



UNIVERSIDAD
NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LAS RAZONES DE ARISTÓTELES PARA POSTULAR

IDEAS

DE PROS TI : EN EL PERI



IDEON.

GRADO DE

TESIS

PARA OPTAR EL

MAESTRO EN FILOSOFÍA

QUE PRESENTA

GUILLERMO MORALES SÁNCHEZ



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.



UNIVERSITARIA, MÉXICO, MAYO 2008.

CIUDAD

Quiero agradecer infinitamente a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras, por haberme permitido realizar y terminar mis estudios de maestría. Al CONACYT por los estímulos financieros.

Deseo agradecer muy especialmente al Dr. Enrique Hülsz Piccone por sus disertaciones que me apoyaron temáticamente, en mis preocupaciones intelectuales de mi trabajo de investigación.

Deseo agradecer sinceramente al Dr. Ricardo Salles por su confianza y apoyos académicos, que en todo momento recibí; por su lectura y paciencia de mi primer manuscrito, que era realmente desastroso.

Especialmente a la Dra. María Teresa Padilla Longoria por sus estímulos y alientos en el trabajo de la tesis.

También deseo agradecer al comité revisor integrado por grandes especialistas, como el Dr. Alberto Constante López.

A mi maestra, la Dra. Leticia Flores Farfán por sus estímulos didácticos en mi formación filosófica.

A todos ellos; mi más sincero reconocimiento.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.

Textos y traducciones
Fuentes y naturaleza del *Peri Ideón* aristotélico.
Texto y traducción de la presentación de los argumentos
en *Metafísica* A9.

CAPÍTULO I. EXPOSICIÓN DE LOS ARGUMENTOS

Los argumentos a partir de las ciencias.
 Texto y traducción.
 Críticas a los argumentos.
Argumento de lo uno sobre lo mucho.
 Texto y traducción.
 Críticas al argumento.
Argumento del objeto de pensamiento.
 Texto y traducción.
 Críticas al argumento.
Argumento que lleva a la afirmación del Tercer Hombre.
 Texto y traducción.
 Críticas al argumento.
Argumento acerca de los relativos.
 Texto y traducción.
 Críticas al argumento.

CAPÍTULO II. LOS TÉRMINOS *prós ti / kath'auto / omonimos / kiristos* EN PLATÓN Y ARISTÓTELES.

Interpretación del argumento de Fine.
 Homomimia platónica *omonimos*: ideas y sensibles.
 Hechos de verdad y el ser-completo.
 Ideas, hechos de verdad y el ser-completo.
 Hechos de verdad y homonimia.
Relativos platónicos *tà prós ti / tà kath'auto*: seres y ser-completo.
 Owen, Fine y los términos *prós ti*.
 Platón y el término *prós ti*.
 Las ideas de Platón y los términos *to prós ti*.

CAPÍTULO III EL ARGUMENTO DE ARISTÓTELES SOBRE RELATIVOS

Texto del argumento.
Lectura del argumento de Owen.
Lectura del argumento de Fine.

CONCLUSIONES.

Una propuesta de lectura del argumento.

BIBLIOGRAFÍA.

Ediciones de la obra de Aristóteles.

Ediciones de la obra de Platón.

Comentadores antiguos.

Ediciones especializadas.

Ediciones complementarias.

Introducción

Las críticas de Aristóteles a Platón se han abordado desde distintos escenarios, algunos de ellos, lo bastante reducidos y por ello simples, otros, más extensos y eruditos y por ello, –me parece áridos en su lectura; de manera que, tendré presentes estos dos escenarios en la exposición de mi trabajo; así que, abordarlos desde estas dos direcciones, es una gran tarea, porque son tópicos lo bastante delicados y complejos para tocarlos de manera sumamente clara, lo cual no significa que no me sienta comprometido ha llevar a cabo un esfuerzo por tratarlos así. Por ello, me gustaría comenzar por introducirnos a una discusión ya clásica en las controversias platónicas-aristotélicas, me refiero a las críticas de Aristóteles a Platón expuestas en el texto: el *Perì Ideōn: Sobre las ideas*, específicamente centrarme en el argumento que lleva a las ideas de términos relativos.

De manera que, el propósito de mi trabajo es: considerar el ser-completo del término: “igual a” como Forma y las diferentes manifestaciones que tiene con los iguales sensibles, que me lleven a pensar en las razones que tuvo Aristóteles para postular una Idea de *prós ti*, considerando sus razones como una premisa que Platón aceptaría, en el argumento que lleva a la idea de términos relativos. Lo que me obliga a precisar mis ideas de términos relativos, que de alguna manera son: distinguir lo indistinguible; pero, que quiero decir con esto, que cuando hablamos de la expresión “lo igual”, decimos que es igual a algo más, que no es ella misma, es decir, una unidad que se desvanece, pero que se reúne con algo más para ser unidad de igualdad: unida y separada.

De tal forma que, cuando hablamos de relativos, a lo largo de este trabajo, me refiero a términos relativos, propiedades, particularidades, singularidades, características que tienen

en común las cosas sensibles, y que por ello, los llamamos términos relativos, por ser igual a algo más.

Además, tiene que quedar, con todo, bien claro que si bien la discusión versa sobre la existencia de Formas de lo igual, no me refiero a todas las cosas que pueden ser predicadas como iguales, sino, sólo a la igualdad como una medida en la expresión “igual a”, y la premisa es: el ser de la existencia de esa Forma de igualdad. Premisa que –pienso Aristóteles se la atribuye a Platón, en su manejo de la no-homonimia 82.12, (OAC) donde dice que: “cuando una sólo cosa es predicada de una pluralidad de cosas no-homonímicamente, pero revelando la naturaleza de una”, dicha cosa es. Y de la homonimia 83.7, (OAC) dice que: “lo que predicamos de la igualdad, lo predicado homonímicamente”, lo que quiere decir que es en las cosas.

Así que, la pregunta que planteo es la siguiente: Por qué Aristóteles usa la homonimia y la no-homonimia para referirse a casos de sinonimia? ¿Qué clase de sinonimia es esa?

De manera que, según Aristóteles en *Cat.* 1a, dice que son homónimas: las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto; veamos el ejemplo, vivo: se dice del hombre y se dice del retrato; en efecto, ambos tienen sólo el nombre en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto. Hasta aquí Aristóteles, ahora, si entiendo bien, lo no-homónimo debería ser cuando lo común es el nombre y la correspondiente entidad del enunciado; veámoslo en un ejemplo: Sócrates es Sócrates; lo común es el nombre y hombre. Más adelante, Aristóteles llama sinónimas, a las cosas cuyo nombre es común y cuyo

correspondiente enunciado de la entidad es el mismo. De tal suerte que, lo no-homónimo es sinónimo.

También es importante aclarar (aunque páginas más adelante me refiera a esta distinción) que, cuando pienso en Ideas me refiero a las Formas platónicas, es decir a la “Teoría de las Ideas” de Platón y cuando hago referencia a: idea en minúscula, a las ideas aristotélicas.

Así que, la controversia en las críticas platónico-aristotélicas, es con la existencia de las Formas –no sólo con la de la igualdad, de manera que, para entender y saber si existen las Formas, hay saber qué son. Bien, examinémoslas en términos de entidades matemáticas. Tomemos un ejemplo, un círculo, se define como una figura plana compuesta por una serie de puntos, todos equidistantes de un mismo lugar; sin embargo, quién ha visto en realidad esa figura, lo que se ha visto son figuras trazadas que resultan aproximaciones más o menos acertadas a la Forma del círculo. De manera que, cuando se explica al círculo, los puntos mencionados no son espaciales, sino lógicos, no ocupan espacio; no obstante, aunque la Forma de un círculo no se ha visto alguna vez –y quizá no la veamos, sí sabemos lo que es. Así que, para Platón, la Forma de círculo existe, pero no en el ámbito de las cosas sensibles, donde son corrompidas por el espacio y la temporalidad; según Platón, existen como objetos inmutables en el ámbito de las Formas, y es la razón la que nos conducirá a ellas (*Rep.* 524d-525a).

Así que, las Formas tienen un sentido completo por su perfección y estabilidad, como por el hecho de ser modelos (paradigmas) de las cosas sensibles en la realidad. De manera

que, las Formas circular, cuadrado y triangular son buenos ejemplos –pienso de lo que Platón entiende por Forma.

Así por ejemplo, en *Fedón*, Platón proporciona un buen resumen, con una lista de todos los atributos de las Formas y que las almas también tienen: son inmutables, inteligibles, no perceptibles, uniformes, indisolubles, siempre ellas mismas (78c10-d9, 79a1-5), eternas (79d2), divinas (80a), incorpóreas, –en el Argumento de “lo Uno sobre los muchos”, son causas de ser (100c), son incuantificables (75b).

También, en otros diálogos las pone como: no temporales (*Timeo* 37e-38a), no espaciales (*Fedro* 247c), no se convierten, simplemente son (*Timeo* 27d3-28a3). Además, en *Filebo* 31a y 53d: “mientras que el placer es, por sí mismo, ilimitado y pertenece al género que, en sí y por sí, ni tiene ni ha de tener nunca principio ni medio ni fin”, así que, la Forma del pacer es: “divina, inteligible, uniforme, indisoluble, siempre ella misma”.

Sin embargo, Aristóteles cuestiona la existencia de las Formas y proporciona una serie de argumentos en los cuales no se sigue necesariamente su existencia, y son los siguientes: los Argumentos a partir de las Ciencias, Argumento de lo Uno sobre Muchos y el Argumento del Objeto del Pensamiento, porque, según Aristóteles, a lo más que pueden probar estos argumentos, es la existencias de cosas que comparten propiedades sensibles.

Por otra parte, Aristóteles proporciona dos argumentos, que si probarían la existencia de las Formas, y son: el Argumento que lleva a las ideas de relativos y el Argumento que lleva a la afirmación del Tercer Hombre (ATH), pero también son cuestionados por Aristóteles, justo porque probarían no sólo la existencia de esas Formas, sino de muchas otras Formas, como de cosas que han dejado de ser o se han destruido; incluso, también, de

la Forma de la no-Forma, situación que nos conduce a la postulación de Formas infinitas, y en la que, los mismos platónicos no concordarían, es por ello que, estos argumentos son cuestionados, porque prueban demasiado.

Así que, cuando Aristóteles expone o critica a Platón lo hace indistintamente citando doctrinas que están en los diálogos y otras que no aparecen en ellos, pero como él mismo refiere, Platón dio cursos orales en la Academia, de manera que, admitimos, que las ideas que Aristóteles le atribuye a Platón y que no están en los diálogos, son las que enseñaba en la Academia, lo cual significa que pudiera hablar en la Academia sobre temas que también escribía –de hecho Aristóteles vincula al *Timeo* con esas doctrinas; o, que no escribía sobre temas que enseñaba en la Academia; sin embargo, –en mi opinión implica la posibilidad de tratar temas sobre los que no alcanzo a escribir, o no quizo: aquellos que según el *Fedro*, la *Carta VII* se reserva para la oralidad y que son, en gran medida, coincidentes con lo que conocemos a través de Espeusipo y Teofrasto. Pero, estas son hipótesis que quiero dejar simplemente en eso, no me meteré más en ellas.

Por otro lado, un par de expresiones que abordaré y que debo mencionar desde ahora son: *tá prós ti* (πρός τι) que equivaldría a decir: “lo que es relativo a” y el *kath' autó* (καθ' αὐτό) “lo que es en sí”, de manera que, este par de expresiones que parecen contrarias, las usaré sin entrar en detalles, porque –me parece un gran tema que hay tratar ampliamente. Sólo las analizaré en la medida que me puedan apoyar, como términos contrarios, análogamente en la comprensión del manejo que hace Aristóteles de la homonimia y la no-homonimia. De manera que, en estas expresiones, propongo una lectura, en la que la unidad de los contrarios sea preponderante de sus diferencia, que explique sus

configuraciones a partir de la lógica aristotélica, de la conciliación de dicotomías. Propuesta inclusiva de opuestos

Es una lectura –pienso que he tomado del mismo Aristóteles, cuando postula que lo armónico se genera de su contrario en *Física* 188a-188b. También emplea esta oposición entre los contrarios, cuando considera la identidad, no-identidad, semejanza y oposición, dilucidando el concepto importante de la diferencia específica, que hay entre las especies que forman un género y la oposición que hay entre lo perecedero y lo imperecedero en *Met.* 1058a-1058b. Así también, este concepto de los contrarios es analizado detalladamente en *Categorías*, quedando de esta manera inscrita la oposición entre los contrarios lógicamente modificables “a no ser que desaparezcan la oposición y la diferencia”.

Aunque admita una hipotética posición, no entraré en discusiones, así como tampoco en la clásica controversia de si la transformación se da entre los contrarios o en lo permanece inmutable a lo largo del cambio. De manera que, con esta lectura de términos relativos abordaré el argumento que lleva a Ideas de términos relativos, expuesto en el *Peri Ideōn*. Por último, me parece razonable resaltar que mi trabajo, más que una investigación concluida, sea una serie de acercamientos a tópicos que apuntan a contenidos meramente problemáticos, de allí que, mis apreciaciones sean más inciertas que concluyentes.

Bien, después de hacer las precisiones generales, pasemos a las aclaraciones del argumento de términos relativos:

Para iniciar el trabajo con el argumento, tomaré como referencias de partida, las interpretaciones que han hecho del argumento de términos relativos Gail Fine y, la de G.E.L. Owen, con la finalidad de obtener elementos que me permitan hacer una lectura propia del

argumento, –hasta aquí mi compromiso temático de este texto. Por otro lado, si me va bien y es una lectura razonable, configurar una propuesta teórica del argumento acerca de términos relativos en el *Perì Ideōn* aristotélico.

Después, trataré de entender los argumentos que Aristóteles atribuye a Platón en el *Perì Ideōn*, porque éstos implican, por lo menos, dos factores. Por una parte, se pretende concebir los argumentos de Aristóteles demasiado condensados y por lo mismo reducidos. Y por la otra, ubicarlos o no ubicarlos en una línea de razonamiento que encaje en los diálogos de Platón. La combinación de estos factores no es una tarea fácil, sino compleja, porque hay que completar razonamientos que ponen en juego el pensamiento de los autores.

Me gustaría sugerir eliminar las ambigüedades que presenta Aristóteles en su lectura de la homonimia y de la no-homonimia de los términos relativos, si ello nos lleva a encontrar que la interpretación no es tan compatible con los diálogos de Platón, será un problema al cual no tendré una respuesta decisiva, más que seguir investigando.

Pero, los argumentos en la “Teoría de las Ideas” de Platón no son claros, parecen no decir mucho o, tener diferentes variantes. Así que, en qué sentido deberíamos leer a Platón, es decir, aquellos razonamientos que parecen no decir mucho, o con la manera en la que Aristóteles describe su razonamiento en el *Perì Ideōn*, que bien pudiera ser una forma esquemática y explicativa del propio Aristóteles para entender la existencia de las Formas platónicas. ¿Cómo saberlo? O ¿Cómo iniciar la lectura, en este círculo tan cuestionable?

Veamos que Gail Fine (*On Ideas: Aristotle's of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 1993), comienza con una exploración de las tesis, argumentos y críticas de Aristóteles, para aclarar muchos de los difusos pasajes, en los que se refiere a las Formas Platón. Además,

investiga al *Perí Ideōn* como una fuente auténtica para una comprensión alternativa a las Formas platónicas, estas son las expectativas en la obra de Fine.

Por otro lado, –pienso que Aristóteles no simplemente se dedica a registrar y criticar los argumentos de Platón, porque muchos de sus razonamientos se los debe al mismo Platón. Sin embargo, Aristóteles pretende precisar una serie de condiciones platónicas que no son precisas y concretas, para criticar el resultado. De tal suerte que, según Fine, los desafíos de Aristóteles “para nosotros los platonistas” son: decir exactamente lo que Platón quiere dar a entender, cuando no estamos satisfechos con su manera de explicar el contenido, de manera que, se toman las facultades de acreditar precisión en virtud de completar los razonamientos inconclusos, y en los cuales fallar, imputando premisas inexistentes; de tal suerte que, ese es el reto. En esta puesta en cuestión del contenido, Fine afirma que Aristóteles puede fallar atribuyendo a Platón las precisiones que no a dado explícitamente, suplantando los argumentos incompletos de Platón con hipótesis del propio Aristóteles, y que en Platón no están. Pero en el caso del argumento de términos relativos, a decir verdad, Fine cree que Aristóteles se los debe a Platón. Según su forma de ver este contenido, Platón rechaza cualquier doctrina heracliteana del cambio y se abstiene de los “argumentos semánticos en las Ideas”.

La versión de Aristóteles del argumento de términos relativos es sobre si mismo y lo que es más, discute (cercana) la “estrecha coexistencia de contrarios” en términos relativos sensibles para la existencia de una Idea-no sensible.

De manera que, me he auxiliado en algunas afirmaciones que Fine hace acerca de la cercanía coexistente de opuestos, que me han ayudado a entender algunos de los detalles del argumento de términos relativos.

Sin embargo, –a mi juicio Fine no hace más que tomar el argumento platónico de términos relativos, simplemente para continuar con un argumento más general, basado en lo que denomina coexistencia ancha –a mi juicio no encuentro razones suficientes para llevar a la coexistencia estrecha de contrarios al terreno de las ideas, no veo como Fine pretende llegar a dicha conclusión. Así que, según Fine, el argumento de términos relativos no es una tentativa de mostrar que hay las Ideas para todos los términos *prós ti*, tampoco no intento aplicar solamente a *ta prós ti*. De manera que, al parecer Fine toma una decisión complicada, porque debe demostrar en que ocasiones se esta aplicando el término *prós ti* para las ideas y cuando se refiere a lo sensible.

Finalmente, la hipótesis de trabajo es: el argumento de Aristóteles tergiversa la posición de Platón en un aspecto crucial, porque, Aristóteles ha suplantado a Platón en el razonamiento con una premisa que Platón rechazaría, porque Aristóteles considera que la premisa en ambos es verdadera y pertinente. De manera que, –a mi juicio es Aristóteles el que completa, el ser-incompleto del término “igual a”.

Así que, éste sería el hilo conductor de las discusiones del argumento de términos relativos, o por lo menos en el marco de la postulación, son las reflexiones que constituyen este trabajo. Ahora bien, la estrategia que llevaré a cabo, es, por supuesto, hacer un análisis del argumento de términos relativos, pero antes, pasar por los argumentos previos que Aristóteles presenta en *Metafísica A9* y posteriormente –quisiera pensar trabajados por

Aristóteles ampliamente en el *Peri Ideōn*, obra que por desdicha no nos ha llegado; de manera que, la estrategia es, trabajar los cuatro argumentos, a decir, los argumentos a partir de las ciencias, el argumento de lo uno sobre muchos, el argumento del objeto del pensamiento y el argumento del tercer hombre, con el objetivo de ir preparando el terreno teórico para llegar al argumento de términos relativos enterado plenamente de los debates presentados, que pudieran darnos rutas de investigación en el argumento. Y con esto abordar el argumento de términos relativos con todos estos antecedentes.

Bien, a continuación, mostraré el desarrollo temático de esta investigación; en el primer capítulo, presento el texto griego y la traducción de los argumentos, de manera que, con la traducción presentada, precisar la estructura y contenidos que Aristóteles presenta en cada uno de los argumentos, esto es, con el objetivo de entender las discusiones y los motivos de Aristóteles, al presentar sus críticas a las Ideas platónicas.

En el capítulo dos resumiré lo que tomé como las razones que Platón tuvo para suponer que debe haber Ideas correspondientes a los términos *prós ti*, quizá con algunas precisiones más, pero que las he recogido de los textos a mi alcance de Fine.

En el capítulo tres, retomo la estructura del argumento de términos relativos de Aristóteles para analizar sus premisas, con las variantes de la versiones de Fine y Owen, además considero que hay un diálogo entre estos dos especialistas, en la interpretación que ambos hacen del argumento de Aristóteles y el razonamiento de Platón acerca de términos relativos, para ello la traducción del texto de Owen fue elemental, porque me pareció respondía a la propuesta de lectura de Fine, y diferían en algunos puntos.

En la sección final se proporcionan algunos detalles para una relectura del argumento de Aristóteles de términos relativos. Además, es una puesta en cuestión para próximos trabajos, lo cual no quiere decir que sea una lectura acabada –lo cierto es, que me quedan muchas dudas, sino apenas una aproximación de la lectura del argumento de Aristóteles con las variantes de Fine y Owen.

Textos y traducciones

El texto griego completo del comentario de Alejandro de Afrodisia se encuentra en el volumen I de *Commentaria in Aristotelem Graeca*, editado por M. Hayduck (1891) y la construcción del escrito ofrecida por V. Rose en (*Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1886). Hay dos recensiones del comentario de Alejandro: la *recensio vulgata* (OAC) y la *recensio altera* (LF). La *recensio* OAC es la más confiable y utilizada por los especialistas. Hayduck incluye la *recensio* LF para ver las variantes

¹² G. E. L. Owen, "An Argument in the Περὶ ἰδεῶν", *Logic, Science and Dialectic*, Ithaca, 1986, págs. 165-79.

textuales de su aparato crítico. Sin embargo, en mi trabajo no refiero a la LF, por razones económicas terminológicas, además de ver a los autores que si lo hacen, en ocasiones son por razones viciosas, es decir, en la medida que puedan utilizar la *recensio* LF para reforzar la interpretación que prefieren de los argumentos.

En cuanto a la edición de los fragmentos del *Peri Ideōn*, he consultado la recopilación del griego que hace Dieter Harlfinger (1975), por ser la más confiable, además que es la misma que utiliza Fine en su estudio de los cinco primeros argumentos del *Peri Ideōn*.

En lo que toca al texto de *Metafísica A9*, he consultado la edición de Ross (*Aristotle's Metaphysics. A Revised text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1953) y la he comparado con la edición española de Valentín García Yebra (*Metafísica de Aristóteles*, Gredos, edición trilingüe, Madrid, 1990) he visto y contrastado los pasajes que, de modo más o menos directo, están relacionados con el contenido del *Peri Ideōn* en ambas ediciones, y la de Ross me ha parecido más cuidadosa en su redacción.

En cuanto a la edición del texto griego del comentario de Simplicio y de la *Física* de Aristóteles se encuentran en *Aristotelis Physicoorum Libros Commentaria*, ed., H. Diles (1882).

En la traducción del griego al castellano de algunos argumentos expuestos en el *Peri Ideōn*, uso la que hace Santa Cruz, MI y Camillo Di S., *Las Críticas de Aristóteles...*, (Buenos Aires, 2000), sólo de aquellos argumentos que me parecieron razonables y que de algún modo aceptaría su traducción. De los argumentos que consideré cuestionable la traducción de Santa Cruz, he utilizado la traducción que hace González Varela E., *Los argumentos "menos rigurosos" del Tratado aristotélico Sobre las Ideas (PERI IDEÓN)* UNAM (México, 2005), de manera que, intento seguirlas, además de contrastarlas, pero en

Los pasajes que me parecieron polémicos en ambas traducciones, me he apoyado en la traducción que hace Gail Fine expuesta en un texto de D. Baltzly, "Plato and Aristotle on Relatives", (1997). Aun así, me quedaron pasajes de los argumentos que no me fueron del todo claros, en esos casos, me he remitido al texto de la misma Gail Fine *On Ideas: Aristotle's ...*, (Oxford, 1993) para aclarar mis ideas del argumento.

Fuentes y naturaleza del *Perì Ideōn* aristotélico.

La cronología de esta obra es difícil de precisar y suele situarse en la época académica de Aristóteles, según Fine sugiere que estaría escrita posteriormente al *Parménides* y al *Teeteto*, porque –pienso que hay señalamientos fuertes para pensar en ello, además, si esto no fuera una razón suficiente, por qué pensar que un muchacho de 20 años tiene ya una teoría de las Ideas, criticada desde una concepción metafísica y epistemológica, pero sin poder decidirse en qué relación cronológica está con los otros diálogos de madurez de Platón, a decir, *Timeo*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*. De manera que, estaría escrita también antes de *Metafísica* I, porque allí Aristóteles hace referencia a obras suyas.

En cuanto a las *recensio* del comentario de Alejandro de Afrodisia: la *recensio vulgata* (OAC) y la *resensio altera* (LF), la *recensio* más confiable es la (OAC), según los estudiosos, por ello, es la más utilizada por los traductores. Sobre la naturaleza de las dos versiones puede consultarse el prefacio a la edición crítica de Harfingher en el libro de Leszl y la *recensio vulgata* (Códices OAC).

Por otra parte, en lo tocante al *Perì Ideōn* los catálogos antiguos de las obras de Aristóteles incluyen títulos que seguramente corresponden a el *Perì Ideōn*: *Perì tēs idéas ã* (Diógenes Laercio N. 54), *Perì idéas ã* (Hesiquio N. 45) y *Perì ideōn g* (Ptolomeo N. 15).

Con estas evidencias, –a mi juicio al igual que Santa Cruz sería pertinente hablar de un texto que, circulaba durante el periodo helenístico, por referencia de varios autores, tal es el caso del *Perì Ideōn*. En efecto Alejandro de Afrodisia menciona el título, atribuyendo la obra a Aristóteles, tres veces en su comentario a *Metafísica* A9 (79.4, 85.11 y 98.22). Además de ser mencionado por otros autores contemporáneos de Alejandro como: dos

veces por Siriano, una por el pseudo Alejandro, una por el pseudo Filópono y otra por el autor de los escolios a Dioniso Tracio. Todos estos testimonios están incluidos en la edición de Ross como *testimonia* y fragmentos 1 y 2, así como en el libro de Leszl.

De manera que, con las referencias de comentaristas antiguos la edición del *Perì Ideōn* podría haber sido ubicada a mediados del siglo I a.C. en la recopilación que hizo Andrónico de Rodas, principal catalogador de las obras de Aristóteles. Por otro lado, dado que es una obra mutilada, según Santa Cruz, es más bien producto de la actividad didáctica y notas de cursos, que eran patrimonio de la escuela. El *Perì Ideōn* sólo puede reconstruirse parcialmente sobre la base de las evidencias que se poseen. Dado que la principal fuente la constituye Alejandro de Afrodisia, quien transcribe una serie de pasajes al comentar el capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*. Es importante señalar que, –no se sabe a ciencia cierta, cuando el contenido del *Perì Ideōn* en el comentario de Alejandro constituye una cita fiel del texto o, cuando es una narración del mismo Alejandro, es decir, la manera en que entendía el contenido del texto aristotélico, incluso, si al momento de la redacción tenía a la mano los libros que constituían el texto del *Perì Ideōn*. Así que, cómo determinar el contenido original del *Perì Ideōn*, así como, si su extensión es sólo lo contado por Alejandro, ya que hay opiniones que decían que contenía, al menos, cuatro libros, ya que, Aristóteles hace mención del cuarto libro del *Perì Ideōn*, y que éste contenía el quinto argumento: el tercer hombre. Así que, el número de libros que poseía el *Perì Ideōn*, según Moraux proporciona dos explicaciones igualmente hipotéticas: o bien la obra no tenía, sino un libro en la época del catalogador y fue dividida con posterioridad, o bien los comentaristas dispusieron de un segundo libro que el catalogador no conoció. Es muy

probable que la obra estuviera constituida por dos libros, si tenemos en cuenta que nuestra fuente principal, Alejandro de Afrodisia, señala explícitamente que extracta del primer libro así como del segundo.

