

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México

Beta. Consideraciones en torno al método en la filosofía primera

I. Las categorías aristotélicas y el principio metodológico de la filosofía

Tesis que para obtener el grado de Maestra en Filosofía presenta:

Cristina Pérez Díaz

Directora: Dra. María Antonia González Valerio



Ciudad de México, 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mis maestras Rebeca Maldonado y María Antonia González,
por el inagotable deseo de pensar.

Índice

Introducción	1
I. “Las palabras y las cosas”	19
II. La unidad y la multiplicidad.....	42
A. Las categorías frente a la teoría de las Formas de los diálogos <i>Parménides</i> y <i>Sofista</i>	42
1. El <i>Parménides</i>	46
2. El <i>Sofista</i> : La simpatía de las Formas	59
3. Recepción y crítica de Aristóteles a la <i>méthexis</i> : <i>Met.</i> A, M y N	72
B. La lectura aristotélica del poema de Parménides desde las categorías.....	98
C. Las categorías frente a los embates sofistas contra la verdad del discurso	107
1. Los problemas planteados a la filosofía por parte de la sofística.....	107
2. La respuesta de Aristóteles a Protágoras en <i>Met.</i> Γ	112
3. Las tesis de Gorgias y las respuestas que perfila Aristóteles en <i>Refutaciones Sofísticas</i> y otros pasajes	114
Conclusiones	124

Las categorías y el principio metodológico de la filosofía

(Las categorías aristotélicas frente al problema de lo uno y lo múltiple)*

* Esta investigación se llevó a cabo gracias a una beca de CONACYT.

*No puedo ejecutar un acto nuevo,
soy la fatiga de un espejo inmóvil.
Nada hay antiguo bajo el sol.
Todo sucede por primera vez, pero de un modo eterno.
El que lee mis palabras está inventándolas.*

Borges

El problema de las categorías es el más arduo que puede presentársele a un filósofo. Es la clave para todo. Lo he estudiado, por así decir, toda mi vida; sin embargo, no lo he estudiado lo suficiente.

Charles Renouvier

Introducción

La filosofía, como todo saber, no puede *simplemente* hacerse. El hacer filosófico requiere de un saber hacer. Sin embargo, este saber hacer no es sólo una técnica, sino que posee también cierta direccionalidad. Ésta no se da en él como una funcionalidad práctica, como un para qué, sino en el sentido de una cierta respuesta que se presiente ya en el hacer mismo y que hacia ella se dirige. Presentimiento que se requiere para dotar de sentido el trabajo técnico, esto es, la lectura, la escritura, el comentario, la interpretación, la lectura de bibliografía secundaria que nos inserta dentro de una comunidad de estudiosos. Todos estos procedimientos que componen el saber hacer del filósofo no desembocarían nunca por sí mismos en un producto que posea la originalidad de lo que se sostiene por sí, de no estar guiados por el presentimiento de una estructura que se persigue.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que un pensamiento se erija así, como un monumento? ¿Hay algo no determinable que rebasa lo que puede aprenderse en cuanto al saber hacer? ¿Hay que poder ver en ese saber hacer algo más que estos procedimientos técnicos? ¿Podemos encontrar, atendiendo al trabajo de los filósofos, esa estructuración del presentimiento y la construcción del camino que, a través de los procedimientos técnicos, conduce su desarrollo? Para probar lo que decimos, tendríamos que poder poner las pruebas en frente, mostrar que en efecto los filósofos llevan a cabo sus investigaciones guiados por posibles respuestas ya presentidas, a cuya elaboración se dirigen mediante todos los otros procedimientos, y que son la finalidad *real* de su proceder. No sabemos si tal tarea sea posible, o incluso si sea necesaria. Pero, si tomamos como punto de partida que la filosofía –entendida aquí siempre como “filosofía primera”– es el saber teórico que tiene por finalidad encontrar los primeros principios del *ón* en cuanto *ón* –sea como sea que en cada caso se entienda esto–, entonces, partimos de que este saber es una búsqueda que persigue un *encuentro efectivo*. Es una búsqueda limitada, no simplemente errática, y no guiada por el mero interés de la erudición. Para que el tal hallazgo se dé, son necesarios los caminos, pues no decimos que se trata de un saber inmediato, de algo que se da sin reflexión crítica, en una “experiencia pura”. En efecto, desde su gran nacimiento en la Grecia antigua, particularmente con Parménides, se identificó el conocimiento de la

verdad divina con un camino (*bodós*). Ya en ese poema fundamental encontramos la caracterización del camino del sabio en oposición al errar sin rumbo de quienes no buscan la verdad y se dejan llevar por la fuerza de la costumbre. La fundante oposición entre *dóxa* y *epísteme* aparece allí junto con las nociones de camino y errancia. El camino, siendo uno y el mismo, puede ser recorrido por muchos: es común (como el *Lógos* de Heráclito), mientras que la errancia es irrepetible, y es por eso particular, tiene que ver con el sentido original de la idiotez (*ιδιότης*).

Sin embargo, contrario a lo que creía el sabio del poema, la existencia de una “historia de la filosofía” nos permite observar que no hay *un* camino trazado, que no hay *un* método filosófico que garantice la consecución de la verdad. Sucede, por el contrario, que *cada vez* que inicia la búsqueda del hallazgo el camino tiene que ser trazado. Esto no quiere decir que el filósofo lleve a cabo una *epojé* cartesiana (que incluso en Descartes es una ficción), que actúe como si no hubiera una historia de la filosofía, que piense desde sí mismo a partir de un punto cero, en una experiencia única del filósofo frente a lo que es. Hay, en efecto, un trabajo exegético y crítico con la *éndoxxa*, sin el cual no puede hacerse filosofía. Pero la filosofía primera es también acontecimiento y rayo en la oscuridad. Quien filosofa hace la pregunta filosófica, se la hace a la historia, sí, pero no se limita a una revisión de las respuestas, sino que *hace* la pregunta. Esa actualización de la pregunta, ese golpe de lo que es llamando a su apertura en el pensar, es lo que marca la diferencia entre una revisión histórica de los conceptos y la elaboración de un sistema de pensamiento que, si bien dialoga con los anteriores, surge como un nuevo pensar de lo mismo, a la vez que traza un nuevo camino en el que se da ese pensar. Y cada pensamiento sólo puede darse en su propio camino, así de imbricados están en la filosofía el contenido y el método.

Ahora bien, al afirmar que el camino y lo que en él se piensa son *cada vez* distintos, ¿afirmamos con ello que no se busca siempre lo mismo? Sin embargo, al hablar de “historia de la filosofía” establecemos una continuidad, un hilo conductor, una cierta mismidad. Y también hemos dicho que comprendemos la filosofía como el saber de las primeras causas y de los primeros principios. ¿Es esto un *objeto*, susceptible de ser revisado una y otra vez a lo largo de una historia de interpretaciones que dialógicamente va deshaciendo los nudos en que ha caído el pensamiento anterior? Pero si lo que se busca es siempre lo mismo, ¿por qué tiene una historia la filosofía? ¿Se debe tan sólo a la imperfección del pensamiento humano, que no puede captar nunca la totalidad de los principios con verdad absoluta, sino que siempre capta tan sólo una parcela de la verdad?¹ ¿O es que hay una peculiaridad de los principios, una peculiaridad del *ón*, que,

1 Sabemos que esta es, en efecto, la postura de Aristóteles. Recordemos lo que dice en el primer capítulo de *Met. α*: “El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la

permaneciendo el mismo, cambia y obliga a que los caminos sean siempre distintos y siempre nuevos? ¿O bien son siempre distintos los principios, y la continuidad de la filosofía es tan sólo nominal? E incluso, todavía, podríamos preguntarnos si no es ya errado este modo de plantear el problema, que parte de la división entre la particularidad del pensamiento y la particularidad de los principios. Al menos debiera serlo si creemos que la filosofía piensa lo que es en cuanto que es, y no en cuanto que es pensado, si creemos que se da la coincidencia entre ser y pensar, si es verdad, como creía Aristóteles, que el pensamiento cuando entiende se identifica con lo entendido. Pero con esto tomamos ya una postura, y de lo que se trata es ahora de poner de frente los problemas del método.

Estas preguntas nos conducen rápidamente a la relación entre la filosofía y la historia. La cuestión se complica, porque cuando decimos “historia” no es claro de inmediato si nos referimos a la “historia de los pueblos” o a la “historia de la filosofía”; como tampoco es prístina la relación entre ambas. No podemos adentrarnos *directamente* en este momento en estas importantes cuestiones. Pero son el marco referencial en el que se desarrolla la inquietud sobre el método que anima la investigación que ahora presentamos. Plantearse estas preguntas es una tarea de tal magnitud que requiere erudición y muchos años de trabajo con el corpus de la filosofía. Por lo que una investigación como la que ahora presentamos es tan sólo una minúscula aportación a este esfuerzo, que llevamos a cabo, además, dando como un rodeo, pues al insertarnos dentro de una forma académica de tesis, debemos trabajar con ciertos textos y limitar nuestras preguntas. Pero no es ocioso planteárselas *de una vez* en estas palabras introductorias, pues, aunque no aparezcan desarrolladas, constituyen el marco amplio de preocupaciones en el que se inserta una investigación como ésta, que, de lo contrario, tendría un interés meramente escolar. El trabajo que ahora presentamos es el comienzo de una investigación que nos interesa como filósofos, y que pone en marcha un enjambre de preguntas que nos encamina en una búsqueda que, bien lo sabía Platón, toma toda la vida. Lo que nos interesa poner de frente *ahora* al mencionar estas cuestiones es nuestra comprensión de que el método no es una propedéutica, sino que está íntimamente ligado con el desarrollo del pensamiento textual. Y que, siendo así, quien se adentra en el quehacer de la escritura filosófica no puede desatender estas preguntas y tiene que, más o menos conscientemente, tomar cierta postura al respecto. Postura que, si consciente, implica ya determinadas reflexiones en torno a cómo se comprende la filosofía y lo que en ella

Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud. Conque, si nos hallamos realmente al respecto como decimos con el refrán ‘¿quién no atinaría disparando a una puerta?’, en este sentido «la verdad» es fácil; pero el hecho de alcanzarla en su conjunto, sin ser capaces de «alcanzar» una parte «de ella», pone de manifiesto la dificultad de la misma. Y posiblemente, puesto que la dificultad es de dos tipos, la causa de ésta no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas.” (993a30-993b11)

se piensa. Así, pues, aunque esto parezca plantear un círculo vicioso, no hay más que tener claras las cuestiones, y *adentrarse en ellas desde cierto horizonte*.

Sirva lo que acabamos de decir como explicación del título de este ensayo: *Beta. Consideraciones en torno al método en la filosofía primera*. Queda todavía por aclarar, sin embargo, el misterioso “Beta” con que comienza el título. Se trata de una alusión al libro B de la *Metafísica* de Aristóteles. Alusión, porque en ningún momento nos hemos propuesto hablar directamente de ese libro. Es, no obstante, un libro ejemplar para la tarea que estamos emprendiendo: la consideración del cómo se procede en la filosofía primera. Permítasenos la metáfora, para volver a poner en escena el gesto de la reflexión en torno al cómo de la filosofía primera.

Y bien, partiremos de la evidencia fenomenológica de que los caminos del pensar son distintos. A pesar de esta innegable diferencia, en nuestros estudios de filosofía nos ha llamado la atención un punto que hemos visto repetirse en varios caminos: la elaboración de un mapa categorial. Lo encontramos, al menos explícitamente, en algunos de los filósofos más importantes en la historia de la ontología: Aristóteles, Kant, Hegel y Heidegger. En estos mapas se revelan las determinadas comprensiones sobre “las cosas” que pueblan el mundo de lo pensado en cada caso. Sobre todo, nos parece que en los mapas categoriales se pone en juego la relación fundamental que atraviesa toda la filosofía primera: la relación entre *phýsis*² y *lógos*³. Se decide allí qué cosas caen de un lado y de otro, si es que hay escisión o no, y si la

2 El concepto *phýsis*, como es sabido, suele traducirse por “naturaleza”, que sigue a la traducción latina “natura”. Sin embargo, como bien han señalado muchos, ha de tenerse el cuidado de observar que el concepto de naturaleza que nos es habitual a partir de la época moderna es muy distinto a aquello que se nombraba en la Grecia antigua con la palabra *phýsis*. La etimología de la palabra la hace provenir de *phýesthai*, que significa nacer y crecer. Nada tiene que ver con las dicotomías establecidas por el pensamiento moderno entre, por un lado, la naturaleza y, por otro, ya sea el espíritu, la cultura, la gracia o la libertad. La palabra antigua nombraba, más bien, lo que crece desde sí mismo, o la fuerza misma del surgir. De ahí que Heidegger la comprenda como “fuerza imperante que brota”. Y es también lo que, con el paso del tiempo, vino a nombrarse con el vocablo *ousía*.

3 El concepto *lógos*, por su parte, tiene una especial complejidad, que daría por sí sola para varias tesis. Pero, si tuviéramos que hacer una tesis para poder usar cada palabra, no llegaríamos a decir nada nunca. Hay que atreverse a usar las palabras, aunque, siguiendo la indicación de nuestro maestro Aristóteles, debemos empezar siempre por una dilucidación esquemática, que nos ponga en camino para la decisión del sentido que nos interesa. Tal decisión no podemos hacerla en este momento, y es a lo que se apunta en nuestro camino de pensamiento. Podemos, sí, y debemos, con miras al rigor de nuestro discurso, exponer la comprensión –aunque muy esquemática– del mismo. La investigación debe tener dos niveles: el filológico y el histórico-filosófico. No debe perderse nunca de vista que la filología es una herramienta, esencial, mas no constituye el pensar mismo del filósofo. Éste, para que se dé, tiene que pasar por una apropiación-crítica de lo ya siempre pensado, que rebasa la atención a la aparición de las nociones, y busca la comprensión del trabajo del concepto dentro de un pensar con anchas miras.

Lógos significa palabra, *légein* es decir, *legómenon* es lo enunciado. Puede tener un carácter profano (enunciado, definición, ejemplo, ciencia, opinión, rumor) o sagrado (la respuesta del oráculo, la revelación). En la filosofía de la Grecia antigua (de Heráclito a Aristóteles), aparece significando muchas cosas: la palabra, el discurso, la

hay, si es tajante, mediada o salvable.

Ahora bien, hemos tenido que delimitar la investigación, pues un trabajo que atienda este asunto en los cuatro autores mencionados requiere mucho más tiempo que el que nos dan, para una disertación de maestría, las instituciones que han posibilitado este estudio. De entre esos monumentos espirituales, la obra de Aristóteles nos ha parecido la más adecuada para comenzar. De ahí el subtítulo, que delimita este trabajo como la primera parte de uno más amplio: I. Las categorías aristotélicas y el principio metodológico de la filosofía. Aunque, bien podríamos haber utilizado otro subtítulo: “Las categorías frente al problema de lo uno y lo múltiple”. Tal subtítulo pondría el énfasis en la pregunta, mientras que el que aparece en la portada lo pone en la respuesta. Desafortunadamente, siempre hay que elegir, pues si no el título se convertiría él mismo en un tratado sobre el título.

Los textos de Aristóteles nos han interpelado, en primer lugar, porque están en el origen insuperable, no en cuanto magnitud, sino en cuanto que tienen el mando *archeológico* propio de todo origen (*archê*), y por tanto una eternidad, una presencia sincrónica en todo el pensamiento a lo largo de su cronología. En segundo lugar, porque hay allí un esfuerzo explícito por pensar el hacer filosófico, el cómo de la filosofía, a la vez que no se queda en tal esfuerzo, sino que efectivamente lleva a cabo determinados gestos encaminados a la estructuración de sus respuestas a los problemas de la tradición. Tomamos, además, las palabras de Pierre Aubenque, cuando afirma que pensar “la filosofía antigua, es contribuir, intentando encontrar allí el origen y penetrar en sus motivaciones, a definir qué es todavía hoy para nosotros la filosofía⁴”.

Estudiando el corpus, particularmente la *Metafísica* y la *Física*, hemos encontrado que no es suficiente para entender el método en la filosofía primera plantear que el filosofar se agota en el trabajo hermenéutico: que se hace en diálogo con una tradición en la que el pensador se inscribe, de la que hereda las preguntas y los problemas con que ya se han enfrentado otros al responderlas, y que en ese diálogo crítico va construyendo un nuevo camino. No ponemos en duda esta opinión, nos parece evidente que los filósofos han tendido, por lo general, a proceder de este modo. Hablando particularmente de Aristóteles, esto es sin duda alguna cierto. Su pensamiento está marcado por la discusión crítica con pensadores anteriores. Pero hay un paso límite entre la revisión crítica y la elaboración de las nuevas respuestas, entre la

medida, la razón, el principio del desarrollo del cosmos. El sentido al que nosotros apuntamos al utilizarlo aquí no pretende circunscribirlo a una sola de estas acepciones, minando con ello la riqueza del vocablo original. Se trata de indicar la actividad de un decir objetivo, de un decir razonado que incluye en su decir lo que él mismo es: razón, medida, principio. Con ello, nos alejamos de toda comprensión antropológica del *lógos* como propiedad del hombre.

4 Pierre Aubenque, “Antiquité. Naissance de la Philosophie” en <http://www.universalis.fr/encyclopedie/antiquite-naissance-de-la-philosophie/>

herencia y la repetición. Al rastrear los lugares que ocupan las categorías de Aristóteles, hemos visto que justamente en el diálogo crítico que se sostiene con algunos pensadores, particularmente con Parménides, Platón, Protágoras y Gorgias, aparecen como el lugar *desde donde* se desarrolla la crítica y *desde donde* se desarrollan también sus propias respuestas. Sin embargo, ellas son ya algo *nuevo*. (Es importante buscar los resquicios donde aparece lo nuevo. *Somos epílogo*, reza otra omnipresente sentencia en la era *post*-industrial.) Un *locus* no habitado anteriormente por el pensamiento. Las categorías tienen tal carácter límite, pues son *ya* la dilucidación esencial de los sentidos de eso *por lo que* se está preguntando: el *ón*⁵. Punto de partida y destino simultáneamente, pero atravesado por la diferencia de lo aún no visible. Sin esta dilucidación inicial es imposible ver los errores de los otros. De ahí que jueguen ese papel de piedra fundante para la construcción de un saber, aunque éste no deje de ser un saber heredado. Ponen el comienzo para la nueva elaboración de “lo mismo”.

Ante tal hallazgo, nos ha interesado poner el énfasis en este punto “inicial” porque nos parece que en nuestros días anti-modernos tiende a dejarse de lado la cuestión del “inicio”. El, por otro lado admirable, Pierre Hadot afirma, con cierto orgullo postmoderno, que la filosofía actual regresa a una metodología exegética, a ser lectura, comentario e interpretación coherente de los textos de la tradición, y que renuncia con ello a la ilusa pretensión moderna del comienzo absoluto⁶. Es evidente que su valoración es acertada, en la medida en la que refleja bien la situación dominante del quehacer filosófico de nuestros

5 Con esto tomamos ya una postura en la lectura de la obra de Aristóteles: que las figuras de la atribución (categorías) son el sentido fundamental de entre los varios sentidos en que se dice el *ón*. Esta postura es discutible, y habrá quien no esté de acuerdo. Para sostenerla, nos basamos principalmente en la lectura del libro E de la *Metafísica*. Allí, en el primer capítulo, Aristóteles enumera cuatro sentidos del *ón*, a saber: el accidente, la verdad y la falsedad, las figuras de la atribución (categorías) y el acto y la potencia. En la exposición de los capítulos subsiguientes, descarta como sentidos fundamentales para la ciencia primera los sentidos del *ón* que son el accidente y la verdad y la falsedad: el primero, porque no es posible que haya ciencia de lo que no es siempre o la mayoría de las veces; y el segundo, porque es propio del juicio y no de las cosas. En el último capítulo, concluye: “Y puesto que la combinación y la división tienen lugar en el pensamiento y no en las cosas, y lo que *es* en este sentido es distinto de las cosas que *son* en sentido primordial (pues el pensamiento junta o separa bien el qué-es de una cosa, bien la cualidad, bien la cantidad, bien alguna otra determinación suya), lo que es en los sentidos de «es accidentalmente» y «es verdadero» ha de dejarse a un lado. Y es que la causa del uno es indeterminada y la del otro en una cierta afección del pensamiento, y ambos están referidos al otro género –al que queda– de lo que es, y fuera de este género no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es. Por ello, dejémoslos de lado e investiguemos las causas y los principios de lo que es mismo, en tanto que algo que es (*Met. E*, 1027b29-1028a4).” Según esto, la división y la composición que lleva a cabo el juicio, y que es susceptible de ser verdadera o falsa, trabaja con algo previo, las cosas que son en sentido primordial, y que es lo que puede en cada caso unir o separar. Y esto, según lo que se dice en el pasaje, son el qué es, la cualidad, la cantidad o bien alguna otra determinación de la cosa, o sea, las categorías o figuras de la atribución. Por lo tanto, se identifican en el pasaje citado “las cosas que son en sentido primordial” y las categorías. Éstas son, así, el material originario sobre el cual puede darse el juicio, y que, por lo tanto, lo antecede y es más fundamental.

6 Pierre Hadot, “Philosophie, exégèse et contresens” en *Études de philosophie ancienne*.

días. En efecto, nos encontramos con que hoy la filosofía es primeramente *investigación*. Vemos cómo la filosofía del siglo XX y lo que va del XXI se vuelca al estudio especializado y pormenorizado de autores, ya no sólo como metodología de formación filosófica, sino como *el trabajo mismo* de la filosofía. Buena parte del pensar actual se trata del pensamiento de estudiosos acerca de los textos de otros autores, enfocado en aspectos muy puntuales, sin que veamos las más de las veces una búsqueda del propio autor, que integre a los filósofos leídos dentro de un discurso dirigido por determinadas preguntas, que rebasen al filósofo estudiado, y que más o menos pudieran tender a la constitución de un sistema. Y es que precisamente la filosofía “postmoderna” se caracteriza por una tajante postura asistemática, enfrentada conscientemente con las pretensiones de los sistemas modernos. Pero la ultra especialización que convierte al filósofo en mero exégeta no tendría por qué ser el resultado último de tal crítica a la modernidad y a las pretensiones insostenibles de los sistemas. De hecho, aunque tal sea la tendencia cada vez más dominante, no podemos dejar de observar que los pensadores reconocidos como las “grandes figuras” del pensamiento reciente (*v.g.* Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Foucault, Derrida) no se han limitado a la interpretación de la tradición o de selectos autores, sino que vemos además en ellos la presencia de esa búsqueda guiada por un cierto enjambre de cuestiones y una preocupación predominantemente constante (...que ¿sobrepasa el texto?)

Por ello, si bien coincidimos con Hadot en su observación sobre la importancia actual de la exégesis, no nos parece que sea cierto que la filosofía renuncia del todo al principio absoluto. Desde nuestro punto de vista, hay entre la interpretación y la propuesta un abismo en el que sólo se transita verdaderamente cuando el pensar se ve empujado por el *ón*, en alguna de sus múltiples caras, como eso que hay que pensar, que ha de ser pensado y que exige la mirada. Esa interpelación al pensamiento no está por completo en el texto, si bien tampoco podría captarse desde una relación “espontánea” (no cultivada filosóficamente) con lo que es. La inteligibilidad del *ón* no surge por completo del texto, si bien ello no implica que cada filósofo lleve a cabo el ejercicio de la *epojé* absoluta al modo cartesiano. En este contexto, la revalorización que la hermenéutica de Gadamer ha hecho del prejuicio, atacando al prejuicio contra el prejuicio, característico de la Ilustración, si bien no deja de ser sumamente valioso y clave para el posicionamiento frente al texto del lector-pensador actual, nos parece que tiene que ser asumida junto con el dictum fenomenológico que nos dirige a las cosas mismas.

Nadie se nos presenta como mejor maestro de esta metodología del *bicéfalo* que Aristóteles. Nos parece que no es sólo en la re-escritura y retematización de los principios de los físicos que Aristóteles encuentra el campo del pensamiento. El momento, esencial para el pensar científico, de la comprensión del ser según una pluralidad de modos ordenados hacia un límite (esto es, las categorías), sólo pudo surgir, ciertamente, de una profunda comprensión de lo mejor de todos los pensamientos excelentes griegos, pero

representa la elaboración de un esquema que delimita un camino enteramente nuevo. Podemos decir que Aristóteles retoma tanto el intento de dar cuenta de lo que es comprendido como algo que cambia, por tanto, por dar cuenta del cambio, como también la atención a la esencia como algo inmóvil. Direcciones, ciertamente, ya presentes en toda la tradición anterior. Pero no deja de ser cierto que se opone en alguna medida a todos los sabios y filósofos que considera dignos de estima, y que lo hace desde un principio metodológico: que antes de responder a las preguntas es necesario dilucidar los sentidos de lo que se pregunta. En el ámbito de la pregunta por el *ón*, el error fundamental de todos los anteriores fue, para Aristóteles, no haber llevado a cabo tal dilucidación. De ahí que las categorías sean para éste el lugar desde el que puede, no simplemente criticar a la tradición, sino identificar con precisión los errores que tienen que ser enmendados, y, desde ese mismo lugar, desarrollar él las respuestas evitando tales equívocos. Así, el diálogo crítico se hace ya desde un cierto lugar delimitado, desde donde se pueden ver determinadas cosas y que pone el terreno para otra elaboración.

La lectura de la obra de Aristóteles que proponemos no pretende ser una interpretación novedosa de su obra, ni pretende plantearle nuevos problemas, como tampoco resolver los ya planteados. El texto no es de lo que hay que hablar, sino que hay que hablar de lo que habla en el texto. Eso que habla allí, puede ser tomado y retomado, sin que pretendamos apropiarnos del nombre de Aristóteles y erigirnos de ese modo en una Autoridad en el tema. Nosotros lo tomamos como un maestro que nos habla, y cuya dignidad de maestro es reafirmada no porque nosotros nos esforcemos por preservar su pensamiento “original” y “verdadero”, sino en nuestro deseo férreo de aprender de él, como único se aprende: escuchando. Dirigimos por eso nuestro pensamiento a la escucha del *gesto*. No se trata de dogmatizar y cerrar con nuestra “comprensión” el contenido de la obra de Aristóteles, sino de atender a lo que allí se lleva a cabo y cómo se hace. Allí se responde a unos problemas. Por eso la guía de nuestra escucha ha sido: a qué problema responden las categorías y, en cuanto tal respuesta, qué lugar ocupan en el desarrollo y en la estructuración de la ciencia primera. Y hacemos esta pregunta dando fe a la propia declaración de Aristóteles según la cual él se comprende a sí mismo dentro de una tradición que ha pensado siempre *lo mismo*. Cuando Aristóteles habla de los anteriores los describe como físicos, porque pensaron la *phýsis*; pero cuando él se afirma a sí mismo dentro de esa tradición que ha pensado siempre lo mismo, llama a eso que se ha pensado siempre *ousía*. “Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es lo *ón*, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la *ousía*? (Met. Z, 1028b2-4)” Así, lo que encontramos en su obra es un problema histórico, que tiene realidad histórica, que la tenía ya en el momento de Aristóteles y que la tiene todavía más hoy, después de la “historia de la metafísica”. A parte de toda consideración filológica que pretenda decidir sobre lo que pertenece o no al corpus, sobre el

hilo conductor de su desarrollo, incluso si el texto de las *Categorías* fuese espurio, y aunque fuere un texto temprano en la obra del autor, perteneciente a un problema distinto, a un Aristóteles “más platónico”, y aunque hubiere cambiado Aristóteles de opinión, lo cierto es que encontramos las categorías mencionadas en varios lugares de “su obra”, y que se articulan siempre frente al problema de la multiplicidad. Así, nuestra lectura busca sus límites hermenéuticos en un horizonte amplio: la historia de un problema.

El lector agudo notará ya desde este planteamiento introductorio, que nuestro discurso usa como herramienta metodológica buena cantidad de especulación y de imaginación. Celebramos con ello el que la filosofía no sea una ciencia en sentido moderno, y que la filología se mantenga siempre como instrumento, sin llegar a ser la reina, imponiéndose como el tribunal supremo de una racionalidad empírica de cortas miras. Estamos convencidos de que buena parte de las grandes obras del pensamiento son mucho más fruto del uso de la especulación y la imaginación, que del apego al papel y a la letra. El sentido es algo que siempre excede al texto material, y sólo puede ser buscado y apuntado desde lecturas que, leyendo con atención, admiración y respeto los textos, se arriesguen a entrever lo no marcado por la tinta. Incluso los estudios más “rigurosos” no se libran de estas presencias, porque sin imaginación es de hecho imposible leer. Y quienes se esfuerzan por expulsar la imaginación fuera del terreno de la filosofía, no le harán ningún bien, enfrascándola en los límites de lo “correcto”, sin que pueda surgir allí nunca lo diciente. Sin especulación no hay, por otro lado, conceptos. Pretender leer un texto de filosofía sin especular sobre su sentido, tendrá que limitarse a deletrear lo que dice, y rescribir literalmente y en su totalidad el texto. Pues incluso las exégesis que se quieren más científicas, no dejan de ser en todo caso siempre y simplemente posibles, porque el texto es irrepetible y su sentido pertenece a una posibilidad siempre diferida, nunca alcanzada. El sentido requiere que el pensamiento se abisme en los espacios que abren las letras, la tinta, las palabras, el papel; pero incluso las oraciones y las “proposiciones”. Porque un tratado filosófico no es una serie de proposiciones verdaderas o falsas, y nunca dice algo empíricamente constatable. La filosofía está en otra parte (márgenes, fantasmas, huellas, presencia, violencias, frutos; está en todo esto que es intangible y que requiere nada más y nada menos que el riesgo de pensar). Esto hoy tiene que ser afirmado como un gesto de *resistencia*.

Al leer el planteamiento de las categorías desde la luz de algunas discusiones relevantes que aclaran su lugar como respuesta a determinados problemas, hemos encontrado que las categorías son la dilucidación fundamental de los diversos sentidos del *ón*, y por eso son el mapa primero en el *métodos* de la *theología*. Este mapa nos pone en camino para pensar el *ón* en cuanto *ón*. Tal posición fundamental puede observarse en el propio proceder del pensamiento de Aristóteles. Sabemos por los *Tópicos* que en su comprensión de la dialéctica la discusión con la *éndoxxa* ocupa un paso inicial en la investigación. Esto no

sólo se ve reflejado en el método de la filosofía primera, sino también en la mayor parte de sus tratados. Sin embargo, nos ha parecido –hasta donde hemos podido abarcar la obra aristotélica– que en cuanto a los primeros principios hay una particularidad en el método. Específicamente a la hora de enfrentarse a un problema: el de la relación entre la unidad y la multiplicidad, Aristóteles no sólo recibe y critica las teorías de pensadores anteriores, sino que lo hace desde una posición bien determinada: el reconocimiento de los múltiples sentidos en que se dicen tanto el *ón* como el uno, y -como veremos atendiendo a las propias palabras de Aristóteles- en especial desde el reconocimiento del sentido del *ón* que son las diversas categorías. Este constante recurrir a la posición categorial para criticar las posturas de otros filósofos cuando se trata de lo que Aristóteles recibe como el problema de la unidad y la multiplicidad, nos dice precisamente el lugar que ocupan las categorías en la filosofía primera: se trata de la dilucidación inicial necesaria para resolver las confusiones en las que han caído los filósofos anteriores en cuanto a este problema. Así, el método pasa por la crítica de la tradición desde una comprensión propia que permite hacerle frente de manera crítica-constructiva. A partir de esta comprensión, la crítica tiene ya cierta dirección y no permanece estéril.

Ahora bien, tal mapa categorial no es independiente de las mismas *édoxa* frente a las que se planta como punto inicial de un nuevo desarrollo constructivo. Se sabe que el tratado de las *Categorías* es temprano en la obra de Aristóteles. Si no fue escrito durante el tiempo de la Academia, es probable que sí haya sido ideado ya desde entonces. Sabemos, también, que Aristóteles llegó a la escuela de Platón por la época de la redacción de los diálogos de madurez, de los llamados diálogos críticos, donde aparecen varias revisiones de la teoría de las Formas. Vemos, particularmente en dos de éstos diálogos, el *Parménides* y el *Sofista*, la aparición de varios tópicos que retomará Aristóteles y frente a los cuales las categorías pueden aparecer como posibles desarrollos. En el primero, aparece lo que posteriormente Aristóteles denominará el argumento del “tercer hombre”, que es una de las principales críticas al ser separado (*chorismós*) de las Formas y a la idea de participación (*méthexis*) como intento de explicación del carácter de principio de las Formas para las cosas sensibles. El problema, lo ve claramente Aristóteles, es que no se ha hecho la distinción más fundamental para el desarrollo de la teoría: el carácter que debe tener lo que es principio, llámese *eídos* o *ousía*. Pero tal distinción no se puede llevar a cabo si no se ha separado claramente lo que es *ousía* de lo que no lo es. Por su parte, el *Sofista* expone, entre otras cosas muy relevantes para el estudio de Platón a las que no atenderemos en este trabajo, algunos problemas en torno a la atribución: cómo se dice lo falso y cómo se dice algo de múltiples maneras. El diálogo propone la postulación del ser y del no-ser como géneros, y la mezcla entre los géneros para dar cuenta de la multiplicidad de atributos que una cosa puede tener sin dejar de ser por ella misma y una. El problema es aquí, nuevamente, que las cosas (sean las

esencias, sean las sensibles) están de entrada siempre separadas y que hay que buscar, luego, un principio exterior que las una y que resulta siempre arbitrario y susceptible de ser, a su vez, principiado. Esto hace que la cosa carezca de unidad propia. No habiendo principio de unidad para la cosa, todo puede ser *ousía* o todo puede ser accidente, porque no hay un orden en torno al cual se ordenen las prioridades de los elementos constitutivos de la cosa. El principio de combinación queda sin ser enunciado en el diálogo. Pero vemos que allí, de paso, se define al filósofo como aquél que sabe llevar a cabo las combinaciones adecuadas, o, lo que es lo mismo, encontrar la esencia de cada cosa.

Si miramos las categorías desde esta luz, podemos verlas proponiendo un ámbito de la atribución ordenado por principios intrínsecos: las relaciones “hacia uno” (*prós hèn*) entre la *ousía* y sus determinaciones. El tratado de las *Categorías* divide lo que es *ousía* y lo que es determinación de ésta (el cuanto, el cual, el respecto de algo, el donde, el cuando, el hallarse situado, el estar, el hacer y el padecer), y pone las determinadas relaciones que se dan entre ambos modos de ser, a saber, darse en un sujeto y decirse de un sujeto⁷. Por lo que los diálogos platónicos arrojan luz sobre el germen de las categorías, vistas como el desarrollo de una discusión con la tradición en la que Aristóteles está inmerso, y como el gesto de responder a un problema recibido. Si tenemos razón, ello explica que no aparezcan como un tópico revisado entre las *endoxa*, sino como algo que va surgiendo desde el mismo acercamiento crítico y como el lugar desde el que éstas pueden verdaderamente ser miradas críticamente. Lo que nos muestran los diálogos platónicos son problemas que nos permiten ver las categorías con un trasfondo determinado, con una dirección a la que apuntan como solución a determinados problemas, y no, simplemente, como una lista arbitraria de conceptos (como las leyó Kant).

Este carácter no arbitrario de las categorías, sin embargo, no se explica del todo recurriendo al contexto de las discusiones relevantes para la filosofía primera. Ellas no están, en efecto, *contenidas* en ningún pensamiento del que tengamos noticia. No son una herencia, sino una respuesta crítica que, si bien toma de conceptos previos, trae otros antes inexistentes: ponen una comprensión *nueva* sobre un *mismo* problema. Según nuestro modo de ver, esto sólo es posible porque hay una mirada que atiende a un mundo no contenido o agotado en las *endoxa*, a un afuera de lo ya pensado, a algo que es presente y no conceptualizado y que, podemos decir, es el estar en el mundo interpretándolo. Esto no es posible demostrarlo; sería incluso ocioso intentar buscar en las palabras de Aristóteles, tanto como en las de cualquier otro filósofo, las pruebas de que, en efecto, pasa algo como lo que decimos. Sin embargo, no es demasiado aventurado apuntar a la evidencia que podemos encontrar en ciertos procederes aristotélicos: el

7 Cf. *Categorías*, 1a20-1b9.

constante recurso a ejemplos de la vida ordinaria, particularmente al saber hacer (*téchne*), y la dilucidación de muchos conceptos a partir de su uso en la lengua vernácula. De hecho, la revisión de las *endoxa* no hace referencia siempre exclusivamente a las opiniones eruditas, también muchas veces se refiere al saber común. Quien lea a Aristóteles con cuidado no exigirá de nuestra parte que demostremos que hay efectivamente en su pensamiento un esfuerzo marcado por atender a los fenómenos. De donde, permítasenos decirlo y que el lector lo confirme mediante su propio acercamiento al corpus aristotélico, las categorías no son arbitrarias, sino que responden a una observación detenida de lo que es en su facticidad.

Por otro lado, vale la pena notar que cuando caracterizamos las categorías como un mapa “fundamental”, este término puede llevar a confusión. No entendemos por él algo que viene a ocupar un lugar excluyendo todo lo demás de este ámbito de la fundamentación, como lo único fundamental y lo más importante. Nuestra tesis no pretende afirmar tal locura, dando con ello la espalda al espíritu pluralista de Aristóteles. Para la fundamentación de la ciencia primera son necesarios muchos otros conceptos, de los cuales varios saldrán a la luz a lo largo de nuestra exposición. El sentido que le damos al adjetivo “fundamental”, al aplicarlo a las categorías, no es excluyente, y se refiere a una *prioridad metodológica*. Pues recordemos que el presente trabajo se enmarca dentro de una investigación sobre el método en la filosofía primera. “Fundamental”, porque es esta dilucidación de los sentidos categoriales del *ón*, y su implícita división entre *ón-ousía* y *ón-determinaciones*⁸, la que posibilita una dilucidación ordenada y coherente de los otros conceptos, pues, por un lado, giran en torno a aquéllos y, por otro, sólo son posibles en el marco de una teoría que ha asegurado al lenguaje su capacidad de decir el *ón* en cuanto *ón*, que ha establecido que no todo es accidente y que hay una forma de lenguaje, un modo del decir, que no depende de la medida del hombre (contra Protágoras), porque procede de las determinaciones más básicas del *ón*.

Podrá cuestionarse también el lugar que asignamos a las categorías, preguntando por qué habrían de ocuparlo ellas y no los otros sentidos del *ón* de los que también habla Aristóteles. Sin embargo, nuestra lectura se ve reforzada porque, además de ponerlas de frente a la hora de discutir con otros filósofos como la distinción esencial que les hizo falta llevar a cabo, también va descartando los otros sentidos del *ón* en su búsqueda del sentido primordial que es objeto de la *theología*. Así, en *Met.* E descarta tanto el sentido de accidente como el de verdad y falsedad, y dice explícitamente que las categorías son el sentido fundamental

8 Si bien esta división puede parecer reduccionista o simplista, nos parece que el gesto fundamental de la comprensión del *ón* según categorías es el de establecer una clara división entre dos modos de ser básicos, sin la cual se cae en el peligro de substancializarlo todo y, de este modo, no poder dar cuenta satisfactoriamente de las causas y los principios, pues se puede caer en el error de poner como causa y principio algo que, por su propia esencia, no puede serlo (*v.g.* todo lo que no es *ousía*, o sea las determinaciones de la *ousía*, *i.e.* el resto de las categorías).

del *ón*⁹. Luego en Θ , libro dedicado al sentido del *ón* que son los conceptos de potencia y acto, aclara que éstos *se dicen de las categorías*, porque son las determinaciones del *ón* las que son en potencia o en acto¹⁰, por lo tanto, aquéllas son más fundamentales que éstos.

Además, no hay que temer que al decir que el mapa categorial permite el desarrollo de la ciencia primera aristotélica, la encerremos por ello en el pensar de la *ousía* sensible. Podrá argumentarse que las categorías no son sino los modos de ser de los *onta* sensibles, y que si ellas son el inicio de la filosofía, entonces ésta se limita a pensar los *onta* en tanto sensibles. Pero no es así, ni nos vemos nosotros llevados a esa conclusión. No nos quedamos en el ámbito de lo sensible porque entre las categorías se encuentra la *ousía*, la determinación primordial de todo *ón*. La *ousía* no es sensible, porque aun cuando consideramos como *ousía* al compuesto (*synolon*), lo consideramos tal teniendo en cuenta lo que en él es acto. Y, puesto que el siguiente paso en el camino de la dilucidación de los problemas que envuelve la pregunta por el *ón* es la selección del sentido del *ón* que la ciencia primera ha de tener por objeto, por el ser el más universal y primero, sabemos que no corremos el riesgo de quedarnos en el *ón* sensible. Cuando Aristóteles tome tal decisión, decidirá por la *ousía*, en el sentido de causa final y acto. Todo esto se lleva a cabo, sobre todo, en los tres libros dedicados a la *ousía* en la *Metafísica*, a saber Z, H y Θ , pero también resultan esenciales los libros E y A. Y ha sido comprendido por importantes aristotelistas (*v.g.* Brentano, Aubenque, Berti).

Por otro lado, tampoco debemos temer tanto la importancia que pueda tener el *ón* sensible en la teología aristotélica, pues de hecho la tiene. En efecto, toda la contemplación aristotélica se funda y parte del estudio del *ón* sensible, según su propio testimonio. Siendo así, no debe extrañarnos que el mapa fundamental del que parte la *theología* incluya las categorías del *ón* sensible, aunque no se quede en ellas. No debemos perder de vista nunca que tenemos en Aristóteles la contemplación de una “tierra celeste” o, si se quiere, de las causas divinas inmanentes, que elabora oponiéndose a lo que él interpreta como el pensamiento de la Academia¹¹. Couloubaritsis narra una especie de mito de la caverna que elabora Aristóteles en su diálogo de juventud “Sobre la filosofía”, en el que traza ya una contraposición clara a Platón, y se deja ver la afirmación de la inmanencia:

Habla de gente que vive libremente sobre la tierra, desde los orígenes. Esta libertad les ha permitido una forma de progreso, y es por ello que viven en bellas residencias, luminosas y adornadas con estatuas y pinturas. En cuanto a su conocimiento de los dioses, está basado en los rumores y en las narraciones de la

9 Ver supra n. 4.

10 Cf. 1047a20-23.

11 Si tiene razón o no en cuanto la interpretación de Platón es algo que ahora no nos interesa, pues, repetimos, este trabajo atiende al pensamiento de Aristóteles y a los lugares a los que lo llevan sus posicionamientos críticos frente a Platón, Parménides y los sofistas.

tradición. Ahora bien, sucedió que un día, por causa de un azar imprevisible, las gargantas de la tierra se abrieron. ¿Qué descubrieron? El cielo, la tierra, el mar, la grandeza de las nubes y la fuerza de los vientos; también pudieron contemplar el sol que esparce la vida y la luz, y, a la llegada de la noche, un cielo cubierto y adornado de astros, ver los cambios de la luna, unas veces creciente, otras veces decreciente, y, en fin, la salida y la puesta de todos los astros, así como su curso fijo e inmutable. Ante un espectáculo tal, esa gente comprendió, no sólo que hay dioses, sino que tales maravillas son sus obras.¹²

Del cual comenta que esto anticipa ya una visión muy distinta a la de Platón: “la conquista del saber no implica ya una conversión dolorosa, sino sobre todo la *observación* del mundo que nos rodea.”¹³

Además, Aristóteles deja claro que a la filosofía le corresponde estudiar los accidentes que pertenecen al *ón* en cuanto *ón*:

Así pues, dado que todas estas cosas [las afecciones] son, por sí mismas, afecciones de lo uno en cuanto que uno, y de lo que es en cuanto que algo que es, y no en cuanto que números, líneas o fuego, es evidente que corresponde a esta ciencia esclarecer el *qué-es* y los accidentes de las mismas. Y los que se dedican a examinar estas cuestiones yerran, pero no porque no estén filosofando, sino porque la *ousía* es anterior y nada dicen acerca de ella; pues así como hay afecciones propias del número en cuanto que número (...), así también lo que es, en cuanto que algo que es, posee ciertas propiedades, y éstas son aquellas cuya verdad corresponde al filósofo examinar.¹⁴

Podrá decirse, también, que al poner las categorías como mapa fundamental de la *theología*, confundimos la filosofía primera con la dialéctica, ya que, siendo uno de los pasos en la dilucidación del sentido del *ón*, constituye no más que un momento del método dialéctico. En efecto, esto sería totalmente contrario al ánimo aristotélico, pues como él mismo declara: “la Dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente”¹⁵. Pero nos deshacemos de esta objeción tan pronto como entendemos que si bien esta dilucidación de los diversos sentidos del *ón* es fundamental, no es sino la piedra fundacional a partir de la cual, habiendo resuelto el gran problema de la unidad y la multiplicidad, podemos entonces pensar la *ousía*. Por eso, pensamos las categorías en este estudio cuya pregunta guía fundamental es por el método filosófico. Pero debe poder verse que la piedra que funda es ya la elaboración de un contenido, de manera que el método en filosofía no se diferencia del sistema que construye. La dilucidación de los sentidos del *ón* no queda como un paso que queda tras de sí mismo, donándonos un producto de su proceder. Por el contrario, la dilucidación es ya el quehacer del filósofo y es ya el comienzo de su discurso sobre el *ón*.

Debemos añadir que al estudiar las categorías atendiendo, en la medida de nuestras posibilidades

12 Lambros Couloubaritsis. *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, p. 406.

13 *Idem*.

14 *Met.* 1004b5-17

15 *Met.* 1004b25-26

actuales, al conjunto de la obra aristotélica y, sobre todo, teniendo presentes también *Metafísica*, es evidente –por las reapariciones del problema de los principios y de la *ousía*– que Aristóteles sigue dilucidando la cuestión de los sentidos del *ón* en busca del sentido que rige en la pregunta teológica por el *ón* en cuanto *ón*, y que, si bien no abandona nunca su espíritu pluralista¹⁶, decide por la *ousía* límite sensible-suprasensible, esto es, por la *ousía* primera como primer motor inmóvil. Esto no sólo en los famosos pasajes del libro Lambda, sino también en el libro E. Allí, mientras establece la distinción entre la *theología* y la física, dice:

La física será una ciencia teórica, pero teórica acerca de un determinado tipo de lo que es, de aquello que es capaz de movimiento, y de la *ousía* entendida como la definición en la mayoría de los casos, sólo que no separable de la materia. (...) Ahora bien, lo definido, es decir, el qué-es, en unos casos es como lo chato y en otros casos como lo cóncavo: la diferencia entre éstos, por su parte, está en que lo chato está tomado conjuntamente con la materia (ya que ‘chato’ es una nariz cóncava), mientras que la concavidad se toma sin la materia sensible. (...) al físico le corresponde estudiar cierto tipo de alma, aquella que no se da sin materia. (1025b26-1026a6)

Con esto último, la posibilidad de la ciencia primera depende entonces de que en efecto haya una ciencia que estudie el *ón* como la concavidad, esto es, sin la materia. Es decir, entonces, que la ciencia primera busca pensar los principios no materiales o separables de la materia, de la manera más universal, esto es, como *primeros* principios del *ón* en cuanto *ón*. Según lo expone Aristóteles en *Met.* Γ, el *ón* en cuanto *ón* es la *ousía*, y, si tenemos en cuenta el pasaje que acabamos de citar, la ciencia primera estudia, entonces, la *ousía* separable de la materia, lo que, según el libro Z del mismo tratado es el *télos*, y según el libro H, el acto. El acto es, según este último capítulo, el aspecto divino del *ón*. Así, tenemos, en conclusión, un camino de dilucidaciones y decisiones que nos va llevando hacia la *ousía* divina como objeto de estudio de la filosofía primera.

Siendo así, resulta que lo fundamental es la dilucidación de los diversos sentidos de la *ousía* y la decisión por el sentido de la *ousía* divina como sentido primero. Sin embargo, esta decisión por la *ousía* divina es un paso que sólo puede darse después de un camino preparatorio, en el que, decimos, la dilucidación categorial es completamente necesaria. Porque antes de llegar a la dilucidación de los sentidos de *ousía* y a la elección de uno de sus sentidos como primer principio, era imprescindible recorrer un camino de aclaraciones y decisiones respecto de los sentidos del *ón*. De donde decimos que no hay *theología* aristotélica sin categorías.

Consideremos también que, contra nuestra tesis, que se dirige a mirar las categorías como el mapa fundamental de la física-teológica de Aristóteles, puede argumentarse que no es del todo seguro que al

16 Véase la nota sobre W. D. Ross en *infra* n. 22.

escribir los libros sobre la ciencia primera el filósofo tuviera el mismo proyecto filosófico en mente que al escribir el texto sobre las categorías. Y esto es muy probable, pues raro sería que un pensamiento no cambiara a lo largo de toda una vida. Sin embargo, la mención que de las categorías se hace en varios de los libros centrales en el desarrollo de la “metafísica” aristotélica, nos autoriza a fijar nuestra mirada en el papel que juegan en tal desarrollo. Pues vemos que no es un asunto que quedó olvidado, relegado en el texto que las lleva por nombre y que probablemente sea muy temprano. Podrá decirse también que los tratados agrupados bajo el nombre de la *Metafísica* no constituyen un proyecto unitario, que en ellos no se estructura una ciencia única, sino dos¹⁷. Otra tesis es que tal falta de unidad se debe a que fueron escritos en momentos distintos del desarrollo intelectual del autor. La tesis evolucionista desarrollada por W. Jaeger no deja de ser, sin embargo, un tanto arbitraria, al presuponer un desarrollo lineal desde el platonismo hacia el antiplatonismo, cuando el movimiento del pensamiento aristotélico pudo haber sido más bien, como muestran sus propios textos, un constante *tête-à-tête* con su maestro, guiado siempre por el deseo de verdad (*EN I*, 1096 11-17)¹⁸.

