



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA TEORÍA DE LAS IDEAS DE PLATÓN

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO
DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JESÚS ALFONSO PEÑA RAIGOZA

NOMBRE DEL TUTOR:
DR. JOSÉ EDGAR GONZÁLEZ VARELA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS DE LA UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DR. AXEL ARTURO BARCELÓ ASPEITIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS DE LA UNAM

DR. JESÚS MANUEL ARAIZA MARTÍNEZ

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA EN HUMANIDADES DEL ESTADO
DE MORELOS (CIDHEM)

Ciudad de México, Méx., Marzo de 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

Introducción ----- p. 4

1. Propósito de la tesis ----- p. 4
2. Método ----- p. 12
3. Capitulo y tesis particulares y general ---- p. 16
4. Contribución al estado de la discusión ----- p. 23

Capítulo 1. Separación ----- p. 25

1. Introducción ----- p. 25
2. Separación modal ----- p. 28
- 2.1 Existencia Independiente ----- p. 29
3. Inmanencia ----- p. 38
- 3.1 Las Formas destructibles ----- p. 43
4. Separación no modal e inmanencia ----- p. 49
- 4.1. Separación según Aristóteles ----- p. 52
- 4.2. La inmanencia de los caracteres inmanentes -- p.58
5. Conclusiones ----- p. 60

Capítulo 2. La crítica de Aristóteles a la separación de las Ideas --- p. 63

1. Introducción ----- p. 63
2. Qué acepta Aristóteles de las Formas platónicas -- p. 64
3. Principales críticas directas a la separación de las Ideas p. -- 67
- 3.1 Si los universales son separados, son particulares y universales a la vez -- p.67
- 3.2 Objeciones a la separación de las Ideas como causas -- p. 75
- 3.2.1 La crítica física ----- p.77

- 3.2.2 La crítica ontológica-epistemológica ----- p. 92
- 4. Conclusiones ----- p. 99

Capítulo 3. El paradigmatismo de las Formas platónicas ---- p.101

- 1. Introducción ----- p. 101
- 2. El paradigmatismo de Platón ----- p. 103
- 3. Dos interpretaciones del paradigmatismo ----- p. 107
- 4. Argumentos platónicos a favor del paradigmatismo -- p. 119
 - 4.1 Homonimia y sinonimia ----- p. 124
- 5. Cuál interpretación escoger ----- p. 129
- 6. Conclusión ----- p. 137

Capítulo 4. Críticas al Paradigmatismo Platónico ----- p.140

- 1. Introducción ----- p. 140
- 2. Argumentos del Tercer Hombre ----- p.142
 - 2.1. Platón ----- p. 142
 - 2.1.1 Argumento del Tercer Grande (primer argumento) (132^a1-b2) --- p. 144
 - 2.1.2 Ideas como paradigmas (segundo argumento) (132d- 133^a) ---- p. 150
 - 2.2. Aristóteles ----- p. 152
- 3. Respuestas al Argumento de Tercer Hombre--- p. 157
 - 3.1. Fine ----- p.157
 - 3.2. Respuestas a las objeciones en el Argumento a partir de los Relativos (AR) ----- p. 162
- 4. Consideraciones adicionales sobre el paradigmatismo -- p. 165
- 5. Conclusión -- p. 170

Conclusiones Finales ----- p. 173

Bibliografía ----- p. 179

Introducción

1. Propósito de la tesis

Esta tesis intenta aportar algo a la elucidación del problema de los universales, mediante una revisión de nuevas interpretaciones del platonismo. El problema de los universales me parece uno de los fundamentales en la metafísica, y el platonismo, o realismo extremo, me parece a su vez, central en esta discusión. Pienso que es así, porque aunque en apariencia es de índole poco práctico, de la respuesta que demos al problema de los universales, depende una gran cantidad de materias y actividades de la vida diaria que van, por ejemplo, desde la justificación de nuestras acciones morales, hasta materias como el derecho, la fundamentación de los derechos humanos y la justicia, o la base sobre la que se erige la ciencia. Es decir, ¿son el bien o la justicia valores que aprehendemos de entidades externas? ¿Son valores consensuados en la sociedad? ¿Son los derechos humanos inherentes a nuestra naturaleza o son una construcción social? ¿Cómo respondemos a la pregunta de cómo funciona la ciencia si la materia con la que trata son fenómenos que parecen poderse predecir, incluso si el método inductivo solo nos permite decir que se trata de hechos siempre falsables? Debido a que el alcance del problema es muy vasto, hemos decidido enfocar el trabajo de esta tesis en las objeciones a la Teoría de las Ideas, formuladas por Aristóteles y el mismo Platón.

El objetivo es entonces investigar (y responder a) las siguientes cuestiones: (a) ¿qué es el platonismo sobre los universales (el cual se opone al aristotelismo)?, (b) ¿es el platonismo filosóficamente defendible o hay objeciones decisivas contra éste?, y (c) ¿incluso si no hay objeciones decisivas, es recomendable ser platonista, es decir, trae ventajas importantes el ser platonista que no se pueden tener si se es aristotelista? La respuesta a estas preguntas está relacionada directamente con la respuesta que demos a las diferencias fundamentales entre el realismo aristotélico y el platónico. Estas diferencias entre universales son la separación (respecto de los particulares) y el paradigmatismo (que guarda la capacidad explicativa en sentido ontológico, axiológico y epistemológico).

A partir de ahí, creo que podremos revisar las ventajas y desventajas del realismo extremo, y que también podremos (debido a que el realismo moderado es una modificación de este) acercarnos a entender las ventajas y desventajas que el realismo moderado pudiera enfrentar. Así, esta investigación intenta ofrecer una revisión de algunas interpretaciones modernas para un mejor entendimiento de las posturas realistas. Una propuesta muy interesante en el tema es la de Gail Fine, quien ha intentado encontrar soluciones a las objeciones que históricamente se han hecho a la Teoría de las Ideas y por lo tanto al problema de los universales.

El problema de los universales es un problema vivo en la actualidad. Es el problema de explicar la similitud que parece haber entre cosas distintas. Dos cosas, por ejemplo, dos manzanas, son similares, parecen tener algo en común que no tienen con otras cosas: el ser manzana. La cuestión es entonces si hay algo uno, el ser manzana, común a estos dos cosas. Esto que es un “uno sobre muchos” es un universal. Los realistas sobre los universales

sostienen que existen estas entidades comunes además de los individuos particulares. Los nominalistas niegan, por su parte que existan estas entidades comunes. Platón y Aristóteles fueron los primeros filósofos que discutieron con mayor amplitud el problema de los universales. David M. Armstrong (1988) advierte que el problema de los universales es el problema de la relación con los particulares, de cómo al mantener los particulares su particularidad, siguen estando relacionados con los universales. Armstrong subraya que los nominalistas tienen la carga de la prueba en el conflicto, pues la cuestión es cómo dará cuenta el nominalismo de la similitud aparente del gran número de particulares. En la ciencia, por ejemplo, el problema, que ha producido una “profunda perplejidad” al menos en los filósofos, es el cómo una misma propiedad pertenece a cosas diferentes, pues “las cosas son una al mismo tiempo de ser muchas” (Armstrong, 1988, p. 39). Dicho problema sigue produciendo la misma perplejidad en nosotros como en sus primeros descubridores.

Platón famosamente sostuvo la teoría de las Ideas o Formas, los cuales son cierto tipo de universales. Aristóteles, también famosamente, negó que existieran las Ideas, aunque aceptó la existencia de universales.

Así, los antecedentes que me llevaron a ubicar el problema a tratar, es decir, a intentar responder la pregunta de si es pertinente aún una postura realista respecto a los universales identificada con el platonismo, me dejan entrever que existen dos posibles premisas a comprobar: (a) que el nominalismo no contesta de manera convincente el problema de los universales y que por lo tanto el realismo puede responder mejor a la cuestión, y (b) que dentro del realismo, el de Aristóteles no es determinante en cancelar un posible platonismo.

Y es que vemos que en tiempos modernos, todavía hay quienes defienden el realismo extremo como una solución y un importante descubrimiento de Platón. Bertrand Russell, dice por ejemplo que la Teoría de las Ideas como una solución al problema de los universales es “a mi juicio es uno de los intentos mejor logrados hasta ahora” (2001, p. 83). David Lewis (1999) por su parte, también defiende el realismo extremo, y propone una percepción “primitiva” de las Formas, menos racional, que evita problemas de predicabilidad y por lo tanto de tercer hombre¹. La búsqueda del conocimiento es uno de los argumentos más fuertes que utiliza Platón para postular la necesidad de Formas. Y entre los componentes necesarios en la búsqueda del entendimiento del problema de los universales, Lewis propone el ímpetu inicial (similar al primer motor de Aristóteles) que significa la “voluntad de conocimiento”, que a su vez está ligada con los “poderes causales de las cosas”.

Debido a ese argumento epistemológico formulado por Platón, es que creo que la ciencia es la prueba más fehaciente de que el nominalismo no ha podido responder adecuadamente al problema de los universales, con el testimonio de la repetición experimental y la comprobación de hipótesis que muestran que mediante la inducción se pueden predecir los fenómenos de la naturaleza. Esto da cuenta de que las ideas son algo que de alguna forma reflejan la aplicabilidad de estas a muchos eventos particulares, por lo tanto, que podrían estar referidas a ellos de alguna forma más fuerte e intrínseca que por el puro lenguaje.

¹ Lewis critica la utilización de la regresión de relación por parte de Armstrong para combatir todas las teorías rivales, ya que “olvida” que no sólo mediante el análisis de dicha relación, *a tiene la propiedad F*, puede entenderse la correspondencia entre particulares y universales, sino que existe algo más sencillo y directo entre el sujeto y las propiedades que él llama predicación primitiva.

Karl Popper (1962, p. 27) dice que desde un punto de vista lógico dista mucho de ser obvio que estemos justificados al inferir enunciados universales partiendo de enunciados singulares, por elevado que sea su número, porque cualquier conclusión corre siempre el riesgo de resultar un día falsa; sin embargo, también es necesario reconocer que la ciencia funciona. Es decir, me parece que la repetición de fenómenos y la predicción científica, son un argumento a favor de los universales. Las leyes naturales no serían una consecuencia de una teoría metafísica de universales sino la prueba de que existen y de qué manera lo hacen.

Bertrand Russell advierte la importancia del problema de los universales, porque según dice, de otra forma no se pueden explicar las relaciones observables entre propiedades. Es decir, que al parecer, se cree que el realismo puede aportar un criterio de verdad estable que pueda permitirnos conocer la naturaleza. Russell dice que determinadas entidades como las relaciones parecen tener un ser de algún modo diferente a los objetos físicos y diferente también del de los espíritus y del de los datos de los sentidos (2001, p. 83).

El objetivo primordial de esta tesis es investigar entonces, los rasgos principales característicos de los universales platónicos, las Ideas o Formas. Y una vez que éstos estén claros, pasaré a las principales críticas de Aristóteles a las Ideas desde la perspectiva de algunas de las propuestas más actuales, las cuales se centran precisamente en estos rasgos. En última instancia intentaré responder a la pregunta: ¿es posible aceptar una teoría platónica de universales?

Luego, parece que siempre es más fácil persuadirse de lo contrario. El motivo, como dice Peter van Inwagen², es que sería mejor no creer en objetos abstractos. O podría decirse: es preferible una teoría filosófica que no requiera aceptar objetos abstractos, y si esto fuera así, debe ser por la necesidad racional de creer en ellos. Una teoría que acepta este tipo de objetos es llamada normalmente platonismo. Ha habido, claro, muchas objeciones al platonismo además de las de Aristóteles, pero me voy a concentrar en las de éste, las cuales son, quizás, las más importantes históricamente.

Alex Oliver nos recuerda (1996) que una teoría metafísica debe de tener un equilibrio entre economía ideológica (el número de predicados primitivos e indefinidos que postula) y economía ontológica (el número de entidades que postula), y que sus ventajas sobre otras deben ser medidas con base en este equilibrio. Así es como una teoría más económica ontológicamente siempre es preferible porque parece sensato preferir el no creer en entidades extrañas sin razones de peso. En ese sentido, hemos tratado de identificar la necesidad de entidades tan extrañas como las Ideas. En lo siguiente debemos tener en mente siempre, la necesidad de un equilibrio especulativo y en relación con este, justificar las demandas de la teoría contra las creencias del sentido común. Es decir, ¿cuál puede ser el costo-beneficio de la Teoría de las Ideas?

En primera instancia podríamos decir que la Teoría de las Ideas parece tener economía ontológica porque no parece postular gran cantidad de tipos de entidades, pero dichas entidades parecen difíciles de aceptar por sentido común, es por esto que parecen necesitar

² "A theory of Properties" en Oxford Studies in Metaphysics, 2004, p. 107.

de un gran aparato teórico que nos lleve a aceptarlas, con lo cual, su economía ideológica se ve muy comprometida, sobre todo porque no está bien definida en puntos muy importantes, como es el caso de la sinonimia entre Ideas y participantes (esto es: ¿cómo es que las Ideas y sus instancias particulares tienen la misma naturaleza si es que no son entes substancialmente similares?). Además, si es inevitable la objeción de argumentos de tercer hombre, veremos que la economía desaparece al explotar en infinitas ideas que no explican nada, mediante estos argumentos regresivos.