De manera que, hay razones para pensar que existió una obra denominada el *Peri Ideōn* y que ella contenía dos libros; claro, no podemos determinar el contenido exacto de cada uno de ellos; además de ser razonable que el autor fue Aristóteles y que su clasificación pudo estar de la siguiente manera:

Libro I: argumentos del grupo A y del grupo B

Libro II: incompatibilidad entre principios e ideas; ideas como causas, en que se incluiría la refutación de Eudoxo

Hipotéticamente, el segundo libro –pienso estaría orientado a discutir el problema de la causalidad de las ideas, su homonimia, no-homonimia y sinonimia con respecto a lo sensible, a las que hace referencia el *Peri Ideōn* en I y IIa del argumento de términos relativos.

Por otro lado, y también difícil y controvertido de precisar, es, saber contra quién se dirige Aristóteles en el *Peri Ideōn*, si contra Platón, contra los académicos en general o contra algún grupo concreto de académicos y estudiantes. Por ello es conveniente analizar argumento por argumento para vislumbrar una posible respuesta a esta cuestión. De manera que, –me inclino a creer que Aristóteles tiene en mente el conjunto de los académicos que aceptaron la “Teoría de las Ideas”: su formulación sintáctica “quienes” propusieron, introdujeron las Ideas.

Hay pasajes de los diálogos platónicos que pueden ser el blanco de alguno de los argumentos y críticas del *Peri Ideōn*, pero rara vez coinciden formulaciones concretas.

Por otro lado, Tanto Rose como Heitz negaron que el *Perì Ideōn* fuera un trabajo de Aristóteles dando diferentes explicaciones, quizá nada convincentes –a mi juicio. Mientras Rose sostiene que todo lo que refieren los comentaristas puede explicarse como un trabajo basado sobre la *Metafísica*, Heitz alega que ni Proclo ni Plutarco, al discutir las críticas de Aristóteles a Platón jamás mencionó una obra de tal nombre; sin embargo, entre los diferentes autores que se han ocupado de la discusión, han acordado en sostener que fue efectivamente Aristóteles quien escribió el *Perì Ideōn*, si se tienen en cuenta las evidencias antiguas que nos han llegado, especialmente el testimonio de Alejandro, así como, el contenido mismo del manuscrito, que es de corte aristotélico, estas son evidencias suficientes, como para pensar en un texto de esta naturaleza.

Con respecto a la fecha de composición, según Santa Cruz, hay muchas opiniones encontradas, si bien todos los autores aceptan, como algo casi indiscutible, que el *Perì Ideōn* es anterior a *Metafísica* A9 y a los pasajes paralelos del libro M, donde Aristóteles resume apretadamente algunos argumentos expuestos en el *Perì Ideōn*. Sin embargo, no es fácil decidir cuán anterior es. En general, hay acuerdo en que se trata de una obra temprana y la mayor parte de los estudiosos piensa que fue escrita antes de la muerte de Platón, cuando Aristóteles estaba aún en la Academia. Para Wilpert, en cambio, la obra debe ser posterior, aunque, apenas algo posterior a la muerte de Platón. Jaeger en su reseña a Wilpert, acepta sus conclusiones generales, pero sugiere que el *Perì Ideōn* puede ser anterior al 347, aunque posterior a 355. Leszl propone como fecha el 354, Berti el 357 y Düring el 360. Como se ve, las fechas propuestas por estos autores son muy cercanas.

Por lo que, de acuerdo a Santa Cruz, hay elementos que nos permiten sostener que el *Perì Ideōn* fue escrito con anterioridad a los últimos diálogos de Platón, esto es a *Timeo*, *Sofista*, *Político* y *Filebo*. Para Robin, Moraux y Allan es posterior al *Parménides*, mientras que Chernis sostiene que el *Perì Ideōn* y *Parménides* son escritos paralelos y Owen es más sensato, no se compromete con ninguna fecha relativa respecto del *Parménides* u otros diálogos. Philippson sostiene, por su parte, una tesis difícilmente aceptable: afirma que el *Perì Ideōn* precedió al *Parménides* platónico, alegando entre otras cosas que Platón debe haber derivado de Aristóteles el argumento del Tercer Hombre y que ha introducido modificaciones en su doctrina haciéndose eco de la crítica aristotélica. Siguiendo a Philippson, Frank afirma que hay una estrecha conexión cronológica entre partes del escrito aristotélico y partes del diálogo platónico y si no íntegramente, algunas secciones del *Perì Ideōn*, al menos, las que presentan y discuten los argumentos a partir de las ciencias, son anteriores al *Parménides*, agrega que este diálogo, en efecto, pretende ser una respuesta a la crítica a las Ideas llevadas a cabo por Aristóteles o, por lo menos, por un grupo de discípulos de Platón al que Aristóteles parece estar dirigiéndose en el *Perì Ideōn*.

Según Santa Cruz, Gail Fine discute las diversas posturas y ofrece argumentos convincentes para sostener que el *Perì Ideōn* es posterior al *Parménides* y probablemente también al *Teeteto*, –lo cual me parece razonable, y además coincide con quienes afirman que la obra es un escrito temprano que pertenece al periodo académico de Aristóteles, posterior al *Parménides* y bastante anterior a la muerte de Platón en 347. De tal suerte que, la fecha quizá más adecuada es la propuesta por Berti o por Düring y puede suponerse entonces que la composición de la obra se ubica entre el 360 y el 357, época en la que

Aristóteles contaba con alrededor de veinticinco años y llevaba ya casi diez en la Academia. Por lo demás, por esos años, puede situarse precisamente el debate acerca de las Ideas en el centro de la Academia, debate del cual seguramente formó parte el *Perì Ideōn*. Así que, –a mi juicio es sensata la ubicación del *Perì Ideōn*, de manera que, concuerdo con la información proporcionada por Fine, con respecto a la posible redacción del texto.

Para terminar con esta serie de recovecos por las que ha tenido que pasar el texto del *Perì Ideōn*, fue importante señalar la situación académica que guarda el *Perì Ideōn*, a través de trabajos, investigaciones y recopilaciones que se han hecho del texto, composición, paginación e interpretación elaborada por los estudiosos, según el libro de Santa Cruz, ya que, –a mi juicio es fundamental considerar a la hora de la traducción del griego por las variantes del texto y las referencias de los diálogos.

Texto y traducción de la presentación de los argumentos en *Metafísica A9*.

En *Metafísica A9*, 990b 9-17 Aristóteles presenta argumentos encaminados a defender las Ideas, discusiones que posiblemente se remonta al propio Platón, pero que se habían vuelto temas clásicos en la Academia.

990b8 ἔτι δὲ καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἶδε, καθ' οὐδένα φαίνεται τούτων. ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ οὐξ ὧν οἰόμεθα τούτων εἶδη γίνεσθαι. κατὰ τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἶδη ἔσται πάντων ὅσων ἐπιστῆμαι εἰσί, καὶ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρῶν. φάντασμα γὰρ τι τούτων ἔστιν. ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιούσιν ιδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. (990b8-990b18)

990b8 Además, de los modos en que mostramos que existen las Formas, ninguno de éstos parece mostrarlo. A partir de unos no se genera con necesidad una conclusión válida, y

a partir de otros se generan Formas incluso de las cosas que no pensamos que haya Formas. En efecto, según los argumentos a partir de las ciencias habrá Formas de todas cuantas cosas hay ciencias; según el argumento a partir del pensar algo que está destruido habrá de las cosas destructibles, pues hay una cierta imagen de éstas. Además, **los argumentos más rigurosos**, los unos producen ideas de relativos, de los cuales decimos que no hay un genero por sí, y los otros afirman el tercer hombre. (990b8-990b18)

En éste pasaje de *Metafísica* A9, Aristóteles parece distinguir, al menos, cinco argumentos contenidos en el *Peri Ideōn*. Dichos argumentos, podríamos presentarlos de la siguiente manera:

1. Los argumentos a partir de las ciencias.
2. El argumento de uno sobre lo mucho.
3. El argumento del objeto de pensamiento.
4. El argumento que lleva a las ideas de relativos.
5. El argumento que conduce a la afirmación del “tercer hombre”.

Además, con la expresión: “A partir de unos no se genera con necesidad una conclusión válida, y a partir de otros se generan Formas incluso de las cosas que no pensamos que haya Formas” Aristóteles hace una clasificación en los argumentos, a decir, “argumentos más rigurosos” y “argumentos menos rigurosos”. Los “argumentos menos rigurosos”, por un lado, no logran probar que hay las Ideas, sino, a lo mucho, universales, por otro lado, probarían tanto que, postulan también la existencia de Ideas indeseables, que los platónicos no admitirían, como es el caso de las Ideas de cosas inexistente, según Aristóteles, en sus críticas, dice que, se postula una Idea de F sólo cuando F se predica verdaderamente de los miembros de una pluralidad de cosas, de manera que, esto correspondería a expresar que “la F se predica de las Fs ” y “la F es aquello en virtud de lo cual las Fs son F ” de manera que, de la no F no se seguiría una Idea de F . Así que, los

“argumentos menos rigurosos” no son argumentos válidos para el existencia de ideas y sí lo son para la existencia de lo que Aristóteles llama κοινά, i. e., “comunes” o universales.

Esta interpretación tradicional afirma, además, que, por el contrario, los dos últimos argumentos son más rigurosos, según Aristóteles, porque sí logran concluir válidamente la existencia de Ideas, sin embargo, no son sólidos, porque dan lugar a Ideas problemáticas que ningún platónico admitiría.

Es decir, en los “argumentos más rigurosos”, las críticas de Aristóteles proporcionan otras razones para no aceptarlos, porque producen ideas de relativos que no se pueden postular en sí, o porque producen una multiplicación infinita de ideas.

Por otro lado, hay otra interpretación que conozco del pasaje de *Metafísica A9*, que sostiene que Aristóteles, distingue los cinco argumentos del *Peri Ideōn* en la cual –según esta lectura no intenta hacer una distinción substancial entre estos argumentos, sino simplemente se trata de una distinción basada en algunos rasgos no-esenciales de estos argumentos. Según Aristóteles, al parecer, los dos últimos argumentos, el argumento de los relativos y el argumento del tercer hombre, son un poco más sofisticados y están más elaborados que los tres primeros argumentos. Sólo en este sentido muy menor los dos últimos argumentos podrían ser llamados “más rigurosos” que los tres primeros. Al parecer es sensata dicha lectura del pasaje, sólo que hay que ver lo sofisticado y lo elaborado de los argumentos para sustentar la tesis del pasaje, aunque Aristóteles no esté interesado en separar substancialmente dicha diferencia, el caso es que, lo hace, en qué forma o con que sentido? No lo sé con precisión, simplemente hace la distinción de argumentos “más rigurosos”.

Sin embargo, es importante señalar que, –a mi juicio en general (–a decir, no con todo detalle) y a pesar de su carácter fragmentario, es posible hacer una lectura unitaria de los argumentos y sus críticas. Ahora, antes de analizar cada uno de los argumentos, conviene precisar la distinción entre Idea platónica y universal aristotélico.

Esto me lleva a *Metafísica* 1076a36 donde Aristóteles escribe: ὡςθ' ἡ ἀμφισβήτησις ἡμῖν ἔσται οὐπερὶ τοῦ εἶναι ἀλλὰ περὶ τοῦ τρόπου. “Nuestra controversia no es sobre su ser, sino sobre su modo de ser”. Y en función de dicha cita –pienso que Platón y Aristóteles están de acuerdo en que hay universales objetivos, pero no lo están en algunos de los rasgos que les son atribuidos, es decir, el universal platónico está en las cosas que lo demandan, sólo que no es necesario que esté demandado para que exista. –a mi juicio me parece importante hacer esta precisión, porque una teoría de los universales que no requiera estar demandado para existir sería defendible, mientras que una teoría de los universales trascendentales –pienso sería indefendible.

Así que, Fine piensa que, se puede decir que los universales son independientes ontológicamente de las cosas particulares que los demandan. De ser así –pienso al igual que Fine que Platón les atribuye a los universales el poder existir sin que haya cosas que los demanden, es decir, tomemos un ejemplo en las cosas particulares que son rojas –pensemos en una esfera roja, existe la rojura como una unidad universal común a todas las cosas rojas, la cual se concibe como una propiedad, o también como una relación, que existe independiente de que nosotros la pensemos o la nombremos. En varios pasajes de los diálogos de Platón, leemos que las Ideas son “paradigmas” παραδείγματα o modelos de las cosas particulares, siendo estas últimas “imágenes” εἰκόνες de las primeras.

De manera que, según Aristóteles un universal no puede existir si no hay cosas que lo demanden, porque sólo las sustancias pueden existir de esa manera, así que, la separación y el paradigmatismo son los rasgos de los universales platónicos que Aristóteles rechazaría, porque si un universal tuviera independencia ontológica –como lo dice Fine con respecto a sus demandas sería universal y particular a la vez, así que, lo que se ve, según Aristóteles, es que las ideas funcionan sólo si la Idea resulta ser un universal y un particular del mismo orden.

Así que, –a juicio de Aristóteles, sólo las sustancias gozan de esta independencia ontológica, y en la medida en que Platón presenta las Ideas como entidades separadas perfectas, Aristóteles tiende a interpretarlas como “particulares perfectos” en lugar de considerarlas como propiedades. Sin embargo, las ideas son también modelos perfectos y se encuentran separadas de los particulares corruptibles. El universal, en cambio, sólo puede concebirse como el predicado común de todos los individuos de una misma clase; existe como “algo común”, esto es, como el predicado que se atribuye a entidades particulares y no subsiste sin estas últimas. Tomemos el caso de la esfera roja, la rojura la demanda una cosa particular, de lo contrario, la rojura, no sería posible, de hecho, incognoscible también.

Mientras que, la Idea platónica existe independientemente del particular, el universal aristotélico no presenta esta autosuficiencia, en tanto no puede existir separado de la clase de particulares de que se predica. Tanto las ideas como los universales son entidades distintas de los particulares, y constituyen los objetos básicos del conocimiento y se caracterizan por ser incorruptibles y eternos

CAPÍTULO I.

EXPOSICIÓN DE LOS ARGUMENTOS.

Los argumentos a partir de las ciencias.

Texto y traducción

79 Πλεοναχῶς μὲν ταῖς ἐπιστήμαις πρὸς τὴν τῶν ιδεῶν κατασκευὴν
προσεχρήσαντο, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ Περιῖδεων λέγει. ὧν δὲ νῦν μνημονεύειν
5 ἔοικε λόγων, εἰσὶ τοιοῦτοι.

<Argumento>

<1> εἰ πᾶσα ἐπιστήμη πρὸς ἓν τι καὶ τὸ αὐτὸ ἐπαναφέρουσα ποιεῖ τὸ αὐτῆς
ἔργον καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον, εἴη ἄν τι ἄλλο καθ' ἑκάστην
παρὰ τὰ αἰσθητὰ αἰδίων καὶ παράδειγμα τῶν καθ' ἑκάστην ἐπιστήμην
γινομένων.

<2> τοιοῦτον δὲ ἡ ἰδέα. ἔτι ὧν ἐπιστήμαί εἰσι, ταῦτα ἔτιν. ἄλλων δὲ τινῶν
10 παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ ἐπιστήμαι. ταῦτα γὰρ ἄπειρά τε καὶ
ἀόριστα, αἱ δὲ ἐπιστήμαι ὠρισμένων.

<3> ἔστιν ἄρα τινὰ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτα δὲ αἱ ἰδέαι. ἔτι εἰ ἡ ἰατρικὴ
οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τῆσδε τῆς ὑγείας ἀλλ' ἀπλῶς ὑγείας, ἔσται τις
αὐτοῦγία. καὶ εἰ ἡ γεωμετρία μὴ ἔστι τοῦδε τοῦ ἴσου καὶ τοῦδε τοῦ
συμμέτρου ἐπιστήμη ἀλλ' ἀπλῶς ἴσου καὶ ἀπλῶς συμμέτρου, ἔσται τι

15 αὐτόισον καὶ αὐτοσύμμετρον, ταῦτα δὲ αἱ ἰδέαι.

<Críticas>

<1> Οἱ δὴ τοιοῦτοι λόγοι τὸ μὲν προκείμενον οὐ δεικνύουσιν, ὃ ἦν τὸ ἰδέας
εἶναι, ἀλλὰ δεικνύουσι τὸ εἶναι τινο παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητὰ. οὐ
πάντως δέ, εἰ τινα ἔστιν ἃ εἰσι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτά εἰσιν ἰδέαι.
ἔστι γὰρ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα τὰ κοινά, ὧν φάμεν καὶ τὰς ἐπιστήμας

20 εἶναι.

<2> ἔτι τε τὸ καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἰδέας εἶναι. καὶ γὰρ πᾶσα τέχνη πρὸς
ἓν τι ἀναφέρει τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτῆς, καὶ ὧν εἰσιν αἱ τέχναι, ταῦτα ἔστι,
καὶ ἄλλων τινῶν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ τέχναι.

<3> καὶ ὁ ὕστερος δὲ, πρὸς τῷ μηδὲ οὗτος δεικνύει τὸ εἶναι ἰδέας, καὶ ὧς
οὐ βούλονται ἰδέας εἶναι κατασκευάζειν ἰδέας δόξει. εἰ γὰρ διότι ἡ ἰατρικὴ
80 μὴ ἔστι τῆσδε τῆς ὑγείας ἐπιστήμην ἀλλ' ἀπλῶς ὑγείας, ἔστιν αὐτὸ τις
ὑγία, ἔσται καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν ἑκάστης. οὐ γὰρ τοῦ καθ' ἕκαστα οὐδὲ
τοῦδέ ἔστιν, ἀλλ' ἀπλῶς ἐκείνου περὶ ὃ ἔστιν, οἷον ἡ τεκτονικὴ ἀπλῶς
βάθρου ἀλλ' οὐ τοῦδε, καὶ ἀπλῶς κλίνης ἀλλ' οὐ τῆσδε. ὁμοίως καὶ ἡ

5 ἀνδοιαντοποιητικὴ καὶ ἡ γραφικὴ καὶ ἡ οἰκοδομικὴ δὲ καὶ τῶν ἄλλων
ἐκάστη τεχνῶν ἔχει πρὸς τὰ ὑφ' ἑαυτῆν. ἔσται ἄρα καὶ τῶν ὑπὸ τὰς
τέχνας ἐκάστου ἰδέα, ὅπερ οὐ βούλονται.

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

<Argumentos>

I

<1> Si toda ciencia realiza su función propia refiriéndose a algo uno y lo mismo, y no
a ninguna de las cosas particulares, habrá según cada ciencia alguna otra cosa aparte
de las cosas sensibles, eterna y paradigma de las cosas que llegan a ser según cada
ciencia. Y tal cosa es la Idea.

II

10 <2> Además, de aquellas cosas que las ciencias son, estas cosas existen. Pero las
ciencias son de algunas otras cosas aparte de las cosas particulares, pues, éstas son
indefinidas e indeterminadas, y las ciencias son de las cosas determinadas. Entonces,
15 existen algunas cosas aparte de las cosas particulares. Y estas cosas son las Ideas.

<Críticas>

III

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

IV

20 <2> Además, mostrarían que hay Ideas de las cosas bajo el dominio de las técnicas. En
efecto, también toda técnica refiere a algo uno, las cosas generadas por ella; y de las
cosas que son las técnicas estas cosas existen, y de algunas otras cosas aparte de las
cosas particulares son las técnicas.

V

<3> Y el último <argumento>, éste, además de no mostrar que existen Ideas, parece
establecer Ideas incluso de aquellas cosas que no quieren que haya Ideas. En efecto, si
porque la medicina no es ciencia de esta salud, sino de la salud en sentido absoluto,
existe una cierta salud en sí, también será así en el caso de cada una de las técnicas.

80 Pues no son de una cosa particular o de un esto, sino de aquello en sentido absoluto
acerca de lo cual son. Por ejemplo, la carpintería es del banco en sentido absoluto pero
no de éste, y de la cama en sentido absoluto pero no de ésta. De manera

5 semejante, también la escultura, la pintura y la construcción, y cada una de las otras
técnicas, están dispuestas con relación a las cosas bajo su dominio. Entonces, habrá
una Idea de cada una de las cosas bajo el dominio de las técnicas, lo cual no quieren.

Estos argumentos son los únicos en los cuales Aristóteles parte de una consideración del conocimiento, formulando tres observaciones y todas tienen en común la hipótesis de que debe haber algo objetivo y real, de carácter universal, que constituya el objeto de estudio de la ciencia, dando razones diferentes en cada caso para descartar a los particulares como los objetos básicos del conocimiento.

1) El primer argumento sostiene que la ciencia tiene por objeto de estudio algo uno e idéntico ἓν τι καὶ τὸ αὐτὸ, propiedades que no se aplican a las cosas sensibles, más bien son múltiples y transitorias. Porque, para cada ciencia existe algo diferente de las cosas sensibles, aparte de ellas, realidad eterna que funciona como modelo de lo sensible. Y ésta es la Idea. De manera que, según el argumento, debe haber Ideas, porque son el objeto de estudio de la ciencia, de no haber Ideas no habría ciencia, porque una ciencia es, –según el ejemplo de Aristóteles, de la salud en sí, no de ésta o aquélla.

2) El segundo argumento sostiene que el objeto de la ciencia es algo determinado ὁρισμένων mientras que los particulares son infinitos ἄπειρά e indeterminados ἀόριστα. Entonces, hay realidades aparte de las cosas particulares, que son las Ideas

En este sentido, me llama la atención que “infinito” e “indeterminado” son dos términos intercambiables que aluden a una indeterminación cuantitativa o cualitativa. Así, por ejemplo, es indeterminada la cantidad de particulares que demandan a un universal, así como la cantidad de propiedades que una cosa tiene; también resulta indeterminado el grado en que una cosa presenta una cualidad.

Más adelante Aristóteles presenta dos ejemplos con el propósito de sostener que el objeto de la ciencia es absoluto ἀπλῶς. En efecto, la ciencia se ocupa no de esta salud, sino

de la salud como tal, por lo que habrá una salud en sí que es la Idea. De acuerdo con ello, los particulares no pueden constituir el objeto de la ciencia, porque poseen varias características contingentes, que si bien sirven para distinguir a los individuos que pertenecen a una clase, son irrelevantes para la naturaleza de la salud como tal. La ciencia se ocupará de lo en sí, lo que no está condicionado por la presencia de factores contingentes. Esto me lleva al caso de la geometría, que de hecho, es determinante en las discusiones de este trabajo, porque su objeto será lo igual en sí o lo conmensurable en sí y no tal cosa o tal unidad de medida.

Estas formulaciones de los argumentos pueden sintetizarse de la siguiente manera: hay ciencia y ésta debe tener un objeto, por lo que este objeto existe, esta afirmación equivaldría lógicamente a una conjunción, a decir, “ $\exists x P(x)$ si hay una ciencia de x entonces x es de una ciencia”. El objeto de la ciencia no puede estar constituido por los particulares sensibles sobre la base de que ellos no son uno y el mismo, determinados o absolutos. Debe haber entonces realidades eternas, diferentes de los particulares a las cuales llamamos Ideas. Este argumento, equivaldría lógicamente, con un cuantificador existencial, a decir, “[$\exists x$] x hay por lo menos una x y tal x es ella misma”.

Críticas a los argumentos.

En una primera observación Aristóteles dice que los argumentos basados en las ciencias prueban sólo la existencia de “predicados comunes” κοινά, i.e., universales, pero no de Ideas, precisamente porque sus premisas no permiten inferir que los objetos de la ciencia deban ser perfectos y separados.

La segunda observación, sostiene que, en el caso de que fueran válidos, probarían la existencia de Ideas de artefactos, como la de éste banco o aquella cama, claramente rechazadas por los mismos platónicos.

De manera que, las conclusiones de los argumentos, de ser éstos aceptados, entran en contradicción con otras tesis platónicas. Esta observación presenta una serie de problemas, en la que no pretendo entrar en particularidades por ahora, sólo señalar que Platón menciona, en diversos pasajes, formas de artefactos, por ejemplo en *República* 596b. Sin embargo, otros autores como Jenócrates negaban que hubiera Ideas de objetos artificiales y Aristóteles consideraba justa esta restricción sobre la base de que, según él, la causa formal de una sustancia natural es otra sustancia de la misma especie, pero de una realidad artificial no es otra entidad artificial, sino la representación del artefacto en la mente del artífice.

Argumento de lo uno sobre lo mucho.

Texto y traducción.

<Argumento>

80.9 χρῶνται καὶ τοιούτῳ λόγῳ εἰς κατασκευὴν τῶν ἰδεῶν.

I

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

<Críticas>

IIA

Τοῦτόν φησι τὸν λόγον κατασκευάζειν ἰδέας καὶ τῶν ἀποφάσεων καὶ τῶ μὴ ὄντων.

<I> καὶ γὰρ ἡ ἀπόφασις κατὰ πολλῶν κατηγορεῖται μία καὶ ἡ αὐτὴ καὶ κατὰ μὴ ὄντων, καὶ οὐδενὶ τῶν καθ' ὧν ἀληθεύεται ἔστιν ἡ αὐτὴ. τὸ γὰρ

οὐκ ἄνθρωπος κατηγορεῖται μὲν καὶ καθ' ἵππου καὶ κυνὸς καὶ πάντων τῶν παρὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ διὰ τοῦτό ἐστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ οὐδενὶ τῶν καθ' ὧν κατηγορεῖται ταῦτόν ἐστιν.

II B

- <2> ἔτι αἰεὶ μένει κατὰ τῶν ὁμοίων ὁμοίως ἀληθεύμενον. τὸ γὰρ οὐ μουσικὸν κατὰ πολλῶν ἀληθεύεται (πάντων γὰρ τῶν μὴ μουικῶν),
- 81 ὁμοίως καὶ τῶν οὐκ ἀνθρώπων τὸ οὐκ ἄνθρωπος. ὥστε εἰσὶ καὶ τῶν ἀποφάσεων ἰδέαι. ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον. πῶς γὰρ ἂν εἶν τοῦ μὴ εἶναι ἰδέα; εἰ γὰρ τοῦτό τις παραδέξεται, τῶν γε ἀνομογενῶν καὶ πάντῃ διαφερόντων ἔσται μία ἰδέα, γραμμῆς, ἂν οὕτω τύχη, καὶ ἀνθρώπου. οὐχ ἵπποι γὰρ ταῦτα πάντα.
- <3> ἔτι ἔσται καὶ τῶν ἀορίστων τε καὶ τῶν ἀπειρῶν μία ἰδέα. ἀλλὰ καὶ τοῦ πρώτου καὶ τοῦ δευτέρου. οὐ ζύλον γὰρ ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον, ὧν τὸ μὲν πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον, ὧν οὔτε γένη οὔτε ἰδέας ἐβούλοντο εἶναι.

III

δηλον δὲ ὅτι οὐδὲ οἱ τὸς ὁ λόγος ἰδέας εἶναι συλλογίζεται, ἀλλὰ δεικνύναι βούλεται καὶ αὐτὸς ἄλλο εἶναι τὸ κοινῶς κατηγορούμενον τῶν καθ' ἕκαστα ὧν κατηγορεῖται.