17 Tal es la postura de Aubenque.

18 Dice Aubenque sobre la tesis de Jaeger: Esta hipótesis es seductora, pero parcialmente arbitraria. Podríamos imaginar, a la inversa, un Aristóteles en el ardor de su juventud oponiéndose violentamente a su maestro, y no vacilando, más tarde, ya que está en posesión de los principios de su propia filosofía, en retomar tal o cual tesis platónica. De hecho, es en los *Tópicos* (obra considerada temprana porque lleva todavía la marca de las discusiones de la Academia) y en la *Ética a Eudemo* (primera versión del curso de Aristóteles sobre ética) donde encontramos una de las tesis más antiplatónicas: la de la equivocidad del Ser y del Bien. En un dominio solamente, el de la psicología, hemos llegado casi a una certeza, a partir de la obra de F. Nuyens (1939): en un primer momento (*Eudemo, Protréptico*), Aristóteles describe la relación de la psique y del cuerpo como una yuxtaposición contra natural; en una fase intermedia, considera el cuerpo como un *instrumento* de la psique, que es al cuerpo lo que el piloto a la nave; finalmente, en el tratado *Acerca del alma*, da un paso más hacia el sentido de la una unidad entitativa de la psique y del cuerpo, haciendo de la psique la *forma* del cuerpo. Algunos de sus discípulos irán más lejos todavía en la misma dirección, profesando que la psique es de naturaleza corpórea. (Pierre Aubenque, “Aristote” en *Encyclopédie Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristote/>.) Ver también G.E.L. Owen. “The Platonism of Aristotle”. Cf. También Enrico Berti. *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, pp. 167-171. Por su parte, W. D. Ross hace un análisis minucioso del capítulo 8 del libro Λ de la *Metafísica*, en el que Jaeger ve dos teorías distintas pertenecientes a diferentes momentos del desarrollo intelectual de Aristóteles. Según Jaeger, la teoría del primer motor inmóvil, cuya existencia se afirma en el capítulo séptimo de este libro, es temprana, pertenece a la época platónica de Aristóteles, mientras que la teoría de los múltiples motores que aparece en el capítulo octavo sería una versión tardía y, por lo tanto, propiamente aristotélica. Contra esto, Ross argumenta lo siguiente: en el capítulo octavo, Aristóteles “hace referencia a la teoría astronómica de Callippus; ahora, Callippus vivió desde el 370 hasta más o menos el año 300, y se cree que su teoría fue expuesta alrededor del 330-325; y Aristóteles se refiere a ella en tiempo imperfecto –“Callippus solía sostener”, por lo que debemos suponer que como muy temprano Aristóteles estaba escribiendo no antes del 330, cuando estaba a cargo del Liceo y a ocho años de su muerte. Jaeger contrasta fuertemente este capítulo con los otros capítulos del libro Λ . Hace hincapié en el contraste entre la amplitud del estilo de éste y la brevedad de otros capítulos. Cree que la doctrina expuesta en el capítulo octavo, la doctrina de las inteligencias «separadas» que mueven a las esferas celestes es inconsistente con la doctrina del primer motor, tal y como ésta se expone en los capítulos 7 y 9. El capítulo 8 bien podría ser posterior al resto del libro Λ ; al menos sabemos que es muy tardío, y

Finalmente, debemos decir que el presente estudio se enmarca dentro de la reivindicación de la filosofía aristotélica llevada a cabo especialmente a partir de la última mitad del siglo XX. Pero no sólo se trata de una reivindicación del pensamiento aristotélico, sino de un regreso al maestro para la reafirmación del pensamiento teológico, en el sentido que Aristóteles daba al término. Sin demeritar la vuelta a Aristóteles que grandes pensadores y estudiosos han realizado con miras a la recuperación de un saber práctico que sirva para hacer frente a las aporías modernas entre conocimiento y ética¹⁹, la intención de estas páginas se dirige a la afirmación de la actualidad de la *theología* como un saber libre. Ello no puede hacerse sin la recuperación del Aristóteles pagano y politeísta que fue intencionadamente ignorado por las recepciones monoteístas y cuya interpretación cristiana ha permeado en la mentalidad occidental común hasta nuestros días. Los trabajos de Nietzsche, Gadamer, Colli, Aubenque, Marzoa, Oñate, Berti, Couloubaritsis, entre otros, resultan imprescindibles para esta recuperación. La reafirmación de la teología no atravesada por el sentido cristiano del término tiene que pasar por una relectura de la tradición silenciada, aunque ésta no sea la finalidad última del estudio. Para una mirada completa al contexto actual del pensamiento aristotélico remito al lector, especialmente, al libro de Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*.

Más allá de la situación actual de la exégesis del pensamiento aristotélico, hay que tener sobre todo en consideración el contexto actual de la ontología. Definitivamente, es el pensamiento de Heidegger el que marca el horizonte actual de nuestro preguntar. Ha sido Heidegger quien ha vuelto a poner en escena la pregunta “griega” y quien nos ha mostrado a la vez la imposibilidad de plantear inmediatamente esa pregunta, debido a que *para nosotros* la palabra “ser” se ha vaciado de sentido, pasando por lo más familiar. Recordemos las líneas con que abre su obra *Ser y tiempo*, en las que no por casualidad se alude también al *Sofista*:

no tenemos nada que muestre que el resto del libro lo sea. Pero el mismo capítulo 8 muestra que era la intención de Aristóteles que estuviera en ese lugar; pues las palabras con las que empieza, «no debemos ignorar la cuestión de si debemos suponer una entidad tal o más de una, y si esto último, cuántas», se refieren claramente a las palabras del capítulo anterior, «es evidente, pues, por lo que se ha dicho, que hay una substancia que es eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles», y serían ininteligibles separadas de estas palabras, y el capítulo 8 repite la doctrina del primer moviente; «el primer principio o ente primero», dice Aristóteles, «no se mueve ni por sí ni por accidente, pero produce el movimiento primordial, eterno y simple» (1073a23-25); la postura es nuevamente afirmada claramente unas pocas líneas después (1073a28-34), «puesto que vemos que aparte del movimiento simple del universo, que sostenemos que es acto del primero, de la substancia inmóvil, hay otros movimientos eternos, los de los planetas, cada uno de estos movimientos también deben ser el acto de una substancia que es inmóvil y eterna». La postura, entonces, es clara. En este capítulo, que pertenece a los últimos años de la vida de Aristóteles, él sostiene la teoría del primer motor.” (W.D. Ross. “The development of Aristotle's Thought”, en J. Barnes (ed.). *Articles on Aristotle*, vol. 1, pp. 74-75.)

19 Ver Tomás Calvo. *Aristóteles y el aristotelismo*.

La mencionada pregunta está hoy caída en el olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la “metafísica”. Sin embargo, nos tenemos por dispensados de los esfuerzos que requeriría el desencadenar una nueva *gigantomakía perì tes ousías*. Con todo, no es la tocada pregunta una pregunta cualquiera. Tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces *como pregunta expresa de una investigación efectiva*. Lo que ganaron ambos se conservó a través de variadas modificaciones y “retoques” hasta la misma “lógica” de Hegel. Y lo que en otro tiempo se arrancó a los fenómenos en el supremo esfuerzo del pensamiento, aunque fragmentariamente y en primeras arremetidas, está hace mucho trivializado.²⁰

Con ello no se nos ha negado la posibilidad de plantear la pregunta, sino, muy por el contrario, se nos ha planteado la tarea de recuperar el sentido de ser que permitiría que la pregunta se planteara y desarrollara con sentido. Pero esta recuperación del sentido pasa por un preguntar por la filosofía misma, por cómo capta los sentidos y cómo procede frente a lo que es. De ahí la relevancia que las preguntas en torno al método cobran para nosotros. Intentando aprender de esa Grecia que hizo nacer la filosofía como saber de ser, dirigimos nuestras preguntas ahora a un griego. Y no a cualquiera, sino al primero que expresó sistemáticamente estas mismas preocupaciones. Con este trabajo queremos, pues, *entrar en camino*.

20 Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*, p. 11.

I. “Las palabras y las cosas”

Esbozo de una lectura estructural de *Categorías* 1-5

El pensamiento del ser será, pues, en primer lugar, una palabra sobre el ser, o sea, en el sentido más fuerte del término, una onto-logía; pero si es cierto, pese a los sofistas, que no hay semejanza inmediata —que no hay semejanza convencional entre el lógos y el ón no habrá más remedio que analizar esa relación ambigua, esa presencia ausente, ese vínculo y esa distancia que unen y separan, a la vez, lenguaje y cosas.

Aubenque

Las categorías aparecen expuestas en su totalidad en un libro que las lleva por título. Creemos saber que se trata de un texto esotérico, que se escribió para el uso escolar, y que por lo mismo no estaba intitulado. Habría venido a estarlo gracias al trabajo de comentadores posteriores. No es, a pesar de ello, un título injustificado, pues el tratamiento de las categorías ocupa buena parte del texto. Sin embargo, a la exposición de las categorías le anteceden tres capítulos y le suceden todavía cinco, que se ocupan de nociones varias. De manera que las categorías no son el único asunto del que se trata en estos apuntes. Por ello, bien podrían tener otros muchos títulos, como por ejemplo: *Las palabras y las cosas* (si Foucault no lo hubiera usado, o quizás precisamente porque lo usó). Un título tal no se dejaría llevar por un criterio cuantitativo, sino que nombraría lo que está entre líneas y que es lo que exige ser leído: el asunto que está siendo pensado allí. Podemos pensar el juego de la lectura como el intento perpetuo de buscarle título a un libro que no lo tiene ni lo tendrá. (Lo que hemos dicho para *Categorías* vale también para *Metafísica*, que bien podría llamarse: *Consideraciones en torno a muchas cosas primerísimas.*)

El asunto del texto que nos ocupa tiene que ser leído entre líneas porque no hay ninguna declaración expresa acerca de lo que se persigue en él, y si es que hay algo que sirva de hilo conductor a los diversos puntos que aparecen distribuidos en los capítulos. Nos sirve de punto de comparación un tratado parecido, el libro Δ de *Met.*, que es una especie de glosario mucho más extenso y que no presenta nada que pueda poner en relación entre sí los conceptos expuestos (excepto las repeticiones de ciertas definiciones, que aparecen en varios conceptos —asunto que valdrá la pena estudiar en otro momento). En *Cat.*, en

cambio, hay conceptos que parecen estar sirviendo de puntos articuladores. Particularmente, muchas cuestiones parecen estar articuladas a partir de dos relaciones: por un lado, las palabras (*ónomai*) y las cosas (*ónta*); por otro, el sustrato (*hypokeímenon*) y los atributos (*katégoriai*).

Ello no quiere decir que haya una estructura total, que se le pueda encontrar (ni siquiera que deba buscarse) una coherencia absoluta al texto. Lo que sí es importante es observar que no se trata simplemente de una serie de conceptos más o menos definidos que se presentan sin conexión alguna. Se teje, en efecto, cierta red de sentido. Y eso es lo que nos interesa aquí.

El tratado empieza con una sucinta exposición de los conceptos de homonimia, sinonimia y paronimia, seguido, en el segundo capítulo, por la dilucidación en torno a términos independientes y términos combinados, y en torno a la transitividad de la atribución, en el tercero. Finalmente, el cuarto capítulo enumera las categorías, y en adelante se tratan casi todas hasta que, a partir del décimo, se exponen otras nociones varias. ¿Qué tiene que hacer con todo esto una lectura que pretenda leer entre líneas? Por un lado, podría ser muy revelador para el sentido del texto ubicar los problemas frente a los cuales estos conceptos se ponen como posibles respuestas. Brentano, en su importante estudio sobre los múltiples sentidos del ser en Aristóteles, decide no tomar esta vía de investigación a la hora de estudiar las categorías²¹. Sin embargo, aunque esta vía necesariamente nos obliga a entrar en un terreno especulativo, nos parece que no es desdeñable y que hay que arriesgarse a entrar en ella. Otros académicos lo han hecho, sobre todo poniendo en relación los planteamientos de Aristóteles con los de Platón. Un trabajo que rastreara la aparición de los problemas con que podrían estar relacionadas las categorías en toda la obra de Platón sería deseable, pero sobrepasa nuestras posibilidades actuales. Tomaremos como guía los caminos abiertos por algunos estudiosos.

C. M. Gillespie, en “The Aristotelian Categories”, afirma que la lista presentada en *Categorías* sigue de cerca la división platónica presentada en *Cármides*. (Más adelante pasaremos por otros diálogos platónicos y por otros autores, en busca de otras luces, con la intención de aportar algo a esta vía de investigación.) Pero añade que no por ello debe creerse que el esquema completo pertenecía a la Academia. Podemos resumir brevemente el planteamiento de este autor como sigue: 1) que el esquema completo

²¹ “Let us not, for the moment, pay attention to such questions as how Aristotle discovered the categories, etc.” (Franz Brentano. *On the several senses of being in Aristotle*, p.54.)

evolució en el curso de los esfuerzos por establecer una doctrina del juicio que resolviera las dificultades traídas por los Megáricos y otros críticos; 2) que la aplicación a la solución de los grandes problemas metafísicos se desarrolló posteriormente; 3) que las bases del esquema descansan en la tradición socrática de la Academia; 4) que el esquema ya completado es obra propia de Aristóteles; 5) que la aplicación original del esquema no contemplaba una extensión más allá de la metafísica implicada en la atribución hacia la metafísica más fundamental de la Primera Filosofía. Según Gillespie, las categorías surgen para resolver dos problemas: ¿Cómo es posible que demos más de un nombre a una cosa? (problema socrático) y la doctrina de Antístenes según la cual al atribuir algo a otra cosa, el sustrato se vuelve otra cosa que sí mismo (*v.g.* Si Sócrates es un hombre, entonces es otro que sí mismo)²². Estos problemas los veremos también en los diálogos platónicos en los que hemos centrado nuestra atención, y en su momento compararemos las respuestas aristotélicas con lo que allí se propone.

El mencionado problema megárico es para Joseph Moreau: ¿cómo es posible el error?, ¿cómo es posible decir lo falso, decir lo que no es?

Lo falso, si puede decirse, no aparece como un no-ser que es? La contradicción desaparece si distinguimos dos planos del ser, el ser de las cosas y el ser del pensamiento. Al distinguir entre la realidad de las cosas (*tà prágmata*) y las relaciones que se dan en el pensamiento, tenemos la posibilidad de dar cuenta del error y definir la verdad. Lo verdadero y lo falso no son sino modalidades del pensamiento, del entendimiento que juzga; el juicio es verdadero cuando los términos que une o separa están paralelamente unidos o separados en la realidad: es falso en el caso contrario. La verdad se define entonces por la conformidad del pensamiento con la realidad: la verdad no es sino en el pensamiento, pero es con la realidad con la que se mide la verdad. «No es, dice Aristóteles, porque juzgamos con verdad que tú eres blanco, que tú, eres blanco; sino que es porque tú eres blanco que nosotros, al decirlo, estamos en lo verdadero».²³

Este problema aparece claramente en el *Sofista* de Platón, y lo estudiaremos más adelante. También Pierre Aubenque ha puesto en relación las categorías aristotélicas con problemas debatidos en la Academia, y con disputas en contra de los sofistas. Como ya hemos dicho, Aubenque considera que toda la especulación aristotélica está atravesada por el debate contra la sofística.

²² Dice Aristóteles: “Así pues, la aporía que planteaban los seguidores de Antístenes y otros ignorantes del mismo tipo viene, en cierto modo, al caso: que el *qué-es* no puede definirse (pues la definición es un enunciado largo), si bien es posible mostrar a qué se parece una cosa.” (Met. H, 1043b25)

²³ Joseph Moreau. “Aristote et la vérité antépredicative”, p. 22. (La traducción es mía)

Podría aplicarse al aristotelismo y al platonismo, lo que H. Maier dice en particular de la lógica aristotélica: “ambos son producto de una época de erística”, de un “siglo en que la ciencia debe luchar por su existencia”, y sobre ese trasfondo de crisis es como mejor se comprende su unidad de inspiración. Pero si Aristóteles considera la crisis como aún abierta, si se impone como un deber fundamentar de nuevo, contra los sofistas, la posibilidad de la ciencia y la filosofía, ello se debe a que el platonismo, más que acabar con las dificultades, las ha enmascarado. Así se explica que Aristóteles acabe por ser más sensible que Platón a una corriente de pensamiento de la que se encuentra, sin embargo, más alejado en el tiempo.²⁴

El terreno de disputa contra los sofistas es necesariamente el terreno del discurso, el que ellos mismos han puesto. De ahí que cobre tanta importancia para Aristóteles la reflexión en torno a éste. “La ciencia del discurso se convertía así, para los sofistas, en la ciencia universal; no sólo en el sentido banal de que todo saber particular cae bajo su incumbencia desde el momento en que *se expresa*, sino en el de que ninguna capacidad humana se actualiza, ni llega a ser eficaz, si el discurso no le presta su fuerza.²⁵”

Lo que nos interesa decir ahora es que es plausible trazar un puente retrospectivo desde el planteamiento de las categorías hacia el problema de la atribución, y que este problema está presente como una herencia recibida de la Academia y del socratismo platónico, cuyas respuestas dialogaban, a su vez, con problemas que estaban en el ambiente intelectual de la época. Lo relevante de un acercamiento tal, que sigue una metodología más genética que analítica, es que nos permite apuntar a la relevancia del planteamiento desde la base de la relevancia de las preguntas ante las que se plantea como respuesta. No es el hecho de que sea un problema recibido lo que le da su importancia, como si el mero hecho de heredar un problema lo hiciera valioso por su antigüedad. La importancia tiene que venir del asunto mismo, y queremos comprender por qué se le prestaba atención. ¿Por qué era importante, para un saber como el que se estaba gestando en esos esfuerzos del pensamiento, pensar la atribución?

El problema de la atribución está directamente relacionado con el asunto de la definición. Para poder definir algo, es necesario que el lenguaje sea capaz de atribuir. Si en un momento este saber en su gestación se propuso como el saber que buscaba definir los conceptos fundamentales para la vida social, como de hecho ocurrió con Sócrates –según el testimonio mismo de Aristóteles–, entonces se entiende la

²⁴ Pierre Aubenque. *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 97.

²⁵ *Ibid*, p. 98.

necesidad del debate en torno a las definiciones y atribuciones. En efecto, Aristóteles en su breve historia de la sabiduría presenta a Sócrates como el primero que fijó la atención en las definiciones: “Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones (987b-4)”. Pero Platón unió esta metodología de la búsqueda de las definiciones a la pregunta por lo que es en su totalidad (*tò pantelós òn*). Con esto, el pensamiento que Aristóteles llamará “el saber de las causas y los principios” necesitó, para sostenerse a sí mismo como un discurso posible, mostrar que la atribución puede darse con verdad, esto es, que se puede decir una cosa mediante otras, además, múltiples, sin que aquella pierda su unidad. Y más aún, que tal decir es capaz de mostrar la esencia misma de la cosa.

Para explorar estas preguntas y ver más de cerca algunos de los problemas con los que dialogan y en el contexto de los que surgen las categorías, estudiaremos más adelante algunos pasajes de dos diálogos platónicos: el *Sofista* y el *Parménides*. Por ahora, atendamos a otra posibilidad de lectura del texto de las *Categorías*. Queremos ver esas preguntas subyaciendo al texto “mismo”. Una tal lectura no puede ir leyendo el texto y comentándolo a la manera escolar y antigua, precisamente porque se trata de leer entre líneas. Pero tampoco queremos presuponer, por ahora, las preguntas desde la lectura de tratados posteriores. Lo que buscamos leyendo el texto es encontrar los nudos estructurales, las bisagras del discurso, y lo que allí se revela. Para ello podemos, entre otras cosas, intentar leer la estructura con que se dibujan las categorías y las nociones que están alrededor: cómo funciona y en qué elementos se sostiene.

Una lectura así tiene la ventaja de que nos permite leer el texto desde sí mismo, sin tener que recurrir, por ahora, a otros tratados de Aristóteles. Estudios como los de Brentano y Aubenque parten ya de una lectura de las categorías como sentidos múltiples del *ón*. Tal punto de partida tiene que tomarse desde la lectura de otros textos aristotélicos, y aunque está plenamente justificado, delimita ya el estudio de las categorías a un problema bien preciso: la cuestión del ser. Pero, si partimos del texto *Categorías*, es posible que las categorías se ocupen de un problema más amplio o, por así decir, del problema del ser en varias vertientes. Curiosamente, en ese texto la cuestión del ser brilla por su ausencia, y tiene preminencia la cuestión del decir. Lo que quizá nos diga algo sobre su origen. Por ahora, propondremos un acercamiento estructural.

Las categorías, tomadas así como están en el texto, de por sí no son una estructura, sino una lista. ¿Una simple lista? Tal y como aparecen presentadas, no tenemos noticia de su modo de relacionarse entre sí, ni de cómo podrían articular algo. Sólo se nos dice que todas pertenecen al conjunto de lo que significan las cosas que se dicen, esto es, que son categorías, o podríamos decir: los géneros de las atribuciones. Pero, si ponemos atención, nos damos cuenta de que las nociones que se presentan en los breves capítulos que anteceden a la presentación de las categorías son las articuladoras del entramado categorial, que sin ellas quedaría simplemente yuxtapuesto.

Pues bien, podemos intentar leer el entramado conformándose a partir de algunas relaciones binarias que el texto arroja: homonimia/sinonimia, simple/compuesto, se dice de un sustrato/se da en un sustrato (que se divide, a su vez, en cuatro combinaciones: se dice de un sustrato/no se da en un sustrato, está en un sustrato/no se dice de un sustrato, se dice de un sustrato/está en un sustrato, no se dice de un sustrato/no está en un sustrato), y finalmente, una relación que las recorre todas y las fundamenta: palabras/cosas. Tales relaciones brindan una articulación a la lista de las categorías, le dan su lugar, establecen su ser y su sentido. Para ver cómo lo hacen, tenemos que ubicar las categorías en estas relaciones binarias.

La relación binaria más amplia que encontramos en el texto es la de palabras/cosas. Este concepto se introduce cuando en el segundo capítulo se habla, primero, de “las cosas que se dicen” o “lo que se dice” (*tò legómenon*), y segundo, de las cosas que son (*tà ónta*). De las primeras, unas se dicen combinadas y otras sin combinación (1a17). Las cosas que se dicen sin combinación son las palabras, que dichas sin más son simplemente palabras y no enunciados: “hombre, buey, corre, triunfa” (1a19)²⁶. A continuación se presentan “las cosas que son”: “De las cosas que son, unas se dicen de un sustrato...” (1a20). Este binario, entonces, parece articular una totalidad. Pierre Aubenque y W. Jaeger han notado ya la importancia de la oposición entre palabras y cosas, que aparece desde las primeras líneas de este tratado. Dice Aubenque:

Pero esa oposición entre el sentido de las *palabras* y la *naturaleza* de las cosas supone una teoría, al menos implícita, acerca de las relaciones, o mejor dicho de la distancia, entre el lenguaje y su objeto. Parece claro, como dice W. Jaeger, que Aristóteles fue el primero en “romper el lazo entre la palabra y la cosa, entre el *lógos* y el *ón*”, y en elaborar una teoría de la *significación*, es decir a la vez de la separación y de la entre el

²⁶ Candel San Martín traduce por “cosas que se dicen”, también Ackrill traduce por “things said”. La traducción francesa de Saint-Hilaire traduce τῶν λεγομένων por “les mots”, las palabras.

lenguaje como *signo* y el ser como *significado*. Fuesen cuales fuesen las divergencias entre los sofistas en cuanto a su teoría del lenguaje, divergencias cuyos ecos parecen llegarnos a través del *Cratilo* de Platón, no parecen haber poseído, en cualquier caso, la idea de que el lenguaje pudiera tener cierta profundidad, renviando a algo distinto de sí mismo: sus teorías son, podríamos decir, teorías inmanentistas del lenguaje; el lenguaje es para ellos una realidad en sí, que es una misma cosa con lo que expresa, y no un signo que hubiera que rebasar en dirección a un significado no dado, sino problemático –lo que supondría cierta distancia entre el signo y la cosa significada.²⁷

Independientemente de si estamos de acuerdo o no con atribuirle a Aristóteles la primicia de tal teoría, lo cierto es que la vemos aquí en pleno desarrollo, estructurando una relación fundamental para el discurso científico.

Pero, debemos notar que este binario no está simplemente yuxtapuesto, tampoco en oposición. El lado del binario conformado por las palabras está incluido en el otro lado, el de las cosas. Se trata siempre de “cosas que se dicen”, podríamos decir: cosas que están en el lenguaje. Incluso si dijéramos “lo que se dice”, en vez de “cosas que se dicen” o simplemente, como hemos hecho, “las palabras”, hay un mínimo referido. Ya sea en el artículo “lo”, “algo” “se dice”, ya en la noción misma de “palabra”, que en la comprensión aristotélica es un “sonido significativo” que refiere a una pasión de la psique (*psychê*), que a su vez refiere a una cosa que está fuera de la psique. (Ver el famoso pasaje en *Sobre la Interpretación*, 16a3. Permítasenos aludir a otro texto de Aristóteles, aunque dijimos que no lo haríamos. Lo hacemos para complementar, no para encontrar en él el punto de partida de la lectura del texto que nos ocupa. Sabemos que, no obstante, esto muestra la imposibilidad de una lectura que sólo mire al “texto mismo”; un texto refiere a otro texto, etc.; pero vale la pena el esfuerzo de mantenerse ahí.) Con lo que la expresión “las cosas que se dicen” o “las palabras” nos pone ya en un terreno doble, en el que hay sonidos significativos y hay cosas referidas a su significado mediante el sonido²⁸. Con lo cual, el binario es realmente un binomio, pues las palabras están de alguna manera subordinadas a las cosas y no tienen una realidad independiente. Ellas son, además, cosas de entre las otras tantas que pueblan el *kosmos*. El doble sentido de “las cosas que se dicen” muestra también lo que venimos de decir: por un lado, las palabras son las cosas estando en el lenguaje; por el otro, son ellas mismas cosas cuyo único modo de ser es estar en el decir.

²⁷ Aubenque, *Op. cit.*, pp. 99-100.

²⁸ “Es importante reconocer desde el principio que *Categorías* no trata primaria o explícitamente sobre nombres, sino sobre las cosas que los nombres significan. (...) Aristóteles se apoya en gran medida en hechos y exámenes lingüísticos, pero su intención es descubrir verdades sobre cosas no lingüísticas.²⁸”

La noción de “categoría” tendría que entrar de alguna manera en esta totalidad conformada por el binomio. En efecto, en la medida en la que son “categorías”, esto es, atribuciones, cosas que se dicen de otras, que recaen sobre otras, ellas tienen el doble modo de ser tanto “cosas que se dicen”, esto es “palabras”, como “cosas que son”, *onta*. Sin embargo, su modo de ser parece afinarse entre ambos lados del binomio. Cuando aparecen en el cuarto capítulo, las categorías se presentan como lo que las palabras *significan*. Dice el texto: “Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien **significa** una *ousía*, o bien un *cuanto*, o un *cual*... (1b25)” De este modo, las categorías son los significados de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, los significados de las palabras. A primera vista, esto parecería arrojar las categorías del lado de “las cosas”, como los referentes de las palabras. Pero no debemos ir tan rápido, sino más bien hacernos la pregunta: ¿es que esos significados son “las cosas”? ¿se trata aquí de una relación de referencia?

Si atendemos a la lista que se nos presenta (*ousía*, cantidad, cualidad, relación, donde, cuando, situación, estar, hacer, padecer), salta a la vista que no se trata de “cosas” en el sentido más empírico de *prágmata* o *érgon*, sino más bien de los géneros que las agrupan. Esto las envía a dos posibles lugares: o bien en cuanto que géneros *son* de todos modos *algo* más que meras palabras; o bien son simplemente palabras que agrupan una variedad de cosas que son, pero que no poseen directamente ninguna realidad particular. La primera vía nos llevaría por una opción ya explorada por Platón, y con la que, lo sabemos, Aristóteles está en franco desacuerdo. La segunda vía nos llevaría más bien por un nominalismo que quizás tampoco sería muy acertado atribuir a Aristóteles: sería difícil sostener la reducción de estas nociones a meras palabras, ya que se presentan como los significados de las palabras. Esto que Aristóteles está nombrando por “significado” hay que poder situarlo, entonces, en un lugar intermedio entre las cosas particulares y las palabras.

Para situar este extraño lugar, tenemos que preguntarnos qué quiere decir aquí “significar”. El verbo que utiliza Aristóteles en griego es *σημαίνω*. Quiere decir literalmente “señalar, indicar, apuntar, ordenar”, y proviene de *séma*, “señal del cielo”, “consigna”. Con esto estamos en el terreno de la referencia. Pero, al menos en principio, parece que se está rompiendo la inmediatez de la referencia entre las palabras y las cosas, pues si las categorías son los significados de las palabras, entonces las palabras no refieren

directamente a las cosas que con ellas nombramos, sino a las categorías. Esto es, entonces, que las palabras refieren a los géneros de las cosas. Pero, ¿no son de este modo, también, los significados de las cosas? Parecería como si no pudiéramos nunca ubicar las categorías en un solo lado, pues tan pronto comprendemos que son los significados de las palabras, y que esto quiere decir que son los géneros de las cosas, tenemos que comprender también que sólo pueden ser los géneros de las cosas si son, de una manera general, lo que las cosas son. Así, esta teoría del significado lo desplaza a una estructura, dicho con toda propiedad, onto-lógica, que ni se limita a “las cosas que son”, ni está encerrada en el ámbito del lenguaje (“las cosas que se dicen”). Las categorías son, de este modo, la estructura del significado en la que descansan las cosas que son y que se dicen con sentido. Porque no cualquier sonido hace sentido, sino el que encuadra una cosa en un género (o lo des-encuadra, si hablamos de otros modos de discurso, como la metáfora).

Así, tomadas en conjunto, las categorías aparecen como la estructura de las relaciones palabras/cosas. Tomadas por separado, cada categoría no es una estructura, un *schéma*, sino un concepto, un género. El análisis de la estructura nos ha llevado a este terreno: el significado es el concepto.

Las categorías están, pues, estructuradas a partir del binomio palabras/cosas, en la medida en la que lo que ellas son tiene algo que ver con ambas partes, y con que esas partes estén relacionándose sin confundirse; mas no pertenecen a ninguna de las dos partes, porque no son ni las cosas ni las palabras, sino los significados de las cosas nombradas. Por ejemplo, la *ousía* no es Sócrates, ni es la palabra Sócrates, sino lo que la palabra “Sócrates” y Sócrates el individuo significan. El significado de Sócrates y la palabra que lo nombra es la *ousía*, y estos sólo tienen significado en la medida en la que son comprendidos como *ousía*.

Habría que preguntarse, eventualmente, qué se muestra en este “estar fuera” del binomio en el que se estructuran las categorías.

Es revelador, por otro lado, que Aristóteles se ocupe del significado así comprendido. Una pregunta que nos debe interesar como filósofos leyendo filosofía es: ¿por qué resultó necesario para el pensamiento que allí se gestaba pensar una relación entre las palabras y las cosas que no había sido abierta? Una posible respuesta, cuya expresividad tiene que ser evaluada por el criterio pensador de los lectores, es la siguiente: La relación de referencia inmediata entre un nombre y una cosa es algo que, si bien puede ser

estudiado, no requiere de una dilucidación para funcionar. Aprender a hablar es ya aprender a identificar un nombre con una cosa a la que se refiere. De manera que no pasaría de un acto fútil el preguntarse qué referente tiene esta palabra, digamos, “perro”. El significado, en cambio, como estructura general subyacente a la palabra y a la cosa, no es evidente ni se aprende con el uso, sino que requiere ser dilucidado. Esto importa, sobre todo, cuando el pensamiento entra en el campo de la pregunta por la legitimidad y la autenticidad (¿puede decirnos esto la palabra *arché*?). Por un lado, porque la referencia se vuelve problemática cuando hablamos de palabras que no tienen una referencia evidente, digamos por ejemplo, “belleza”, “justicia”, “verdad”, precisamente las palabras con las que nos valemos para hablar de lo que concierne a la sabiduría: la *arché*.

No nos sorprenderá que esto nos sitúe, nuevamente, en el campo de los problemas socrático-platónicos, y que se abra de repente la relación entre las categorías y las definiciones que tanto ocupaba al Sócrates platónico. Por otro lado, importa preguntarse por la estructura significativa a la hora de ocuparse de la autenticidad y la legitimidad, porque hay muchas más cosas que palabras para nombrarlas²⁹. Esta diferencia cuantitativa abre un problema en la relación referencial: tiene que haber algo que escape a esa relación arbitraria, la cual muestra su fallo en la imposibilidad de nombrar cada cosa con un nombre propio. Esto nos sitúa –no nos sorprendamos tampoco- en el terreno de las disputas con quienes sostenían la imposibilidad de que el lenguaje dijera las cosas, o que pretendían reducirlo a la tautología.

Por otro lado, la sustracción de las categorías del binomio palabras/cosas se explica también atendiendo a la teoría aristotélica del símbolo. Mientras que las palabras son símbolos, no podemos decir que las categorías lo sean, porque eso implicaría poner los géneros como algo siendo por sí, de lo cual las palabras que los nombran serían símbolos. Las categorías no son palabras, no simbolizan cosas dichas en ellas; son conceptos, su modo de ser no está ni en las palabras ni en las cosas, sino en el terreno que se abre entre ambas con una teoría que ha reconocido su separación: es lo que aquí aparece como el terreno del significado.

La lista entera de las categorías se introduce en la estructura también a partir del binario

²⁹ “En efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es, pues, necesario, que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas.” *Re. Sof.*, 165a10.

simple/compuesto, que se presenta en el segundo capítulo del texto. Allí, se dice: “De las cosas que se dicen, unas se dicen en combinación y otras sin combinar.” (Γῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς. 1a16)³⁰ Cuando aparecen presentadas por primera vez, en el pasaje ya citado, se dice: “Cada una de las cosas que se dicen **fuera de toda combinación**, o bien significa una *ousía*, o bien un *cuanto*, o un *cual*, o un *respecto a algo*, o un *donde*, o un *cuando*, o un *hallarse situado*, o un *estar*, o un *hacer*, o un *padecer*” (1b25ss). Así, las categorías se sitúan como englobando lo que significa “cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación”. En la relación binaria simple/compuesto ocupan, pues, el lugar de lo simple (μηδεμίαν συμπλοκὴν). Sin embargo, en cuanto que son el significado y no las cosas que se dicen, están también fuera de este binario. Pues no son precisamente lo simple, sino el significado de lo simple.

Además, está la relación binaria homonimia/sinonimia. Hay que ser cuidadosos con la función de este binario, de cuyos componentes conceptuales tanto se ha hablado. Tal y como aparecen en el texto que estamos estudiando, la homonimia y la sinonimia son modos de relaciones entre cosas que tienen palabras (τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας), pero ya dijimos que las categorías no son estas “cosas que se dicen” (τὸ λεγόμενον), sino lo que las “cosas que se dicen” significan, *i.e.* los conceptos. Por lo tanto, no son las categorías entre sí las que sostienen estas relaciones. Son las cosas las que pueden compartir, o bien la palabra que las apalabra (τοὔνομα), mas no el *lógos* de la *ousía* (λόγος τῆς οὐσίας), en cuyo caso se relacionen homónimamente, o bien pueden compartir el nombre y el *lógos* de la *ousía*, en cuyo caso se relacionan sinónimamente. Pero las categorías no están en ninguno de los lados del binario. Ellas no son homónimas ni sinónimas. La homonimia y la sinonimia establecen relaciones entre cosas que tienen nombre, no entre categorías, porque para que se dieran estas relaciones las cosas que se relacionan tendrían que ser susceptibles de recibir atributos, que son los que determinan si se está poniendo una relación homónima o sinónima. Pero a las categorías, en cuanto que son los géneros de los modos de atribución, no se les atribuye nada. Por ejemplo, no se dice nada respecto del cual, del cuanto, del cuando, etc. Su función no es estar en la atribución, sino estructurarla. Ellas articulan la relación entre cosas que tienen nombre (cosas de

³⁰ Subrayamos aquí la palabra *symploké* porque será un concepto importante también a la hora de estudiar el *Sofista*, y nos muestra la relación entre los asuntos tratados en uno y otro textos, relación que nos ha interesado observar en este estudio.

las que se dice algo) y los *lógoi* de sus *ousíai*, que pueden compartir o no. Es decir que articulan la sinonimia y la homonimia.

Dos cosas son sinónimas si teniendo el mismo nombre (o compartiendo una misma atribución, si seguimos el ejemplo que aparece en el texto: “*vivo* dicho del hombre y dicho del buey”) comparten el mismo *lógos*; homónimas, si tienen *lógoi* distintos. Si son las cosas y los *lógoi* de sus *ousíai* los que se ponen en relación, entonces tan sólo están en relación las *ousíai* en sus diversos sentidos. Para comprender esto tenemos que ver primero el concepto mismo de *ousía*. Pero puede apuntarse desde ya que, si la homonimia y la sinonimia son modos de relaciones entre las *ousíai*, entonces los géneros de las atribuciones no tienen nada que ver en este juego. De este modo, estructuradas a partir del binario palabras/cosas, pero permaneciendo fuera de él como el significado, permiten el funcionamiento de este otro binario, homonimia/sinonimia, que organiza la relación entre las cosas con nombres y sus *lógoi*.

Ahora bien, históricamente, la homonimia y la sinonimia han servido para dar cuenta de varios niveles de esta relación: por un lado, la relación de cada una de las categorías con el *ón*, por otro lado, la relación de los atributos con la categoría primera (la *ousía*), y, por último, la relación entre las categorías tomadas como géneros y las cosas que caen bajo cada uno de esos géneros. En lo que hemos expuesto hasta ahora, sólo se ha visto esta última relación. La primera no entra dentro de lo que estamos tratando ahora, pues presupone ya la cuestión del ser, que no hemos visto todavía. La segunda, esto es, la relación de las categorías entre sí, no parece que pueda plantearse desde las definiciones de homonimia y sinonimia que se dan en el texto, aunque muchos intérpretes han querido leer que las categorías tienen una relación de homonimia con la *ousía*. Para nosotros será conveniente atender primero a los conceptos que forman el mapa categorial.

El primero de ellos se presenta en el texto así: “*Ousía*, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sustrato, ni está en un sustrato, *v.g.* el hombre individual o el caballo individual (ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος) (2a11).” De entrada, la *ousía* se introduce en la estructura participando del binario “decirse de un sustrato/darse en sustrato”, con la salvedad de que lo hace bajo la modalidad “no se dice de un sustrato/no se da en un sustrato”. Bien mirado, entonces, esta modalidad es en realidad un modo del binario que se sale del mismo, no

participando de ninguna de las dos alternativas, sino estructurando las alternativas mismas. La *ousía* no se dice de un sustrato ni se da en un sustrato, sino que es ella misma “el sustrato”, noción alrededor de la cual se puede estructurar la relación binaria, pues se requiere de ella para que el “de” y el “en” tengan sentido. Así, pues, la *ousía* sostiene las dos alternativas, como lo deja claro la siguiente declaración: “de no existir las *ousíai* primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como de sus sustratos, o bien están en ellas como en sus sustratos; de modo que, si no existieran las *ousíai* primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás (2b5).” Y también esta otra: “las *ousíai* primarias se llaman *ousíai* con la máxima propiedad por el hecho de subyacer a todo lo demás (2b40).”

La *ousía* también parece estar en la estructura a partir de la binariedad homonimia/sinonimia, pues estas dos nociones organizan los modos de las relaciones entre las cosas de las que se dicen cosas, y estas son, según lo dicho, las *ousíai*. Pues, repitamos, sólo las *ousíai* ocupan el lugar de lo que no se dice de ni se da en un sustrato, sino que son ellas el sustrato de todo lo dicho y dado. Sin embargo, el texto dice que la *ousía* entra en relaciones sinónimas:

Es propio de las *ousíai* y de las diferencias el que todo aquello que se dice a partir de ellas se diga sinónimamente. Ciertamente a partir de la *ousía* primaria no hay atribución alguna –en efecto, no se dice de ningún sustrato–; en cuanto a las *ousíai* secundarias, la forma se atribuye al individuo, el género se atribuye tanto a la forma como al individuo, y de igual modo también las diferencias se atribuyen a las formas y a los individuos. Y las entidades primarias admiten el *lógos*, tanto de las formas como de los géneros, y la forma, por su parte, admite el *lógos* del género. En efecto, cuanto se dice del atributo se dirá también del sustrato; del mismo modo también las formas y los individuos admiten el *lógos* de las diferencias: precisamente dijimos que eran sinónimas aquellas cosas cuyo nombre es común y cuyo *lógos* es el mismo. De modo que todo lo que se dice a partir de las *ousíai* y las diferencias se dice sinónimamente. (3a34-3b9)

A primera vista esto podría causar confusión, pues la expresión “todo aquello que se dice a partir de ellas” tiene el sentido de “cuando ellas se dicen como atributo”, y la *ousía* primera, como ya se dijo, es lo que nunca es atributo (no se dice de un sustrato). Para aclarar la confusión, hay que tener en cuenta que el texto se refiere a las *ousíai* secundarias, es decir, a la forma (*éidos*) y al género (*génos*). Son estos modos de la *ousía* los que se atribuyen, y se atribuyen –no queda otra opción– a la *ousía* primaria, es decir, al individuo. Siendo esto así, qué nos dice el que las *ousíai* secundarias se atribuyan sinónimamente a la *ousía* primaria. Que toda atribución del género, de la diferencia o de la forma se da sobre individuos que comparten el nombre y el *lógos* de la *ousía*. Lo cual sólo es posible si el *lógos* de la *ousía* está constituido, precisamente, por

el género, la forma, la diferencia. Así, por ejemplo, si atribuimos un género, digamos, “hombre” a dos cosas que comparten el nombre, digamos dos individuos que son hombres, la atribución es sinónima, porque el *lógos* de sus *ousíai* es el mismo, precisamente, “hombre”, pues el *lógos* de su *ousíai* está constituido por el mismo género que se les está atribuyendo. Esta afirmación, que todo lo que se atribuye a partir de las *ousíai* secundarias es siempre sinónimo, quiere decir, finalmente, que la atribución de las *ousíai* secundarias es la atribución del *lógos* de la *ousía* (λόγος τῆς οὐσίας). De manera que, como no podemos atribuir las *ousíai* secundarias a individuos cuyo *lógos* no sea eso mismo que se está atribuyendo, queda excluida la posibilidad de que se dé la homonimia, a no ser por un error en la identificación del *lógos* propio del individuo o de sus *ousíai* secundarias. Es imposible, pues, que atribuyamos, digamos nuevamente, “hombre” a un individuo cualquiera cuyo *lógos* no sea “hombre”. Esto no pasa con los otros modos de la atribución, pues bien podemos decir “rojo” de dos individuos que no comparten el mismo *lógos*, digamos de un hombre y de una silla, ya que el *lógos* no coincide con lo que se está atribuyendo, y por eso la atribución puede darse sobre individuos cuyos *lógoi* son distintos. Y es que los otros modos de atribución, en cuanto no son *ousíai*, no tienen propiamente *lógos*, de manera que, careciendo de *lógos*, no pueden coincidir con el *lógos* de los individuos. La homonimia sólo puede darse, entonces, cuando lo que se está atribuyendo no es *ousía* secundaria, sino algo que cae bajo otro modo de atribución.

Una importante consecuencia de lo que venimos de decir es que, si el *lógos* de la *ousía* está constituido por género, diferencia y forma, entonces hay una identificación entre las *ousíai* secundarias y el *lógos* de la *ousía*. Las *ousíai* secundarias son el *lógos* de la *ousía*. Con esto, género, diferencia y forma son delimitados dentro del campo del *lógos*, como perteneciéndole al individuo en cuanto que éste es tomado como *lógos*.

Con esto, entonces, se estaría resolviendo el problema de la homonimia que llevaba a la Academia a la postulación de los géneros universales como siendo por sí mismos. Si se puede decir, por ejemplo -para retomar uno de Aristóteles-, “vivo” del individuo Sócrates y “vivo” de un buey, no es porque “lo vivo” sea un universal del que “participan” tanto Sócrates como el buey, sino porque hay individuos que desde su propia naturaleza, precisamente por ser individuos, admiten que se diga de ellos que están vivos. “Vivo” no se dice, por ello, de cualquier cosa, como, digamos, de la silla, pues la silla no admite desde su propio *λόγος*

τῆς οὐσίας que se diga de ella que está viva. Así, lo que hay y determina el campo de lo que puede ser dicho son los individuos, punto de partida de todo examen del decir y del ser. La homonimia pertenece a un decir que no ha establecido el principio: la *ousía* primaria. De este modo, la dilucidación del binario *ousía* primaria/*ousíai* secundarias rompe la binariedad homonimia/sinonimia, sacando la homonimia del campo de juego de la *ousía*, y con ello, dicho sea de paso, del campo de juego de la filosofía primera.

Por su parte, apareció en el fragmento recién citado un término al que todavía no hemos atendido: la diferencia (διαφορά): “Υπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς διαφοραῖς τὸ πάντα συνωνύμως ἀπ’ αὐτῶν λέγεσθαι. πᾶσαι γὰρ αἱ ἀπὸ τούτων κατηγορεῖται ἢτοι κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται ἢ κατὰ τῶν εἰδῶν (3a34).” (“Es propio de las *ousíai* y de las diferencias el que todo aquello que se dice a partir de ellas se diga sinónimamente: en efecto, todas las atribuciones que se hacen a partir de ellas, o bien se atribuyen de los individuos, o bien de las formas.”)

Aristóteles no define aquí la “diferencia”, da por sentada su comprensión cuando la introduce por primera vez en el pasaje que citaremos. Ocupa, sin embargo, un lugar extraño en todo el esquema, porque no es mencionada junto con la forma y el género como *ousíai* secundarias: “Se llaman *ousíai secundarias* las formas a las que pertenecen las *ousíai* primariamente así llamadas, tanto esas formas como sus géneros (2a13).” Tampoco es uno de los modos de la atribución que se exponen después de la *ousía* (v.g. la cantidad, la cualidad, la relación). La pudimos ubicar en el esquema gracias a la descripción que hace Aristóteles en el pasaje citado, en la que se deja claro que ella, igual que el género, se puede atribuir tanto a la forma como al individuo. Pero, ¿qué es la diferencia? Tal vez sea éste el concepto que más deba interesar a la mirada contemporánea, mucho más que el concepto de *ousía*³¹.

³¹ Habría que seguir el rastro en la transformación de este concepto en la obra de Aristóteles. En un texto posterior como *Tópicos* aparece, por ejemplo, ya sustituyendo el lugar que la noción de *éidos* jugaba todavía en *Categorías*. Allí, se dice: “En efecto, es necesario que, todo lo que se atribuye a algo, o sea intercambiable en la atribución, o no. Y, si lo es, será una definición o un *propio*; pues, si significa el *qué es ser*, es definición; si no, propio: pues propio era esto, lo intercambiable en la atribución pero que no significa el *qué es ser*. Y, si no es intercambiable en la atribución acerca del objeto, o bien es de lo que se dice en la definición del sustrato, o bien no. Y, si es de lo que se dice en la definición, será género o diferencias, y, si no es de lo que se dice en la definición, es evidente que será accidente: pues se llamaba *accidente* a lo que no se llama ni *definición*, ni *género*, ni *propio*, y que, con todo, se da en el objeto (103b7-19).” Parece también que en ese texto la *diaforá* se utiliza en un sentido amplio, que es acotado por la introducción de una nueva noción, la de ἴδιον (“propio”). Es este último concepto el que aparece junto con el género como uno de los predicables, no la diferencia: “*Propio* es lo que no indica el *qué es ser*, pero se da sólo en tal objeto y puede intercambiarse con él en la atribución. V.g: es propio del hombre el ser capaz de leer y escribir: pues, si es hombre, es capaz de leer y escribir, y, si es capaz de leer y escribir, es hombre. En efecto, nadie llama *propio* a lo que puede darse

La única pista que nos da el texto viene en un ejemplo: “(...) Así que no habrá *ousía* alguna entre las cosas que están en un sustrato. Pero esto no es exclusivo de la *ousía*, sino que también la diferencia (*διαφορά*) es de las cosas que no están en un sustrato: en efecto, *pedestre* y *bípedo* se dicen del hombre como de su sustrato, pero no están en un sustrato; pues lo bípedo y lo pedestre no están en el hombre (3a20-24).” Según esto, la diferencia es una subclasificación de menor espectro que el género (*γένος*), pero más amplio que la forma (*εἶδος*). En un esquema de la transitividad iría, pues, entre medio del género y la forma. Aristóteles está, así, introduciendo la diferencia dentro del género. El género es diferente de sí mismo, por eso agrupa una multiplicidad de formas y, por tanto, de individuos.