Así, ¿qué implica una teoría así? En este trabajo intento elucidar cuál es la teoría que sostiene Platón y cuáles los problemas que enfrenta según Aristóteles. Así, trato de defender que el realismo platónico presenta dos importantes facetas y que aunque parece necesario metafísicamente, también parece tener problemas de muy difícil respuesta, los cuales nos podrían llevar a conclusiones que parecen bastante extrañas.

Inwagen se pregunta p. ej., cuál es la manera en que decidimos cuáles son los objetos abstractos. Para Platón son las Ideas o Formas³, estos son universales separados y paradigmáticos. Esta afirmación es radical en tanto que, como apunta Aristóteles, ¿cómo algo universal puede ayudarnos a explicar cómo *son* las cosas si no está *en* ellas? Estos universales funcionan como paradigmas perfectos gracias a los cuales, por alguna relación que no resulta especialmente clara, las cosas son lo que son. En los siguientes cuatro

³ Utilizaré “Formas” o “Ideas” con mayúscula para referirme a los universales platónicos con la intención de hacer el texto más claro.

capítulos intento responder qué pensaba Platón respecto a la diferenciación metafísica de dos objetos tan extremadamente distintos como los particulares sensibles y las Ideas.

Al observar lo extraño o poco intuitivo de una teoría así, podríamos entonces preguntarnos por qué parece necesario para Platón postularla. Es posible que se deba a que las respuestas nominalistas no acierten a explicar suficientemente cómo ha de resolverse el problema de la aparente identidad de naturaleza. Pero Aristóteles, por ejemplo, cree que la propuesta de Platón es excesiva. Él piensa que son necesarios los universales, pero que no son separados, y tampoco paradigmas perfectos. Es decir, Aristóteles piensa que para responder a la necesidad metafísica y epistemológica que encuentra Platón, es suficiente contar con universales no-separados que no sean paradigmas perfectos.

Por ello el objetivo de mi tesis es explicar cuáles son las características principales de las Formas platónicas y evaluar las críticas de Aristóteles a éstas. La estrategia que adopto específicamente, es revisar en qué consiste la separación y el paradigmatismo de las Formas, pues son las características más sobresalientes y cuestionables de éstas. En lo general y a lo largo de la tesis, encontré distintas conclusiones que me llevaron a establecer que aunque hay nuevas interpretaciones que podrían salvar las objeciones aristotélicas, es muy improbable que Platón las haya propuesto. Por ello, las críticas del estagirita siguen siendo viables y hacen que la Teoría de las Ideas sea muy difícil de aceptar, como veremos.

2. Método

La estrategia general ha sido dividir la tesis en dos partes y cuatro capítulos centrales. La primera parte, integrada por los dos primeros capítulos, se ha dedicado a investigar: en qué consiste la separación de las Ideas, en el capítulo 1, y cuáles son los argumentos u objeciones que Aristóteles hace a la misma, en el capítulo 2. La segunda parte, que incluye los últimos dos capítulos centrales, está dirigida a explicar primero en qué consiste que las Ideas sean paradigmas y en segundo lugar, cuáles son los problemas que conlleva el paradigmatismo platónico según Aristóteles, y si son o no resolubles.

Esta división bipartita obedece a que la separación y el paradigmatismo parecen ser las características fundamentales contra las que Aristóteles parece dirigir sus cuestionamientos. Además, el paradigmatismo parece tener especial relevancia en la manera de explicar el mundo y de alguna manera, me parece que hace necesaria algún tipo de separación entre el modelo y la imagen es decir, entre la Forma o Idea y el particular en el que se encuentra. Con esto quiero señalar la especial importancia que el paradigmatismo tiene en la explicación ontológica del mundo.

El paradigmatismo es una teoría de predicación con una intención ontológica. Cuando decimos por ejemplo, que “Sócrates es justo” o “esta es una manzana”, hacemos una afirmación que, en relación con la verdad, nos dice algo del mundo. Creemos que conocemos algo del mundo y que eso puede ser, o es, verdadero. En esto, el paradigmatismo tiene una importancia que puede ser subestimada debido a que lo aceptamos intuitivamente como válido. Por ello es de vital importancia determinar hasta qué grado realmente se corresponde con la realidad, pues el paradigmatismo exige postular

una Forma, un paradigma, el ser perfecto de las manzanas, la manzaneidad, por ejemplo, deba ser una manzana en sí, pero sin ser una manzana como las que comemos. ¿Esta reducción al absurdo es determinante para desechar las ventajas del paradigmatismo que parece tan naturalmente aceptable? Hay quienes creen que dados los problemas recursivos de la Teoría de las Ideas (señalados por Platón mismo y por su alumno Aristóteles), es mejor aceptar un realismo más moderado como el del estagirita. Otros creen que vale la pena aceptar el realismo extremo debido a sus ventajas explicativas y buscar una solución a los problemas que enfrenta.

Derivado de las distintas críticas a Platón, parece que Aristóteles acepta para sus propios universales algunas características de las Formas como el ser universales, entidades distintas de los particulares sensibles, aquello a lo que apuntan los predicados, los conceptos y las clases fundamentales. También está de acuerdo en que los universales sean no-sensibles, y que son objetos básicos para el conocimiento. Las Ideas a diferencia de los universales de Aristóteles son separadas, y paradigmas perfectos. En distintas partes cuando critica la Teoría de las Ideas, Aristóteles dirige específicamente sus objeciones contra el paradigmatismo y la separación, p. ej., en *Met.* M4 se discute la Teoría de las Formas como la primera que postula universales fuera del mundo sensible, ya que, a diferencia de Sócrates, Platón las separó.

En general se piensa que la separación de los universales platónicos involucra la no-inmanencia, a diferencia de los universales aristotélicos que son inmanentes. Pero Gail Fine⁴

⁴ Fine, Gail, Separation (1984), en *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford University Press, New York (2003) y en *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford. (1993).

defiende la tesis de que la separación de los universales platónicos es modal, es decir, que consiste solamente en la posibilidad de que existan sin ser ejemplificados por ninguna cosa particular; posibilidad que es compatible con que sean inmanentes a sus instancias mientras éstas existen. Esta posibilidad o capacidad de ser separadas, sería un tipo de separación modal. La reconsideración del platonismo consiste entonces en examinar si las críticas de Aristóteles en contra de esta posición atacan sólo su no-inmanencia, pero no su posibilidad de no ser ejemplificados y si esto es lo que creía Platón. Si esto es así, el platonismo deja de ser objetable en rasgos muy importantes pues los argumentos contra la separación pierden su efectividad; sin embargo, esto conlleva que las Formas posean ciertas cualidades, distintas a las que se han atribuido tradicionalmente a las Formas. Por lo tanto, aunque un platonismo como este podría ser una posición en apariencia más fácilmente defendible, ¿es realmente el platonismo de Platón? Luego, la tesis más extrema, que postula una separación categórica, y no meramente modal, necesita argumentos suficientes, y tal vez distintos, para defender el platonismo y convencernos de aceptar objetos abstractos de ese tipo.

Fine (1984) argumenta que la separación categórica de las Formas de Platón, no está lo suficientemente sustentada en los textos de Aristóteles, y que podría aducirse con base en muy pocas evidencias de que Platón la apoyara, no de manera clara y directa. Creo que es necesario aclarar qué es la separación categórica y revisar si no existe en Platón nada similar a la inmanencia o algún otro tipo de relación entre universales y particulares. Pues es posible que Aristóteles no tenga la razón en las críticas a su maestro.

Aristóteles afirma (Met. A9 990b1-17=M4 1079a4-13, A6 987a29-b10, M4 1078b11-32 y M9 1086a32-b13)⁵ que los argumentos para postular Formas no son sólidos porque no demuestran la existencia de las Formas⁶. Unos porque son inválidos lógicamente y los últimos, que parece ser que considera válidos, producen consecuencias perjudiciales (Formas indeseadas por los platonistas), por lo que tampoco tienen éxito en probar la existencia de Ideas. Gail Fine (1993, pp.25-28), quien propone esta interpretación, cree que a partir de los dos argumentos que Aristóteles considera válidos, podemos deducir la importancia de dos características de las Formas que también, según Aristóteles, las haría universales imposibles de existir: la separación y el paradigmatismo perfecto. Al mismo tiempo, tendríamos que aceptar que cualquiera de estas dos características en los universales es suficiente individualmente para aceptar la existencia de Formas, pues parece que no sugiere ninguna otra forma por la cual es posible postular Ideas. Los argumentos de los que derivamos estas características son el Argumento de los Relativos (AR) y el Argumento Más Preciso de Uno Sobre lo Mucho (USM) que lleva al Tercer Hombre. Estos dos argumentos resultan infructuosos debido a las consecuencias indeseables que

⁵ “Además, ninguno de los argumentos con que pretendemos demostrar que las Formas existen, lo demuestra con evidencia. Y es que de algunos de ellos no resulta una conclusión necesaria, mientras que de otros resulta que hay Formas hasta de aquellas cosas de las que pensamos que no las hay. Así, de acuerdo con las argumentaciones que parten de la existencia de las ciencias, habrá Formas de todas aquellas cosas de que hay ciencias; y de acuerdo con (el argumento de) “lo uno que abarca a muchos”, (las habrá hasta) de las negaciones; y, en fin, de acuerdo con (el argumento de) que “es posible pensar en algo común después de destruido”, (las habrá) de las cosas corruptibles, puesto que de ellas queda una cierta imagen. Además, los argumentos más precisos, unos hacen que haya Ideas de las relaciones, a pesar de que éstas no admitimos que haya un género en sí, mientras que otros llevan afirmar “el tercer hombre” (990b9-17= M4, 1079a4-13.) (Trad. de Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos)

⁶ En lógica, la solidez es la propiedad que tienen los argumentos cuando son válidos y sus premisas son todas verdaderas. Si un argumento es deductivamente válido, es sólido, si su conclusión es necesariamente verdadera (Robert Audi (ed.) (1999). «Soundness»). The Cambridge Dictionary of Philosophy (2nd Edition). Cambridge University Press.

muestran, pero según Aristóteles, son válidos lógicamente para postular Ideas, por ello resultan de especial interés en la crítica a Platón, y en ello me fundamento para dividir la tesis en dos vías centrales: separación y paradigmatismo.

El AR es válido para argumentar por la existencia de las Formas como paradigmas perfectos, y el USM lo será para postular universales separados. Las críticas de Aristóteles a esos argumentos se encuentran desarrolladas en el tratado *Peri Ideon*. Para ello es crucial entonces analizar cómo debe interpretarse la separación y el paradigmatismo. Lo que intento en esta tesis es discutir las posibles interpretaciones de estos rasgos, para determinar cuál es la interpretación que más plausiblemente adoptaban tanto Aristóteles como Platón. Sólo así se pueden entender las críticas y discutir si éstas son buenas o no en contra del platonismo sobre universales de Platón, y qué ventajas o desventajas tiene. Intentaré mostrar que la separación y el paradigmatismo de las Ideas son para Aristóteles y Platón, entendidas de igual manera. Creo también que, en general, la exposición de Aristóteles es muy cercana a lo que era la Teoría de las Ideas, lo cual intentaré mostrar.

3. Capitulado y tesis particulares y general

El objetivo de la tesis es examinar si interpretaciones modernas del platonismo como la de Gail Fine, han encontrado posibles soluciones a los problemas que la teoría de las ideas ha mostrado a lo largo de la historia. Tratar de determinar si el paradigmatismo como rasgo prominente de la teoría, es una manera efectiva de entender el mundo, sobre todo, porque es un hecho recurrente y de gran utilización en distintas ramas del quehacer humano.

Por ello, la hipótesis en la que trabajaré es que aunque el realismo extremo en apariencia es una teoría metafísica de gran utilidad debido a su aparente claridad y simplicidad en la explicación del mundo, termina siendo lo opuesto una vez que comenzamos a revisar las consecuencias de los problemas encontrados por el mismo Platón y Aristóteles. Esto es así, ya que al revisar interpretaciones modernas como la de Fine, no encontraremos evidencia textual de que la teoría platónica pueda evitar dichos problemas, como se pretende. Además, si llegara a ser así, lo que encontramos al fin es una teoría de las ideas muy similar al realismo moderado de Aristóteles, lo cual no parece ofrecer ninguna ventaja sobre simplemente aceptar el realismo aristotélico. Y no solo eso, sino que esta clarificación, también nos puede hacer dudar de la supuesta eficacia del realismo moderado. Al parecer, este posee congénitamente los mismos problemas que cree haber evitado respecto a su predecesora, la teoría platónica, al tratar de explicar entes substanciales como las Categorías. Pues, ¿no son las Categorías, entidades substanciales incorpóreas, paradigmas separados de la misma manera que las Formas? Pero este último tema deberá dejarse para otro trabajo.