IV

- <4> ἔτι αὐτὶ οἱ βουλόμενοι δεικνύναι ὅτι ἓν τι τὸ κοινῶς κατηγορούμενον ἔστι πλειόνων καὶ τοῦτο ἐστὶν ἰδέα, ἀπο τῶν ἀποφάσεων αὐτὸ κατασκευάζουσιν. εἰ γὰρ ὁ πλειόνων τι ἀποφάσκων πρὸς ἓν τι ἐπαναφέρων ἀποφήσει (ὁ γὰρ λέγων ἄνθρωπος οὐκ ἐστὶ λευκός, ἵππος οὐκ ἐστὶν οὐ καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον τι ἀποφάσκει, ἀλλὰ πρὸς ἓν τι τὴν ἀναφορὰν ποιούμενος τὸ λευκὸν ἀποφάσκει τὸ αὐτὸ πάντων), καὶ ὁ καταφάσκων ἂν πλειόνων τὸ αὐτὸ οὐ καθ' ἄλλο, ἀλλὰ ἓν τι ἂν εἴη ὃ καταφάσκει, οἷον τὸν ἄνθρωπον κατὰ τὴν πρὸς ἓν τι καὶ ταῦτόν ἀναφορὰν. ὁμοίως γὰρ ὡς ἡ ἀπόφασις καὶ ἡ κατάφασις. ἐστὶν ἄρα τι ὃν ἄλλο παρὰ τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ὃ αἴτιον ἐστὶ τῆς ἀληθοῦς ἐπὶ πλειόνων
- 81.20 τε καὶ τῆς κοινῆς καταφάσεως, καὶ τοῦτό ἐστὶν ἡ ἰδέα. τοῦτον δὴ τὸν λόγον φησὶν οὐ μόνον τῶν καταφασκομένων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀποφασκομένων ἰδέας ποιεῖν. ὁμοίως γὰρ ἐν ἀμφοτέροις τὸ ἓν.

<Argumento>

- 80.9 Se sirven también del siguiente argumento para el establecimiento de Ideas.

I

Si cada uno de los muchos hombres es un hombre, y cada uno de los muchos animales es un animal, y del mismo modo en los otros casos; y, si no hay en el caso de cada una de estas cosas alguna que ella misma sea predicada de sí misma, sino que existe algo que se predica de todas estas cosas y a ninguna de ellas es idéntico, entonces existe

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

<Críticas>

IIA

Dice <Aristóteles> que este argumento establece Ideas también de las negaciones, y de las cosas que no son,

<1> pues también una y la misma negación se predica de muchas cosas, esto es, de las cosas que no son y no es idéntica a ninguna de las cosas de las cuales es verdadera. Pues 'no-hombre' se predica de un caballo, de un perro y de todas las cosas aparte del hombre, por ello es uno sobre mucho y no es idéntico a ninguna de las cosas de las cuales se predica.

<2> Además, siempre permanece del mismo modo siendo verdadera de cosas similares. En efecto, 'no-musical' es verdadero de muchas cosas (de todas aquellas cosas que no son musicales), del mismo modo, también 'no-hombre' de las cosas que no son hombres. De tal modo que existen también Ideas de las negaciones.

IIB

81 Lo cual es absurdo, ¿pues cómo podría haber una Idea del no-ser? En efecto, si alguien acepta esto, habrá una Idea de las cosas heterogéneas y en todo diferente, como sería el caso de una línea y de un hombre, pues todas estas cosas no son caballos.

<3> Además, habrá también una Idea de las cosas indeterminadas e indefinidas. Pero también de lo primario y de lo secundario. En efecto, el hombre y el animal no son madera, y de estas cosas una es primaria y la otra secundaria; de estas cosas no querían que hubiera géneros o Ideas.

III

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

IV

<4> Además, los mismos que pretenden mostrar que lo predicado es común de muchas cosas es algo uno y que esto es una Idea, establecen esto a partir de las negaciones. Pues, si quien niega de muchas cosas niega refiriéndose a algo uno (en efecto, el que dice 'un hombre no es blanco, un caballo no es blanco' no niega en cada caso algo propio de estas cosas, sino que haciendo referencia a algo uno, lo blanco, niega lo mismo de todas), también quien afirma de muchas cosas lo mismo, no afirma en cada caso algo distinto, sino que algo uno será aquello que afirma, por ejemplo, 'hombre', según la referencia a algo uno y lo mismo, pues del mismo modo que la negación, también la afirmación. Entonces, existe alguna otra cosa aparte de lo que es en las cosas sensibles, lo cual es causa de la afirmación verdadera y común sobre

81.20 muchas cosas, y esto es la Idea. <Aristóteles> dice que, ciertamente, este argumento genera Ideas no solamente de las afirmaciones, sino también de las negaciones, pues del mismo modo existe lo uno en ambos casos. (80.9-81.22)

Este argumento –me parece que debe tratarse con mucho cuidado, porque puede llevarnos a falsos problemas, y las consecuencias que se desprendan bastante confusas, de allí que, muchos especialistas dediquen grandes y numerosos estudios de dicho argumento. Así que, lo que pretendo, está lejos de ser un minucioso trabajo de este argumento, por lo que, sólo presentaré la discusión sin entrar en demasiados detalles, porque me llevaría a discusiones, que si bien son importantes para entender las razones que Aristóteles tuvo para dar este argumento, sin embargo, me tomaría mucho tiempo precisarlas, así que, –si les parece bien dejemos este tiempo para cuando lleguemos al argumento de términos relativos.

De manera que, lo que el argumento de lo uno sobre lo mucho sostiene, es que, lo que se predica en común de múltiples cosas es algo uno, y esto uno es la Idea. Las premisas del argumento son: 1) el término predicado no puede ser idéntico a cada uno de los múltiples individuos de los que se predica, y 2) el término predicado se predica con el mismo sentido de cada uno de ellos. A partir de estas premisas, los platónicos suponen la existencia de algo diferente de los muchos individuos, separado y eterno, que es la Idea.

Críticas al argumento.

En las observaciones críticas, Aristóteles sostiene que este argumento prueba poco, porque no concluye que haya Ideas, sino sólo universales. En efecto, de las premisas se sigue que el universal es diferente al particular, pero no lícito inferir la separación y eternidad del predicado común. Ahora, qué tipo de separación? Tiene varios sentidos en Aristóteles, pero tomemos sólo uno, el siguiente: “existencia independiente”. Por ello, que

las Ideas estén separadas significa que pueden existir, aunque no existieran los particulares sensibles correspondientes. De manera que, los universales aristotélicos existen como “cosas comunes”, propiedades que son atribuidas a entidades particulares y no subsisten sin estas últimas.

Entonces, cabría preguntarse por qué el argumento de uno sobre lo mucho lleva a los platónicos, pero no a Aristóteles, a la postulación de algo separado. Respuesta que, me gustaría sugerir, dejémosla a que ellos la respondan.

En cuanto a la primera observación, Aristóteles dice que el argumento prueba demasiado, ya que probaría que hay Ideas de negaciones y de cosas que no son, i.e., no-hombre. Un predicado negativo como no-hombre cumple con las premisas del argumento, porque es diferente de cada uno de los particulares y se predica con el mismo sentido de cada uno de ellos.

Ahora bien, ¿Por qué es absurdo sostener Ideas de negaciones? Según Aristóteles: porque habría una única Idea a) de cosas diferentes en género; b) de cosas indeterminadas e infinitas, como no-hombre y c) de cosas que tiene entre sí una relación de anterioridad y posterioridad como “animal” y “hombre” (ambos son no-madera).

Así que, el hecho de que un grupo de cosas sean todas no-hombre no muestra que ellas compartan una propiedad: lo único que tendrían en común es el no compartir una propiedad, lo que no constituye un rasgo unificante genuino. En tal sentido, –me parece que, para los platónicos, no puede haber una única Idea de cosas pertenecientes a géneros diferentes, ni de entidades indeterminadas, ni de realidades de las cuales una sea anterior y otra posterior.

Por otra parte, Aristóteles en 81.10 expone una variación del argumento de lo uno sobre lo mucho, parte de juicios negativos, como “un hombre no es blanco” para mostrar que, también en estos casos, como en los afirmativos “un hombre es blanco” se hace referencia a algo uno (lo blanco) ya sea para negarlo o para afirmarlo. La conclusión del argumento sostiene que este término de referencia común para todo juicio es la Idea. Véase que el argumento sólo prueba Ideas de carácter positivo y su formulación parece alertarnos sobre la posibilidad de postular Ideas negativas.

De manera que, las observaciones de Aristóteles son consistentes en tanto no es un argumento válido para la separación de predicados comunes, y es razonable al sostener que las negaciones no constituyen propiedades genuinas. Sin embargo, los platónicos podrían objetar que los predicados como no-hombre son términos indefinidos, que no pueden funcionar como predicados unitarios, de modo tal que, una Idea deba corresponder a cada uno de ellos.

Ello me lleva al pasaje de *Político* 262d, donde Platón niega que al término “bárbaro” le corresponda una Idea, ya que equivale a “no-griego”, término indeterminado por lo que no puede constituir una clase genuina de predicados y, por ello, no poder postularle una Idea. Así que, –a mi juicio Aristóteles tiene razón cuando dice que el argumento prueba demasiado, porque probaría las ideas de negativos, las cuales –como se ha visto Platón no aceptaría.

El argumento del objeto del pensamiento.

Texto y traducción

<Argumento>

I

25 Ὁ λόγος ὁ ἀπὸ τοῦ νοεῖν κατασκευάζων τὸ εἶναι ἰδέας τοιοῦτός ἐστιν.

εἰ ἐπειδὴν νοῶμεν ἄνθρωπον ἢ πεζὸν ἢ ζῶον, τῶν ὄντων τέ τι νοοῦμεν καὶ οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον (καὶ γὰρ φθαρέντων τούτων μένει ἢ αὐτὴ ἔννοια), δηλὸν ὡς ἔστι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητα, ὃ καὶ ὄντων ἐκείνων καὶ μὴ ὄντων νοοῦμεν. οὐ γὰρ δὴ μὴ ὄν τι νοοῦμεν τότε. τοῦτο δὲ εἰδός τε καὶ ἰδέα ἐστίν.

<Críticas>

II

- 82 φησὶ δὴ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τῶν φθειρομένων τε καὶ ἐφθαρμένων καὶ
ὄλως τῶν καθ' ἕκαστά τε καὶ φθαρτῶν ἰδέας κατασκευάζειν, οἷον
Σωκράτους, Πλάτωνος. καὶ γὰρ τούτους νοοῦμεν καὶ φαντασίαν αὐτῶν
5 φυλάσσομεν καὶ μηκέτι ὄντων. φάντασμα γὰρ τι καὶ τῶν μηκέτι ὄντων
σώζομεν.

III

ἀλλὰ καὶ τὰ μηδ' ὄλως ὄντα νοοῦμεν, ὡς Ἴπποκένταυρον, Χίμαιραν.

IV

ὥστε οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ἰδέας εἶναι συλλογίζεται.

Añade la LF (82.7-9):

[ὥστε οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ὁ ἀπὸ τοῦ νοεῖν ἰδέας εἶναι συλλογίζεται, ἀλλὰ τι ἕτερον παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα. τούτῳ δὴ καὶ τὸ καθόλου τὸ ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα ἀρμόζει καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης. ἰδέαν εἰσάγει.]

<Argumento>

- 25 El argumento que establece que hay ideas a partir del pensar es el siguiente:

I

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

<Críticas>

II

- 82 Dice <Aristóteles> que este argumento establece ideas de las cosas que se destruyen y
de las que están destruidas y, en general, de las cosas particulares y destruibles, como
5 Sócrates o Platón.

III

En efecto, también pensamos en estas cosas y retenemos una imagen de éstas, incluso cuando ya no son. En efecto, conservamos una imagen de las cosas que ya no son. Pero también pensamos en las cosas que no son en absoluto, como en un hipocentauro o una Quimera.

IV

De modo que tampoco este argumento concluye válidamente que hay Ideas.

Añade la LF (82.7-9):

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

A diferencia de otros argumentos, las lecturas que conozco de este argumento, son alentadoras, porque sostienen que es un argumento válido para postular Ideas, universales platónicas, y la razón es, porque de sus premisas se sigue válidamente la conclusión de que hay universales separados, esto es, universales que pueden existir aunque no haya cosas particulares que lo requieran. Sin embargo, –a mi juicio la distinción del acto puro de pensar y de los contenidos de la actividad pensante, es significativo, porque, podría probar la existencia de Formas de pensamiento. Por otro lado, este argumento parece suponer una teoría referencial del significado, según la cual, el significado de un término es su referente. Gail Fine señala que, el argumento es erróneo porque confunde el contenido del pensamiento con su objeto referencial. Según Fine, todo pensamiento debe tener contenido, pero no necesariamente se refiere a un objeto existente. Por ejemplo, cuando se piensa en una sirena, el pensamiento tiene contenido, aunque no tenga como referencia ningún objeto –ya que no hay sirenas.

Según la interpretación de Castor, el argumento es válido si se hace una lectura predicativa, pero inválido si la lectura es existencial. De manera que, la expresión “las cosas que son” puede verse, según la lectura existencial del verbo, como “las cosas que existen”, según la lectura predicativa del verbo, como “las cosas que son F ”, así que, Castor toma en cuenta sólo la interpretación existencial de Fine, la cual no es la única, pero la utiliza para hacer su lectura del argumento.

Son interesantes ambas lecturas, –no me pronunciare por ninguna, ya que, me faltarían elementos para ello, además, necesitaría conocerlas a fondo. De manera que, me atenderé al argumento aristotélico.

Desde la primera línea, Aristóteles dice que, cuando ‘pensamos’ νοεῖν en “hombre”, “pedestre” o “animal” pensamos en alguna de las cosas que son, porque no podríamos pensar en las cosas que no son, puesto que no son. De manera que, el argumento se sostiene, en el hecho de que nuestro pensamiento tiene siempre un objeto determinado, por ejemplo “hombre”, al que no afecta la destrucción de ningún hombre en particular. De ello se concluye que el objeto de pensamiento no son los individuos corruptibles, sino algún separado de ellos, objetivamente existente e incorruptible, y esto es la Idea.

Críticas al argumento.

En cuanto a las observaciones críticas, según Aristóteles este argumento prueba demasiado, porque, de ser válido, probaría que hay Ideas de particulares corruptibles tales como Sócrates y Platón y de objetos imaginarios, como Centauro o Quimera. Claro, si pensar en hombre requiere una idea de hombre, pensar en Sócrates requeriría también una Idea de Sócrates; además, si por la posibilidad de pensar en algo que ya no existe, postulamos Ideas, igual deberíamos postularlas cuando pensamos en entidades que jamás existieron como los Centauros y las Quimeras. Sin embargo, sabemos que si bien Platón postula Ideas para algunos términos generales, no así para los particulares.

En la *recensio altera* del comentario de Alejandro, encontramos una segunda objeción que no aparece en la *recensio vulgata*, pero que resulta consistente con las críticas a los anteriores argumentos. Ésta sostiene que el argumento es inválido para postular la existencia

de Ideas, pero válido para la de universales, porque al pensar en “hombre”, uno piensa en algo que existe y que no es un particular; debe ser por lo tanto un universal.

De manera que, resulta improbable que los platónicos admitieran cualquier objeto de pensamiento como punto de partida para establecer la existencia de Ideas. Sin embargo, es un hecho que el argumento se podría aplicar a las imágenes del recuerdo y de la fantasía sin alterar su estructura lógica, y entonces se originarían las consecuencias establecidas por Aristóteles.

Argumento que lleva a la afirmación del Tercer Hombre.

Texto y traducción

<Argumento>

Versión de Eudemo (83.34-84.7)

83.35 Ὁ δὲ λόγος ὁ τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγων τοιοῦτος.

<1> λέγουσι τὰ κοινῶς κατηγορούμενα τῶν οὐσιῶν κυρίως τε εἶναι τοιαῦτα, καὶ ταῦτα εἶναι ἰδέας.

<2> ἔτι τε τὰ ὅμοια ἀλλήλοις τοῦ αὐτοῦ τινος μετουσίᾳ ὅμοια ἀλλήλοις εἶναι, ὃ κυρίως ἐστὶ τοῦτο. καὶ τοῦτο εἶναι τὴν ἰδέαν.

<Crítica>

ἀλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὸ κατηγορούμενον τινων κοινῶς, ἂν μὴ ταῦτὸν ἢ ἐκείνων τινὶ ὧν κατηγορεῖται, ἄλλο τί ἐστὶ παρ' ἐκείνων τινὶ ὧν κατηγορεῖται, ἄλλο τί ἐστὶ παρ' ἐκεῖνο (διὰ τοῦτο γὰρ γένος ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅτι κατηγορούμενος τῶν καθ' ἕκαστα οὐδενὶ αὐτῶν ἦν ὁ αὐτός), τρίτος ἄνθρωπος ἔσται τις παρὰ τε τὸν καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτη καὶ Πλάτωνα, καὶ παρὰ τὴν ἰδέαν, ἥτις καὶ αὐτὴ μία κατ' ἀριθμὸν ἐστίν.

Versión de Aristóteles (84.21-85.3).

84.21 δείκνυται καὶ οὕτως ὁ τρίτος ἄνθρωπος.

εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται, κειχωρισμένον αὐτῶν (τοῦτο γὰρ ἡγοῦνται δεικνύναι οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι. διὰ τοῦτο γὰρ ἐστὶ τι αὐτοάνθρωπος κατ' αὐτούς, ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται καὶ ἄλλος τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν)

<Crítica>

-ἄλλ' εἰ τοῦτο, ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος. εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται, καὶ κατ' ἰδίαν ὑφ' ἑστώσ, κατηγορεῖται δὲ κατὰ τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ἰδέας ὁ ἄνθρωπος, ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος παρὰ τε τοὺς καθ' ἕκαστα καὶ τὴν ἰδέαν. οὕτως δὲ καὶ τέταρτος ὁ κατὰ τε τούτου καὶ τῆς ἰδέας καὶ τῶν καθ' ἕκαστα κατηγορούμενος, ὁμοίως δὲ καὶ πέμπτος, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον.

Añade Alejandro (85.4-13):

85.4 ἔστι δὲ ὁ λόγος οὗτος τῷ πρώτῳ ὁ αὐτός. τοῦτο δὲ συμβαίνει αὐτοῖς, ἐπεὶ ἔθεντο τὰ ὅμοια τοῦ αὐτοῦ τινος μετουσίᾳ ὅμοια εἶναι. ὅμοιοι γὰρ οἱ τε ἄνθρωποι καὶ αἱ ἰδέαι.

ἀμφοτέρους δὴ τοὺς δοκοῦντας ἀκριβεστέρους εἶναι λόγους διήλεγξε, τὸν μὲν ὡς καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζοντα ἰδέας, τὸν δὲ ὡς τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγοντα, εἶτα ἐπ' ἄπειρον αὐξοντα τοὺς ἀνθρώπους. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐξηθήσεται ὧν λέγουσιν ἰδέας εἶναι.

τῇ μὲν οὖν πρώτῃ τοῦ τρίτου ἀνθρώπου ἐξηγήσει ἄλλοι τε κέχρηται καὶ Εὐδημος σαφῶς ἐν τοῖς περὶ λέξεως, τῇ δὲ τελευταίᾳ αὐτὸς ἐν τε τῷ πρώτῳ Περὶ ἰδεῶν καὶ ἐν τούτῳ μετ' ὀλίγον.

<Argumento>

Versión de Eudemo (83.34-84.7)

83.34 El argumento que introduce el 'tercer hombre' es el siguiente:

<1> Dicen <los platónicos> que las cosas que se predicán en común de las entidades son, en sentido pleno tales cosas y que también son Ideas.

<2> También <dicen>, que las cosas semejantes entre sí son semejantes entre sí por participación de algo idéntico, el cual es la cosa en cuestión en sentido pleno; y esto es la Idea.

<Crítica>

Pero si esto es así, y si lo que se predica de algunas cosas en común, si no es idéntico a una de aquellas cosas de las que se predica, es alguna otra cosa aparte de aquella, (en efecto, el hombre en sí es un género precisamente porque al ser predicado de los particulares no es idéntico a ninguno de ellos), habrá un tercer hombre aparte del hombre particular, como Sócrates o Platón, y aparte de la Idea <de hombre>, la cual es, también ella, numericamente una.

Versión de Aristóteles (84.21-85.3).

84.21 Se prueba también de este modelo el 'tercer hombre'.

Si lo que se predica con verdad de una pluralidad de cosas es también algo diferente aparte de las cosas de las que se predica, separado de ellas (esto, en efecto, creen probar quienes sostienen que hay Ideas, ya que hay, según ellos, algo que es el hombre en sí, precisamente porque el hombre se predica con verdad de los hombres particulares, que son más de uno, y es diferente de los hombres particulares).

<Crítica>

Pero si esto es así, habrá cierto tercer hombre. Pues si <el hombre> que se predica es diferente de aquellos <hombres> de los que se predica y existe por propio derecho, y 'hombre' se predica tanto de los <hombres> particulares como de la Idea <de hombre>, habrá un tercer hombre aparte de de los <hombres> particulares y de la Idea <de hombre>. Y así también <habrá> un cuarto <hombre>, que se predicará tanto de este <tercer hombre> como de la Idea <de hombre> y de los <hombres> particulares; y, de modo similar, <habrá> también un quinto <hombre>, y así al infinito.

Añade Alejandro (85.4-13):

85.4 Este argumento es el mismo que el primero. Y esto les resulta como consecuencia puesto que sostienen que las cosas que son semejantes son semejantes por participación de una misma cosa; semejantes, en efecto, son tanto los hombres como las Ideas <de hombres>.

A ambos argumentos, que parecen ser más rigurosos, Aristóteles por cierto los refutó: a uno, en tanto sostiene que hay Ideas también de relativos; al otro, dado que introduce un tercer hombre y aumenta luego al infinito el número de hombres. De modo similar, también aumentará el número de cada una de las demás cosas de las que <los platónicos> dicen que hay Ideas.

Mientras que otros, entre ellos Eudemo, quien lo ha hecho con toda claridad en su libro *Sobre la dicción*, se han servido de la primera exposición del tercer hombre, de la última exposición <se ha servido el propio Aristóteles> en el primer libro de *Sobre las Ideas* y, algo más tarde, en esta obra <Metafísica>.

En lo que, a este argumento se refiere, sólo presentaré las discusiones que ha originado, porque es un argumento que requería un análisis serio y aparte, por los detalles a los que nos conduciría.

A pesar de las diferencias en el modo de exposición, en el argumento del tercer hombre (ATH), hay al menos, cuatro formulaciones que presentan una estructura lógica común: comparten las mismas premisas fundamentales y extraen la misma conclusión, que es la regresión infinita de Ideas.

En *Parménides* 132a-132b y 133a-135a, Platón expone dos versiones del argumento del tercer hombre, donde encontramos una serie de objeciones a las Formas.

En la primera precisión del argumento, la Forma es unidad sobre la diversidad de particulares, de manera que, la Forma es una si se sostiene que las cosas sensibles son semejantes entre sí por participar de algo que es, en sentido estricto, lo que ellas son en sentido derivativo, y esto es la Idea.

La otra precisión del argumento es, si las Formas son paradigmas, modelos perfectos, resulta difícil, sostener que haya Formas de cosas que son esencialmente corruptibles, a las que no se les podría postular lo contrario o, que son sustancialmente inacabadas.

A lo que este argumento está dirigido –pienso es a probar que no puede explicarse la relación entre Formas y particulares como relación de unidad sobre la multiplicidad. Pero, entonces, ¿Cómo explicamos la relación? Afirmar una relación entre la unidad de la Forma y la diversidad de particulares o, negando dicha relación, en ambos casos, tenemos serios problemas, porque, eso puede llevarnos a dejar del lado el análisis de las Formas, de ahí la seriedad del problema, así que, sin importar cuan difíciles sean las Formas, es fundamental su reflexión, porque, de lo contrario, estaríamos negando la posibilidad del conocimiento y esto nos lleva –pienso a problemas bastante serios.

Otra versión del argumento del tercer hombre, corresponde a la versión expuesta en *Sobre la dicción* (85.14) de Eudemo, tal como lo refiere el propio Alejandro al final de la exposición del argumento. Éste nos transmite dos formulaciones, la primera de las cuales es muy sintética: lo que se predica en común de las sustancias es tal en sentido estricto y ésta es la Idea.

Finalmente, la versión del argumento de Aristóteles (82.11-82.17) parte de dos premisas; la primera, es la predicación en común en sentido pleno, predicando las cosas

particulares; la segunda premisa, dice, que las cosas semejantes son semejantes entre sí por su participación con algo idéntico, el cual es, en sentido pleno. Es decir, la autopredicación plantea que, cuando la Idea está llamada a explicar por qué las cosas particulares son de determinada manera, hay problemas, porque, tal explicación no podría darse si cada explicación que se pretende dar requiere, a la vez, otra explicación del mismo género, esto nos lleva a dar explicaciones de las explicaciones, lo cual es indeseable. En el *Parménides* de Platón están expuestas evidencias de estas consecuencias, por lo tanto, –me parece razonable lo que postula Santa Cruz, al deducir que: la tesis general es que los platónicos introducen la Idea, porque a) el término predicado se predica con verdad de los sujetos correspondientes y; b) el término predicado es diferente y separado de los particulares de los que se predica, no encuentro, por ahora, otro razonamiento más concluyente del argumento.

Ahora, es importante entender por qué las premisas del argumento conducen a un regreso al infinito. ¿Cuáles son estas premisas?, según Santa Cruz, Aristóteles las identifica claramente en su crítica al argumento: 1) la no identidad entre sujeto y predicado, es decir, el término que funciona como predicado es diferente de los sujetos de los que se predica y 2) la autopredicación, según la cual el predicado se predica, no sólo de los particulares sensibles, sino también de la Idea.

Finalmente el argumento retoma las premisas de lo uno sobre lo mucho, pero con una diferencia sustancial: las cosas de las que el predicado común se predica, no están limitadas a los particulares sensibles, razón por la cual podrá incluirse a las Ideas entre ellas.

Crítica al argumento.

En cuanto a las críticas, Aristóteles señala que si el predicado común “hombre”, es contrario a los sujetos de los que se predica y es una Idea –el hombre en sí y “hombre” se predica tanto de los hombres particulares como del hombre en sí, habrá un nuevo predicado “hombre”, común a la Idea y a los hombres particulares, el cual será a su vez una Idea y así un tercer hombre junto a la Idea de hombre y al hombre particular. En este sentido, también, puede aplicarse para postular un cuarto hombre, un quinto hombre y así sucesivamente a un regreso al infinito.

Así que, las premisas provocan válidamente la regresión infinita de Ideas, de manera que, para evitarla, es necesario negar que Platón este comprometido con ellas o bien replantear las premisas. Una posible salida consistiría en restringir la aplicación del supuesto de no identidad a los particulares sensibles. Si sólo los hombres particulares requirieran una Idea de hombre para ser tales, mientras que el hombre en sí no necesitará de algo distinto de él mismo, no se produciría el regreso. Si esto es correcto.

Entonces, podemos documentar una posición en los diálogos en este sentido, porque, para Platón sólo las cosas imperfectas necesitan ser explicadas en términos de algo distinto de ellas mismas. Por el contrario, la Idea es perfecta y es ella misma principio causal, por lo que, no requiere explicarse postulando una nueva Idea. Así, la Idea de hombre es hombre en virtud de sí misma, es decir, la autopredicación en el caso de la Idea, implica identidad entre sujeto y predicado. Ahora, esto supone negar la sinonimia entre las predicaciones que se aplican a las cosas sensibles y la que se aplica a la Idea. Por lo que, la Idea no es un miembro más del género a la que pertenecen las cosas particulares, de manera que, el argumento parece ignorar la diferencia ontológica entre Ideas y particulares.