Con ello, esta diferencia se aleja de la que Platón pone como *ousía* en el *Sofista*. La palabra que aparece en el diálogo es “*ἕτερος*”, que quiere decir “otro”. Es una diferencia en relación a otro, ser otro respecto de otro, una diferencia exterior. “*Διαφορά*”, en cambio, es una palabra compuesta por la particular “*διά*”, que significa “a través”, y por el sustantivo “*φοράς*”, que significa literalmente transporte, traslado, conducción, y figurativamente fecundidad, abundancia. La presencia de esta palabra en otras como “*metáfora*” y “*epífora*” debiera inclinarnos a tomar su sentido literal. Literalmente, pues, podemos decir que “*diaforá*” es “conducirse a través” o “a través del traslado”. En el primer caso, “conducirse a través”, tendríamos que preguntarnos, ¿conducirse a través de qué? Hay un verbo transitivo que requiere un complemento. ¿A través del género? ¿La diferencia es lo que conduce a través del género? En el segundo caso, “a través del traslado”, faltan el sujeto, lo que se da a través del traslado, y el verbo, ¿qué pasa “a través del traslado”? Podemos también asomarnos a lo que pueda abrir el sentido figurado: “a través de la abundancia”. Aquí pasa lo mismo: ¿qué sucede “a través de la abundancia”? ¿Debemos suponer el verbo básico: ser o estar?: “Ser a través de la abundancia”, “estar a través de la abundancia”; ¿y un como sujeto básico: “algo”? “Algo es, se da, está, a través del traslado y de la abundancia.” En cualquier caso, la presencia de la partícula “*διά*” nos indica que algo pasa “adentro”, pues se da “a través”, algo que atraviesa, que se mete en el interior.

en otra cosa, *v.g.*: el dormir referido al hombre, aunque durante un cierto tiempo se diera, por azar, sólo en él. Si, después de todo, alguna de las cosas de este tipo se llama *propio*, no se habría de llamar así sin más, sino *propio en algunas ocasiones*, o *propio respecto a algo*; en efecto, el *estar al lado derecho* se viene a llamar *propio en algunas ocasiones*, y lo bípedo, *propio respecto a algo*, *v.g.*: en el caso del hombre, respecto al caballo y el perro.” (102a19-29)

Ya tendremos oportunidad de ver la cuestión de la diferencia (*béteron*) en el diálogo platónico. Señalemos ahora que Aristóteles la introduce dentro del género, como lo que da razón de la multiplicidad de cosas agrupadas en él, esto es, como lo que da razón de las formas y de los individuos. La diferencia es, podríamos decir, como la performatividad de la multiplicidad inherente a la noción de género. El género es, por su propia naturaleza universal, la agrupación de lo múltiple en una unidad. Esa multiplicidad es el punto de partida, no lo que tiene que ser ganado. La unidad genérica sólo puede serlo en cuanto que hay multiplicidad. La diferencia está, pues, dada desde el principio. De manera que le es inherente al género, y lo que hace es poner el énfasis en el carácter múltiple del género. Ello podría explicar por qué Aristóteles no la menciona como uno de los modos de la *ousía* secundaria, y eventualmente la menciona dándola por sentado y poniéndola en el mismo nivel de la transitividad que el género.

Además de esta diferencia entre las “diferencias” del *Sofista* y *Categorías*, es importante notar que Aristóteles pone las *ousíai* secundarias – forma y género(-diferencia)- en el plano del *lógos*. Pues, como ya se dijo, las *ousíai* secundarias son el *lógos tès ousías* del individuo. De este modo, la *ousía* está también estructurada en el binario palabras/cosas. Por un lado, el *lógos* de la *ousía* o *ousía* secundaria, por otro lado, la *ousía* primaria o individuo (*átomos*) como un hecho extralingüístico que recibe el señalamiento del *lógos*.

Entonces, ¿no sucede que este binario se convierte también en binomio, puesto que la *ousía* primaria funciona como sustrato? La relación no es simplemente de dos términos, sino de un término que se desdobra en sustrato y categoría. En cuanto categoría, la *ousía* es el significado de toda atribución que diga el *lógos tès ousía*. En cuanto sustrato, la *ousía* es lo que sostiene toda posibilidad del significado, porque forma, género y diferencia tiene el modo del “decirse de”. Si no se dijera de algo, tendrían el significado, la referencia a una estructura lingüística, mas no el sentido. Sentido, en cuanto dirección, finalidad, razón de ser, e incluso en cuanto “lo sentido”, lo que se presenta a la percepción. La *ousía* primaria está fuera del binomio posibilitando la relación. Sucede con la categoría *ousía* lo mismo que con las categorías tomadas en su conjunto, que escapan al binario palabras/cosas, estando en el sustrato como sus significados. Pero hay algo particular en este “estar fuera” de la *ousía* primaria: que es parte y extra-parte al mismo tiempo. La *ousía* primaria es un lado del binario, pero al mismo tiempo está fuera de él, posibilitándolo. Y por eso es, más que un binario, un binomio.

Pero con esto la *ousía* primaria se pone a la base de todas las relaciones binarias mencionadas. Pues, si la binariedad palabras/cosas establece la relación fundamental sobre la que se desarrollan todos los demás binarios, en la medida en la que pone el campo de juego de lo que se está pensando, y si la *próte ousía* está fuera de esta relación binaria fundamental, entonces está en la base que fundamenta todo lo demás. Es porque hay *ousía* primaria por lo que hay: primero, relación entre las palabras y las cosas; segundo, relaciones de atribución y atributos en general; y tercero, modos de esas relaciones, que pueden ser homónimas o sinónimas.

Todo esto aclara ya, en cierto modo, la relación fundamental para el desarrollo del discurso apofántico: la relación entre la *ousía* y los atributos. Su combinación, no se explica ni por la homonimia, ni por la sinonimia, pero tampoco por la diferencia (*héteron*), como ensaya Platón en el *Sofista* y tendremos oportunidad de ver más adelante. Haber dilucidado, por un lado, el lugar de primacía de la *ousía* como eje central de toda significación, y por otro lado, el lugar secundario, pero no por ello menos fundamental, de los atributos organizados en torno al eje que es la *ousía*, permite establecer no sólo la posibilidad de la combinación, sino su modo darse, su regla interna. Asimismo, evita la postulación de los géneros como *ousíai*, y de la diferencia como algo siempre exterior y, por tanto, siempre desplazada. Las cosas que se dicen fuera de toda combinación, de las cuales las categorías son los significados, entran en combinación para formar una afirmación (*katáfasis*) o una negación (*apófasis*). Finalmente, lo importante es llegar a dar cuenta de que esto, contra todas las tesis sofistas que iban en contra de la capacidad dicente del *lógos*, es un modo de darse del lenguaje cuando se tiene la intención de verdad. Dice Aubenque: “la proposición es el lugar privilegiado en que el discurso sale en cierto modo fuera de sí mismo, o sea, de la simple intención significativa, para tratar de captar las cosas mismas en su vinculación recíproca y, a través de ella, en su existencia.³²” Combinación que, además, se da en la psique, y por darse en la psique, es semejante a las cosas. El trazo del mapa categorial pone, entonces, el terreno conceptual que regula las combinaciones que la psique puede hacer, si quiere expresar el significado de las cosas que capta mediante los sentidos y que

³² Dice Aubenque: “En definitiva, el juicio es una función no tanto del discurso como de la psique misma: y no es que el discurso deje de ser indispensable (...), pero, en el juicio, el discurso es rebasado en cierto modo, en dirección a las cosas: tiende a suprimir la distancia que lo separaba de ellas, distancia que, como hemos visto, caracterizaba su significación; y por eso deja de ser discurso para convertirse —o intentar convertirse— en pensamiento de la cosa.” (Aubenque. *Le probleme...*, p. 111) Ver también Aristóteles. *De anima*, III, 6.

expresa (*phaínei*) con palabras.

Otra relación binaria que se nos revela en la estructuración del concepto de *ousía* es la que se establece entre la unidad y la contrariedad. La *ousía* no tiene contrarios (3b24), pero los admite en su unidad. Dice el texto: “Muy propio de la *ousía* parece ser que aquello que es idéntico y numéricamente uno sea capaz de admitir los contrarios (4a10)”, y más adelante añade que esta admisión se da “en virtud de su propio cambio (4b4)”. La *ousía*, tomada en el sentido del “esto” (*tis*), del individuo (*tóde tî*), es numéricamente una: “En el caso, pues, de las *ousíai* primarias es indiscutible y verdadero que significan un *esto*: en efecto, lo designado es individual y numéricamente uno (3b10).” Si la *ousía* primaria admite la contrariedad sin perder su unidad, es porque el individuo está sometido al paso del tiempo. El tiempo es para el individuo la sucesión de diversas afecciones. Sin embargo, no por padecer diversas afecciones el individuo pierde su unidad numérica, tampoco su identidad. Aristóteles no argumenta esto, es como un límite de su pensamiento: lo *ón* es uno, el cambio sólo se puede dar si hay substrato, el substrato es lo que es, por lo tanto, el substrato es lo uno que subsiste cambiando en el cambio (Ver *Física*, I, 7).

Con esta serie de conceptos binarios y la aclaración de la pertenencia a una u otra parte de los mismos de los conceptos que han estado en juego, Aristóteles ha respondido al problema platónico de la *méthexis*, que veremos más adelante. Convendrá que retomemos el tema en ese momento, pero señalemos por ahora algunas cosas. Aristóteles ha diferenciado el concepto de *ousía* en un binario que organiza cuatro modos de relación entre sustrato y atributos. De un lado, la *ousía* primera que es el individuo (*tóde tî*), que no se da ni se dice de un sustrato; del otro lado, las *ousíai* secundarias, a saber la forma, el género y la diferencia, que se dicen de o se dan en un sustrato.

No podemos dejar de mencionar que, para nuestro mayor asombro, la palabra *eínai* no ha aparecido, ni siquiera el *ón* ha jugado un papel importante. Hemos leído las categorías desde sí mismas, atendiendo sólo al texto que las lleva por título. Sin embargo, las categorías aparecen mencionadas en muchos otros lugares de los textos de Aristóteles, y en muchas de estas ocasiones se presentan o como uno de los varios sentidos en que se dice el *ón*, o bien ellas mismas como los varios sentidos del *ón* (v.g. *Met.* V, 7, 1017^a22; VII, 4, 1030b11; VIII, 6, 1045^a36; IX, 1, 1045b32 y *De anima* II, 1, 412^a6). De hecho, buena parte de los estudios importantes sobre las categorías las estudian desde este punto de partida: como

sentidos del *ón*. Aunque nosotros no hemos partido desde ahí, puede que sea más bien un puerto de llegada.

Antes de concluir esta parte, retomemos algunas cuestiones a las que no hemos prestado suficiente atención. Dijimos que la homonimia quedaba fuera del juego de una estructura de la atribución que ha diferenciado lo que es el principio estructural: la *ousía* primaria. Pero la homonimia parece ser, no obstante, una noción importante en la obra de Aristóteles. Se le ha dedicado, de hecho, mucha atención. Incluso la relación entre los atributos y la *ousía* se ha leído como homónima en no pocas ocasiones. Christopher Shields, en su estudio dedicado exclusivamente a este concepto, indica que Aristóteles regularmente identifica los conceptos filosóficos como homónimos. Según su punto de vista, al hacer esto tiene en mente, por lo general, a Platón, pues “cree que Platón subestima sistemáticamente la complejidad de los conceptos filosóficos centrales. (...) De acuerdo con Aristóteles, Platón asume erróneamente que todas las cosas buenas son buenas en el mismo sentido, que su bondad es de algún modo común en cada caso.³³” La solución de Aristóteles es, entonces, decir que lo bueno se dice de muchas maneras (*EN* 1096 a23-4). De modo que en la crítica a Platón lo que apunta Aristóteles es que no captar la homonimia es un error producto de la falta de “un análisis filosófico reflexivo”, mientras que la homonimia representa, entonces, la presencia de tal análisis.

Paul Kucharski, por su parte, nos dice que en Platón se observa la preocupación por la homonimia en los diálogos tempranos, los llamados socráticos, en los que la pregunta *tí pot estín* ocupa un lugar central. No ocurre lo mismo, en cambio, en los diálogos de madurez, como en el *Sofista* y el *Político*, en los que esta pregunta no tiene preminencia. No se busca la esencia de la cosa, sino que se la toma ya como una esencia (*ousía*), y lo que se busca es la relación de ésta con otras esencias. El giro que hay entre estos dos momentos de la obra platónica es que, mientras que en el primero responder a la pregunta *qué es* significaba conocer el concepto, la Forma o Idea (*eídos*) al que se unían por participación (*méthexis*) las cosas múltiples homónimas, en el segundo momento, en cambio, la verdad de la cosa no está en la relación del concepto con las cosas, sino en la especie. Al considerar la verdad como especie, lo que importa en la búsqueda no es la homonimia, sino la relación (*symploké*) entre el objeto del cual se busca la verdad y otras realidades

³³ Christopher Shields. *Order in multiplicity*, p. 1.

específicas con distinto nombre. Ello nos hace comprender que no hay relación entre el nombre y la cosa designada, sino que la naturaleza de la cosa se sitúa más allá del plano del lenguaje³⁴. “Debemos comprender que aquí no se busca la naturaleza en lo que es idéntico en objetos que comparten la misma denominación, sino en realidades heterogéneas con nombres específicos³⁵”.

Shields señala, además, que Aristóteles no sólo la utiliza en contextos críticos, sino también en contextos constructivos. “Aristóteles apela a la homonimia para encontrar orden en la multiplicidad”³⁶. Y más aún, “Aristóteles evidentemente piensa que una ciencia del ser en cuanto que ser es posible al menos en parte por el reconocimiento de la homonimia del ser (*Met.* 1003 a34-b10)”³⁷. En este punto no estamos de acuerdo con Shields, pues nos parece que se olvida de que el pasaje citado y que es tomado comúnmente como el pasaje que establece la homonimia del ser en Aristóteles no sólo dice “la expresión algo que se dice en muchos sentidos”, sino que también añade la importante aclaración “y no por mera homonimia”. Desde nuestro punto de vista, la lista de las categorías no es un análisis de la homonimia del ser. Se da por sentado, nos parece, que la respuesta aristotélica al problema académico del decir algo a través de otra cosa es la homonimia, e inmediatamente se liga con ésta la lista de las categorías, pues en ella es donde se expresa claramente que el ser se dice de muchas maneras. Pero las categorías no son homónimas, no se dicen por mera homonimia, dice Aristóteles en el importante pasaje de Gamma. Teresa Oñate ha tenido esto en cuenta en su interpretación de las categorías aristotélicas y por eso dice: “Las categorías son solo porque se vinculan o enlazan a la *ousía*.”³⁸ Y cita el siguiente pasaje del tratado Z de *Met.*:

... lo exacto es decir que ni son entes por homonimia ni del mismo modo que la substancia, sino del modo que decimos que todo lo medicinal lo es por estar ordenado a una misma cosa (*tò pròs tò autò mèn kai hén*) (...) ni por homonimia, ni según una misma cosa, sino en relación con una cosa (*oúte homonymos oúte kath' hèn allà pròs hén*)”. (1030a 33- 1030b3)

Curiosamente, Shields y Oñate citan el mismo pasaje para argumentar cosas exactamente opuestas.

³⁴ Ver Kucharski. *Op. cit.*, p. 162.

³⁵ Kucharski, *Op. cit.*, p. 162.

³⁶ Shields, *Op. cit.*, p. 1.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Oñate, *Op. cit.*, p. 407.

A nosotros nos parece que la respuesta al problema platónico no es la homonimia, sino la relación *prós hèn*. Cuando decimos “La flor es roja”, designamos con ese nombre y el adjetivo, en efecto, dos cosas distintas. En eso no se equivocaba Platón. El problema de Platón es que lo que “flor” designa es algo que tiene un modo de ser distinto a lo que designa el adjetivo “rojo” tomado en su forma nominal. El primer nombre designa algo que tiene el modo de ser *ousía* y el segundo algo que tiene el modo de ser de la cualidad. Ahora bien, la cualidad no designa directamente la *ousía*; cuando decimos “rojo” designamos, efectivamente, la cualidad que es ese color y podemos tener una representación mental de ésta. Sólo indirectamente la cualidad designa la *ousía*, porque “rojo”, si bien puede representarse mentalmente, no se da nunca sino en alguna *ousía*. Mas una y otra cosa, cualidad y *ousía*, no se confunden. Así, tenemos dos nombres distintos que designan (directamente) naturalezas distintas. No hay, pues, homonimia, sino unidad referencial de la cualidad con la *ousía*. Si lo vemos así, podemos decir que Aristóteles no rechaza la comprensión a la que Platón había llegado en el *Sofista* cuando afirmó que tanto el sujeto como el atributo tenían que ser “algo”; lejos de rechazarla, lo que hace es profundizar en ella para encontrar la forma de evitar la aporía a la que se vio llevado Platón en el diálogo por no comprender que hay distintos modos de ser, y que el sustrato es de un modo y el atributo, de otro modo.

Así, hay que hablar de una polisemia irreductible del ser que encuentra cierta unidad en la *ousía*. Hay multiplicidad de nombres que designan múltiples naturalezas que, aunque se relacionan siempre con una única *phýsis*, no pueden reducirse a ella. Esto no puede llamarse homonimia. No hay, entre los tres modos de las cosas que se dicen presentados en el primer capítulo de las *Categorías*, ninguno que se refiera a esta especial relación entre las categorías.

Por otra parte, al establecer la binariedad homonimia/sinonimia dejamos fuera otra noción de la que se habla en ese mismo primer capítulo introductorio: la paronimia. Tal exclusión no ha sido arbitraria. La paronimia se define en el texto así: “Se llaman parónimas todas las cosas que reciben su denominación a partir de algo, con una diferencia en la inflexión, *v.g.*: el gramático a partir de la gramática, y el valiente a partir de la valentía (1a14)”. Como puede observarse a partir de esto, la relación de paronimia no es, como la homonimia y la sinonimia, algo que se da entre dos cosas que comparten un mismo nombre, sino entre una cosa y el género al que pertenece. Si la aclaración de las relaciones de los conceptos entre sí (*koínonía*)

resuelve la cuestión de la relación entre las Formas, la aclaración de la relación entre un género y sus diferencias resuelve el problema de la participación entre los géneros y las cosas sensibles. La paronimia es, así, la noción que estructura la unidad del género consigo mismo: la unidad en las diferencias.

II. La unidad y la multiplicidad

Un acercamiento al contexto filosófico de las categorías

A. Las categorías frente a la teoría de las Formas de los diálogos *Parménides* y *Sofista*

A pesar de que acercamientos estructurales como el que acabamos de hacer pueden arrojar luces importantes, nos ha parecido que leer el texto prestando atención a otros textos de otros autores, con los que Aristóteles está dialogando a lo largo de toda su obra, lo ilumina todavía más. Esto no porque la contextualización sea un principio metodológico aplicable siempre y necesario en cualquier estudio filosófico, sino porque Aristóteles mismo utiliza la exposición de las teorías anteriores y la discusión con las mismas como un principio de su método. En varios lugares³⁹, Aristóteles lleva a cabo una amplia revisión de su tradición filosófica. A nosotros no ha dejado de asombrarnos la profundidad que adquiere el planteamiento de las categorías aristotélicas a la luz de problemas filosóficos presentes en otros textos de otros autores relevantes para su estudio. Este estudio, que debido a la complejidad temática y a la lentitud que requiere el acercamiento a los autores con que trata no puede ser exhaustivo, se centrará en la lectura de algunos pasajes de Platón, así como de algunos pasajes en que Aristóteles discute con Parménides, Protágoras y Gorgias. Para tal selección, nos hemos guiado por nuestra propia lectura del corpus y el asombro que ha provocado en nosotros ir atisbando algunas relaciones intertextuales.

Toda la especulación platónica, tanto la escrita como los *ágrapha dógmata*, es de suma importancia, ya que es la fuente principal de la formación filosófica de Aristóteles. Y es que esta ciencia se hace así, por lo general en pares, nunca en unidades solitarias, sino en diálogo. El par continuamente presente en Aristóteles es, sin lugar a dudas, Platón. Pero también en muchas ocasiones se trata de una multitud, de un simposio en el que toman la palabra y son cuestionados los sabios que han conformado una tradición a partir del eje de una pregunta común: ¿qué es lo que es? Además, la reflexión aristotélica tiene una particularidad: vemos en él un intento por sistematizar, en el sentido de dar unidad y coherencia, esta ciencia que se ha ido puliendo a lo largo ya de dos siglos, y que es heredera, a su vez, de una tradición mitológica y, también –no debemos ignorarlo–, hermana de un saber retórico, de un saber persuasivo que se ocupa de las cosas de entre nosotros en el terreno abierto del centro de la *pólis*. Este esfuerzo por dar consistencia al saber más excelente no es gratuito. La sabiduría que había hablado acerca de la *phýsis* y que

39 Particularmente en *Phy. A* y *Met. A*.

se había ocupado de los principios de todas las cosas comenzaba a ser olvidada por dos razones: la atención que ganaban los asuntos humanos, tanto en manos de Sócrates y del Platón de los diálogos socráticos, como en manos de los sofistas, que habían dirigido severas críticas a la tradición de sabios, particularmente a Parménides y a los eléatas, llegando a poner en jaque las pretensiones de verdad de este saber. De hecho, tales críticas habían sido ya tomadas en consideración en las discusiones de la Academia, tal y como nos lo señala el dato de que Platón —el escritor— se hace cargo de estas posturas al menos en dos lugares: el *Parménides* y el *Sofista*. Por eso, dichos textos son muy importantes para nosotros, pues nos permiten ver parte de las cuestiones centrales que interesaban al pensar del momento en el que se forma Aristóteles, que llegaba a la escuela platónica más o menos por las fechas en que se escribieron, precisamente, estos diálogos. Problemas con los que, además, la ciencia primera aristotélica tiene claros lazos.

En el *Parménides* se lleva a cabo la aporemización de la teoría de las Formas —según se había presentado en los diálogos de madurez, como el *Fedón*, el *Fedro* y la *República*—, poniendo en cuestión la *méthexis* entre las Formas y las cosas sensibles. En el *Sofista*, se propone una solución a los problemas planteados en el primero. Ambos diálogos se las ven con el problema fundamental para la recepción que Platón y Aristóteles, filósofos en una Atenas que vio nacer la democracia, hacen de la filosofía anterior: la unidad y la multiplicidad de lo que es. Puede decirse que éste será, también para ellos, el problema del *ón*: ¿Es el *ón* uno o múltiple? Y ¿qué consecuencias se siguen al afirmar cualquiera de estas dos opciones? ¿Puede haber ciencia del *ón* si es múltiple, puede haberla si es uno? ¿Qué conceptos entran en juego al pensar la multiplicidad y la unidad? ¿Se hace cargo de estos conceptos la misma ciencia que piensa el *ón*? En fin, ¿cómo es que hay tanto multiplicidad y unidad? ¿Cómo explicar esto sin caer en contradicciones y aporías? Y a partir de ellos, tanto Platón como Aristóteles desarrollarán, reformulando a través de la crítica la herencia eléata, cada quien una henología (Platón con el Uno del *Timeo* y Aristóteles con la relación *prós hèn*).

Aristóteles hereda todas estas preguntas, y los tratados en que se elaboran tanto su ciencia primera como su cosmología son en buena medida sus respuestas⁴⁰. De ahí que, muy a menudo, el interlocutor

40 Hay que insistir en que estamos conscientes de que la lectura que Aristóteles hace de toda la tradición anterior, tanto de los presocráticos como de Platón, no es una lectura objetiva, “científica”, en el sentido en el que hoy entendemos la historia de la filosofía en nuestras prácticas académicas. La lectura de Aristóteles es, por el contrario, como ya ha sido señalado desde el trabajo de Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, una lectura filosófica, interesada en ver un hilo conductor entre sus propias preocupaciones y las de los pensadores que le anteceden, para sacar conclusiones a partir de apropiaciones críticas de las mismas. Esta discusión no es importante en nuestra actual investigación, porque, siendo un trabajo sobre Aristóteles, no nos interesa presentar la lectura objetiva, “justa” con los pensadores en cuestión, que exige la academia moderna, sino

principal sea, aun cuando no se diga, Platón. Mas no hay que desatender que Aristóteles se enfrenta a Platón en el intento de recuperar el saber de “las cosas de entre nosotros”. Y ello explica que no deje de revisar a los por él llamados “filósofos de la *phýsis*”. De entre éstos, nos parece que Parménides juega un papel fundamental. En primer lugar, porque fue él quien formuló el principio que posibilita la ciencia y el discurso significativo, contra el que pretendían atentar los sofistas y con el que se enfrentan los personajes del *Sofista*: que “lo que no es” no es y que es imposible que sea, como es también imposible que se piense y se diga. En segundo lugar, porque fue Parménides quien, según la lectura de Aristóteles, comprendió el Uno según el concepto. Para afirmar una ciencia de “las cosas de entre nosotros”, la unidad tiene que ser salvada de los ataques y aporías a que ha sido sometida. En el esfuerzo de Aristóteles por plantearla de manera no aporética, la discusión con Parménides es importantísima.

Ello no quiere decir que no tenga presente a buena parte de los sabios anteriores; sus menciones muestran que, por el contrario, son opiniones tomadas en consideración, y el libro A de la *Metafísica* da cuenta de un esfuerzo por dialogar con muchos y por extraer lo mejor de sus pensamientos. Sin embargo, quienes desarrollan de manera más explícita el problema esencial que mencionamos son, en efecto, Parménides, que lo inaugura, y Platón, porque de todos los filósofos primeros fue, para Aristóteles, quien logró *mantenerse* en el concepto (si bien no en cuanto a la doctrina de los Principios, sí en la intuición fundamental que representa el concepto de *eídos*). Platón se reconoce esto a sí mismo cuando hace al personaje Parménides halagar al personaje Sócrates por no acceder “a que el examen se perdiera en las cosas visibles ni que se refiriera a ellas, sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente con la razón y considerarse que son Formas (135e).” Y Aristóteles, por su parte, se lo reconoce a Sócrates en *Met. A*, cuando señala que su aportación a la historia de la sabiduría fue haberse fijado en las definiciones. En efecto, el drama de este problema sólo puede jugarse en el ámbito de los conceptos, porque no se piensa el *ón* en su particularidad accidental, sino el *ón* en cuanto forma, acto, absoluto, divino, separable de la materia, del cambio, de la apariencia y la opinión. Pero el concepto tiene que ser causa, y causa primera de la vida, del movimiento, del todo en su eternidad. Ni Platón ni Parménides lograron –desde la opinión de Aristóteles- poner un concepto tal; pero sin las profundas intuiciones que están detrás de las Formas y del Ser, la teoría del Primer Motor inmóvil sería imposible.

Leyendo la crítica que Aristóteles dirige a Parménides en *Phy. A 2 y 3*, observamos que tal crítica se lleva a cabo desde una comprensión ya categorial del ser, y por ello nos ha parecido relevante ocuparnos de la recepción que Aristóteles hace de la tesis eléata, según se deja ver en la crítica mencionada. Por ello, la

que nuestra mirada está todo el tiempo concentrada en la recepción aristotélica y en sus efectos sobre su pensamiento.

lectura que presentamos no pretende ser una lectura de Parménides, sino del Parménides que recibe Aristóteles. Esta recepción, no obstante, está atravesada por la mirada platónica. La tesis que Aristóteles le atribuye a Parménides y a Meliso, *i.e.* el Ser es Uno, es la tesis que aparece en el diálogo de Platón que lleva por título el nombre del eminente autor del Poema. Para evitar la injusticia que significaría pretender que leyendo las opiniones de Platón y Aristóteles estamos leyendo a Parménides debe quedar claro que nos estamos acercando a esa “Escuela Eléata”, que, según Néstor Luis Cordero, fue inventada por Platón en el *Sofista*. Por lo mismo, nos ha parecido que el mejor camino de exposición será comenzar por el examen de algunos pasajes de los diálogos platónicos en los que aparece esta visión del eleatismo y que son, además, de suma importancia para el desarrollo de la teoría de las categorías como respuesta a la cuestión de lo uno y lo múltiple. Después, entonces, veremos la lectura pasada por el platonismo que hace Aristóteles del poema de Parménides.

La revisión que lleva a cabo Platón de la teoría de las Formas, y que veremos en los diálogos mencionados, se inserta dentro del contexto de una dinámica muy viva de pensamiento. Ese contexto es importante para leer a Aristóteles, porque todo parece apuntar a que él retoma los problemas platónicos entramados en esa misma dinámica. Oñate señala varios factores que contribuyeron a la crisis de la teoría de las Formas de Platón, de entre las cuales destacamos las siguientes: 1. La presencia de Parménides en el Platón maduro, que es evidente en los diálogos que veremos; 2. La crítica que hace Gorgias a la filosofía, cuyo núcleo consiste en que no hay “la *physis* como realidad espontánea auto-legislada por principios necesarios inmanentes e inteligibles, ni hay tampoco la filosofía, pues no hay campo posible alguno para su pretensión de hallar en la multiplicidad irrestricta discontinua nexos de unidad (...) sustraídos a la fragmentación y alteración (...) porque no hay, sencillamente, principios-leyes de los fenómenos que no sean fenoménicos a su vez”⁴¹; 3. La reducción sofista de la tesis de Parménides, que consiste en “interpretar la tesis ‘El ser es uno e inmutable’ en el sentido numérico-cuantitativo de la unidad.”⁴² En efecto, así parece interpretarlo Platón en el *Parménides*, como veremos; y 4. la crítica a las Formas por parte de la Escuela de Megara⁴³, fundada por Euclides.

Si esta crisis es *real*, o si, por el contrario, la teoría de los Principios con la que se “resuelven” los problemas que aquí aparecen había sido ya desarrollada para el momento en que estos diálogos se escriben

41 *Ibid*, p. 268.

42 *Ibid*, p. 267.

43 Dice Couloubaritsis: “Euclides y los Megáricos que le siguen crean una suerte de “atomismo” de las especies (o Ideas), sin relación entre ellas. Es respecto a esto que Platón los critica en el *Sofista*, reprochándoles precisamente la ausencia de relación entre las “Ideas”. Ello supone que los Megáricos rechazan toda forma de atribución, contentándose con la tautología: A es A.” (Lambros Couloubaritsis. *Aux origins de la philosophie européenne*, p. 199.)

es algo que *nosotros* no podemos determinar ahora, con el conocimiento que poseemos. Sabemos, sin embargo, que hay toda una discusión al respecto y que quienes leen a Platón desde la luz de los *ágrapha dógmata* no ven en estos diálogos una crisis de la teoría de las Ideas, siendo que, además, para ellos esta teoría no es la verdaderamente importante. No obstante, nuestro trabajo actual no es sobre Platón, sino sobre Aristóteles. En lo que a él respecta, para entender mejor su pensamiento (que estamos seguros de que es el que aparece en los textos escritos), la teoría de las Formas sí que resulta muy relevante. Ya desde *Met. A*, Aristóteles valora la importancia de las Formas para la teoría de las causas y dedica, por si fuera poco, todo un extenso capítulo en el que detalla veintitrés fuertes críticas a esta teoría, de la que él se incluye como partidario (aunque crítico). La crítica aparece, además, en otros dos libros integrados en la *Metafísica*, M y N. Aristóteles dedica también en estos lugares críticas a la teoría de los Principios, y en *Ética a Nicómaco* dedica una crítica extensa a la postulación de un Bien único como Principio, lo que no lo detiene de arremeter fuertemente contra la teoría de las Formas. Así que leemos al Aristóteles crítico, tanto de las Formas como de los Principios, pues de lo que se trata es de ver, particularmente, la ineficiencia de las Formas como Principios, desde su perspectiva.

Antes de llegar a tal crítica, será conveniente leer dos de los diálogos en los que se ponen en escena varios problemas de la teoría. De hecho, aparecen allí ya críticamente señalados algunos de los fallos que señalará Aristóteles. Por eso, más que intentar ver a Aristóteles como un crítico original, nos interesa comprender su crítica desde el lugar mismo en el que ya se estaba gestando, no como un pensamiento suyo, sino como un problema real en la teoría, visto por los mismos que la habían creado. Estudiaremos, pues, con esta intención, el *Parménides* y el *Sofista*.

1. El *Parménides*

Vemos en el *Parménides* el examen de algunas aporías a las que pueden ser llevadas tanto la teoría de las Formas como la tesis que Platón atribuye a los eléatas, *i.e.* que el ser es uno. Las Formas son necesarias, pero su relación causal con lo sensible es indemostrable. Eso que Platón llama *méthexis* (participación) se está poniendo a prueba en los llamados diálogos críticos (*Parménides*, *Sofista*), y es importante para nosotros atender a lo que ahí sucede, pues la *méthexis* es precisamente uno de los principales blancos de la crítica que le hace Aristóteles al platonismo. Algunos intérpretes han señalado que partiendo de este desmontaje aporético de las Formas, Aristóteles toma un derrotero completamente distinto al que ensaya Platón, por ejemplo, en el *Timeo*. Una de estas aporías queda expresada en el argumento que Aristóteles bautiza como

el “tercer hombre”, y que aparece ya varias veces en el *Parménides*. Nos dedicaremos a estudiar en este apartado sus apariciones en el diálogo. Puede decirse que el argumento está destinado a mostrar la incapacidad de la *méthexis* para dar cuenta de la relación entre las Formas y las cosas particulares; incapacidad que vuelve fútil la teoría como intento de responder a la pregunta por las primeras causas y principios, pues, si no es efectiva la relación con lo que debe ser causado, cómo podrían ser causas las Formas. Veremos también otros argumentos aporéticos que aparecen en el diálogo y que son importantes para que se nos muestre, de otro modo, el mismo problema que aparece en el “tercer hombre”: la falta de límite. Es éste un concepto fundamental para comprender el problema de la unidad y la multiplicidad, así como la importancia del gesto que lleva a cabo Aristóteles con las distinciones categoriales que venimos de estudiar.

Podemos decir que el contexto general del diálogo se inserta dentro del problema de la unidad y la multiplicidad. En la primera parte, Platón pone frente a frente la postulación eléata de un principio Uno y la teoría de las Formas, que intenta afirmar que lo *ón* es múltiple-y-uno. La intención de la primera parte del diálogo es poner a prueba la teoría de las Formas contra la tesis eléata, para afirmar la multiplicidad-unidad de lo que es (de las Formas como causas). Para pasar tal prueba, las Formas tienen que mostrarse capaces de ser principio tanto de la multiplicidad como de la unidad. Pero la multiplicidad en Platón no pertenece sólo al ámbito de las cosas particulares sensibles, sino que la introduce también en el de las Formas. Todo parece indicar, por esta oposición, que Platón lee el poema de Parménides como afirmando el principio en términos de lo Uno, y la sensibilidad en términos de lo múltiple. Así lo lee también Aristóteles, si atendemos al libro I de *Phys.*, que veremos más adelante. Como Platón no lo leía de este modo, se opone a la tesis del poema afirmando la pluralidad de las Formas. Se ve obligado a ello, porque no es posible dar cuenta de la multiplicidad partiendo de un principio uno, a no ser por creación (ciertamente comienza a perfilarse tal salida ya en la parte final del *Sofista*, pero no es la estrategia principal desarrollada en el diálogo). Siendo que son estas tesis las que se oponen, y el problema en cuestión la unidad o multiplicidad de los principios o causas, podemos decir que lo que tiene que probarse en el diálogo es la *méthexis*, pues de ella depende que la teoría de las Formas pueda dar razón de la unidad y multiplicidad de lo que es. ¿Puede la participación dar cuenta de la causalidad que va de las Formas hacia las cosas particulares y, así, dar razón de que lo *ón* es uno y múltiple? Para ello, tendría que demostrar tres cosas: 1. que las Formas son unas y múltiples; 2. que las cosas sensibles lo son también, por participación en las Formas, y; 3. que hay participación y cómo se da. La *méthexis* fracasa y la segunda parte del diálogo responde a la primera analizando los problemas del Uno y el problema de la participación de las Formas entre sí (la *méthexis* entendida como *symploké*), que se retomará luego en el *Sofista*.

a. Primera parte del diálogo

Contra la méthexis

Repasemos la discusión que se ha estado llevando a cabo antes de llegar a los argumentos que más nos interesan. El diálogo entra en materia con el argumento de Zenón contra la multiplicidad. Pregunta Sócrates:

¿Qué quieres decir con esto, Zenón? ¿Qué si las cosas que son son múltiples (πολλά), las mismas cosas deben ser, entonces, tanto semejantes (ὅμοιά) como desemejantes (ἀνόμοια), pero que eso es, por cierto, imposible, porque ni los desemejantes pueden ser semejantes, ni los semejantes ser desemejantes? (...) ¿Es esto lo que se proponen tus argumentos? ¿Sostener enérgicamente, contra todo lo que suele decirse, que no hay multiplicidad? (127e)

El punto del argumento contra el cual se enfrentará en lo que sigue la teoría de las Formas es, entonces, que si hay multiplicidad se la contradicción, y que, como no es aceptable la contradicción, no hay multiplicidad. A este argumento opone Sócrates lo siguiente:

¿No crees que hay una Forma en sí y por sí de semejanza (ὁμοιότητος), y, a su vez, otra contraria a ésta, lo que es lo desemejante (ἀνόμοιον)? ¿Y de ellas, que son dos, tomamos parte (μεταλαμβάνειν) tanto yo como tú y las demás cosas a las que llamamos múltiples? ¿Y las cosas que toman parte de la semejanza son semejantes por el hecho de tomar parte y en la medida misma en que toman parte, mientras que las que toman parte de ambas son tanto semejantes como desemejantes? Y si todas las cosas toman parte de estas dos, que son contrarias, y es posible que, por participar de ambas (μετέχειν), las mismas cosas sean tanto semejantes como desemejantes a sí mismas, ¿qué tiene ello de sorprendente? (129a)⁴⁴

Si esto es posible -añade-, entonces también lo es que el conjunto de todas las cosas que son sea uno, por participar de la Forma de lo uno (*bén*), pero que esas cosas sean también múltiples por participar de la multiplicidad (*pollá*). Lo que no es posible es que la misma Forma sea lo uno y lo múltiple (129c), pero las cosas que participan de las Formas sí que pueden participar de varias, sin que haya contradicción. Así, para sostener que hay tanto unidad como multiplicidad, Sócrates necesita plantear: por un lado, dos principios: uno que posibilita la unidad y otro que posibilita la multiplicidad (y es necesario que sean dos principios distintos, para evitar la contradicción al interior de los principios); por otro lado, la noción de

⁴⁴ Nótese que aquí Platón utiliza los verbos *metalambáno* y *metéco* de manera intercambiable. Esto nos dice algo que es importante para comprender el cambio que hay desde esta comprensión de la participación a la comprensión de la *méthexis* como *symploké*. *Metalambáno* tiene el sentido, indicado por la presencia del prefijo “*meta*”, de un cambio: la cosa que tomar parte, que participa, cambia a raíz de ello. Lo participado tiene una in-jerencia en la cosa que de ella participa. La noción de *symploké*, por su parte, compuesta por el prefijo “*sym*”, que significa “junto”, y la palabra “*plókos*”, que significa “trenza”, tiene el sentido de “ligazón, trabazón, cópula, encuentro, combate”. Se trata de un encuentro en el que las cosas encontradas se tocan, pero no se transforman. La distinción es sutil, pero vale la pena notar que mientras el primer término pone el énfasis en el interior del cambio, el segundo lo pone en la exterioridad del contacto.

participación (*méthexis*), con la que se intenta dar cabida a principios opuestos, sin que ello implique una contradicción en las cosas particulares. Participar (*metéco*) no es, pues, ser (*eínai*), en sentido absoluto, sino ser de manera relativa –podemos decir: el estar siendo en relación a algo que se indica en todo verbo transitivo y que el verbo *metéco* enfatiza como relación ontológica. Por eso, en la medida en la que una cosa particular participa de una Forma no *es* la Forma misma. Así, al participar de otra Forma que es contraria, y puesto que la cosa sensible y las Formas de las que participa no se identifican, no se da la contradicción en el ámbito de los principios. Sólo podría haberla en el caso de que la cosa se identificara por completo con la Forma y fuera la Forma misma. Entonces, la teoría de la *méthexis* se opone al argumento de Zenón afirmando una multiplicidad de cosas relativas, en las que no cabe la contradicción.

A continuación interviene Parménides y opone los siguientes problemas a la tesis de las Formas recién planteada: ¿de qué cosas hay Formas?, ¿hay Formas de hombre, fuego, agua, y también del pelo, del barro y de la basura (130c)? Problema en el cual no se meten realmente los personajes, como sí lo hacen en el que sigue: ¿cómo se da la participación (*méthexis*)? Ante lo cual tenemos dos opciones: o bien participa la cosa de la Forma entera o bien sólo de una parte (131a). Si la participación es de la forma entera, “entonces, al ser una y la misma, estará simultáneamente en cosas múltiples y que son separadas y, de ese modo, estará separada de sí misma (131b).” ¿Cómo podría de este modo conservar su unidad? Además, si la Forma es como un velo que, como el día, cubre todas las cosas que participan de ella (131b), entonces está dividida entre todas esas cosas, y cada cosa participa de una parte de la Forma (131c). Pero entonces la Forma deja de ser una, pues estaría dividida en partes. Ante lo cual le pregunta Parménides a Sócrates: “¿acaso estarás dispuesto a afirmar que la Forma que es una, en verdad se nos vuelve divisible en partes (*μεριστὰ*), y que, sin embargo, sigue siendo una (131c)?” Si esto fuera así, las cosas que participan de la Forma, en la medida en que participan sólo de una parte de ella, participarían de la Forma disminuida, *v.g.* la cosa no podría ser lo igual, sino algo más pequeño que lo igual en sí y, por tanto, no igual; la forma no sería lo pequeño en sí, sino algo más grande que la cosa pequeña (131d). De este modo, Parménides reduce al absurdo los dos posibles modos de participación que se han planteado: participar del todo, participar de la parte.

Lo que se deja ver en esta argumentación es que, para poder dar cuenta de la *méthexis*, es necesario ganar primero la unidad de la Forma. Pues, sea lo que sea la participación, es claro que la unidad de lo sensible no puede depender de algo que no tiene unidad. Y es en ese intento en el que la teoría se ve arrastrada al argumento del “tercer hombre”, porque la Forma no aparece como límite último.

b. El “tercer hombre”, primera aparición

El argumento aparece por primera vez en el diálogo unas cuantas líneas más delante de los pasajes que venimos de leer, cuando Parménides le dice a Sócrates:

Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter (*ιδέα*) que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno. (...) ¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo, ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes? (...) En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella (*τὰ μετέχοντα*). Y sobre todos éstos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada (*ἄπειρα τὸ πλῆθος*). (132a-b)

Caemos en el “tercer hombre” cuando la unidad de la Forma se plantea desde la universalidad de la misma, como unidad genérica. Esto pasa porque se quiere poner como principio limitante, como principio de unidad, algo que no es límite último (*πέρας*). Si bien la Forma como idea o carácter general (*ιδέα*) traza una cierta demarcación, una región a la que pertenecen determinadas cosas, nada impide que ella pertenezca, a su vez, a otra demarcación, a otra región, al infinito (*ἄπειρον*). Pues, ¿por qué la Forma no habría de necesitar, a su vez, de una Forma para, por participación, ser? Esto es, ¿por qué estas Formas en sí, que en nada parecen diferir de las cosas particulares que de ellas participan, habrían de ser en sí, límites que no requieren a su vez participar de otra? Si se lograra probar el carácter límite de la Forma, entonces no podría aplicársele el argumento del “tercer hombre”, pero nada justifica su pretensión de serlo. Con este argumento, entonces, se pone en cuestión la incapacidad de la Forma de ser limitada y su inevitable caída en la multiplicidad ilimitada. Siendo así, tampoco podrá ser causa de la unidad de la cosa particular.

Contra este regreso al infinito de las Formas, que elimina toda posibilidad de unidad, Sócrates propone una solución: que cada una de las Formas sea un pensamiento, y que no se dé en otro sitio más que en la psique (*ψυχή*) (132b). A lo que responde Parménides: “¿Y qué pasa entonces? ¿Cada pensamiento (*νόημα*) es uno, pero es un pensamiento insignificante (*οὐδενός*)? (132b)” Y responden los personajes que esto es imposible, pues más bien el pensamiento es de algo (*τινός*), de algo que es (*ὄντος*) y “que es uno (*ένός* τινός), que aquel pensamiento piensa presente en todas las cosas (132c).” Pero al afirmar esto, surge un nuevo problema: “¿Y qué, entonces?, siguió Parménides; ¿no es acaso por afirmar que las demás cosas necesariamente participan (*μετέχειν*) de las Formas que te parece necesario, o bien que cada cosa esté hecha de pensamientos y que todas piensen, o bien que, siendo todas pensamientos, estén privadas de pensar? (132c)”. Es decir, que si las Formas fueran pensamientos, entonces o bien eso significa que son cosas que

piensan o bien que son cosas pensadas. Una y otra cosas son excluyentes en el argumento: o bien se puede pensar, o bien se puede ser pensado. Ante este problema, Sócrates pasa a una nueva hipótesis más luminosa (*καταφαίνεται*): que “estas Formas, a la manera de modelos (*παραδείγματα*), permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas (*ὁμοιώματα*), y la participación (*μέθεξις*) misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de (*εἰκασθῆναι*) las Formas (132c-d).” Al hacer esto, evitando la consideración del problema recién planteado por Parménides, muestra la incomodidad que representa la opción excluyente que mencionamos. Lo que nos dice ya algo sobre lo que debieran ser las Formas: algo que no puede carecer ni de inteligibilidad ni de capacidad para inteligir. Tener que decidir entre una u otra opción no es, dice Sócrates, “razonable” (*λόγον*).

Así, para evitar las consecuencias que puede tener considerar las Formas como universales (*ιδέα*) (*i.e.* o bien que sean insignificantes por estar tan sólo en la psique y no referir a una realidad otra; o tener que negarles alguna cualidad de pensamiento), se propone entonces la consideración de la Forma como paradigma (*παράδειγμα*). Pero esta nueva salida lleva también al “tercer hombre”, como veremos.

c. El “tercer hombre”, segunda aparición

Repitamos el fragmento que acabamos de citar: “Estas Formas, a la manera de modelos (*παραδείγματα*), permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas (*ὁμοιώματα*), y la participación (*μέθεξις*) misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de (*εἰκασθῆναι*) las Formas (132c-d).” Ante este intento de explicación de la *méthexis* se presenta un problema: parece que nada justifica la relación asimétrica entre Forma y cosa sensible. Si la relación se plantea en términos de semejanza, parecería que ambos términos tendrían que ser simétricamente semejantes. Sin embargo, tal simetría, aunque necesaria, conduciría nuevamente al “tercer hombre”. Siendo mutuamente semejantes la cosa y la Forma, el principio de unidad entre ambas tendrá que estar fuera, en algo que las reúna y que sería, a su vez, otra Forma, y así al infinito: “En consecuencia, no es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa; porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma, y si aquella fuese semejante a algo, aparecerá a su vez otra Forma, y jamás dejará de surgir otra Forma siempre nueva, si la Forma se vuelve semejante a lo que de ella participa (*μετέχειν*) (132e-133a).”

Así, la *méthexis* como relación de semejanza a un paradigma conduce al mismo atolladero al que conducía la *méthexis* como agrupación universal (*ιδέα*), que se presentaba en la primera aparición del “tercer

hombre”. El problema en ambos casos es que el principio de unidad no está en la Forma. Y es que, estando de entrada separada la Forma de lo participante, se necesitará siempre un principio exterior que los una. Es a causa de esta exterioridad del principio unificador que la Forma se multiplica y pierde su propia unidad. Si la Forma se plantea como principio de algo sensible, entonces tendría que tener en sí misma el principio de unidad con eso sensible. Si se mantiene exterior, ella misma pierde su unidad en el intento de relacionarse con lo que permanece separado. “¿Ves, pues, Sócrates, cuán grande es la dificultad (ἀπορία) que surge si se caracteriza a las Formas como siendo en sí y por sí (αὐτὰ καθ' αὐτὰ) (133a)?”

d. Una aporía en la teoría de las Formas: No puede haber comunicación entre las Formas y las cosas, pero tampoco es posible que no la haya.