El capítulo 1, dedicado a la interpretación de la separación de las Ideas, está centrado en tratar de dilucidar ante qué tipo de separación estamos cuando Platón dice que las Ideas son separadas. Parece que la mayoría de las objeciones contra el realismo de Platón son dirigidas contra la no inmanencia. Gail Fine (1993) cree que hay posibilidad de que dichas dificultades se puedan sortear si es plausible que haya en Platón alguna forma de inmanencia. La inmanencia de las Formas es el tema en *Metafísica* A9 (M 5) y el *Peri Ideon*, donde vemos problemas en las Formas como el no poder ser esencia de las cosas al no estar

en ellas. Fine cree que la separación es de tipo modal, que es lo que ella llama Existencia Independiente (EI), un tipo de separación en la que las Formas son separables, y pueden estar en las instancias. Afirma que esta separación es la platónica, porque es asimétrica entre Formas e instancias, estas dependen de las Formas para existir, pero no viceversa y es compatible con la traducción del vocablo griego *xōrís* que significa “separado” pero también “separable”. Su interpretación mueve la Teoría de las Formas de un realismo extremo a uno más moderado, ya que permite inmanencia de las Ideas. Sin embargo, creo que la identificación de la separación con la EI es errónea, como intentaremos mostrar. Fine intenta intercambiar la separación categórica tradicional por EI entendida como “prioridad natural”, pero la evidencia textual parece estar en su contra. Lo que intento establecer en este capítulo es que la separación es categórica y que partiendo de eso debemos averiguar si una teoría de universales de este tipo es defendible.

El capítulo 2 está encaminado a tratar de esclarecer las objeciones aristotélicas a la separación y si hay respuestas posibles desde la Teoría de las Ideas. Las objeciones de Aristóteles son principalmente contra la capacidad explicativa de las Formas por ser universales separados y porque al ser separados son también particulares, lo que es problemático debido a que no pueden ser causas formales ni eficientes. Defenderé también que las Ideas comparten algunas características con los universales de Aristóteles: las Ideas son objetos básicos del conocimiento, no sensibles, pero a diferencia de estos, son paradigmas perfectos (eternos e inmutables) auto-predicativos y separados. Es contra estos últimos rasgos contra los que van dirigidas las objeciones aristotélicas. Aristóteles dice que si son separadas categóricamente de las instancias, no pueden ser sus causas y tampoco

pueden explicarlas. Defiendo que las objeciones de Aristóteles tienen respuesta posible, en parte sí, y en parte no. Básicamente me apoyo en Gail Fine y Julia Annas. En cuanto al dilema de que las Ideas son particulares y universales al ser separadas, defiendo que no existe tal contradicción, basándome en la reinterpretación de substancia que Aristóteles impone a las Ideas. Respecto a la crítica de que la separación impide que las Formas sean causas de nada, mostraré que existe una interpretación en la cual las Formas pueden ser causas eficientes, además de formales, materiales y teleológicas. Pero la separación categórica debe aceptar la existencia de caracteres inmanentes en las cosas, por lo que en mi opinión, la existencia de estos es en realidad la cuestión más difícil de superar para la Teoría de las Ideas, debido a que no hay explicación de cómo se relacionan ontológicamente las Formas y los caracteres inmanentes, y debido a que si llegamos a aceptar la existencia de estos, no hay tampoco justificación para aceptar otras entidades por encima de estos. Así, no parece que hayan podido explicar nada, sino que solamente se traslada el problema (ahora es: cómo los caracteres inmanentes participan de las Ideas), a un nivel de realidad nuevo y aparentemente artificial.

En el capítulo 3 defiendo que para Platón, el paradigmatismo es una característica necesaria de los universales, y que el paradigmatismo que deben tener, es paradigmatismo perfecto. Al postular la necesidad de paradigmas perfectos, también nace la necesidad de aceptar Ideas. En esta interpretación del paradigmatismo defenderé que la auto-predicación es una característica de las Formas, pues es lo que indican los textos. Aristóteles dice en Sobre las Ideas que estas tienen la misma naturaleza que sus instancias (son sinónimas). Aunque algunos como R. E. Allen (1960) proponen que la auto-predicación no es una característica

de las Ideas y por lo tanto no es un problema, la evidencia textual parece estar en su contra. Creo además, que ontológicamente, parece obvia la necesidad de identidad de naturaleza entre Formas e instancias para que la Teoría de las Ideas funcione, por lo que debemos descartar propuestas similares a la de Allen. Trataré de mostrar también que la auto-predicación (que la Forma de F es en sí misma F), es una característica de las Ideas sin ser problemática, adoptando una interpretación distinta a la que Fine (1993) tiene. Además propongo que la interpretación de ella funciona también para Formas separadas y no solo para Formas “separables” y también para una interpretación de auto-predicación distinta a la de ella. Sin embargo, a fin de cuentas (como se verá en el capítulo 4), esta solución tampoco será suficiente para salvar las objeciones. Dicha interpretación del paradigmatismo es aparentemente no-problemática para Platón, pero mostraré varias consecuencias indeseadas. En primer lugar, que Platón debe postular solo Formas de relativos (como lo grande) y no Formas substanciales (de particulares como manzana, por ejemplo). Así, seguiremos a Fine hasta concluir que la Forma de F es un paradigma de F no en el sentido literal de que sea un ejemplar perfecto de F-idad, sino porque es aquello que hace que las cosas sensibles sean F pero nunca hace que sean no-F.

Posteriormente, en el capítulo 4, reviso las objeciones al paradigmatismo platónico y posibles respuestas para mantener la viabilidad de una teoría de universales separados. Defiendo, siguiendo a Fine (1993), que las objeciones de Platón y de Aristóteles al paradigma platónico son coincidentes y que pueden agruparse en una misma base. Las llamo objeciones de Tercer Hombre (TH) por el argumento más famoso de este tipo en Aristóteles. Defiendo que la mejor interpretación de las objeciones está ligada al *Sobre las*

Ideas y que las respuestas a los problemas de tipo TH son viables al menos en un primer momento. Porque al final generan nuevos inconvenientes. En cuanto a si la Teoría de las Ideas tiene alguna ruta de escape del TH, propongo que la solución de Gail Fine tiene muchas ventajas y que es útil incluso si no aceptamos muchas de las otras propuestas suyas. Es útil porque encuentra una respuesta a los argumentos de TH y es más convincente que otras interpretaciones. La base de su interpretación es lo que ella llama el Argumento de la Imperfección. Según este argumento, las Formas son perfectas a diferencia de las instancias, y el tipo de perfección y paradigmatismo que Platón creía que tenían las Formas, hace posible que se evite el regreso de TH. Además, tiene la ventaja de que es consistente con el *Sobre las Ideas* al igual que con los demás textos de Platón y Aristóteles. Pero señalaremos que si aceptamos la interpretación completa de Fine del paradigmatismo, como señala González Varela (2013), Fine no hace ninguna distinción entre Ideas y universales aristotélicos, al menos con respecto al rasgo del paradigmatismo. Encontraremos que así, la interpretación de Fine *igual*a la Teoría de las Ideas con la teoría de universales de Aristóteles, y eso presenta un grave problema, ya que nos deja ante un dilema: o hace improbable que esa sea la interpretación de paradigmatismo de Platón y Aristóteles, o hace superfluas todas las objeciones de Aristóteles al paradigmatismo de las Ideas (ya que Aristóteles no tendría razón para atacar una teoría muy similar a la suya), lo cual no parece ser el caso. Si no es esta última la interpretación de Platón y Aristóteles, entonces tendríamos que aceptar que es la interpretación más literal (como la de Vlastos), en la que las Ideas son particulares y por lo tanto entes muy problemáticos según la crítica

de Aristóteles. Finalmente, presentaré mis conclusiones generales del desarrollo de los cuatro capítulos.

Las conclusiones nos llevan a concebir al platonismo como inviable ante las objeciones aristotélicas y platónicas. Sobre todo porque no parece haber una manera aceptable de explicar la identidad de naturaleza entre el paradigma y la imagen. Esto a pesar de que el paradigmatismo parece aportar grandes ventajas en la explicación ontológica, epistemológica y axiológica del mundo. La cuestión seguirá siendo entonces, ¿cómo es que dicho paradigmatismo, y el realismo extremo parecen funcionar en la predicción de fenómenos naturales y formulación de leyes, o en la aceptación de principios como la justicia, que aceptaría que existen?

Pero también hemos encontrado que es recurrente la parábola de la proyección como una manera de explicar dicha sinonimia. Aunque no es una manifestación más que ilustrativa, la metáfora de la imagen proyectada en el fondo de la caverna, como aquello que vemos en el mundo, que no es real en tanto es una imagen de lo “verdaderamente” real, me parece que merece un estudio más profundo como forma de explicación ontológica. Así, una nueva inquietud se gestó al final de esta tesis, la de tratar de explicar en un trabajo posterior, si la “proyección” de las Formas en los particulares que “participan” de ellas, puede tener fuerza o importancia suficiente para ser viable como una manera de explicar la identidad de naturaleza entre Formas y particulares sensibles, así como una manera de salvar la distancia en apariencia insalvable, que causa la separación.

4. Contribución al estado de la discusión

La contribución original de mi tesis al debate sobre las Formas platónicas consiste, principalmente, en ofrecer una crítica detallada de los intentos que se han hecho en la literatura reciente de defender a las Formas platónicas como una propuesta de solución viable al problema de los universales. Autores como Gail Fine han tratado de defender a las Formas platónicas de las críticas que Aristóteles (y el mismo Platón) dirigieron en contra de ellas. En esta tesis defiendo que estos intentos fallan y que la teoría de las Formas de Platón es insalvable. Para ello, examino en detalle los dos principales rasgos de las Formas platónicas, la separación y el paradigmatismo, y las críticas de Aristóteles (y Platón) a éstos.

Autores contemporáneos, como Gail Fine, han intentado ofrecer una interpretación novedosa de la separación y el paradigmatismo que haga a estos rasgos más aceptables e inmunes a las críticas aristotélicas (y platónicas). El problema con esta estrategia es doble. En primer lugar, no es claro que esta interpretación más positiva tenga suficiente apoyo textual. Especialmente, me parece que hay argumentos contundentes para rechazar la interpretación modal que Fine propone (según la cual las Formas pueden existir sin ser ejemplificadas por cosas particulares). La interpretación más plausible de la separación parece ser categórica (según la cual las Formas existen separadas, en tanto que no están en las cosas particulares, porque son sujetos por sí mismas). Asimismo, defiendo que las críticas de Aristóteles deben entenderse como dirigidas a la separación categórica y que tomadas así son decisivas en contra de la existencia de estas entidades.

En segundo lugar, es posible que la interpretación no-literal del paradigmatismo de las Formas platónicas que han propuesto Fine y otros autores no tenga obstáculos textuales insalvables. Sin embargo, el problema con esta interpretación es que, si la asumimos, hace ininteligibles a las críticas de Aristóteles. Es decir, si la Forma de F es paradigma no literalmente, en tanto que es un F perfecto, sino en tanto que es aquello que hace a los Fs F y nunca hace que las cosas que no son F sean F, entonces no se entiende por qué Aristóteles critica este rasgo. Dicho rasgo parece ser una característica que cualquier universal de lo F tiene y, por tanto, no puede ser un rasgo característico de la Forma de F. Por ello, concluyo que las críticas de Aristóteles deben entenderse como asumiendo que las Formas son literalmente paradigmas de F-idad. Éste sí podría ser un rasgo característico de las Formas pero es, también, un rasgo bastante objetable.

En conclusión, mi aportación original al debate sobre las Formas consiste en el primer estudio detallado de los dos rasgos característicos de las mismas, la separación y el paradigmatismo, y en ofrecer una crítica original de interpretaciones que intentan hacer a estos rasgos no problemáticos. Dichas interpretaciones fallan o por carecer de apoyo textual en los textos platónicos o por hacer a dicho rasgo una característica trivial de cualquier universal. La conclusión que sugiero entonces es que el realismo platónico no es una solución viable al problema de los universales.

Capítulo 1. Separación.

1. Introducción

Aristóteles dice que si aceptamos que las Formas, es decir, que los universales platónicos existen, tendremos problemas, sobre todo porque hay que aceptar que son separados de los particulares sensibles. La separación es un cierto tipo de independencia ontológica que las Formas tienen con respecto a las cosas particulares que las ejemplifican o instancian. Hay dos principales maneras de entender la separación y ambas tienen distintas consecuencias, ¿a cuál se referían Platón y Aristóteles? Esas dos maneras de ver la separación son: (a) la que entiende la separación como categórica, es decir, como un modo de existencia que las Formas de hecho tienen, y que consiste en ser un sujeto por sí mismas, lo cual es incompatible con la inmanencia; y (b) la que entiende la separación como modal, es decir, como capacidad de existencia independiente, y que consiste en la posibilidad de que existan sin que exista ninguna cosa particular que las instancie.

Esta última interpretación es compatible con la inmanencia, admite que las Formas estén en los particulares sensibles mientras están instanciadas. La interpretación modal hace a la tesis de la separación menos controvertida, pues al ser compatible con la inmanencia parece capaz de evitar ciertos problemas que Aristóteles plantea, pero tiene problemas textuales. La interpretación categórica se ajusta más al texto pero es más controvertida.

Creo, como intentaré mostrar, que aunque la compatibilidad con la inmanencia parece ser una ventaja de la separación modal sobre la categórica, ésta se desvanece una vez que vemos que no hay una interpretación adecuada de la inmanencia, dentro de esa interpretación. Éste es un argumento indirecto en contra de la interpretación modal, es decir, al asumirla hay que aceptar varias conclusiones problemáticas. Hay otros obstáculos importantes en contra de ésta, problemas textuales y de coherencia interna. Juntos hacen que sea improbable que Platón sostuviera una separación modal. Los argumentos indirectos, contra la inmanencia son míos, mientras que los que atacan la justificación textual y la coherencia interna de la separación modal tienen su origen en distintos autores como Daniel Devereux, Phil Corkum, Gregory Vlastos y Donald Morrison. Creo por ello que es muy improbable que Platón aceptara este tipo de separación. Asimismo, como veremos en el siguiente capítulo, las críticas de Aristóteles a Platón se entienden mejor si asumimos que Aristóteles sostenía la interpretación categórica de la separación. Por estas razones es preferible sostener que ambos tenían una concepción categórica, no-modal, de la separación de las Formas.