En resumen, si bien es posible refutar las premisas que conducen a la regresión infinita de Ideas, mediante la limitación del supuesto de no identidad a los particulares sensibles, éste supone la absoluta diversidad entre Formas y cosas, y es justamente esta separación el objetivo de las críticas aristotélicas.

Bien, ahora sólo veamos por qué Aristóteles incluye este argumento dentro de los “más rigurosos”. En este sentido Gail Fine da razones que –a mi juicio son buenas para explicar dicha expresión de Aristóteles. Según Fine Aristóteles cree que hay dos maneras en que es posible probar que hay Ideas: mostrando que hay universales, que son o bien paradigmas o bien existen separados. El argumento de términos relativos, es un argumento válido para la existencia de Ideas, porque, no sólo prueba la existencia de universales, sino que exige que sean paradigmas. Por otro lado, el argumento del tercer hombre es válido para postular universales separados. Podríamos suponer entonces que la expresión “más rigurosos” aludiría a que se trata de argumentos válidos para la postulación de Ideas. Esto explicaría por qué no se les objeta que prueben poco, es decir, que sólo prueben que hay universales, y por qué es necesario recurrir a otras razones para rechazarlos: o porque producen Ideas de términos relativos que no pueden existir por sí o bien, porque conducen a un regreso al infinito. Así que, dejémonos de atribuciones propias y mejor pasemos al texto del argumento.

Argumento acerca de Ideas de relativos.

Texto y traducción

<Argumento>

82.11 Ὁ μὲν ἐκ τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας λόγος τοιοῦτός ἐστιν.

- ἐφ' ὧν ταῦτόν τι πλειόνων κατηγορεῖται μὴ ὁμωνύμως, ἀλλ' ὡς μίαν
 τινὰ δηλοῦν φύσιν, ἤτοι τῷ κυρίως τὸ ὑπὸ τοῦ κατηγορουμένου
- 83 σημαϊνόμενον εἶναι ταῦτα ἀληθεύεται κατ' αὐτῶν,
 <a> ὡς ὅταν ἄνθρωπον λέγωμεν Σωκράτην καὶ Πλάτωνα,
 3 ἢ τῷ εἰκόνας αὐτά εἶναι τῶν ἀληθινῶν, ὡς ἐπὶ τῶν γεγραμμένων ὅταν
 τὸν ἄνθρωπον κατηγορῶμεν (δελοῦμεν γὰρ ἐπ' ἐκείνων τὰς τῶν
 ἀνθρώπων εἰκόνας τὴν αὐτὴν τινα φύσιν ἐπὶ πάντων
 σημαίνοντες),
 6 <c> ἢ ὡς τὸ μὲν αὐτῶν ὄν τὸ παράδειγμα, τὰ δὲ εἰκόνας, ὡς εἰ ἀνθρώπους
 Σωκράτη τε καὶ τὰς εἰκόνας αὐτοῦ λέγοιμεν.

II

κατηγοροῦμεν δὲ τῶν ἐνταῦθα τὸ ἴσον αὐτὸ ὁμωνύμως αὐτῶν
 κατηγορούμενον· οὔτε γὰρ ὁ αὐτὸς πᾶσιν αὐτοῖς ἐφαρμόζει λόγος, οὔτε
 τὰ ἀληθῶς ἴσα σημαῖομεν· κινεῖται γὰρ τὸ ποσὸν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ
 μεταβάλλει συνεχῶς καὶ οὐκ ἔστιν ἀφωρισμένον. ἀλλ' οὐδὲ ἀκριβῶς τὸν
 τοῦ ἴσου λόγον ἀναδεχόμενον τῶν ἐνταῦθά ἐστὶ τι. ἀλλὰ μὴν ἀλλ' οὐδὲ
 ὡς τὸ μὲν παράδειγμα αὐτῶν τὸ δὲ εἰκόνα· οὐδὲ ὡς τὸ μὲν παράδειγμα
 αὐτῶν τὸ δὲ εἰκόνα· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον θάτερον θατέρου παράδειγμα ἢ
 εἰκῶν.

III

- 13 εἰ δὲ καὶ δέξαιτό τις μὴ ὁμόνυμον εἶναι τὴν εἰκόνα τῷ παραδείγματι, ἀεὶ
 ἔπεται ταῦτα τὰ ἴσα ὡς εἰκόνας εἶναι ἴσα τοῦ κυρίως καὶ ἀληθῶς ἴσου.

IV

- εἰ δὲ τοῦτο, ἔστι τι αὐτόισον καὶ κυρίως, πρὸς ὃ τὰ ἐνθάδε ὡς εἰκόνες
 γίνεταί τε καὶ λέγεται ἴσα, τοῦτο δὲ ἐστὶν ἰδέα, παράδειγμα καὶ γ [(εἰκῶν)]
 τοῖς πρὸς αὐτὸ γινομένοις.
- 17 εἷς μὲν οὖν οὗτος λόγος ὁ καὶ τῶν πρὸς τι κατασκευάζων ἰδέας, δοκῶν
 ἐπιμελέστερον καὶ ἀκριβέστερον καὶ προσεχέστερον ἄπτεσθαι τῆς
 δεῖξεως τῶν ιδεῶν. οὐδὲ γὰρ τὸ κοινὸν εἶναι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα
 ἀπλῶς οὗτος ὁ λόγος δοκεῖ δεικνῦναι, ὥσπερ οἱ πρὸ αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸ
 παραδειγμὰ τι εἶναι τῶν ἐνταῦθα ὄντων κυρίως ὄν· τοῦτο γὰρ
 χαρακτηριστικὸν εἶναι δοκεῖ τῶν ιδεῶν μάλιστα.
 <Críticas>

- 83.23 τοῦτον δὴ τὸν λόγον φησὶ καὶ τῶν πρὸς τι ἰδέας κατασκευάζειν. ἢ γοῦν
 δεῖξις ἢ νῦν ἐπιτοῦ ἴσου προῆλθεν, ὃ ἐστὶ τῶν πρὸς τι τῶν δὲ πρὸς τι οὐκ
 ἔλεγον ἰδέας εἶναι διὰ τὸ τὰς μὲν ἰδέας καθ' αὐτὰς ὑφεστάναι αὐτοῖς
 οὐσίας τινὰς οὔσας, τὰ δὲ πρὸς τι ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸ εἶναι
 ἔχειν. ἔτι δὲ εἰ τὸ ἴσον ἴσω ἴσον, πλείους ἰδέαι τοῦ ἴσου ἂν εἶεν· τὸ γὰρ
 αὐτόισον αὐτοῖσιν ἴσον· εἰ γὰρ μηδενὶ ἴσον, οὐδὲ ἴσον ἂν εἶη. ἔτι δεήσει καὶ
 τῶν ἀνίσων κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἰδέας εἶναι· ὁμοίως γὰρ τῶν

ἀντικειμένων ἔσονταί γε ἢ οὐκ ἔσονται ἰδέαι· τὸ δὲ ἄνισον ὁμολογεῖται καὶ κατ' αὐτοὺς ἐν πλείοσιν εἶναι. πάλιν δὲ ἐκοινοποίησε τὴν δόξαν ὡς πρὸς οἰκείαν οὕσαν αὐτὴν λέγων, διὰ τοῦ εἰπεῖν ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, γένος λέγων ἀντὶ τοῦ ὑπόστασιν καὶ φύσιν, εἴ γε τὸ πρὸς τι παραφυσάδι ἔοικεν, ὡς ἐν ἄλλοις εἶπεν. (82.11-83.30)

<Argumento>

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

I

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

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

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

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

II

Ahora bien, de las cosas de aquí predicamos **lo igual en sí**, y al predicado de ellas lo hacemos homonímicamente: ni a todas ellas les **conviene** el mismo enunciado, ni significamos las cosas que son verdaderamente iguales. En efecto, en las cosas sensibles la cantidad cambia y se modifica continuamente y no es determinada. Pero ninguna de las cosas de aquí recibe con exactitud el enunciado de lo igual.

III

13 Sin embargo, tampoco en el sentido de que una de ellas sea modelo y la otra sea imagen, pues ninguna de ellas es más modelo o más imagen que la otra.

IV

Y si alguien llegara a admitir que la imagen no es homónima respecto del modelo, se seguiría indefectiblemente que estas cosas iguales son iguales en tanto imágenes de lo igual en sentido estricto y verdadero. Si tal es el caso, existe algo igual en-sí y en sentido estricto, respecto del cual las cosas de aquí, en tanto imágenes, llegan a ser iguales y son llamadas iguales. Y esto es una Idea, modelo [e imagen] para las cosas que llegan a ser en relación con él.

17 Este es el único argumento que sostiene que hay Ideas aun de los relativos y parece más cuidadoso, más riguroso y más directo para obtener la prueba de que hay Ideas. Pues este argumento, como los anteriores, no parece mostrar simplemente que hay algo común más allá de los particulares, sino que parece probar que hay algún modelo de las cosas de aquí que es simplemente, lo cual parece ser lo más característico de las Ideas.

<Críticas>

83.23 Dice <Aristóteles> que este argumento sostiene que hay Ideas hasta de los relativos. En todo caso, la presente prueba se hizo con referencia a lo igual, que es uno de los relativos; pero <los platónicos> no decían que hubiera Ideas de relativos, porque para ellos las Ideas subsisten por sí mismas y son entidades de cierto tipo, mientras que los relativos obtienen su ser en virtud de su mutua relación. Además, si lo igual es igual a un igual, tendría que haber más de un Idea de lo igual; en efecto, lo igual-en-sí es igual a un igual-en-sí, porque sino fuera igual a nada, tampoco podría ser igual. Además, según el mismo argumento, será preciso que haya Ideas también de los desiguales; en efecto, de modo similar, de los opuestos habrá o no habrá Ideas. Y <los platónicos> acuerdan también en que lo desigual está en una multiplicidad. (82.11-83.30).

Ciertamente la estructura del argumento de Aristóteles es compleja y los detalles muy polémicos, por su manejo de la autopredicación, homonimia y la no-homonimia. Por ello tomaré esto en cuenta, para desarrollar la siguiente estructura lógica del argumento, teniendo como fuente la estructura del argumento aristotélico, por ello uso sólo diferentes signos para identificar las versiones del argumento. Aunque me gustaría recordar –quizá neciamente que esta estructura del argumento que propongo es, únicamente para mi comprensión del argumento, por ello asumo que soy el único responsable si alteramos la estructura del argumento de Aristóteles. Que por cierto, tener esta estructura es parte de lo que presentaremos como relectura del argumento en las conclusiones. Bien, mi lectura es la siguiente:

- 1). si $P(x)$ entonces $P(x)a, P(x)b, P(x)c$
- 2). Si $R(y)$ entonces no es el caso que $R(y)a, R(y)b$
- 3). no es el caso $P(x)c$
- 4). $R(x)$ en tanto Pc es estrictamente verdadero

En 1). La P misma es la predicación de una pluralidad de cosas y x la predicación no-homónimamente. Dicha predicación no-homónima, se puede dar en tres casos, a decir;

a es la predicación donde P y P misma, alguna de ellas su significado es completo;

b es el caso que P y la P misma son imágenes de las cosas reales;

c o bien en la P o en la P misma, una de ellas es el modelo y las otras sus imágenes.

En 2). Donde la R es la predicación de lo igual en sí, y la x es la predicación homónima, de ello se sigue que ni en a no encaja la predicación misma, ni el significado de las cosas que son verdaderamente iguales; y que tampoco en b , porque las cosas sensibles se modifican continuamente.

En 3). Es la negación de $P(x)c$, porque si las cosas iguales son iguales, ninguna de ellas es más modelo o más imagen que la otra.

En 4). Donde la R es la predicación del igual mismo y la x la predicación no-homónima. La P es la predicación de la pluralidad de cosas, en donde c es la predicación y una de ellas es el modelo y las demás imágenes, en tanto que son verdaderas.

Así que, –a mi juicio la conclusión arroja que hay ideas de términos relativos en el caso 4, es decir, hay una idea de lo igual en sí, predicándola no-homónimamente de las demás cosas, para sustentar este caso, se introduce el concepto de ser y el de verdaderamente, que le dan validez a las ideas de este tipo de términos relativos.

–A mi juicio, pienso que en este caso 4 está el problema, porque Aristóteles supone que la existencia y lo verdadero son aspectos sustanciales que se aceptan y están supuestos en el mismo Platón, pero no los hace manifiestos; además, que Aristóteles piense que son las razones que tuvo Platón al postular las ideas *prós ti*. Así que, esta es la discusión en la que me enrolo y la razón de ser de la investigación que presento en las conclusiones.

De manera que, de la estructura lógica que he presentado anteriormente, podemos concluir con la siguiente configuración:

- T1) Cuando una cosa es predicada de muchas no-homónimamente, pero como revelando la verdadera naturaleza de una, esto puede suceder de tres formas:
- (a) como cuando decimos hombre de muchos hombres o, (b) cuando decimos hombre de muchas pinturas de hombres o, (c) cuando decimos hombre de un hombre y pinturas de hombres.
- T2) De manera que, no decimos de las cosas sensibles no-homónimamente en los sentidos de (a) o (b).
- T3) Si no hubiera Ideas, los sensibles no pueden ser llamados iguales no-homónimamente en forma (c).
- C) Así que hay Ideas. (Y, por ello, habría Ideas, incluso si uno pensara que los iguales sensibles no fueran llamados igual no-homónimamente).

De manera que, la configuración general en la versión de mi argumento, presenta tres premisas y una conclusión. La premisa T1) da cuenta de tres maneras en que un mismo término es predicado en forma no-homónima, es decir, como significando una misma naturaleza: a) cuando el predicado se afirma con verdad de sus sujetos, porque ellos son en sentido estricto la cosa significada por el predicado, como por ejemplo, cuando predicamos “hombre” de Sócrates y Platón; b) o bien cuando los sujetos son imágenes de las cosas auténticas, como por ejemplo, cuando predicamos “hombre” de las imágenes pintadas; c) o bien cuando uno de ellos es modelo y el otro imagen, como cuando predicamos “hombre” tanto de Sócrates como de su imagen.

Sin duda, –me parece difícil comprender cómo puede ser no-homónima la predicación en los casos de T1b y T1c. En sentido aristotélico, estos dos tipos de predicación serían homónimos, ya que la definición de Sócrates y de la pintura de Sócrates son diferentes, porque ¿Qué predicado puedes dar a un sujeto que no se sabe como es?

Sin embargo, no debe olvidarse que Aristóteles está reconstruyendo un argumento platónico y, bajo esta consideración, el término “homónimo” se aplica a aquellas entidades que presentan un nombre en común, aunque a algunas se les aplique en sentido primario y a otras en sentido derivado.

De manera que, la premisa T1 da cuenta de los sentidos en que un predicado es usado sin ambigüedad. Sin embargo, me llama mucho la atención que Aristóteles, en los ejemplos se refiera a predicados en sí, cuya naturaleza no es relativa a otro, como por ejemplo Platón es ‘hombre’, donde el predicado ‘hombre’ es completo.

Ahora bien, ¿de qué modo es posible la predicación no-homónima de los términos relativos, como por ejemplo lo “igual”? En efecto, de la diferencia entre una entidad *a* y una entidad *b*, no es posible concluir válidamente qué características tienen *a* y *b* más allá de ser iguales.

La premisa T2) afirma que lo igual en sí se predica de las cosas sensibles homónimamente, porque: a) a ninguna de las cosas sensibles les cabe exactamente la misma definición; b) los iguales sensibles cambian constantemente y ninguno de ellos es precisamente lo igual. En efecto, existen diferentes clases de iguales: medidas iguales, pesos iguales, colores iguales, números iguales, etc. Entonces, resulta ambiguo decir el igual, sin especificar a qué es igual o qué es lo igual.

Sin embargo, para Platón, en el ámbito de lo sensible, se da cuenta de la coexistencia de opuestos: no existe una cosa sensible igual que no pueda recibir también el atributo de lo desigual. Así que, –me parece que en la premisa T2) descarta claramente el primer modo de no-homonimia presentado en T1a.

La premisa T3) excluye el tercer caso de no-homonimia, a decir, la de T1c, porque sugiere que ninguno de los iguales sensibles puede funcionar como modelo de igualdad en su relación con los otros.

En cuanto a la segunda posibilidad de no-homonimia, la de T1b, –me parece que Aristóteles nada dice. Sin embargo, el hecho de que en C la conclusión se haga referencia en forma de concesión a la posibilidad de que la predicación de lo igual entre un paradigma y alguna imagen sea no-homónima, significa que, al menos, en primera consideración, ella es juzgada homónima. Si esto es así.

Entonces –pienso que Owen y Leszl están de acuerdo, dado que en el argumento se descalifica expresamente a T1a y T1c, queda en pie sólo T1b; por lo tanto, lo igual es predicado de las cosas sensibles como imágenes, y esto nos conduce a la conclusión: la existencia de un modelo de lo igual del que las cosas sensibles sean sus imágenes no-homónimamente, sino que son verdaderamente (razones de Aristóteles para postular las ideas de términos relativos). En esta conclusión de mi interpretación del argumento –pienso que Owen y Leszl diferirían, ya que pienso que su explicación gira en torno a T1b, donde tal predicación es llamada “no-homónimamente”.

Ahora, la necesidad de encontrar una consistencia en el uso de la palabra “homónima”, –confieso me ha causado verdaderos dolores de cabeza y ha conducido a buscar en algunos

intérpretes, entre los que se destacan Mansion, Barford y Berti, a descartar que la predicación de lo igual en sí corresponda a alguno de los casos establecidos en T1. El propósito de la premisa T2 y la C conclusión es mostrar que lo “igual” es predicado homónimamente de las cosas sensibles, ya que todas las posibilidades de predicación no-homónima fracasan. Ideas y participantes, sostiene Barford, son homónimos, en el sentido de que no aluden a la misma naturaleza, dado que existe una diferencia ontológica entre ambos.

Si estoy en lo correcto, lo igual es homónimo si es definido en términos sensibles, para salvar la posibilidad de una predicación no-homónima de lo igual, debe admitirse un paradigma no sensible que sea igual en sentido estricto y en virtud del cual todas las imágenes iguales sensibles sean iguales. Este paradigma no sensible es la Idea de lo igual. Si se está de acuerdo con mi interpretación, entonces podríamos preguntarnos por qué es necesaria la predicación no-homónima de los términos relativos en Platón. La respuesta es que la predicación no-homónima es unívoca y permite explicar lo que una cosa es. Mientras que, la homónima da pauta a muchos sentidos para explicar lo igual.

Los términos relativos sensibles, debido a su mutabilidad y a la coexistencia de opuestos, no permiten una predicación sinónima. Debe haber, por otro lado, un igual en sí al cual se aplique su predicado plenamente, absolutamente. Asimismo, Leszl dice que “sin la predicación en sentido estricto de la palabra en cuestión, ya no es posible justificar el hecho de que ella pueda predicarse en el mismo sentido –sinónimamente de las cosas empíricas”. Para terminar, esta cita de Leszl me parece adecuada para mi lectura del argumento, si esto

es así, entonces, sólo espero haber dado buenas razones para mi interpretación del argumento.

Críticas al argumento.

En lo que sigue, encontramos las críticas que Aristóteles hace al argumento acerca de términos relativos, en la que podemos distinguir tres formulaciones de sus observaciones. Sin embargo, antes de expresarlas, comienza dirigiendo su crítica a los platónicos, escribiendo lo siguiente “los platónicos no afirmaban que hubiera Ideas de términos relativos”, ya que éstas eran admitidas en los diálogos platónicos. Según Aristóteles, esta aparente inconsistencia puede comprenderse en virtud de que las Ideas, en tanto gozan de existencia separada, se convierten en sustancias, mientras que los términos relativos sólo pueden existir en relación con otro. Suponer una Idea de lo igual es una contradicción misma, porque en tanto Idea de lo igual debería ser por sí y en cuanto igual debería ser algo más.

La primera observación de Aristóteles –me parece que sería como una equivalencia lógica a decir: “si lo igual de A es igual a lo igual de B , entonces también es igual a lo igual de C ”, por ello, Aristóteles rechaza el argumento reduciéndolo al absurdo, ya que, si lo igual es igual a un igual, entonces, tendría que haber más de una idea de lo igual, puesto que nada puede ser a la vez una sustancia y un término relativo. Por otro lado, la clasificación de lo real en dos géneros, esto es, lo que es en sí y lo que es un término relativo, mutuamente excluyentes, aparece ya en el *Sofista* 253d-c de Platón.

En la segunda observación, la equivalencia lógica sería algo así “si B misma es igual a B misma, entonces es igual a B misma y no a otra cosa”, de manera que, lo igual-en-sí es

igual a un igual-en-sí, porque si no fuera igual a nada, tampoco podría ser igual, así que esta crítica se funda en la auto predicación de la Idea de lo igual. Todo lo que es igual a algo y la Idea de lo igual debería ser igual a otra Idea de lo igual, por lo que, habría, al menos, dos Ideas de lo igual, consecuencia que entra en conflicto con la característica de unicidad propia de toda Idea. Según Santa Cruz en esta crítica, lo igual en sí es considerado como si fuera una entidad sensible igual, siempre igual a algo más. Por lo que, desde el punto de vista platónico, la Idea de lo igual no es un particular perfecto, sino un género que explica la igualdad de todas las cosas sensibles iguales que hay.

La tercera observación, va en el mismo sentido que la anterior, parece sostener que el argumento obliga también a reconocer más de una idea de lo desigual, dado que si hay idea de un opuesto tendrá que haberla de otro. Pero, en tal caso, Aristóteles sólo estaría repitiendo la crítica anterior. La expresión “lo desigual está en más de una cosa” podría significar que lo desigual, entendido como no-igual, puede ser predicado de muchas cosas distintas, de manera que, no tendría la unidad necesaria para postular una Idea en correspondencia con el término.

CAPÍTULO II.

LOS TÉRMINOS *prós ti / kath'auto* / κίμωνίμως / κίρων EN PLATÓN Y

ARISTÓTELES.

Interpretación del argumento de Fine.

Para darle más claridad a la interpretación del argumento, –me parece apropiado ver la lectura que otros intérpretes han hecho, porque es necesario prestarle más atención en el análisis –además de ser el tema discutido en este trabajo, tomando en cuenta, al menos, las interpretaciones más importantes que se han propuesto: la interpretación del argumento por parte de Gail Fine y la propuesta por G.E.L. Owen.

De tal suerte que, el argumento demuestra la existencia de Ideas correspondientes a predicados de términos relativos. De manera que, se sustenta en la distinción entre predicación homónima y no-homónima, o bien sinónima. En *Categorías* 1a1-5 Aristóteles llama homónimas a aquellas cosas que tienen sólo el nombre en común, pero su sentido es diferente, –tomemos un ejemplo, cuando decimos peso en un sentido monetario o en un sentido de las ciencias físicas. Es así que, tienen común el nombre, pero son diferentes en el sentido. De manera que, el argumento de términos relativos nos conduce al problema de la homonimia y la no-homonimia, como la ha expuesto Aristóteles en el *Peri Ideōn*. Por ello, dicho argumento ha sido objeto de tantas interpretaciones.

Así que, veamos el argumento de Aristóteles tal como es traducido por Fine, ya que quizá encontremos elementos que nos sirvan para entender la lectura que Fine hace del argumento.

The Argument from Relatives (82.11 83.33)

82.11 The argument that establishes from (*ek*) relatives that there are ideas is the following (*toioutos*):

I

In case where some same thing is predicated of a plurality of things (*pleionon*) not homonymously, but so as to reveal some one nature, it is true of them either (*a*) because they are fully (*kurios*) what is signified by the thing predicated, as when we call Socrates and Plato man; or (*b*) because they are likenesses of the true ones, as when we predicated man of pictured «men» (for in their case we reveal the likenesses of man, signifying some same nature in all of them); or (*c*) because one of them is the paradigm, the others likenesses, as if we were to call Socrates and the likenesses of him men.

II

And when we predicate the equal itself of the things here, we predicate it of them homonymously. For (*a*) the same account (*logos*) does not fit them all. (*b*) Nor do we signify the truly equals. For the quantity in sensibles changes (*kineitai*) and continuously shifts (*metaballei*) and is not determinate (*aphorismenon*). (*c*) But neither do any of the things here accurately receive the account of the equal.

III

But neither «can they be called equal non-homonymously» by one of them's a paradigm, another a likeness. For one of them is not a paradigm or a likeness any than another.

IV

And indeed, if (*ei de kai*) someone were to accept that the likeness is not homonymous with the paradigm, it always follows that these equals are equals by being likenesses of what is fully and truly equal.

V

83.15 But if this is so, then there is something which is the equal itself and which is fully «equal», in relation to (*pros*) which, by being likenesses, the things here both come to be and are called equal. And this is an idea, being a paradigm –and likeness– of the things that come to be in relation to it.

Mi lectura del argumento es la siguiente:

El argumento de términos relativos (82.11 83.33)

82.11 El argumento que establece refiriendo que hay ideas (ἐκ τοιοῦτος), es el siguiente:

I

En los casos cuando una sola cosa es predicada de la pluralidad de cosas no homónimamente, pero como revelando la naturaleza de una, es en verdad así:

(*a*) porque están completas (*κυρίως*), esto es indicado por las cosas que se predicán, tal y como llamamos a Sócrates o a Platón hombres o; (*b*) porque ellos son las imágenes de los verdaderos o cuando predicamos al hombre en una fotografía, (porque en estos casos revelamos las imágenes del hombre indicando la naturaleza de uno en todos ellos) o; (*c*) porque uno de ellos es el paradigma y las otras imágenes, como si llamáramos a Sócrates Sócrates y las imágenes de él hombres.

II

Y cuando predicamos la igualdad de él mismo de las cosas aquí, lo predicamos de ellas homónimamente. Para (a) el mismo caso (λόγος) no caben todas tampoco indicamos que lo igual (ἐφαρμόζει) sea verdadero. (b) (τὰ ἀληθῶς ἴσα σημαίνομεν). Porque la cantidad de lo sensible cambia (κινεῖται) y continuamente sigue cambiando (μεταβάλλει) y no esta determinado (ἀφωρισμένον). (c) Pero tampoco ninguna de las cosas aquí reciben exactamente el concepto de igual (ἀκριβῶς τὸν τοῦ ἴσου λόγον ἀναδεχόμενον).

III

Pero tampoco (pueden llamarse iguales no-homónimamente) en virtud de que uno de ellos es paradigma de otra imagen. Para uno de ellos no es paradigma o una imagen más que otra.

IV

Y si en verdad (εἰ δὲ καὶ) alguien debiera aceptar que la imagen no es homónima con el paradigma, siempre se dice que estos iguales son iguales por ser la imagen de lo que esta completo y verdaderamente (κυρίως καὶ ἀληθῶς) igual.

V

83.15 Pero si esto es así, entonces hay algo el cual es igual a él mismo y el cual es completamente (κυρίως) igual en relación a (πρός) los cuales por ser imágenes, ambas vienen a ser y son llamadas igual. Y esto es una idea de que es ser un paradigma y una imagen de las cosas que vienen a relacionarse.

Bien, como hemos visto en las versiones del argumento, el término no-homónimamente es fundamental para entender el argumento, así que es importante considerar que no-homónimo son aquellas cosas que tienen el nombre en común y también el mismo sentido, tomemos un ejemplo, el círculo, su nombre es círculo y lo que expresamos de él, es que es circular, así que, el nombre y el sentido son lo mismo.