Además de los regresos al infinito a los que se ha visto llevada la teoría, hay otro argumento que vuelve fútil la postulación de las Formas. Sostener que la Forma es en sí misma y por sí misma implica que la Forma no está en nosotros (133c), y esto tiene el siguiente resultado:

En consecuencia, aquellos caracteres (*idéai*) que son lo que son unos respecto de otros tienen su ser (τὴν οὐσίαν ἔχουσιν) en relación consigo mismos y no en relación con los que están en nosotros -se los considere a éstos como semejanzas o como fuere-, de los cuales recibimos, en cada caso, sus nombres (ἐπονομαζόμεθα), en tanto que participamos de ellos. Pero los que se dan en nosotros, aunque sean homónimos de aquellos otros, son lo que son, a su vez, por su relación recíproca y no con respecto a las Formas, y es de sí mismos y no de aquellos que reciben sus nombres. (133c-d)

Es decir, que lo que está en nosotros y las ideas son meramente cosas homónimas, que no se necesitan mutuamente para tener ser (*tèn ousían échein*), acaso nada más que para tener nombre (ἐπονομαζόμεθα). Pero esto esconde una gravedad: que no hay ciencia de las cosas de entre nosotros. Pero la teoría de las Formas había sido planteada al inicio del diálogo justamente para afirmar que, puesto que hay principios de unidad que son por sí mismos, las cosas sensibles por participación en aquellos pueden ser múltiples sin entrar en contradicción. Si se salvaba al ámbito de las cosas sensibles de la contradicción, se abría entonces el paso a la ciencia de lo múltiple-sensible, vía la postulación de las Formas-unas. Esto viene a derrumbarse con este resultado:

Por ejemplo –respondió Parménides–, si uno de nosotros es señor de otro o bien su siervo, por cierto, quien es siervo no lo es del señor en sí, de lo que es el señor, así como quien es señor no es señor del siervo en sí, de lo que es el siervo, sino que, dado que es un hombre, será señor o siervo de un hombre. El señorío en sí, de su lado, es lo que es de la servidumbre en sí, y, de igual modo, la servidumbre en sí es servidumbre del

señorío en sí. Las cosas que se dan entre nosotros no tienen su poder respecto de aquéllas, ni aquéllas respecto de nosotros, sino, tal como digo, aquéllas son de sí mismas y relativas a sí mismas, y las que se dan entre nosotros son, de igual modo, relativas a sí mismas. (...) De este modo, la verdad en sí será conocida sólo por la ciencia en sí, y la ciencia de entre nosotros lo es de la verdad que está entre nosotros. Como las Formas no son de las cosas que están entre nosotros, no hay entonces ciencia de las Formas para nosotros. (133d-134b)

Siendo así, aun cuando pudiera mostrarse que las Formas son, serían incognoscibles. Y esto tiene otra “terrible consecuencia”: que, siendo los dioses quienes únicamente pueden poseer la ciencia en sí, están privados del conocimiento de lo nuestro. Así, ni los dioses saben nada de nosotros ni nosotros sabemos nada de ellos, y no nos regimos mutuamente:

Por lo tanto, si dios posee el señorío en sí más exacto y la ciencia en sí más exacta, el señorío de aquel ámbito no puede enseñorearse sobre nosotros, ni la ciencia que está allí podría saber de nosotros, pero, de modo semejante, nosotros no gobernamos a lo que está en ese ámbito por el gobierno de entre nosotros, ni sabemos nada de lo divino por nuestra ciencia, y quienes están en ese ámbito, a su vez, por la misma razón, ni son nuestros señores ni saben de los asuntos humanos, por ser dioses. (134d-e)

Consecuencia fatal, que “priva a dios del saber” (134e) y, a su vez, nos impide el acceso al ámbito de lo divino; sobre todo, nos aleja de su gobierno, dejando así a las cosas de entre nosotros sin leyes divinas que lo rijan.

Sin embargo, negar que haya Formas tiene consecuencias igualmente terribles: quien haga esto “no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica (135b-c).” Destruir la facultad dialéctica equivale, en este contexto, a eliminar la filosofía. De este modo, se ha llevado a la teoría de las Formas a un lugar aporético, en el que tiene consecuencias funestas tanto afirmarla como negarla. La posibilidad inaceptable de que la ciencia sea imposible vuelve necesaria la *méthexis*. La primera parte del diálogo concluye, así, sin poder dar cuenta de la participación, mostrando tan sólo su necesidad.

e. “Lo uno es”: la tesis eléata y el problema del límite

Después de haber puesto algunas hipótesis sobre la *méthexis* frente a la tesis de Zenón con la que abrió el diálogo negando la multiplicidad, los personajes pasan a la consideración de la “tesis eléata”, expresada como hipótesis: “si lo uno es” (εἰ ἓν ἐστιν) (137c).

Si lo uno es, dice Parménides en el diálogo, entonces no podría ser múltiple (πολλὰ). Si no es múltiple, entonces no puede ser ni un todo (ὅλον) ni una parte (μέρος), porque el todo está constituido de

partes, de manera que es una multiplicidad; inversamente, la parte lo es de un todo, de manera que hay muchas partes y, por tanto, hay más de una cosa que es: “en ambos sentidos lo uno sería múltiple y no uno (οὕτως τὸ ἓν πολλὰ εἶη ἀλλ' οὐχ ἓν) (137c)”. Por lo tanto, el uno no puede ser considerado ni como un todo ni como la parte de un todo. Esta primera consideración nos indica que la unidad se está comprendiendo sólo en términos numéricos (Aristóteles, como veremos en su momento, criticará a Parménides el haber comprendido la unidad sólo en ese sentido, y tal será, desde su perspectiva el error fundamental: no haber discernido la multiplicidad inherente al uno y al ser).

De esa conclusión se sigue que, si lo uno no tiene partes, entonces tampoco puede tener principio, medio y fin (οὐτ' ἂν ἀρχὴν οὐτε τελευτὴν οὐτε μέσον ἔχοι), porque éstas serían sus partes (137d). Si no posee principio ni fin, que son límites (πέρα), entonces es ilimitado (ἄπειρον). Aquí el límite se está comprendiendo en términos materiales, pues sólo así podría decirse que la *arché* y el *télos* son partes de algo, como sus extremos materiales.

Si lo uno es ilimitado, prosigue el argumento, entonces es carente de figura (ἄνευ σχήματος) (137d-e). Carece de figura (*v.g.* no participa de lo redondo ni de lo recto) porque las figuras tienen medio y extremos, pero lo uno, como se dijo, no tiene nada de esto, y es por eso ilimitado. Lo cual confirma lo que venimos de decir: que el límite se comprende en términos materiales, esto es, ahora podemos decir, como σχῆμα, *i.e.* como apariencia exterior.

Si esto es así, entonces tampoco puede estar en lugar alguno (οὐδαμοῦ). Estar en un lugar puede entenderse de dos maneras, pero cualquiera de las dos implica la noción de estar circundado (περιέχοντο): estar en otro (ἐν ἄλλῳ), o estar en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ). Si lo uno estuviera en otro, estaría contenido por otra cosa, y por tanto limitado. Si estuviera en sí mismo, estaría él mismo rodeándose a sí mismo, “porque es imposible estar en algo y no ser rodeado por él” (138b). Según esto, el ser ilimitado implica entonces no estar en lugar alguno, porque la noción de estar en un lugar, ya sea en otro o en sí mismo, implica ya una duplicidad entre lo que está en el lugar y el lugar que lo circunda: “Lo que rodea sería, pues, una cosa, y otra diferente de ella, lo rodeado; pues, en su totalidad, no podría hacer y padecer simultáneamente lo mismo. Y, de ese modo, lo uno ya no sería uno, sino dos (138b).” Esto es, que una misma cosa no puede hacer y padecer algo al mismo tiempo, de manera que lo que es limitante no puede ser a su vez limitado. Por lo tanto, el límite exige que haya dos cosas, *v.g.* lo limitado y lo limitante. Lo uno es, en cambio, ilimitado. Aquí nos encontramos, pues, con algo que nos importa para la discusión con Aristóteles: la cuestión del “estar en” y el límite. Al leer las *Categorías* vimos que una de las relaciones binarias con las que se ordena el todo constituido por las palabras y las cosas era el par “darse en un sustrato/decirse de un sustrato”. Y

vimos también que la *ousía* en sentido primario se sustraía a este binario, siendo ella misma el sustrato supuesto en tales nociones. Así, para expresar la noción del “darse en”, Aristóteles dice “ἐν ὑποκειμένῳ”. Platón, por su parte, tal y como acabamos de ver, utiliza las expresiones “ἐν ἄλλῳ” y “ἐν ἑαυτῷ”. La idea de “estar en” se da en estos pasajes del diálogo de Platón como “estar en otro” o “estar en sí mismo”. La diferencia fundamental entre las expresiones del último y la del primero es que, mientras que el “otro” y el “sí mismo” no son capaces de ponerse como límites del estar, pues pueden estar contenidos por otros o bien dividirse en partes, la noción de “*hypokeímenon*” sí que marca un límite, pues el sustrato es límite por definición. Si seguimos el diálogo platónico hasta el final, y vemos las aporías que se siguen planteando a falta de nociones que puedan fungir como límites de la división o de la multiplicación de las Formas y del uno, de las cuales la más importante es la que termina el diálogo: “que lo uno no es” y que “si lo uno no es, nada es” (166c), entonces resulta evidente la enorme importancia de plantear un concepto del límite, *i.e.* el sustrato. El sustrato es el límite, cuya acción es limitar lo limitado⁴⁵. Valga observar, por ahora, que mientras que Platón comprende el “otro” y el “sí mismo” como lugares en los que se da algo, *i.e.* lo uno, Aristóteles invierte la relación, poniendo el lugar (πρὸς) como categoría, esto es, como algo que se organiza según el binario decirse de/darse en. Siendo así, el lugar no es el sustrato en el que se da algo, sino que él es algo que se da o se dice de lo que es sustrato. Desde esta solución aristotélica, el problema de la hipótesis que se está explorando en el diálogo es que, al no tener clara la distinción entre lo que es sustrato y lo que no lo es, no pone lo uno como sustrato, sino el lugar (o la figura, o las partes). Al hacer esto, ni lo que se pone como sustrato logra serlo, ni lo uno puede mantener su unidad y su ser.

Sigamos leyendo el argumento del *Parménides*. Si lo uno no está en lugar alguno y es ilimitado, como acaba de decirse, entonces tampoco puede estar en movimiento. “Porque si se moviese, o bien se desplazaría (φέροιτο) o bien se alteraría (ἀλλοιοῖτο), dado que son éstos los únicos movimientos (138c).” Pero alterarse es ya dejar de ser uno. Desplazarse, por su parte, implica o bien moverse en círculos en el mismo lugar, o bien cambiar de lugar, en cualquier caso implica la noción de lugar, y ya se dijo que lo uno no puede estar en lugar alguno.

Es aún más imposible que llegue a ser (γίγνεσθαι) (138d). Esta otra forma de movimiento es aquí tomada en el sentido de “llegar a ser en algo”, en un algo que es otro (ἐν τῷ τι γίγνεται). Para llegar a ser en ese algo, lo uno no puede estar allí mientras está llegando a ser, pero tampoco puede estar fuera de ese algo, pues está llegando a ser en él. Por lo tanto, sólo puede llegar a ser en algo si tiene partes, y una parte está en ese algo y otra fuera de él. Pero lo uno no tiene partes, como ya se dijo. Por lo tanto, no llega a ser (138d-

⁴⁵ Oñate ha insistido mucho en el concepto del “límite limitante” en Aristóteles.

e).

Revisadas estas tres posibilidades de movimiento, concluyen los personajes: “Entonces, no cambia de lugar yendo hacia algo, ni llegando a ser en algo, ni girando en el mismo lugar, ni tampoco se altera (...) En consecuencia, lo uno es inmóvil, respecto de todo tipo de movimiento (138e-139a).” Sin embargo, la negación del movimiento no implica que el uno esté en reposo. Lo que se mantiene en reposo se mantiene en el mismo lugar, y lo uno no está en ningún lugar. “En consecuencia, según parece, ni se mantiene en reposo ni se mueve (139b).”

Podemos decir que hasta aquí los argumentos han girado en torno a la imposibilidad de que lo uno se divida o se multiplique. Lo uno, se ha dicho, no puede ser ni múltiple, ni un todo, ni una parte, ni tener principio, medio ni fin, ni límite, ni figura. Todo esto se debe a que tales cosas dividirían el uno y lo volverían muchos. También se ha dicho que ni está en lugar alguno, ni es lugar para sí mismo, ni se mueve ni reposa. Y esto se debe a que cualquiera de estas cosas implica que hay más de una cosa, o sea que multiplican el uno.

En adelante, el diálogo prosigue negando cualidades a lo uno: la mismidad y la diferencia, la semejanza y la desemejanza, y, finalmente, la temporalidad, y con ello, el ser mismo. Lo uno no es lo mismo que sí mismo ni lo mismo que otra cosa, ni es diferente, porque todas estas opciones introducen la multiplicidad y niegan la unidad del uno (139b). Lo mismo sucede con la semejanza y la desemejanza (139e) y con lo igual y lo desigual (140c-d). Lo uno no está en el tiempo, porque el tiempo implica relaciones, y éstas han sido negadas porque introducen la multiplicidad. Pero “si, entonces, de ningún modo lo uno participa de ningún tiempo, ni llegó a ser ni estaba llegando a ser ni era antes, ni ha llegado a ser ni será después (...) ¿es posible que algo pueda participar del ser de un modo que no sea alguno de éstos? –No es posible. –En consecuencia, de ningún modo lo uno participa del ser (...) En consecuencia, tampoco hay modo de que sea uno; pues sería ya algo que es y que participa del ser (141e).” Con esto el uno cae en lo que no es, y de lo que no es no hay “ni nombre, ni *lógos*, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan (...) Tampoco, entonces, se lo nombra ni se lo dice (*légein*) ni es objeto de opinión ni se lo conoce ni hay ningún ser que de él tenga sensación (142a).”

Llegados a estas terribles conclusiones, los dialogantes se ven en la necesidad de volver sobre sus pasos, para ver si a partir de la misma hipótesis pueden llegar a otro resultado. “Lo uno es”, pero aquí “lo uno” tiene que ser tomado en sentido relativo. La pregunta guía es ahora: Si lo uno es, ¿es posible que sea, pero que no participe del ser? (142b) Ser y uno tienen que tener significados distintos, porque si no, “decir ‘lo uno es’ sería semejante a decir ‘lo uno es uno’ (142c).” Pero si son distintos se sigue lo siguiente: “si ‘es’ se dice de lo uno en cuanto que él es, y ‘uno’ se dice de lo que es en cuanto él es uno, entonces no son lo

mismo el ser y lo uno, pero pertenecen a aquello mismo que pusimos por hipótesis, a saber, lo uno que es. ¿Acaso no es necesario que él, lo uno que es, sea un todo y que tenga por partes tanto al uno como al ser? (142d)” Entonces lo uno es un todo que tiene partes. Además, cada una de estas partes se necesita mutuamente, de manera que cada parte contiene, a su vez, las dos partes, “de suerte que, necesariamente, al resultar siempre dos, no será jamás uno” (...) “y lo uno que es será así una multiplicidad ilimitada (143a).” Si lo uno se relativiza y es algo distinto que el ser, resulta que pierde su unidad porque tiene que ser parte de sí mismo y parte del ser. Lo que sucede aquí no es que haga falta un principio de unidad entre una cosa particular y la Forma, como pasaba en el “tercer hombre”, sino que el uno carece de unidad respecto de sí mismo. Esto adelanta ya lo que veremos en el *Sofista*.

Podemos resumir el problema que en el diálogo es el de nuestro mayor interés con las palabras del propio personaje Parménides: “Para las cosas otras que lo uno se sigue, entonces, que de la comunicación (κοινωνησάντων) con la unidad y con ellas mismas, según parece, surgirá en ellas algo diferente (ἕτερόν), que provee el límite (πέρας) de las unas respecto de las otras; pero su naturaleza produce en ellas mismas una ilimitación (ἄπειρίαν) (158d).” Esto es, que la relación de participación (que en este pasaje aparece como comunicación) desplaza el límite a una otredad exterior, tanto a la unidad como a lo que participa de ella para ser uno. De manera que ni lo uno llega a ponerse nunca como límite, ni las cosas encuentran el límite en su propio ser, sino siempre fuera de ellas mismas. Lo que pasa aquí con el uno, pasa, en general con las Formas. Y esto será un problema que tanto Platón como Aristóteles harán grandes esfuerzos por resolver. La solución de Aristóteles será plantear el límite como la *ousía* misma, tal y como se deja ver tanto por la lectura de los libros dedicados a la *ousía*, como, muy explícitamente en una de las definiciones del libro Δ de *Met.* (libro que, por cierto, se ocupa de algunas de las categorías que aparecen en *Cat.* y de buena parte de los conceptos que aparecen en este diálogo): “Se llama límite (...) también *la ousía*, es decir, *la esencia de cada cosa*: ésta es, en efecto, límite del conocimiento y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa (1022a4-10).” Y esto es así, porque la *ousía* ha sido claramente establecida como el sustrato. Finalmente, demos de nuevo la palabra Aristóteles para cerrar por ahora el asunto aquí tratado: “Ciertamente, la mayoría de las cosas se dice que poseen unidad por hacer o tener o padecer o relacionarse con otra cosa que es una; en su sentido primero, por el contrario, se dice que son ‘una’ aquellas cosas cuya *ousía* es una, una por continuidad, por especie o por definición (1016b6-9).”

...

Platón introduce la multiplicidad en el ámbito de los principios, de manera que el principio no sólo dé cuenta de sí mismo, lanzando al terreno de la opinión y de la ficción todo lo otro, sino que pueda dar cuenta también de lo principiado, que es múltiple. Pero esta afirmación de la multiplicidad de los principios choca rápidamente con una dificultad: que al introducir la multiplicidad se introduce también la contradicción en los principios. Ante esto, la teoría de las Formas busca salvarse afirmando que no hay contradicción en que haya muchas Formas si cada una es una, y que son las cosas sensibles las que participan de muchas Formas, sin que por ello éstas pierdan su unidad. Pero la aparición del “tercer hombre” viene a mostrar que tan pronto se pone la Forma en relación de participación con otra cosa pierde, en efecto, su unidad, pues o bien se divide al infinito si se toma como universal presente en todas las cosas que de ella participan, o bien requiere estar incluida en una Forma que es igual a sí misma, pero que funciona como principio de unidad entre ella y la cosa que se le asemeja, sin llegar nunca a un límite en esta multiplicación infinita.

De este modo, el ámbito de los principios corre el riesgo de perderse en la total multiplicidad y, con ello, de dejar de ser lo que principia, pues no se llega nunca a un límite, sino que todos los principios o bien aparecen, a su vez, dependientes y, por lo tanto, dejan de ser principio, o bien aparecen disgregados por completo. Con lo que la “tesis eléata” parece ganar la batalla.

Pero también vimos los problemas que surgen al considerar la “tesis eléata”, que pone la unidad del principio. Se mostraron los absurdos a los que conduce el monismo en el ámbito de los principios, pues el principio uno termina siendo un algo inefable, inaprehensible, y, a fin de cuentas, un no-ser. Con estas aporías, el diálogo parece apuntar a la necesidad de la teoría de las Formas, esto es, de introducir la multiplicidad en el ámbito de las Formas y, con ella, la *méthexis*. Pero la cuestión de la participación entre cosas sensibles y Formas es dejada rápidamente atrás, y la mayor parte del diálogo va introduciendo, más bien, la necesidad de poder dar cuenta de la comunicación (*κοινωνία*) entre las Formas mismas, *v.g.* entre el ser y el uno.

En un bonito ensayo sobre Platón, Monique Dixsaut resume bien esta cuestión y traza el puente desde aquí hacia el diálogo que leeremos a continuación, el *Sofista*:

La postulación de una multiplicidad de Formas no es, en efecto, la negación del uno, a menos que éste sea pensado a parte de todo el resto, pero la unidad propia a la Forma no es tampoco la de una síntesis inmanente y relativa a lo sintetizado. Así como la participación de lo sensible en las Formas no podía explicarse si comenzáramos por separar los dos términos (porque haría falta una mediación regresando al infinito), o si implicaba la presencia de un término *en* un otro (cada término escindiéndose entonces en una pluralidad de partes), así también la participación del ser en el uno no ofrece inteligibilidad real si añadimos al uno una trascendencia o una inmanencia absolutas. La forma en que lo uno y los múltiples seres pueden

participar reposa, entonces, en el modo en que se piensa su diferencia. Concebirla como exclusión y separación, o como inesencial y numérica no permite la actividad del filósofo. (...) Le hace falta, entonces, pensar de manera diferente la diferencia, lo que va a hacer el *Sofista* planteando la cuestión del ser y del no ser.⁴⁶

El *Parménides* nos deja con una gama amplia de problemas abiertos y con una aporía fundamental: que no es posible negar las Formas, porque el monismo conduce al no-ser, pero que tampoco es posible sostener la teoría de las Formas, porque éstas no tienen principio de unidad.

En conclusión, podemos resumir como sigue los resultados de nuestra lectura de los pasajes recién revisados: 1. la unidad genérica no es límite último, pues no cualquier género tiene carácter de límite; 2. la Forma como algo subsistente por sí mismo, distinto de la cosa particular, pero siendo en sí y no a la manera de una simple unidad genérica, se convierte en algo igual que una cosa particular, que tiene entonces con ella una relación simétrica que necesita un principio de unidad; 3. lo uno absoluto es igual al no-ser; pero lo uno relativo, que toma parte del ser, se divide al infinito; y 4. a pesar de estas imposibilidades, la multiplicidad de las Formas y la *méthexis* que intenta dar cuenta de ella tienen que ser salvadas, porque su negación destruye la filosofía.

2. El *Sofista*: La simpatía de las Formas

El asunto que nos interesa se anunció ya en el *Parménides* en boca de Sócrates: “Pero si alguien (...) primero distinguiera y separara las Formas en sí y por sí, tales como semejanza, desemejanza, multiplicidad, lo uno, reposo, movimiento y todas las de este tipo, y mostrase a continuación que ellas admiten en sí mismas mezclarse y discernirse, ¡tal cosa sí que me admiraría! (129d-e)” Recordemos que en la primera parte del *Parménides*, Sócrates está defendiendo la multiplicidad de las formas contra la contradicción que Zenón atribuye a lo múltiple. Pero que en la segunda parte, una vez que ha sido imposible sostener la multiplicidad de las Formas sin que pierdan por completo el principio de unidad, vino a ser necesario plantear la posibilidad de que las Formas se comuniquen (*koimnén*) entre sí. Ahora se retoma esta hipótesis en el *Sofista*, y la tarea será, teniendo en cuenta la continuidad del diálogo con el *Parménides*, bien afirmar la participación, *i.e.* comunicación, entre Formas sin caer en contradicción (contra Zenón), bien (aparentemente) afirmar la contradicción como algo posible (aparentemente contra Parménides).

El *Sofista* es un diálogo muy complejo, en el que se conjugan muchos temas, problemas, preocupaciones. No pretendemos decir que el asunto que trataremos a continuación sea *el* problema del

46 Monique Dixsaut, “Platon” en <http://www.universalis.fr/encyclopedie/platon/>

diálogo. Dirigimos a él nuestra mirada simplemente porque encontramos en su exposición una discusión importante para comprender la crítica que Aristóteles dirige a los platónicos, pues está ya retratada por el mismo Platón en el texto. Y porque, vistas frente a tal problema, el de la combinación (Platón utiliza aquí varios términos para nombrar la combinación, *v.g.* μέθεξις, κοινωνία, συγχωρέω, σύμμεξις, μεικτὸν, μετάσχεσις, μεταλαμβάνω. Acaso esta multiplicación de los términos indica la desesperación de la búsqueda⁴⁷), las categorías de Aristóteles se muestran como una respuesta al asunto de la participación.

La cuestión a la que atenderemos aparece cuando los personajes, que han venido siguiendo un camino dialéctico de *diáiresis* y síntesis múltiples, en busca de una definición del sofista, llegan a definirlo como un productor de imágenes. Momento que los conduce a escenificar la gloriosa *γυγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* (246a) –que tanto añoraba Heidegger en la introducción a *Ser y Tiempo*–, y que dará pie al famoso “parricidio” contra Parménides. Todo se abre, pues, a partir de la cuestión de la imagen, asimilada con el no-ser. Veamos:

–¿Qué podríamos decir que es una imagen (εἶδωλον), Extranjero, sino algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero (τάληθινόν), y que es otra cosa (ἕτερον τοιοῦτον) por el estilo? –¿Dices que esa otra cosa por el estilo es verdadera (ἀληθινόν), o cómo llamas a esa otra cosa? –No es en absoluto verdadera, sino parecida (ἑοικὸς). –¿Dices acaso que lo verdadero es lo que realmente es (ὄντως ὄν)? –Así es. –¿Y qué? Lo que no es verdadero, ¿no es acaso lo contrario de lo verdadero? –¿Y cómo no? –Dices entonces que lo que se parece (τὸ ἑοικὸς) es algo que no es (οὐκ ὄντως), si afirmas que no es verdadero. Pero existe (Ἄλλ' ἔστι γέ μῃν)⁴⁸. –¿Cómo? –No de un modo verdadero, según dices. –No, por cierto, si bien es realmente una imagen (εἰκὼν ὄντως). –Lo que decimos que es realmente una imagen, ¿acaso no es realmente lo que no es ([οὐκ] ὄντως ἐστὶν ὄντως ἢ λέγομεν εἰκόνα;)? (240a-b)

Llegados a este punto, los dialogantes se han encontrado afirmando una contradicción, y violando de este modo la prohibición parmenidea. Problema del cual tuvieron consciencia en todo momento, como lo muestran estas líneas, un poco anteriores a las que venimos de citar. Allí, dice el Extranjero:

En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse (τὸ φαίνεσθαι) y parecer (τὸ δοκεῖν), sin ser (εἶναι δὲ μῃ), y decir algo, aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades (μεστὰ ἀπορίας), tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades (ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι), pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil. (...) Un

⁴⁷ Como observa Kucharski, el cambio en la comprensión está indicado incluso por la preferencia que se da a las palabras *symploké* (comuni6n), *koinonía* (comunicaci6n), *metéco* (participar) y *symmíquis* (mezcla) sobre el verbo *eimí* a la hora de responder a la pregunta *tí pot éstin*⁴⁷. Ver P. Kucharski. *Les chemins du savoir dans les dernières dialogues de Platon*.

⁴⁸ Para esta frase, ver la nota 144 de Néstor Luis Cordero a su traducci6n del *Sofista*.

argumento semejante se atreve a sostener que existe lo que no es (τὸ μὴ ὄν εἶναι), pues, de otro modo, lo falso (ψεῦδος) no podría llegar a ser (ἐγίγνετο ὄν). Pero el gran Parménides, hijo mío, cuando nosotros éramos jóvenes, desde el principio hasta el fin testimoniaba lo siguiente, tanto en prosa como en verso: Que esto nunca se imponga –dice– que haya cosas que no son (εἶναι μὴ ἔόντα). Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino. (236d-237a)

La imagen (εἶδωλον, εἰκῶν), pues, es mera apariencia de ser, algo que parece ser pero no es. Sin embargo, los personajes, intentando cazar la definición del sofista han dicho que él es un productor de imágenes, se dice que éstas *son*, pues son producidas, son traídas al ser. La imagen viene a presentarse, de este modo, como algo que, no siendo, es. El problema consiste en cómo es posible decir con verdad, de algo que no es, que es. Introduciendo este problema, cómo es posible decir lo que no es, Platón nos llevará a la necesidad de introducir el no ser en el ámbito de lo que realmente es, y ello no sólo para poder decir lo que no es, sino también para poder decir algo de algo, en general.

El enemigo aparente es Parménides, pues hay que violar su mandato, que ordena que no se diga que hay cosas que no son. Sin embargo, siguiendo la lectura con atención, puede verse que es a los sofistas mismos (blanco de caza del diálogo) a quienes se busca refutar, mostrando que es posible tanto hablar con falsedad (contra Protágoras) como atribuir en general una multiplicidad a algo uno (contra Antístenes). Por lo cual no sería demasiado aventurado proponer que el verdadero objetivo de la crítica del diálogo no es el padre Parménides, sino la (mala) apropiación que de las tesis del poema hicieron los sofistas⁴⁹.

Debemos discernir, entonces, varios objetivos en el diálogo. Según decíamos al inicio de este punto, teniendo en cuenta la continuidad entre el *Parménides* y el *Sofista*, uno de los objetivos del diálogo es salvar la teoría de las Formas de las aporías en las que cayó en el *Parménides*. Para ello, es necesario dar cuenta de la *méthexis* entre Formas, y, de este modo admitir contra Parménides la contradicción en el ámbito de los principios. Pero otro objetivo del diálogo se descubre en la presencia del sofista, y no deja de estar en relación con uno de los resultados arrojados por el *Parménides*. Al final de la primera parte, vimos cómo se imponía con angustia la necesidad de afirmar las Formas, ante el riesgo de eliminar la posibilidad de la

49 Así lo considera también Jacqueline De Romilly en su estudio sobre los sofistas: “Se ve muy bien en *El sofista*, donde no se trata especialmente de Protágoras, pero donde Platón intenta definir al sofista como tal; para ello, sin embargo, tiene que dar un largo rodeo y pasar por Parménides, a fin de establecer contra él la posibilidad del error, que da existencia a lo que no es. El ser, el no ser, la verdad, Parménides, esto constituye un rodeo importante y revelador; contra el pensamiento de los sofistas que, inspirado por Protágoras, negaba la distinción entre error y verdad, Platón presenta con rigor obstinado una filosofía totalmente contraria.” (J. De Romilly. *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, p. 104) Por su parte, también Francis Wolff considera que el objeto de caza del diálogo es, en efecto, el cazador mismo, esto es, el Extranjero de Elea, del que no se sabe si es un sofista, un político o un filósofo, pero que posiblemente sea un sofista, pues éste, según las palabras mismas del diálogo, toma a veces las formas de los otros dos y es propiamente esa figura esquiva (Cf. Francis Wolff. “Le chasseur chassé”, en Pierre Aubenque (dir.). *Études sur le Sophiste de Platon*, pp. 17-52.)

filosofía (entendida como dialéctica). Ahora bien, sabemos que los argumentos de los sofistas iban precisamente en esa dirección. Así, el famoso parricidio tiene una doble dirección. Por un lado, es necesario admitir la contradicción en el ámbito de los principios para poder decir que lo uno es, y que el ser es uno, y de este modo encaminarse a ganar la unidad necesaria de las Formas sin caer en el monismo absoluto. Por otro lado, al admitir la contradicción se prueba que también es posible decir lo que no es, que el error es ontológicamente posible y que, en efecto, los sofistas hablan con falsedad. Con estos dos objetivos se busca salvar la teoría de las Formas de sus propios problemas, y a la dialéctica frente a los embates sofistas.

Podemos resumir: lo que Platón descubre es que: a) es posible decir lo que no es, ya sea con verdad, ya sea con falsedad (contra Protágoras); b) el ser es, puede conocerse y puede decirse (contra Gorgias) y; c) es posible la atribución en general (contra Antístenes). Estas tres cosas puede afirmarlas Platón gracias al descubrimiento de la diferencia, del no ser relativo, y lo que ella permite, a saber, la combinación entre las Formas. Para verlo, valdrá la pena atender a esta parte del diálogo en la que se establece la reunión, comunicación o, si se nos permite, la simpatía como respuesta al problema de la *méthexis* entre las Formas.

Los dos personajes en diálogo, el Extranjero de Elea y Teeteto, han estado buscando en las palabras de quienes han hablado acerca del ser una aclaración sobre lo que quieren decir cuando hablan del ser y del no ser. Con este propósito se han dirigido a dos grupos: a quienes llaman “los hijos de la tierra” (γηγενοίς) y a los “amigos de las formas” (τῶν εἰδῶν φίλους). Han intentado no sólo recibir luz de ellos, sino también “mejorarlos”, esto es, buscar la verdad en la oscuridad de lo que han dicho. Ninguna de las dos tesis puede ser aceptada por completo sin caer en aporías. Así que a los primeros les aceptan la tesis de que las cosas que son, son potencia (δύναμις) (247e), pero se les objeta que, siendo potencia, son puro cambio y que no puede aceptarse que sólo haya cambio, pues si se niega la quietud, se niega que pueda haber intelecto (νοῦν) (249c), y “debe lucharse con todo el razonamiento (παντὶ λόγῳ) contra quien, suprimiendo la ciencia (ἐπιστήμην), el pensamiento (φρόνησιν) y el intelecto (νοῦν), pretende afirmar algo, sea como fuere (249c).” A los “amigos de las formas” les aceptan la tesis de que hay algo inalterable, pero se les objeta que no es posible que lo que verdaderamente es, siendo las *ousíai*, esté completamente separado del devenir y que, de este modo, no haya *simpatía* (κοινωνία)⁵⁰ entre la psique y las *ousíai*, pues no habría conocimiento. Y dice el

⁵⁰ Aunque esta palabra suele traducirse por participación, unión, comunicación, ensayamos aquí la traducción por “simpatía”, significado que también aparece en el diccionario junto a los otros mencionados. Preferimos “simpatía” por el énfasis que la misma palabra indica en el co-padecer, y dice más sobre lo que está pasando en el

Extranjero: “¿Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio (κίνησις), la vida (ζωήν), la psique (ψυχήν) y el pensamiento (φρόνησις) no están realmente presentes en lo que es totalmente (τὸ παντελῶς ὄν), y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático (248c-249a)?” Aceptando parcialmente ambas tesis, y planteando las objeciones respectivas, concluyen, pues, que:

Es necesario que el filósofo y quien valora estas cosas como las más valiosas, ya sea que afirme lo uno o la multiplicidad de las formas, no admita que el todo está en reposo y que no escuche en absoluto a quienes hacen cambiar a lo que es en todos los sentidos, sino que, como en la elección propia de los niños, dirán que el ser (τὸ ὄν) y el todo (τὸ πᾶν), simultáneamente, están en reposo y cambian. (249c-d)

Llegados a este punto, entramos en lo que se considera la parte “constructiva” del diálogo, donde Platón propondrá: “el ser” (τὸ ὄν) como un género; “la diferencia” (τὸ ἕτερον) como otro género; y la teoría de la combinación entre las Formas. El argumento va como sigue: Cuando admitimos que tanto el cambio como el reposo “son”, no decimos, sin embargo, que ellos mismos estén sujetos a cambio ni reposo. Por lo tanto, cuando decimos que “son”, “ser” significa una tercera cosa. “El ser no es, entonces, simultáneamente el cambio y el reposo, sino algo diferente (ἕτερον) de ellos (250c).” Pero, ¿cómo es posible que algo ni cambie ni esté en reposo? Ante esta perplejidad, se le abre a Platón el ámbito de la atribución como solución al problema⁵¹. La pregunta planteada apunta a la comprensión del verbo “ser”. El “ser” comprendido como atributo puede decirse de muchas cosas sin perder su unidad, así como una cosa puede recibir muchas atribuciones sin que deje de ser una. Veamos el pasaje:

Extr. – Digamos de qué manera enunciamos una cosa que es la misma, en cada caso, mediante varios nombres.

Teet. – ¿Cómo qué? Da un ejemplo.

diálogo con el intento de poner las Formas a afectarse entre ellas y “transmitirse” en cierta medida su ser.

51 Resulta revelador para comprender la diferencia entre las respuestas a este problema que elaboran respectivamente Platón (siempre el de los diálogos escritos) y Aristóteles (el crítico de las hipótesis escritas) leer lo que este último afirma respecto del cambio y el reposo en *Met.* Γ, en un pasaje que muestra un paralelismo impresionante con el del *Sofista* que estamos examinando: “Por otra parte, es evidente que no dicen verdad ni quienes afirman que todas las cosas están en reposo ni quienes afirman que todas las cosas están en movimiento. Si todas las cosas están en reposo, las mismas cosas serán eternamente verdaderas y falsas; pero esto se muestra sometido al cambio: el mismo que sostiene esta doctrina no existía en cierto momento y, de nuevo, no existirá. Si, por el contrario, todas las cosas están en movimiento, nada será verdadero y, por tanto, todas las cosas serán falsas. Pero ya se ha demostrado que es imposible. Además, lo que cambia es, necesariamente, algo que es, puesto que el cambio se produce a partir de algo hacia algo. Y, por otra parte, tampoco todas las cosas están a veces en reposo y a veces en movimiento, sin que nada permanezca eternamente. Hay, en efecto, algo que mueve eternamente las cosas que se mueven, y lo primero que mueve es, ello mismo, inmóvil.” (1012b22-31) Ante el mismo problema, vemos a Platón plantear el “ser” como un género, y a Aristóteles hablar de un primer moviente inmóvil.

Extr. – Hablamos del hombre, y le aplicamos muchos otros nombres. Le atribuimos colores, formas, tamaños, defectos y virtudes. En todos esos casos –y en muchos más– no sólo decimos que es hombre, sino también que es bueno, e infinitas cosas diferentes. Y del mismo modo procedemos con todas las demás cosas: sostenemos que cada una es una, y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres.

Teet. – Dices la verdad.

Extr. – Con lo cual, yo creo, preparamos un festín para los jóvenes y para los ancianos que se instruyeron tardíamente. Pues cualquiera comprende directa y rápidamente que es imposible que lo múltiple sea uno, y que lo uno sea múltiple, y, con seguridad, ellos se alegran de que no se permita afirmar (λέγειν) que el hombre es bueno, pues lo bueno es bueno, y el hombre, hombre. Según creo, Teeteto, has tenido a menudo la ocasión de encontrar a gente que se preocupa por estas cosas: son algunas veces personas de edad avanzada que se extasían ante esto debido a la pobreza de sus recursos intelectuales, y que creen haber descubierto algo enormemente sabio. (251a-c)

El decir (λέγειν), como el acto por el cual se puede decir una cosa mediante muchos nombres (ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταῦτόν), se abre contra la mera identidad del nombrar, sostenida por Antístenes (contra quien probablemente se dirige el argumento⁵²). Lo cual implica que necesariamente las cosas se

52 Cf. la nota 216 de Néstor-Luis Cordero a su traducción del *Sofista*, Madrid, Gredos, 2008, p. 427; y Cornford. *La teoría platónica del conocimiento*, p. 318.

Aristóteles menciona en varias ocasiones a Antístenes, y le atribuye haber dicho lo siguiente: “que nada puede ser enunciado excepto por medio de un enunciado propio, un único enunciado para una única cosa, de donde resulta que no es posible contradecir ni, prácticamente, decir algo falso.” De lo cual comenta Aristóteles: “Sin embargo, es posible enunciar cada cosa, no sólo mediante su propio enunciado, sino también mediante el de otra cosa: esto puede hacerse de un modo absolutamente falso, pero también de un modo verdadero.” (*Met.* 1024b31-1025a) Y también: “que el *qué-es* no puede definirse (pues la definición es un enunciado largo), si bien es posible mostrar a qué se parece una cosa: por ejemplo, de la plata no se puede decir qué es, pero sí que es parecida al estaño.” (*Met.* 1043b25-31)

Por su parte, Pierre Aubenque comenta sobre Antístenes: “Es esta ausencia de distancia entre la palabra y el ser la que justifica las paradojas por las que Antístenes, probablemente discípulo de Gorgias, sacará , «no sin cierto oportunismo», las consecuencias extremas de la postura sofística. *No es posible contradecir*, es decir, enunciar proposiciones contradictorias sobre lo mismo, porque si dos interlocutores *hablan* de la misma cosa, no pueden sino *decir* la misma cosa; y si dicen cosas distintas, es que no hablan de la misma cosa. De entrada, no es posible mentir o equivocarse, porque hablar, es decir siempre algo, es decir, algo que es, y lo que no es nadie puede decirlo; no hay, así pues, un medio entre «no decir nada» y «decir la verdad». El principio común de estos dos argumentos queda expresado claramente en un texto que nos transmite Proclo: «Todo discurso, dice Antístenes, es verdadero; porque quien habla dice algo; ahora bien, quien dice algo dice el ser, y quien dice el ser dice la verdad». Antístenes no reconoce otro uso del verbo *λέγειν* que su uso transitivo: hablar no es hablar *de*, lo que implicaría una referencia problemática a un más allá de la palabra, sino *decir* algo; ahora bien, ese algo que se dice necesariamente es, porque el no ser no es: no basta tampoco, así pues, hablar de una relación *transitiva* entre el habla y el ser, porque no hay un paso que vaya del uno al otro, sino más bien *adherencia* natural e indisoluble, que no deja ningún lugar a la contradicción, al engaño y al error. –De este modo se justifican también las otras tesis de Antístenes, las que probablemente más impresionaron a Aristóteles: la imposibilidad de la atribución y de la definición. No puede decirse de una cosa más que lo que ella es, es decir, que ella es lo que ella es: no hay, pues, más que una palabra que conviene a cada cosa, la que la designa. El caballo no es otra cosa que el *caballo*: no hay, pues, sino atribución tautológica. En cuanto a la definición, no es menos imposible: sólo se puede *designar* la cosa, o a lo más *describirla* por medio de una perífrasis (*makròs lógos*), que consiste tan sólo en sugerir una semejanza entre la cosa considerada y una otra cosa que no es menos indefinible que la primera.” (Aubenque, *Le problème...*, pp. 100-101.) Es importante tener esto en cuenta para lo que nos interesa ver en Aristóteles en lo que sigue.

mezcla: “Et ceux encontre qui Font l’univers tantôt un et tantôt multiple, soit qu’ils distinguent l’unité et, l’infini sorti de l’unité ou bien des éléments finis avec lesquels ils construisent un tout, qu’ils supposent que cette combinaison (συντιθέντες) se renouvelle ou qu’ils la fassent éternelle, tous ces gens-là se trouvent également n’avoir rien dit de raisonnable dès qu’il n’y a aucune communauté (σύμμεξις) entre les choses (252b).⁵³” Sin embargo, esta comunión no puede ser de todo con todo, porque entonces “el cambio estaría completamente en reposo, y el reposo mismo, a su vez, cambiaría, si pudieran agregarse (ἴσταω) el uno al otro recíprocamente (252d).” (Hay, por cierto, una técnica que se encarga de mostrar las mezclas correctas (253b-c5), y esto es lo que hace el filósofo. Tal es la tarea del método dialéctico: ἢ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι. Ver 253d-e) Sin embargo, no sucede así, sino que cada uno de estos tres género (τῶν γενῶν) –los mayores (254d)– es diferente (ἕτερόν) de los otros dos e igual a sí mismo (ἑαυτῷ ταῦτόν) (245d). Por lo tanto, cada género de los mencionados participa, a su vez, de otros dos géneros: “lo mismo” (τὸ αὐτόν) y “lo diferente” (τὸ ἕτερόν). Así, la unidad de las Formas es ganada de la siguiente manera: cada Forma *es* porque participa del “ser”, y es igual a sí misma, porque participa de “lo mismo”, y no se confunde con las otras porque participa de “lo diferente”.

Respecto a este asunto del significado que adquiere el verbo “ser” en el diálogo, hay una línea que ha dado para mucha discusión entre los académicos: “Cada uno de los géneros “es” (*ésti*) porque *participa* del ser” (Ἔστι δὲ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος. 256a). Y, en efecto, hay aquí una cuestión central para lo que nos ocupa también ahora a nosotros. Hay un debate en torno a si el *ésti* de esta oración tiene un uso existencial o no (Cordero, Cornford, Ackrill y Crombie lo sostienen, mientras que Frede y Owen lo niegan). Sin entrar ahora en tales discusiones, permítasenos poner el énfasis en una distinción no supuesta, sino manifiesta en la enunciación misma, y congruente con el resto del diálogo. Pongamos nuestra atención en el uso de los verbos: allí aparecen dos: *metéco* y *eími*. ¿Qué pasa con ellos? Se trata de dos acciones que no son independientes, sino que una se realiza a través (διὰ) de la otra: Ἔστι δὲ γε διὰ τὸ μετέχειν. “Es” a través del “participar”. ¿Podríamos decir que hay aquí una asimilación entre *eímai* y *metéco* ⁵⁴? Quizás sea muy apresurado. Pero lo evidente es que hay una relativización de la acción ser, ya que no se realiza por sí misma, sino que necesita de otra acción, *i.e.* la participación. Lo que se relativiza con esto no es el ser de las

⁵³ Hemos puesto en esta ocasión la traducción al francés de Victor Cousin, por parecernos más cercana al texto griego que la de Néstor Luis Cordero al castellano, aunque la reproducimos en nota al calce por respeto a la lengua en la que se escribe el presente texto: “Y, si no hay ninguna clase de mezcla, nada podrían decir quienes sostienen que todo está unido, ni quienes dividen todo, ya sea que lleven las cosas infinitas hacia lo uno, o que las hagan salir de lo uno, ya sea que lo dividan en determinados elementos, tanto si sostienen que esto ocurre alternadamente, como si dicen que esto ocurre siempre (252b).”

⁵⁴ Cf. P. Kucharski. *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, pp. 150-168.

cosas sensibles, sino, recordémoslo, de las Formas, que es de lo que se está hablando en el diálogo. Con esta relativización del ser de las Formas se consume la necesidad de su comunicación. Las Formas dejan de ser de este modo lo *kath' autó*, y son διὰ τὸ μετέχειν. En adelante, cuando se diga de una Forma que “es”, se estará diciendo que está en comunicación con alguna otra forma, *i.e.* que “es” en cierta medida otra Forma.

El problema es que para que pueda ser otra, la cosa tiene que admitir en su ser el no ser. Así, en lugar de determinarse por lo que le pertenece esencialmente, la cosa se determina por lo que ella no es. Por ejemplo, el cambio es, no porque sea el cambio, sino porque participa del ser, pero participar del ser quiere decir, además, que el cambio no es el ser. De manera que si quisiéramos decir lo que el cambio es, y no sólo “que es”, sólo podríamos decir que el cambio es lo que no es el reposo, ni el ser, ni la identidad, ni lo diferente, sino lo que participa de todas éstas Formas, excepto del reposo. Es lo contrario del reposo.

Este intento de llegar a la esencia mediante combinaciones extrínsecas no permite aquí el desarrollo de una teoría completa del decir (*phásis*), porque limita la atribución a la tautología, o a la negación, no habiendo un modo del decir esencial. Pero es evidente que se está abriendo un camino que busca aclarar las posibilidades del decir. Esta comunicación que se da entre las Formas viene a plasmarse en el discurso: “pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas (259e).” Y puede decirse que el *estí* no significa en este contexto el mero estar presente del sujeto o del atributo (sentido absoluto), sino que significa la presencia del atributo *en* el sujeto. Sin embargo, no queda plenamente desarrollada la distinción necesaria entre los modos de ser para que la función atributiva del *estí* no se confunda con la absoluta. Es por este gesto, justamente, que Platón no llevó a su límite el ámbito de la atribución que allí se abría. Por haber confundido el sentido atributivo y el sentido absoluto, toda Forma se le convierte en género separado, y lo que podría comprenderse simplemente como atributo, al ponerse como *ousía* mantiene la aspiración del ser por sí. La combinación permanece como una explicación un tanto misteriosa, de la que el dialéctico llega a desentrañar su bien y su mal, pero que en el diálogo no llega a exponerse como un esquema de relaciones bien determinadas. Sucede del mismo modo que en el *Parménides*, en el que no se logra resolver el problema de la *méthexis* entre las Formas y las cosas sensibles. La sorpresa que expresa el Extranjero en torno a la exclusión del devenir del ámbito de *tò pantelós ón* no se resuelve al convertir el cambio en un género. Mientras el devenir esté, desde el principio, separado de lo que es en sí, resultará siempre insuficiente todo intento por unirlos. Esto será el principal blanco de la crítica de Aristóteles, como veremos.

Otros pasajes específicos del texto reclaman también nuestra atención. El primero: “Creo, no obstante, que tú admites que algunas cosas se enuncian en sí mismas y de por sí, mientras que otras lo son en relación con otras cosas.” (Ἄλλ' οἶμαι σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα

ἄει λέγεσθαι. 255c) Esta frase –de la que salta a la vista la semejanza con la afirmación que abre el capítulo segundo de las *Categorías* de Aristóteles: Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς– le sirve de base a Platón para postular, un poco más adelante en el diálogo, el ser en sí de “la diferencia” (τὸ ἕτερόν):

Lo que es diferente, lo es siempre respecto de otra cosa (...) Y no sería así, si el ser y lo diferente no fueran completamente distintos. Pero si lo diferente participase de dos formas, como el ser, podría haber algo que fuese diferente sin ser diferente de alguna otra cosa. No obstante, ocurre que cualquier cosa que sea para nosotros absolutamente diferente, lo es por necesidad en función de otra cosa. (255d)

La conclusión de este argumento había sido ya anunciada como tesis unas líneas antes: “La naturaleza de lo diferente debe ser afirmada, entonces, como una quinta forma, junto a las ya escogidas.” (Πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἶδεσιν οὐσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα. 255e) Platón cree que para que unas cosas puedan decirse “sin reunión” y otras “reunidas” (συγχωρέω), es necesario afirmar el ser en sí (separado) de la diferencia (τὸ ἕτερόν). Desde este planteamiento, entonces, la diferencia no le pertenecería a las cosas mismas, sino que es “algo otro”, y sin ella todo se fundiría en una amalgama indiscernible, donde todo sería no más que Uno. Siendo así, cada Forma es tautológicamente ella misma. Y ni siquiera eso, porque su mismidad le viene también de fuera, por participar (*metéco*) de la Forma de “lo mismo”. En realidad las Formas se presentan, de este modo, como indeterminadas e inconsistentes ontológicamente, deben su determinación y su consistencia (ontológica) a la participación de, por lo menos, las Formas mayores (Ser, Mismidad, Diferencia). El diálogo muestra la intuición, según el pasaje que citamos en líneas anteriores (237d), de que ser es ser siempre determinado, pero no llega a poner la determinación en las Formas mismas.