Para Platón, las Formas son las entidades fundamentales que constituyen la realidad: las cosas F son F a causa de la Forma de F. En el *Fedón* 65a y ss. Sócrates pregunta cómo se alcanza la verdad si los sentidos engañan y responde que es mediante la razón y no mediante los sentidos. La realidad es ejemplificada por él con aquellas cosas como la grandeza o la belleza, es decir, Formas, que es lo que hace que las cosas particulares sean grandes o bellas. Considera a las Formas como entidades plenamente reales, por las que las cosas son lo que son, y a través de las cuales conocemos el mundo. No son sólo entidades

lingüísticas o conceptuales aunque son alcanzadas sólo por la razón. Pero aunque sean entidades distintas a las que se perciben a través de los sentidos, Platón no dice claramente cuál es la relación que tienen con lo sensible. Están separadas de las cosas sensibles, pero no es claro cómo. Platón dice además que la “participación” es el tipo de relación entre Formas y cosas sensibles, pero en *Fedón* 100d parece oscilar entre varias maneras de caracterizar esa relación.

Aristóteles dice claramente que las Formas son separadas y que esa separación es un error de quienes las postulan. En *Met.* (1078 b 30) dice que Sócrates investigaba qué es el ser de las cosas, pero, a diferencia de Platón, no separaba a los universales ni a las definiciones, aunque otros los separaron denominándolos “Ideas de las cosas que son”, y luego, tras exponer sus críticas a la teoría platónica, añade que la separación es causa de las dificultades que enfrenta la Teoría de las Ideas. En *Met.* M9 1086 a31- b11 dice:

En cuanto a los que afirman las Ideas, puede considerarse a la vez el modo en que las explican y el problema que afecta a éstas. En efecto, toman las Ideas por universales, y a la vez como separadas e individuales. Ya anteriormente quedó planteado el problema de que no es posible que posean tales características. Ahora bien, la causa de que junten estas características en la misma cosa quienes ponen las Ideas como universales está en que no las identificaban con las cosas sensibles. Y es que pensaban que las realidades sensibles singulares fluyen y ninguna de ellas permanece y que, por el contrario, el universal existe separado fuera de ellas y es otra cosa. El universal, como decíamos arriba, lo puso en marcha Sócrates mediante las definiciones, si bien no lo separó, ciertamente, de los individuos. Y razonó correctamente al no separarlo. Y resulta evidente por los resultados. En efecto, sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas. Otros, por su parte, consideraron que si tiene que haber ciertas

substancias aparte de las sensibles y sometidas a continuo fluir, necesariamente han de existir separadas, y como no tenían otras, propusieron estas, las que se predicán universalmente. Con lo cual, viene a ocurrir que las universales y las particulares son las mismas naturalezas. Ciertamente, ésta sería, por sí misma, una de las dificultades de la doctrina expuesta⁷.

Entonces, ¿cómo debe entenderse la separación, en relación con la instanciación de la que habla Platón? A continuación discutiré dos posturas: quienes proponen que las Formas son separadas de manera categórica y quienes, como Gail Fine, defienden que las Formas son separadas de manera modal, es decir, que son separables.

2. Separación modal

Gail Fine sostiene que cuando Aristóteles dice que las Formas son separadas es que son separables, es decir, que tienen Existencia Independiente (EI), una característica modal; y dice que Platón también creía eso. La separación modal o EI según Gail Fine⁸ es aquella en donde A es separada de B en caso de que A pueda existir sin B. Así, decir que la Forma de F es separada es decir que puede existir sin (independientemente de), particulares sensibles. Para Platón, hay una relación *asimétrica* entre las Formas y las cosas que las instancian, pues las Formas son separadas de las cosas sensibles pero éstas no son separadas de aquellas: la Forma de F puede existir sin cosas particulares que son F, pero éstas no pueden

⁷ Traducción de Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, 1994. Utilizo la traducción de Tomás Calvo Martínez, pero él traduce *ousia* como “entidad” y me parece que, por razones filosóficas, es mejor utilizar el término “substancia”, el cual substituiré en lo subsecuente.

⁸Fine, Gail, *Separation* (1984), en *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford University Press, New York (2003). p. 254.

existir sin la Forma de F. Dicha separación de las Formas es de tipo ontológico porque a estas se les considera entidades fundamentales para el conocimiento y la definición de las cosas y los particulares las poseen esencialmente. Es decir, que la separación no es una distinción lingüística, conceptual o definicional.

Fine sostiene que en ningún lugar de los diálogos del periodo medio, Platón sostiene explícitamente la separación, ni utiliza *xōrís* ni otros vocablos para indicar esto. Aunque probablemente sostiene esta tesis desde entonces, ninguno de los argumentos a favor de las Ideas parece requerir suponerla. Por lo tanto, de acuerdo con Fine, nuestra única manera de ver en qué consiste esta separación que Aristóteles le atribuye a Platón es revisando la obra del estagirita. Sin embargo, Aristóteles claramente dice que Platón separaba las Formas.

2.1. Existencia Independiente

En *Met.* M 4 1078 b30, Aristóteles dice que Platón (y no Sócrates), separó las Formas o universales y lo repite en 1086 b1-7 añadiendo que esto es causa de las dificultades que enfrenta la Teoría de las Ideas. En el pasaje de *Met.* M9 1086 a31- b11 dice que es imposible que las Formas sean a la vez universales y separadas; que quienes las postulan lo hacen porque necesitaban substancias que no cambien, a diferencia de los particulares sensibles, porque son necesarias para generar conocimiento. Pero, de este modo, las hacen particulares y universales a la vez al separarlas, porque sólo las cosas particulares pueden

ser separadas. Las Formas al ser separadas son particulares y así son universales y particulares a la vez.

Aristóteles usa de diversas formas el término “separación” (*xōrismós*) pero lo difícil es saber a cuál se refiere al hablar de la teoría de las Formas de Platón, señala Fine. Ella identifica “separación” con la capacidad de existencia independiente o EI, y dice que también es el mismo tipo de separación que tiene la substancia en la teoría aristotélica: A está separado de B si y sólo si A puede existir sin B. Ella piensa que la separación de las Formas es problemática para Aristóteles porque solamente la substancia es separada de esa manera (EI) y al ser separada así, sería particular, es decir, las Formas debieran ser universales y particulares a la vez. Fine cree por ello que Aristóteles no dice que Platón infiere la separación de las Formas a partir de un tipo determinado de cambio (el flujo) en los particulares sensibles, sino a partir del hecho de que son substancias⁹.

Hay al menos tres sentidos importantes para la separación en Aristóteles: separación local (espacial); en definición; y la que Fine identifica como separación ontológica (EI):

1. Separación de lugar: en *Física* 5.3 226b 21-3¹⁰ Aristóteles dice que las cosas están juntas cuando están en el mismo lugar y que están separadas (*xōrís*) cuando están en lugares distintos; esta es separación local. También aparece en *De An.* 413 b 14-17, *Met.* 1016b2, 1052 b17, 1068 b26, 1092 a 19.

⁹ (1984), p. 265 y en *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford. (1993), pp. 44-46.

¹⁰ “Se dice que las cosas están juntas en un lugar cuando están en un único lugar primero, y que están separadas (*xōrís*) cuando están en distintos lugares (primeros)” (traducción de Guillermo R. de Echandía).

2. Separación en definición: (*xoristón logoi*) en *Met.* H 1042 a 29 Aristóteles dice que A es definicionalmente separada de B en caso que A pueda ser definida sin mención de la definición de B, esta es la separación definicional o prioridad definicional.
3. EI, capacidad de existencia independiente: en *Met.* Z1 1028 a 31, Aristóteles dice que la substancia es prioritaria de tres maneras: en naturaleza (en tiempo), en definición y en conocimiento y más adelante dice en 1028 a33-4, que la substancia es la única, a diferencia de las otras, que es separada (*xoristón*). Ahí “separada” no es explicada pero Fine identifica aquí la EI con la prioridad natural de la substancia y cree que este tipo de separación queda claro en *Met.* D 11, 1019 a1-4 donde dice que una cosa es prioritaria respecto a su naturaleza y substancia cuando es posible para ella ser sin otras cosas, pero no a estas ser sin la primera, división usada por Platón¹¹. Esto supone que la de Platón no es una separación simétrica, es decir, que los particulares sensibles dependen para su existencia de las Formas pero estas no dependen de los particulares sensibles. Asume Fine que se habla de la misma noción en los dos pasajes.

A causa de ello, Fine dice que es preferible la traducción de *xōrís* como “separable” en lugar de “separado”. Fine cree que Aristóteles usa intercambiamente el término *xōrís* que significa “separado” y el término *xoristón* que significa “separable”. Advierte que Aristóteles dice a veces que las Formas son *xōrís* y a veces *xorista*, donde esta última es ambigua entre

¹¹“...unas cosas se consideran anteriores y posteriores en este sentido; en cambio otras lo son según su naturaleza y la entidad; así todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no estas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón”.

separado y separable. Y elige la segunda porque es consecuente con su interpretación de los pasajes *Met Z 1* y *D 11*. Que A sea separable (*xoristón*) de B, es que A sea capaz de existir sin B, una afirmación modal. La EI en el caso de Fine, consiste en que las Formas pueden existir sin los particulares que las instancian, mientras que los particulares no pueden existir independientemente de las Formas.

Para Fine la separación en cuestión es la EI porque es una separación asimétrica como se ve en *Met. Z1* y *Met. D 11*, apoyada por la interpretación de *xōrís* como “separable” en lugar de separado, lo que le da una característica modal a las Formas. La EI propuesta por Fine se deriva de la discusión de T. H. Irwin (1977), quien afirma que las Formas pueden existir independientemente de todos los F sensibles, aunque nunca exista un F particular. Según este argumento al que Irwin (1977, pp. 154-155) llama Argumento de No Reducibilidad (NR), las Formas son irreducibles a las propiedades u objetos sensibles. No son definibles solamente en términos sensibles. Según la teoría de Irwin, cuando Platón dice que las Formas son distintas a los sensibles no solamente quiere decir que son diferentes de los particulares sensibles como Teeteto, sino que son diferentes de las propiedades sensibles como la *rojez*. La belleza no es reducible a propiedades como el color o el brillo. Aunque esas propiedades puedan caracterizar la belleza en casos particulares ninguna es lo que es la belleza. Pero eso no muestra que sean separadas, solamente que son distintas.

T. H. Irwin piensa que Platón no consigue probar que las Formas son separadas mediante sus argumentos epistemológicos y metafísicos (como se ve en el sig. apartado), sino solamente que son distintas a lo sensible. Irwin cree, basado en el testimonio de Aristóteles,

que Platón infiere EI de NR. Pero Fine cree que está equivocado porque, según señala, más bien infiere EI de la substancialidad. Fine (1984, pp. 283-284) piensa que las objeciones de Aristóteles a su maestro se deben a que las Ideas eran consideradas substancias por Platón, hecho por el cual *deben* ser separadas¹².

Cree que Aristóteles no dice que Platón se equivoca porque la separación de las Formas es causada¹³ por un tipo determinado de cambio (el flujo en el tiempo) en los particulares sensibles, sino porque son substancias. En tres pasajes de *Metafísica*, podemos ver argumentos epistemológicos y metafísicos mostrados por Aristóteles donde se dan las causas de la separación: A6 987 a32- b7, M4 1078 b9-1079 a4, y M9 1086 a31- b11. En los tres es común el argumento a favor de la existencia de las Ideas, sin embargo no parece seguirse separación de un tipo específico de manera clara. Fine cree que los tres son válidos para postular la existencia de universales no sensibles a partir de que existe conocimiento y cambio continuo en los objetos particulares. Y dado que dichos universales son entidades que dan a las cosas particulares su modo de ser, es un argumento metafísico. Este argumento es también epistemológico porque parte de la necesidad de la existencia de universales estables y no sensibles, para la definición y el conocimiento (1984, p.270). Parece estar de acuerdo con Irwin en que los tres argumentos mencionados determinan que las Ideas son propiedades no sensibles, no definibles mediante los particulares sensibles, y por ello, distintas e irreductibles a las propiedades y los particulares sensibles

¹² Esto se ve con más detalle en el capítulo 2 (4.1).

¹³ *Separation*, p. 265, y en *On Ideas*, p. 44-46.

(p.284). El argumento del flujo, según Fine, está ahí sólo para explicar por qué debe haber universales no sensibles, universales *diferentes* de los objetos sensibles.

De acuerdo con Fine, la causa de la separación que critica Aristóteles es la substancialidad de las Formas que les atribuyen los platónicos, según señala el tercer pasaje; substancialidad proveniente de su prioridad en el conocimiento y la definición. Dado que son substancias, y todas las substancias para Aristóteles son separadas, las Formas deben ser separadas de la misma manera. En este caso, la separación de las Formas es respecto a los particulares sensibles según la última parte del pasaje apuntado antes, de *Met.* M9 (1086 b4):

Otros, por su parte, consideraron que si tiene que haber ciertas substancias aparte de las sensibles y sometidas a continuo fluir, necesariamente han de existir separadas, y como no tenían otras, propusieron estas, las que se predicán universalmente.

