que cumplir para ser causa de una multiplicidad de bienes y, asimismo, formula varias alternativas de cómo este bien nos permitiría unificar a una multiplicidad de bienes.

Si recordamos, en *É. N.* I, 6 Aristóteles establece que un principio de los bienes tiene que mostrar por qué los bienes se dicen en las distintas categorías, por qué hay varias ciencias de los bienes, incluso en una misma categoría; pero, asimismo, tiene que explicar la acción, lo cual supone, claro, que los animales persiguen distintos fines dependiendo de su especie. Según Aristóteles, para encontrar este principio, lo que tenemos que mostrar es cómo una multiplicidad de bienes se unifican, para lo cual él señala tres alternativas: que los bienes se unifiquen a partir de una misma cosa, o en relación con una misma cosa, o por analogía²³.

En esta tesis, como he mostrado, desarrollé la segunda alternativa como la más viable, siguiendo las tesis de Owen, quien se concentró en mostrar que en *É. N.* y *Metafísica* IV-VII Aristóteles utiliza como mecanismo para unificar los distintos significados de 'ser' (y por supuesto, de 'bien'), la relación $\text{proj} \square n$. Como sostuve en esta tesis, esta alternativa es la más viable, fundamentalmente porque, con ella, Aristóteles pretende establecer cómo un significado puede ser esencial y, por tanto, necesario, al relacionarse con la substancia. Para mi tesis éste es un punto central, ya que, a mi juicio, al

²² Cf. *É. N.* I, 6, 1097b20 y ss. Precisamente, MacDonald (1989), pp. 163-168, encuentra muy relevante la discusión de *É. N.* I, 6 para la comprensión de I, 7.

²³ Cf. *É. N.*, 1096b26-1096b31.

postular una multiplicidad de principios, y una multiplicidad de significados de 'bien', Aristóteles caería en el relativismo si no pudiera mostrar que esta multiplicidad de principios y de significados, son necesarios y, por tanto, nos permiten distinguir entre bien aparente y bien real.

De acuerdo con esto, intenté mostrar que los distintos significados de bien se unifican en torno a una única naturaleza: el alma del animal. La razón fundamental que me llevó a esto, es que sólo apelando al alma del animal podemos hablar de una multiplicidad de principios, ya que el alma del animal es una substancia prioritaria. Asimismo, según Aristóteles, no podemos hablar del alma en general, sino que siempre lo que encontramos son almas determinadas, las almas de las plantas, las almas de los animales, las almas de los seres humanos²⁴.

Pero, además, el alma es la que unifica las partes del individuo y, por tanto, la que nos dice lo que el individuo es. De acuerdo con esto, el alma determina las funciones y actividades de cada organismo²⁵.

Por estas razones, sólo si apelamos al alma podemos mostrar por qué cada animal tiene un bien propio y por qué este bien es necesario. Del mismo modo, es posible mostrar por qué 'bueno' se predica en las distintas categorías y por qué esto es necesario. Por ejemplo, tener una buena velocidad no es lo mismo en una gacela y en un ser humano, puesto que se trata de dos organismos distintos. Igualmente, lo que mueve a un animal, cambia dependiendo de su especie. Por esto, como sostiene Aristóteles en *É. N.* I, 7, si hay una función que es propia del hombre, podremos determinar cuál es el bien propio del hombre, el fin fundamental por el cual el hombre hace lo que hace.

De acuerdo con esta interpretación que he dado, Aristóteles, al igual que Platón, estaría intentando una fundamentación metafísica de los bienes y dicha fundamentación se haría a partir de una entidad que él considera prioritaria en su ontología, a saber, el alma. Sin embargo, a mi juicio, la propuesta de Aristóteles responde mejor a la complejidad del problema, ya que nos permite hablar de una pluralidad de bienes sin caer en el relativismo, pero sin reducirlos a todos ellos a un único principio.

²⁴ Antón (1957), p. 115.

²⁵ Ibid.

BIBLIOGRAFIA

Obras Antiguas

BURNET, J., *Platonis Opera*. Oxford Classical Texts, Oxford, 1901, Tomo II. 12ª reimpresión: 1967.