El segundo pasaje al que queremos atender es el siguiente: “La aniquilación más completa de todo discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las Formas (259e).” Esta afirmación hace surgir, y por lo tanto depender, el discurso de las Formas, de que las Formas sean, y todavía más, de que se combinen. La combinación de las Formas permite la síntesis del discurso. De manera que si las Formas no entraran en combinación, nuestro lenguaje sería tan sólo nombrar, y nunca habría *lógos* propiamente. El *lógos* se contrapone al nombre. Lo que nos lleva directamente al tercer pasaje que nos interesa considerar. Se trata de un pasaje en que se establece una tajante distinción entre el nombre (*ónoma*) y el hecho (*érgon*). Dice el Extranjero:

Primero debemos investigar en común, tú y yo, comenzando ahora, según me parece, por el sofista, con el

objeto de buscar y demostrar, mediante una definición qué es (λόγῳ τί ποτ' ἔστι). Pues, por el momento, sólo su nombre (τοῦνομα) tenemos en común tú y yo. El hecho (ἔργον) que designa, en cambio, es probable que cada uno de nosotros lo conciba a su modo. Respecto de todo, siempre es necesario ponerse de acuerdo acerca del objeto mismo (τὸ προἄγμα αὐτὸ) gracias a las definiciones (λόγων), en vez de atenerse al nombre (τοῦνομα) solo, sin su definición. (218b-c)

Se retoma aquí la (platónica) oposición parmenidea, y se afirma que conocer el nombre no es conocer la cosa. En cierto sentido, podría decirse que el problema que se presenta aquí es el de la homonimia, y que el diálogo todo mediante el largo y tortuoso esfuerzo de llegar a definiciones es una batalla campal de la dialéctica contra la homonimia; lo que podría decirse también así: el *contenido* del diálogo busca definir al sofista, pero la *forma* del diálogo se propone destruirlo, al destruir con la dialéctica la homonimia. Pero, en otro sentido, esta oposición que se plantea entre el nombre y la cosa indica algo más que una lucha contra la homonimia. Si el nombre no es suficiente para conocer la cosa es porque la función del nombre es designativa y, así, apunta a una realidad individual que pretendidamente es inmediata. Sin embargo, lo que la cosa es no se presenta inmediatamente en una relación de referencia. Para que el lenguaje diga la cosa se necesita, pues, que establezca una relación no designativa y que sobrepase la inmediatez. Si tenemos en cuenta, además, el resultado que arroja el diálogo sobre las esencias, a saber, que son relaciones, es evidente que el conocimiento no será tal si no dice la combinación. De este modo, los *prágmata* no son unidades inmediatas, sino multiplicidades específicas reunidas. Es por ese carácter múltiple propio de cada cosa que, teniendo en común el nombre, podemos no hablar de la *misma* cosa. Siendo así, lo que se presenta con esto no es simplemente el problema de la homonimia, de la designación con un solo nombre de naturalezas distintas, sino el problema de que aun cuando el nombre designara (como quería Antístenes) una sola y única naturaleza, ello no nos garantizaría que hablemos de la *misma* cosa, porque la cosa es ella misma múltiple. Si el nombre no nos da el conocimiento de la definición de la cosa es porque no nos indica su multiplicidad constitutiva. Para conocer esta multiplicidad es necesaria una expresión que sea también compuesta, y esto es la definición. La definición se da en un juicio o en una serie de juicios que hablan de la composición esencial de la cosa; expresa, pues, no la presencia inmediata de lo que el nombre designa, sino la composición específica que la cosa es. Por lo tanto, para hablar de una cosa es necesario ponerla en relación con otras, combinarla, relativizarla.

Esta diferencia entre *ónoma* y *érgon* nos obliga a rebasar el ámbito de la nominación, de la designación, y, por tanto, a transitar por una nueva zona del lenguaje que es el ámbito de la semántica, de la significación, que aparece primeramente al descubrir el ser como relación, en tanto que aparece como un elemento del lenguaje que no designa, sino que indica un sentido. Este campo abierto de la semántica

obliga, a su vez, a atravesar tanto el lenguaje (en el sentido del nombre y del enunciado) como el hecho (*prâgma, érgon*), para conocer la cosa misma como relación, como esencia. Acontecimiento importantísimo. Según Kucharski⁵⁵, lo que se persigue en el diálogo es una relación que está más allá del lenguaje. Yo diría, más bien, que lo que se abre es un ámbito anterior al lenguaje, que no se sitúa en la lejanía de lo inefable, sino que se revela justamente en y sólo por el lenguaje. Como dice el fragmento que citamos anteriormente: “el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas.”

Así, hemos fijado nuestra atención hasta ahora en tres acontecimientos: 1. la postulación del “ser” como Forma o género; 2. la postulación de la diferencia (no-ser) como Forma y; 3. la apertura (no desarrollada) del decir esencial. Y habíamos identificado al inicio dos objetivos en el diálogo: 1. salvar la teoría de las Formas de los argumentos del “tercer hombre”, que mostraban el carácter ilimitado, esto es, no limitante, de las Formas; 2. salvar la dialéctica de los ataques sofistas (y vimos cómo aparecía en el *Parménides* la importancia de las Formas para esto, pues si éstas son eliminadas, se elimina también la dialéctica). Debemos preguntarnos, pues, ahora, cómo los tres puntos cumplen o buscan cumplir los objetivos, y qué resultados arrojan.

Repasemos un poco. La participación entre Formas y cosas sensibles fracasó porque para poder poner las Formas como principio de unidad de las cosas era necesario ganar primero la unidad de las Formas mismas. La salida que aparece en el diálogo, contra el “tercer hombre”, es plantear la participación entre las Formas; no de una Forma en otra idéntica (que fuera fuente de la semejanza entre aquella y otra semejante, como planteaba el “tercer hombre”), sino de una Forma en otras distintas que, por sus caracteres particulares, dieran a la Forma que de ellas participe la mismidad, el ser, la diferencia –por ejemplo. De ahí la necesidad de postular “ser” y “no-ser” como géneros. Con ello el diálogo ensaya poner el principio de unidad en el ámbito de las Formas. El problema es que, aunque busque introducirlos en el ámbito de las Formas, no logra introducirlo en cada Forma como algo que le pertenezca. El principio de unidad sigue siendo exterior y, por eso, aparece el riesgo de que todas las Formas se fundan en la Unidad. Ante este riesgo, es necesario poner el “no-ser” como género. Pero con esto se introduce la nihilidad en el ámbito de lo que propiamente es. Y si bien es cierto que con esto se cumple el segundo objetivo, refutar a los sofistas que decían que no era posible decir el error y que, por lo tanto, todo (incluyendo obviamente sus propios discursos) es verdadero, no es menos cierto que se pone en jaque a la propia filosofía, como lo retrata el gesto de nombrar “parricidio” a la aceptación del “no-ser” como Forma. El problema es que, además, no hay un principio que regule la relación entre las Formas, como tampoco hay una clara

55 Cf. Kucharski. *Op. cit.*

distinción sobre los distintos sentidos en que algo se dice. Por ello, nada impide que toda cosa, participando del “no-ser”, no sea en absoluto, no sea ella misma, pues ninguna ley rige que participar del “no-ser” sea siempre no ser alguna otra cosa.

Por su parte, es cierto que la distinción entre *ónoma* y *érgon* y el énfasis que ésta pone en la definición abren el ámbito de la atribución. Sin embargo, dos factores impiden su pleno desarrollo. Por un lado, la confusión entre los sentidos absoluto y atributivo, porque esta confusión conlleva que no se distingue lo que ocupa el lugar del sujeto y lo que ocupa el lugar atributo, y que, por el contrario, todo atributo se convierte en sustrato, esto es, en algo subsistente y susceptible de recibir, a su vez, otros atributos. Por otro lado, que la definición entendida todavía como universal no llega a ser el decir del *érgon* en su esencia, porque todo *érgon* es particular. El modo en que aquí se asume esta oposición da a la filosofía la principal tarea de *definir*, y establece incluso la dialéctica como la *téchne* que sabe llevar a cabo correctamente las combinaciones entre Formas, esto es, las definiciones. De alguna manera, esto salva a la filosofía frente a la sofística, pero sólo en la medida en la que, habiendo mostrado que es posible hablar con falsedad, define al sofista como quien dice lo que no es, disminuyéndolo al extremo frente a la dialéctica, que puede definirlo, porque ella asume la suprema tarea de decir lo que es, definiendo. Cara salvación, si para ello tiene que aceptar el “no-ser” como Forma.

Aristóteles se dará cuenta de que a pesar de haber hecho esta distinción y de haber abierto el ámbito de la atribución, a estos intentos les faltó distinguir de manera precisa entre las cosas que se dicen por sí y las que se dicen en relación a otras, como modos de ser que conviven en una cosa, porque no son diversas esencias, sino diversos modos de ser que se dan en la cosa. Estos modos no son siempre extrínsecos, sino que cada *ousía* tiene sus determinaciones intrínsecas. Por eso para Aristóteles dirigirse a la cosa *antes* de al nombre es dirigirse a su reunión, a su *télos*. Así, al comprender esto, se aleja de la definición para dirigirse a la causa y principio. No se trata de dividir y sintetizar la cosa *ad infinitum* (dialéctica), sino de encontrar el límite donde la cosa se encuentra efectivamente reunida y reposa en su esencia. Así, podemos leer también que la crítica que dirige en *Met. Γ* a quienes no aceptan el principio de no contradicción aplica para la argumentación de la parte del diálogo a la que hemos atendido. Allí, una de las refutaciones de Aristóteles contra quienes niegan el principio mencionado argumenta que a estos le sucede que todo es accidente⁵⁶. Desde esta perspectiva, el fracaso de la hipótesis de la combinación entre las Formas consiste, por un lado, en que al poner todas las Formas como cosas relativas, se convierten todas en atributos

56 Señala Oñate: “Las *ousíai* tienen en ellas mismas su propia causa primera (*próte ousía kai aítia próte*) porque si no fuera así y tuviera en otro su causa no serían *ousíai*, serían accidentes. (Cfr. *Metafísicos*, VII-VIII-IX; VI-XI-XII)” Ver Oñate, *Op. cit.*, p. 77.

exteriores⁵⁷; y, por otro lado, en que no hay principio que regule la tal combinación, de manera que nada justifica que una cosa, al participar de la diferencia, “teniendo una cantidad infinita de no ser”, caiga en la nihilidad total, pues bien podría ser no sólo distinta de otras, sino de sí misma. Y si para solucionar esto decimos que participa de la identidad y es por eso igual a sí misma, entonces violamos el principio de no contradicción, ya que nada impide que la cosa sea idéntica y no idéntica a sí misma. Pero esto podemos verlo sólo si argumentamos tomando los términos siempre en el mismo sentido y no como hace el Extranjero en el diálogo y como explica Aristóteles que hacen los sofistas (*Refutaciones Sofísticas*), que los toman unas veces en un sentido y otras en otro, según la conveniencia y sin anunciar la distinción.

Podrá objetarse, en fin, que si decimos que uno de los errores de Platón, desde la perspectiva de la filosofía aristotélica, fue limitar la tarea de la filosofía a la captación de la esencia expresada en una definición, tendremos que decir, también, que para Aristóteles la filosofía no busca captar la *ousía*, pues, en palabras de Aristóteles, la *ousía* es la esencia: “de «causas» se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa es la *ousía*, es decir, la *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio) (*Met. A*, 983a26-29).” La *ousía*, entonces, en el sentido de esencia, no sería el límite del conocimiento filosófico. Y, en efecto, no lo es, si se la toma sólo en ese sentido. El límite que completa el saber primero es el conocimiento de la *ousía* entendida como *télos* o *tò hoû hénéka*. Ello no contraviene al pasaje que acabamos de citar, sino que es tan sólo su desarrollo. Que la *ousía* se entiende en los cuatro sentidos de las cuatro causas de las que se trata en el pasaje citado se aclara y despliega en el libro Z de la *Metafísica*, que, pasando por el *tò tí ên éinai*, concluye dando el sentido preeminente a la causa final, al identificarla con la forma. Asimismo, en el libro Θ del mismo tratado, cuando se identifica las *ousíai* simples con el acto, y el acto con el fin, la obra y el bien.

57 Sirva esto para reforzar la sospecha de que lo que se expone en el diálogo son tesis sofistas.

3. Recepción y crítica de Aristóteles a la *méthexis*⁵⁸: *Met. A, M y N*

58 Todo lo aquí expuesto sobre Platón y Aristóteles se basa en una interpretación del Platón que se presenta en los diálogos. Ciertamente, la lectura cambiaría drásticamente si leemos a Platón desde la doctrina no escrita de los principios, enfoque exegético que ha desarrollado en años recientes la Escuela de Tubinga. Desde la lectura sugerida por Hans Krämer, Aristóteles aparece mucho menos crítico de Platón que lo que podemos pensar al tomar en cuenta sólo los diálogos platónicos. Ello no conduce a dejar de reconocer que “Aristóteles abandonó la orientación metodológica de Platón respecto a la dialéctica socrática y respecto a las ciencias matemáticas.” (Krämer, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, p. 191) Sin embargo, la doctrina no escrita parece arrojar luz especialmente sobre el problema que para los estudiosos de la obra de Aristóteles plantea la unidad del objeto de la metafísica. La interpretación dominante ha tratado de resolver este dilema a través de la relación *prós hèn*. Desde la óptica de la vía de interpretación abierta por los de Tubinga, se abre una nueva relación no contemplada por los intérpretes de Aristóteles: la relación serial (*éphexes*). “En esta relación serial se conservó un nexo ontológico, aunque sea en forma más débil, por cuya virtud de la “prioridad” de la esfera más alta de los principios se deriva su universalidad de manera lógicamente necesaria. (De hecho, en la “serie” el primer miembro es siempre el más general.)” (*Ibid*, p. 192) Por su parte, la teoría del *eídos* aristotélica, resulta también renovada desde esta nueva luz: “La concepción aristotélica de la cuestión de los universales, con el desvío de la importancia óptica a favor de los universales ínfimos, es una consecuencia del creciente predominio de la forma *elementalizante* de pensamiento sobre la *generalizante*. Este predominio llevó al primado del criterio *ousiológico* de la simplicidad y de la indivisibilidad, y llevó a una transformación de la esfera de los universales en sentido *elementalizante*, tendiente al individuo, con un debilitamiento ontológico del universal más alto. La *doctrina aristotélica del eídos*, por tanto, se presenta históricamente considerada, como la consecuencia última y el resultado conclusivo de una reorganización *elementalizante* (no, adviértase, matematizante) de la estructura de los géneros. La problemática que surgía de la sistemática no escrita de Platón, dirigida al universal, y que culmina en la polivalencia funcional de la teoría de los principios, y la materia de conflicto que en ella estaba latente, se convirtieron, pues, en determinantes para la posición de fondo de la ontología aristotélica.” (*Ibid*, p. 192-3) Las categorías de Aristóteles no serían la respuesta a los problemas planteados en *Parménides* y *Sofista*, sino que habrían estado ya en germen en la teoría de los principios. Para afirmar esto, se apoyan en Ap. III 10, Ap III 12, Ap III 27 y Ap III 29. “Para las realidades sensibles: el cosmos, los objetos naturales, los artefactos, la *pólis* y su *areté*, se deben suponer estructuras análogas. La doctrina no escrita a este respecto ofrece una división categorial entre *no-relacionado* y *relacionado*, *ser por sí* y *ser relativo* (*kat'h'antà ónta-prós étera ónta*= *enantía-prós tí*: opuestos y correlativos que corresponden a las cualidades y las cantidades de Aristóteles), que preanuncia la distinción aristotélica de *ousíai* y accidentes, pero que en Platón tiene la función de reconducir todas las realidades a la teoría de los principios: mientras el ser en sí, el ser entitativo, cae bajo la unidad, los relativos (opuestos y correlativos), de acuerdo con su delimitación y su ilimitación, son referidos, a través de la categoría de lo igual (de lo igualizado: *íson*) o de lo desigual (*ánison*), respectivamente, a la unidad o al principio opuesto de lo grande-y-pequeño.” (*Ibid*, p. 147) Encontrada con la lectura que sostiene, entre otros, Oñate, según la cual el Platón posterior a la crítica a las Formas se decide por una matematización de los principios, está la postura de Krämer: “El error, siempre muy difundido, que consiste en considerar que la teoría de los principios de Platón es de naturaleza “matemática” y que la unidad es el número uno, es ampliamente refutado por el carácter ideal de los principios. Además, la doble función de los principios demuestra perfectamente que ellos no son ni siquiera conceptos que sirven simplemente para la construcción del mecanismo ideal de los números y que, por tanto, no son simplemente un apéndice y un vehículo de la doctrina de las Ideas-números, sino que son directamente principios meta-matemáticos y universales. (*Ibid*, p. 149) Sin embargo, como veremos en las críticas al platonismo en *Met. A, 9*, a Aristóteles sí le parecía que los principios Uno y diada son matemáticos. Oñate, particularmente contra la lectura de Giovanni Reale, afirma: “El profesor Reale parece una caricatura apologetica de sus propias convicciones: las de la tradición del humanismo platónico-cristiano dogmático, que no puede distinguir entre verdad y creencia, después de tantas concesiones seculares al mito. Merece la pena ver cómo G. Reale intenta *sumar* el descubrimiento de las *ágrapha dógmata* o “doctrinas no escritas” de Platón, a favor de Platón mismo, obviando el inalienable vector crítico que significa poner en cuestión los procedimientos del fundador de la Academia, por parte de sus discípulos, y entre ellos, singularmente

Podrá argumentarse en contra de nuestro trabajo que el planteamiento categorial no es la crítica más relevante de Aristóteles a Platón. En efecto, la crítica más importante, tal y como la encontramos en los libros A, M y N de la *Metafísica*, pero también y de manera esencial en el libro Λ del mismo tratado, es la formulada contra la ineficiencia de las Formas como causas del movimiento, del conocimiento y del ser de las cosas que de ellas participan, o, lo que es lo mismo, la incapacidad de la participación (*méthexis*) a causa del carácter separado (*chorismós*) de las Formas y las cosas participantes. A esta ineficiencia responderá Aristóteles con su teoría de las cuatro causas, y muy particularmente con la causa final entendida como acto. Sin embargo, como veremos, para llegar a este planteamiento es necesario, primero, haber pasado por la dilucidación clave de los sentidos del *ón* según las categorías. Pues, gracias a la distinción entre la *ousía* y el resto de las categorías, Aristóteles logra superar los problemas de la participación, para poder entonces plantear la distinción entre potencia y acto, y las cuatro causas, que son causas de la *ousía* (o que son la *ousía* misma). Esta necesidad de la dilucidación de los sentidos del *ón* para poder deshacerse de los problemas de la *méthexis* se hará evidente atendiendo a las propias palabras de Aristóteles en la crítica que hace a los platónicos en *Met.* A 9, así como en los libros M y N del mismo tratado.

Nuestro acercamiento a la herencia aristotélica de los problemas abiertos en el *Parménides* y en el *Sofista* debe incluir la crítica que surge a partir de ahí, y que es lo que permite a Aristóteles desarrollar su teoría. Debemos tener en cuenta la fidelidad-crítica que mantiene para con lo mejor de las Formas platónicas y el alejamiento que se da respecto de las tendencias matematizantes que asume el maestro y que llegan a nosotros en los últimos diálogos. Por ello, allí donde se critica las Formas es también para quedarse con la intuición fundamental que la teoría encierra: que el principio no se agota en la materia y que la unidad está en la esencia (*eídos*). Es como si a partir de aquí se abrieran dos caminos: el de Platón, que busca

de Aristóteles, al desvelar las *doctrinas secretas* del maestro. En efecto, la crítica y exposición de Aristóteles a la protología —o teoría de los primeros principios— pitagórica de Platón y sus seguidores en la Academia, llevada a cabo sobre la henología del uno y lo múltiple, tal y como se desenvuelve, especialmente en los *lógoi* X, XIII y XIV de los *Metafísicos*, es sencillamente demoledora y permite ver que el platonismo sin máscaras sublimadas consiste en un *materialismo abstracto* —dice Aristóteles. Ventana, ésta, por la que se puede acceder a explicar, por fin, el vector de conexión estructural interno que enlaza entre sí, dentro del platonismo *desnudo*, las instancias metafísico-lógico-matemática y tecnológica como desenvolvimiento dinámico de una misma posición, entronizada en el poder-saber antropológico.” Sea como sea esta disputa, lo que nos interesa en la presente investigación es el contexto del pensamiento aristotélico, particularmente del planteamiento de las categorías. Si éstas surgían ya en las discusiones en la Academia, o si hay que leer la obra entera de Aristóteles como un enfrentamiento sin tregua contra la tendencia pitagorizante de las últimas versiones de la doctrina de Platón, importa poco, porque no se trata aquí de una cuestión de nombres y de autores. Una comprensión filosófica esencial surgió allí, llega a nosotros bajo la firma de Aristóteles, y es evidente que surge de un contexto de discusión sumamente crítico y libre: la Academia. Más allá de atribuir la teoría a un nombre o a otro, de establecer filiaciones o enemistades intelectuales, nos parece que la mirada al contexto lo que debe arrojar es la riqueza de los problemas que están como trasfondo de las respuestas que estudiamos en la obra atribuida a Aristóteles.

los principios comunes a todas las cosas en las matemáticas; el del alumno, que se hunde en el hallazgo esencial e importantísimo que para la historia sincrónica del pensamiento representa siempre la postulación de las Formas. Según las lecturas de Oñate⁵⁹ y Couloubaritsis⁶⁰, para lograr esto, Aristóteles lleva a cabo un descenso aun más profundo: va a bucear en toda la tradición de sabios-filósofos anteriores a Sócrates y a Platón, en busca de los tesoros que posibilitan una elaboración completa y coherente de la teoría de las Formas. Oñate insiste en que, de este modo, Aristóteles “realiza la elaboración ontológica y crítica de la sabiduría de los límites presocrática.”⁶¹ Dice:

Tanto el contexto de la filosofía presocrática como la coherencia interna del *Poema* de Parménides demandan otra interpretación de la unidad del “ser uno e inmutable”, no predeterminada por la *reducción sofista*: la unidad del *modo* indivisible, incondicional o necesario que es propio de los *archai* de los fenómenos y causa de su inteligibilidad y anticipación científica: la *unidad modal* propia del *arché* presocrático que como “uno de lo múltiple”, “mismo de lo otro” y “ley del cosmos” explica, para las tradiciones de la filosofía anteriores a Platón, la inteligibilidad de la *phýsis* y la dimensión necesaria, eterna o divina de lo contingente, corruptible y móvil. De ésta dimensión dice Parménides que es lo mismo (*tò autó*) del pensar (*noein*) y que el *arché* se le llame “ser”.⁶²

También Pierre Aubenque lo lee de este modo:

Pero, si el platonismo es falso, o más bien ineficaz, en el detalle, es que no está a la altura de su propia aspiración: captar el mundo como cosmos, es decir como un todo ordenado e inteligible, fijar al hombre su lugar en este orden, hacer de la ciencia, saber adquirido sobre el cosmos por el hombre, el agente privilegiado de su relación. Esta aspiración tenía, al mismo tiempo, un aspecto polémico: restaurar la unidad del hombre consigo mismo, y del hombre con la naturaleza, que la crítica sofística del lenguaje, de la ciencia y del Estado, reducidos por ella al rango de convenciones humanas, había resquebrajado. El programa de Aristóteles no será muy diferente: pero considerará que Platón ha llevado a cabo el suyo de manera ficticia, transponiendo en otro mundo el orden y la unidad de los que tienen necesidad los hombres y *este mundo de acá*. **Al definir la ciencia como ciencia de las Ideas, Platón vuelve imposible toda investigación sobre la naturaleza (*Met.*, A, 9, 992 b 8-9), condenando así la física a no ser sino vana o mítica. Aristóteles no quiere una solución tan costosa. De ahí la impresión que él da a menudo de querer remontarse más acá de Platón para reanudar el hilo de una tradición que Platón habría interrumpido y, en todo caso, para retomar con nuevos aires el examen de los problemas que el platonismo había, según él, disfrazado más que resuelto.**⁶³

Sea esto como sea. Para atender de cerca la crítica que Aristóteles hace a los platónicos, conservamos, específicamente sobre la crítica a las teorías de las Formas, algunos fragmentos del libro

59 Cf. Oñate, *Op. cit.*

60 Cf. Couloubaritsis, *Aux origines...*, p. 386.

61 Oñate, *op. cit.*, p. 80.

62 *Ibid*, p. 276.

63 Aubenque, “Aristote” en <http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristote/>. Las negritas son mías.

Sobre las ideas, del cual, aunque es un libro perdido, tenemos afortunadas noticias gracias al comentario de Alejandro de Afrodisias a la *Metafísica*. Y contamos también con los libros A, M y N de la *Metafísica*. Por los libros y fragmentos conservados, sabemos que el blanco principal de la crítica es el carácter en sí, separado (*chorismós*) de las Formas respecto de lo sensible, y su consecuente incapacidad de regir como causas y de dar cuenta de *tó pántelos òn*. Aristóteles dirige su crítica tanto a la versión de la teoría de las Formas que encontramos en los diálogos medios, dedicados a la cuestión de la relación entre las cosas sensibles y las Formas, como a la que aparece en los diálogos de madurez que ya leímos aquí. Para él, la teoría de la *méthexis* fracasa, ya para explicar la relación de las Formas con los entes sensibles como participación, ya para dar cuenta de la relación de las Formas entre ellas como combinación. Revisaremos ahora cuidadosamente algunas de las críticas que en *Met. A 9* dirige Aristóteles contra quienes ponderan las Formas como causas y principios de las cosas que son por naturaleza (*phýsis*), siguiendo de cerca el comentario de Alejandro de Afrodisias. Prestaremos atención a aquéllas críticas que nos han parecido las más relevantes para comprender la necesidad del planteamiento de las categorías. De los libros M y N, veremos unos pocos pasajes, puesto que allí la crítica va dirigida particularmente contra la teoría de los principios matemáticos, y no contra las teorías de las Formas en el sentido de géneros universales. Las que nos interesan son éstas últimas, pues son las que Aristóteles conserva-criticando y salvándolas de las aporías de la *méthexis*. Sin embargo, no podemos dejar de estudiar, aunque sea en menor medida, lo que allí se dice sobre la incapacidad de las Ideas (sean los géneros, sean los números) para regir como principios, pues es importante para comprender la relevancia de la *ousía* como acto y su relación con el resto de las categorías. Además, los pasajes seleccionados arrojarán especial luz sobre el problema de la combinación que observamos en el *Sofista*.

Por último, no debemos dejar de observar, para evitar caer en un antagonismo simplista entre Platón y Aristóteles, que la relación entre ambos es compleja y está marcada eminentemente por una actitud de *filía* con la verdad⁶⁴, que no permite ni una fidelidad ni un rechazo absoluto. El proceder de Aristóteles en lo que toca a las teorías de los pensadores anteriores está marcado por una vocación hacia la excelencia, por un deseo de encontrar y conservar lo mejor, dejando de lado lo que él considera como desaciertos.

64 Tal y como se deja ver en el famoso pasaje de *EN*.

a. Revisión de las críticas a la *méthexis* y al *chorismós* en *Met. A, 9*, siguiendo el comentario de Alejandro de Afrodisias

La primera crítica que Aristóteles dirige a quienes ponen las Formas como causas es la siguiente: “En cuanto a los que ponen las Ideas como causas, buscando en primer lugar comprender las causas de los entes que nos rodean, adujeron otros iguales en número a éstos (990a34).” La crítica observa la inutilidad de haber puesto una realidad homónima que existe separada (990b6-7), para dar cuenta de cada cosa individual. Pues multiplicar la realidad añadiéndole simplemente a una parte el carácter de “en sí” no resuelve en nada la cuestión de los principios. Siempre falta explicar cómo principian las cosas que son “en sí”. Alejandro comenta que en nada hicieron diferenciarse estas *ousíai* respecto de las cosas que son por referencia a ellas, sino sólo en la eternidad. Siendo, pues, semejantes, son tan incognoscibles las últimas como las primeras. Y añade que Aristóteles les critica que, queriendo conocer las causas de las cosas que son, buscaron las causas de las cosas que son en sí mismas. Además, quienes postulan las Formas se las ven con el problema de delimitar de qué cosas hay Formas y de qué cosas no. Por ello, “de acuerdo con lo uno común a muchos, las habrá incluso de las negaciones (990b13).” Aristóteles establece esto como corolario a la objeción según la cual ninguno de los argumentos que utilizan demuestra la existencia de las Formas con evidencia (990b8-9), y no añade nada más al respecto. Sin embargo, es importante para nosotros fijar nuestra mirada en esta crítica, pues ya vimos que en el *Sofista* se plantea el no-ser como un género. Según lo que Aristóteles dice aquí, la postulación del no-ser como género es consecuencia de que se comprendan las Formas como “lo común a muchos”, esto es, como géneros universales. En efecto, porque el no-ser es un atributo que se dice de todas las cosas, se ven en la necesidad de ponerlo como un género supremo.

Esto lo explica Alejandro como sigue: También argumentan que si cada hombre es un hombre, y cada uno de los muchos animales es un animal, y así en todos los casos, y si en ninguno de estos casos la cosa se atribuye a sí misma, pero hay algo que se atribuye a todas ellas y que no es igual a ninguna, tiene que haber algo que les pertenezca a todas, que es separado (*kekhorismenos*) y eterno, porque siempre se atribuye del mismo modo de todas las cosas particulares que cambian numéricamente. Esto que es uno sobre muchos, separado y eterno, es una Idea; por tanto, hay Ideas. Pero, con este argumento, se establecen Formas incluso de las negaciones, porque una misma negación se atribuye a muchas cosas. “Pero esto es absurdo, pues ¿cómo podría haber una idea del no-ser? Pues, si uno acepta esto –[que hay Ideas de las negaciones]– habrá una sola Idea para cosas genéricamente disímiles y totalmente diferentes –

de la línea, por ejemplo, y hombre; pues ambas son ‘no-caballo’⁶⁵. El comentario de Alejandro no apunta precisamente a lo que sucede en el *Sofista*, la postulación del no-ser mismo como Forma, sino a que habría negaciones de cosas particulares que serían formas, *v.g.* No-caballo; pero, el efecto es el mismo, pues al poner una Forma del no-ser, ésta abarca a todas las negaciones de cosas particulares, ya que se trata de un no-ser que es siempre relativo, que es siempre “no ser alguna cosa tal”. Es, igualmente, un atributo común a todas las cosas. La única diferencia está en que la Forma del no-ser hace la economía de todas las negaciones de cosas particulares. El problema, no obstante, sigue siendo el mismo, que al creer que todos los atributos comunes deben existir separados de todas las cosas a las que se atribuyen, se postulan como principios cosas que no lo son. Los problemas de la sinonimia y la homonimia, esto es, de lo común que se dice de muchas cosas, o lo que es lo mismo, el problema de lo uno y lo múltiple, no se resuelven poniendo los atributos por separado, ni mucho menos poniendo las negaciones.

“Además, los argumentos más precisos, unos hacen que haya Ideas de las relaciones, a pesar de que de éstas no admitimos que haya un género por sí, mientras que otros llevan a afirmar ‘el tercer Hombre’ (990b15).” Recordemos, nuevamente, el *Sofista*: para poder dar cuenta de la mutua existencia del cambio y del reposo, los personajes se ven obligados a admitir la existencia de una relación entre ambos, una relación que, en la medida en que no se identifica ni con el cambio ni con el reposo, pero es común a ambos, debe ser por sí misma. Esta relación no la entiende Platón como el ser, pues la Forma del ser no pone a las cosas en relación, sino que simplemente les da su ser. Sin embargo, algo debe explicar que el cambio y el reposo, siendo, no se confundan, sino que sean diferentes. La idea de la mismidad, aunque necesaria para que la cosa sea igual a sí misma, no basta para que todas las cosas no sean idénticas. Pues la identidad tiene dos sentidos, con los que los personajes juegan en el diálogo: ser lo mismo que otro, y ser lo mismo que sí mismo. Si las cosas de las que hablamos son idénticas a sí mismas y no idénticas a otro, es porque participan también de otra Forma, que es la que regula su relación con otras Formas: la diferencia. Así aparece el no-ser relativo en el diálogo, en términos de diferencia. Pero así comprendido todo es relación: una cosa es, porque se relaciona con el ser, además, es ella misma, porque se relaciona con la mismidad, pero también es otra que las demás cosas, porque se relaciona con la diferencia. La existencia de la cosa se comprende entonces en términos de relaciones, todas exteriores a la cosa, y las Formas no son sino relaciones.

Añade Aristóteles que algunos argumentos llevan al “tercer hombre”. Recordemos entonces ahora el *Parménides*. Lo que allí se mostraba era la imposibilidad de las Formas de fungir como principios límites y

65 Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 1*, 81, 2-4.

simples. Esto es, como principios más allá de los cuales ya no pudiera plantearse ningún principio, y que tampoco pudieran dividirse. Las Formas se presentaban como lo que, no siendo un agente de su forma, necesitaba, para poder actuar, participar de otras Formas, y esto al infinito, pues no se llegaba nunca a un principio que actuara por sí mismo⁶⁶. El comentario de Alejandro, siguiendo el libro *Sobre las ideas*, prueba el “tercer hombre” de la siguiente manera: Si lo que se atribuye verdaderamente a más de una cosa es también alguna cosa aparte de las cosas a las que se atribuye, habrá un tercer hombre. Los que postulan las Ideas creen que están probando que lo que se atribuye a más de una cosa es algo separado (en sí mismo) porque se atribuye a cosas particulares que son más de una. Se llega al tercer hombre porque el “hombre” se atribuye tanto al particular como a la Idea, pero así no sólo habrá un tercer hombre, sino también un cuarto, y al infinito. Este argumento se sigue porque los platónicos postulaban que cosas similares unas a otras son similares por participación en alguna cosa idéntica; y los hombres particulares y las Ideas son semejantes.

“En general, las argumentaciones relativas a las Formas suprimen aquellas realidades cuya existencia nos parece [a los que admitimos las Formas] más importante que la existencia de las Ideas mismas (990b17).⁶⁷” De esto resulta “que lo relativo es anterior a lo que es por sí mismo (990b20).” Según Alejandro, lo que los platónicos más desean, y desean sobre todas las cosas, es que los principios existan, pues los principios son para ellos también principios de las Ideas mismas. Estos principios son el Uno y la Díada indefinida, como Aristóteles dice en este tratado y en *Sobre el Bien*. Estos principios lo son incluso de los números. Pero la postulación de las Ideas destruye los principios y, por tanto, las cosas que ellos principian; en consecuencia, ya que las Ideas son de las cosas que ellos principian, destruye también las Ideas. Pues, si hay algo separado, *i.e.* una Idea, sobre todas las cosas que tienen un atributo común, y si “Díada” se atribuye incluso a la Díada indefinida, habrá algo anterior a la díada indefinida y una Idea de ésta, pero entonces la Díada indefinida no sería principio. Alejandro apunta que la misma confusión de prioridad ocurre entre la Díada y el número. Vemos, entonces, de nuevo, que el problema imposibilitante para que las Formas sean principios es que necesitan siempre participar de otras Formas, sin llegar nunca a

66 Para evitar el regreso al infinito, Aristóteles dirá en *Met. A*: “Por otra parte, si hubiera algo capaz de mover o de producir, pero que no estuviera actuando, no habría movimiento, puesto que lo que tiene potencia puede no estar actuando. Conque ninguna ventaja obtendríamos con poner *ousíai* eternas, como los que ponen las Formas, si no hay en ellas ningún principio capaz de producir cambios. Pero tampoco sería éste suficiente, ni lo sería tampoco cualquier otra *ousía* aparte de las Formas, ya que, si no actúa, no habrá movimiento. Más aún, ni tampoco aunque actuara, si su *ousía* es potencia, pues en tal caso no habría movimiento eterno: en efecto, lo potencial puede no ser.” (1071b12-20)

67 Tanto Calvo como García Yebra utilizan la tercera persona del plural. En la versión que da Alejandro está en tercera persona plural, aunque en otros pasajes Alejandro no omite la tercera persona singular e incluso comenta en cada una de esas ocasiones que Aristóteles está haciendo suyas las opiniones de los platónicos.

un límite, porque siempre reciben atributos, y los platónicos creen que los atributos son por sí mismos. Se entiende a partir de esto que, a la hora de resolver la cuestión de los principios, Aristóteles diga que lo que es atributo nunca es por sí mismo, y que lo que es por sí mismo nunca es atributo y sólo ello es límite y principio.

“Además, de acuerdo con el supuesto según el cual afirmamos que existen las Ideas, no sólo habrá Formas de las *ousíai*, sino también de otras muchas cosas (pues la unidad del concepto se da no sólo respecto de las *ousíai*, sino también respecto de los otros tipos de realidad, y ciencias las hay no sólo de la *ousía*, sino también de otras cosas (...)) Y, sin embargo, de acuerdo con las exigencias necesarias de la doctrina acerca de ellas [de las Ideas], si las Formas son participables, necesariamente tendrá que haber Ideas solamente de las *ousíai*: en efecto, de ellas no se participa accidentalmente, sino que cada Idea se participa en tanto en cuanto lo participado no se dice de un sujeto. (...) En consecuencia, las Formas serán *ousía* (990b22).” Los supuestos a partir de los que afirmaban las Formas eran, por un lado, la unidad del concepto y, por otro, el darse de las diversas ciencias. Como se ha dicho en los argumentos anteriores, los platónicos postulaban la existencia de las Formas debido a la unidad de un atributo común. Otro argumento para justificar las Formas era decir que sólo podía haber ciencias de las cosas que son universales, por lo tanto, de cuantas cosas hubiera ciencias, esas mismas cosas debían ser por sí mismas (separadas, universales). Y, dice Aristóteles, según estos supuestos habrá Formas de cosas que no son *ousíai*, porque tanto conceptos como ciencias los hay de cosas que no son *ousíai*. Es extraño que Aristóteles diga que hay ciencia de cosas que no son *ousíai*, lo que en su lenguaje sólo puede significar que hay ciencia de accidentes. Es extraño, porque en *Met. E*, II, deja claro que no hay ciencia del accidente. La única manera de entender esto es, nos parece, pensando que Aristóteles se refiere a las ciencias no teóricas, que, en efecto, se ocupan de lo contingente, *v.g.* las ciencias productivas. Así, y teniendo presentes los pasajes en que Platón habla de la producción, que se da por imitación de una Forma, se entiende que Aristóteles diga que hay ciencia de lo que no es *ousía*, y que si el criterio para postular las Formas son las ciencias, entonces habrá Formas de cosas que no son *ousíai*, *v.g.* la cama en sí.

Esto lleva a una consecuencia absurda: que las cosas que participan de las Formas podrían participar de accidentes. Sin embargo, ello es contrario a las mismas exigencias de la teoría, pues si las Formas han de ser la causa del ser de las cosas que de ellas participan, no pueden ser accidentes; además, que las Formas se postulan como lo que propiamente es, o lo que es por sí mismo, o lo que es eterno, y ninguna de estas cualidades pertenece al accidente. Siendo así, para evitar esta consecuencia absurda, tiene que decirse que las Formas son *ousíai*, y que no hay Formas de los accidentes. Y, por lo tanto, si los criterios según los que se plantean las Formas son los que llevan a la consecuencia absurda, entonces hay que cambiar

los criterios. Lo cual significa que ni la unidad del concepto ni la existencia de las ciencias pueden ser criterios para la postulación de las Formas.

Con esto, Aristóteles ha ganado un punto importantísimo: la identificación de lo que es propiamente (*óntos ón*), de lo que es eterno (*aeí*), de lo que tiene definición (*tò tí en éînai*), con la *ousía*. Que la teoría requiera todavía depurarse de otros equívocos es evidente, y hay que tomar en cuenta las críticas hechas hasta aquí, y que aparecerán de nuevo más adelante, al carácter separado de las Formas. Debemos observar también la cuestión de los criterios: no es porque haya ciencia por lo que hay *ousíai*, sino que es porque hay *ousíai* por lo que hay ciencias. Coherentemente, vemos en *Met.* que Aristóteles busca establecer la unidad de la ciencia a partir de la unidad de su objeto: las causas, los principios (del *ón* y del *lógos*), la *ousía* (sensible y suprasensible) y sus atributos, y no a la inversa: la unidad del objeto a partir de la (supuesta) unidad de la ciencia.

Además, vemos aquí una de las distinciones fundamentales para el desarrollo de la ciencia primera en Aristóteles (que ya tuvimos oportunidad de ver en la lectura de *Categorías*): lo que se da en un sustrato, lo que se dice de un sustrato, lo que no se da en un sustrato, lo que no se dice de un sustrato, y las combinaciones de estos modos. Esta cuádruple distinción aparece expuesta con claridad en *Categorías*, y le sirve a Aristóteles para establecer las diferencias entre los modos de ser de las diversas categorías. Recordemos esta distinción:

De las cosas que se dicen de un sustrato, es necesario que tanto el nombre como el enunciado se prediquen de dicho sustrato; *v.g.*: *hombre* se dice del hombre individual como de un sustrato, y se atribuye a éste el nombre —pues al hombre individual atribuirás *hombre*— y se atribuirá también el enunciado *hombre* —pues el hombre individual es también hombre—: de modo que se atribuirán al sustrato tanto el nombre como el enunciado. (2a20ss)

Y añade: “De las cosas, en cambio, que están en un sustrato, en la mayoría de ellas no se atribuye al sujeto ni el nombre ni el enunciado (2a27).” Es sobre todo importante que allí se caracteriza la *ousía* como lo que ni se dice de ni se da en un sustrato. A lo que agrega que: “Todas las demás cosas, o bien se dicen de las *ousíai* primarias como de sus sustratos, o bien están en ellas como en sus sustratos. (...) Así, pues, de no existir las *ousíai* primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás (2a33-2b5).” De lo que sean las *ousíai* primarias y si Aristóteles sostuvo la misma definición o no a lo largo del desarrollo de su pensamiento no nos ocuparemos ahora, baste simplemente lo dicho para mostrar la relevancia de la teoría de las Formas y de la crítica que a ella se dirige sobre la consecuencia indeseable de postular accidentes como Formas cuando se parte de criterios errados. Aristóteles arreglará la cuestión del criterio planteando la necesaria anterioridad de lo que ni se da en ni se dice de un sustrato (*i.e.* la anterioridad del sustrato

mismo) frente a todo lo que “se da en” o “se dice de”. Sólo eso que es anterior puede ser separable. Ahora bien, como hemos dicho, cómo comprenderá Aristóteles eso anterior, frente a la comprensión de la Forma en sí platónica, es algo que no abordamos ahora (ya vimos por lo menos que en *Categorías* se trata del individuo), pero que se verá más adelante cuando atendamos a otras críticas. Cerramos el punto aquí, señalando tan sólo lo que dice Aristóteles en el pasaje al que estamos mirando: que “las mismas cosas significan *ousía* en aquél mundo y en éste (990b34-991a).” Alejandro hace un comentario extenso al respecto: Las cosas que son en referencia a las Formas deben participar en cada una de ellas de manera que no tengan de ningún modo su ser en un sustrato, *i.e.* de manera que no sean atribuibles *per accidens* y de algún accidente que pertenezca a las Formas. Por lo tanto, puesto que las cosas que vienen a ser y que son en referencia a las Ideas, y existen a causa de ellas, participan de ellas *per se*, no participarán de algún accidente perteneciente a las Formas. Pero, entonces, las cosas que son en referencia a las Ideas tienen que ser *ousíai*, pues no participan *per accidens*, sino *per se*. Si este argumento es sólido, la consecuencia será que los platónicos tienen que decir que de las cosas de entre nosotros sólo hay Ideas de *ousíai*, si las Ideas son *ousíai*. A esto se puede añadir que, si es respecto a la *ousía* que las cosas de aquí participan en las Ideas, y si estas cosas difieren, entonces, o bien las mismas diferencias están también en las Ideas o algo análogo a estas diferencias. Pues, ya que las cosas de este mundo tienen su ser en las Ideas, también tendrían en éstas la diferencia, pues tienen sus diferencias en virtud de la *ousía* que reciben de las Ideas por participación. Si las cosas no recibieran sus formas por la participación de varias Formas, nada evitaría que una sola Idea fuera la fuente de todas las formas. En consecuencia, o bien cada Idea será la misma en *ousía* y forma que las cosas que vienen a ser en referencia a ella, o bien poseerá al menos la capacidad de producir y conferir a las cosas sus diferencias. Pero el mismo tipo de diferencia que hay en las cosas de aquí estaría en las Ideas. Si esto es así, ¿cómo seguirán siendo simples las Ideas?

Con esto, Alejandro añade en su comentario la cuestión de la simplicidad de las Formas. Para entender lo que está diciendo Alejandro, nos parece que hay que comprender esta “diferencia” de la que habla no como la diferencia del *Sofista*, que era una diferencia exterior, de una cosa respecto de otras, sino como una diferencia interior a la cosa (como ya tuvimos oportunidad de observar al notar las dos palabras que utilizan Paltón y Aristóteles para hablar de la “diferencia”). Esto es, que a lo que se refiere Alejandro es a los múltiples atributos que una misma cosa recibe, siendo así, diferente. Pues sólo así se comprende que, al plantear la semejanza entre las Formas y estas cosas que son diferentes, aparezca el problema de la simplicidad de la Forma. Si la cosa que participa es diferente, recibe muchos atributos diversos, entonces, lo participado gracias a lo cual la cosa que participa es, ha de ser también diferente, esto es, no simple.

Cuando Aristóteles retome el tema de la simplicidad, planteará que la *ousía* es simple. Pues, aunque

haya *ousía* compuesta, de lo compuesto la esencia es siempre lo simple, y esto es lo que se expresa en la definición. Y aunque, en sentido estricto, podría parecer que no hay definición de la *ousía*, pues la definición es un juicio *katafático*, atributivo, que compone, tenemos dos opciones para comprender la *phásis* de la *ousía*: o bien es simple *phásis*, simple decir y, por lo tanto, mero nombrar, como podría parecer a partir de los pasajes en que Aristóteles habla de la captación de lo simple en *De Anima* III 6, o de la captación de los principios en *An.Post.* II, 19; o bien el enunciado que la dice es simple, aunque sea un enunciado, porque es, como la definición parmenidea del ser, tautológico, tal y como se deja ver en los pasajes acerca de la unidad del compuesto en *Met.* H, y sobre la enunciación del acto en *Met.* Θ. En todo caso, a partir de estos últimos libros, sabemos que la simplicidad se resuelve en Aristóteles no del lado de la enunciación y de la definición, sino del lado de la acción. En efecto, sólo es simple el acto. Y es el acto lo que da unidad a la definición. En H, dice: “La definición constituye un enunciado que es uno, no porque las partes estén juntas como la *Iliada*, sino porque es definición de algo que es uno (1045a12).” A lo que añade que la *méthexis* no logra dar cuenta de esta unidad de lo compuesto: “los que proceden así, con el modo en que acostumbran a definir y enunciar, es evidente que no pueden responder y resolver esta dificultad. Pero si, como nosotros decimos, lo uno es materia y lo otro forma, y lo uno es en potencia y lo otro en acto, lo preguntado dejará de aparecer como un problema (1045a20-25).” Así, desde la perspectiva de Aristóteles la dialéctica platónica no logra dar cuenta de la unidad del compuesto porque no distingue entre materia y forma, potencia y acto. La materia es en potencia una forma, y la causa de que lo sea en acto es la acción, la causa productora: “Pues, en el caso de las cosas que se generan, ¿qué causa hay, excepto la productora, de que lo que es en potencia sea en acto (1045a30)?” Algo es uno porque se actualiza la forma en la materia mediante la generación. Por lo tanto, la causa de la unidad es la acción del acto.

A causa de este problema unos hablan de “participación”, y luego no encuentran solución al problema de cuál es la causa de la participación y qué es participar (...); otros dicen que vivir es la “composición” (*synthesin*) o “ligadura” (*syndesmon*) del alma con el cuerpo. Ahora bien, este mismo modo de hablar habría de aplicarse a todas las cosas. Y es que también “sanar” sería la “coexistencia” o “composición” o “ligadura” de un alma y de la salud, y que el bronce sea un triángulo sería la “composición” de bronce y triángulo (...). La causa de su error consiste en que buscan, a la vez, algo que una⁶⁸ (*lógon*) la potencia y el acto, y que marque la diferencia entre ellos; pero, como se ha dicho, la materia última y la forma son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto, y, por consiguiente, buscar cuál es la causa de que algo sea uno es lo mismo que buscar la causa de algo que es uno. Y es que cada cosa es algo uno, y lo que está en potencia y lo que está en acto son, en cierto modo, uno, de modo que no hay otra causa, excepto lo que hace moverse de la potencia al acto. Por el contrario, las cosas que no tienen materia, todas ellas son algo uno, ello mismo, en sentido absoluto (simple, *haplós*). (1045b7-23)

68 En la traducción de García Yebra: “un concepto unificador”.

Según esto, entonces, la causa de la unidad no es exterior a la cosa en ningún caso, pues en las cosas compuestas lo es el acto por el cual la materia es una forma, y en el de las cosas simples lo es su ser siempre acto.