Para Fine, la EI o capacidad de existencia independiente es, como se había señalado, una propiedad modal (1984, p.256). Fine sostiene que, cuando usa *xōrís*, Aristóteles tiene EI en mente apoyándose en un pasaje de *Ética Eudemia* (1.8 1217 b2-16)¹⁴, donde Aristóteles explica que los platónicos toman la Forma del bien como prioritaria: otros “bienes” dependen de la Forma del bien y esta es separada de sus participantes. Fine cree que ahí

¹⁴ El pasaje dice: “Parece que hay, a este respecto, tres opiniones principales. Se dice, en efecto, que el bien en sí es lo mejor de todo, y que el bien en sí es aquel cuya propiedad consiste en ser el primero de los bienes y en ser, con su presencia, la causa de que los demás bienes sean buenos. Estas características pertenecen, ambas, a la idea del bien (por ambas me refiero a ser el primero de los bienes y la causa, con su presencia, de que los demás bienes sean buenos), pues es, principalmente, de ella de la que, en verdad, se dice que es el bien (ya que todas las otras cosas son bienes por participación y semejanza con ella), y es el primero de los bienes, porque la destrucción de lo que es participado implica también la destrucción de las cosas que participan de la idea (y reciben su nombre de esta participación), y ésta es la relación que hay entre lo primero y lo último, de suerte que el bien en sí es la idea del bien, y ésta es también separable de las cosas que participan de ella, como también las otras ideas.” (Trad. de Emilio Lledó Íñigo, Ed. Gredos)

Aristóteles dice que la Forma puede existir sin los participantes pero no estos sin la Forma, lo que muestra que la separación es modal y asimétrica (EI).

Fine cree que Aristóteles asume que para Platón la Forma del bien puede existir sin (independientemente de) otros bienes, y que cuando dice que la Forma del bien es separada de otros bienes, se refiere a la EI pues luego advierte que otros bienes son dependientes de la Forma del bien; la conjunción de esas dos características nos da la prioridad natural de la Forma del bien. Esto es una separación ontológica.

Fine piensa también que los tres tipos de separación en Aristóteles son independientes entre sí. En *Met.* M2 1077 a 30-b11, dice claramente que las separaciones definicional y ontológica son independientes pues, p.ej., “blanco” es definicionalmente prioritario a “hombre blanco” (tiene separación definicional), pero “blanco” no es ontológicamente prioritario a “hombre blanco”. Fine admite (p. 257) que no es explícita la independencia entre separación ontológica (EI) y separación espacial en Aristóteles. Pero cree que sí son distintas e independientes entre sí, porque por ejemplo, la cantidad de materia que me constituye puede existir independientemente de mí pero no está localmente (espacialmente) separada de mí ahora, por lo tanto la EI no implica separación local y tampoco viceversa: mi sombra y yo estamos en distintos lugares pero esta no puede existir independientemente de mí.

También podría decirse que las Formas y los particulares sensibles son separados localmente porque las Formas no están en ninguna parte como afirma en *Fis.* 3. 4, 203^a8-9, pues al no estar en el mismo lugar que los particulares sensibles, se entiende que están

separados espacialmente. Fine replica (pp. 260-261) que no es claro que Aristóteles creyera que las Formas son separadas localmente de los sensibles pues no hay pasajes en que use *xōrís* o términos equivalentes para indicar esa separación. Los pocos pasajes donde parece indicar esto son aquellos en los que dice que las Formas no están *en* los sensibles para suponer que son separadas de ellos. En *Met.* M 5 1079b17:

Pero es que tampoco prestan auxilio alguno, ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto, su substancia: si lo fueran, estarían *en* ellas), ni respecto de su ser, toda vez que no son inmanentes en las cosas que de ellas participan.

Pero como indica *Fís.* 4.3, dice Fine, el “en” no necesita ser usado localmente siempre. Aristóteles hace ahí una distinción de las distintas maneras en que algo puede estar “en” otra cosa. El “en”, dice Fine, puede ser usado para indicar dependencia de algún tipo. Si, el “en” es entendido así (como dependencia de algún otro tipo), en los pasajes donde se dice que las Formas no están “en” los sensibles no se indicaría separación local, lo que además se acomoda con que no aparece *xōrís* de manera relevante.

Incluso si “en” fuera de tipo local o espacial, Fine señala que Aristóteles no opone nunca el estar *separado* en el caso de las Formas, con *no estar en* las cosas sensibles. Es decir, que incluso si “en” fuera local, no se sigue que *xōrís* también sea local. Fine cree, además, que la separación que Aristóteles le atribuye a las Formas no es separación local porque la separación local es simétrica, si A es localmente separado de B, B es localmente separado de A, pero al hablar específicamente de la separación de las Formas, Aristóteles dice que solamente estas son separadas de los sensibles y nunca sugiere que los sensibles también sean igualmente separados de las Formas. Por lo tanto la separación no puede ser local.

También se descarta que Aristóteles se refiera a la separación en definición cuando habla de las Formas. En *Fís.* 2.1, 193b 31-194^a 6 dice:

Ahora bien, aunque el matemático (como el físico) se ocupa también de estas cosas, no las considera en tanto que límites de un cuerpo físico, ni tampoco estudia los atributos mencionados en tanto que atributos de tales cuerpos. Por eso también los separan, pues por el pensamiento se los puede separar del movimiento (*chórīsta tó noeísie*, 193b 34) lo cual no introduce ninguna diferencia ni conduce a error alguno. Los que hablan de las Ideas proceden de la misma manera sin darse cuenta, pues separan las entidades naturales, las cuales son sin embargo mucho menos separables que las matemáticas. Se podría aclarar esto si se intentase establecer en cada uno de estos casos las definiciones de las cosas y de sus atributos. Porque lo impar y lo par, lo recto y lo curvo, y también el número, la línea y la figura, pueden definirse sin referencia al movimiento; pero no ocurre así con la carne, el hueso y el hombre.¹⁵

Este es el único pasaje, según Fine, en que Aristóteles usa *xōrīs* o sus derivados para referirse a la separación de las Formas para indicar separación definicional, pero a diferencia de lo que pasa en otros pasajes en que Aristóteles asocia separación con las Formas, aparece un complemento: “en el pensamiento” (*te noeisei*), para dejar en claro que no se habla de El. Se puede ver que Aristóteles cree que la separación definicional es un error solamente para algunas Formas y no para todas, como el caso de las matemáticas. Uno no puede definir las Formas de cosas naturales sin tomar en cuenta el cambio, el movimiento, porque estas siempre cambian, pero uno puede definir las matemáticas sin referencia al cambio. Una vez más, entonces El es, de acuerdo con Fine, presumiblemente

¹⁵ Traducción de Guillermo R. de Echandía (1995), Ed.Gredos, p.45.

la que se trata al discutir las Formas y no separación definicional porque EI es, para Aristóteles, una separación errónea para *todas* las Formas y no sólo para algunas.

Fine concluye por ello que aunque Aristóteles pudo decir que las Formas son separadas local o definicionalmente, la ontológica o asimétrica (EI) es la que se trata cuando se habla de las Formas platónicas.

3. Inmanencia

La EI propuesta por Fine hace posible que las Formas platónicas estén en las cosas particulares sensibles. La separación modal entendida como EI es compatible con la inmanencia porque admite la posibilidad de que las Formas, cuando son instanciadas, estén en las cosas (aunque no lo estén cuando no son instanciadas). Pero ¿en qué sustenta Fine la inmanencia que según ella sostiene Platón? y, ¿cómo se encuentran las Formas en las cosas? ¿Están todas completas o una parte de ellas?

Aunque en el *Fedón* Platón parece decir que las Formas están en sus participantes, al sugerir, por ejemplo, que la Idea (*idea*) de lo grande está en la cosa grande que participa de ella, muchos especialistas creen que esto no es así, pues Platón hace una distinción entre las Formas “en los participantes” (*ideai*) y las Formas “en sí” (*eide*). Las segundas son entidades distintas a las que están en los particulares pero “conectadas” de manera que puedan explicar o generar conocimiento. Fine en cambio cree (1986, p.305) que los términos *idea* y *eidos* son distintas palabras para la misma cosa.

De acuerdo con Fine, si bien en el *Timeo* (51 e6-52d1)¹⁶ y en el *Banquete* (211 a5-b5)¹⁷ Platón parece considerar a las Formas como no-inmanentes, Platón propone la inmanencia en el *Fedón* donde habla de las Formas *en* las cosas. Quienes sostienen una interpretación tradicional, que las Formas según Platón no están en las cosas sensibles, sostienen que las formas (*ideai*) que están en las cosas no son Formas sino un tercer tipo de entidad, a los cuales llaman “caracteres inmanentes”, que son como las Formas pero perecederos. Por el contrario, Fine piensa que los caracteres inmanentes son las Formas instanciadas. En *Fed.* 100d escribe Platón:

Si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones –pues me confundo con las demás- y me atengo sencilla, simple y quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas por la belleza¹⁸.

¹⁶ “Si esto se da así es necesario acordar que una (de las entidades) es la especie inmutable (*eidōs*), no generada e indestructible y que ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar, invisible y, más precisamente, no perceptible por medio de los sentidos, aquello que observa el acto del pensamiento. Y lo segundo (otro tipo de entidad, *idea*) lleva su mismo nombre y es semejante a él, perceptible por los sentidos: generado, siempre cambiante y que surge en un lugar y desaparece nuevamente, captable por la opinión unida a la percepción sensible... una imagen tiene que surgir en otra cosa... Además, el razonamiento exacto y verdadero ayuda a lo que realmente es: que mientras uno sea una cosa y el otro, otra, al no generarse nunca uno en otro, no han de llegar a ser uno y lo mismo y dos al mismo tiempo” (Traducción de Francisco Lisi, Gredos).

¹⁷ “Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada” (Trad. de Carlos García Cual, Gredos).

¹⁸ Trad. de Carlos García Cual, Gredos.

De acuerdo con Fine, en este pasaje Platón parece sugerir la inmanencia, al decir que “no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí”. Más adelante en 102 a11-e1 se dice en el Fedón:

Según yo creo, después que se hubo concedido eso, y se reconocía que cada una de las ideas era algo y que las otras tenían sus calificativos por participar de ellas, preguntó, tras lo anterior, esto: “¿si dices que eso es así, cuando afirmas que Simmias es mayor que Sócrates y menor que Fedón, entonces dices que existen en Simmias las dos cosas: la grandeza y la pequeñez?” –Sí... Así pues, Simmias recibe el calificativo de pequeño y de grande, estando en medio de ambos, oponiendo su pequeñez a la grandeza para que la sobrepase, y presentando su grandeza que sobrepasa a la pequeñez... me parece que no sólo la grandeza en sí jamás querrá ser a la vez grande y pequeña, sino que tampoco la grandeza que hay en nosotros aceptará jamás la pequeñez ni estará dispuesta a ser superada, sino que, una de dos, o huirá y se retirará cuando se le acerque lo contrario, lo pequeño, o bien perecerá al llegar este.

Tanto la grandeza como la pequeñez están en Simmias y se retiran o perecen ante la aproximación de su opuesto. Quienes sostienen que las ideas que están en las cosas no son Formas sino “caracteres inmanentes”, creen que cuando Platón dice que una Forma está en algo, lo que quiere decir es que un carácter inmanente es el que está ahí porque continuamente opone la Forma *en sí* a la Forma *en los particulares sensibles*, como la grandeza en Simmias, que sería distinta a la grandeza *en sí* (Fed. 102-103). En 103 b5-6 Platón contrapone también las cosas *opuestas en nosotros* y las *opuestas en sí*.

Fine argumenta que los caracteres inmanentes no son una categoría ontológica distinta de las Formas sino partes de ellas cuando se encuentran en los particulares sensibles. Así los

caracteres inmanentes son Formas inmanentes. Hay, dice Fine (1986, p.306), tres razones principales por las que la gente niega que los caracteres inmanentes son (partes de) Formas inmanentes: (1) Platón dice que los caracteres inmanentes pueden retirarse o morir (102 d6-e y en 103 a1); la grandeza en nosotros, por ejemplo, se retira o perece cuando la pequeñez avanza hacia ella (102 d 5). Pero se cree que las Formas no pueden retirarse o morir porque son impasibles; por lo tanto los caracteres inmanentes no pueden ser Formas inmanentes. (2) hay muchos caracteres inmanentes pero sólo una Forma de F. (3) las Formas y no los caracteres inmanentes son separadas de los sensibles.

Si Platón acepta que las Formas están en parte en las cosas (lo que defiende Fine), (1) es la objeción más problemática a la identidad entre caracteres inmanentes e Ideas, porque hay un conflicto entre la impasibilidad y la destructibilidad, ya que hay que aceptar que al menos algunas Formas perecen (Fine solucionará esto diciendo que las Formas podrían ser impasibles en un sentido meramente explicativo, pero destructibles en un sentido material). (2) tampoco permite identificar ambas entidades porque presenta un conflicto entre unidad y pluralidad, las Formas no pueden ser una y muchas a la vez (Fine solucionará esto afirmando que la unidad de la Forma es en sentido explicativo, y su pluralidad en un sentido numérico). (3) no permite identificarlos porque hay “algo” en los particulares sensibles: esto sería un carácter inmanente, pero por la separación de las Formas, es imposible aceptar inmanencia y por lo tanto, pensar que sean lo mismo (para Fine no sería problemático si entendemos la separación como El porque es una característica modal de las Formas y podrían, estar tanto *en* las cosas como fuera de ellas).