La primera dificultad es que, al parecer, la noción no-homónimamente al trabajarse en I(c) no es un concepto propio de Aristóteles o, por lo menos, no es la relación que Aristóteles pone en los principio de las *Categorías*, así que, –pienso que es una noción no propia de Aristóteles. En cuanto a I(a) es claramente un caso aristotélico de no-homonimia, porque el nombre y el contenido son predicables de Sócrates y de Platón. Incluso en I(b) se puede ver como un caso de no-homonimia aristotélico si nos concentramos en la relación

entre diferentes pinturas del hombre. Cuando decimos que las pinturas de Sócrates y las pinturas de Platón, son ambas hombre-semejanzas, es decir, que la naturaleza de uno está en todos.

Así que, el problema está en I(c). –A mi juicio este parece ser un caso claro de lo que llama Aristóteles homonimia, que presenta en las *Categorías*. ¿Por qué, entonces, aquí lo identifica como un caso de no-homonimia? Una hipótesis, podría ser que posiblemente fue –pienso un descuido de Aristóteles, que simplemente no abordó por ser un término sobrentendido. Por otro lado, Aristóteles utiliza la homonimia de diferentes maneras. Sin embargo, ninguna de ellas, sugiere que Aristóteles pudiera pensar que un hombre y una pintura de hombre son llamadas “hombre” refiriéndose a una naturaleza.

Una mejor hipótesis es que, Platón, pudo haber tratado este problema como un caso de no-homonimia, y esta es una discusión que Platón o los platónicos utilizan. Pero sólo ocasiona más problemas: ¿Por qué Platón pensaría que esto es correcto? Por ahora, no tengo una respuesta, así que dejemos esta hipótesis.

1. Homonimia platónica □ *μονίμως*: ideas y sensibles.

Las preocupaciones acerca de la no-homonimia del tipo I(c) en Platón son una serie de inextricables preguntas sobre la naturaleza de la relación (participación) entre las ideas y los sensibles. Una de las maneras que Platón describe esta relación, es en los términos de un lenguaje modelo y las copias. Con frecuencia, cuando se habla del modelo y de la copia es traído a colación, el lenguaje de homonimia que está también muy cercano, de manera que, es muy poco claro.

Así que, las preguntas más duras son: primero ¿Por qué Platón supone una necesaria separación del modelo? y, segundo, ¿Por qué es apropiado pensar que ambos la F misma y su semejanza sensible son no-homónimamente F ? En lo que sigue describiré brevemente la línea de razonamiento, la cual lo llevó a esa conclusión.

Hechos de verdad y el ser-completo.

En términos mucho más generales, hay dos principios que motivan a Platón a postular la existencia de ideas. Primero, así como muchos filósofos, Platón acepta la noción de hechos con verdad en el sentido que, cuando una oración es verdadera, hay algo en el mundo (“ampliamente interpretado”) que lo hace verdadero. Cómo se puede ver, sería muy particular con respecto a los que son hechos de verdad, es decir, uno podría pensar que todas las oraciones verdaderas son hechas verdades por hechos, tomemos un ejemplo, en la expresión “la mañana es lluviosa”, lo que hace verdadera a esta oración, es el hecho de llover.

Sin embargo, se puede ser conservador al pensar los hechos de verdad en la expresión: si “Platón y Aristóteles existen” es verdad, el hecho de verdad puede ser algo que carece de un tipo de estructura proposicional que los hechos contienen, o tal vez simplemente la consistencia lógica en Platón y Aristóteles. ¿Qué razón hay para pensar que Platón está convencido de la existencia de hechos de verdad, o de su configuración que puedan tomar? Tendríamos que preguntarle a Aristóteles.

Como no podemos hacer eso, de manera literal, tomemos las siguientes expresiones “Teeteto está sentado” y “Teeteto vuela”, que son observadas en el *Sofista* 263a, las particularidades de Platón en el manejo del no-ser en este diálogo, es un tema bastante

cuestionable y conlleva muchas controversias, lo que equivale a decir, qué hecho de verdad hace a los enunciados verdaderos verdaderos. Sin embargo, hay algo en el que quizá, todos estemos de acuerdo y es que Platón ha considerado que ambas oraciones deben ser sobre algo, particularmente Teeteto. Por otro lado, los detalles que hacen a una oración falsa, falsa son también discutibles, de manera que, es algo sobre Teeteto, lo cual da dos oraciones que tienen valor de verdad. La tesis es que, no se puede hablar sobre algo que no es, es decir, no es posible entender como se puede “hablar falsamente” (el Ser es, el no-Ser no es), cómo expresar un juicio falso, el problema radica en el verbo εἶναι que significa “ser”, “existir” y en jónico “ser verdadero”, de modo que hay una confusión con el “es” en el sentido pleno y el “es” en el sentido de existencia.

De manera que, a la pregunta de Sócrates “Qué es F ” las respuestas serán semejantemente a una oración verdadera, la cual su forma es “La F es la x y z ”, donde éstos son los hechos de verdad que hacen verdadera a la F .

Así que, es claro que, es en cuanto a la pregunta sobre los hechos de verdad, que hacer ser a F , sin embargo, las respuestas a las preguntas socráticas surgirán ampliamente, de manera que, la noción de hechos de verdad por sí sola, no es suficiente para originar una “Teoría de las Ideas”.

De manera que, hay autores que han cuestionado la existencia de una teoría platónica de las ideas, porque los diálogos no aportan, elementos para sustentar que Platón haya tenido una consistencia con respecto a las ideas; así como, quiénes han intentado impulsar una reconstrucción de lo que fue una teoría de las ideas en Platón.

Así que, en resumen, pensar que hay cosas o seres que hacen las oraciones verdaderas, verdades, Platón imagina un fuerte paralelismo entre el ser y la verdad. El argumento de contrarios en la conclusión de *República V* es quizás la evidencia más directa de este compromiso. Así que, –pienso es por ello que, Platón aceptaría, que el ser puede venir en grados.

Si estoy en lo correcto en afirmar que Platón piensa que el ser y la verdad son paralelos, esto es que pensó que la verdad también viene en grados. ¿Quiénes somos nosotros para hacer de esto una idea? Habría que preguntarle a los platónicos.

De tal suerte que, el pasaje de *República V* se entiende mejor sin un fondo de preguntas socráticas, porque la afirmación que contesta a la pregunta “Qué es la belleza” deberá ser totalmente verdadero, y debería dar razones para que se haga a las cosas hermosas hermosas, de manera que, el propio λόγος de lo hermoso esta relacionado a un óv una cosa que es.

Bien, hasta ahora al parecer todo va razonablemente con la expresión “hay algo” (una cierta cosa) que hace a una oración verdadera verdadera, sin embargo Platón vuelve a hacer de las suyas, a decir, la idea de que este óv debe tener un grado de ser, el cual es evaluable con la clase de verdad completa, y que sin excepción, tiene su correspondiente λόγος: este deberá ser completamente o puramente, es decir, con respecto a los hechos de verdad para tal λόγος, debemos interpretar el estar totalmente o puramente como un predicativo, de manera que, según Vlastos “es una simplificación o abreviatura de ser totalmente o puramente *F*”. Aun así, debe tenerse cuidado en lo que se dice, ya que por aquí es donde se orienta el problema de la auto-predicación, porque cuando decimos que *x*

es-completamente F , si no hay una oración que la haga verdadera de la forma “ x no es F en relación a ψ ”.

Así que, si tomando como afirmación la forma en que algunos sensibles son verdaderos, es decir, en un ejemplo, algunas cosas brillantemente coloreadas son hermosas, ser brillantemente coloreadas las hace hermosas. De manera que, si se toman, las aserciones de cómo son las cosas para ser verdaderas y en virtud de ello, todas las múltiples cosas hermosas son hermosas, –a mi juicio no puede ser así, porque nos lleva al enigma del eunuco, con sus ambigüedades sistemáticas, es contrario a la discusión de la visión del amante de lo bello, lo que dice de la belleza.

Aquí, el problema de eunuco sería de la siguiente manera, que el personaje, “no más verdadero que falso” se dice que se relaciona con “el más hermoso que no hermoso”, objeta lo que lo hace verdadero, aunque sea verdadero. Así que, hay quienes afirman, quienes se dicen amantes de la belleza, que las cosas son verdaderas en una interpretación y completamente falsas en otra. En este caso, el problema es que las falsas creencias se vuelven falsas, porque no fueron extraídas de Platón, porque los amantes de la belleza son espectadores de la multitud de cosas bellas, pero no perciben lo bello en sí, ni pueden seguir a otro que les guiara, de manera que, ellos opinan de todo, pero que nada saben realmente de aquello sobre lo que opinan. Otra referencia similar, es cuando Sócrates pregunta ¿Qué cosa es eso de lo cual el sofista es conocedor y hace conocedor a su discípulo?, expuesto en el *Protágoras* 312e5.

Así que, –a mi juicio, estas son las cosas que Platón acepta y están detrás del argumento de *República* V. Pero, ¿Por qué debería Platón creerlas? La exigencia del

ser-completo y el paralelismo del lenguaje/verdad, no son de un pensamiento simple u ocioso sobre cuestiones tediosas de la metafísica por parte de Platón.

Platón no es ningún tonto, sabe bien que lo que es “ F en relación a x ”, pero no a “ F en relación a ψ ”, no es un objeto imposible o contradictorio, así que, las ideas no son simplemente hechos de verdad para la explicación apropiada de la belleza, o de la justicia, Platón también se refiere a ellas como *principios explicativos*. Tal vez creamos que es correcta la explicación de la belleza en términos de necesarias y suficientes para el uso del concepto, pero Platón piensa –a mi juicio en términos de causa *aitía*, la cual se hace presente en cada uno de los múltiples sensibles.

Por otra parte, Platón piensa en la explicación de que todos los múltiples F s son F , no es simplemente lógica e inofensiva, sino posibilidades explicativas. De otro modo, si son tomados en cuenta que todos los muchos F s son F , entonces, de cierta manera, no pudo ser F , de manera que, no estaría claro cómo explicó la F -es y no su ausencia. Así que, hay que esperar al *Fedón* 99a1, donde hay sugerencias de la ausencia de la F en F -es y las explicaciones que no escribe, pero que alguna vez entendió. Tomemos el ejemplo siguiente: cómo pueden ser dos números mayores, cuando diez es mayor que ocho y dos por sí mismo algo pequeño en relación con algunos números. En este sentido, evitamos la discusión, ya que estas sumas de la afirmación: dos no puede ser la causa *aitía* ($\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$) por lo cuál diez es mayor, –o mayor que ocho, puesto que el dos no logra ser-completamente mayor. De manera que, no puede ser el dos la causa *aitía* del que diez sea mayor.

Ideas, hechos de verdad y el ser-completo.

Considerando lo anterior, hay la condición, que la necesidad de un ser-completo impone ante un hecho de verdad para la correcta explicación de lo que F es, nos lleva a un argumento ideal de F , por encima de las cosas múltiples de F , al menos, para algunos valores de F , así que, los términos como “bueno” o “bello” inevitablemente nos llevan a lo que Fine llama, la coexistencia estrecha de contrarios, porque “ x experimenta la coexistencia estrecha de contrarios si en t , x es F en virtud de una característica y no de F en la virtud de la misma característica”.

Así que, los universales y los particulares pueden experimentar coexistencia estrecha, tomemos las siguientes expresiones, así como Paris es hermoso y longevo en virtud de su apariencia, en relación con los hombres y no hermoso en relación con los dioses, así también un color muy brillante es hermoso en esta pintura, pero no en otra.

De esta manera, si estamos buscando un hecho de verdad, para la explicación correcta de la belleza, no pueden ser los múltiples hermosos, ni las particularidades, ni las propiedades, porque ninguno de ellos tiene su ser-completo. Por otra parte, no podemos decir que los ejemplos de la propiedad, como contrarios a la propiedad general, pueden ser hechos de verdad.

En efecto, esta sugerencia supone que una podría ser la que “comparte el individual F , es decir, el existente *ónta* (ὄντα) la que hace correcto al razonamiento *lógos* (λόγος) de F , mientras se distancia con la noción que hay con alguna idea distinta, los cuales todos ellos comparten”. Esto es, porque su ser completo no es el único restringido a los no-seres para él mismo. De manera que, tiene que aislar una cosa en la explicación de que todas las muchas F s son F , es decir, la individualidad compartida o el ejemplo de la propiedad, así

que, –pienso que Silverman, dice algo así: lo que hace que esta cosa F , la F no es por lo que todas las cosas F son F , justo en este punto Sócrates da respuesta a la sugerencia de Hippias, que la belleza es una hermosa mujer.

Entonces, el argumento enmarcado, es para poder conocer lo que la F es, esto tiene que ser posible para responder a la pregunta de Sócrates “Qué es F ”, si la respuesta es posible, tiene que haber un hecho de verdad de acuerdo con la respuesta correcta, que sea ambas, por la que, todo lo de las F s son F y en sí misma completamente F en el sentido específico, así que, no hay no-ser entre el sensible F es: porque todos ellos fallan, al menos, en uno de los puntos. Así que, si el conocimiento del ser es posible, debe haber un no-sensible hecho de verdad, es decir, la idea, la F por sí misma.

Ahora, esto todavía no es un argumento para una idea separada en el sentido aristotélico de *separación*, porque todo lo que muestra, es que la idea es no idéntica con ninguno de los sensibles, no muestra que existe incluso en su ausencia. Sin embargo, cómo precisar esto en los textos de Platón –tal vez la línea de este razonamiento se asemeja más (*Fedón* 74a-c; *República* 479a-d, 523 c-d).

La separación y el paradigmatismo son los dos rasgos de los universales platónicos en que Aristóteles difiere, según Aristóteles, un universal no puede existir si no hay cosas que lo demanden, porque sólo las substancias pueden existir de esa manera, y todas las cosas que son substancias son particulares, de manera que, si un universal tuviera independencia ontológica con respecto a sus demandantes, sería universal y particular al mismo tiempo, por ello, Aristóteles dice que, nada puede ser universal y particular a la vez, es decir que, según Aristóteles, la separación de las Ideas funciona sólo, si la Idea resulta ser un universal y un

particular del mismo orden, a decir, si la Idea es un universal que es demandado por cosas particulares como un árbol, y es, al mismo tiempo, particular como un árbol.

Así que, una interpretación de esta manera, nos conduce a que la Idea sería un universal de primer orden, ¿Acaso no es ruidoso esto? En lo que a mi respecta, –me parece cuestionable, porque es precisamente una de las condiciones necesarias para que se dé lo que sostendría una interpretación del paradigmatismo. Pero, –a mi juicio si una Idea fuera universal y particular en cuanto a órdenes distintos, no habría ningún absurdo, pero, qué quiero decir, con órdenes distintos, bueno, que una Idea podría ser un universal de primer orden, demandable por cosas como los árboles, y, al mismo tiempo, un particular de segundo orden, si demandara ella a su vez universales de segundo orden, como la propiedad de ser universal simple y así sucesivamente en un orden de ideas, de manera que, una explicación así por parte de Aristóteles, me parece razonable.

Por otro lado, no aparece una idea en el *Perì Ideōn* que los universales son dependientes ontológicamente de las cosas particulares que los demandan, sino que, no se sigue del argumento platónico de uno sobre lo mucho una separación.

Hechos de verdad y homonimia.

Regresemos ahora a nuestro punto de partida: ¿Por qué Platón pensaría que la pintura de Sócrates y Sócrates son predicables de hombre? Así como, considerar la relación entre lo hermoso por sí mismo y uno de los múltiples hermosos, la explicación es que, Platón caracteriza al primero como el modelo y el segundo como la copia, de manera que, la idea es el hecho de verdad para la explicación correcta de la belleza, por ello, su existencia tiene que ser postulada, porque no hay quien reúna las condiciones para este papel, es decir,

particularmente, Helena no lo hace así, porque mientras ella es hermosa en relación con las mujeres mortales, ella no es hermosa en relación con las diosas. En este sentido, ella es un poco como la pintura de Sócrates, de la cual, es cierto decir que es un animal racional, –como es contrario, decirle, un caballo o una planta, y también es falso decir, que es un animal racional –después de todo, no esta realmente viva, sino, que es una pintura.

Hay un sentido en el que, la esencia del hombre es verdaderamente predicable de la semejanza, por lo que la pintura representa, es un animal racional. Pero la definición no es hecha verdadera a través de la semejanza: lo dibujado o pintado es un animal racional, pero lo que hace a una pintura de un hombre, una pintura de un animal racional, no es simplemente la existencia de las pinturas. Es parcialmente esta característica de la relación entre las ideas y los sensibles, que Platón procura capturar cuando les llama a los primeros paradigmas y a los segundos semejanzas, de manera que, una definición puede ser verdadera de algo, pero sin ser hecha verdadera por esta, así que, esta distinción entre hacer algo verdadero y ser verdadero, no es una que pueda ser hecha en términos de un diferente λόγος τῆς οὐσίας para el hecho de verdad y el participante, de manera que, esta es la razón por la que Platón piensa, que los términos son predicados no-homónimamente –en el sentido de Aristóteles o de ambos.

Espero que estas ideas hayan dado un poco de claridad, cuando menos en el manejo de la no-homonimia, ya que, son temas de la metafísica de Platón y tratarlos con suma claridad, es un desafío.

2. Relativos platónicos *tà prós ti* / *tà kath' aútó*: seres y ser-completo.

En el pensamiento platónico existe un punto fundamental, del que depende el nuevo planteamiento de los problemas de la filosofía. Este punto consiste en la existencia de una realidad suprasensible, es decir, de una extensión suprafísica del ser (de un género de ser no físico), que ni siquiera había sido olfateada por la precedente filosofía de la *physis*. Los filósofos naturalistas habían tratado de explicar los fenómenos apelando a las causas de tipo físico y mecánico (agua, aire, tierra, fuego, calor, frío, condensación, enrarecimiento, etc.).

El propio Anaxágoras, afirma Platón, que había aceptado la necesidad de introducir una inteligencia universal para llegar a explicar las cosas, no supo aprovechar esta intuición y siguió concediendo un peso preponderante a las causas físicas tradicionales. Sin embargo, y éste es el fondo del problema, las causas de carácter físico y mecánico, ¿Son las verdaderas causas? Para responder a este problema, Platón escribe en *Fedón* “¿Y no es verdad que mediante la reflexión es como principalmente llega el alma a alcanzar la verdad?” “El alma reflexiona mejor cuando no la turba el oído ni la vista ni la pena ni el gozo, sino cuando independiente y separada del cuerpo, en lo posible, se adhiere al ser dentro de sus propios límites” “¿Así es que en términos generales opinas que la incumbencia del filósofo no es alrededor del cuerpo, sino separarse de él cuando pueda y volver sus miradas al alma?... Ahora, en lo tocante a la adquisición de la sabiduría ¿es o no el cuerpo un obstáculo, al asociarlo a su investigación? Por ejemplo: merecen fe la vista y el oído de los hombres? ¿O tienen razón los poetas al repetirnos constantemente que ni oímos ni vemos nada con exactitud? Verdaderamente si estos dos sentidos corporales no nos dan noticias exactas ni claras, mucho menos las darán los demás, pues todos son más débiles que ellos”. Así que, hemos visto en estos pasajes que Platón, casi desde las primeras líneas del *Fedón*, tiende a

despreciar lo corpóreo con respecto a la idea, ya que el alma puede adquirir verdad y sabiduría, pero es necesario que haga abstracción de los ojos, de los oídos y de todo el cuerpo, porque originan perturbación y obstáculo, de manera que, es menester purificarse de la demencia del cuerpo para conocer por nosotros mismos. De manera que, Platón intenta una liberación con respecto a los sentidos y a lo sensible, y un desplazamiento hacia el razonamiento puro, captado sólo con el intelecto.

Por otro lado, también en *República*, de manera más o menos similar, se contraponen y distinguen los dos mundos. De tal suerte que, “el alma se vuelve al objeto iluminado por la verdad y por el ser”, adquiere conocimiento y comprensión; en cambio opina y cambia de opiniones cuando se vuelve “a lo que está envuelto en la oscuridad”

De modo que, tiene sentido en esta línea de razonamiento postular la existencia de una causa superior, que por ser una verdadera causa será algo no sensible, sino inteligible.

Estas causas de naturaleza no física, estas realidades inteligibles, fueron denominadas por Platón como “Idea”, εἶδος, quieren decir “Forma”. Por lo tanto, las ideas de las que habla Platón no son simples conceptos, es decir, representaciones puramente mentales, sino que son entidades, substancias.

Las ideas, entonces, no son simples pensamientos, sino aquello que piensa el pensamiento una vez que se ha liberado de lo sensible, son el verdadero ser, el ser pleno. Platón lo describe de la siguiente manera: “Pues, bien: la razón de dios, nutrida en inteligencia y ciencia pura al igual que la razón de toda alma preocupada por obtener alimento apropiado, habiendo visto con ideas y por un tiempo el ser en su realidad de

verdad, le entra amor por lo verdadero y del espectáculo de lo verdadero se nutre y en él se complace hasta que la circular revolución la vuelve al punto de partida”.

Por lo que, en el sueño de Sócrates, presentado en *Fedón*, hay una innegable referencia a lo no sensible, cuando dice que “Y era así, que muchas veces en el curso de mi existencia se me presentó un ensueño ya en uno, ya en otro modo, pero diciendo siempre unas mismas cosas: «Sócrates, dedícate a las bellas artes y cultívalas». Antes yo imaginaba que esto no era más que una exhortación y una voz de aliento para que siguiera en la ocupación a que me había entregado”. Según Sócrates, dado que la filosofía es la más grande de las “bellas artes” y esto era lo que hacía.

¿Cómo pudo haber interpretado primeramente Sócrates que lo que se decía era que perseverara en el ejercicio de la filosofía, “dado que la filosofía es la más grande de las bellas artes”? –pienso que una respuesta a dicho cuestionamiento, es que, en Sócrates hay pocas cosas fundamentales, a decir, como la adecuación de nuestras palabras con nuestros actos, por ello, creo que para Sócrates la filosofía es un modo de vida y no un mero estudio teórico o conversación abstracta desvinculado de lo vital, y, una prueba concluyente de esta respuesta: murió por no apartarse de sus principios. De modo que, no se necesita mucha imaginación para ver entonces en la filosofía “la más grande de las bellas artes”, ya que no se trataba de un pasatiempo para deleitarse, en tanto que vivía en la filosofía, nada más natural que interpretará en ese sentido el mandato del sueño. Por otro lado, que lleve esta metáfora hasta la idea de una purificación semejante a la de los pitagóricos, que lo usaban en sentido terapéutico y pedagógico, no puedo decir que sea imposible, pero –me parece más propio hablar del alma de Platón, y pienso que no es forzoso llevar tan lejos la frase.

De manera que, el problema mismo del conocimiento fue lo que impulsó a Platón a darse cuenta del devenir sensible, es decir, el conocimiento del objeto en sí es ἀνάμνησις, pero la reminiscencia, por ejemplo, del igual en sí, no existiría sin las múltiples cosas iguales que la experiencia sensible presenta, así que, este devenir múltiple es también del proceso de conocimiento, entonces tendríamos que explicarlo en algún sentido.

Por ello –pienso, en *Fedón* y *República*, en los pasajes, con respecto a la confrontación con el mundo de las ideas, donde Platón, al preguntar a Cebes qué piensa de las infinita cosas, a decir hombres, caballos, trajes, cosas iguales, bellas, a las que damos el mismo nombre de las cosas en sí, Sócrates expone el problema del cosmos sensible. Así que, las cosas múltiples no son constantes, sino un continuo devenir. Pero, ¿Qué es el devenir y cómo se explica? Todos los seres tienen un nacimiento dice Platón, se originan respectivamente de sus contrarios, a decir, lo grande de lo pequeño y lo pequeño de lo grande, el mal del bien y así sucesivamente, y si no hubiese una comprensión recíproca de las generaciones, ὥσπερὶ κύκλῳ περιούοντα, y en cambio la generación se desarrollara solamente desde un ser a su opuesto, como en línea recta, sin completar su giro, todos los seres tendrían la misma forma y cesaría su generación παύσαιτο γιγνώμενα, porque ya no tendría hacia donde generarse y se aniquilaría el devenir.

De tal suerte que, devenir es originarse, pero para que haya generación, es necesario el ciclo de los contrarios, porque el problema del devenir es entonces, el de explicar el generarse de un contrario por el otro y no el de negar los contrarios, porque sería como negar el mundo sensible.

Una alusión del devenir, la encontramos en 102b, donde Sócrates responde a una observación de Fedón acerca de si dos contrarios pueden coexistir en la misma cosa, por ejemplo, si en Simias pueden hallarse juntas la grandeza y la pequeñez, así que, Sócrates aclara que no sólo la grandeza en sí *auto megetos* no pueden ser grande y pequeña a la vez, sino que aun la grandeza que está en nosotros tampoco puede recibir la pequeñez. Es decir, lo grande en las cosas, se hace pequeño, sucede esto, porque “aparece” al aproximarse a lo pequeño; a decir de Platón, “ninguno de los contrarios, en cuanto es lo que es, puede devenir, o ser al mismo tiempo su propio contrario”, esto, parece contraponerse, porque primero habíamos aceptado que los contrarios se originan de los contrarios, mientras ahora parece decir lo opuesto, Sócrates argumenta que lo que se dice ahora es distinto de lo que se decía primero.

En efecto, decir que “de una cosa contraria nace una cosa contraria” no es decir “que lo contrario en sí nunca puede devenir contrario a sí mismo, esto es, en las Ideas.

Análogamente, en *República* Platón dice que “siendo bello contrario a feo, bello y feo son dos” y como son dos, cada uno de ellos es uno. De modo que podemos afirmar que “el mismo en cuanto el mismo y con el mismo soporte o haga o sea lo contrario”. De tal forma que, el mundo sensible es contradicción, pero una contradicción que, por el principio mismo de contradicción, excluye que un contrario pueda en uno ser el otro contrario. Así que, lo sensible es irracional y contradictorio, pero es inteligible, porque el paso desde un contrario al otro, incluye la identidad de un contrario consigo mismo. Y lo contradictorio de las sensaciones, inexplicables por el sentido, requiere la atención asidua del raciocinio y de la inteligencia.

Pero, ¿Cómo se explica en esta cita el paso de las cosas de un contrario al otro? Una respuesta corta sería, porque toda cosa participa de ideas opuestas, en el sentido que, es justo lo que no es, de modo que cada contrario es lo que es, pero participando las cosas de diversos contrarios, ya que presentan precisamente propiedades opuestas.

Tomemos nuevamente el ejemplo de Simias; Simias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón, porque participa de las dos ideas opuestas, a decir, de la grandeza y de la pequeñez, pero no que Simias sea más grande por naturaleza y, además, es más grande que Sócrates, porque Sócrates participa de la pequeñez.

Así que, el mundo sensible como devenir tiene también su explicación y justificación, como contrario al inteligible, si esto es así, lo sensible es devenir y el devenir es contrariedad, pero esto no significa, en absoluto, que un contrario se transforme en el otro: cuando hay un contrario no puede estar su opuesto y, si éste se encuentra, es porque el otro ha huido; y el devenir es, no porque tenga la causa en sí mismo, sino porque las cosas participan de Ideas opuestas. Así que, Heráclito tenía razón al afirmar que el cosmos es un proceso cíclico de contrarios, pero lo es en cuanto hay contrarios en sí, de que las cosas participan en sus cambios alternados; es decir, en resumen, la contradicción de lo sensible existe por la identidad de los contrarios, como existe su devenir por el participar las cosas de entes inmutables.