“Pero la aporía más grande con que cabe enfrentarse es: ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen (991a8)?” Aristóteles pone en cuestión el punto fundamental: Si las Formas son la respuesta platónica a la pregunta por las primeras causas y los primeros principios, tendrían que, en efecto, servir como causas. Pero, pregunta Aristóteles, ¿de qué sirven?, esto es, ¿qué causan las Formas en las cosas que son por naturaleza? Niega que cumplan el papel de causa ni para su movimiento, ni para su conocimiento ni para su ser, porque para ser causa en cualquiera de esto tres sentidos no podrían estar separadas, sino que tendrían que “estar en las cosas” o “ser inmanentes en las cosas” (991a13-14). (Recordemos que Aristóteles caracterizará, en *Met. Z*, la *ousía* como lo que es anterior, precisamente, en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo.)

Según Alejandro, Aristóteles dice que, en primer lugar, no contribuyen en nada al movimiento (que es la principal característica de las cosas que son por naturaleza): no “contribuyen, ciertamente, en nada a los cuerpos, ni a la generación ni a cualquier tipo de movimiento, porque las Ideas serían causas más bien de la quietud que del movimiento para las cosas que son, puesto que según Platón son inmóviles; así que las Ideas ni siquiera serían una causa eficiente.⁶⁹” En los siguientes argumentos, demuestra Alejandro que las Ideas tampoco contribuyen en nada al conocimiento ni al ser de las cosas de acá. Todo esto se debe a lo mismo: al carácter separado de las Ideas.

“Pero es que tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión ‘provenir de’. Y decir, por otra parte, que ellas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas (991a19).” En la objeción anterior Aristóteles cuestionaba la incapacidad de las Formas de fungir como causas, debido a su carácter separado. Ahora, profundiza en el asunto planteando directamente la pregunta: “¿cuál es el agente que actúa poniendo su mirada en las Ideas (991a22-23)?” Y esto es lo principal de la crítica de Aristóteles: que las Formas no causan porque no son agentes. Esto le sucede a Platón porque, como se dijo ya en una de las críticas aquí expuestas, no discernió los sentidos de ser en acto y ser en potencia. De ahí que no haya podido comprender la *ousía* como teniendo en sí la causa de su ser.

Alejandro explica que los sentidos usuales en que se comprende ‘provenir de’ son la materia y la

69 Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's...*, 96, 10-16.

forma. Pero las cosas que son por referencia a la Idea no vienen de ella en ninguno de estos dos sentidos, pues estarían en ellas. También se dice ‘provenir de’ en los sentidos de venir de quien produce, y lo que es perfecto de lo imperfecto, y el todo de las partes y los contrarios de los contrarios. Pero las cosas no provienen de las Ideas en ninguno de estos sentidos. A partir de esto, puede probarse que la participación es imposible en cualquiera de los sentidos usados por los platónicos. Es imposible que la Idea esté en cada cosa estando separada⁷⁰. Es imposible que se diga que una parte de la Idea está en cada cosa⁷¹. Tampoco puede explicarse la participación a partir de un modelo, porque no se explica qué es lo que lleva a cabo la imitación. Así, luego de haber mostrado que las Ideas no son causa ni del movimiento, ni del conocimiento, ni del ser de las cosas sensibles (eternas o corruptibles), como tampoco pueden llamarse causa en ninguno de los sentidos en que se dice “provenir de”, Aristóteles desacredita el término “participación”, diciendo que está vacío de significado. Y esto porque nunca explican los platónicos cómo es que el participante participa.

A esto añade Aristóteles: “Además, las Formas serán modelos no solamente de las cosas sensibles, sino también de ellas mismas, por ejemplo, el género entendido como género de las especies. Por consiguiente, la misma cosa será a la vez copia y modelo (991a29).” Así, no sólo no sirve la *méthexis* para explicar la relación entre lo participado y lo participante, sino que introduce, además, la cuestión de la participación en las Formas mismas, como vimos en el *Sofista*.

“En suma, siendo así que la Sabiduría busca la causa de las cosas manifiestas, hemos descuidado esta causa (pues nada decimos acerca de la causa de donde procede el principio del cambio) (992a24).” Ya que no hay un agente, no hay un principio eficiente del movimiento. Por lo tanto, las Formas no pueden dar cuenta de las cosas que se mueven, ni de las que se generan y perecen. Esto es, que no dan cuenta del ser de las cosas sensibles en general (ni de las corruptibles ni de las incorruptibles). Pero estas cosas son las que interesan a la sabiduría. Así, la filosofía de las Formas ha dado la espalda a la tradición de sabios que pensaron las cosas que se mueven. A partir de la crítica, podemos deducir que Aristóteles considera importante no descuidar estas cosas. Y si, además, tenemos en cuenta *Met. A*, en donde establece una continuidad entre los sabios “físicos”, Platón y él mismo, siguiendo el eje de la pregunta por las primeras causas y los primeros principios –pregunta de la cual se ocupa, según las palabras de Aristóteles, la sabiduría-, es evidente que le interesa recuperar tal saber.

Según el comentario de Alejandro, el propósito de la investigación filosófica es que aquellos que emprenden la especulación sobre las cosas que son deben discernir cuál podría ser la causa eficiente de

70 Ya vimos este argumento en el *Parménides*: la idea se dividiría en cuantas cosas participan de ella.

71 También en el *Parménides*: porque entonces la cosa no participaría de la Idea, sino de una parte.

estas cosas sensibles y perceptibles, y cómo cada una de ellas viene a ser. Los platónicos desatendieron la investigación de esta causa (pues no dicen nada sobre cómo comienza el movimiento, puesto que la Idea no puede producir nada). Pero al creer que daban la *ousía* y la causa formal como explicación de las cosas, asumieron otras *ousíai* y Formas aparte de las cosas perceptibles. Pero nunca dicen cómo esas Formas son formas de estas cosas sensibles, ya que la palabra “participan” es un sonido sin significado.

Habiendo mostrado que las Ideas no son ni causas eficientes ni formales, dice además que de acuerdo con los platónicos las Ideas ni siquiera son causas en el sentido del para qué (*hoû héneka*) y del fin (*télos*), la causa que es causa en el sentido más propio en todas las cosas que vienen a ser, de acuerdo con el intelecto, con el conocimiento y con la naturaleza. Las Ideas no son causas en este sentido, porque los platónicos no dicen que las Ideas sean causa de que la cosa venga a ser según su bien, sino de su existencia en general⁷². Pues dicen los platónicos que las Ideas son modelos, no fines. No pueden ser fines porque los fines no preceden a las cosas de las que son fines, sino sólo en el conocimiento, pero vienen a ser con ellas. Las Ideas, en cambio, preexisten a las cosas y nunca vienen a ser. Aristóteles dice que esto pasó porque siempre filosofaron sobre objetos matemáticos, y sobre nada más. “Pues la *ousía* que asume como principio, como materia, de las cosas que vienen a ser por naturaleza (esto es la Díada indefinida) es de hecho matemática más que natural; pues la Díada es un principio del número más que de las cosas constituidas por naturaleza, siendo una naturaleza demasiado matemática y no del tipo que subyace. Además, parecería ser algo atribuido a la materia y diferente de ésta, más que ser ella misma un tipo de *ousía* y materia.⁷³”

En efecto, dice Aristóteles: “Y la que, según vemos, es causa para las ciencias, por la cual actúa todo entendimiento y toda naturaleza, tampoco a esta causa, de la cual decimos que es uno de los principios, la tocan para nada las Especies. Pero las Matemáticas son la Filosofía para los modernos, aunque digan que deben ser cultivadas en vista de otras cosas (992a29-992b).” Según la interpretación de Alejandro, con esta causa que “es causa para las ciencias”, Aristóteles se refiere a la causa final. Lo cual puede aceptarse, si atendemos a la primera línea de la *Ética a Nicómaco*: “Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden (1094a).” Así, la falta de la teoría de las Ideas es doble: faltó la causa eficiente y

⁷² W. E. Dooley, el traductor al inglés del comentario de Alejandro que estamos revisando, apunta en nota a pie de página que en su breve referencia a la causa final (*Met.* 992a29-32) Aristóteles sólo dice que las Formas no tienen conexión con ella, y que esta expansión en la objeción que expone Alejandro es un ejemplo de una polémica perdida. Pero que, si tomamos en serio la distinción entre *to éinai* y *to eu éinai*, significa o bien que las Formas, a diferencia de la naturaleza, no son causas que provean un proceso ordenado de generación, o bien que no son responsables del hecho de que las cosas naturales alcancen la perfección hacia la que están ordenadas.

⁷³ Alexander, *op. cit.*, 122, 9-13.

faltó la causa final. Si, como dice Aristóteles, la causa final es la causa para la ciencia, para el entendimiento y para toda naturaleza, se entiende que, al no haberla atendido, hayan fallado en plantear con las Formas las causas del ser y del conocimiento de las cosas sensibles, como ya se dijo. Y no habiendo postulado una causa eficiente, tampoco pudieron dar cuenta del movimiento, como también se dijo. Así, queda claro ahora que es por falta de eficiencia y de finalidad (bien, acto) que las Formas no pueden ser principio ni del ser, ni del conocer, ni del movimiento de las cosas que de ellas participan.

“Y lo que parece ser fácil: mostrar que todas las cosas son una, no resulta; porque de la prueba por exposición no resulta que todas las cosas sean una, sino que hay cierto Uno en sí, en el supuesto de que se conceda todo; y ni siquiera esto, si no se concede que el universal es un género; y esto es en algunas cosas imposible (992b9).” La relación con Parménides y los eléatas es evidente. Como dice Aristóteles en *Física*, al dirigir su crítica a Parménides y Meliso: “Los antiguos más próximos a nosotros se sentían perturbados ante la posibilidad de que una misma cosa resultase a la vez una y múltiple (125b26).” Según la comprensión aristotélica, el problema está en que ante esta perplejidad planteaban, o bien el todo como Uno, o bien un Uno en sí, primero, que da unidad a cada cosa. Lo que nunca se ha logrado mostrar es que las cosas son una unidad. Como dijimos en líneas anteriores, la respuesta de Aristóteles será que la *ousía*, en el sentido de acto, es la causa de la unidad y del ser de la *ousía*, en los sentidos de forma y de compuesto.

Alejandro aclara que, como los que postularon las Ideas suponían que el Uno es la realidad (*ousía*) suprema, al igual que los pitagóricos, estaban convencidos de que éste era el principio formal y la causa de las cosas que son. Esto fue así porque observaban que la naturaleza de lo uno es la causa, para cada cosa, de su ser y de su preservación (pues cada una de las cosas que son es un en la medida en que existe), pero que la causa de su destrucción es la disolución de lo uno en lo múltiple. Estando convencidos de esto, a través de la observación de las cosas naturales, que la naturaleza del Uno es la causa para cada una de las cosas que son, tanto de su bien (*tò en*) como de su ser, asumieron que éste era el primer principio de todas las cosas.

También intentaron, dice Alejandro, mediante el método de la éctesis⁷⁴, reducir todas las cosas al

⁷⁴ García Yebra pone en nota al pie de página en el libro A de su traducción de la *Metafísica*: “La éctesis o «exposición» era el método por el cual los platónicos, basándose en que las Ideas eran Números y en que el Uno era el principio del Número, pretendían reducir a unidad todas las cosas. He aquí cómo describe Alej., 123 19ss., el procedimiento: los hombres son hombres por participación del Hombre en sí; los caballos, los perros, etc., son caballos o perros por participación del Caballo en sí o del Perro en sí; por otra parte, los hombres, los perros, los caballos son animales por participación del Animal en sí; asimismo, los animales, las plantas y todos los cuerpos sólo existen por participación de la Substancia en sí; finalmente, las substancias y las cualidades existen por participación del Uno en sí: la unidad está conseguida. (Ver Aristóteles. *Metafísica*, edición trilingüe y trad. de Valentín García Yebra, nota 75, p.77.)

Uno y a su realidad propia (el género). Pero el resultado no es lo que ellos imaginan, porque al tomar una cantidad de particulares y, de ellos, una característica común, hicieron de esa referencia un uno y una Idea. Pero las cosas mismas no vienen a ser uno por ellas (por las Ideas), sino que habrían mostrado que “hombre” en sí mismo es algo uno a causa de la semejanza entre los hombres particulares, pero estos hombre no serían una cosa. En consecuencia, incluso si uno fuera a aceptar todos sus supuestos, las muchas cosas y todas las cosas no vendrían a ser una cosa, sino que, a pesar de que están referidas a una cosa una, permanecen muchas. Pues no se ha probado que todos los hombres sean el hombre en sí, ni que todos los seres sean el ser en sí, sino sólo que el ser y lo uno son algo común por encima de ellos, que son muchos.

Pero incluso es imposible probar o decir que hay un uno en sí basándose en cada semejanza, si la semejanza de las cosas en consideración no se basa en la especie y el género. Pues es Idea la semejanza que se basa en la esencia (*ousía*) y no en un accidente. Y por esto es claro que la Idea platónica no es más que el género o la especie, que se dicen en común y se atribuyen sinónimamente.

Alejandro entiende que el problema de la *éctesis* es que pone unidades genéricas y no pone la unidad de todas las cosas. Sin embargo, tomando en consideración la crítica que hace Aristóteles a Parménides y también la que hace al Bien-Uno de Platón en *EN*, parece que el problema que preocupa a Aristóteles es, según dijimos, no (sólo) la unidad del todo, sino particularmente la unidad propia a cada una de las múltiples *ousíai*, pues no se trata sólo de resolver que haya multiplicidad de unidades, sino, como ya dijimos, “que una misma cosa resulte a la vez una y múltiple”.

“En general, el indagar los elementos de las cosas que son, sin distinguir previamente los muchos sentidos en que se dice lo que es, hace que el encontrarlos resulte imposible, y muy especialmente cuando en tales condiciones se indaga de qué clase de elementos están constituidas las cosas que son. Desde luego, no es posible en absoluto captar de qué elementos están constituidos el hacer o el padecer o lo recto, y de ser posible, sólo lo es en el caso de las *ousíai*. De modo que es falso el indagar los elementos de todas las cosas que son, o pensar que se está en posesión de ellos (992b18).” Llegamos, finalmente, a la crítica metodológica que nos interesa. El señalamiento se divide en dos: primero, que toda investigación sobre elementos (y principios y causas) resulta errática si no comienza por una dilucidación de los múltiples sentidos en que se habla de principio, de elemento, de causa. Puesto que la búsqueda está mal encaminada desde el comienzo, será imposible encontrar lo que se busca, puesto que no hay claridad al respecto. Segundo, que, por no comenzar dilucidando los sentidos de lo que se busca (ni, entonces, –lo que está presupuesto en las palabras de Aristóteles– los múltiples sentidos del *ón*), se caerá en el error de buscar principios, elementos, causas, de cosas que no los tienen, *v.g.* el hacer o el padecer. Para quien ha dilucidado

los sentidos, es claro que sólo hay elementos (y causas y principios) de las *ousíai* (se entiende que Aristóteles se refiere aquí a las sensibles).

Al respecto, Alejandro comenta que es imposible descubrir algún principio común para cosas que no lo tienen. Así, como no hay principios comunes para las cosas que son, no es posible encontrarlo. Que no hay principios comunes e idénticos para las cosas que son, es claro por lo que sigue: no hay principios comunes para las cosas que se dicen en muchos sentidos; pero las cosas que son se dicen en muchos sentidos, por lo tanto, no hay principios comunes para las cosas que son. Aristóteles critica a los platónicos porque buscan los principios de las cosas sin haber primero distinguido las cosas, o articulado los significados del término “lo que es” (*tó òn*). El intento es absurdo respecto a otras cosas, y es todavía más absurdo buscar, como tales principios, los mismos principios a partir de los cuales estas cosas están constituidas, y estos son la materia y la forma; pues son estos principios los que asumen los platónicos, la *díada* indefinida y la unidad. Pues algunas de las cosas que son no tienen ni siquiera principio y elementos de este tipo en virtud de su propia naturaleza, excepto *per accidens*; pues de qué materia son el “hacer” y el “padecer”. Éstos sólo tienen materia *per accidens*; pues tienen materia porque pertenecen a las *ousíai*, que tienen una materia particular, mas no *per se*. Sólo hay materia particular de las *ousíai*. Sólo es posible, por tanto, encontrar estos principios en las *ousíai*, pues sólo éstas son sustratos de las cosas que son.

En resumen, de las críticas que Aristóteles dirige a quienes postulan las Formas como causa, recogemos lo siguiente: que el carácter “en sí” de las Formas no les da estatus de causa; que al ser “en sí”, además, son incognoscibles y no permiten tampoco conocer las cosas que se supone que ellas causen; que el carácter genérico de las Formas tiene consecuencias indeseables, como la necesidad de plantear una Forma incluso del no-ser, y de las relaciones, introduciendo de este modo la nihilidad en el terreno de lo que propiamente es, las esencias, y eliminando, al relativizarlo todo, la posibilidad de una unidad inmanente en la cosa misma, dejándola así a una relación siempre exterior; que estando el ser de las cosas en sus relaciones, nunca se llega a plantear un principio de acción que les sea propio, teniendo que buscarlo siempre fuera, y así al infinito, pues ninguna Forma puede nunca fungir como primer principio agente; que las Formas suprimen los principios, porque incluso lo que se plantea como principio (el Uno y la *Díada*) son Formas, esto es, cosas que no se sostienen en su ser por sí mismas, sino que necesitan participar de otras y, por eso, nunca pueden ser principios. Esta confusión entre Forma y principio es una incomprensión de la anterioridad de lo que es por sí mismo y de la posterioridad de lo relativo. La confusión entre lo anterior y lo posterior se debe a una incomprensión en el modo de ser de lo que se atribuye: esto nunca puede ser por sí mismo, no es límite. Además, critica Aristóteles que los criterios para decidir de qué cosas hay Formas son errados: por un lado, lo que es un atributo común no es por sí mismo;

por otro lado, las ciencias no son criterio, porque hay ciencias de lo contingente, *v.g.* las pragmáticas y las poiéticas. Si se toman estos criterios, entonces se cae en el error de poner como Formas cosas que son accidentes. La conclusión crítica de Aristóteles ante esta falta de comprensión es que lo que propiamente es, lo que es eterno y tiene unidad en su definición, es la *ousía*, y sólo ella. También critica, según el comentario de Alejandro, que las Formas no son simples, pues al haber formas de cosas compuestas, de cosas que reciben muchos atributos, esas Formas tendrán que ser ellas mismas compuestas. Este problema de la simplicidad, que es una de las caras del problema de lo uno y lo múltiple, lo resuelve Aristóteles enfrentando a la pasividad de las Formas platónicas la simplicidad del acto, causa de la unidad de la cosa. Ahí encontramos la maravillosa solución de Aristóteles: que sólo hay unidad porque hay movimiento, y que hay una forma de movimiento para las cosas que no cambian: el acto puro o movimiento perfecto (Ver *Met.* Θ). Precisamente, además, porque aquellas nunca logran dar razón del movimiento, ni ponerlo como principio, las Formas ineficientes no sirven para dar cuenta de las cosas sensibles. Tal ineficiencia, por su parte, se debe al carácter separado de las Formas, con lo que cobra plena claridad la primera crítica expuesta. Con este interés por el movimiento, Aristóteles nos deja ver, además, su postura filosófica frente a la de Platón: que la filosofía sabe de las cosas sensibles. Este abandono lleva a Platón a otra consecuencia: la comprensión de las causas en términos matemáticos. La atención a la matemática dirige la mirada hacia lo inmóvil. Al pensar desde la inmovilidad, los platónicos no pudieron captar una causa final, que diera cuenta del acto del entendimiento y de la naturaleza. Tal causa final, que Aristóteles entiende siempre como acto, es lo que da cuenta de la unidad tanto de las cosas particulares, como del todo de lo múltiple. No habiéndola captado, quienes postulan las formas creyeron necesario poner una Forma de la unidad en sí, lo Uno.

Finalmente, la causa fundamental de todos estos equívocos e imposibilidades propias de la teoría de las causas es —y esto es lo que nos ocupa esencialmente a nosotros: que quienes proponen las Formas como causas, como principios y como elementos de las cosas que son se adentraron en tal investigación sin distinguir primero los muchos sentidos en que se dice lo que es. La búsqueda resulta errada a falta del discernimiento que abre los caminos, distinguiendo de qué cosas pueden buscarse principios y de qué cosas no, lo que es lo mismo que saber qué cosas son principios y qué cosas son principiadas. Así, podemos decir que la falta fundamental de la teoría de las Formas y del método que utiliza es que no establecen los múltiples sentidos del *ón*, y que, al no hacerlo, no pueden distinguir entre dos modos de ser que no deben confundirse: lo que es *kath'auto* y lo que es *katà symbébekos*. Aristóteles concretará estas dilucidaciones en la lista de las categorías: por un lado, estableciendo la *ousía* como lo que es *kath'auto* y, por otro lado, los atributos, que según su relación con la esencia pueden ser o bien *kath'auto* o bien *katà symbébekos*. Además,

la distinción entre lo que es por sí y lo que es por accidente será igualmente fundamental para distinguir, a su vez, los distintos sentidos de la *ousía*. Son éstos los que ayudarán a comprender, por un lado, qué sentidos de la *ousía* son principio y qué sentidos son principiado; y, por otro lado, el grado de pertenencia de los atributos, lo que determina cuáles son esenciales y cuáles no. Entonces, primero, hay que distinguir los diversos sentidos del *ón*; de entre éstos, ver que el fundamental son las categorías y, de éstas, a su vez, la *ousía*, que tiene también varios sentidos, de entre los que serán principio la forma y el fin, y serán principiado la materia y el inicio del movimiento. La *ousía* en el sentido del compuesto combinará tanto el principio como lo principiado, y tendrá atributos, de ahí la importancia del resto de las categorías. Según la relación de los atributos con la *ousía*, en cada caso, algunos serán determinaciones accidentales y otros serán esenciales. Lo que decide esto es el fin, o sea, lo que en la *ousía* compuesta es su principio. Los atributos que actualizan el fin, serán determinaciones esenciales y los que no, accidentales. Con esto, Aristóteles discierne el mapa de lo que es, y da a cada cosa su lugar. Sólo a partir de este mapa puede, pues, emprenderse una investigación a cerca de los principios y las causas que no sea errática.

b. Revisión de las críticas a la *méthexis*, a la combinación y a los principios matemáticos en *Met. M y N*

De *Met. M*, debemos leer detenidamente el capítulo décimo en su totalidad:

Expongamos ahora algo que plantea un problema, tanto para los que afirman la existencia de las ideas como para los que no la afirman, y que ya fue expuesto anteriormente, en los comienzos, en la *Discusión de las aporías*. Y es que si no se establece que las *ousíai* son separadas, y que lo son a la manera en que se dice que lo son las realidades individuales, se suprimirá la *ousía* tal como nosotros la entendemos. Pero si, por el contrario, se establece que las *ousíai* son separadas, ¿cómo habrá que establecer que son sus elementos y principios? Y es que si estos son individuales y no universales, habrá tantas cosas que son cuantos elementos hay, y los elementos no serán cognoscibles. (Pongamos, en efecto, que son *ousíai* las sílabas de una palabra y que sus letras son los elementos de las *ousíai*. En tal caso, necesariamente habrá una única sílaba BA, y cada una de las sílabas será necesariamente única, puesto que no serán universal y específicamente las mismas, sino que cada una de ellas será numéricamente una, *un esto*, y no algo común con el mismo nombre. Además, establecen que “Lo que es” Mismo es, en cada caso, único.) Y si cada sílaba es única, también lo serán las letras de que se compone. Por consiguiente, no habrá más que una A, ni tampoco más que una de cada una de las otras letras por la misma razón por la cual la misma sílaba no puede ser ésta y esta otra. Ahora bien, si esto es así, no habrá otras cosas que existan fuera de los elementos, sino sólo los elementos. Además, los elementos no son cognoscibles, puesto que no son universales y la ciencia es de los universales, como se pone de manifiesto por las demostraciones y las definiciones: en efecto, ningún razonamiento llega a demostrar que “este triángulo es igual a dos rectos” si no se establece que “todo triángulo es igual a dos rectos”, ni tampoco que “este hombre es animal” si no se establece que “todo hombre es animal”.

Por otra parte, si los principios son universales, o bien las *ousíai* compuestas de ellos son igualmente universales, o bien, en caso contrario, algo que no es *ousía* será anterior a una *ousía*. Lo universal, en efecto, no es *ousía*; ahora bien, el elemento y el principio son universales, y el elemento y el principio son anteriores

a aquello de lo cual son principio y elemento.

Es lógico que resulten todos estos inconvenientes desde el momento en que construyen las Ideas a partir de elementos y sostienen que hay algo uno y separado, fuera de las *ousíai* que poseen la misma forma. Por el contrario, como en el caso de las letras de una palabra, si nada impide que haya muchas A y muchas B, y aparte de estas muchas no existe en absoluto la A Misma y la B Misma, con ello podrán ser infinitas las sílabas semejantes.

Por otra parte, lo de que toda ciencia es del universal, con lo cual es necesario que sean universales, sin ser *ousíai* separadas, los principios de las cosas que son, constituye el problema más difícil de los que han sido mencionados. Lo dicho, no obstante, es verdadero en cierto sentido, si bien en otro sentido no es verdadero. La ciencia, en efecto, al igual que el saber, se da de dos modos: en potencia y en acto. Ciertamente, la potencia, al igual que la materia, por ser universal e indeterminada, es de lo universal e indeterminado. El acto, por el contrario, es determinado y de lo determinado, al ser *un esto* de *un esto*, si bien la vista ve accidentalmente el color en general, ya que este color que ve es color, así como esta A que estudia el gramático es A. Pues si los principios son necesariamente universales, también serán necesariamente universales las cosas que derivan de ellos, como ocurre con las demostraciones. Y si esto es así, nada sería separado ni *ousía*. Pero es evidente que en cierto sentido la ciencia es de lo universal, pero en otro sentido no lo es.

Aristóteles expone el problema tal y como quedó plasmado en el *Parménides*: Es necesario postular las Formas separadas, sin embargo, su postulación es problemática. No obstante, la pregunta que aquí se plantea es extraña: “¿cómo habrá que establecer que son sus elementos y principios (1086b19)?” Es raro que se pregunte por los elementos y principios *de* las Formas, pues éstas, para quienes las postulan, *son* los principios de las cosas sensibles. Pero, la extrañeza se aclara si pensamos que Aristóteles está teniendo en cuenta aquí la doctrina de los principios de las *ágrapha dógmata*, lo que es evidente por la referencia a los principios Uno y Díada. A partir de ésta, las Formas supremas de las que hemos venido hablando a partir de los diálogos *Sofista* y *Parménides* no son los primeros principios, sino que ellas mismas son principiadas. Y es por estos principios, justamente, por los que Aristóteles se está cuestionando, tomándolos como los elementos y principios de las Formas.

Para poder aceptarlos o refutarlos, es necesario primero preguntarse, en general, cómo serían los principios y elementos de las Formas, si es que las Formas pueden, en efecto, tener principios y elementos y seguir siendo *ousíai* separadas. Así, suponiendo que las Formas tuvieran principios y elementos, nos preguntamos cómo han de ser éstos, ante lo cual tenemos dos opciones: o bien son individuales o bien son universales. Si son individuales, la consecuencia es que habrá tantas cosas que son cuantos elementos hay y, además, los elementos no serán cognoscibles. Tomemos las sílabas como análogas de las Formas, y las letras de que se componen como análogas de los elementos de las Formas. Cada una de las sílabas (Formas) será necesariamente única, porque cada una será numéricamente una, *un esto*, pues es así como entienden las Formas quienes las postulan. Pero, si cada sílaba (Forma) es única, también lo serán las letras (elementos) de las que se compone. Y si sólo hay una de cada una de las letras, entonces no habrá otras

cosas que existan a parte de éstas (los elementos). Esto podemos explicarlo así: si las letras son los elementos de las Formas, entonces, éstas dependen de ellos. Sólo puede haber Formas compuestas de los elementos que son. Y si, además, las Formas son las cosas que son, entonces no habrá otras cosas que son fuera de los elementos, pues las Formas no pueden añadir nada que no venga de los elementos que las principian. Por su parte, la otra consecuencia: que no serán cognoscibles los elementos si son individuales, se explica porque la ciencia sólo es de lo universal.

Si se afirma la otra tesis, que los principios son universales, hay que considerarla también en sus dos posibilidades: o bien las Formas que de ellos se componen son también universales, o bien no. Las Formas no pueden ser universales, dice Aristóteles, porque lo universal no es *ousía*. Esto lo demuestra en el libro Z del tratado que ahora leemos. Allí, dice Aristóteles:

Y puesto que “uno” se dice del mismo modo que “algo que es”, y la *ousía* de lo que es uno es una, y las cosas cuya *ousía* es numéricamente una son algo numéricamente uno, es evidente que no pueden ser *ousía* de las cosas ni “uno” ni “algo que es”, y por tanto tampoco puede serlo aquello en que consiste ser-elemento o ser-principio. No obstante, investigamos cuál es, en verdad, el principio, con el fin de reducirlo a algo más conocido. Ciertamente “algo que es” y “uno” deberían ser *ousía* de las cosas con más razón que el principio, el elemento y la causa, pero ni siquiera lo son aquéllos, ya que nada común es *ousía*. En efecto, la *ousía* no se da en ninguna otra cosa que en sí misma, y en aquello que la tiene y de lo cual es *ousía*. Además, lo que es uno no puede estar a la vez en muchos sitios, mientras que lo común se da a la vez en muchos sitios. Así pues, resulta evidente que ningún universal existe separado fuera de las cosas singulares. (1040b16-27)

Este pasaje nos ayuda a entender lo que Aristóteles afirma en *Met.* M, pasando de ello como algo evidente. La *ousía* no es universal, porque no es común sino siempre una, que está en ella misma y nunca en otro. El universal, por su parte, es común y está siempre en otro, pues no puede darse separado de las cosas particulares. Así, retomando ahora el argumento de M, si se quiere que las Formas sean *ousíai*, no pueden ser universales. Y, si no son universales, tampoco pueden estar compuestas de universales, pues resultaría asombroso que fueran universales los elementos de lo que es particular.

Ahora, si se afirma la opción contraria: que las Formas no son universales, entonces, dice Aristóteles, habrá algo que no es *ousía* que será anterior a la *ousía*. Pues, si no son universales, sino que son *ousía*, pero están compuestas de elementos que sí son universales, y que, por lo tanto, no son *ousíai*, entonces, dado que los elementos son anteriores a lo que se compone de ellos: los elementos no siendo *ousíai*, serán anteriores a la Forma, que es *ousía*.

Estos problemas dejan en la aporía el estatuto de las Formas y de sus elementos. Aristóteles señala que es lógico que surjan estos problemas, porque se construyen las Formas a partir de elementos, y pretenden que cada Forma sea una y separada. De este modo, tienen que exigir que, siendo la Forma una,

sus elementos sean únicos e irrepetibles. A lo que Aristóteles propone que los elementos sean muchos; siguiendo el ejemplo de las letras, que haya muchas “A” y muchas “B”, sin que haya alguna Forma una por encima de ellas. Así, Aristóteles podrá afirmar simplemente los elementos y economizarse las Formas.

De todos modos, el problema más difícil se plantea a esta solución que se dibuja a partir de la crítica misma de Aristóteles. Y es que al prescindir de las Formas y afirmar sólo los elementos que las principian, parece que, si se quiere conservar su cognoscibilidad, tienen que afirmarse como universales. Pero ya vimos el problema que eso conlleva. Ante esta dificultad, Aristóteles dilucida la noción de ciencia. La ciencia y el saber, dice, se dan de dos modos: en potencia y en acto. Los elementos que se conocen, de los que hay ciencia, son siempre en acto, y por lo tanto, un *esto*, pues el acto es siempre determinación. Accidentalmente, el saber y la ciencia los conocen universalmente, así como la vista ve accidentalmente el color en general. La ciencia no puede ser de lo universal, porque si los principios son universales, también serán universales las cosas que derivan de ellos. Pues, podemos añadir, teniendo en cuenta toda la crítica a Platón que venimos revisando, lo universal no puede ser principio de lo particular. Pero la *ousía* es siempre particular, por lo tanto, lo universal no puede ser principio de la *ousía* –como ya dijimos. ¿Cómo se resuelve, entonces, el problema? Con la distinción entre potencia y acto, *i.e.* con uno de los sentidos del *ón*. Por lo tanto, de nuevo, la crítica a la teoría platónica –ahora, la de los principios– pasa por la necesaria dilucidación de los sentidos del *ón*.

Resumiendo, de las críticas expuestas en *Met. M*, recogemos lo siguiente: que el intento de plantear principios de las Formas lleva la teoría por un camino aporético, porque entonces las Formas dejan de ser simples y vienen a ser compuestas. Pero la composición de las Formas es insostenible porque: no pueden estar compuestas de cosas particulares, ya que no habría entonces ninguna diferencia entre lo particular y la Forma, de manera que podríamos ahorrarnos esta última; pero tampoco puede decirse que se componen de cosas universales, porque lo universal no es *ousía*, y es absurdo plantear como principio y elemento de la *ousía* algo que no lo es; por último, ya sea que se afirme que las Formas son particulares o que son universales porque sus elementos son también universales, resulta que las Formas y los elementos son incognoscibles. En el primer caso, porque no puede haber ciencia de lo particular; en el segundo, porque la ciencia es de lo universal sólo en potencia. Esta conclusión parece contradictoria y nos hace pensar que Aristóteles se dedica a refutar a la manera de los sofistas, por refutar, llegando a conclusiones distintas según convenga. Con tal de refutar a los platónicos, en un argumento sostiene que la ciencia no es de lo particular, y en seguida, en otro argumento, sostiene que la ciencia es de lo particular. Sin embargo, si queremos leer a Aristóteles como un filósofo que refuta para desanudar los nudos en las teorías con miras a la verdad y no como un sofista que refuta simplemente para ganar la discusión, debemos poder encontrar

cierta coherencia. Sabemos ya que la crítica constante que dirige a los platónicos es que las Formas no sirven de nada si están separadas y que, además, tal planteamiento es insostenible porque conduce a aporías. Por ello, Aristóteles tiene que enfatizar en el carácter concreto (*tóde ti*) de la *ousía* y en que de ninguna manera puede pensarse como universal. La *ousía* nunca está separada de su causa, sino que ella misma es principio. Su carácter separado lo es sólo respecto de sus determinaciones no esenciales, mas nunca respecto de su ser. De ahí que afirme que la ciencia es, en acto, saber de lo particular. Ahora bien, de lo particular la ciencia sabe la causa, y la ciencia primera sabe las causas primeras. Siendo así, la ciencia primera es universal, pero no porque su objeto sean los universales, sino por la primacía ontológica de su objeto respecto de las otras causas. Así, la noción de universalidad cambia respecto de la platónica y pierde su carácter separado. La ciencia primera es universal por ser primera (como se afirma en el famoso pasaje de *Met. E*). Sólo en ese sentido puede comprenderse que Aristóteles sostenga al mismo tiempo que la ciencia es sólo de lo particular y sólo de lo universal: porque lo primero no está separado de lo que ello principia, esto es, de lo particular, y porque, además, toda causa es particular.

Vemos, pues, que eliminando la separación entre *ousía* y principio, universal y particular, Aristóteles se desembaraza de los problemas de la teoría platónica de los principios y puede afirmar tanto los principios como el conocimiento de los mismos. La *ousía* no puede estar separada de sus causas, sino sólo de sus accidentes. Y para las cosas que son compuestas, la materia no es accidente, sino causa. Así, las *ousíai* compuestas no están separadas de su materialidad. No habiendo separación, no es necesario buscar un principio de unidad exterior, sino tan sólo dar cuenta de que la cosa actúa y que el acto cumple la unidad. De este modo, Aristóteles enmienda la separación que establecía la teoría de las Formas: no se trata de una separación entre la *ousía* como un universal y las cosas materiales particulares, sino de una separación de la *ousía* particular respecto de las determinaciones accidentales. La separación categorial y la dilucidación de los sentidos de *ousía* y de causa permite abrir el paso que la teoría platónica cerraba: la consolidación de los principios y de la ciencia que habla sobre ellos.

También en *Met. N*, Aristóteles dirige a Platón otras críticas que no debemos ignorar. La primera:

Pues bien, todos ponen los contrarios como principios, tanto en el caso de las cosas físicas como igualmente para el caso de las *ousíai* inmóviles. Ahora bien, si no es posible que algo sea anterior al principio de todas las cosas, será imposible que el propio principio sea principio siendo otra cosa: sería como decir que lo blanco es principio, no en tanto que es otra cosa, sino en tanto que es blanco, pero que se atribuye a un sustrato y que es blanco siendo otra cosa. Ésta, en efecto, será anterior. Y es que, más bien, todas las cosas se generan a partir de contrarios a condición de que haya algún sustrato. Es, pues, absolutamente necesario para los contrarios que lo haya. Los contrarios todos, en efecto, se atribuyen siempre de un sustrato, y ninguno de

ellos existe separado, mientras que la *ousía* no tiene ningún contrario, como muestran claramente los hechos y corrobora el razonamiento. Por consiguiente, ningún contrario es primariamente principio de todas las cosas, sino que el principio es otro. (1087a30-1087b4)

Contra la teoría de los principios de Platón, Aristóteles argumenta que si se ponen contrarios como principios, *v.g.* el Uno y la Díada, entonces convertimos los principios en atributos, porque los contrarios requieren de un sustrato (*hypokeímenon*) que les preceda para poder actuar sobre él. Así, hay dos consecuencias imposibles: la primera, que resulta que lo que se pone como principio requiere de algo anterior, y, por lo tanto, no es principio; la segunda, que lo que se pone como principio es atribuible. Para Aristóteles es imposible que el principio sea atributo. Esto por varias razones: porque todo atributo es común, mientras que el principio, como ya dijimos en líneas anteriores, es particular; además, porque el atributo tiene el modo de ser de lo que se dice de o se da en otra cosa, y esto es un modo de ser que no puede ser primero, pues depende de otra cosa para decirse de o darse en ella. Recordemos que, según explica Aristóteles en *Categorías*, lo que se atribuye es algo que no es por sí mismo, sino que es un modo de ser de la cosa de la que se dice. Se verá, pues, a dónde nos conduce Aristóteles con esta crítica: que principio es lo que ni se dice de ni se da en un sustrato, esto es, *ousía*. La justificación es que aquello de lo que se dice es anterior a lo que de ello se dice. Pero no puede haber nada anterior al principio, por lo tanto, los contrarios son posteriores y dependen de que haya un sujeto sobre el cual actúan y al que se atribuyen. Sólo el sujeto, siendo siempre anterior, es verdaderamente principio.

En resumen, lo que no ven quienes postulan los contrarios como principios es que el principio es anterior, y que la mezcla de contrarios sólo puede darse a partir de un sustrato, esto es, de algo que subyace y es anterior. Ninguno de los contrarios puede ser sustrato, porque son más bien de las cosas que se atribuyen a un sustrato.

La otra crítica que nos interesa de *Met. N* es la siguiente:

Muchos son, ciertamente, los motivos de la desviación hacia estas causas, pero el principal es la manera anticuada en que se planteaban el problema. En efecto, les parecía que todas las cosas que son se reducirían a una sola, a “Lo que es” Mismo, si no se resolvía y se salía al paso del dicho de Parménides: “*Pues no forzarás en absoluto eso, que sean las cosas que no son*”, y pensaban que, por el contrario, era necesario mostrar que lo que no es, es. Pues de este modo, las cosas que son, si son muchas, podrán provenir de lo que es y de otra cosa. Ahora bien, por lo pronto, si “lo que *es*” tiene muchos sentidos (pues en un caso significa la *ousía*, en otro significa que *es* de tal cualidad, en otro que *es* de tal cantidad, y también las otras categorías), ¿en qué sentido serán una sola cosa todas las cosas que son, suponiendo que no exista “lo que no es”? ¿Acaso serán una las *ousíai*?, ¿o las afecciones, y las demás determinaciones de modo semejante? ¿O bien todas las cosas, y serán una sola cosa el *esto*, la cantidad, la cualidad y todas las demás determinaciones que expresan alguno de los significados de “lo que es”? Pero es absurdo, o mejor, imposible, que el que se haya generado una única

naturaleza sea causa por la cual, de “lo que es”, lo uno sea esto, lo otro sea “de tal cualidad”, lo otro sea “de tal cantidad”, lo otro sea “en tal lugar”. Además, ¿de qué clase de “lo que es” y de “lo que no es” provienen las cosas que son? Y es que “lo que *no es*” tiene muchos sentidos, dado que “lo que *es*” los tiene también. Y “*no ser hombre*” significa no ser esto, y “*no ser recto*” significa no ser tal (...) Por consiguiente, ¿de qué clase de “lo que *es*” y de “lo que *no es*” viene la multiplicidad de las cosas que son? Él se refiere a lo falso y llama a tal naturaleza “lo que no es”, de lo cual y de “lo que es” resultaría la multiplicidad de las cosas que son (...) Pero es imposible que las cosas sean así, pues (...) de lo que “no es” en este sentido (no) se generan ni corrompen las cosas que son. Ahora bien, puesto que “lo que *no es*”, según los casos, se dice tal en tantos sentidos como las categorías, y además de esto, que “*no es*” se dice también de lo falso y de lo que no es en potencia, la generación proviene de esto último: el hombre proviene de lo que no es hombre, pero es potencialmente hombre (...) Por otra parte, su búsqueda parece limitarse a cómo puede ser múltiple lo que *es* en el sentido de “lo que es” que corresponde a las *ousíai* (...) Pero es absurdo indagar cómo puede ser múltiple “lo que es” en el sentido del *qué-es* y no indagar cómo puede haber múltiples cualidades o cantidades. (1088b35-1089b8)

Este pasaje nos deja ver claramente la crítica de Aristóteles al camino que la teoría de las Formas tomó en el *Sofista*. Según lo que leemos, quienes se vieron en la necesidad de plantear el no-ser como Forma fueron conducidos a ello a falta de ocuparse de las muchas maneras en que se dice lo *ón*. Es porque lo *ón* se dice ya siempre de muchas maneras por lo que la diferencia no necesita ser postulada como algo exterior y en sí. De este modo, el temor de que todo se volviera una unidad indiferenciada si no se ponía un principio en sí de la diferencia carece de sentido, pues implica reducir los muchos modos de decir lo *ón* a uno solo. Por eso pregunta Aristóteles: “¿en qué sentido serán una sola cosa todas las cosas que son, suponiendo que no exista “lo que no es”? ¿Acaso serán una las *ousíai*?, ¿o las afecciones, y las demás determinaciones de modo semejante? ¿O bien todas las cosas, y serán una sola cosa el *esto*, la cantidad, la cualidad y todas las demás determinaciones que expresan alguno de los significados de “lo que es”?” Cuestionando de este modo la reducción de los muchos modos de decir a uno solo, Aristóteles habla desde su propia teoría de lo *ón* como un *pollachós légetai*. Así, no interroga desde la asunción de la hipótesis de que lo *ón* se dice de una sola manera, sino que, desde el reconocimiento previo del *pollachós légetai*, pregunta a quienes los reducen a uno en qué sentido hablan de lo *ón*. Por eso su pregunta indica que si se dice que todas las cosas son una, se dice o bien que sólo hay una cosa de cada uno de los modos de ser y de decir lo que es (una *ousía*, una afección), o bien que no hay muchos modos de ser, sino sólo uno. Pero cualquiera de las dos opciones es absurda, pues es evidente que hay muchas cosas y de muchos modos, por lo cual, si se plantea alguna de las tesis anteriores, habría que poder resolver cómo de algo uno proviene la multiplicidad, y esto es imposible, como ya vimos en las aporías del *Parménides* de Platón.

Y si ante este problema se plantea el no-ser como principio complementario del ser, podemos preguntar lo mismo: ¿en cuál de sus muchos sentidos se dice que el no-ser es principio? Porque tiene tantos sentidos como el ser, y porque, además, “que no es” se dice siempre de algo determinado, se dice

“de algo” que “no es” “alguna cosa”. Aristóteles descubre que la necesidad de plantear el no-ser se debe a que no se comprendió el sentido de potencia de lo *ón*. Lo que funge como principio no es el “no-ser mismo”, sino que alguna determinación no sea en acto, pero sí potencialmente. Puesto así, el principio no es el no-ser, sino el ser en el sentido de potencia. Así, vemos que la teoría de las Formas pone el no-ser como principio de lo que es debido a dos fallos fundamentales: no haber distinguido que lo *ón* se dice de muchas maneras y que es, por eso, ya diferenciado; que no porque todos esos modos no estén a la vez, significa que la cosa sostiene relaciones de no-ser con sus determinaciones no presentes, sino sólo que las determinaciones pueden ser en acto o en potencia. Se repite, nuevamente, el error metodológico: no distinguir los sentidos de las categorías y de su darse en acto o en potencia.

Ante estos errores, Aristóteles discierne el *pollachós légetai* y pasa de buscar una relación exterior, que dé cuenta de lo que es y de la diferencia, para buscar un principio inmanente a la *ousía*, que sea causa de su unidad, ya sea simple, ya sea compuesta. Así, Aristóteles dará un giro desde la *koínonía* de las formas platónicas hacia la relación *prós hèn*, como relación de lo que es *per se* con sus accidentes. Esto se deja ver claramente en un pasaje de *Met. Γ*:

Nada impide, en efecto, que una misma cosa sea hombre y blanco y mil cosas más, a pesar de lo cual, al preguntar si es verdadera o no la afirmación de que tal cosa es hombre, habrá de contestarse con algo que tenga un solo significado, y no añadir que también es blanco y grande. Y es que es imposible enumerar los accidentes, puesto que son infinitos. Que enumere, por tanto, todos ellos o ninguno. De este modo, pues, aun cuando la misma cosa sea hombre y diez mil veces no hombre, a la pregunta sobre si es hombre no se ha de contestar añadiendo que es, a la vez, también no hombre, a no ser que se vayan a añadir también en la respuesta todos los demás atributos accidentales, los que es y los que no es. Pero si a pesar de todo hace tal cosa, no dialoga. En general, los que dicen tal eliminan la *ousía*, es decir, la esencia. (1007a10-21)

La cosa es una porque la esencia, que es la cosa propiamente, es ella misma principio de unidad, indivisible y actuante. Siendo así, los infinitos accidentes que la afectan no atentan contra su unidad, sino que se organizan en torno a ella. De hecho, sólo porque ella permanece en su unidad es que pueden darse los accidentes, porque si no todo sería accidente y uno vendría a ser accidente de otro, lo cual es imposible, ya que, no siendo sustrato, no pueden recibir ninguna otra determinación.

Recojamos ahora lo que nos interesa de estas críticas expuestas en el libro N de la *Metafísica*. Todos los errores señalados se deben a un error de método. Si ordenamos estos errores, podemos decir que, en la base de todos está el error fundamental: no haber distinguido las muchas maneras en que se dice y es lo que es (lo *ón*). De esto se siguen inevitablemente otros errores. El segundo, consiste en no haber distinguido entre dos modos de ser básicos: por un lado, las cosas que ni se dan en un sustrato ni se dicen de un sustrato, y, por el otro lado, las cosas que se dicen de un sustrato y/o se dan en un sustrato. Debido a

éste, tampoco pudo reconocerse que el primer modo de ser, el que se llama también “sustrato”, es anterior al segundo, que es por eso “afección” o “*kathegoría*” (acusación, algo que cae sobre otra cosa). Además, a falta de estas distinciones, pusieron la diferencia como Forma del no-ser, como si la relación de la potencia fuera ella misma una *ousía*, y no un atributo. Así, la distinción entre estos dos modos de ser: la *ousía* y sus atributos, es fundamental para otra distinción importantísima: el ser en acto y el ser en potencia.

B. La lectura aristotélica del poema de Parménides desde las categorías

Según una dominante línea de interpretación, que, iniciada por Platón y seguida por Aristóteles, recorrió toda la historia de la filosofía europea hasta las recientes interpretaciones heterodoxas de Barnes, Mourelatos, Cordero, Oñate *et al.*, el poema de Parménides inaugura la ontología como henología⁷⁵. Con ello, sienta una base común, que atravesará toda la tradición de pensamiento que reconocemos bajo el título de “historia de la metafísica”: pensar lo que es como uno, y su problemática relación con la multiplicidad. No tenemos el espacio ni el tiempo necesarios para atender aquí como es debido al padre Parménides. Nos acercamos a él ahora sólo con la intención de observar una caracterización de lo que es de la que parten: por un lado, la univocidad de las Formas platónicas; y por otro, la multivocidad limitada (*pollachós légetai kai pròs hèn*) de los modos de darse lo *ón* en Aristóteles. Es de particular importancia para la teoría de este último atender a la lectura que hace del Ser que aparece en el poema de Parménides, caracterizado como lo uno (una lectura monista) y como un concepto en el que están fundidos dos sentidos del verbo *eínai*, que Aristóteles implícitamente separará al desarrollar la teoría de la atribución: el sentido absoluto y el sentido relativo o atributivo. Y es a esto a lo que se circunscribe nuestra actual investigación.