Respecto a (1) Platón nos dice que en la cercanía de lo frío, lo caliente en nosotros y el fuego se retiran o perecen. Ante la aproximación de lo no-F, lo F en nosotros, se retira o perece (102 d- 103 a, 103 c 10 y ss). En 106a 3-6 Platón dice que si algo es necesariamente imperecedero, entonces se retira pero no perece con la aproximación de su opuesto (frío o caliente), o en la aproximación de algo que tiene la propiedad opuesta a una de sus propiedades esenciales (fuego). Así el alma por ejemplo, al ser inmortal, necesariamente se retira del cuerpo cuando se aproxima la muerte. Si por ejemplo, el calor en nosotros perece, eso impide que la Forma esté toda en nosotros (T), pero quizás no una parte (P), que podría ser quizás destruida, según Fine (aunque aún tiene que justificar la destrucción de partes de Formas, siendo que son paradigmas perfectos e impasibles).

Fine cree que las Formas son paradigmas porque explican el ser F de alguna cosa F pero *no el ser no-F*, como propiedades no sensibles, según la exigencia de “explicación adecuada” del *Fedón*: si algo es bello lo es por la belleza en sí, por ninguna otra razón que participar de la belleza (100c4-6). No por causa del color brillante (100d1-2) sino porque la belleza de todas las cosas bellas es bella en sí misma (100d7-8). Una respuesta correcta *a qué es F* debe explicar más bien la naturaleza de la F-idad. En el *Eutifrón* por ejemplo, (10-11) Sócrates dice que aunque la piedad y el ser amado por los dioses son co-extensivos, ser amado por los dioses es una respuesta inadecuada a la pregunta de qué es la piedad, porque ser amado por los dioses es una propiedad accidental de la piedad ya que no explica por qué las cosas pías son pías. Si las Formas son paradigmas sólo en este sentido, su impasibilidad solamente debe ser tal en relación con su capacidad explicativa. Así, Platón no se opone a que sean extinguidos en los demás sentidos esas partes de las Formas, lo que responde a (1). Pero

para responder a (2) Fine deberá entonces encontrar una manera de atribuirle unidad y multiplicidad en un sentido no problemático a la instanciación de las Formas: como se verá más adelante, lo que hace es aceptar una inmanencia de las Formas que permita que tengan unidad y multiplicidad sin caer en contradicción.

3.1. Las Formas destructibles

Platón considera en el *Parménides* dos maneras en que las Formas pueden estar *en* las cosas particulares, todas (T) o en parte (P). En 131 a-c dice:

¿Te parece, entonces, que la Forma toda entera está en cada una de las múltiples cosas siendo una? ¿O cómo? -¿Y qué le impide, Parménides, ser una?, replicó Sócrates. -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. -No, por cierto -dijo- si ocurre con ella como con el día, que siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo; de ese modo, cada una de las Formas, como una unidad, sería también simultáneamente la misma en todas las cosas. -Te las ingenias Sócrates -dijo- para poner una misma unidad simultáneamente por doquier, tal como si, cubriendo con un velo a múltiples hombres, dijeras que él es uno y que en su totalidad está sobre muchos. ¿O acaso no es algo así lo que quieres decir? -Quizás, respondió. -El velo, entonces, ¿estaría todo entero sobre cada cosa o bien una parte de él sobre una cosa y otra parte sobre otra? -Una parte. -En consecuencia, Sócrates -dijo- las Formas en sí mismas son divisibles en partes, y las cosas que de ellas participan participarán de una parte, y en cada cosa ya no estará el todo, sino una parte de él en cada una. -Así parece, al menos. -Entonces, Sócrates, ¿acaso estarás dispuesto a afirmar que la Forma que es una, en verdad se nos vuelve divisible en partes, y que, sin embargo, sigue siendo una? -De ningún modo, respondió.

Fine opina que T no es el tipo relevante de inmanencia según la objeción hecha aquí. El punto probablemente es que la luz del día no está separada de sí misma porque es espacialmente continua, pero esto no es una defensa de T porque la luz no puede estar toda en diferentes lugares a la vez. En la segunda metáfora parece que se refuerza la imposibilidad de T y lo absurdo de P, que hace necesario aceptar que la Forma, divisible en partes, sigue siendo una. Fine rechaza T porque cree que Platón así lo hacía en el tiempo del *Parménides*. En 144d dice que es imposible que lo uno estuviera simultáneamente entero en todos lados: “está dividido en partes, entonces, ya que no está todo entero”. En el *Parménides* expone dos preguntas:

Entonces, Sócrates, ¿acaso estarás dispuesto a afirmar que la Forma que es una, en verdad se nos vuelve divisible en partes, y que, sin embargo sigue siendo una? (131 c9-10).

Estas preguntas son respondidas satisfactoriamente, según Fine, quien cree que *ser divisible* y *seguir siendo una* es posible. Piensa que Platón postula un tipo de unidad no sensible y solamente con fines explicativos, lo que no implica particularidad como cree Aristóteles y tampoco implica unidad numérica (es decir, las Formas no son particulares). Las Formas pueden tener esa característica si son propiedades, como ha propuesto Fine, y si la unidad (imposibilidad) que propone Platón es unidad explicativa y no material. El agua, por ejemplo, es tal que cada uno de sus *bits* (pedacitos) satisface una misma descripción de qué es ser agua y cada *bit* es *uno* en su Forma, aunque son muchos materialmente. De la misma manera, las Formas tienen la característica del agua, son homeoméricas.

Fine dice que Platón creía esto y que la prueba está en la auto-predicación (AP) y las paradojas en relación con ella, la cual postula con la intención de explicar en qué sentido las Formas están en las cosas (homeoméricamente) (1986, p. 312). En 131d dice Platón:

Si divides en partes la grandeza en sí, cada una de las múltiples cosas grandes será grande en virtud de una parte de la grandeza más pequeña que la grandeza en sí. ¿Acaso tal cosa no se presenta como un absurdo?... Si cada cosa recibe una pequeña parte de lo igual, ¿será posible que el que la recibe, en virtud de esa pequeña parte, que es más pequeña que lo igual en sí, sea igual a alguna otra cosa?... O bien, si alguno de nosotros posee una parte de lo pequeño, ¿lo pequeño será más grande que esa parte suya, puesto que ésta es parte de él? Así, efectivamente, lo pequeño en sí será más grande; y por el contrario, aquello a lo que se le añada lo que se le ha sustraído será más pequeño y no más grande que antes.

Para evitar estas objeciones, Fine cree que Platón diría que las partes de la grandeza son todas grandes, son homeoméricamente grandes. Pero aceptar esto implica aceptar co-presencia de opuestos en las Formas, porque una parte de la Forma de lo grande, por ejemplo, es grande y pequeña a la vez (porque es más pequeña que la Forma toda). Y esto viola la condición del *Fedón* de “explicación adecuada” en que algo debe ser F solamente a causa de algo F y nunca por algo no-F (101^a 8-b2). Será necesario, continúa Fine, aceptar que las Formas pueden tener co-presencia de algún tipo pero que no tienen co-presencia del tipo relevante para afectar su capacidad de explicación. Es decir, lo grande por ejemplo, no puede consistir en una propiedad observable cualquiera como “tres pulgadas” porque esta es a veces grande y a veces pequeño (tiene co-presencia de opuestos). Debe ser lo que *siempre* hace a las cosas grandes, como es el caso de *lo grande en sí* que hace a las cosas grandes pero nunca pequeñas. La Forma de lo grande debe ser entonces una propiedad definible en términos no observacionales y así puede escapar la co-presencia problemática.

Pero aceptar esto (sea que lo sostuviera Platón o no) sigue siendo problemático pues parece que no es la Forma lo que explica el ser de F sino una parte de la Forma. De esta manera, la condición de “explicación adecuada” debiera modificarse ahora: algo debe ser F solamente a causa de una parte de algo F y nunca por algo no-F.

Fine explica que las Formas son entidades no materiales con infinitos pedacitos (*bits*) (1986, p. 307) repartidos en cada uno de sus poseedores; y dado que las Formas son entidades no materiales, la destrucción material de los *bits* no afecta a la Forma porque sus características relevantes no se pierden ya que no dejan de ser explicativas. Perder infinidad de partes no pone en peligro a ninguna Forma ya que cada Forma consiste en una cantidad infinita de material; ganar o perder una parte no hace diferencia alguna. P de esta manera es, para Fine, compatible con la separación y la inmutabilidad de las Formas porque la impassibilidad sólo es tal en cuanto a su unidad explicativa.

Cada *bit* es dependiente de su poseedor y numéricamente distinto de cada otro *bit*. Las Formas (el ser F en sí misma) no perecen, sino esos *bits*. Fine acepta entonces que las Formas están en parte en los particulares sensibles pero al mismo tiempo cada uno de esos *bits* mantiene la unidad explicativa al ser homeoméricamente, por lo cual, de alguna manera, las Formas están también completas como propiedades explicativas en cada particular sensible. El agua puede estar en parte y completa en algo al mismo tiempo, pues cuando se dice que está en parte lo está materialmente, y cuando está explicativamente completa (toda) no se dice de manera sensible sino de una manera no-sensible.

Según Fine, una vez que se acepta que los caracteres inmanentes son partes de las Formas, ver a las Formas como propiedades es irresistible. Y si las Formas están donde los participantes y son propiedades entonces están en las cosas como propiedades de ellas. Así, de acuerdo con Fine, *ser divisible* y *seguir siendo una* es posible para la Forma porque se dice que es *divisible* en un sentido distinto a *seguir siendo una*. Es *divisible* en sentido no explicativo, puesto que es una propiedad no sensible, y *sigue siendo una* en un sentido explicativo, son propiedades distintas a las sensibles ya que, como Fine argumenta siguiendo a Irwin, las Formas son *irreducibles* a las propiedades sensibles, son distintas a ellas.

Sin embargo, creo que es difícil aceptar esta interpretación de Formas homeoméricas. En primer lugar, porque Aristóteles en ninguna parte dice que lo sean y Platón tampoco, siendo razonable suponer que ellos indicarían cuando fuera relevante que las cosas participan de las Formas al participar de partes homeoméricas y que esas partes son análogas al todo como en el caso del oro o el agua. En el *Parménides*, la que Allen (1997, p. 148) llama Paradoja de la Divisibilidad (131c-e) prueba que al tratarse de lo grande, lo igual o lo pequeño, las totalidades no son como sus partes en ese sentido homeomérico porque es problemático: una parte de lo grande, p. ej., debe ser más pequeña que el todo y por lo tanto participar de lo pequeño. Ahí Platón no refiere la posibilidad de división homeomérica, pero sería razonable que lo hiciera.

Además la analogía de Fine entre el agua y la Forma para explicar la homeomeridad pasa por alto la diferencia entre lo sensible y lo no-sensible en Platón. El agua mantiene su unidad explicativa en un sentido no sensible y es divisible en un sentido sensible. De esta manera

podemos aceptar que el agua sea sin contradicción, de dos maneras distintas al mismo tiempo: una y divisible, porque es una no-sensiblemente y divisible sensiblemente. El agua es una y es muchos en ámbitos distintos de la realidad platónica. Pero parece que según Fine la Forma está siempre en el mismo ámbito, siempre es no-sensible, pues nos traería un nuevo problema aceptar lo contrario: si la Forma fuera *no sensible* cuando no está instanciada y *sensible* cuando está instanciada, tenemos que suponer que puede cambiar rápidamente de condición ontológica, por lo que la Forma debe ser siempre no-sensible, como propiedad en las cosas o como propiedad separada. Entonces, si la Forma es *divisible* en sentido no sensible (pues según se ha visto, para Fine la Forma, o su parte, está *en* las cosas en un sentido no sensible) y también *sigue siendo una* en un mismo sentido no sensible, es destructible (las partes) y no es destructible (como unidad explicativa) en un mismo sentido no sensible. Podemos ver entonces, que la Forma es contradictoria en su manera de ser más básica, lo que la hace incapaz de explicar. Fine precisamente resalta que su capacidad explicativa es lo que le da la unidad.

Además, hay dos cosas que Fine no explica: 1) qué tipo de parte es la Forma inmanente y 2) cómo sabemos que las propiedades que están en las cosas son propiedades no sensibles, Formas, en vez de propiedades sensibles y qué necesidad habría de que fueran no sensibles. Respecto a 1), un vaso de agua (sensible) es una parte del agua toda (que también es sensible) pero no es una parte, explicativamente hablando, del agua. Cuando una parte de una Forma (cuya unidad es de tipo explicativa) es dividida, ¿qué tipo de parte es, sí es una entidad no sensible? ¿Es una parte explicativa?

Lo expuesto cuestiona la interpretación particular de la inmanencia de las Formas que defiende Fine; en la siguiente sección veremos más razones que apoyan que Platón sostenía que las Formas eran no-inmanentes y que sostenía una separación categórica de las Formas.