BYWATER, I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford Clarendon Press, Oxford, 1894. 21ª reimpresión: 1991.

DUKE, E. A. et al., *Platonis Opera*. Oxford Classical Texts, Oxford, 1995.

ROSS, W. D., (1), *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1997.

(2) *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford Clarendon Press, Oxford, 1955. 1ª reimpresión: 1958.

(3) *Aristotelis De Anima*. Clarendon Press, Oxford, 1952.

TARÁN, LEONARDO, *Speusippus of Athens, A Critical Study with a Collection of the related Texts and Comentary*. E. J. Brill, Leiden, 1981.

WALZER, R. R. et al., *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford Clarendon Press, Oxford, 1991.

Obras Contemporáneas

Libros

ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press, Oxford, 1981.

ANTÓN JOHN PETER, *Aristotle's Theory of Contrariety*. Routledge and Paul, London, 1957.

APOSTLE, HIPPOCRATES G., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Translated with Commentaries and Glossary by Hippocrates G. Apostle. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht: Holland, 1975.

BARNES, J., *Aristotle. Posterior Analytics*. Translated with a commentary by Jonathan Barnes, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1975. 2ª reimpresión: 1994.

BARNES, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Princeton University Press, Princeton, 1984, vol. I y II. 4ª reimpresión: 1995.

BOSTOCK, D., *Plato's Theaetetus*. Oxford: 1988.

BRADWOOD, I., *A Word Index to Plato*. Leeds, England, 1976.

BURNYEAT, M. F., *The Theaetetus of Plato*. Hackett Publishing Company. Indianapolis, 1990.

CALVO MARTÍNEZ, TOMÁS, *Aristóteles. Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.

CONRFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Translated with a commentary. London: 1935.

- COOPER, M. J.**, *Plato. Complete Works*. Edition, introduction and notes. Indianapolis, Cambridge, 1997.
- CHERNISS, H.**, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1944. 2ª reimpresión: 1972.
- CURTIUS, JORGE**, *Gramática Griega*, Descle de Broumer, Buenos Aires, 1951.
- DILLON, JOHN**, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1977.
- DOOLEY, W. E.**, *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's Metaphysics 1*. Translated by W. E. Dooley, S. J. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989.
- DURÁN, ÁNGELES M.**, *Platón. Filebo*. Introducciones, traducciones y notas de M. Ángeles Durán, Gredos, Madrid, 2000, vol. V.
- EGGERS LAN CONRADO**, *Platón, Timeo*, traducción, introducción y notas por Conrado Eggers Lan, Ediciones Colihue, Buenos Aires, Argentina, 1999.
- FINE, GAIL**, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Clarendon Press, Oxford, 1993.
- FREDE, DOROTHEA**, *Plato. Philebus*. Translated, with introduction and notes, by Dorothea Frede. Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 1993. 9ª reimpresión: 1999.
- FRANK, DANIEL H.**, *The Arguments 'From the Sciences' in Aristotle's Peri Ideon*, Peter Lang, New York, 1984.
- GALLOP, D.**, *Plato's Phaedo*. Clarendon Press, Oxford, 1975.
- GARCIA, Y. V.**, *Aristóteles. Metafísica*. Edición, traducción y notas. Gredos, Madrid, 1970. 2ª reimpresión: 1982.
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO**, (1) *Aristóteles. Ética Eudemia*. Traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, 1994.
(2) *Platón. La República*. Introducción, versión y notas. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria 1971. 2ª reimpresión: 2000.
- GOSLING, J. C. B.**, *Plato. Philebus*. Clarendon Press, Oxford, 1975.
- GULLEY NORMAN**, *Plato's Theory of Knowledge*. Methuen & Co. Ltd, London, 1962
- GUTHRIE, W. K. C.**, *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Academy*. University Press, Cambridge, 1978. Vol. V.
- HARTE VERITY**, *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- HANKINSON, R. J.**, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- IRWIN, T. H.**, *La Ética de Platón*. Traducción de Ana Isabel Stellino. UNAM, México, 2000.
- JORDAN, ROBERT W.**, *Plato's Arguments for Forms*. The Cambridge Philological Society, Cambridge, 1983.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., *Los Filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Gredos, Madrid, 1994

KIRWAN CHRISTOPHER, *Aristotle's Metaphysics, Books Γ, Δ, and E*. Translated with notes by Christopher Kirwan, Clarendon Press, Oxford, 1971.