Es importante tener en cuenta que la relación que los filósofos griegos posteriores a Parménides sostienen con sus tesis ha sido muy debatida entre los académicos del siglo veinte. Una línea tradicional de

⁷⁵ Palmer comienza su estudio sobre Parménides diciendo lo siguiente: “Parménides de Elea escribió un poema metafísico de notoria oscuridad que le ha merecido la reputación de ser el pensador más profundo y desafiante del período presocrático. Cómo los historiadores comprendan sus alcances particulares tiene un impacto significativo sobre su versión del desarrollo de la filosofía y la ciencia griegas tempranas. Parménides ha sido comúnmente visto como la figura fundamental del periodo, como un pensador que retó tan profundamente las teorías cosmológicas de sus predecesores, que sus más importantes sucesores se vieron forzados a formular sus teorías en respuesta a sus argumentos. (...) Esta historia y la visión de Parménides en la que se basa están supuestamente apoyadas por la evidencia de Platón y Aristóteles.” John Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, p. 1.

interpretaciones lee esta relación como una reacción contra un pretendido monismo parmenideo. Otra línea “heterodoxa” lee la relación más bien como un desarrollo y una continuación de la tesis de Parménides, que no sería la afirmación de un monismo, sino más bien la de un pluralismo que busca la unidad de cada cosa⁷⁶. Nosotros seguimos leyendo a Parménides como un monista, no debido a nuestras particulares preferencias exegéticas, sino porque lo que nos interesa es, repetimos, la lectura que hace Aristóteles, y ésta, según el testimonio de la crítica que dirige al eléata en el libro primero de la *Física* –que veremos a continuación–, es una lectura monista.

Debemos decir, por último, que aunque el libro A de la *Metafísica* es igualmente importante para estudiar las críticas de Aristóteles a la filosofía anterior, no nos ocuparemos aquí de lo que Aristóteles dice en ese libro, porque allí, curiosamente, le dedica muy poca atención a Parménides. Es en el primer libro de la *Física* donde verdaderamente se trata con seriedad la lectura de su tesis, junto con la de Meliso de Samos. Veamos, pues, las críticas que aparecen en el libro A de la *Física*.

...

Aristóteles comienza, en el segundo capítulo del libro A de la *Física*, con la cuestión de la cantidad de los principios. Dice: “Tiene que haber necesariamente o un principio o muchos. Si solo hay uno, tendrá que ser inmóvil, como dicen Parménides y Meliso, o estar en movimiento, como afirman los físicos (...) Pero si hay muchos, tendrán que ser finitos o infinitos (184b15).” En el breve primer capítulo introductorio, había establecido el objeto y el método de “la ciencia de la naturaleza”, a saber: los principios y la inducción, respectivamente. El capítulo segundo continúa con la delimitación del objeto -los principios-, preguntándose ahora por su cantidad. Vemos ya aquí, desde la forma del proceder de Aristóteles, la presencia de la división categorial. Más adelante -y esto es lo que nos interesa particularmente en este apartado-, aparecerán como contenido expreso de la crítica de Aristóteles a Parménides. Pero, no deja de ser interesante observar cómo el método de exposición de Aristóteles está ya marcado por las categorías. Esto lo observamos en el hecho de que, a la hora de delimitar el objeto, Aristóteles se pregunta por su cantidad. Es cierto que la cantidad no es la primera categoría, sino la segunda, por lo que al comenzar por ésta no está siguiendo el orden que trazan las categorías. Podríamos pensar que esto se debe a que, como Aristóteles suele decir (*v.g.* en *Física* 184a17), el orden del conocimiento no coincide con el orden de lo que es. La ciencia comienza, así, con lo que es más fácil para nosotros, pero que no es lo más fácil por naturaleza. Tiene que ser así, pues es imposible delimitar los principios comenzando por la

76 Para una revisión de las diversas líneas interpretativas cf. John Palmer, *Op. cit.*, pp. 8-32.

primera categoría, porque, en la medida en que los principios mismos caen bajo la primera categoría, son límite y no se les puede preguntar por su esencia. A los principios, como aclara Aristóteles en *An. Post.* II, 19, no se llega preguntando, sino que de ellos hay captación (o no la hay), como también deja claro el libro Θ de la *Met.* Sobre los principios se interroga, pues, su cuánto, y su cómo. Cuántos y cuáles son los principios de la naturaleza (del movimiento), es el tema de esta ciencia, la física. Y primero viene el cuánto, y no la cualidad, porque la descripción cualitativa confundiría las descripciones, si previamente no se ha establecido cuántas han de describirse. También el libro A de la *Metafísica* comienza con la cuestión de la cantidad de los principios, demostrando que los principios de los que se ocupa la sabiduría son cuatro.

A continuación, aparece otro problema fundamental para sentar las bases del desarrollo de un discurso científico:

Ahora bien, examinar si lo que es (*tò òn*) es uno e inmóvil no es tarea propia de la *Física*, pues así como el geómetra no tiene argumentos contra quien niegue los principios de la geometría -tendría que remitirse a otra ciencia o una ciencia común a todas-, lo mismo le sucede también a quien estudia los principios. Porque si sólo hay un principio, y es uno de la manera mencionada, entonces ya no hay principio, puesto que todo principio es tal si es principio de una o de muchas cosas que son. Examinar si lo que es es uno en ese sentido es, pues, como discutir cualquiera de las otras tesis que se presentan sólo por discutir... (184b26-185a6)

La primera de las opciones presentadas para la dilucidación de la cuestión de la cantidad de los principios, el principio único e inmóvil, por sí misma invalida toda ciencia de lo *ón*. La ciencia es un saber de principios, y si sólo hay una cosa que es, entonces no hay principio; porque un principio, para ser tal, requiere que haya algo principiado. Así, la misma noción de ciencia requiere que se tome como punto de partida la multiplicidad de los principios. Si lo que es fuese uno, el saber consistiría en señalar lo uno y nombrarlo. Todo lo que se pueda decir de ello sería limitado a la sinonimia y a la tautología. El discurso quedaría de este modo reducido al mínimo, y el saber se alcanzaría de una vez y para siempre, condenado a ser, a lo más, una repetición sin variaciones. Pero si el *kosmos* quiere ser dicho y exige desde su propia belleza un *lógos* que le haga justicia, y que no lo abandone a la obscuridad del informe *caos*, carente de razón y medida, cómo ceder a una idea de saber que niega que pueda ser conocido, esto es, que se pueda expresar su razón. Por eso la ciencia no puede argumentar contra quien niegue los principios. Quien así proceda, lo hará neciamente, “sólo por discutir”, y no puede reconocer que hay algo que *obliga* al *lógos*, más allá de lo cual no se puede ir y que da el carácter de principio a un decir y no a otro cualquiera.

Podrá decirse que tal tesis no está en Parménides y que la lectura que lleva a cabo Aristóteles no se justifica, por lo que su crítica carece también de blanco. En efecto, si Aristóteles refuta la tesis del *ón* como uno que le atribuye a Parménides, es que está leyendo a un Parménides pasado por Platón: dicotómico,

negador del cambio y de la multiplicidad. No es nuestra tarea determinar la justicia o injusticia de esta lectura. Lo que exige la naturaleza de este trabajo es ver lo que vio Aristóteles, y cómo tal punto de vista lo llevó a sus propias tesis. Lo que queda claro cuando nos acercamos al discurso aristotélico es que una tesis monista (sea o no atribuible a Parménides) invalida el *lógos* –dejándolo, podríamos decir, a lo sumo en manos de la revelación y del acto inspirado y poiético del nombrar. Si la ciencia se resiste a esta limitación es que quiere expresar la plétora de la *phúsis*. Un deseo de *lógos* invade a los filósofos, para quienes no hay peor condena que el silencio, ni mayor horror que lo indecible (la *apófasis*, la tautología, y toda otra negación de la expresión).

Ahora, luego de haber puesto nuestra atención en las cuestiones iniciales en torno al método de exposición del discurso científico, examinemos las objeciones que hace Aristóteles a las tesis eléatas desde el punto de vista de su inconsistencia lógica. Las tesis que Aristóteles les atribuye y que refuta son las siguientes: que sólo hay un principio y que éste es inmóvil (184b16). Que este principio es lo único que es (185a3), lo cual se reformula en la tesis: “lo *ón* es uno e inmóvil” (184b30). A Meliso en particular, le atribuye el haber dicho “que lo *ón* es infinito” (185a33), y a ambos, Parménides y Meliso, “que el todo es uno” (185b7).

Las primeras objeciones que le presenta a la tesis “lo *ón* es uno e inmóvil” son: en cuanto a que sólo sea una cosa que es, que esto no podría considerarse como principio, pues el principio lo es siempre de algo (“de uno o de muchas cosas que son” 185a4-5); en cuanto a que lo *ón* sea inmóvil, dice: “Por nuestra parte, damos por supuesto que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento; esto es claro por inducción (185a13).” Por un lado, es, pues, lógicamente insustentable poner el principio como lo único que es. Hay en la aseveración del principio-uno una confusión, esto es, falta de dilucidación. Para poder hablar en términos de principio, hay que haber hecho una distinción básica: principio y principiado. Lo que es tiene que haberse mostrado ya escindido entre algo que sostiene y algo que necesita sostén. Por otro lado, el discurso no puede ir separado de “lo que es claro por inducción”. Manifiestamente por inducción, lo que es se mueve. En consecuencia, ni la unidad ni la inmovilidad pueden ponerse inmediatamente, sino que tienen que ser ganadas a través del trazado de un mapa que dé cuenta de lo que es en sus variaciones, y en el que no estén confundidos o suprimidos algunos modos de ser.

Hechas estas objeciones, una posibilidad es leer la tesis “lo *ón* es uno e inmóvil” como sigue: “que todas las cosas son una unidad (185a22).” Así interpretada, Aristóteles la cuestiona del modo siguiente: “qué es lo que quieren decir cuando afirman que todas las cosas *son* una unidad, puesto que “lo que es” se dice de muchas maneras. ¿Acaso que todas son *ousíai* o cantidades o cualidades? ¿Acaso que son una única *ousía*, como por ejemplo “un” hombre, o “un” caballo o “un” alma, o que son una única cualidad, como

por ejemplo “blanco” o “caliente” o alguna otra similar (185a21-26)?” Con estas preguntas, Aristóteles busca el *significado* de la afirmación. Puesto que el darse de las cosas está dado, el simple y desnudo “es” que afirma el darse de un *ón* no está en cuestión. Aristóteles parece asumir que la obviedad del estar ahí de las cosas no es lo que quiere venir a su mostración en una proposición de principios. Lo que quiere y requiere mostrarse es el significado que *en cada caso* tiene el uso de la palabra “ser”: qué se muestra con ella, que no es una obviedad de la que se parte. Con esa palabra pueden indicarse muchos significados, porque, aparte del simple estar ahí común a todo lo que es, lo que hay son diferencias modales. Todo lo que es, es de algún modo y nada es simple y puramente “ser”, a la manera de “el *ón*” genérico que aparece en el *Sofista*. El sentido que se le exige a una afirmación como “lo *ón* es uno” o “todas las cosas son una” es el modo de ser que implícitamente está acompañando a la palabra “*ón*” que allí aparece en su desnudez. Y *tiene* que tener un significado, porque en caso de pretender que se sostenga sola y por sí, afirmando el mero darse (el ser siendo), se estaría nombrando el puro ser sin modo, pero el puro ser sin modo no podría ser “uno e inmóvil”. Una vez cuantificado y cualificado, lo que es se está diciendo en algún modo. Incluso la *ousía*, la primera categoría, el substrato, es ya *un* determinado modo de ser y no el simple darse sin modo. Así, toda proposición construida con el verbo “ser” requiere una aclaración de su sentido. Requiere que se discierna qué modo de ser está signado en el uso del verbo. Por eso, pregunta Aristóteles: “¿Acaso que todas son *ousíai* o cantidades o cualidades? ¿Acaso que son una única *ousía*, como por ejemplo “un” hombre, o “un” caballo o “un” alma, o que son una única cualidad, como por ejemplo “blanco” o “caliente” o alguna otra similar (185a22-26)?”

Otra manera de significar la afirmación “lo *ón* es uno” podría ser “todo es uno”. Si el sentido de “lo que es” se toma como signando todos sus sentidos, entonces cuando se dice que “todo es uno”, se está afirmando una totalidad de multiplicidades que es una. Y aunque podríamos pensar que esta sería una tesis que Aristóteles aceptaría, no lo hace en este contexto de examen de las tesis eléatas, porque no puede aceptarse dentro de la doctrina que él les adjudica. Es decir, lo que Aristóteles señala aquí es que si ésta es la consecuencia de su tesis, entonces hay una contradicción y la primera tesis es negada por la que resulta de su dilucidación. La tesis es inaceptable *como resultado contradictorio de una primera tesis*, y no por su contenido *per se*. Se pone, pues, una contradicción, y sólo uno de los términos puede ser aceptado. A lo que apunta la explicitación de esta contradicción es a que el postulado de la unidad en términos de unicidad es imposible, porque tan pronto se dilucida su sentido, se abre la multiplicidad. “Porque si el Todo fuese un todo de *ousía* y también de cantidad y de cualidad, estén o no separadas entre sí, habría muchos entes (185a27).”

Por otro lado, si el sentido de la afirmación “todas las cosas que son son una” es que sólo hay un modo de ser (una cualidad o una cantidad), entonces se cae en una tesis absurda, por imposible. “Y si todas

las cosas fuesen cualidades o cantidades, haya *ousía* o no la haya, entonces sería absurdo, si hay que llamar absurdo a lo imposible. Porque ninguna de éstas puede existir separadamente, excepto la *ousía*, ya que todas ellas se dicen de la *ousía* como su sustrato (185a29-31).” No es posible, dice Aristóteles, que los modos de ser que no son *ousía* sean sin ésta, y por eso, si se afirma que se da alguno de aquéllos, se implica el darse de ésta.

Es curioso que Aristóteles no considere la refutación del sentido de la tesis como afirmando que sólo haya el modo de ser que es la *ousía*. Lo considera a la hora de plantear las preguntas (“¿Acaso que son una única *ousía*...?”), mas no al momento de llevar las tesis al absurdo. Parece retomarla un poco más adelante bajo el aspecto del *lógos*: “Y si todos los entes son uno por tener el mismo *lógos*, como un vestido o una túnica, entonces se vuelve a la doctrina de Heráclito, pues en tal caso ser bueno será lo mismo que ser malo, ser bueno lo mismo que ser no bueno, y por tanto serán lo mismo bueno y no bueno, hombre y caballo, y ya no se podrá afirmar que todas las cosas son una unidad, sino que no son nada (185b20-25).” No obstante, bien observado, no se trata aquí de la misma consideración que la que se planteó en la pregunta. Pues en ésta se hablaba de *ousía* en el sentido del “*tóde tí*” (“un” caballo, “un” hombre), y ahora se habla en el sentido del “*tí éstí*”. Esto es, que se emplean dos sentidos distintos de *ousía*. Por lo tanto, el sentido del *tóde tí* queda sin examinarse, y el que se examina es el del *tí éstí*. (A menos que Aristóteles mismo no hubiera dilucidado aún los diversos significados de *ousía* y los confundiera en su exposición. Pero esta sospecha, aunque posible, es improbable, pues ya en *Categorías* aparece la distinción entre estos dos modos de ser de la *ousía* (como primaria y secundaria), y se considera este tratado como uno temprano -pero es siempre posible que nos equivoquemos, en esta ciencia precaria que lidia con el tiempo, la distancia y los fragmentos del pasado.) Es la tesis tomada con este sentido de *ousía* (*tí éstí*) la que es llevada al absurdo. Según lo que se dice en el pasaje citado, Aristóteles considera la tesis “todas las cosas que son son una” en el sentido de: hay muchos entes, tomados en cuanto “*tóde tí*”, cosas particulares, pero sólo hay un ente en cuanto al *lógos*. Esto significaría que todas las cosas, aunque individualmente diferentes, comparten el mismo *lógos*. Lo que viene a significar, finalmente, que todas son iguales, y que, entonces, no hay diferencia real. Por lo tanto, nombrar una diferencia (algo pretendidamente particular) es no decir nada. Entonces, esta tesis elimina la posibilidad del discurso. Lo que se pone como principio de la ciencia imposibilita la ciencia misma, que nacería así ya como cadáver.

La *ousía* es lo que tiene unidad de *lógos*. Pero si puede desplegar en el *lógos* su sentido, entonces implica ya cierta multiplicidad. Lo que se despliega en el *lógos* de la *ousía* es, ciertamente, lo que ella propiamente es; pero cada parte del decir está diferenciada. Esto nos lleva de regreso a la cuestión que discutimos con el *Sofista*: ¿Qué es la diferencia? Aristóteles está ya dando por sentada una comprensión de

la diferencia a la hora de enfrentarse a las tesis eléatas. En realidad, con la cuestión de la unidad y la multiplicidad, Aristóteles intenta resolver un problema platónico. No obstante, Aristóteles lo asume como un problema común a toda la sabiduría anterior a Platón: “Los antiguos más próximos a nosotros se sentían perturbado ante la posibilidad de que una misma cosa resultase a la vez una y múltiple (185b2728).” La respuesta de Aristóteles no es, sin embargo, la de Platón, y podemos verla en la elaboración de dos conceptos fundamentales: las categorías (la división entre substrato y atribuciones) y los conceptos de acto y potencia. Ya hemos visto en los pasajes citados la aparición de las categorías. El acto y la potencia aparecen líneas más adelante del último texto referido: “Ante esto se quedaban perplejos, pues tenían que admitir que lo uno era múltiple, como si no fuera posible que una misma cosa sea una y múltiple sin oposición, pues lo que es uno puede ser uno en potencia o en acto (185b35-186a3).” No es el momento ahora para adentrarnos en estos conceptos. Sólo queremos trazar con esto la arqueología, rastreando las preguntas a partir de las cuales se originan. Es ante la perplejidad que ha sentido la sabiduría anterior frente a la cuestión de la simultaneidad de la unidad y la multiplicidad que Aristóteles desarrolla las nociones de acto y potencia. Estas nociones, a su vez, requieren la previa dilucidación de las categorías, pues son ellas las que pueden ser en acto o en potencia. La diferenciación de la *ousía* respecto del resto de las categorías permite la organización de la multiplicidad en torno a una unidad (*prós hèn*), y pone así el campo de las cosas simples que pueden entrar en combinación según la ley de la atribución (*kategorèin*) y ser en acto una unidad o una multiplicidad que es en potencia una unidad.

Para llegar, sin embargo, a la clara exposición de esta relación ordenada de la multiplicidad en torno a la unidad, necesitamos todavía avanzar en nuestra búsqueda arqueológica. Debemos, primero, cerrar el cuadro de los problemas de la unidad y de la multiplicidad examinando una de sus vertientes más dañinas: la absoluta equivocidad u homonimia. Recordemos que Aristóteles está tratando de llegar a la comprensión del mutuo darse de la unidad y de la multiplicidad, y que para ello tiene que enfrentarse a las tesis que sostienen los dos extremos: por un lado la unidad y univocidad absoluta, por otro lado, la multiplicidad y equivocidad totales. Este otro extremo lo representan en el escenario intelectual dibujado desde la mirada platónica-aristotélica, los sofistas.

La tesis de que sólo haya una única *ousía* (*tóde tì*) se examina realmente en la discusión con Meliso: “Además, puesto que el “uno” mismo, como el ser, se dice en muchos sentidos, hay que examinar en qué sentido dicen que el todo es uno. Porque se dice de algo que es uno si es continuo o si es indivisible o si la definición de su esencia es una y la misma, como la bebida espirituosa y el vino (185b7-9).” Todas las posibilidades de interpretación de esta tesis son llevadas al absurdo. Primero, la unidad por continuidad: “Si el todo es uno por ser continuo, entonces lo uno es múltiple, pues lo continuo es infinitamente divisible

(185b10).” Así, no es posible afirmar que el todo es uno simplemente a partir de la yuxtaposición de todo cuanto es, porque se parte, de entrada, para afirmar el estar de las cosas unas junto a otras, de que hay *cosas*, en plural. Segundo, la unidad por indivisibilidad: “si el todo es uno en cuanto que es indivisible, ninguna cosa tendrá cantidad, ni cualidad, ni el ser será infinito, como quiere Meliso, ni tampoco finito, como afirma Parménides; porque aunque el límite es indivisible, lo limitado no lo es (185b17).” He aquí una afirmación difícil que requiere de toda nuestra atención y todo nuestro esfuerzo. Si la unidad se busca desde la indivisibilidad, con ello se cancela la posibilidad de que haya modos de ser no entitativos, como la cantidad y la cualidad. Se cancela también la posibilidad de que la unidad sea comprendida ya como finita, ya como infinita. ¿Por qué? El argumento no es evidente y requiere que hagamos el intento de hacerlo visible. Primero, nos parece que la indivisibilidad no permite los modos de ser no entitativos porque ellos presuponen ya la divisibilidad de lo que es, es decir, que haya muchos modos. Segundo, con ello, se niega también la posibilidad de que el todo sea finito, y la posibilidad de que el todo sea infinito, porque “finito” e “infinito” son cantidades. De manera que si se cancela la posibilidad de que haya un modo de ser tal que la cantidad, entonces lo que es no puede pensarse en términos cuantitativos. Así lo deja claro Aristóteles unas líneas antes del pasaje que citamos: “Meliso afirma que lo *ón* es infinito. Lo *ón* sería entonces una cantidad, porque lo infinito es infinito en cantidad (185a35).” Pero lo que resulta enigmático es la explicación que da Aristóteles respecto a por qué lo *ón* no puede ser finito: “porque aunque el límite es indivisible, lo limitado no lo es”. Podemos analizar el argumento como sigue: La tesis que se quiere probar es “el todo es indivisible”; ésta sirve, entonces, como primera premisa. Luego le sigue la premisa: “lo limitado no es indivisible”. Hay una premisa implícita, necesaria para comprender la deducción: “lo finito es lo limitado”. De esta premisa implícita y de la segunda, se sigue también que: “lo finito no es indivisible”. La conclusión a la que llevan las cuatro premisas es: “el todo no es finito”. Entonces, si el Todo es indivisible, no es finito. Lo finito no es indivisible, sino que es el límite (lo que limita y no lo limitado) lo que es indivisible. El límite (*péras*), tal y como aparece en el glosario que el amable Aristóteles tuvo a bien heredarnos, según uno de sus sentidos es la *ousía*. Allí, se dice: “Se llama límite (...) también *la ousía*, es decir, *la esencia de cada cosa*: ésta es, en efecto, límite del conocimiento y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa (*Met. Δ*, 1022a9).” Lo que es límite, la *ousía*, no es lo finito porque no es una cantidad, sino que es el límite esencial de la cosa. El límite no es lo que hace a la cosa calculable, sino lo que la hace ser. El límite es la diferencia, ser, y no ser nada, el resquicio último antes de toda cuantificación y cualificación, ser algo. Lo indivisible no puede ser calificado de finito ni de infinito, porque lo indivisible es lo que ejerce el acto de limitar lo finito: sólo el límite es indivisible. Lo limitado es lo que puede ser caracterizado como finito, y requiere del límite que lo limita como finito. Al afirmar que el todo es uno por

indivisibilidad, se está afirmando que el todo es un una *ousía*, porque sólo la *ousía* es indivisible. Por eso dice Aristóteles: “si el todo es uno en cuanto que es indivisible, ninguna cosa tendrá cantidad, ni cualidad...”, siguiendo el orden de las categorías. Y si la *ousía* es lo único que puede identificarse con la indivisibilidad, entonces no puede hablarse ni de infinito ni de finito. Lo que Aristóteles está haciendo con esto es poniendo la primacía insustituible de la *ousía*, que antecede a cualquier otra categoría. Antes que calificarlo como finito o infinito, como divisible o indivisible, lo *ón* tiene que ser dilucidado en sus diversos modos de ser, y tiene que comprenderse cómo se ordenan esos modos. Tiene que estar claro qué es lo primero. Si no, se corre el riesgo de poner en el lugar primordial lo que no puede actuar como principio, lo que no es límite, *v.g.* la cantidad, la cualidad.

Finalmente, veamos el pasaje en el que aparece con todas sus letras la crítica más importante que dirige Aristóteles a Parménides:

[A Parménides] se le refuta mostrando que sus premisas son falsas y sus conclusiones no se siguen. Sus premisas son falsas porque supone que “*ón*” sólo se dice en sentido absoluto (*ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι*), siendo que se dice de muchas maneras. Y sus conclusiones no se siguen, porque si sólo hubiese cosas blancas, y si “blanco” sólo tuviese un significado, lo que es blanco sería sin embargo múltiple y no uno. Lo que es blanco no sería uno ni por continuidad ni por definición. Porque el ser de lo blanco es distinto del ser de aquello que lo recibe, aunque lo blanco no exista separadamente, fuera de lo que es blanco; pues lo blanco y aquello a lo que pertenece no se distinguen por estar separados sino por su ser. Esto es lo que Parménides no vio. (186a24-32)

Este pasaje sirve para resumir la crítica, y muestra claramente la conclusión a la que nos vemos llevados a partir de la revisión que hemos hecho: que Aristóteles no puede salirse de su horizonte pluralista, en el que, como no se cansa de repetir: “*ón* y uno se dicen en muchos sentidos”. Lo que en realidad supone que hay muchos *onta* distintos y que hay, en efecto, diferencias. Es por esto por lo que, habiendo diferencias, su negación implica la indiferenciación de lo diferente. Lo que significa decir que todo es lo mismo -esto es, que todo es lo mismo que nada. Aristóteles no puede ponerse en otro horizonte que no parta del dato empírico y evidente de que hay multiplicidad y diferencia y que, además, es de eso de lo que hay que dar cuenta cuando se habla de principios. Y esto es así, desde el momento en que inserta este examen de las tesis de estos pensadores en el estudio de lo que él entiende como *phýsis*: los *onta* (en plural) que se mueven. Así, puestos en el horizonte del estudio de la *phýsis* -en el sentido mencionado-, es absurdo plantear el *ón* uno como principio. Todo lo que es tiene que ser afirmado como siendo. Esto es, que el único horizonte de partida es la multiplicidad y la diferencia. Sobre todo, lo que se deja ver en las palabras

de Aristóteles es que no es posible elaborar un discurso coherente sobre el *ón* sin antes haber dilucidado y ordenado sus muchos modos de ser y de ser dicho.

C. Las categorías frente a los embates sofistas contra la verdad del discurso

1. Los problemas planteados a la filosofía por parte de la sofística

Vimos el esfuerzo llevado a cabo por Platón para elaborar una teoría que incluyera la multiplicidad en el ámbito de los principios, para salir de los problemas a los que conducía la postulación de un principio uno. También vimos los problemas con los que se enfrentaba al afirmar la multiplicidad. Sobre todo, uno de los mayores obstáculos era que se ponía en peligro la posibilidad misma de la ciencia; pues, a pesar de que ponía muchas Formas, al confundir los sentidos absoluto y atributivo del verbo *eímai* conservaba el univocismo de Parménides. Esta combinación entre Formas múltiples y un ser unívoco impedía encontrar un principio de unidad. Las Formas quedaban yuxtapuestas y divididas o multiplicadas al infinito, sin que nada diera cuenta de la relación que expresa la unidad. Y es que la *méthexis*, aunque intuía la atribución, no pudo desarrollarla. Los sofistas hicieron aparición en algunas ocasiones, y vimos también la crítica que Aristóteles dirige a Parménides. Con todo esto debe ser claro ahora que el problema de lo uno y lo múltiple, y su corolario, la posibilidad de la ciencia, tenía ya varias caras cuando Aristóteles se hace cargo de él. Por un lado, tenemos el univocismo parmenideo-eléata (sea éste inventado por Platón) y la completa escisión que –siempre desde las lecturas de Platón y Aristóteles– éstos afirmaban entre ser y apariencia. Por otro lado, está el univocismo de lo *ón* convertido en género por Platón, inserto en una multiplicidad de *ousíai* que no tienen unidad, ni como individuos ni como totalidad. Además, y esto es lo que veremos a continuación, estaban los sofistas, que con Protágoras disolvían lo *ón* en una multiplicidad multívoca, relativista y antropocéntrica, y que, con Gorgias, desarrollaban una teoría del lenguaje en el que éste se ponía como totalmente separado de las cosas sensibles. Ante el univocismo eléata, Aristóteles responde con la distinción de los modos del *ón* y los conceptos de acto y potencia, como ya vimos. Enfrentado a los platónicos, Aristóteles se da cuenta de que la multiplicidad es inevitable, pero no porque el *ón* participe de un género otro (relación de la que además no se puede dar razón), sino porque lo *ón es* lo diferenciado mismo, esto es, porque lo *ón* significa siempre distintas cosas, y por ello no puede comprenderse como un género. Lo *ón* no es un género entre otros, sino que los géneros son los diversos sentidos de lo *ón*.

Ahora bien, a partir de esto surgen varios problemas: si lo *ón* no es un género, ¿qué es?; ¿cuál es la relación entre lo *ón* y sus múltiples sentidos?; ¿subsiste por debajo de esos múltiples sentidos o se reduce a ellos? Y estas preguntas son necesarias, no simplemente para lograr responder al platonismo, sino porque había quienes, haciendo uso de la univocidad y de la equivocidad de la palabra “ser”, pretendían negar el ser mismo, la verdad y el discurso filosófico. Se trata de los sofistas. Pierre Aubenque llega a decir que “el aristotelismo no es tanto una rama derivada del platonismo como una respuesta a la sofística, allende Platón.⁷⁷”

El esfuerzo aristotélico por sistematizar la sabiduría no ignora los ataques de estos curiosos personajes, tan indeseables para Platón y Aristóteles. Por ello, tenemos que considerar, en la medida de lo posible –lidiando con la escasa literatura doxográfica y dentro de las posibilidades propias de este trabajo–, los principales argumentos con los que se las vieron los filósofos. Atenderemos a las figuras principales. Por un lado, Protágoras. Aunque conservamos a penas algunas de sus palabras, tenemos un libro de Aristóteles que dedica buena parte de su contenido a refutar su relativismo: *Met. Γ*. Por otro lado, Gorgias, del que conservamos fragmentos más abundantes. Según nuestra lectura, Aristóteles discute un punto fundamental de las tesis de Gorgias en el libro tercero del tratado *Acerca del alma*; a saber, la tesis de la imposibilidad de comunicar a otros el conocimiento que se tiene del *ón*. Las discusiones que con éste sostienen tanto Platón como Aristóteles son muy ricas y nos ayudan a comprender mejor sus propios textos. Leídos a la luz de tales problemas, cobra mayor claridad la atención que dedican a determinadas cosas, así como las respuestas que dan a determinados problemas. Particularmente, nos importa que, tan pronto se vieron forzados a aceptar la multiplicidad de lo *ón*, ambos se encontraron peligrosamente cerca del discurso sofista, que negaba la verdad, el sentido absoluto de lo *ón*, y la ciencia misma.

En su indispensable libro sobre Aristóteles, Pierre Aubenque sostiene que uno de los objetivos de la especulación aristotélica fue, en efecto, responder a las tesis de los sofistas. La polémica contra ellos, dice, está presente por toda su obra, no sólo en los tratados de lógica, sino también en la *Metafísica*, en la *Física*, e incluso en pasajes que no les conciernen explícitamente. Según Aubenque, la insistencia con la que Aristóteles repasa los problemas sofistas, incluso cuando parecía ya haberlos superado, y tratándose de pensadores que él profesa menospreciar, nos hace presentir la importancia real, aunque inadvertida, de la corriente sofista en la constitución del pensamiento aristotélico. Aristóteles no considera la sofística como filosofía, sino como “apariencia de filosofía”. Pero, según Aubenque, por ello mismo el género de realidades del que ambas hablan es el mismo, y lo que las diferencia no son tanto los problemas que las

⁷⁷ Pierre Aubenque. *Le problème...*, p. 96.

ocupan, sino la intención que guía a cada una: mientras que la filosofía busca la verdad, la sofística busca el provecho. La sofística es temible, sobre todo, por su indiferencia respecto de la verdad. Es esta indiferencia la que ha hecho a los sofistas los fundadores de la dialéctica, es decir, de un arte que enseña a hacer igualmente verosímil el pro y el contra de un mismo problema. Es porque no les preocupaba nada la verdad de las cosas por lo que pusieron todo su esfuerzo en la eficacia del discurso, haciendo de éste un arma incomparable para transformar lo falso en verdadero, o al menos en verosímil. El filósofo no puede ignorarlos, porque precisamente estas tesis que atentan contra la verdad del discurso, pretenden ser verdaderas, es decir –desde el punto de vista de los filósofos- filosóficas. Aubenque hace suyas las palabras de H. Maier, para decir que la lógica aristotélica (e igualmente el platonismo) es “el producto de una era de erística”, de “un siglo en el que la ciencia debe luchar por su existencia”⁷⁸.

Podemos confirmar que Aristóteles se tomó la molestia de ocuparse de los sofistas en varias ocasiones y para ello atenderemos a dos textos particularmente importantes: *Met. Γ* y las *Refutaciones sofísticas*. En el primero, es evidente la referencia a Protágoras de Abdera (aunque también se dirige a los heracliteanos), cuando refuta a quienes pretenden negar el principio de no-contradicción. El segundo no parece tener algún sofista como destinatario particular, sino que se acerca formalmente a sus estrategias argumentativas en general, para estudiarlas y enderezarlas. Hay otro texto que nos ha parecido relevante para observar lo que hace Aristóteles con la tercera tesis de Gorgias de Leontinos, de las que aparecen en el tratado *Sobre el no ser*. Según nuestra lectura, en el tercer libro del tratado *Acercas del alma*, Aristóteles se hace cargo de la argumentación gorgiana partiendo de las mismas premisas sobre la incomunicabilidad entre los sentidos, pero concluyendo exactamente lo contrario que Gorgias: que las cosas pueden venir al lenguaje⁷⁹.

Para observar mejor este enfrentamiento, debemos estudiar también los textos de estos sofistas. Conservamos muy pocos fragmentos, y la verdad es que buena parte de la información que tenemos sobre

78 Aubenque. *Le problème...*, pp. 94-97.

79 Debemos dejar claro que no hemos encontrado ninguna interpretación que haya observado lo mismo que nosotros, aunque tampoco ninguna que la refute. Simplemente se trata de algo que, hasta donde hemos podido investigar, no ha sido objeto para la exegética de Aristóteles. Nosotros, por nuestra parte, carecemos del conocimiento necesario del griego para poder llevar a cabo un estudio riguroso que atienda al lenguaje de ambos textos y pueda dar mejor razón de su relación. Sin embargo, no sólo el uso del lenguaje da cuenta de las cosas, y la filología, aunque necesaria, no es la única herramienta para la filosofía. Por ejemplo, muchas veces no aparecen “las palabras”, lo que no quiere decir que no estén presentes las nociones. En el caso de esta relación que buscamos trazar entre la tesis de Gorgias y la de Aristóteles, nos parece que, si bien nos serviría de apoyo el estudio del lenguaje, el contenido mismo se pone en relación. Y si, además, como hemos querido explicitar en esta introducción a este capítulo, sabemos que las tesis sofistas eran uno de los tópicos para los argumentos aristotélicos, lo que decimos suena todavía menos extraño. Queremos, sin embargo, dejar claro que este punto queda pendiente para una posterior elaboración, en la que podamos defendernos de los ataques filológicos usando sus propias herramientas.

ellos se debe a los retratos (siempre negativos), alusiones y críticas que les hacen Platón y Aristóteles. Pero debemos hacer el esfuerzo por ver la cuestión desde ambos lados. De Protágoras apenas nos han llegado dos sentencias, y de Gorgias nos han sido transmitidos algunos fragmentos de varios escritos: el *Encomio de Helena*, la *Defensa de Palamedes*, y *Sobre el no-ser o Sobre la naturaleza*. En el presente nos centraremos en este último discurso, por parecernos el más relevante para la discusión que sostiene Aristóteles. Y aunque hay quien podrá afirmar que no debe verse allí nada más que un juego erístico, varios intérpretes actuales tienden a ver en él algo más serio⁸⁰. Sea como sea, nos parece que Aristóteles y Platón se tomaron algunas tesis sofistas con cierta seriedad, ya que les dedicaron atención en considerables ocasiones. Quizá no consideraran que los sofistas hablaban en serio, pues las burlas que les dirigen muestran que creían que sus “argumentos” carecían de seriedad, y no eran por eso propiamente argumentos, sino erística, puro “arte” de la contradicción o antilógica. Pero lo cierto es que algo debía de preocuparles su presencia, pues, ¿para qué venir una y otra vez al tema de algo que por sí mismo carece de importancia? Por eso, más allá de lo que pueda afirmar una exégesis que busque el rigor con las herramientas filológicas del presente, lo que aquí nos interesa es la mirada aristotélica. Si ella les dio importancia, también nosotros se la daremos a Gorgias y a Protágoras.

Desde esta perspectiva aristotélica, podemos decir que los principales problemas de los discursos sofistas eran: por un lado, el relativismo al que conducía la tesis de Protágoras, según la cual “el hombre es la medida de todas las cosas”; por otro lado, la negación del principio de no-contradicción sobre la base de que no es posible decir lo falso, puesto que no es. Con esta última tesis los sofistas se apropiaban peligrosamente de la tesis de Parménides, y ya vimos cómo el *Sofista* se ocupa de mostrar que, de hecho, es posible decir lo falso y que es eso justamente lo que hacen los sofistas. Decimos apropiación peligrosa porque, en efecto, lo más fundamental de la tesis de Parménides es irrenunciable para la filosofía: que lo *ón* es, que es inmutable y que es lo mismo que el pensar. Aristóteles, por su parte, toma otro derrotero que el que se expone en el diálogo platónico. Para combatir la mala apropiación que de la tesis parmenidea habían hecho Protágoras y sus seguidores, no comete un parricidio, sino que establece un principio lógico-ontológico, condición de posibilidad de todo discurso: el principio de no-contradicción. Con este principio, pone en jaque a todo aquél que, *hablando o actuando*, pretenda decir que todo es verdadero, que nada es mejor ni peor, que lo mismo es y no es, en fin, a todo aquel que finja indiferencia respecto a la verdad. Porque el hecho mismo de hablar, así como cualquier otra acción, muestra ya, independientemente de *lo que se diga*, una creencia manifiesta en que algo es verdadero o mejor.

80 Cf. Aubenque. *Op.cit.*; que sigue, a su vez, a Dupréel.

Por otra parte, si todos dicen verdad y falsedad por igual, tal individuo no podrá hablar ni decir nada: en efecto, dice y no dice las mismas cosas a la vez. Y si no piensa nada, sino que cree y no cree por igual, ¿en qué se diferenciaría su estado del de las plantas? De eso se deduce, con la mayor evidencia, que en tal estado no se halla nadie, ni de los otros ni de los que afirman esta doctrina. En efecto, ¿por qué se va a Megara cuando piensa que debe ir, en vez de quedarse quieto? ¿y no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como que no piensa que caer en ellos es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor. Y si piensa esto, también pensará necesariamente que lo uno es hombre y lo otro no es hombre (...) Y si reconocen que actúan de este modo, no porque sepan, sino porque opinan, con mayor razón habrán de interesarse por la verdad. (1008b7-29)

Además de las tesis de Protágoras y de lo que de ellas se seguía, las tesis de Gorgias representaban otra incomodidad. En su *Encomio de Helena* afirmaba precisamente una de las posturas que lo volvían tan indeseable para la filosofía. Allí leemos el conocido pasaje: “La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión⁸¹”. Esta afirmación del poder del lenguaje deriva en la afirmación de su preeminencia, o más bien de su independencia respecto de las cosas, lo que también se seguirá de las tres tesis del tratado *Sobre el no ser*: que nada es, que si fuera no podría ser conocido, y que si pudiera ser conocido, no podría ser comunicado a otros. El lugar privilegiado del lenguaje es un lugar común para la sofística. Según la interpretación de Aubenque, a pesar de las diferencias entre las concepciones sofistas del lenguaje, “no parecen haber tenido la idea de que el lenguaje puede tener una cierta profundidad, que puede remitir a otra cosa que a él mismo: sus teorías son, podría decirse, teorías inmanentistas del lenguaje, el lenguaje es para ellos una realidad en sí, que es idéntica con lo que expresa, y no un *signo* que habría que sobrepasar hacia su *significado*, no dado, sino problemático –lo que supondría una cierta distancia entre el signo y la cosa significada⁸²”. Las tesis de Gorgias parecen afirmar esta substitución desde un terreno similar al de la filosofía: el discurso argumentativo. De ahí la importancia de hacerse cargo de ellas para mostrar su carácter erístico. En ello se juega la comprensión del lenguaje, y con ella, la de la filosofía misma. Discusión relevante para la filosofía actual, en la que hay nuevamente dos bandos: los que pretenden darle toda preeminencia al lenguaje y los que, herederos de Platón y Aristóteles, seguimos afirmando la anterioridad del ser al lenguaje.

Aristóteles da un paso todavía más firme que los que había dado Platón contra los sofistas. Va a desentrañar sus formas argumentativas para mostrar que son inválidas (erísticas), y va a mostrar también lo

81 Gorgias de Leontinos, *Encomio de Helena*, en Antonio Melero Bellido (ed.), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos, pp. 205-207.

82 Aubenque. *Op. cit.*, p. 100.

contrario de algunas de sus tesis. También en palabras de Aubenque, el paso que da Aristóteles contra la sofística es más radical que el que dio Platón, pues no se limita a utilizar argumentos *ad hominem* o mitos, sino que acepta el mismo terreno y las mismas herramientas de los sofistas: el discurso y la refutación⁸³. Como dice Aristóteles en *Met. Γ*, a los que hablan por el placer de hablar, y no por estar metidos en un problema real, hay que combatirlos con argumentos lógicos, hay que refutar sus argumentos tal y como se expresan en el discurso y en las palabras (1009a 16-22).

2. La respuesta de Aristóteles a Protágoras en *Met. Γ*

De entre las varias refutaciones que Aristóteles dirige a quienes pretenden negar el principio de no contradicción, atendamos a dos pasajes específicos de *Met. Γ*, en los que la cuestión de la distinción categorial aparece como parte fundamental de la crítica.

En el primero, Aristóteles afirma que quienes no aceptan el principio de no contradicción no aceptan *que no todo es accidente*:

En general, los que dicen tal [que es esto y no esto] eliminan la *ousía* esencial. Necesariamente, en efecto, han de afirmar que todas las cosas suceden accidentalmente, y que no existe aquello precisamente en que consiste ser-hombre o ser-animal. Pues si es algo aquello precisamente en que consiste ser-hombre, no será, desde luego, ni aquello en que consiste ser-no-hombre ni aquello en que consiste no-ser-hombre (en realidad, éstas son negaciones tuyas). Uno solo era, en efecto, su significado y éste era *la ousía de algo*. Ahora bien, significar la *ousía* de una cosa es significar que el ser de tal cosa no es algo distinto. Pero si, para tal cosa, aquello precisamente en que consiste ser-hombre fuera o bien aquello precisamente en que consiste ser-no-hombre o bien aquello precisamente en que consiste no-ser-hombre, entonces el ser de tal cosa sería algo distinto: por consiguiente, necesariamente afirman que de ninguna cosa hay un enunciado tal, sino que todo es accidentalmente. En efecto, la *ousía* y el accidente se distinguen en esto: lo blanco es algo que sucede accidentalmente al hombre porque éste es, ciertamente, blanco, pero no es lo que lo blanco es en sí mismo. Ahora bien si todas las cosas se dicen accidentalmente, no existirá el universal primero, y si el accidente significa siempre el atributo de cierto sujeto, necesariamente se va a un proceso al infinito. Pero esto es imposible. (1007a20-1007b)

No poner la *ousía*, no ver que no todo es accidente, no aceptar el principio de no contradicción; todo esto es un mismo gesto. La *ousía* es eso en lo que consiste ser ella misma, y no admite no ser eso en lo que consiste ser ella misma. Por eso, para afirmar que se da lo mismo y no lo mismo es necesario negar la *ousía*. Pero si se niega la *ousía*, todo es accidente. Vemos cómo la ordenación categorial resulta esencial para la postulación del principio de no contradicción. Si no se reconoce que hay un orden entre las cosas que

83 Aubenque. *Op. cit.*, p. 97.

son, y que hay una anterioridad (en cuanto a la noción, en cuanto al tiempo y en cuanto al conocimiento, según *Met. Z*), condición de posibilidad de que los accidentes sean, se corre el peligro de afirmar algo imposible: que todo es accidente. A partir de este equívoco se pretenderá decir que puede darse la contradicción (en lo mismo, al mismo tiempo y en el mismo sentido). Pero se parte de una captación falsa de lo que es (lo *ón*). Captar la *ousía* (esencial), en cambio, permite reconocer que hay algo que se rige por el principio de no contradicción. De este modo, la refutación contra los sofistas depende del previo reconocimiento, por parte de quien refuta, de la división *ousía*/atributos, esto es, de las categorías. Por lo tanto, la falta de los sofistas es doble: no haber discernido entre los dos modos de ser fundamentales y, a causa de esto, no haberse visto obligados a aceptar el principio de no contradicción. Es sólo gracias a la ignorancia de estas dos cosas que es posible negar tanto el discurso significativo como el conocimiento.

Tomemos en cuenta también este otro argumento:

Si es de este modo [si se da el principio de no contradicción], habrá algo que con seguridad no es, y ésta será una opinión sólida, y si resulta algo sólido y cognoscible que no es, más cognoscible será la afirmación opuesta. Si, por el contrario, todo lo que puede negarse puede igualmente afirmarse, necesariamente o bien su enunciado será verdadero separando la afirmación y la negación, por ejemplo, diciendo que algo es blanco y, de nuevo, que no es blanco, o bien no. Si su enunciado no es verdadero por separado, no dirá lo uno y lo otro, y no existirá nada (pero las cosas que no son ¿cómo podrían hablar o andar?), y todas las cosas serían una sola, como se ha dicho anteriormente, y la misma cosa será hombre y dios y trirreme y sus negaciones. (*Met.*1008a15-25)

Cuando se niega el principio de no contradicción se niega, a causa de ello, la pluralidad. Si no rige el principio de no contradicción, entonces las cosas aceptan todas las atribuciones (y sus negaciones). De manera que todo vendría a ser lo mismo, “y todas las cosas serían una sola, como se ha dicho anteriormente, y la misma cosa será hombre y dios y trirreme y sus negaciones (pues si se atribuyen por igual a cada cosa, no habrá diferencia alguna entre una cosa y otra; y si hay alguna diferencia, ésta será verdadera y propia de cada una de ellas) (1008a24-27).” Aquí se apunta a una confusión distinta a la que comentamos en el pasaje precedente. No se trata, ahora, de que al negar el principio de no contradicción no se reconozca la distinción entre *ousía* y accidente. Lo que sucede, además, es que no se distingue entre las *ousíai* mismas. El ejemplo de Aristóteles es muy significativo: hombre, dios, trirreme⁸⁴. Nos presenta tres tipos distintos de *ousía*: una *phýsis* corruptible, una *phýsis* incorruptible y un artefacto (*tò poiòn*). Estas tres *ousíai*, que en realidad representan tres regiones de lo *ón*, vendrían a ser *lo mismo indiferenciado*, nos dice Aristóteles. No se trata, pues, sólo de que haya pluralidad, en el sentido de muchas cosas; se trata, sobre

84 Agradezco a Teresa Oñate que, en un fructífero diálogo en Madrid, me hizo fijarme en este ejemplo.

todo, de que se reconozca y se diferencien los diversos modos de ser de las *ousíai*. El desconocimiento de esta pluralidad resulta grave para la ciencia, y en especial para la que es primera, porque al no reconocer los distintos modos de ser de la *ousía*, falta total claridad respecto a lo que es el ámbito de los principios. Sólo discerniendo los diversos modos de la *ousía* se comprende que hay los principios y que hay lo principiado. Y que las *ousíai* no son principios en el mismo sentido, pues grave sería la confusión por la que se atribuyera a un individuo cuyo *lógos tès ousía* es el de “hombre” el *lógos tès ousía* de un “dios”, y viceversa.

Así, recogemos de las refutaciones contra Protágoras en *Met.* Γ, que: No reconocer el principio de no contradicción implica dos ignorancias insostenibles: a. No reconocer que hay *ousía* y que hay accidentes, y que estos dos modos de ser no se confunden. Con lo cual tenemos que no todo es accidente y que hay, por el contrario, algo en lo que rige el principio de no contradicción. b. No reconocer que, además, la *ousía* tiene varios modos de ser, que diferencian distintas regiones de lo *ón* (lo vivo inmortal, lo vivo mortal y lo no-vivo), que tampoco se confunden y que se ordenan entre sí, siendo unas principios de las otras, según el orden en que las mencionamos. De este modo, la falta de discernimiento respecto del *pollachós légetai* ordenado del *ón*, y, dentro de éste, del de la *ousía*, conduce al no reconocimiento del principio de no contradicción. Es esta falta de discernimiento y de reconocimiento lo que está a la base de los ataques contra la ciencia y el discurso verdadero y, todavía peor, contra la *phýsis* y su independencia frente al hombre. Así, repetimos estas palabras de Aristóteles:

Por otra parte, si todos dicen verdad y falsedad por igual, tal individuo no podrá hablar ni decir nada: en efecto, dice y no dice las mismas cosas a la vez. Y si no piensa nada, sino que cree y no cree por igual, ¿en qué se diferenciaría su estado del de las plantas? De eso se deduce, con la mayor evidencia, que en tal estado no se halla nadie, ni de los otros ni de los que afirman esta doctrina. En efecto, ¿por qué se va a Megara cuando piensa que debe ir, en vez de quedarse quieto? ¿y no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como que no piensa que caer en ellos es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor. Y si piensa esto, también pensará necesariamente que lo uno es hombre y lo otro no es hombre (...) Y si reconocen que actúan de este modo, no porque sepan, sino porque opinan, con mayor razón habrán de interesarse por la verdad. (1008b7-29)

3. Las tesis de Gorgias y las respuestas que perfila Aristóteles en *Refutaciones Sofísticas* y otros pasajes

Según el testimonio de Sexto Empírico, Gorgias defendía las siguientes tesis: 1) que nada es; 2) que aún en el caso de que algo sea, es inaprehensible para el hombre; 3) que aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros. Veamos con cierto detenimiento cómo argumenta en favor de estas tesis mediante una serie de reducciones al absurdo (*apagogé*) de las tesis contrarias. Después, será oportuno

observar cómo se hace cargo de éstas la teoría aristotélica.