4. Separación no modal e inmanencia

Varios autores han formulado argumentos en contra de la tesis de que la separación de las Formas es la Separación modal o Existencia Independiente (EI) de Fine, y han defendido la postura tradicional que considera las Formas como separadas categóricamente y no sólo modalmente. Fine parte de la premisa de que Platón no dice en ninguna parte explícitamente que las Formas son separadas, pero algunos, como Vlastos (1987) y Daniel Devereux (1999), no están de acuerdo. Vlastos y Devereux sostienen que Platón sí aceptaba explícitamente la separación (mediante el uso de los términos *auto kath auton*, “sí mismo por sí mismo”). Devereux, por ello, parece asumir que esto implica que tenemos otra manera de averiguar en qué consiste la separación platónica: analizando los usos de *auto kath auton* en Platón, no sólo revisando la obra del estagirita.

Devereux dice a favor de la interpretación tradicional que la separación es consistente y clara en Platón, quien a partir del *Fedón* niega que las Formas sean inmanentes en sus participantes y se compromete con que todas son ontológicamente independientes de los particulares sensibles (p. 193). Contra la EI, Devereux piensa que la separación de las Formas es lo que él llama Existencia Separada. Esta separación implica que las Formas siempre existen separadas de sus participantes. Son separadas porque según Platón son “en sí

mismas por sí mismas”, es decir, son un sujeto por sí mismas, que es el mismo tipo de separación que tiene el alma respecto al cuerpo cuando un ser humano muere. En el *Fedón* Sócrates dice que la muerte es la separación del alma y el cuerpo, y dice que el alma solamente puede alcanzar el estado de ser “en sí misma por sí misma” cuando se separa del cuerpo que muere, como en estos pasajes:

¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté sólo *en sí mismo*, separado del alma, y el alma se quede sola *en sí misma* separada del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto? (64c4-8),

Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no (66e6-67^a2).

Platón en *Parménides* 133c 3-6 dice:

Creo, Sócrates, que tanto tú como cualquier otro que sostenga que de cada cosa hay cierta realidad que es *en sí y por sí*, estaría dispuesto a acordar, ante todo, que ninguna de ellas está en nosotros. – No, puesto que, ¿cómo podría en ese caso seguir siendo *en sí y por sí misma*?, dijo Sócrates.

Devereux al igual que Vlastos piensa que el mismo tipo de separación tienen las Formas porque se hacen afirmaciones paralelas en el mismo contexto. Cree que cuando Platón dice que las Formas son *en sí mismas por sí mismas* parece estar pensando en su modo de existencia y no en la manera en que poseen ciertas propiedades explicativas como dice Fine. En la mayoría de los casos la expresión es usada para determinar el modo de existencia de las Formas y no su carácter no empírico, dice Devereux (p. 202). La existencia separada de una Forma es lo mismo que su *ser sí mismo por sí mismo* y como en el caso del alma su

existencia separada garantiza que no sea afectada por lo que le pasa a sus participantes, si es en sí misma por sí misma, es separada de todo. Las almas difieren de las Formas, en que estas siempre existen separadas de sus participantes mientras que el alma, intermitentemente.

Devereux objeta a Fine que aunque en el *Fedón* ciertamente no es explícitamente mencionada la separación de las Formas, en el *Parménides* sí, en un pasaje importante que señala los elementos esenciales de la Teoría de las Formas en los diálogos medios:

Pero respóndeme (Sócrates) lo siguiente: ¿tú mismo haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas Formas en sí, y poniendo separadas, a su vez, las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la semejanza en sí, separada de aquella semejanza que nosotros tenemos, y, asimismo, respecto de lo uno y los múltiples, y de todas las cosas de las que hace un poco oíste hablar a Zenón? –Así me lo parece, repuso Sócrates –¿Y acaso, también –siguió Parménides–, cosas tales como una Forma en sí y por sí de justo, de bello, de bueno y de todas las cosas de este tipo? – Sí, respondió (130b1-9).

Devereux subraya que en la primera parte Parménides pregunta a Sócrates si sostiene que existe una semejanza *en sí*, que existe *separada* y usa la expresión (*einai xōrís*) que es usada en el *Fedón* para hablar de la existencia separada del alma (p.203), y luego le pregunta si cree que hay también Formas “en sí mismas y por sí mismas” de lo justo y de lo bello. Así la Forma siendo “en sí misma por sí misma” es opuesta a ser en los participantes.

Basado en estos pasajes, Devereux postula la “existencia separada” en lugar de la existencia independiente (EI). Dice que aunque parece natural identificar la existencia separada con la capacidad de existencia independiente (EI), no es correcto porque tendríamos que decir

que el alma “existe separadamente” del cuerpo incluso mientras está unida a él porque el alma siempre tiene la capacidad de existir sin el cuerpo en el que está.

Esto muestra que para Platón la existencia separada no es lo mismo que la existencia independiente, la cual tendría el alma aun estando en el cuerpo. La segunda no implica la primera pero la primera sí implica la segunda. Aunado a ello, la evidencia textual en Aristóteles apuntala esta interpretación. El estagirita menciona en *Ética Magna*, al referirse a la Idea del bien, que esta existe *por sí misma* a diferencia de los “bienes” particulares, y que esa característica por sí sola, la distingue:

¿Conviene, por tanto, hablar de la idea del bien, o no, sino predicarlo como el bien común que existe en todas las cosas? Pues éste parecería ser diferente de la idea. La idea, en efecto, está separada y ello existe por sí mismo; en cambio lo común existe en todas las cosas (10).

Además, en lo que parece una afirmación explícita en contra de la interpretación de Fine, que busca identificar caracteres inmanentes y Formas, dice que “jamás” podría existir en las cosas lo separado que es “por sí mismo”:

No es, por tanto, lo mismo que lo separado; pues jamás podrían existir en todas las cosas lo separado y lo que por naturaleza es por sí mismo (15).¹⁹

Devereux cree que Platón se compromete con que las Formas tengan existencia separada respecto de sus participantes cuando dice por ejemplo que ser “sí misma por sí misma” para una Forma es ser “completamente inmutable” por lo que le pase a sus participantes (*Banquete* 211b1-5). Es natural entender esto como que la Forma no será afectada, incluso

¹⁹ Traducción de Jesús Manuel Araiza. México, UNAM, 2019.

si sus participantes desaparecen, y parece que en el *Fedón* también se comprometería con esta existencia separada. Si la afirmación de que las Formas existen por sí mismas es entendida por Platón de manera paralela a la del alma, según el argumento de Devereux, debía haber pensado que las Formas existen separadas igualmente²⁰.

4.1. Separación según Aristóteles

Un primer problema de tipo filológico está en la traducción de las críticas de Aristóteles a la separación de las Formas porque *xorís* y *xoristós*, según los expertos, debe traducirse primero como separado, inclusive acentuando su referencia espacial. Según Donald Morrison²¹ y G. Vlastos (p.187), *xoristós* en griego no se debe traducir como “separable” antes que como “separado” ya que este tiene significados prioritariamente local y espacial. Recordemos que la justificación de Fine para traducir *xoristós* como separable es que la separación asimétrica, es la “prioridad natural” en Aristóteles; de manera que si esto no se sostiene, no se puede justificar la traducción de *xorís* como *separable*.

²⁰ Vlastos (1987) sostiene una tesis similar a la de Devereux. Argumenta que el ser *en sí misma por sí misma* significa *separación* y que Platón utiliza ambas expresiones indistintamente para expresar el mismo postulado metafísico. Cuando Platón, p.ej., dice en el *Parménides* (que las formas son separadas de lo que participa de ellas: 130b2-3; como la similitud en sí de la que tenemos nosotros), el *Timeo* o el *Fedón* que algo *es sí mismo por sí mismo*, lo identifica con la separación. En el *Timeo* (51c1 y d4-5) Platón pregunta si existen tales cosas como las Formas y responde poniendo el *en sí misma por sí misma* en la formulación de la pregunta y la respuesta. Esta separación también es consistente con la relación de asimetría en que los participantes son dependientes de las Formas pero no viceversa, dice Vlastos (pp. 190-192). En el *Fedón* (64c4-8) la muerte causa la existencia separada del alma y el cuerpo; en 67a1 dice que con la muerte el alma existirá por sí misma consigo misma separada del cuerpo.

²¹ Donald Morrison, “*Xoristós* in Aristotle”, en *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXXIX (1985), pp. 89-105.

Vlastos (pp. 194-195) piensa que la misma identidad entre *separación* y *ser en sí misma por sí misma* de la Forma está también en los textos de Aristóteles. En *Ética Nicomáquea* 1096b31-34 dice Aristóteles que respecto a la Idea del Bien de Platón, es claro que incluso si existiera algún Bien *separado, sí mismo por sí mismo*, no sería el que los humanos hicieran o poseyeran. Y en *Met.* 1060^a11-13 cuando pregunta por realidades fuera de las individuales dice: “parece pues que buscamos otra substancia, y esto es lo que nos proponemos: ver si existe *por sí mismo* algo *separado*, que no pertenezca a nada sensible”.

Donald Morrison²² cree que si la separación de la substancia en Aristóteles fuera la prioridad natural que dice Fine (EI), esta haría de Sócrates un accidente del Sol. Porque Aristóteles dice que el Sol es un sustento de vida y si el Sol desapareciera, también Sócrates; eso significa que el Sol es naturalmente prioritario a Sócrates. Si es prioritario naturalmente, tiene EI respecto a Sócrates, según Fine, y su separación es asimétrica. El Sol es substancia mientras que Sócrates no, porque no puede ser *separable* del Sol de la misma manera que el Sol lo es de Sócrates y por lo tanto no es independiente del Sol (no tiene EI) y resulta ser un accidente del Sol. Por lo tanto, el problema de postular la separación como EI está en que no es una tesis que se pueda atribuir a Aristóteles, dice Morrison.

Además piensa que no se puede mostrar claramente que la separación de la substancia sea prioridad natural en los pasajes que utiliza Fine como apoyo a EI. De *Met.* Z 1 1028 a31-b2 (donde se apoya Fine), Morrison niega la posibilidad de que la prioridad de la substancia “en tiempo” sea identificada como “prioridad natural”, dado que no es clara esa

²²Morrison, D., (1985a) ‘Separation in Aristotle’s Metaphysics’, Oxford Studies in Ancient Philosophy, 3, pp. 125-157, (p. 128).

interpretación; mientras que con relación a *Ética a Eudemo* 1217b2-16 (donde primero se menciona la Idea del bien y las cosas que son llamadas buenas a causa de esta y al final se señala que Idea es separada de sus participantes), donde Fine cree que Aristóteles identifica existencia independiente o El con separación, Morrison no cree que existencia independiente signifique separación en el texto. Él piensa que Fine hace una interpretación errónea de las palabras *kai gar*²³ las cuales articulan esas dos tesis (la de separación y la de existencia independiente) pues piensa que Aristóteles las opone y que no las identifica, que las enumera como distintas características de la Idea. Morrison (1985a, p. 137) cree que el término *kai gar* no resume lo dicho previamente a la conclusión de la separación, sino que tiene un sesgo explicativo en que se le “recuerda” al lector que la Idea es separada gracias a la prioridad natural (y existencia independiente) que se ha mencionado, pero no que sean la misma cosa. En el mismo apartado que Fine cita, Aristóteles dice más adelante:

Pero si debemos hablar brevemente de estas materias, diremos, en primer lugar, que afirmar la existencia de una idea, no solamente del bien sino también de cualquier otra cosa, es hablar de manera abstracta y vacía (1217b 20-25).

Más adelante, dice también en relación a la separación como un “ser en sí mismo”, que:

Pues si la justicia es un bien, y también la valentía, entonces existe, dicen ellos, un bien en sí, de manera que a la definición común se le añade la expresión «en sí». Pero, ¿qué podría significar esto,

²³ El pasaje dice: “Se dice, en efecto, que el bien en sí es lo mejor de todo, y que el bien en sí es aquel cuya propiedad consiste en ser el primero de los bienes y en ser, con su presencia, la causa de que los demás bienes sean buenos. Estas características pertenecen, ambas, a la idea del bien (por ambas me refiero a ser el primero de los bienes y la causa, con su presencia, de que los demás bienes sean buenos (...) la destrucción de lo que es participado implica también la destrucción de las cosas que participan de la idea (y reciben su nombre de esta participación), y ésta es la relación que hay entre lo primero y lo último, de suerte que el bien en sí es la idea del bien, y ésta es (*kai gar*) también separable de las cosas que participan de ella, como también las otras ideas.” (Trad. de Emilio Lledó Íñigo, Ed. Gredos)

sino que es eterno y separado? Sin embargo, lo que es blanco durante días no es más blanco que lo que lo es un solo día, de suerte que el bien no es más bien por ser eterno, ni el bien común es idéntico a la idea, ya que es una propiedad común a todo (1218^a 10-15).

En *Ética Nicomaquea* I.6, en su refutación a la idea platónica del bien, Aristóteles dice respecto a lo que existe por sí mismo:

Los que introdujeron esta doctrina no formularon ideas sobre las cosas en las que se establecía un orden de prioridad y posterioridad (y, por eso, no crearon una idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación. Ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podrá haber una idea común a ambas (1096^a 15-25).

Ese pasaje muestra que efectivamente, la Forma del bien debe tener prioridad natural. Además, recalca que la separación entre la idea del bien y los distintos bienes particulares es tan radical que no sería asequible de ninguna manera:

Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza (1097^a32-36).