KNEALE, MARTA Y KNEALE, WILLIAN, *El Desarrollo de la Lógica*. Editorial Tecnos, Madrid, 1972.

LIDDEL, H. G. and SCOTT, R., *Greek-English Lexikon*. Oxford at the Clarendon Press: 1983.

MCDOWELL, JOHN, *Plato: Theaetetus*. Translated with notes. Oxford: 1973.

OSTWALD, MARTIN, *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Translated, with introduction and notes, by Martin Ostwald. The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis: New York, 1962.

REALE, GIOVANNI, *Aristotele. La Metafisica*. Traduzione, introduzione e commento di Giovanni Reale. Napoli, Luigi Loffredo Editore, 1968. 1ª reimpresión: 1978.

PALLÍ BONET JULIO, *Aristóteles. Ética Nicomaquea*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Gredos, Madrid, 1995.

SANTA CRUZ, MARÍA. I., et. al., *Las Críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*. Eudeba, Argentina, 2000.

SAYRE, K. M., (1) *Plato's Analytic Method*. University of Chicago Press, Chicago and London, 1969.

(2) *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princenton University Press, Princenton, New Jersey, 1983.

SHIELDS, CHRISTOPHER, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

VALLEJO, CAMPOS, Á., *Platón. Teeteto*. Traducción, introducción y notas. Gredos, Madrid, 1988. v. 5.

WHITE, N. P., *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1976.

WOODS, MICHAEL, *Aristotle. Eudemian Ethics, Books I, II, and VIII*. Translated with commentary by Michael Woods. Clarendon Aristotle Series, Clarendon Press, Oxford, 1982. 2ª reimpresión: 1992.

Artículos

ACKRILL, J. L., "Aristotle on 'Good' and the Categories", en *Essays on Plato and Aristotle*, J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford, 1997.

BOLTON, R., (1) "Plato's Distinction between Being and Becoming", *Review of Metaphysics*, 29 (1975), 66-95.

(2) "Science and Science of Substance in Aristotle's *Metaphysics Z*", en *Form, Matter, and Mixture in Aristotle*, edited by Frank A. Lewis and Robert Bolton. Blackwell Publishers, Oxford, 1996.

BURNYEAT, M. F., (1) "Plato on the Grammar of Perceiving", *Classical Quaterly*, NS 26 (1976), 29-51.

(2) "Protagoras and Self-refutation in Plato's *Theaetetus*", *Philosophical Review*, 85 (1976), 172-95.

(3) "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *Philosophical Review*, 91 (1982), 3-43.

CASTON, VICTOR, review of *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, by Gail Fine. Oxford: Clarendon Press, 1993. *Mind*, vol. 104, No. 413, january, 1995.

COOPER, JOHN M., "Plato On Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", *Phronesis* 15 (1970), 123-146.

CHERNISS, H. F., (1) "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues", en Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 339-78. *De American Journal of Philology*, 78 (1957), 225-66.

(2) "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", en *Studies in Plato's Metaphysics*, de. R. E. ALLEN, (London: 1967), 1-12.

FINE, G., (1) "The One over Many", *The Philosophical Review*, LXXXIX, No. 2 (April 1980), pp. 197-240.

(2) "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2 (1984), 31-87.

(3) "Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus*", *Apeiron*, vol. 31, # 3-4, (1998), . 201-234.

(4) "Owen's Progress: A Critical Notice of *Logic, Science, and Dialectic*", *Philosophical Review*, vol. XCVII, No. 3 (1988), pp. 373-399.