Ciertamente, el devenir de las cosas, implica la participación de las cosas en las ideas, así como hay la alternativa de los contrarios y, por lo tanto, el devenir, porque están los contrarios en sí, de los cuales participan los sensibles, así que hay también la multiplicidad, porque hay una Idea para cada clase de cosas múltiples, por ello, podemos admitir lo bello

en sí y lo bueno en sí, para todo aquello que primero considerábamos como múltiple en cada objeto singular, según una idea de cada objeto.

De manera que, la multiplicidad de lo sensible existe, porque existe la idea, como hay la contrariedad del devenir, porque hay la exclusión de los contrarios. Así que, —a mi juicio, Platón aclaro este punto: probar que lo sensible con sus cualidades, en cuanto sensibles, de la multiplicidad y del devenir, tiene existencia por la realidad de las ideas.

De modo que, otra forma también de decirlo, —a mi juicio, es que, lo sensible es inteligible por el reflejo de las ideas, pero si se lo considera en sí, como puro sensible, pierde cualquier inteligibilidad; para ilustrar esto, tomemos un ejemplo, el artista: es el que imita lo sensible en sí, las cosas en su particularidad empírica, de manera que su producción, el arte, es algo irracional, por ello, el artista es un “artífice de imágenes”.

De modo que, el artista, se complace en las contradicciones de lo sensible y se asocia al sinsentido de lo sensible y a la racionalidad de las cosas, pero es la razón la que midiendo, contando y pesando, llega a resolver las contradicciones; así que, según Platón, aquel que mira el mundo con ojos de artista el mundo se le vuelve incomprensible y privado de la luz de inteligibilidad que hacia él deriva del cosmos ideal, y no es gratuito, que esta crítica del arte se encuentre, en la conclusión de *República*, pero es en *Timeo* donde Platón hace grandes esfuerzos para explicar lo sensible.

Así que, en *República* podemos encontrar indicios de la respuesta al problema de cómo en las cosas se encuentra el reflejo de las ideas, dado que ni éstas lo imprimen en las cosas, ni las cosas pueden, antes de existir, hacerse por sí mismas semejantes a las ideas. Todas estas alusiones que he presentado son —a mi juicio, razones explicativas de lo sensible,

aunque, –pienso Platón sigue inconforme con ellas, por lo menos, hasta estos pasajes de los diálogos que he presentado, pero por motivos demarcatorios, dejémosle hasta aquí; Además, no me gustaría forzar tanto los pasajes platónicos, para que digan lo que yo quiero que digan, razón más para seguir adelante.

Owen, Fine y los términos *prós ti*.

Cómo se ha visto, a lo largo de este trabajo, el manejo de la no-homonimia es importante para una interpretación del argumento aristotélico de términos relativos, sin embargo, –me parece que otra llave del argumento, es la opinión de Platón acerca de un término relativo, pero el problema, es que Platón no precisa este término, ni discute a detalle, rasgos distintivos entre el absoluto (*tà kath' aútó*) y términos relativos (*tà prós ti*). Así que, en este intento de explicar una distinción no explícita en Platón, es donde toman los intérpretes la palabra, creyendo completar los razonamientos del propio Platón; así que, el riesgo es latente en todo momento, sacar explicaciones de argumentos muy estrechos.

De manera que, Owen, es quien manejó este contraste entre *pros ti* y *kath' aútó kiríos*, semánticamente, así que, el argumento de los términos relativos es un argumento motivado semánticamente por un rango limitado de ideas, donde *F* es un término incompleto, que se tiene que considerar como una hipótesis sobre una idea, porque no podemos entender el significado de la *F*, a menos que, estemos familiarizados con algo que sea completamente *F*.

Así que, Owen parece manejarse entre dos nociones de incompletud. Por un lado, como si una costumbre fuera incompleta, porque se requiriera un complemento más, para su significado completo. Y por otro, pareciera como si los términos incompletos fueran ellos

quienes admitan la costumbre de un complemento. De cualquier manera, hay problemas, porque no está claro que, en la expresión “Sócrates es alto” esto no tiene sentido, a menos que, sea completada “con relación a Cebes”. Así que, esta manera de explicar la distinción entre el *kath'auto* y el *prós ti* de Owen pone a Platón en problemas serios.

En un segundo caso, parece que la expresión “Carlos es un caballero” es una predicación incompleta, ya que admite la predicación “cuando Carlos está sobrio”. De manera que, en los ejemplos de Owen, hay referencias claras, a ‘lo que hace’ que sean verdaderas las expresiones, y así, sus otros ejemplos de los términos de *prós ti*, así que, según Owen, Platón consideraría la palabra “caballero” como un *prós ti* de este hecho y no admitiría que “caballero” fuera un término relativo, sino, pensemos un poco en lo que escribe Platón en *Crátilo* 385a “Si yo llamo a cualquier ser, por ejemplo, a lo que ahora llamamos ‘hombre’, si yo lo llamo ‘caballo’, y en cambio, a lo que ahora llamamos ‘caballo’, lo llamo ‘hombre’: el mismo ser tendrá públicamente la denominación ‘hombre’, pero privadamente ‘caballo’, y por otra parte, privadamente ‘hombre’, pero públicamente ‘caballo’”.

Owen también discutió que la distinción del término completo/incompleto nos proporciona un concepto académico de *prós ti*, el cual es más amplio en su aplicación que en la clase de términos que Aristóteles relaciona como términos relativos, y las evidencias son citas de pasajes de Hermodoro, de Xenocrates, de Diógenes Laercio y de Sexto, con respecto a las categorías de Platón, además, Owen pensó que también Alejandro proporciona evidencias de una distinción académica en 86.6, de donde deduce las dificultades de los platónicos, asumiendo el hecho de que el número es un término relativo.

De manera que, el uso académico no se limita sólo a algunos casos, sino a una gran generalidad, lectura que, –pienso es llevada demasiado lejos, incluso abusando del término *prós ti*. Así que Owen da referencias de dicho uso académico del término *prós ti* con otros autores, fuentes que tendrían que ser investigadas.

Así que, la existencia de tal uso académico de *prós ti* explicaría cómo es posible que la discusión sea substancialmente verdadera en los diálogos de Platón, aunque fuera posible quitar ambigüedades de la distinción completo/incompleto en forma tal, que haciendo del beneficio una división de *kath'auto* con *prós ti*, que corresponda con los ejemplos de Platón en los diálogos.

De hecho, una investigación más detallada mostraría que no hay una distinción en la cual esté documentada en Hermodoro, Xenocrates, y otros. Fine puntualiza que la observación de Alejandro en 86.6 no está completamente fuera de línea con la interpretación tradicional aristotélica, porque Aristóteles, comienza su discusión de las categorías con la visión de que un relativo es *de* o de *algo*, aunque Aristóteles continua mejorándola, pero, en cualquiera de los casos, no es claro el sentido de *prós ti* en 86. 6 que sea el mismo que está en juego en el argumento de términos relativos. Así que, –a mi juicio es una conjetura, tanto de Owen, como de Fine.

¿Si Owen se equivoca al pensar que los términos relativos platónicos deben ser entendidos en términos de predicaciones incompletas, entonces cómo debemos entenderlos? Según Fine, esta pregunta no tendría respuesta, puesto que no hay un uso fijo de *kath'auto* y *prós ti*. Fine piensa que, “en el argumento de términos relativos, Aristóteles utiliza *kath'auto* para indicar la categoría de la sustancia y de *prós ti* para escoger términos relativos que

puedan ser entendidos en las categorías y en algún lugar del *corpus* aristotélico”. Esta es una lectura de Fine que, –a mi juicio evade el problema de fondo, probablemente lo haga así Fine, para darle sentido a su interpretación, lo cual pienso, que no es necesariamente así.

Además, al igual que Owen, Fine piensa que el argumento de términos relativos fue pensado para demostrar que hay ideas, pero que caen fuera de la categoría de lo relativo aristotélico, o en contradicción, como el Bien mismo, porque no puede demostrar que hay ideas de términos dentro de esta categoría como “esclavo”, de manera que, el rango de ideas en el argumento de términos relativos está pensado para creer que ambos, grande y pequeño son una categoría de Aristóteles de *prós ti*. Así que, el argumento es, un argumento de términos relativos, solamente que en el sentido que Aristóteles lo usa para ilustrar lo que es un término relativo. De manera que, no significa que el argumento esté determinado a los términos relativos. Así que, la distinción entre *kath' autò* y *prós ti* no es tan importante.

Ahora, si no es tan importante la distinción *kath' autò* y *prós ti* ¿Por qué Aristóteles hace la diferencia? Fine dice que, el argumento de términos relativos no está pensado para producir una idea de “esclavo”, pero no proporciona ninguna explicación a esta hipótesis, por otro lado, –pienso que Fine no aceptaría la versión de Owen, que dice, que el argumento de términos relativos no está determinado a la categoría de Aristóteles del *prós ti*, Owen se da cuenta que la fuente del argumento de Aristóteles, *Fedón* 74a9-77a5, incluye, no solamente la igualdad de los términos relativos grandes y pequeños –los cuales son términos relativos, sino también hermoso, justo, bueno, y santo y todas las cosas sobre lo cual nosotros ponemos el sello $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \hat{\omicron}\ \epsilon\sigma\tau\iota$, que no son términos relativos (75c10-d2). Esta –me parece una consecuencia indeseable por parte de Owen.

De manera que, conectar la versión de Aristóteles del argumento con *Fedón* 74a7 y decir que, el argumento es pensado para generar ideas de grandes, chicos y también iguales, es una lectura, en la que no encuentro las razones que se tuvieron para hacerla, porque Platón caracteriza estos términos de la misma manera que caracteriza “amo” y “esclavo”, así que, podrían ser, como si fueran de uno u otro, por ello, desde el *Parménides* parece afirmar la existencia de la idea de esclavo y como Platón considera δοῦλος y μείζων como una igualdad, tal vez hay razón para decir que el argumento está pensado para generar una idea de esclavo y presumidamente de otros *prós ti* aristotélicos; sin embargo, que Platón utilice este ejemplo, no significa que este empeñado en hacer de ellas ideas; en fin, dejemos hasta aquí esta hipótesis, para retomarla más adelante.

Por otro lado, consideremos la explicación de Fine del razonamiento platónico, a decir, que el argumento de Aristóteles discute, según Fine, que Platón está interesado en el hecho de la coexistencia angosta de opuestos, particularmente manifestado por las propiedades sensibles. De manera que, la coexistencia angosta de opuestos, en la perspectiva del color brillante y de otras características sensibles, conduce a Platón a concluir que la belleza no es una propiedad sensible, así que, el argumento de términos relativos llama la atención a esta coexistencia angosta en un caso particular que implica a un término relativo, pero el hecho se exhibe fuera de la categoría de lo relativo de Aristóteles, porque –según Fine Platón generaliza de la coexistencia angosta a la coexistencia ancha. “ x va debajo de la coexistencia ancha si es que x tiene cualidades, las cuales son esenciales para entender lo que es x ”. Tomemos un ejemplo, para entender lo que dice Fine, no se entiende lo que es cuadrado, viendo este cuadro, porque tiene cualidades que no son relevantes al

entendimiento, sino accidentales, como que tuviera una superficie de cuatro centímetros, así que, no es de sorprenderse que Fine no vea nada distintivo acerca de los términos relativos en las ideas de Platón, lo que haría apropiado hablar acerca de un argumento exclusivamente diseñado para demostrar que hay ideas para tales términos relativos. Qué quiero decir con esto, bueno, que –a mi juicio los términos relativos, son contingentes, entonces Fine tiene razón, en pensar así de Platón.

De manera que, Fine dice que lo específico del *Peri Ideōn*, es el argumento de la coexistencia angosta y que Platón apunta a la coexistencia angosta de las ideas. Sin embargo, por qué deberíamos pensar que Platón acepta la generalización de la coexistencia angosta a la coexistencia ancha. Bueno, ¿Y por qué no pensarlo así? Por otro lado, me parece inusual suplantar las decisiones de Platón, así que mejor, con toda justicia, hay que darle el mérito a Platón, al fin y al cabo, es el mejor argumento, que el texto sostiene, además ¿Acaso no es de los ‘más rigurosos’?.

De manera que, según Fine, las respuestas platónicas a la pregunta ¿Qué es la belleza? Es la propiedad de ser brillantemente iluminado con colores brillantes, porque eso carece de coexistencia angosta, porque no es razonable que Platón piense que debe haber una idea de un cuadrado, porque todos los cuadrados sensibles tienen formas accidentales (y carecen de coexistencia ancha), ya que, es la idea la que tiene cualidades que son esenciales al entendimiento de lo cuadrado, de igual manera, las cosas sensibles, pero en el terreno de lo sensible. Sin embargo, regresemos a la noción de que el argumento está pensado para aplicar sólo a los miembros una clase de términos, los cuales Platón quizá tampoco Aristóteles podrían llamar *prós ti*.

Platón y el término *prós ti*.

Los términos relativos, son las cosas que tienen su ser en relación con otra, sin embargo, esta definición es muy amplia y algunos de sus ejemplos, nos sugieren los siguientes análisis: Donde R y C son un par de términos relativos, si la x fuera R , entonces habría alguna y así como la x es R en relación con la y y la y es C en relación con la x . Así que, esta lectura nos lleva al modelo de razonamiento, donde la expresión siguiente significa: “si Juan fuera esclavo”, entonces “Juan es un esclavo de algún amo”.

De manera que, la distinción de Platón, no es una demanda semántica, según mi lectura, –como Owen lo pensaría, porque Platón no piensa que “Juan es un esclavo”, ya que esta expresión carece de significado, al menos que, se tenga familiaridad con algo más que pudiera ser un cierto paradigma, o modelo de razonamiento, donde, ser un esclavo, pero no de nadie, para entender oraciones en las cuales “esclavo” aparezca algo en la palabra, como distintivo, entonces esta relación, es una demanda metafísica sobre la manera que algún ὄν es: ὁ δοῦλος es lo que es sólo en relación con otro ὄν, ὁ δεσπότης. Así que, esta relación metafísica toma cualidades sintácticas. Esto es muy polémico, pero veámoslo. Platón escribe en *Crátilo* 423e-424b “¿Si alguien pudiera imitar esto mismo, la esencia de cada cosa, con letras y sílabas, no manifestaría acaso lo que es cada cosa?... Luego si esto es cierto, ¿Habrá que investigar ya, como es lógico, sobre los nombres por los que tú me preguntabas –*rhoe* (corriente) *iénai* (caminar) *schésis* (impedimento)– si es verdad o no que captan el ser por medio de letras y sílabas hasta el punto de imitar su esencia? Veamos entonces si éstos son los únicos nombres primarios o hay muchos otros”. Sin embargo, pienso que el propio Platón se da cuenta de que por la supuesta semejanza de las letras con la realidad no suelen

lograrse marcas que se entiendan por completo, por ello, es una ruta poco prometedora, para establecer Formas, puesto que el principio de semejanza sólo puede operar al nivel de imitaciones, es decir, onomatopeyas, tomemos el ejemplo del “beee, beee” de las ovejas, por ello, habrá –si es el caso muy pocas Formas.

Entonces, es la razón por la cual en *Cat.* 6a36-37 Aristóteles comienza su discusión de términos relativos con apenas un criterio sintáctico, a decir, πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὅπως οὖν ἄλλως πρὸς ἕτερον. “Se dicen *respecto a algo* todas aquellas cosas tales que, lo son exactamente ellas mismas, se dice que lo son *de* otras cosas o *respecto a* otra cosa de cualquier otra manera”.

En este pasaje, Aristóteles expone lo que las cosas son exactamente con respecto a lo que son ellas mismas, porque se dicen que son lo que ellas mismas contienen exactamente, de manera que, ‘son lo que otra cosa es’, ella misma es de cualquier otra manera que sea, es decir, en un ejemplo: lo mayor, aquello que es exactamente, se dice que lo es comparado con otro, porque se dice mayor que alguna cosa, porque cómo podría ser lo mayor, sino hay el otro, para tal afirmación, y así, lo doble se dice doble con respecto a alguna otra cosa doble, y así de la misma manera de todas las demás cosas del mismo tipo.

Hay, otros dos pasajes aristotélicos que me llaman mucho la atención, porque los relaciono con lo expresado aquí, el primero es en *De Anima* 431b 15: τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα νοεῖ νοῆ ἑκεῖνα Aunque los objetos matemáticos no existen separados, cuando se piensan se piensan como si existieran separados.

De manera que, lo distintivamente propio de decir ‘cuanto’: es distinguir lo igual y lo desigual. Así que, las cosas que se plantean son exactamente iguales unas a otras.

Hay varios comentaristas antiguos que identifican este criterio platónico, no es completamente absurdo, porque Platón pocas veces nos ofrece cosas tan específicas, sin embargo, aquí no termina la historia, porque Aristóteles piensa que hay algunos términos relativos que no exhiben este marcador sintáctico, así que, los términos no comparativos como “grande” y “chico” se dicen que no son contrarios, porque son términos relativos que entregan una comparación implícita. De manera que, Aristóteles sigue una vez más a Platón, ya que Platón, también es de la idea que, por lo menos, una cosa no sensible es *kath'auto méga*.

Por otro lado, parece que Platón tampoco es cuidadoso en distinguir adjetivos comparativos de los no comparativos, aquí parece sugerir una forma disyuntiva de la categoría platónica de *prós ti*, porque un término es un relativo si: **a)** es de una u otra cosa –una relación metafísica indicada por un complemento del genitivo o del dativo; o **b)** esta “relacionado apropiadamente” a un término que permite la primera condición. El segundo disyunto es obviamente vago, pero refleja simplemente la incertidumbre sobre la extensión de *tá prós ti*, dada por la caracterización tosca de Platón, –es decir, por no ser cuidadoso en la distinción. Tomemos un ejemplo, *λευκότερος* toma el complemento relevante del genitivo, y uno puede decir que lo que es más pálido, es siempre más pálido que una cierta cosa más oscura. Así que más “pálido”, parece ser un término relativo. Pero esto parece ser cuestionable, si uno debiera decir que el término no comparativo “pálido” es un término relativo, quizás no sea como “grande”, implica una comparación implícita, por ello, Platón escribe en *Crátilo* 387a *Κατὰ τὴν αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ*

κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν. “también las acciones se realizan según su propia naturaleza, no según nuestra opinión”.

De manera que, una lectura más amplia de “lo relacionado apropiadamente” permite la explicación de *pros ti* y *kath'auto* ofrecida por Xenocrates, la cual, el *ta kath'auto* es simplemente la categoría aristotélica de sustancia, mientras que *ta pros ti* abarca todas las otras categorías, puesto que estos accidentes, no son accidentes de un sólo término. Por otro lado, una lectura más conservadora de la “relación apropiada”, aislaría los términos no-comparativos que admiten un uso atributivo, porque la idea, que una cosa pueda ser buena o hermosa de una clase de cosas es, quizás esta clase de cosas la que Aristóteles tiene en mente cuando escribe ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον –expresión que fue pensada probablemente para cubrir términos como “grande”, así que, podemos incluir también junto a atributivos, términos como: “justo” o “piadoso”, que son sensibles a la descripción de casos característicos.

De modo que, una acción pudiera ser piadosa en el caso de un ajusticiamiento de un asesino, pero impiadosa si se tratara del ajusticiamiento de su padre, dentro de la lectura conservadora, a la extensión de *to pros ti*, entonces resulta que esta clase incluye los términos, como “hermosos”, que dan lugar a la coexistencia estrecha de los opuestos, es así como Fine piensa que es la base del argumento de términos relativos, sin embargo, en los términos relativos se entiende también que incluyen términos como “esclavo”, y –según Fine este argumento no fue hecho para generar ideas en estos casos. –recuerde lo que he citado de Fine, la hipótesis es que: el argumento de términos relativos es para una clase.

Las Ideas de Platón y los términos *to pros ti*.

Bien, se ha hecho un resumen de un argumento platónico de las ideas, ahora veamos si los términos relativos como el “amo” y el “esclavo” caben dentro de esta clase, que acabo de decirles, según la interpretación que hace Fine del argumento de términos relativos.

Así que, el argumento es que la explicación correcta de F requiere un hecho de verdad que de ninguna manera pueda ser F , y para esos aspectos de F encontramos que la coexistencia angosta de opuestos, requieren la postulación de una idea de F .

De manera que, lo distintivo de \acute{o} $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ es que este ser es en relación con otro. Sin embargo, esto no es compatible con el esclavo, ser-completamente un esclavo, porque hay una oración verdadera como “Juan no es el esclavo de Pedro”, supongamos que Juan pertenece a Beto, por lo tanto, vemos que el hecho de verdad es que para la explicación correcta de la esclavitud, no puede ser el esclavo que encontramos en la calle, porque no tiene su ser completo, que dé razón de este esclavo de la calle.

La respuesta de Platón, la encontramos en el *Parménides*, porque al parecer, hay las ideas del “amo” y las del “esclavo”, las cuales son lo que son en relación una con la otra y ellas no entran en relaciones con otras cosas. De manera que, no es el caso que el esclavo mismo falle a ser esclavo completamente, sólo porque no es el esclavo de Pedro, sino de Beto.

Así que, aquí está la discusión de la separación de las ideas, que son $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$, porque su ser-completo no está condicionado a relaciones con los sensibles. De tal suerte que, no es una especificación arbitraria de sus naturalezas, a menos que, siempre que sus naturalezas se especifiquen como modelos o paradigmas. Aunque las copias son copias de un modelo, un modelo no es un modelo de una copia. Es esta asimetría, la que permite a

Platón insistir que el esclavo sea el mismo οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῶν (*Parménides* 133d1-2).

En este mismo sentido, hay otro pasaje en *Crátilo* 432c que me llama la atención, porque refuerza –considero a la expresión griega anterior.

“Pero fíjate si digo algo razonable. ¿Serían éstas todavía dos cosas, a saber, Crátilo y la imagen de Crátilo, si algún dios no sólo representara (como los pintores) tu color y entorno, sino que también hiciera todas las cosas internas como las tuyas y reprodujera las mismas características de blandura y color, y pusiera adentro movimiento, alma y sensatez como tú los tienes y, en una palabra, colocara todo lo que tú tienes otra vez idénticamente a tu lado? ¿Sería esto todavía Crátilo y una imagen de Crátilo, o dos Crátilos?”.

Así que, afirmar que las ideas son, significa que no se dejan arrastrar por el torbellino del devenir que arrastra a las cosas sensibles: las cosas bellas sensibles se vuelven feas, pero esto no implica que se vuelva fea la causa *aitía* de lo bello, es decir, la Idea de lo bello. De manera que, las verdaderas causas de las cosas sensibles son inmutables por su propia naturaleza, no pueden cambiar también ellas, porque de ser así, no serían las verdaderas causas, no serían las razones últimas y supremas.

Ahora bien, la distinción entre los dos planos del ser –sensible e inteligible supera de forma definitiva la oposición de las afirmaciones de Heráclito y Parménides. El movimiento permanente con todos los rasgos que le son propios, es lo característico del ser sensible; en cambio, la inmutabilidad y todo lo que ella implica es lo propio del ser inteligible.

No obstante, quedan por resolver los dos grandes problemas que había planteado el eleatismo y que los pluralistas no habían sabido solucionar: cómo pueden existir los múltiples y cómo puede existir un no-ser. Se trata de dos problemas conectados de un modo

muy estrecho, porque provienen de un mismo origen. Para formular su propia concepción de las ideas, teniendo como antecedentes estos grandes problemas, –me parece que Platón se veía obligado a afrontar abiertamente y resolver de manera clara ambos problemas. Así que, Platón es heredero de todas estas discusiones, y no sólo eso, responsable de ofrecer una explicación coherente a dichos cuestionamientos. Y según mi lectura, Platón tiene que responder con una supuesta “teoría de las ideas”, de la que no estoy tan convencido, de que sea una posición cognitivamente platónica.

De manera que, –a modo de conclusión mediante su teoría de las ideas Platón afirma lo siguiente: lo sensible sólo se explica apelando a la extensión de lo suprasensible, y lo relativo exige recurrir a lo completo, lo móvil a lo inmóvil, y lo corruptible a lo eterno. Es una síntesis muy apretada, y quizá hasta apresurada de mi parte, pero, sólo es con la intención de llegar a la parte medular del pensamiento platónico, y si esto es muy pretencioso o, hasta ilusorio, entonces diré que, lo anterior –a mi juicio es un breve tratamiento de temas complejos y profundos en la metafísica de Platón. Por ello, tomaría mucho que la interpretación fuera absolutamente convincente. Sin embargo, sólo por el momento, espero haber establecido lo que no es completamente absurdo, de las manifestaciones de los seres con el ser-completo de esos seres. Pero, nuestro debate es una versión del argumento de términos relativos de Aristóteles, entonces pasemos a ello.

CAPÍTULO III

EL ARGUMENTO DE ARISTÓTELES SOBRE TÉRMINOS RELATIVOS.

Texto del argumento

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

I

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

83 «a» o bien porque ellas son en sentido pleno lo significado por el predicado, como cuando llamamos “hombre” a Sócrates y a Platón;

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

6 «c» o bien en el sentido de que una de ellas es el modelo y las demás, en cambio, imágenes, como si llamamos “hombre” tanto a Sócrates como a sus imágenes.

II

Ahora bien, de las cosas de aquí predicamos **lo igual en sí**, y al predicado de ellas lo hacemos homónimamente: «a» ni a todas ellas les **conviene** el mismo enunciado, ni significamos las cosas que son verdaderamente iguales. En efecto, «b» en las cosas sensibles la cantidad cambia y se modifica continuamente y no es determinada. Pero «c» ninguna de las cosas de aquí recibe con exactitud el enunciado de lo igual.

III

13 Sin embargo, tampoco **en el sentido de que una de ellas sea modelo y la otra sea imagen**, pues ninguna de ellas es más modelo o más imagen que la otra.

IV

Y si alguien llegara a admitir que la imagen no es homónima respecto del modelo, se seguiría indefectiblemente que estas cosas iguales son iguales en tanto imágenes de lo igual en sentido estricto y verdadero. Si tal es el caso, existe algo igual en-sí y en sentido estricto, respecto del cual las cosas de aquí, en tanto imágenes, llegan a ser iguales y son llamadas iguales. Y esto es una Idea, modelo
16 [e imagen] para las cosas que llegan a ser en relación con él.

Para manejar el análisis del argumento, establezcamos sus coordenadas, para comprender las reflexiones que se han hecho de sus premisas, que nos proporcionen elementos para entender las lecturas que han hecho los intérpretes del argumento de términos relativos:

Estas premisas abordan la predicación no-homónima de los iguales:

I. Cuando predicamos algo idéntico de muchas cosas, lo hacemos no-homónimamente, pero refiriéndonos a uno mismo.

Ia. Lo hacemos porque ellos son en un sentido completo su significado en lo que se predica.

Ib. O también lo hacemos, porque ellas son imágenes de las cosas reales (Sócrates y el dibujo de Sócrates).

Ic. O también en el sentido de que una de ellas es modelo y las demás imágenes (hombre es Sócrates, pero también su dibujo).

Estas premisas abordan la predicación homónima de los iguales:

II. Cuando predicamos la igualdad del igual mismo de aquí (sensible), lo predicamos homónimamente.

IIa. No se puede, porque en el caso que sea un razonamiento correcto, no caben todos los casos, tampoco, que lo igual sea verdadero.

IIb. No se puede, porque la cantidad de los sensibles, cambia y continuamente lo hace; además, de que no está determinada.