Primera tesis: “Que nada es.” Gorgias va a defender esta tesis refutando la contraria: “que algo es”. Así, tenemos la primera premisa: Si algo es, o bien “lo que es” es, o bien “lo que no es” es, o bien ambos son. Para refutar la tesis, hay que negar estas tres opciones.

La segunda opción es fácil de refutar, porque si es “lo que no es”, se da al mismo tiempo “que es” y “que no es”, y esto es absurdo. De donde se concluye que “que lo que no es no es”.

La primera opción, que “lo que es” es, se refuta de la siguiente manera: Si “lo que es” es, o bien es eterno o bien engendrado, o ambas cosas. Si es eterno, no tiene principio. Si no tiene principio, es infinito. Si es infinito no se encuentra en parte alguna. Porque si estuviera en alguna parte se encontraría o bien contenido por otro, o bien por sí mismo. Pero si estuviera contenido por otro ya no sería infinito. Tampoco está contenido en sí mismo, porque entonces continente y contenido serían dos y no uno. Serían espacio, como continente, y materia, como contenido. No se encuentra, por tanto, en parte alguna. Pero si no está en parte alguna, no es. En consecuencia, no puede decirse que lo *ón* es eterno. Si se dice que “lo *ón* es engendrado”: o bien procede de lo que es o bien de lo que no es. No puede provenir de lo que es, porque entonces habría algo que no sería engendrado. Tampoco puede provenir de lo que no es, porque lo que no es no puede engendrar nada. Por lo tanto, lo *ón* no puede ser engendrado. Tampoco puede decirse que sea eterno y engendrado al mismo tiempo, porque ambas alternativas se destruyen mutuamente. Negadas las tres alternativas se llega, entonces, a la conclusión: “lo que es (*ón*) no es”. A lo cual se añade, todavía: que si fuera, o bien sería uno o bien sería múltiple. Nuevamente, se reducen al absurdo las dos posibilidades. a) Si es uno, o bien es cantidad discreta o continua, o bien magnitud, o bien materia. Si es cantidad discreta, podrá ser separado, y por tanto no uno. Si es cantidad continua, podrá ser dividido, y por tanto multiplicado. Si es magnitud también es separable. Si es materia, tiene una triple dimensión. En todos los casos, no es uno. b) Lo que es no puede ser múltiple, porque si ya se ha negado que es uno, no puede haber multiplicidad, ya que la multiplicidad lo es de unidades⁸⁵.

La última posibilidad a refutar para mostrar que nada existe es la afirmación de que es tanto “lo que

85 Cabe notar que en este último reconocimiento por parte de Gorgias hay un gran acierto que será conservado por Aristóteles: en efecto, la multiplicidad es de unidades. Pero, en lugar de que esto lleve a Aristóteles a la negación del ser, posibilita, en cambio, su afirmación. Comprender que el ser es a la vez uno y múltiple es, precisamente, la respuesta platónica-aristotélica al eleatismo. El problema está en cómo comprender lo uno. La unidad puede darse según los modos enumerados por Gorgias (cantidad, continuidad, magnitud, materia), pero ninguno de estos modos son *principio* de unidad. La unidad hay que buscarla en la esencia. Por eso Aristóteles puede encontrar una solución afirmativa, contrario a Gorgias. Cabe recordar, además, que, como ya vimos, en Parménides estaba el sentido esencial y no numérico de la unidad (que será más bien la recepción de Zenón). Aristóteles conserva esta herencia del padre, pero sin separarla de la *phýsis*.

es” como “lo que no es”. Dice Gorgias:

Y que tampoco existen juntos lo uno y lo otro, lo que es y lo que no es, resulta fácil de demostrar. Ya que si tanto lo que no es como lo que es existen, lo que no es será idéntico a lo que es en cuanto a la existencia. Y, por ello, ninguno de los dos existe. Que lo que no es no existe es cosa convenida. Y ha quedado demostrado que lo que es, en su existencia, es idéntico a lo que no es. Por tanto, tampoco él existirá. En consecuencia, si lo que es es idéntico a lo que no es, no pueden existir el uno y el otro. Porque, si existen ambos, no hay identidad y, si existe identidad, no pueden ambos existir. De ello se sigue que nada existe.⁸⁶

Vale la pena atender a este argumento, porque aquí Gorgias argumenta utilizando a su favor la confusión entre los sentidos absoluto y copulativo de *ênai*. Dice que si “ser” se dice tanto de “lo que es” como de “lo que no es”, entonces se les atribuye lo mismo, y por lo tanto, se identifican. Pero si ambos se identifican, siendo que son opuestos, se pierde la identidad, pues, de este modo, lo mismo es ser y no ser. Gorgias utiliza el sentido absoluto de “ser” –esto es, el simple decir el darse de algo, sin atribuirle nada. Sin embargo, lo toma como si al afirmar ese simple darse, el puro hecho de ser, se estuviera atribuyendo algo (el ser) a un sustrato. Y que al hacer esto se identifican los sustratos que comparten la atribución. Pero el argumento no es válido tan pronto como distinguimos los sentidos absoluto y atributivo. El ser, así simplemente, no es un atributo de la cosa, porque todo atributo es determinación y para decirlo tiene que decirse que la cosa “es algo”, y no simplemente “que es”.

La segunda tesis, “que si algo fuera, no podría ser conocido” se defiende como sigue: Primera premisa: “Si los contenidos del pensamiento no tienen existencia, lo existente no es pensado⁸⁷”. Para mostrar que no tiene existencia, dice Gorgias: “Que los contenidos del pensamiento no tienen existencia es palmario. Pues si los contenidos del pensamiento tienen existencia, todos los contenidos del pensamiento existen, cualquiera sea el modo en que se piensen. Lo cual es absurdo. Pues no por el hecho de que alguien piense a una persona volando o carros corriendo por el mar, al punto vuela la persona o corren por el mar los carros. Por lo tanto, los contenidos del pensamiento no tienen existencia⁸⁸”.

Aquí la teoría aristotélica de la percepción tiene mucho que decir. En primer lugar, que no hay tal cosa como “contenidos del pensamiento” (*tà phronoúmena*). Los tales “contenidos” no serían, en todo caso, más que las huellas no sensibles que lo sensible deja en la psique⁸⁹. Siendo así, se acaba el problema, porque no hay pensamiento sin *ón* (esto es, sin materia y, sobre todo, sin forma). Gorgias argumenta que los “contenidos del pensamiento” no son, porque si fueran, entonces cualquier cosa pensada, por el hecho de

86 Fragmento 3, en Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, 75-76.

87 Sexto Empírico, p. 77

88 *Ibid*, 78-80.

89 Ver *De anima* III, 3; 429a y III, 4; 429a15-21.

ser pensada, sería ahí presente de manera inmediata. El argumento presupone que hay “contenidos de pensamiento” antes de haber percepción. Por eso establece una relación causal desde el pensamiento hacia el *ón* sensible. Si comenzara desde lo sensible hacia el pensamiento, evitaría el problema, porque al explicar cómo la psique almacena imágenes en la memoria es fácil explicar cómo es que piensa cosas no presentes y que no vienen a la presencia por el hecho de ser pensadas. Todo el camino que establece Aristóteles desde la percepción sensorial, pasando por la memoria, por el pensamiento discursivo, por la imaginación hasta el intelecto, evita tal problema. El movimiento se inicia siempre desde lo sensible, y la actividad que la psique puede ejercer por sí misma, una vez separada del acto de sentir, se funda en que tal acto se ha dado efectivamente, mas no se limita a él, porque puede componer, separar e incluso distorsionar lo que es, moviéndose en un ámbito inteligible que no afecta, a menos que interceda la voluntad o el deseo, a la realidad sensible. Lo pensado no es inmediatamente en lo sensible, requiere de la acción productiva. A esto hay que añadir que, aún cuando los “contenidos del pensamiento” no sean en el sentido de “*ón* sensible”, ello no quiere decir que no sean en absoluto. En efecto, son en algún sentido. Para comprenderlo, hay que comprender que el *ón* es de muchos modos. Uno de los modos de ser es la *ousía* como forma. Ésta puede estar en la psique a raíz de la experiencia, y puede eventualmente ser producida en una materialidad (si intervienen el deseo y la finalidad).

Por último, veamos la demostración de la tercera tesis de Gorgias: “Que en caso de que lo que es pudiera ser conocido, no podría ser comunicado a otro”. Gorgias argumenta que no hay un paso que vaya desde la percepción sensorial a la palabra. Su argumento es que no hay un órgano sensible para la palabra:

Pues si las cosas que existen, aquellas que tienen un fundamento externo a nosotros, son visibles y audibles y objetos de una percepción universal, y de ellas unas son perceptibles por medio de la vista, otras por el oído, pero no al revés, ¿cómo pueden, en tal caso, ser comunicadas a otros? Pues el medio con el que las comunicamos es la palabra y el fundamento de las cosas así como las cosas mismas no son palabra.⁹⁰

Gorgias ve que hay una relación inmediata entre la cosa sensible y la percepción que de cada sensación se da por medio de los diversos sentidos. Pero, no estando presentes para la sensación las palabras, sino las cosas, no hay una captación sensorial de las mismas. Las palabras no surgen a partir de la sensación, sino en un ámbito distinto, el ámbito del *lógos* que, contra la tradición de los físicos, no es el fundamento de las cosas, que están, así, fuera del pensamiento. Al afirmar de entrada esta separación entre la *phýsis* y el *lógos*, reduce desde un principio lo *ón* a una realidad exterior al pensamiento en la que éste no está incluido. Como lo *ón* es lo “externo” y físico-sensible, sólo con los sentidos puede captarse. Visto así,

90 *Ibid*, 83-84.

se requeriría de una “transubstanciación” –si se me permite el término– de lo sensible en palabra. Pero esto es imposible si no estamos hablando de magia. De este modo, las cosas mismas nunca llegan a la palabra, sino que el decir se mantiene siempre en el plano del lenguaje⁹¹. Pero un lenguaje carente de fundamento no es un lenguaje significativo⁹².

Según Aubenque, es difícil tomarse a la ligera esta última argumentación de Gorgias:

Ella se funda aparentemente en la incomunicabilidad de los sentidos (...) Si la incomunicabilidad de los sentidos tiene como corolario la incomunicabilidad del discurso y de lo que en él se dice, es que el discurso es una realidad sensible como las otras. Gorgias ignora el desdoblamiento por el que el discurso, realidad sensible, se borraría ante una otra realidad que él *significaría* (...) Porque se diga aquí que el discurso no es lo que es, no se sigue que el discurso sea no-ser, sino simplemente que no es el ser del que habla; es precisamente porque él es un ente como los otros por lo que no puede manifestar otra cosa que lo que él es, lo que Gorgias expresa jugando con el doble sentido del término *hypokeímenon* (...) El discurso no remite a otra cosa que a sí mismo.⁹³

Los dos sentidos de *hypokeímenon* a los que se refiere Aubenque los encontramos en *Contra los matemáticos* VII, 86. Allí, cuenta Sexto Empírico: “Por otro lado, ni tan siquiera puede decirse que del modo en que las cosas visibles y audibles tienen un fundamento real, del mismo modo lo tiene también la palabra, de forma que, gracias a ese fundamento y existencia, puede también comunicar el fundamento y existencia a las cosas reales.”⁹⁴

Con esto tenemos las tres negaciones de Gorgias que destruyen toda posibilidad de la filosofía: la negación del ser (*ón*), la negación del conocimiento (*epísteme*), la negación del discurso (*lógos*).

Aristóteles va resolviendo uno a uno los problemas que están al interior de esta argumentación. El primer argumento, sobre la imposibilidad de ser del no-ser lo resolverá Aristóteles distinguiendo entre lo que es nombre y lo que es un indeterminado. “No-ser” no es un nombre, no tiene referente. No se puede

91 No deja de ser significativo que Gorgias escribiera un tratado sobre onomástica.

92 Al respecto, comenta Couloubaritsis: “En la medida en la que, en efecto, el medio por el cual nos comunicamos es el lenguaje, no es ni el ser ni las cosas los que son comunicados, sino el lenguaje, que es diferente de aquello con lo que se relaciona. Eso significa que, aun si el ser es conocido, se hurta al discurso. En consecuencia, si no hay conocimiento objetivo, si la verdad es inaccesible, todo lo que el discurso vehicula es sólo del orden de la opinión (*dóxa*). La única realidad es el *lógos*, el lenguaje. Esta realidad exclusiva del lenguaje le confiere, al mismo tiempo, un poder absoluto, en la medida en la que el lenguaje toma de su propia acción su autoridad. En breve, Gorgias niega todo, excepto el poder del discurso (*lógos*)”. (Couloubaritsis, *Aux origins...*, p. 182) Pero nos parece que lo que sucede no es eso, sino que se sostiene la realidad separada de la fisis y del logos, y que, por un lado, la fisis es inefable y, por otro lado, el logos carece de significado.

93 Aubenque. *Op. cit.*, p. 102.

94 *καὶ μὴν οὐδὲ ἔνεστι λέγειν, ὅτι ὄν τρόπον τὰ ὄρατὰ καὶ ἀκουστὰ ὑπόκειται, οὕτως καὶ ὁ λόγος, ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μὴ γέσθαι.* (La versión en castellano: Sexto Empírico. *Contra los matemáticos*, VII, 86, en Antonio Melero (ed.), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, p. 183.)

construir un enunciado, que forme luego parte de un argumento, con un indeterminado⁹⁵. Cuando se dice “el no ser es”, no se está diciendo nada, porque “no-ser” no es un nombre, sino un atributo negativo. El “no ser” es siempre una relación de algo respecto de otra cosa: en sentido absoluto, del *ón*; atributivamente, de un atributo. Contra el argumento que niega el *ón*, Aristóteles resuelve las dos alternativas que pone Gorgias (o bien es engendrado, o bien es eterno): 1) “Lo *ón*” es eterno. Para argumentar esto, Gorgias identifica lo eterno (*aei*) con lo infinito (*ápeiron*). Aristóteles eliminará esta identificación, negando lo infinito. Lo eterno es eterno no porque carezca de límite, sino porque es ello mismo límite. Cuando en *Física* Aristóteles discute la tesis “lo *ón* es uno”, dice: “Meliso afirma que lo *ón* es infinito. Lo *ón* sería entonces una cantidad, pues ninguna *ousía* puede ser infinita, ni tampoco una cualidad ni una afección, salvo que lo sean accidentalmente, esto es, si cada una fuese al mismo tiempo una cantidad (*Phys.* 185a).” Así, desde el reconocimiento de la *ousía*, Aristóteles refuta la tesis eléata, sin caer en la negación del *ón* en la que cae Gorgias. Al hacer de lo eterno lo infinito, Gorgias lo materializa, como Meliso, y de ahí que requiera que esté en alguna parte, y que concluya que, no estando en parte alguna, no es. 2) “Lo *ón*” es engendrado. Gorgias da en el clavo al ver que lo engendrado tiene que proceder de algo que previamente sea y que en esta dinámica caemos en un regreso al infinito. Esto lo lleva a decir que no hay generación ni, por lo tanto, *ón*, porque para afirmar que hay *ón* habría que poder afirmar una primera cosa inengendada, lo cual contradiría la premisa. Aristóteles ve el problema, pero, contrario a verse conducido a la negación del *ón* y de la generación, afirma sin problemas el ser del primer principio. Y puede hacerlo porque ha reconocido previamente los distintos sentidos del *ón* y de la *ousía* (recordemos el “dios, hombre, trirreme”). Con ello afirma tanto lo eterno como lo generado, y esto es posible porque comprendió lo eterno en términos no materiales. Aun cuando lo eterno es, por una parte, la “materia”, se trata de la materia comprendida en términos no materiales, sino como pura y absoluta indeterminación y potencia. Por último, contra la tesis de que lo *ón* no puede comunicarse, ahí donde Gorgias ve un problema, Aristóteles verá una solución: que las palabras *surgen* en nosotros *a partir de* la sensación. Al igual que pasó con los argumentos anteriores, teniendo la solución en frente, Gorgias la rechaza e insiste en la aporía. Le parece que si se dice que de la sensación surge la palabra, “entonces no es la palabra la que representa la realidad exterior, sino que es ésta la que da un sentido a la palabra”⁹⁶. Esto, aunque Gorgias lo ponga como un argumento en contra de que la palabra diga la cosa, en realidad es un argumento a favor, y Aristóteles lo vio claramente: es porque lo que es fuera de la psique fundamenta la palabra que ésta tiene significado. Y es por eso que, siendo distintas las palabras entre las lenguas, puede haber comunicación, porque el

95 Cf. *De Interpretatione*, 16a30.

96 Fragmento 3, en Sexto Empírico. *Op. cit.*, p. 85.

fundamento es común. Es sólo la palabra *con significado* (con fundamento) la que comunica. Gorgias no ve que las cosas fundamentan las palabras y cree que el fundamento de la palabra debe ser del mismo orden que ésta. Por eso, dice: “Por otro lado, ni tan siquiera puede decirse que del modo en que las cosas visibles y audibles tienen un fundamento real, del mismo modo lo tiene también la palabra, de forma que, gracias a ese fundamento y existencia, puede también comunicar el fundamento y existencia a las cosas reales.”⁹⁷”

Aristóteles planteará una comunidad del fundamento, y un vínculo indisoluble entre las cosas y la percepción que lleva a la palabra. Vínculo que se expresa cuando afirma que la percepción de los “sensibles propios” es siempre verdadera (*De Anima* 428b18). Ahora bien, el problema de la distancia entre la palabra y la cosa (la oposición *ónoma-prágma* de la que ya hemos hablado) persiste. La palabra, aunque se fundamente en la cosa, no la dice inmediatamente. Por eso la esencia de la cosa no está en el nombre. ¿Cómo sostener esta distancia sin caer, por ello, en la negación de la comunicación? Las cosas son dichas por las palabras porque hay un fundamento y una experiencia común que viene al lenguaje mediante procesos anímicos iguales. Ahora bien, la palabra es símbolo (*symbolon*) de lo que está en la psique, que es, a su vez, semejante a la cosa percibida. Cómo se genera el símbolo es lo que explica que no todas las lenguas sean iguales y que, además, en la propia lengua haya equívocos y malos entendidos. Para explicar este paso de la sensibilidad al plano simbólico, Aristóteles introduce, en el tratado *Acerca del alma*, la facultad de discernir —que es sensible y lingüística—, la imaginación (*phantasia*) y el intelecto (*noûs*). La facultad de discernir se eleva primeramente por sobre la sensibilidad, al percibir lo que no se da en una sensibilidad inmediata: las diferencias. Gracias a la memoria, esas diferencias, que son “detenciones”, pueden adquirir una unidad nominal, surgir en un símbolo que las designa unitariamente. La capacidad de plasmar esa detención en un sonido proviene de la imaginación, pero también de la capacidad misma de discernir, porque se discierne enunciando. Cuando algo se detiene en la psique lo hace simbolizado y sonorizado. Hay un vínculo entre el discernir y el enunciar. Y aunque no tendremos oportunidad de exponer esto en la presente investigación, baste con que sea manifiesto, desde ahora, que Aristóteles tenía que encontrar una teoría de la percepción que salvara el lenguaje, y así, la ciencia, de los brutales ataques de los sofistas contra todo saber que pretendiera sobrepasar los límites del antropocentrismo.

Si atendemos ahora al otro texto que nos interesa, las *Refutaciones sofísticas*, veremos que para enfrentarse a estos maestros de retórica era necesario desarrollar un conocimiento completo y ordenado sobre las herramientas discursivas. Para combatirlos en su propio terreno, era indispensable conocer sus armas. En dicho texto, Aristóteles expone los modos de argumentación que utilizan los sofistas para poder

97 *Ibid*, p. 86.

ganar en todas las discusiones, independientemente de la verdad. Una de las herramientas para poder refutarlo todo era recurrir a la sinonimia y a la homonimia, haciendo creer que se hablaba de lo mismo o que se hablaba de algo distinto según conviniera. Leemos allí:

Una refutación (...) es un razonamiento con contradicción en la conclusión. Ahora bien, aquéllos [los sofistas] no hacen esto, pero parecen hacerlo, por muchas causas. De entre las cuales, el lugar más natural y corriente es el que se da a través de los nombres. En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos (...) Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es, pues, necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas. (165a2-13)

Con esto, deja claro que la homonimia y la sinonimia son relaciones *nominales*. Para evitar la confusión que rige en los argumentos sofistas, es necesario distinguir adecuadamente entre el plano del lenguaje y el plano de las cosas. Pero esta distinción no podía ser una separación absoluta, pues ya vimos que es eso lo que hacía Gorgias, cancelando con ello el lenguaje significativo. Así, hacía falta elaborar una teoría del lenguaje que estableciera los modos de relación entre las palabras y las cosas, y que, al hacerlo, pudiera distinguir, poner distancia entre palabras y cosas, entre el lenguaje y lo que es, estableciendo, a su vez, el vínculo. Dice Aubenque:

Pero oponer de este modo el sentido de las *palabras* y la *naturaleza* de las cosas supone una teoría, por lo menos implícita, de las relaciones o más bien de la distancia entre el lenguaje y su objeto. Bien parece que, como dice W. Jaeger, Aristóteles fue el primero en “romper el lazo entre la palabra y la cosa, entre el *lógos* y el *ón*”, y en elaborar una teoría de la *significación*, es decir, a la vez de la separación y de la relación entre el lenguaje como *signo* y el ser como significado.⁹⁸

Nosotros matizaríamos esta afirmación y diríamos que esta oposición aparecía ya, al menos, en Parménides, en Platón, y en Gorgias, como hemos señalado. Pero, es cierto que es Aristóteles el que, tomando la *symploké* platónica como atribución, y tomando el ser parmenideo como fundamento del pensar-decir (*lógos*), elabora la teoría de un *lógos* apofántico y de un *lógos* fántico. Por ello, vemos en Aristóteles el desarrollo de un estudio sobre el lenguaje, que atiende a los modos como éste significa. Y discierne, entre los significados de las palabras, aquéllos que simplemente se dicen, y los que se pueden decir combinados.

Finalmente, Aristóteles opone a los eléatas la tesis de los múltiples significados de lo *ón*, pero, contrario a la refutación que de los mismos pretendían hacer los sofistas, plantea una multiplicidad que no

98 Aubenque. *Op.cit.*, pp. 99-100.

se pierde en la absoluta equivocidad de sus múltiples sentidos. Para sostener estas dos tesis, tiene que desarrollar una teoría de la significación. Esta relación de significación no puede ser ni la sinonimia ni la homonimia: la primera, porque nos lleva de vuelta a la tesis eléata y platónica de la univocidad del significado de lo *ón*; la homonimia, porque con ella corremos el peligro de suprimir lo *ón* mismo. En la elaboración de esta teoría de la significación, las categorías serán un paso fundamental. Así, la tarea de las categorías es, por un lado, distinguir claramente los significados fundamentales del *ón*, por otro lado, combatir la absoluta equivocidad homónima que aniquila el ser y el lenguaje⁹⁹, y, al hacer estas dos cosas, fundamentar el lenguaje apofántico en el que se da la ciencia (y, lo que es lo mismo, la verdad).

Antes de concluir, debemos dejar claro cuál es esta conexión que posibilita el lenguaje apofántico. En *EN*, Aristóteles distingue entre: la proveniencia de un solo término (sinonimia, homonimia, paronimia), la relación hacia un término (*prós hèn*) y la analogía. Siguiendo la decisión manifiesta en *Met.* Γ, es claro que la relación entre los múltiples significados del *ón* es este modo que él introduce con la expresión “*prós hèn*” (*Met.* Γ, 1003a 33-34). Esta relación no es nominal, sino que es de la cosa consigo misma (con su esencia y con los atributos que le pertenecen). Pero, no siendo nominal, no es por ello derivativa, al modo de una *arché*. Si atendemos a las definiciones que de la *arché* expone Aristóteles en *Met.* Δ, vemos que ésta es origen o bien del ser, o bien del devenir, o bien del conocer. Si evaluamos, por otro lado, la relación que la *ousía* tiene con las otras categorías, vemos que no es fundamento de ellas en ninguno de estos sentidos. No es *arché* del ser de las categorías, porque ellas no se originan a partir de ésta; tampoco es *arché* de su devenir, porque no gobierna el movimiento de las mismas; tampoco es *arché* del conocimiento de las categorías, porque no conocemos las categorías al conocer la *ousía*. No obstante, la *ousía* está presente en todas las categorías a manera de dirección (*prós*). La *ousía* es el fundamento de las categorías en un sentido no visto en la definición de *arché*, a saber, el sentido. La *ousía* no es *arché* de las categorías, éstas no son sus significados, pues todas, categorías y *ousía*, son los significados de lo *ón* y están en el mismo nivel ontológico. La *ousía* es lo que ordena y limita los significados múltiples de lo *ón* y evita así la absoluta equivocidad. *Ousía* es, pues, significado primero del ser, límite de la equivocidad, y por tanto, principio

99 Según Aubenque, la homonimia es ineludible, pues es una característica del lenguaje, pues, como dice Aristóteles en el pasaje que citamos en la página anterior, la cantidad de nombres es limitada, mientras que las cosas son infinitas. Su delimitación, dice Aubenque, depende de la intencionalidad del hablante, pues es éste quien puede o no llevar a cabo la distinción de los sentidos y poner nombres propios a cada cosa, con tal de estar seguros de que hablamos de lo mismo. Esto es, depende de que quien habla tenga la intención de hablar con verdad. (Cf. Aubenque. *Le problème...* pp. 172-190.) En efecto, así distingue Aristóteles al sofista y al dialéctico en *Met.* Γ (1004b 23-25), según la intencionalidad de su discurso, debida a la elección de vida. Sin embargo, nos parece que poner el énfasis en la intencionalidad puede conducir a error. Lo que depende de la intencionalidad del hablante es el acto de, o bien realizar la distinción entre los sentidos, o bien no realizarla y usar la homonimia. Pero la distinción misma es real, la use o no quien habla.

ordenador del *ón*. La *ousía*, podemos decir, es lo que abriga y sostiene el ser de la cosa. Por su parte, lo *ón* no es un género ni un equívoco, sino lo que es íntimo y pertenece a la *ousía* y que, a través de ésta como principio ordenador que tiene y recibe, se da a las demás cosas (todo lo que no es *ousía*).

...

Resumiendo, de los enfrentamientos de Aristóteles contra Protágoras y Gorgias debemos retener lo siguiente. Que todo el que hable y actúe reconoce implícitamente el principio de no contradicción. Que si hay tal principio es porque no todo es accidente, sino que hay algo que persiste en su ser, y esto se llama *ousía*. Ni la *ousía* puede ser accidente, ni los accidentes pueden ser *ousía*, sino que hay un orden en el cambio: todo cambio, toda afección, se da en una *ousía*, así como todo decir se dice de ella. Pero hay varios modos de ser *ousía*, y es necesario distinguirlos si no se quiere caer en el relativismo y antropocentrismo en los que “todo es lo mismo” y “todo es según la medida del hombre”, lo que impide distinguir el ámbito de lo que principia y el ámbito de lo principiado, con lo cual se elimina a su vez toda filosofía, si ésta es la ciencia de los principios. Además, es necesario establecer que en efecto la *phýsis* puede venir al lenguaje, que se puede dialogar entre hombres al respecto, y que la verdad es susceptible de ser mostrada y puesta en el centro del debate de los hombres. Para ello hay que desarrollar una teoría de la apófansis, que muestre cómo el lenguaje dice la cosa tal cual es, y que puede decirla en su esencia (la simple *fásis*). Pero este desarrollo requiere, por un lado, de una teoría de la percepción que evidencie el lazo que hay entre la relación sensible con el mundo y el venir de las cosas a la palabra, y su eventual posibilidad de abstracción a partir de la huella de lo sensible. Por otro lado, se requiere aquí también lo mismo que se ha mostrado necesario para deshacerse de los problemas planteados en la tradición revisada: la distinción de los significados del *ón* en el sentido de las categorías, que pone la estructura básica de las cosas y del lenguaje que las dice. Sólo teniendo esta estructura común, el lenguaje puede ser *fántico* y apofántico.

Conclusiones

Importantísimos estudios sobre las categorías, como los de Brentano y Aubenque, parten ya de una lectura de las categorías como sentidos múltiples del *ón*. Tal punto de partida tiene que tomarse desde la lectura de otros textos aristotélicos, sobre todo de la *Metafísica*, pues no aparece en *Categorías*. Y aunque está plenamente justificado, delimita ya el estudio a un problema bien preciso: la cuestión del *ón*. Pero, si partimos del texto *Categorías*, es posible que éstas se ocupen de un problema más amplio o, por así decir, que se muestren las profundidades y las varias caras de ese problema. No pretendemos medirnos con estos grandes estudiosos, y entrar en la dinámica académica de pugna. Quizás el pensamiento necesite ya, hoy, dejar de ser polémico y punitivo, y entrar en otras políticas más amistosas; quizás no es necesario, ya, matar al Padre... porque no hay Padre. Podemos, simplemente, leer *junto a* los otros, y *además* de ellos. Un código ético que los filósofos han tendido a respetar, es el de saber apropiarse en silencio de los frutos que nos han brindado generosos pensadores, sin generar el bullicio de una estéril erudición. Masticar con la boca cerrada es una buena costumbre hospitalaria. (La hospitalidad, ese importante concepto del pensamiento contemporáneo.)

Curiosamente, en el texto *Categorías* la cuestión del ser brilla por su ausencia, y tiene preeminencia la cuestión del decir. Pero el asunto del decir no es “meramente” lingüístico. Vimos que la relación binaria palabras/cosas que está operando en el planteamiento de las categorías es en realidad un binomio, porque las palabras están ya incluidas en el lado de las cosas. De manera que el plano del lenguaje está incluido en el plano del *ón*. Además, que las categorías no son palabras, no simbolizan cosas dichas en ellas; son conceptos, su modo de ser no está ni en las palabras ni en las cosas, sino en el terreno que se abre entre ambas con una teoría que ha reconocido su separación: es lo que aquí aparece como el terreno del significado. Las categorías se plantean como los *significados* de las palabras, de manera tal que, aunque organizadas por el binomio palabras/cosas, se sustraen a él, como un *residuo*. Las categorías son un más que el binomio dentro del binomio mismo. Tienen por ello el modo de ser del fantasma (*phantasma*), de lo aparecido (*phainw*). Lo cual no debe asombrarnos, si entendemos que el plano del significado tiene todo que ver con la imaginación (*phantasia*) o tenemos presente la familiaridad de las nociones *sema* (señal) y *phanós* (claridad).

¿Qué insospechadas posibilidades abren estos fantasmas? Con su aparición quedan establecidas dos relaciones diferenciadas: por un lado, supone la relación de referencia simbólica entre el nombre y la cosa, de la cual se sustrae; por otro lado, señala el rodeo que da el decir para llegar a la cosa, pasando por la palabra, mediante su significado. Platón, en el *Sofista*, dejó claro que la relación entre el nombre y la cosa no

basta para conocer la cosa, sino que hay que buscar la definición. Ahora bien, la definición que buscaba la dialéctica platónica no es lo mismo que el significado que representan las categorías. Éstas no son, evidentemente, las definiciones de las cosas. Así que con esta teoría del significado Aristóteles está apuntando a una cosa distinta que la dialéctica platónica. Pero, Platón también se había dado cuenta ya en el mismo lugar de que para poder definir una cosa es necesario establecer las relaciones entre los conceptos. Porque tan pronto se quiere definir algo, entra en juego el gigante concepto que es “ser”, y en él está en juego el orden todo (*tò pantelós òn*). Y, sobre todo, porque hay modos del decir que en lugar de dar definiciones y decir lo que las cosas “son”, trabajan con la apariencia, con la imagen, y hacen pasar por ser el parecer. De manera que el ser y el parecer tienen que estar bien ubicados en un esquema de relaciones, para que el discurso no se confunda y pueda decir lo que interesa decir: la cosa. Llegar a decir la cosa o fracasar depende de si se es capaz o no de decir el orden que le es propio, la red de relaciones que la constituyen. Y tal poderoso descubrimiento, expuesto en el *Sofista*, es un claro antecedente del orden categorial.

Pero el gesto aristotélico que se diferencia claramente del de Platón en el *Sofista* es haber fijado un centro para ese orden, haber puesto un sustrato capaz de acoger todas las relaciones. Con tal gesto, el orden queda establecido, y hay una base para el discernimiento. A partir del centro y en dirección a él, puede entonces buscarse una definición. Antes de llegar a la definición, a decir algo de algo, es necesario entender la dinámica que se da entre las palabras, dichas fuera de toda combinación, y las cosas que ellas nombran. La palabra, si llega a decir la cosa, requiere de un espacio abierto entre ambas. Ese espacio es el del significado, pues las palabras dicen porque significan. Nuestro comportamiento es del todo distinto según el significado bajo el cual caiga para nosotros una palabra que dice una cosa. Así, por ejemplo, viviríamos en una terrible paranoia si, conservando la referencia de nombres de cosas inertes a cosas incapaces de moverse, desplazáramos, sin embargo, su significado hacia el de las cosas vivas. De este modo, las categorías como los significados fantasmáticos de las palabras y las cosas ponen un suelo que permite poner en marcha la búsqueda de las definiciones, como la búsqueda de ese orden propio que obliga en cuanto que es la fisionomía (en sentido vital) del *kosmos*.

Ahora bien, una vez trazado este esquema de las relaciones entre los conceptos fundamentales para el decir, Aristóteles no continúa con la dialéctica platónica. Precisamente otro de los textos dedicados al estudio de los asuntos del decir científico tratará abundantemente sobre la misma. Pero en buena medida Aristóteles la abandona en su proceder científico. Pues aunque siempre procura dilucidar y definir los conceptos de los que se trata en cada caso, no pone la definición como la meta última del conocimiento. Y esto tiene todo que ver con un descubrimiento que encuentra su punto de partida en la dilucidación

categorial: la comprensión de la *ousía* como acto. Si bien esto está lejos de desarrollarse en el texto de las *Categorías*, no es casual que ya allí se ponga como *ousía* primaria al individuo, esto es, a lo que actúa, y se pongan como *ousíai* secundarias el género, la forma y la diferencia, lo que no actúa, sino que tiene que ser realizado.

Además, al observar cómo la *ousía* se sustrae de la relación binaria decirse de/darse en, poniéndose como el sustrato que da sentido al “de” y al “en”, puede verse ya la dirección que tomará la *ousía* como acto. Precisamente la noción de sustrato se pone como un límite frente a la noción platónica del género, que nunca puede ser límite. La separación de la *ousía* en primaria y secundaria pone el binomio central para la posibilidad del decir científico. Allí donde se creía encontrar la esencia última, verdad irreductible de las palabras y las cosas, Aristóteles irrumpe dando una vuelta de tuerca sorprendente: El decir de las cosas sólo puede ser verdadero, esto es, esencial, si llega a decir la misma cosa (la simple *fásis*). El espacio abierto entre las palabras y las cosas, esto es, el espacio del significado, es el rodeo necesario que lanza la mirada hacia el ámbito de las formas y conceptos. Pero no puede ser más que un rodeo, nunca el destino final de la comprensión. Rodeo necesario para que se abra el individuo como límite. Porque al individuo no puede llegarse inmediatamente desde el mero nombrar, es necesario captarlo en su esquema formal para sobrepasar la sensibilidad y la designación, pero el discurso tiene que llegar, ya en el ámbito del lenguaje, a lo que en la cosa no es forma, en el sentido de aspecto general, sino el límite de la forma. El individuo tiene que ser captado como sustrato. Pues sólo allí donde el individuo tiene el mando del orden de todo lo que es y se dice, sólo allí es verdaderamente individuo. Esto es, que sólo en esa posición de poder es verdaderamente indivisible y finito, pues tiene su ser en su estar siendo lo que él es.

Esta posición inaudita del sustrato se articula en su ser previo a las nociones de identidad y diferencia. El sustrato no es esencialmente ni una y ni otra. Esta relación binaria, que aparece en el *Sofista* y no en las *Categorías*, viene sin embargo a resolverse en la sustracción de la noción de sustrato respecto de ambos términos. El sustrato se pone con aquello a lo que se dirigen tanto la identidad como la diferencia. El concepto de *diaforá* que aparece en el texto se construye como una performatividad de la *ousía* secundaria, como el movimiento por el cual el género se dirige hacia la individualidad. Podemos deconstruir la introducción de la diferencia en el género: *diaforà en tw génw*, como *tò génos dià té forá pros hèn*. El género se da a través de la diferencia en dirección a lo uno. Curiosamente, el concepto de identidad (lo mismo), tan importante en la discusión del *Sofista*, no aparece en las *Categorías*. Aristóteles no necesita el concepto de la identidad. En la apropiación que hace de las Formas mayores que aparecen en el *Sofista*, *i.e.* lo ser, lo otro, lo mismo, vemos que la noción de identidad desaparece. El concepto ser es dilucidado en sus múltiples sentidos, lo otro es comprendido como diferencia propia del género, y la identidad brilla por

su ausencia. Y tiene sentido que esto pase, en un pensamiento que pone el énfasis en el cambio y no en la estabilidad. En el que, nos parece, resonaron con fuerza las imponentes palabras del Extranjero en el *Sofista*, que repetimos una vez más, pues no dejan tampoco de sorprendernos a nosotros: “¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio (κίνησις), la vida (ζωήν), la psique (ψυχήν) y el pensamiento (φρόνησις) no están realmente presentes en lo que es totalmente (τὸ παντελῶς ὄν), y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático? (248c-249a)” ¿Por qué esta ausencia de la identidad? Es que una vez que se ordena la totalidad de lo que es, toda cosa que es tiene su ser garantizado, y ser es ser uno. Las cosas son, no necesitan participar del ser para ser. Y son unas, porque son, y ser es no disgregarse perpetuamente. Incluso la disgregación implica muchas cosas unas que se separan. La multiplicidad implica la unidad. Por eso la *ousía* es caracterizada en las *Categorías* como lo que admite la contradicción. Porque ella subyace a todo sucederse de cosas contrarias.

Esta suprema estabilidad del individuo permitirá a Aristóteles llevar a cabo un gesto todavía más asombroso, en un texto posterior. En *Tópicos*, la identidad será asimilada con la diferencia. A eso apunta el concepto de lo propio, que sucede a la *diaforá* de las *Categorías* en los *Tópicos*. Pero que esto sea tema de desarrollo en otro lugar.

Vistas de este modo, pues, sin presuponer el problema del *ón*, las categorías se abren como la dilucidación fundamental, el esquema que ordena el espacio abierto entre las palabras y las cosas para que una teoría del significado permita llegar al individuo sobrepasando la inmediatez de la percepción sensorial. Las categorías tienen sobre todo que ver con el aseguramiento de un límite ontológico que garantice al discurso su anclaje en una realidad no lingüística. Salvan de este modo la distancia, por otra parte necesaria, entre el decir y lo dicho, sin tener que ponerse otorgarse un mayor grado de ser. Los significados, estos fantasmas que habitan entre palabras y cosas, encuentran su lugar en ese terreno fantasmático, como ordenamiento imaginario de las cosas individuales. Dan de este modo el justo lugar privilegiado a las cosas individuales, a esas reuniones, combinaciones, de las cosas que vienen al lenguaje y que adquieren sentido al ser ordenadas en este esquema. El lenguaje puede decir los significados de las cosas. Y el significado primero es el individuo. El lenguaje puede decir al individuo: *fáσις*.

Un resultado sorprendente de todo esto es que hay palabras que no son palabras: los conceptos. ¿Agota la lista de las categorías presentada en *Categorías* el ámbito fantasmático de los conceptos? Evidentemente no. Muestra de ello es que incluso en el mismo texto se tratan otros conceptos. Asimismo, el libro Δ de *Metafísica* es como una reescritura de las *Categorías*, “*revisited and reloaded*”. Aparecen allí una gran cantidad de conceptos fundamentales para el desarrollo del discurso científico, y particularmente de la

filosofía primera. Pero no deja de ser cierto que la distinción más importante es la que aparece ya en *Categorías*: que hay cosas que son sustrato y cosas que no lo son. A partir de esta distinción, el mapa categorial puede seguir ampliándose o modificándose: lo importante es el centro. Tan importante, que puede medirse por su persistencia en la historia del pensamiento posterior a Aristóteles. Buena parte de la filosofía europea se construirá en adelante ordenada por la función del sustrato.

Así, todo el *kosmos* de lo comprendido se ordena a partir de estos mapas. Y como tales mapas se construyen como el significado inmanente de las cosas, la filosofía tiene garantizada la consecución de la verdad, en cuanto que ella habla este mismo lenguaje: el de los conceptos y, por lo tanto, el de los significados de las cosas.

Platón y Aristóteles veían en el cuestionamiento que los sofistas hacían de este poder del concepto, de esta noción del concepto como algo que no es meramente palabra, una fatal amenaza hacia el discurso verdadero. Veían que si se eliminaba ese ámbito del significado, uniendo de nuevo indisolublemente palabra y cosa, o bien desvinculándolas por completo, se esterilizaba el terreno de la filosofía. De ahí los monumentales esfuerzos que llevaron a cabo por sostener las formas y su relación con lo concreto. Una lectura actual de este problema no puede dejar de preguntarse cómo es que sigue habiendo hoy filosofía, cuando esa misma batalla se ha jugado de nuevo, y las tesis de los sofistas han venido a ocupar un papel preponderante. No casualmente nos encontramos en la llamada época del “giro lingüístico de la filosofía”.

El pensamiento contemporáneo se mueve sobre mapas sin centro. La noción del sustrato ha sido cuestionada ya desde hace mucho, y son varios los campos del saber que se han deshecho de una noción tal. Series infinitas, juegos azarosos, sustituciones históricas, son los frágiles modelos en los que apenas se sostiene el pensamiento hoy. ¿Puede todavía hablarse de ese ámbito fantasmático de los conceptos en mapas conceptuales que no garantizan ni el ser ni el decir del individuo o sustrato? ¿Qué es hoy, pues, un concepto? Leer hoy las categorías de Aristóteles y el gesto metodológico que trazan, es también abrir, pues, preguntas fundamentales sobre lo que puede ser todavía pensar.

Bibliografía

- ACKRILL, J. L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- . "Plato and the copula: Sophist 251-59", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77, parte 1, 1957, pp. 1-6.
- ANNAS, Julia. "Aristotle on inefficient causes", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 129, 1982, pp. 311-326.
- APHRODISIAS, Alexander of. *On Aristotle Metaphysics 1*, New York, Ithaca, 1989.
- ARAIZA, J. "Percepción sensorial y teoría del conocimiento en Aristóteles" en *Revista de filosofía (Universidad Iberoamericana)*, Vols. 33-34, No. 126, 2009.
- ARISTÓTELES. *De Anima*, trad. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1978.
- . *Acerca del cielo y Meteorológicos*, trad. de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 2008.
- . *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
- . *Física*, int., Trad., y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid, Gredos, 1995.
- . *Metafísica*, int., trad., y notas de Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 1994.
- . *Metafísica*, edición trilingüe a cargo de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1997.
- . *Physics Books I and II*, traducción, introducción y comentario de William Charlton. Oxford, Clarendon, 1992.
- . *Tratados de lógica*, Vols. I y II, int., trad., y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1982, 1988.
- AUBENQUE, P. "Antiquité. Naissance de la philosophie" en *Encyclopédie Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/antiquite-naissance-de-la-philosophie/>.
- . "Aristote", en *Encyclopédie Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristote/>
- . *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 1962.
- . "Physis", en *Encyclopédie Universalis* <http://www.universalis.fr/encyclopedie/physis/>
- . "Sur la notion aristotélicienne d'aporie" en *Aristote et les problèmes de méthode*, Ponencias del Symposium Aristotelicum de Louvain. Louvain/París, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 3-19.

- . (Ed.). *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991.
- BERTI, E. *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Roma, Gruppo Editoriale Fabbri-Bompiani, 2004.
- . “Platone e Aristotele nella filosofia analitica”
- . *Preguntas de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos, 2009.
- . *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires, Biblos, 2011.
- BONITZ, H. *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck, 1870.
- BRENTANO, F. *On the multiple senses of being in Aristotle*, Los Angeles, University of California Press, 1975.
- CALVO, T. *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal, 2008.
- CASSIN, B. “Sophistique”, en *Encyclopédie Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/sophistique/>.
- COLLI, G. *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2009.
- CORDERO, N.-L. *Les deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie*, Paris/Bruxelles, J. Vrin/Ousia, 1984.
- CORNFORD, F. M. *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 2007.
- COULOUBARITSIS, L. *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruselas, De Boeck, 2005 (Primera edición 1992).
- . *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, París, Grasset, 1998.
- . *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruselas, Ousia, 1986.
- DIXSAUT, M. “Platon”, en *Encyclopédie Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/platon/>.
- EGGERS L., C. y Victoria E. Juliá (ed.), *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978.
- EVANS, M. “Causality and Explanation in the Logic of Aristotle”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 19, No. 4, 1959.
- GIL, F. “Catégories”, en *Encyclopédie Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/categories/>.
- GOTTHELF, A. “Aristotle’s Conception of Final Causality”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, No. 2, 1976, pp. 226-254.
- HADOT, P. *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

- HARTMANN, N. *Aristóteles y el problema del concepto. Sobre el eidos en Platón y Aristóteles*, México, UNAM, 1964.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1951 (1971, segunda edición).
- . *The End of Philosophy*, trad. y compilación de textos por Joan Stambaugh, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.
- HOFSTADTER, A. "The Question of the Categories", *The Journal of Philosophy*, Vol. 48, No. 6, 1951, pp. 173-185.
- JAEGER, W. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, FCE, 1946.
- . *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1952.
- KIRK, G. S. et al. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos, 1987.
- KRÄMER, H. *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Caracas, Monte Ávila, 1996.
- KUCHARSKI, P. *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1949.
- LE BLOND, J. *Lógica et méthode chez Aristote*. París, Vrin, 1970.
- LEWIS, F. "Aristotle on the Homonymy of Being", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVIII, No. 1, 2004.
- MANSION, S. "Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote" en *Aristote et les problèmes de méthode*, Ponencias del Symposium Aristotelicum de Louvain. Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 35-56.
- MARTÍNEZ Marzoa, F. *Historia de la filosofía*, vol. I, Madrid, Istmo, 1994.
- MELERO, A. (ed.). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996.
- MONDOLFO, R. *El pensamiento antiguo. I. Desde los orígenes hasta Platón*, Buenos Aires, Losada, 1942.
- MOREAU, J. "Aristote et la vérité antéprédicative", en *Aristote et les problèmes de méthode*, Ponencias del Symposium Aristotelicum de Louvain. Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 21-33.
- OÑATE, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*, Madrid, Dykinson, 2004.
- . *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Madrid, Dykinson, 2001.
- OWEN, G. E. L., "The Platonism of Aristotle", en J. Barnes et al. (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 1, Londres, Duckworth, 1975, pp. 14-34.

---. “Tithénai tà phainómena” en *Aristote et les problèmes de méthode*, Ponencias del Symposium Aristotelicum de Louvain. Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 83-103.

PALMER, J. *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

PLATÓN. *Diálogos*, vols. III y V, Madrid, Gredos, 2008.

RICOEUR, P. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, París, Éditions du Seuil, 2011.

ROMILLY DE, J. *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Madrid, Gredos, 2010.

ROSS, W. D. “The Development of Aristotle's Thought”, en J. Barnes *et al.* (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 1, Londres, Duckworth, 1975, pp. 1-13.

SHIELDS, Ch. *Order in multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

VERBEKE, G. “Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote”, en *Aristote et les problèmes de méthode*, Ponencias del Symposium Aristotelicum de Louvain. Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 107-129.

VERNANT, J.-P. *Los orígenes del pensamiento griego*, Madrid, Paidós, 2011.

VOGEL, C. J. de. “La méthode d'Aristote en métaphysique d'après *Métaphysique A I-2*” en *Aristote et les problèmes de méthode*, Ponencias del Symposium Aristotelicum de Louvain. Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 147-170.

WEIL, E. “The Place of Logic in Aristotle's Thought”, en J. Barnes *et al.* (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 1, Londres, Duckworth, 1975, pp. 88-112.

Para los textos en griego:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

<http://remacle.org/index2.htm>