FLASHAR HELLMUT, "The Critique of Plato's Theory of Ideas in Aristotle's Ethics", en *Articles on Aristotle. 2. Ethics and Politics*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji. Gerald Duckworth & Company Limited, London, 1977.

FREDE, DOROTHEA, "Plato on what the body's eye tells the mind's eye", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1999, vol. 99, part. 2., XCIX, 191-209.

FREDE, MICHAEL, "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues", en *Plato 1, Metaphysics and Epistemology*, Gail Fine (ed.). Oxford: 1999, 377-383.

FURLEY, D., "Anaxagoras in response to Parmenides", en *Cosmic Problems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

GERENA CARRILLO, LUIS, "La *reductio ad absurdum* de la tesis heracliteana del flujo: *Teeteto*, 179c-183b, *Nova Tellus*, 21-1, 2003, pp. 23-53.

GRISWOLD, CHARLES, "The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's Republic, Book 10", *Journal of the History of Philosophy*, 1981, v. 19, No. 1-2, 135-150.

IRWIN, T. H., (1) "Plato's Heracliteanism", *Philosophical Quaterly*, 27 (1977), 1-13.

(2) "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics*, 34 (1981), 523-544.

- JACQUETTE, DALE**, "Aristotle's Refutation of Universal Good", *The Journal of Value Inquiry* 32, 1998, 301-324.
- KAHN, C.H.**, "Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato", *Phronesis* 26 (1981), 105-134.
- KANAYAMA, YAHEI**, "Perceiving, considering and attaining being (*Theaetetus* 184-186)", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. V, 1987, 29-81.
- KENNY ANTONY**, "The Argument from Illusion in Aristotle's *Metaphysics* (Γ, 1009-10)", *Mind* 76 (1967), 184-97.
- KOSMAN, L. A.**, "Predicating the Good", *Phronesis*, vol. XIII, No. 2, 1968, 171-174.
- MACDONALD, SCOTT**, "Aristotle and the Homonymy of the Good", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 71, 1989, 151-174.
- MATHEN, MOHAN**, "Perception, Relativism, and Truth: Reflections on Plato's *Theaetetus* 152-160", *Dialogue* XXIV (1985), 33-58.
- MATTEWS, G. B. y COHEN, S. M.**, "The One and the Many", *The Review of Metaphysics*, vol. 21, No. 4, 1968, pp. 630-655.
- MODRAK, D. K.**, "Perception and Judgment in the *Theaetetus*", *Phronesis*, 26 (1981), 35-54.
- NEHAMAS ALEXANDER**, "*Episteme* and *Logos* in Plato's Later Thought", *Archiv Für Geschichte der Philosophie* 66 (1984), pp. 11-36.
- OWEN, G. E. L.**, (1) "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *Classical Quarterly*, NS 3 (1953), 79-95.
 (2) "A Proof in the *Peri Ideôn*", en *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, edited by Martha Nussbaum. Duckworth, London, 1986.
 (3) "Logic and *Metaphysics* in some Earlier Works of Aristotle", en *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, edited by Martha Nussbaum. Duckworth, London, 1986.
 (4) "The Platonism of Aristotle", en *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, edited by Martha Nussbaum. Duckworth, London, 1986.
 (5) "Aristotle on the Snares of Ontology", en *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, edited by Martha Nussbaum. Duckworth, London, 1986.
- ROBINSON RICHARD**, "Forms and Error in Plato's *Theaetetus*", *Philosophical Review*, vol. 59 (1950), 3-30.
- STRIKER, G.**, "*Peras* und *Apeiron*: Das Problem der Formen in Platons *Philebos*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.
- WATERLOW, SARAH**, "Protagoras and Inconsistency", *Archiv Für Geschichte der Philosophie* 59 (1977), 19-36.

YOH MAY, "On the third Attempted Definition of Knowledge, Theaetetus 201c-210B", *Dialogue*, 1975. Vol. 15, No. 3-4, 420-442.

YU JIYUAN, "What is the *Focal Meaning* of Being in Aristotle?", *Apeiron*, vol. XXXIV, No. 3, septiembre de 2001, pp. 205-231.