IIc. No se puede, porque tampoco ninguna de las cosas sensibles de aquí tiene exactamente el concepto de lo igual.

III. No se puede, ni en el sentido, de que ellos (igual mismo e igual) sea modelo y el otro imagen.

IV. En el caso contrario, es decir, que no sea homónimamente la predicación con respecto al modelo, se seguiría que estas cosas iguales (sensibles), son iguales en tanto imágenes de lo igual, en un sentido estricto y verdadero. Entonces habrá algo que sea estrictamente lo igual

en sí, del cual, lo igual en tanto imágenes llegan a ser iguales y son llamadas iguales. Entonces hay una idea de lo igual en sí.

Ahora, en lo que sigue, presentaré una serie de hipótesis, de los traductores del *Peri Ideōn*, sobre la teoría de las ideas de Platón y el argumento aristotélico de términos relativos, expuesto en el *Peri Ideōn* por Alejandro de Afrodisia; si menciono esto, es porque Alejandro es una pieza clave, para aclarar, el problema que ahora mostraré.

Bien, en los diálogos se sugiere que los iguales sensibles son un caso de no-homonimia de I(b), del argumento de Aristóteles, porque los sensibles son semejantes a la igualdad misma. El problema es que, Aristóteles niega en II, que el igual este predicado no-homónimamente de iguales sensibles, porque no todas las igualdades son ajustables a lo igual, además de que cambian continuamente.

De manera que aquí, hay inconsistencias con respecto al término no-homónimamente, así que, si Aristóteles no hubiera “introducido” o negado esta posibilidad en el argumento, todo apuntaría a consecuencias y discusiones de la teoría de las Ideas de Platón y no habría ningún problema. De acuerdo con los que saben, hay muchas respuestas a este problema, que además, no es tan actual, y las posibles respuestas, desde las más serias hasta las más burdas.

La más reciente, es la que fue adoptada por el traductor de los manuscritos del texto de Alejandro en LF. El traductor de Alejandro, simplemente cambia los argumentos para que αὐτόισον sea predicado de los sensibles sinónimamente, pero no terminantemente (συνωνύμως, οὐ κυρίως δέ, *recensio altera*, 83.15). Cherniss propuso mantener las

palabras de los manuscritos en el *recensio vulgata*, (OAC) pero tuvo que cambiar los significados entre I y II.

Aunque Alejandro escribe el “no-homónimamente” en I(b), esto es de hecho, lo que llamaría Platón un caso de “homonimia” –la relación de semejanza al modelo. Entonces, es Alejandro quien cambia la terminología aristotélica de I, cuando discute que en II está el “igual” predicado homónimamente. De manera que, el punto es mostrar que los iguales sensibles son casos del tipo de predicación discutida en I(b), porque el argumento en II, excluye la posibilidad de que ellos sean un caso de la predicación de I(a) y que III excluye la posibilidad de la predicación de I(c).

Al parecer, hasta aquí, no se está forzando tanto lo expresado, pero cuando se llega a III, Cherniss tiene que introducir un sentido diferente de “no-homonimia”. De manera que, deberíamos entender el III así: “si alguien dice que el modelo y la semejanza no son de la misma clase”. Pero, Cherniss reconoce que muchos cambios en el sentido del término en un espacio tan limitado del texto, son indeseables y sugiere que la verdadera lectura haya sido esta: [μή] ὁμώνυμον εἶναι τὴν εἰκόνα τῷ παραδείγματι, y que ese μή fue insertado por un lector, quien tomando la palabra en el sentido aristotélico, trató de corregir el pasaje de la manera editada en la *resensio altera* (LF). El sentido apropiado debiera ser entonces, “si uno admitiera que la imagen es siempre **derivada** del modelo, aún hay un seguimiento...” así que, esto es seguramente ingenioso, pero sería aún más deseable tener una interpretación del texto que realmente tenemos, es decir, “en el sentido de que una de ellas sea modelo y la otra sea imagen”. Por ello, –como dije, el comentario de Alejandro al Argumento es significativo para resolver el problema.

Lectura del argumento de Owen.

La versión del argumento de términos relativos de Owen, la he tomado del texto de Owen, *An Argument in the Περὶ ἰδεῶν*”, *Logic, Science and Dialectic*, y en los pasajes que me parecieron confusos, los he suplido con una versión sintetizada del argumento de Owen, expuesta en el texto de D. Baltzly, y las interpretaciones que hace Bostock de la interpretación semántica de Owen.

Así que, las imprecisiones que pudieran darse de la versión del argumento de Owen, forman parte de mi interpretación de Owen, no porque quiera suplantar sus razonamientos, sino, para mejorar mi comprensión del argumento.

En la interpretación que Owen hace del argumento, “podemos distinguir, los tipos de no-homonimia discutidos en I, hay algo que es *κυρίως* o completo de *F*. De manera que, el II intenta demostrar que el igual no puede ser predicado no-homónimamente de sensibles iguales de la misma manera que I(a), porque ninguno de los dos es completamente igual.

El III nos proporciona una clase de argumento el cual es, en verdad un resultado normal de II, es decir, los iguales sensibles no pueden ser no-homónimamente iguales que I(c), porque ninguno de los dos es más paradigma que semejanza.

El IV, según Owen, es concedente y permite que los sensibles puedan ser iguales en la forma de I(b), y éste deja abierta la posibilidad de que existe algún unívoco en nuestro uso del “igual”, en relación con los sensibles, pero aun así, ninguno es *κυρίως ἴσον* y, si ellos fueran *ἴσον*, incluso en la forma de I(b), entonces debe haber algo el cual, es igual a *κυρίως*”. Es así, como interpreta el argumento de términos relativos Owen, de una manera muy sintetizada.

Así que, estas explicaciones de términos relativos platónicos y los problemas que acarrearán las explicaciones de Owen, provienen de un tratamiento semántico por naturaleza del argumento, –según Owen, para que Platón entendiera F , hay una familiaridad con algo que es $\kappa\upsilon\omicron\iota\omega\varsigma$ de F , y ello moldea la práctica de sus interpretaciones de II. De manera que, para Owen: “el punto II(a) es que la especificación de varios correlativos no pueden ser parte del significado del “igual”, porque esto no es simplemente ambiguo, y que el punto II(c) es cuando el centro común del significado es doble a estos incrementos y ya no caracteriza ninguna cosa en este mundo”. Así que, según Owen estos dos puntos del argumento, son insuficientes para explicar lo igual.

Sin embargo, esto no es suficiente para los platónicos, porque tratan de tener las dos formas, y suponer que el “igual” no es “meramente ambiguo”, entonces en la siguiente expresión “la a es igual a la b ”, debe ser lógicamente compleja, porque su estructura sería algo así como Ea y aRb , es decir, que “la a es igual y a es en-relación-con- b ”. Pero si esto es así, entonces el significado del centro no caracteriza algo en este mundo, esto es que cada cosa es igual. Si suponemos que no es así, entonces ver la estructura lógica de la oración es “ $E_{\text{b}}a$ ”, es decir, “ a es igual-en-relación-a- b ”, pero en este caso el “igual” será simplemente ambiguo.

De manera que, la interpretación de Owen deja a Platón con requerimientos semánticos confusos. Esto de ninguna manera quiere decir que no pudiera haber interpretaciones semánticas favorables del argumento. Así que, Bostock pone el caso de una interpretación semántica en la génesis de la teoría de las ideas, en términos absolutamente generales. Según Bostock “preocupado al principio con nociones tales como la bondad,

Platón es inducido por el punto de que no hay en este mundo ningún ejemplo inequívoco de las cosas que son buenas. Considerando entonces cómo llegamos a entender lo “bueno” de la palabra [sc. Así como aprendimos la palabra “rojo” –porque ha sido mostrada–] en primer lugar, Platón es llevado a afirmar que tiene que haber un ejemplo inequívoco en algún otro mundo, que debimos haber aprendido alguna vez...”. Aquí, parece que llegamos a la idea de ser-completo. Sin embargo, esto es –según Owen, el trayecto de las ideas “probadas” de Platón.

Hasta aquí, parece que todo va bien, sin embargo, cuando llegamos a las particularidades del argumento –a mi juicio hay gato encerrado, porque ¿Cómo podemos entender el sentido en el cual la sustancia sensible de bondad sea ambigua y la idea no lo sea?, en este punto, Bostock piensa que Platón abandonó la noción de que las ideas son ejemplos ambiguos (inequívocos) de los predicados que corresponden a la fase del problema de la predicación misma, sin embargo, –según Bostock, Platón nunca se rindió a lo que podríamos llamar la “teoría referencial del significado”, es decir, que las palabras generales tienen el significado por ser sólo formas “y por lo tanto para entender la palabra uno debe de alguna manera “captar la forma”. En *Crátilo* 435d, Platón hace grandes esfuerzos por aclarar el asunto de las Formas, en el sentido de que la palabra en sí y la Forma de la denominación funjan como modelos inalterables, los cuales, no pueden ser arbitrariamente establecidos, porque la estipulación de las cosas debe regirse por la visión del modelo, lo cual significa que las Formas son la condición necesaria de las determinaciones de las palabras. Por ello, en 394b, Platón dice que, quien que sabe los nombres, refiriéndose al que conoce el sentido de las palabras antes de examinarlas, se trata de aquel que sabe que

“Héctor”, “Astianacte” y “Arquépolis” significan lo mismo, sin que se deje confundir por las múltiples presentaciones de esta denominación, porque las sabe reconocer.

Así, el mismo Bostock dice, que esta teoría semántica está en la raíz del dilema que sale del sueño de Sócrates en el *Teteeto*, según Bostock, ahora sabemos que está completamente equivocado. Pero aquí se plantea la interrogante: ¿Por qué debemos preferir interpretaciones semánticas del origen de la teoría de ideas, cuando una teoría semántica es tan mala? Si esto es así, nuestra única alternativa es que lo que dice Platón tiene sentido, entonces supongo que simplemente concluiremos que Platón estaba empuñando una mala teoría, o ensayando una propuesta que después abandonaría.

Lectura del argumento de Fine.

La versión del argumento de términos relativos de Fine, la he tomado del texto de *Fine On Ideas: Aristotle's of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 1993, y la he contrastado en párrafos que he me ha parecido complejos, con una versión sintetizada presentada por D. Baltzly.

Fine afirma, que la fuente del problema con la lectura de Owen es la inclinación semántica, según Fine, II toma la aplicación así, si cualquier propiedad sensible podría ser la propiedad de la igualdad, es decir, eso explica, por qué todas las muchas cosas iguales son iguales. II(a) observa que si identificamos la igualdad con la medida de un cierto par, específicamente de iguales, digamos tres pulgadas, entonces habrá muchas explicaciones de la igualdad –tantas como hay medidas de pares iguales.

Así que, Fine dice que II(b) y (c) implican la coexistencia de contrarios al nivel de las propiedades. Por el contrario, Owen argumenta convincentemente que II(b) no puede

implicar que las cosas sensibles estén continuamente cambiando en todos los aspectos, porque si esta premisa invocara una doctrina radical del cambio, esto determinaría las condiciones de no-homonimia dadas en I(a)-(c), es decir, Sócrates no sería completo *kiríós* un hombre o incluso una semejanza, pero no completo *kiríós*.

De manera que, Fine responde diciendo que “el punto II*b* no es precisamente esto (e.g.) la vara no es de tres pulgadas de largo de manera estable. Por el contrario, su punto es aquel de tener la propiedad de ser de tres pulgadas (e.g.) tres pulgadas puede cambiar de ser igual a ser desigual, aunque para esto, tres pulgadas son iguales en este contexto (en donde estas tres pulgadas son una cosa igual a la otra), esto será desigual dentro de otro contexto (en donde estas tres pulgadas son una cosa desigual a otra cosa de cinco pulgadas)”.

Así que, según Fine, II(c) simplemente pone el dedo en la llaga, diciendo que ninguna de las propiedades sensibles, que nosotros podríamos identificar equivocadamente con la propiedad de igualdad, acertadamente recibe la explicación de la igualdad, a menos, que le atinemos en alguna ocasión, pero eso nunca los sabremos, así es que, tampoco podremos albergar esa posibilidad. Así que, el III hace explícito la característica obvia de lo sensible, es decir, ninguna propiedad sensible con la cual nosotros pudiéramos identificar la igualdad, es más paradigma que otra. De manera que, el resultado es que debe haber una propiedad no-sensible, la cual realmente es la igualdad, así que, la conclusión de Fine, –si lo recuerdan es similar a la de Owen, pero, con lecturas diferentes.

Por otro lado, me quedan grandes dudas en la explicación de los particulares de II(b), así que, mejor asumo mi poco acercamiento en los detalles de la explicación que ofrece Fine, de manera que, propongo, pasemos a lo que dice la propia Fine de las

propiedades. Según Fine, las propiedades son elementos explicativos, ¿Qué quiere decir esto?, que son la manera exacta de describir lo que le sucede a la propiedad de tener tres pulgadas de largo, la situación considerada es que, en esta perspectiva, la explicación que se pretende, es que las cosas son iguales y en otra, la explicación que se pretende, es la desigualdad de dos cosas. Para ello, –según Fine, Platón tiene suficiente vocabulario para referirse a las explicaciones causantes de una situación, en este sentido Platón usa varias expresiones.

Pero es el *Fedón* 74b7-9, la referencia más segura a nuestro cuestionamiento, y ciertamente la fuente a la que recurre Aristóteles en el argumento, de ahí que, Sócrates no pregunta, “No te ha parecido alguna vez que los iguales sensibles son la explicación de las cosas que, a veces son iguales y a veces desiguales?” Así que, mejor pregunta, si las piedras y los palos, parecen ser igual a uno, pero no a otro, –a mi juicio es, porque su preocupación está con el hecho de verdad, no con las propiedades sensibles, ya que, los palos y las piedras no pueden ser, sin excepción, la explicación verdadera acerca de la igualdad, porque ambos son y no son iguales, es decir, son desiguales, porque unos son piedras y otros palos y son iguales, porque ambos son muchos. Continúa diciendo Platón, “¿Y qué? ¿Las cosas que son en realidad iguales se te muestran a veces como desiguales, y la igualdad como desigualdad?”. De manera que, estas ideas de Platón, son usadas por Fine, para sustentar su interpretación de II(b) y II(c), según mi lectura de Fine.

Por otro lado, –me parece que otra dificultad con la explicación que nos ofrece Fine, es que se refiere a propiedades sensibles y no-sensibles y esto parece ser, que ser de igual medida es tan sensible la propiedad como “ser de tres pulgadas de largo”, esta comparación,

–me parece ingeniosa por parte de Fine, pero no se sigue necesariamente una igualdad, porque ser de igual medida, no es una propiedad que podamos confirmar con ser de tres pulgadas de largo, aunque hemos visto que ser de igual medida, es tan sensible, como ser de tres pulgadas, claro, la distinción lógica es que ambos son sensibles, pero, ¿Cómo es lo sensible, ser de igual medida? Habría que preguntarle a Fine. Así que, –si entiendo bien a Fine, tengo serias dudas en este punto.

Si en verdad, ser de medidas iguales, es más que una demanda de ser una propiedad sensible, que ser de tres pulgadas de largo, así que, podemos decir, a simple vista, sin una regla o ningún otro instrumento de medición, si un par tiene las propiedades de ser de igual medida, porque Platón parece considerar que las cosas de igual medida son, al menos, una condición necesaria de igualdad. Veámoslo de la siguiente manera, el tratamiento cuantitativo de las propiedades sensibles, ofrece la posibilidad de operar con los valores numéricos asignados en la medición “como si” operáramos con las propiedades de los objetos mismos, así que, los conceptos métricos, son como un puente o un traductor entre las propiedades sensibles y sus conceptos matemáticos, permitiendo así, construir modelos de la realidad.

Por lo tanto, si el argumento ha sido pensado sólo para establecer la existencia de una propiedad de igualdad no sensible, entonces la lucidez de Platón es que el argumento debiera ser considerado falible, porque hay una propiedad sensible obvia que cabe en el argumento, de manera que, el argumento probaría lo que es obvio, si es que acaso, necesitamos un argumento para probar lo evidente.

Por otro lado, –pienso que el problema con las precisiones de Fine es doble. Primero, porque no podemos distinguir rigurosamente entre las propiedades observacionales y no-observacionales o universales, –tal vez una sí, pero no las dos, para suponer que Platón tenga un concepto firme de esta distinción, así que, –pienso que Fine es muy optimista con Platón.

Y segundo, creo que, sería más generoso pensar que no hay razón, en decir que Platón estuviera interesado particularmente en tal distinción entre propiedades, porque esta distinción está más orientada en el sentido epistemológico y real. Así que, Platón distingue entre el sensible y el inteligible, pero esta es una distinción menor entre propiedades observacionales y no-observacionales que están entre las cosas que son ontológicamente y epistemológicamente secundarias de las que son primarias.

CONCLUSIONES

Si tengo razón y he expuesto y entendido bien las razones que tuvo Aristóteles para precisar, en sus críticas, la existencia de Formas en la obra de Platón. Para ello, he hecho una recopilación de las críticas aristotélicas contrastándolas con varios pasajes en los diálogos platónicos, con la intención de ver el alcance que las críticas aristotélicas tienen.

De manera que, mi respuesta a la pregunta ¿Es, o no la igualdad una Forma plena, en el argumento de términos relativos?, dado que lo igual es igual a algo más. Espero haber mostrado que –a mi juicio en este punto Aristóteles es consecuente, debido a que no hay razones suficientes que me lleven a postular una Forma de lo igual en sentido pleno. A pesar de las grandes y magníficas explicaciones que Aristóteles nos ofrece, o, más significativas, como lo diría Fine.

Así que, en el caso del argumento de términos relativos, según Aristóteles, se seguiría la existencia de dos Ideas de igualdad, ya que, de acuerdo con el argumento, la Idea de lo igual es estrictamente igual, y Aristóteles concluye que para que x sea igual tiene que ser igual a algo, por tanto la Idea de lo igual tendría que ser igual a otra Idea de lo igual.

La razón por la cual ésta sería una consecuencia indeseable es, porque según Platón, la Idea de F , la que hace que todas las F s sean F , debe ser única, porque, si hubiera dos Ideas de F , ninguna de ellas sería en realidad la Idea de F , ya que tendría que postularse una tercera Idea de F que abarcara las dos anteriores, Platón en *República* 597c expone el argumento de la tercera cama, en la cual hay una defensa de la unicidad de la Idea de F , además de sostener que, si hubiera dos Formas de cama, entonces sería necesario postular una tercera Forma de cama que explicara las otras dos Formas de cama y las camas

particulares, y sólo esta tercera Forma de cama sería la auténtica forma de cama. Esto, verdaderamente es lo indeseable.

Una de las razones por las cuales ésta sería una consecuencia indeseable es, porque según Platón, la Idea de F , la que hace que todas las F s sean F , debe ser única, porque si hubiera dos Ideas de F , ninguna de ellas sería en realidad la Idea de F , porque tendría que postularse una tercera Idea de F que englobará las dos anteriores, y después una cuarta Idea y así al infinito.

Así que, el argumento de términos relativos apunta hacia uno de los rasgos que se consideran distintivos de las Ideas: el paradigmatismo, el rasgo en virtud del cual la idea de F es, en algún sentido F , de un modo superior a las cosas particulares que son F y, por tanto, es una especie de paradigma de estas cosas; es decir, la idea de F s sería paradigma de las cosas particulares que son F , en tanto que sería una especie de espécimen perfecto perteneciente a la clase de los F s. La idea de F sería un paradigma de los F s en cuanto a su modo de existir, en cuanto a la estabilidad, inmutabilidad y confiabilidad epistémica de su naturaleza, pero no en cuanto a ser un espécimen perfecto perteneciente a la clase de los F s.

Por lo que, cabría preguntarnos, al fin, cuál es el interés que persigue Aristóteles al llevar las críticas a la doctrina de las Ideas. Es evidente, que no son puramente negativas ni prestan un mero interés histórico, como testimonio de las posiciones sostenidas en la Academia, sino que constituyen una respuesta alternativa a la ofrecida por Platón, en los diálogos medios acerca del problema de los universales.

De manera que, para Aristóteles, éstos existen como *koiná* cosas comunes, pero de ningún modo, podrían existir separados de los objetos particulares que los ejemplifican.

Ahora bien, la mera referencia a los *koiná* no parece ser suficiente para constituir una posición alternativa a la de las Ideas platónicas, o por lo menos, no encuentro una posición clara en los textos aristotélicos que he revisado. Tal vez sea una apreciación mía de las cosas comunes de Aristóteles y tendría que investigar ampliamente.

Una propuesta de lectura del argumento.

Ahora bien, si mi interpretación es correcta, entonces el igual mismo (en sí) es el ser que corresponde a la explicación correcta por la cual los iguales son iguales, es decir, el igual, él mismo es la razón que garantiza la igualdad de los otros iguales. Veamos esto en un ejemplo, supongamos que el *lóγος* (razonamiento correcto) es, porque los iguales tienen las mismas medidas. Pero, ¿Por qué esto debería ser predicado homónimamente de los iguales sensibles? La respuesta corta parecería ser que no hay porque predicarlo de esa manera. Tomemos como ejemplo, dos pares, $\{a, b\}$ y $\{c, d\}$. Son *a* y *b* ambas de tres pulgadas de largo, mientras que *c* y *d* tienen ambas cinco pulgadas de largo. Compare esto con el caso en I(c), donde el hombre es predicado de Platón y Platón predicado de la pintura. En este caso, revelamos la verdadera naturaleza en el sentido que esa cosa en la pintura es un hombre —dicha cosa es que, en el contexto de la pintura es racional en lugar de irracional, un hombre en lugar de una mujer, un animal en lugar de una planta, y así sucesivamente.

Nosotros revelamos la verdadera naturaleza de uno en cada caso, por razones algo diferentes. Así también, debiera ser posible decir que teniendo las mismas medidas es predicado no-homónimamente de ambos pares $\{a, b\}$ y $\{c, d\}$ sabiendo que las medidas en la pregunta en cada caso son diferentes.

Propongo que cuando el argumento dice que τὸ ἴσον αὐτό es predicado homónimamente, lo que está en juego no es que la definición sea predicable de ellos, ni que tampoco los iguales sensibles puedan ser un hecho de verdad para la explicación de lo que es la igualdad. El II proporciona razones para pensar que ninguno de ellos puede. Permíteme expresar los detalles de estas razones.

En la interpretación de Fine del argumento II(c), presenta la razón fundamental de por qué esto no es posible. Las cosas iguales sensibles no pueden ser hechos de verdad para la explicación de lo que es la igualdad, porque ellos fallan en el requisito del ser-completo. En II(b), dice que τὸ αὐτὸ ἴσον es predicado homónimamente, porque la cantidad de sensibles cambia y continúa cambiando. Al igual que Owen y Fine, –pienso que no puede II(b) endosar una opinión heracliteana del mundo sensible, así que, en lugar de eso, nos muestra el punto de que la cantidad es siempre relativa a la opción seleccionada del sustantivo-contar, o de la medida, así como Platón, expresa en el *Parménides* que son, ambos un ser humano y muchos miembros, de manera que, desde que la igualdad sobreviene en cantidad, esto tampoco está determinado.

II(a) es problemático a mi juicio, porque sí tengo razón, entonces el mismo λόγος es verdad de todos los iguales sensibles –cualquier par que sea igual tiene la misma medida pero el λόγος no es un hecho verdad de ellos. Ésta es una distinción importante para Platón –pienso, porque si la misma explicación no es verdad de todos los sensibles, entonces cuál sería el punto de venir a saber λόγος τῆς οὐσίας, ¿Cuál es la idea? Ahora no lo sé, pero algo se tiene que dar, y me gustaría sugerir, quizás neciamente, que lo que se tendrá que dar son

las explicaciones de Aristóteles del razonamiento de Platón. Esto parecería menos *ad hoc* si miramos un poco más de cerca, la manera en la cual Aristóteles explica el punto.

A diferencia de Platón, Aristóteles no piensa que hay una razón, por la cual todas las muchas cosas de F son F para todos los valores de F . He aquí su crítica de la idea de lo bueno en la ética, –a mi juicio Aristóteles piensa que la igualdad es simplemente otro caso. Las cosas son iguales, porque son una en cantidad, pero la cantidad viene en dos clases distintas: la pluralidad contable y la magnitud mensurable. Aristóteles insiste en *Ana. Seg.* que uno no puede probar verdades geométricas de los primeros principios apropiados al número o viceversa, y parece claro, que esto tenga que ver con el hecho de que hay dos clases distintas de cantidad.

Es en esta perspectiva, que Aristóteles utiliza, curiosamente el término $\epsilon\varphi\alpha\rho\mu\acute{o}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ que encontramos en II(a).

En *Ana. Seg.* 73b6, Aristóteles dice, “Además, es en sí lo que no se dice de otro sujeto cualquiera, v.g.: lo que camina, siendo alguna cosa, es caminante, y también lo blanco; en cambio, la entidad, todas las cosas que significan un *esto*, son precisamente lo que son sin ser alguna otra cosa. Entonces, las cosas que no se dicen de un sujeto las llamo *en sí*, y las que se dicen de un sujeto, *accidentes*”. “Así, pues, las estimaciones a partir de las cuales se hace la demostración es admisible que sean las mismas; en cambio, de las cosas cuyo género es distinto, como la aritmética y la geometría, no es posible que la demostración aritmética se adapte a los accidentes de las magnitudes, si las magnitudes no son números”.

De manera que, como en los ejemplos de la aritmética y la geometría uno no puede aplicar demostraciones aritméticas a los accidentes de magnitudes, a menos que, las magnitudes sean numéricas. Es claro que, Aristóteles no piensa que las magnitudes son números, y esto desde que en *Ana. Seg.* 88a32 lo examinan a la luz de la noción común de Euclides.

Aristóteles allí comenta que los primeros principios de muchas ciencias, son diferentes en género y no se aplican –por ejemplo, las unidades no se aplican a los puntos, porque el uno tiene posición, pero el otro no. Este comentario del uso es, –presiento, una referencia de explicaciones de la igualdad como la que está en Euclides: *καὶ τὰ ἐφαρμόζοντα ἐπ’ ἀλλήλα ἴσα ἀλλήλοις ἐστίν*. Ésta es perfectamente adecuada para la congruencia de figuras geométricas, pero absurdo en lo referente a los números, que no se pueden colocar para coincidir. Es seguro que está explicación de la igualdad, como otras comunes, eran conocidas por Aristóteles y, probablemente, tienen raíces pitagóricas.

De cualquier manera, se ajustan con frecuencia, así como, en *De anima* 408a5 juega con la conexión entre la doctrina pitagórica del alma como *ἁρμονία* y la dificultad de conseguir tal explicación a *ἐφαρμόζειν*, mientras que en la *Ética nicomáquea* 1132b23 nos dice que la explicación pitagórica de justicia no sería como lo cuadrado del número *ἐφαρμόττει*, así que, este término lo encontramos en dicho pasaje: *τὸ δ’ ἀντιπε πονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει οὐτ’ ἐπὶ τὸ διανεμητικὸν δίκαιον οὐτ’ ἐπὶ τὸ διορθωτικόν*.

En esta definición de la justicia, como concepto general que nos brinda Aristóteles, existen dos propiedades fuertemente subrayadas, por un lado, esta forma de justicia es una

virtud perfecta pero no en sentido absoluto, sino con relación a otro; y por otro, ella es una virtud completa en el más amplio sentido, porque consiste en el ejercicio de la virtud más perfecta. Qué significa esto?, que Aristóteles hace uso de un manejo del concepto, –pienso que de manera similar lo hace con la igualdad en el argumento de términos relativos.

El homónimo de la igualdad y de algunos otros términos relativos relacionados, se considera explícitamente en la *Física* 248b12-21, aquí Aristóteles, se refiere que si el movimiento en un círculo y el movimiento en una línea recta pueden ser comparados, entonces el círculo y la línea serán conmensurables, o, aun igual. Una solución es negar que lo ‘rápido’ sea un predicado sinónimo del movimiento lineal y circular, porque las cosas que se predicán homónimamente no son comparables. Pero entonces, Aristóteles tiene una preocupación acerca de lo que parecen predicaciones sinónimas, las cuales tampoco son comparables. Así que, lo ‘mucho’ significa lo mismo en relación con el agua y el aire, sin embargo, éstos no son comparables, y aunque alguien negara que lo ‘mucho’ sea predicado sinónimamente, ciertamente el ‘doble’ es, desde que en cada caso significa la proporción de dos a uno. Pero entonces, Aristóteles tiene una tercera conjetura, veamos lo siguiente “¿Pero una vez más, tal vez no debemos tomar la misma posición y decir que lo ‘mucho’ es homónimo? De hecho, hay algunos términos en los cuales, incluso la definición es homónima; e.g., si lo ‘mucho’ fue definido como ‘muchísimo y algo más’, [s.c. de modo que] “muchísimo” podría significar algo diferente en diferentes casos; lo ‘igual’ es semejantemente homónimo; y lo ‘uno’ es una vez más quizás inevitable un término ambiguo; y si lo “uno” es ambiguo, también lo es el ‘dos’. Por otra parte, por qué es que algunas cosas

son commensurables y otras no son, si la naturaleza de la cualidad en los dos casos es realmente una y la misma?”.

El ejemplo de lo ‘mucho’, sugiere que la definición de la igualdad en términos de tener las mismas medidas sea homónima, porque el número específico de medidas en casos individuales es diferente. En su comentario, Simplicio proporciona otra razón para pensar que el igual es homónimo: “La explicación de los iguales es que ellos son de la misma medida o del mismo número, pero ambos el nombre y la explicación de estas cosas, son predicadas homónimamente de las cosas de las cuales se predica”, porque los números son distintos de las magnitudes, de manera que, habrá dos explicaciones de la igualdad: una en términos de tener la misma medida, y la otra en términos de tener el mismo número.

El uso de la igualdad, como un ejemplo en el argumento de términos relativos, le da a Aristóteles oportunidad de jugar su juego de palabras, con el término ἐφαρμόζειν otra vez.

Pero, también tiene una razón, habrá diversas explicaciones de la igualdad en cuanto se aplique a los números y a las magnitudes. De manera que, a juicio de Aristóteles, aquí una vez más los platonismos han fallado en reconocer en *pròs én* ambigüedad, (término relativo eventual), así que, Aristóteles, toca el punto con sólo usar ἐφαρμόττειν en el pasaje 1236a

17-29 de la *Ética eudemia*:

Ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, καὶ μήτε καθ’ ἓν ἀπάσας μηδ’ ὡς εἶδη ἑνός γένους μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως. πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, ὡσπερ τὸ ἰατρικόν, καὶ ψυχὴν ἰατρικὴν καὶ τῶμα λέγομεν καὶ ὄργανον καὶ ἔργον, ἀλλὰ κυρίως τὸ πρῶτον. πρῶτον δ’ οὐ ὁ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει, οἷον ὄργανον ἰατρικὸν ᾧ ἂν ὁ ἰατρὸς χρήσαιτο, ἐν δὲ τῷ τοῦ ἰατροῦ λόγῳ οὐκ ἔστιν ὁ τοῦ ὄργανου. ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ πρῶτον, διὰ δὲ τὸ τὸ καθόλου εἶναι πρῶτον λαμβάνουσι καὶ τὸ πρῶτον καθόλου. τοῦτο δ’ ἐστὶ ψεῦδος.

De manera que, de forma implícita, el término ἐφαρμόττειν toma algunos de los diferentes tipos de amistad.

Así que, según Aristóteles, hay por tanto necesariamente tres formas de amistad, y no reciben este nombre ni en sentido unívoco, ni como si fueran especies de un mismo género, ni por coincidir en todo en el nombre, llámense así las tres por referencia a cierta forma de amistad que es la primera, como el término “médico” que predicamos tanto del espíritu del arte médico como del cuerpo en que se ejercita, o del instrumento médico y de la operación quirúrgica, pero en su sentido propio se aplica sólo al primer término. Lo primero es aquello cuya noción se encuentra en todos los demás términos, como cuando denominamos médico al instrumento de que se sirve el médico, y por más que en la noción de médico no está incluida la de instrumento. Buscase dondequiera el primer término, y como lo universal, es primero, se toma lo primero universalmente, y de aquí nace el error. Por esto en materia de amistad no pueden explicarse todos los hechos por un término único, y desde el momento en que una sola noción no se adapta (ἐφαρμόττη) a todos los tipos, hay quienes creen [s.c. los platónicos] que estos otros tipos no son amistades; debido a que una definición no se aplica a (ἐφαρμόττοντος) de todas ellas, pero las otras son amistades, no sólo por semejanza a éstas. Además, ellos encuentran que la amistad primaria no se aplica a (ἐφαρμόττη), asumiendo que éste debería ser universal si fuera primario, niegan que las otras amistades sean amistades. Sin embargo, son, aunque no en el mismo sentido; pero, cuando la amistad primera no cuadra, se dice que las otras no son en manera alguna amistad.

De manera que, el concepto de amistad no es, en Aristóteles ni un concepto unívoco ni un concepto equívoco, sino que está en una relación de dependencia causal, es decir, que los diversos sentidos de la palabra “amistad” se explican por referencia a la amistad primera.

Si tengo razón, entonces la igualdad, como la amistad, es algo que Aristóteles considera como un caso de *pròs én* de ambigüedad, (término relativo eventual), pero en tales casos, las definiciones, aunque encontradas, no son iguales ni tan homónimas. Owen considera que el modelo *pròs én* no está explícitamente reconocido como tal en *Cat.1*. Por su parte, Irwin ha intentado una explicación diferente del problema, al interpretar la definición de homonimia dada por Aristóteles en *Cat. 1*, de un modo lo suficientemente amplio como para poder cubrir, en principio, tanto la homonimia accidental como las diversas formas de homonimia no-accidental, incluida la homonimia *pròs én*.

Ahora bien, ya sea que la consideración expresa del modelo *pròs én* implique una reformulación del esquema previsto en *Cat. 1* o no, lo cierto es que este esquema, en el mejor de los casos, sólo podría aspirar a ser compatible con la posterior introducción de dicho modelo de homonimia no-accidental.

Pero, queda de todos modos en pie el hecho de que en *Cat. 1*, no hay como tal, un reconocimiento explícito de dicho modelo, ni una tematización de su alcance.

Así que, en resumen, la diferencia de interpretación de Irwin respecto de Owen, procede del alcance que se da en un caso al adverbio *mónon* (sólo, solamente), contenido en la caracterización formal de la homonimia de *Cat. 1a1*, según se piense que excluye sólo la comunidad de definiciones entre homónimos, pero no todo tipo de comunidad, Irwin, por su parte, –me parece excluye toda relación de comunidad entre homónimos, de modo que alude

necesariamente a la homonimia accidental, Owen, diría que la noción de homonimia de *Cat*. I no excluye la existencia de cierta conexión determinativa, aunque parcial o indirecta, entre los diferentes homónimos.

De modo que, –según mi interpretación en esta discusión de homonimia, Aristóteles ayuda al argumento de Platón proporcionando una razón adicional, por la cual, el igual mismo es predicado homónimamente de los sensibles: es predicado homónimamente de ellos, porque la igualdad es. Pero en este sentido del homónimo, no es una premisa que Platón aceptaría.

Así II(a) representa una invasión indeseada en la línea del argumento platónico, Aristóteles la integra en el argumento, no porque no pueda entender a Platón ni desea representarlo falsamente, sino que, explica que la premisa es verdadera. Ésta no sería la única ocasión en la cual Aristóteles considera las formas del caso en la interpretación de las opiniones de sus predecesores. Fine piensa también que las opiniones de Aristóteles acerca de lo que es realmente el caso, son intromisiones de sus revisiones en las concernientes a Platón, pero de una manera mucho más significativa. –Yo realmente no veo eso, y por ello difiero con Fine, por lo menos, en lo que leído de ella. –A mi juicio Fine piensa que Platón considera las Ideas como universales. Es Aristóteles quien piensa que algo separado debe ser un particular y eso desde que Platón considera las Ideas como separadas –por lo menos en el *Timeo*, éstas tendrán que ser ambas universales y particulares –a mi juicio esta es una inferencia de Aristóteles. Y particularmente desafortunada, porque justo aquí, en este caso, tuerce seriamente el argumento de Platón. Así que, la invitación está hecha.

BIBLIOGRAFÍA:**Ediciones de la obra de Aristóteles:**

1. *Metafísica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale, Edizione maggiore rinnovata, 3 vols., Milano, 1993.
2. *Metaphysica*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford, 1960.
3. *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vols., Oxford, 1953.
4. *Metafísica*, Edición trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1982.
5. *Physica*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, 1956.
6. *Analytica priora et posteriora*. Recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Praefatione et appendice auxit L. Minio – Paluello, Oxford, 1964.
7. *Ethica Eudemia. Adjecto de virtutibus et vitiis libello*. Recognovit F. Susemihl, Teubner, Leipzig, 1935.
8. *Ethica Nicomachea*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. Bywater, Oxford, 1898.
9. *De anima*. Texte établi par A. Jannone, Traduction et notes de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
10. *Categoriae et liber de interpretatione*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. Minio – Paluello, Oxford, 1949.
11. *Magna Moralia*. Recognovit F. Susemihl, Teubner, Leipzig, 1883.
12. *Aristotelis Opera*, Immanuelis Bekeri, Academia Regia, Borussica, Editio Altera.
13. *Aristoteles Pseudepigraphus*, Teubner, Lipsiae, 1863.
14. *Anecdota graeca et graecolatina*, Duemmler, Berlín, 1870.
15. *Topica et sophistici alenchi*. Recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, 1970.
16. *Fragmenta selecta*, Recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1955.

17. *Fragmenta Aristotelis*, Heitz, E., Didot, Paris, 1869.
18. Aristotele ed altri. *Divisione*. Introduzione, traduzione e commento di Cristina Rossitto, Padova, 1984.

Ediciones de la obra de Platón:

19. *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 vols., Ed., Henricus Stephanus - Ioan Serranus, in-fol, París 1578.
20. *The Dialogues of Plato*, 5 vols., Edited by B. Jowet, Oxford 1871.
21. *Platonis Opera*. Ed., A. Firmin-Didot, París, 1856.
22. *Platonis Opera*. Edited by J. Burnet, Oxford, 1902-1906. Greek with French translation.
23. *Platone. Dialoghi*. Ed., R. Bonghi, Turín-Roma-Florenca, 1880-1904.
24. *Oeuvres Complètes*. Tr. Par Robin Leon, Gallimard, París, 1950.
25. *Platonis opera omnia*, 6 vols., Bibliotheca Teubneriana, Ed., Hermann, Leipzig, 1851-1853.
26. *Oeuvres complètes*. Ed., E. Chauvet - A. Saisset, París 1863.
27. *Dialoghi di Platone*. Ed., E. Ferrari, Padua 1873-1883.
28. *Obras Completas de Platón*. 11 vols., Editada por Patricio de Azcárate, Madrid, 1871-1872.
29. *Plato*. London and Cambridge, Mass., 1914-1952. Greek text with English translation, Loeb Classical Library.
30. *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton and H. Cairns, Princeton, N. J., 1969. A preferred and more varied translation.

Comentadores antiguos:

31. Alcínoo. *Enseignement des doctrines de Plato (Didáskalos)*. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris, 1990.
32. Apuleyo *De Platone et eius dogmate*. Ed. P. Thomas, Leipzig 1938.
33. Alexandri Aphrodisiensi in *Aristotelis Metaphysica Commentaria*, Edidit Michale Hayduck, 1891.
34. Alejandro de Afrodisia. *In Topica*. por M. Walles, Berlín, 1891.

35. Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics I*. Translated by W. E. Dooley SJ, London, 1989.
36. Diógenes Laercio. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks, 2 vols., London-Cambridge, 1958-1959.
37. Jámblico. *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Edited with translation and commentary by J. M. Dillon, Leiden, 1973.
38. Simplicius. *comm. in libb. Arist. Phys. selections Gr.-Germ*. Der Bericht des Simplicius über die Quadraturen des Antiphon und des Hippokrates [extr. from his Commentary on the Physics of Aristotle] gr. und deutsch, von F. Rudio, mit einem historischen Erläuterungsberichte. Im Anhang, ergänzende Urkunden [&c.], Leipz. 1907.
39. Simplicio. *In Physicam*. 2 vols., por H. Diels, Berlín, 1882.
40. Siriano. *In Metaphysicam*. por G. Kroll, 1902.
41. Teofastro. *Algunas cuestiones de metafísica*. Edición bilingüe, Introducción, traducción y notas de Miguel Candel, Barcelona, 1991.
42. Proclo. *In Platonis Timaeum commentaria*. Edidit E. Diehl, 2 vols., Leipzig, 1903-1904.
43. Proclo. *In Platonis Rem publicam comentarii*. Edidit G. Kroll, 2 vols., Leipzig, 1899-1901.
44. Proclo. *In Platonis Cratylum commentaria*. Ed. G. Pasquali, Leipzig 1808.
45. Proclo. *Comentarii in Platonis Parmenidem*. Ed. G. Stallbaum, Leipzig 1840.
46. Plutarco. *Platonicae quaestiones. De animae procreation*. Recensuit C. Hubert, Leipzig, 1951.
47. Anónimo. *Prolégomènes à la philosophie de Plato*. Texte établi par L. G. Westering et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Paris, 1990.

Ediciones especializadas:

48. Barford, R., "A Proof from the *Perì Ideōn* Revisited", *Phronesis*, 21 (1976), págs. 198-219.

49. Karpp, H., “Die Schrift des Aristoteles *Perì Ideōn*”, *Hermes*, 68 (1933), págs. 384-91.
50. Isnardi Parente, M., “Le *Perì Ideōn* d’Aristote: Platon ou Xénocrates?”, *Phronesis*, 26 (1981), págs. 135-162.
51. Frank, D. H., *The Arguments from the Sciences, in Aristotle’s Peri Ideōn*, New York, Peter Lang, 1984.
52. -----, “A Disproof in the *Perì Ideōn*”, in *Southern Journal of Philosophy*, 22 (1984), págs. 49-59.
53. Mansion, S., “L’ critique de la théorie des idées dans le *Perì Ideōn* d’Aristote”, in *Revue Philosophique de Louvain*, 47 (1949), págs. 169-202.
54. Philippson, R., “Il *Perì Ideōn* di Aristotele”, *Rivista di filologia e d’istruzione classica*, NS 14 (1936), págs. 113-25.
55. Owen, G.E.L., “An Argument in the Περὶ ἰδεῶν ”, *Logic, Science and Dialectic*, Ithaca, 1986.
56. Owen, G.E.L., “A Proof in the *Perì Ideōn*”, in *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), págs. 103-11.
57. Rowe, C. J., “The Proof from Relatives in the *Perì Ideōn*: Further Reconsideration”, *Phronesis*, 24 (1979), págs. 270-281.
58. Saffrey, H. D., *Le Perì Philosophías d’Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*, Leiden, 1971. (seg. ed.); incluye la recensión de Chernis en *Gnomon*, 31, 1955.

Ediciones complementarias:

59. Allen, R. E., “The arguments from Opposites in *Republic V*”, *Review of Metaphysics*, 15 (1961), págs. 325-335.
60. -----, “Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues”, in G. Vlastos (Ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays I*, New York, Doubleday, 1971, págs. 167-183.

61. Allan, D. J., "Aristotle and the Parmenides", en Düring I. y Owen, G. E. L. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, II, distribuida por Almqvist & Wiksell, 1960, págs. 133-144.
62. Albritton, R., "Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics", *Journal of Philosophy*, 54 (1957), págs. 699-708.
63. Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
64. -----, "Aristotle's Metaphysics M and N", Oxford, 1976.
65. Armstrong D. M., *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press, 1973.
66. Berti, E., *Aristotele: dalla Dialettica alla Filosofia Prima*, Padova, 1977.
67. Beversluis, J., *Cross Examining Sócrates. A defense of the interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, University Press, 2000.
68. Bigelow, John, "The Reality of Numbers", Oxford, Clarendon Press, 1988, págs. 127-78.
69. Bostock, D., "Plato on Understanding Language", in S. Everson (Ed.), *Companions to Ancient Thought*, iii. Lenguaje, Cambridge, 1994, págs. 10-27.
70. -----, "Plato on 'Is Not' (*Sophist*, 254-9)", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2 (1984), págs. 89-119.
71. Bonitz, H., *Aristotelis Metaphysica*, Olms, Hildesheim, 1960.
72. -----, *Aristotelische Studien*, Olms, Hildesheim, 1969.
73. -----, *Metaphysik*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1999.
74. Bolton, R., "Plato's Distinction between Being and Becoming", in *Review of Metaphysics*, 29, (1975), págs. 66-95.
75. Brandwood, L., *A Word Index to Plato*, (Leeds: W. S. Maney and Sons, 1976).
76. Calvert, B., "Forms and Flux in Plato's *Cratylus*", *Phronesis*, 15 (1970), págs. 26-47.
77. Caston, V., "Review of Gail Fine, On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms", in *Mind* 104 (1995), págs. 162-166.
78. Castañeda H. N., *La teoría de Platón sobre las Formas, las relaciones y los particulares en el Fedón*, UNAM, México, 1976.

79. Cadiou, R., “Le problème de méthode dans le traité aristotélicien *Des Idées*”, in *Revue Philosophique*, 146, (1956), págs. 94-100.
80. Carduello, R. L., «Syrianus defensor de Platon contra Aristote, selon le témoignage d’ Asclépius (*Metaphysique*, 433.9-436.6)», en Dixsault, 1993, págs. 197-214.
81. Colvin, C., “The one/many problem. Childish an serious”, *SW Philosophy Rev.* 8, 1992, págs. 67-75.
82. Croese I. M., (Thesis doctoral)--Universiteit Utrecht, 1998. Simplicius on continuous and instantaneous change: neoplatonic elements in Simplicius' interpretation of Aristotelian physics / by Irma Maria Croese, Utrecht, Zeno Institute for Philosophy.
83. Chernis, H. E., *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, The John Hopkins Press, New York, Russel and Russel, 1962.
84. -----, “The Philosophical economy of the theory of Ideas”, en G. Vlastos (eds.), *Plato I*, New York, 1971.
85. -----, *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, Washington, 1935.
86. Devereux, D., “Separation and immanence in Plato’s theory of forms”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12 (1994), págs. 63-90.
87. -----, “Particular and Universal in Aristotle’s Conception of Practical Knowledge”, *Review of Metaphysics*, 39 (1986), págs. 486-504.
88. Dooley, W. E. (trad.), *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle, Metaphysics I*, Duckworth, London, 1989.
89. Düring, I., *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, Traducción de Bernabé Navarro, México, 1987.
90. -----, *Der Protreptikos des Aristoteles*, Klostermann, Einleitung Text Über und Komm von Ingemar Düring, Frankfurt, 1993.
91. -----, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Almqvist & Wiksell, Göteborg, 1957.
92. Gosling J. C. B., “Republic Book V: τὰ πολλά καλά”, in *Phronesis*, 5, (1960), págs. 116-28.

93. Griswold, C., "Commentary on Sayre", *BACAP* (Congress) IX, 1995, págs. 200-211.
94. Fine, Gail, *On Ideas: Aristotle's criticism of Plato theory of forms*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
95. -----, "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3 (1984), págs. 31-87.
96. -----, "Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics, Sextus, and Descartes", in *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, eds. J. Miller and B. Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, págs. 192-231.
97. -----, The One over Many, *Philosophical Review*, 89 (1980), págs. 197- 240.
98. -----, *Plato: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Volumen II, Clarendon Press, Oxford, 1999.
99. -----, *Aristotle: Selections*, Hackett Publishing, Traslations, notes, and glossary, Indianapolis, 1995.
100. -----, *Plato: Metaphysics and Espistemology*, Volumen I, Clarendon Press, Oxford, 1999.
101. -----, *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays* Clarendon Press, Oxford, 2003.
102. -----, "Knowledge y Belief in *Republic* V-VII", in S. Everson (Ed.), *Companions to Ancient Thought*, i. Epistemology, Cambridge, 1990, págs. 85-113.
103. Fox, John, "Truthmaker", in *Australasian Journal of philosophy*, 65, (1987), págs. 199-207.
104. Gallop, D., *Plato's Phaedo*, Oxford, Press, 1975.
105. Gill, C., McCabe, M. M. (eds.), *Forms and argument in late Plato*, Clanderon Press, Oxford, 1996.
106. Griswold, C. L. (eds.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York, 1988.
107. Irwin, T. M., "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics*, 34 (1981), págs. 523-544.
108. -----, "Aristotle's Discovery of Metaphysics", *Review of Metaphysics*, 31 (1977), 210-29.
109. -----, *Aristotle's First Priciples*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

110. -----, "Plato's Heracleiteanism", *Philosophical Quarterly*, 27 (1977), págs. 1-13.
111. Jaeger, W. W., *Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
112. -----, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, 1912.
113. -----, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*; 2 veränderte Auflage (1955), Weidmann, Hildesheim, 2006. Hay traducción F.C.E., México, 1946.
114. Kirwan, C., "Plato and Relativity", in *Phronesis*, 19 (1974), págs. 112-29.
115. Klagge, J. M. and Smith, N. D. (Eds.), *Methods of Interpreting Plato and Dialogues*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplement, 1992.
116. Kung, J., "Aristotle on Theses, Suches, and the Third Man Argument", *Phronesis* 26 (1981), págs. 207-47.
117. Leszl, W., *Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze, Ed. critica del testo a cura di Dieter Harlfinger, Olschki, 1975.
118. -----, *Aristotle's Conception of Ontology*, Padua, 1975.
119. Lewis, D., "New work for a theory of universals", *Australasian Journal of Philosophy*, 61, (1983), págs. 343-77.
120. -----, "On the Plurality of Wolds", Oxford, Blackwell, 1986.
121. -----, "Critical Notice: Armstrong, D. M., A Combinatorial Theory of Possibility", *Australasian Journal of Philosophy*, 70 (1992), págs. 211-24.
122. Leshner, J. H., "Aristotle on Form, Substance, and Universals", *Phronesis*, 16 (1971), págs. 169-178.
123. Lewis, F., "Plato's Third Man Argument and the 'Platonism' of Aristotle", in Bogen and McGuire (eds.), *How Things are*, págs. 133-74.
124. Liddell, H.G. y Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
125. Linehan, F., *The Form and Maker: Plato's artefacts*, Cambridge University Press, 2004.
126. Lloyd, A. C., *Form and Universal in Aristotle*, F. Cairns, Liverpool, 1981.
127. McCabe, M. M., *Plato's Individuals*, Princeton University Press, 1994.

128. -----, *Plato and his Predecessors: the dramatisation of reason*, Cambridge University Press, 2000.
129. Mansión, S., “Deux écrits de jeunesse d’Aristote sur la doctrine des ideés”, in *Revue Philosophique de Louvain*, 48, (1950), págs. 398-416.
130. Morrison D., “Separation: A Reply to Fine”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, (1985), págs. 167-173.
131. -----, “Χωριστός in Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 89, (1985), págs. 89-105.
132. Moraux, P., *Alexandre d’Aphrodise: Exégète de la noétique*, Liège at Paris, 1942.
133. -----, *Les listes anciennes des ouvrages d’Aristote*, Louvain, Editions Universtares de Louvain, 1951.
134. Nehemas, A., “Self-Predication and Plato’s Theory of Forms”, *American Philosophical Quarterly*, 16, (1979), págs. 93-103.
135. -----, “Plato on the Imperfection of the Sensible World”, in G. Fine (Ed.), *Plato I*, Oxford, Oxford University Press, 1999, págs. 171-191.
136. Conferencia (1957: Oxford) “Aristotle and Plato in the mid-fourth century” : papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957/edited by I. Düring and G.E.L. Owen.
137. Owen, G. E. L., “The Platonism of Aristotle”, *Proceedings of the Bristish Academy*, 50, (1966), págs. 125-150.
138. -----, *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*, presented to G.E.L. Owen, Cambridge, London 1982.
139. -----, *Logic, Science and Dialectic: collected papers from Greek philosophy*, Cambridge, London, 1986.
140. -----, “Dialectic an Eristic in the Treatment of the Forms”, *Aristotle on Dialectic*, London, 1965.
141. -----, “Inherence”, *Phronesis*, 10 (1965), págs. 97-105.
142. Platón, Diálogos, Volúmenes I-VII, Ed., Gredos, Madrid, reimp. 2000.
143. Ross, D., *Plato’s Theory of Ideas*, “xvi The Ideas and Sensible things”, Oxford, Clarendon Press, 1953.

144. Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
145. Santa Cruz, M. I., Inés Crespo, M., Di Camillo S., *Las Críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado sobre las Ideas*, Eudeba, Estudio preliminar y edición bilingüe, Buenos Aires, 2000.
146. Sayre, K., "Why Plato never had a theory of Forms", in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 9 (1993), págs. 167-99.
147. Silverman A., *The dialectic of essence: a study of Plato's*, Princeton Press, 2002.
148. Sorabji, R., *Aristotle and After*, Institute of Classical Studies, London, 1997.
149. -----, *Necessity, Cause and Blame: perspectives on Aristotle's theory*, London, 1980. (Hay traducción: Ricardo Salles, UNAM, 2003).
150. Shields, C., *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
151. Smith J. A., *The Works of Aristotle*, "5 The opposition of equal to the great and the small", Volumen VIII Metaphysics, Oxford, Clarendon Press, 1908.
152. Szlezák, Th. A., "La prosecuzione di spunti platonici nella Metafisica aristotelica", en *Revista di Filosofia neo-scolastica*, 85, (1993), págs. 352-369.
153. -----, "Tre lezioni su Platone e la Scrittura della filosofia", en *Revista di Filosofia neo-scolastica*, 86, (1994), págs. 3-43.
154. -----, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart, 1979.
155. Vlastos, G., "Degrees of Reality in Plato", in G. Vlastos (Ed.), *Platonic Studies*, Princeton, 1981.
156. -----, "Reason and Causes in the *Phaedo*", in G. Vlastos (Ed.), *Platonic Studies*, Princeton, 1981, págs. 76-110.
157. -----, "The Third Man Argument in the *Parmenides*", en R.E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965, págs. 231-263.
158. -----, *Studies in Greek philosophy*, vol. II: Socrates, Plato, and their tradition, Princeton Press, 1995.
159. Woodruff, P., *Plato: Hippias Major*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
160. White, F. C., "The 'many' in Republic 475a-480a", *Canadian Journal of Philosophy*, 7, (1977), págs. 291-306.

161. Wilpert P., “Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias”, *Hermes*, 75, (1940), págs. 378-85.
162. -----, “The Fragments of Aristotle’s Lost Writings”, en Düring I. y Owen, G. E. L. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, II, distribuida por Almqvist & Wiksell, 1960, págs. 133-144.