Daniel Devereux (p.205 y ss.), tampoco cree posible que la separación de la sustancia sea, para Aristóteles, la prioridad natural que propone Fine. Argumenta que no es correcto pensar que Aristóteles postuló sustancias que podrían existir sin cualidades, cantidades, relaciones, etc., lo cual se sigue de la separación entendida como EI. Lo que se sugiere en los textos de *Met.* D11 y Z1 es que una sustancia particular como Sócrates puede existir independientemente de cualquier atributo no substancial dado. Pero eso no parece

suficiente para justificar que las substancias puedan existir sin no-substancias, que tengan *separación asimétrica*, El, respecto de elementos no-substanciales. ¿Cómo podría una substancia existir sin cualidades o dimensiones cuantitativas, sin estar relacionada con nada?, se pregunta Devereux. Cree que Aristóteles liga la prioridad natural a Platón porque parece el tipo de prioridad de las Formas en relación con sus participantes; pero no parece que la que propone Fine como El sea la relación entre substancias y no-substancias en Aristóteles. Si nunca postuló esa prioridad natural como El, difícilmente podría ser la separación de las Formas.

Por el contrario, Devereux cree que las substancias Aristotélicas no deben ser separadas *de algo*, como dice Fine. Ninguna de ellas existe por sí misma. Aristóteles no dice que las substancias podrían existir incluso si nada más existiera, sino que en contraste con los atributos que no son separados, ellas no dependen para su existencia de un sujeto. Así, la substancia aristotélica es separada sin ser separada de algo, dice Devereux (p.207). En cambio cuando habla de las Formas, Aristóteles sí cree que son separadas de *algo* como sus participantes. Por esto el término “separada” es confuso respecto de las Formas o las substancias aristotélicas, reconoce Devereux. Pero se debe ver en contraste con la teoría de las Formas, y la manera en que Platón las concibe separadas de sus participantes. Y aunque son distintas las aplicaciones de “separación”, en ambos casos significa lo mismo: ser un sujeto por sí mismo, es decir, lo opuesto a estar en algo, a estar en un sujeto (en Aristóteles) o estar en los participantes (en Platón). En *Met.* M5 (1079 b15-17), dice Aristóteles que las Formas no contribuyen en nada a nuestro conocimiento de otras cosas porque no son la esencia de estas, pues si lo fueran deberían estar *en* ellas. Luego, que

debería ser imposible que la esencia de una cosa fuera separada de esta, y por lo tanto parece imposible que las Formas sean la esencia de las cosas si son separadas de ellas (1079 b35-1080 a2). Aristóteles piensa que la separación de las Formas excluye su *ser en* sus participantes.

Parece por lo tanto, que la separación de la que habla Aristóteles es de un tipo más fuerte que la que propone Fine, y que hace preferible la traducción de *xōrís* como separado antes que como independiente o separable. Dicha interpretación de la separación parece incompatible con la inmanencia que propone Fine para las Formas. Además, creo que aún está abierta la posibilidad en los pasajes que Fine señala y como admite ella misma (pues no puede encontrarlos determinantes y explícitos para negar la espacialidad), de que *xōrís* tenga un sentido de separación que incluya o implique separación espacial.

4.2. La inmanencia de los caracteres inmanentes

Devereux (p.198) cree que caracteres inmanentes y Formas son diferenciados claramente por Platón, cuando al final del argumento por la inmortalidad en el *Fedón 104b9* y ss., Sócrates introduce el término “idea” en la discusión. Devereux piensa que en el *Fedón* Platón decide separar las Formas de los particulares. Ahí (p. 210), dice, decidió que no eran las Formas sino los caracteres inmanentes los que están en los objetos sensibles. La Forma (*eidos*) no está en nada sino que existe por sí misma aparte de las cosas que toman parte de ella.

Algunos como Fine creen que la manera en que usa este término muestra que se refiere a las Formas como inmanentes en sus participantes y que los términos “idea” y “eidos” son intercambiables; Devereux cree que no son sinónimos, sino una manera de contrastar lo que está *en* los particulares sensibles contra lo que no está, que usa “idea” cuando habla de las entidades destructibles en los particulares sensibles y “eidos” cuando se quiere referir a las Formas inmutables. Platón (*Fedón*, 103a) ha dicho que al menos algunas *ideai* opuestas son destructibles cuando no se retiran ante la presencia de su opuesto, entonces: o se contradice en cuanto a la impasibilidad de las Formas, o las *ideai* de las que habla y que son destructibles no son idénticas a las Formas impasibles, dice Devereux.

Devereux cree que hay distintas causas, además de la posibilidad de conocimiento, para proponer la separación, pero una especialmente: la necesidad de preservar la unidad de la Forma. Cree que Platón apunta a esta razón en el primer grupo de argumentos en el *Parménides*. Cuando expone las dificultades de las Formas para estar todas o en partes en los particulares, es porque son argumentos contra la inmanencia, de cualquiera de los dos tipos: ni T ni P (ni toda ni en parte).

La distinción entre Formas y caracteres inmanentes provee una manera de evitar las objeciones conservando la unidad en las Formas. Resulta que ni los caracteres ni las Formas son “uno *en* muchos” porque los caracteres solamente están en un particular mientras que las Formas no pueden estar solamente en uno. Una vez que la distinción se acepta se puede decir que más bien la Forma es “una *sobre* muchos”.

Pero esto no explica la participación de las Formas en los particulares. El propósito del *Parménides*, dice Devereux, es indicar una razón importante para la separación original de los particulares y las Formas: la necesidad de unidad. Devereux cree que la separación platónica de las Formas no involucra un abandono completo de la inmanencia, pues por ejemplo, la participación de Simias en la Forma de la largueza debe involucrar la presencia de *algo en él* (p.213); es decir, los caracteres inmanentes están en los particulares pero las Formas no. La inmanencia es negada para el caso de las Formas, pero se da para los caracteres inmanentes.

El ser uno en número niega la posibilidad de que las Formas estén en muchas cosas. La distinción numérica de la unidad contra la multiplicidad obliga a separar las Formas. Devereux considera que esta distinción entre caracteres inmanentes y Formas es un vestigio presente en el pensamiento temprano de Aristóteles. En las *Categorías*, por ejemplo, Aristóteles distingue entre propiedades universales como el color blanco y las instancias particulares de ellas (la blancura *en* Sócrates, etc.). Y está de acuerdo con Platón cuando dice que si algo universal es uno, no puede ser dividido en muchos sujetos particulares. El mayor problema en la teoría de las Formas parece ser la naturaleza de la relación de las Formas con los particulares.

5. Conclusiones

Parece que las objeciones textuales y de coherencia interna que enfrenta la Existencia Independiente (EI) son lo suficientemente fuertes como para pensar que la separación

según Aristóteles no es modal sino una separación ontológica más fuerte que además implica una separación local. De igual manera, es bastante improbable que Platón sostuviera la inmanencia de las Ideas.

Creo que los *bits* o Formas inmanentes destructibles de Fine son problemáticos y que la EI enfrenta dificultades para ser viable. Si aceptamos que las Formas son propiedades explicativas que están en parte (P) en los particulares sensibles parece inevitable el absurdo. Si la Forma es P en los particulares lo hace de manera no sensible, mantiene su unidad explicativa. Pero la Forma que existe no instanciada también es no sensible y posee la misma unidad explicativa. Por lo tanto la Forma como unidad explicativa existe toda y en parte al mismo tiempo en el mismo sentido cuando está instanciada. Aunado a ello me parece que Aristóteles no sostendría la homeomericidad para las Formas. En el caso del agua, el oro o el hombre incluso, ejemplos que usa Fine, las partes son homeoméricas porque no son T y P en el mismo sentido sino que son T en sentido no sensible (como unidad explicativa) y son P en sentido sensible, porque partes materiales de ellas son las que se encuentran dispersas. Este argumento impide la inmanencia y parece más correcto aceptar que la Forma es una *sobre* muchos.

También la interpretación de separación de Fine es improbable porque la Existencia Independiente no es el tipo de separación de las Formas a la que Aristóteles se refería cuando critica la Teoría de las Ideas. Aunque no sea explícito el uso de una palabra como *xorís* en Platón, otras referencias parecen mostrar que pensaba en una separación categórica. Cuando dice que una Idea es por sí misma, su independencia ontológica parece requerir de una separación más fuerte que la modal, parecida a la que tiene el alma

respecto al cuerpo cuando muere. Así, para Platón, las Formas no están ellas mismas en las cosas, sólo están en éstas los caracteres inmanentes, cuya existencia depende como las cosas mismas, de las Formas.

Capítulo 2. La crítica de Aristóteles a la separación de las Ideas.

1. Introducción

Según se concluyó en el capítulo previo, la interpretación tradicional de la separación es la correcta. Si la separación es, como se vio en el capítulo previo, categórica y no modal, ¿cuáles son y en qué consisten las objeciones específicas contra la separación de las Ideas por parte de Aristóteles? Platón pensaba que las Formas están separadas categóricamente de las cosas que participan de ellas, no están en ellas. Como veremos, esta interpretación es aceptada por Aristóteles. Veremos que sus críticas se enfocan, en buena parte, a la no inmanencia de las Formas. Esta no inmanencia ocasiona, de acuerdo a Aristóteles, problemas para el rol causal de las Formas respecto a los particulares.

Por otro lado, al parecer Aristóteles acepta como necesarias ciertas características que tienen las Formas. Por ello intentaré determinar primero qué acepta Aristóteles de las Formas platónicas, lo cual me permite en la segunda parte analizar las críticas a la separación. La objeción más importante de Aristóteles tiene que ver con la sustancialidad de las Formas, pues dos de sus argumentos están relacionados con esta y la separación: 1) el que dice que las Formas son contradictoriamente particulares y universales a la vez, y 2) el que señala que no pueden ser causas del cambio y la generación de las cosas. Por ello será necesario determinar por qué cree que las Formas no podrían ser substancias.

2. Qué acepta Aristóteles de las Formas platónicas

En *Met.* A6 Aristóteles dice de Platón que estaba familiarizado con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas; que aceptó de Sócrates (quien buscaba lo universal en temas éticos solamente y no naturales) la necesidad de las definiciones, aunque supuso que no se dan en el ámbito de las cosas sensibles (por el flujo), sino en el de otro tipo de realidades y así postula las Ideas (987a29-b8.) En M4 (1078b12-32) dice más o menos lo mismo, que existen ese tipo de entidades y menciona que según los platónicos “no hay ciencia de las cosas que fluyen”, por lo que tendrá que haber otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles. En estos dos pasajes Aristóteles parece estar en desacuerdo tanto con el uso del argumento del flujo de Heráclito como con postular universales separados.

Según Gail Fine, (1993, p. 25) en el *Peri Ideon*²⁴ los argumentos de Platón para postular Ideas son epistemológicos o metafísicos o ambos, pues la necesidad de conocimiento lleva a postular universales. Parece además, afirma Fine que los universales de Aristóteles tienen algunas características ontológicas similares a las de las Ideas.

En los diálogos socráticos continuamente se hace la pregunta “¿qué es F?”: “¿qué es la piedad?” en el *Eutifrón*; “¿qué es el coraje?” en el *Laques*; “¿qué es la templanza?” en el *Cármides*; y así sucesivamente. La piedad y cosas similares, referentes a las respuestas correctas de “¿qué es F?”, son Formas, opina Fine (pp. 44-45). Al hacer la pregunta “¿qué

²⁴ El *Peri Ideon*, apuntes de Alejandro al margen de A9 y cuyo contenido es atribuido a Aristóteles, amplía los argumentos en contra de las Ideas enlistados en A9. Es considerado por Fine (p.21) el primer escrito dedicado a la crítica de la teoría de las Formas, y por ello de vital importancia en el entendimiento de la teoría platónica.

es F?”, Sócrates pregunta por la definición de F; así que toma los objetos de la definición como Formas. Por eso, según Fine (1993), para aclarar la diferencia entre las Formas platónicas y las socráticas, hay que ver cómo eran estas últimas. Para Fine ambas pueden ser entendidas como propiedades. Que las Ideas son propiedades parecidas a los universales aristotélicos se sigue de la afirmación de Aristóteles de que Sócrates postula entidades similares a las Ideas pero que a diferencia de Platón, no las separó. Aunque Sócrates no llamó a ninguna entidad “universal”, Aristóteles dice que Sócrates buscaba definiciones de universales o esencias, que son necesarias para cualquier conocimiento en general; pero que, acertadamente, él no los separó.

Lo primero, dice Fine, es preguntarnos qué tipo de respuesta busca Sócrates para su pregunta de “¿qué es F?”, a veces una respuesta es rechazada por ser muy estrecha, a veces por ser muy amplia. Una definición sobre la valentía es estrecha porque hay casos de valentía que no consisten en esto, y es amplia en tanto que abarca casos de no-valentía. P. ej., la *valentía* no puede ser definida como “permanecer firme en batalla” porque se puede usar para otro tipo de comportamientos (*Laques* 191ce), así esta definición es muy amplia.

Según Fine (1993), una respuesta correcta a la pregunta “¿qué es F?”, debe dar una respuesta de la naturaleza de la F-idad. En el *Eutifrón* (6d 10-11) por ejemplo, “ser amado por todos los dioses” es una propiedad accidental de la piedad mientras que Sócrates quiere saber su naturaleza o esencia. Una explicación correcta de la esencia de la F-idad revelará por qué todas las Fs son F. Y la esencia de la piedad es por lo que todas las cosas pías son pías, algo que es lo mismo en toda acción pía. Según Aristóteles, Sócrates buscaba la esencia, lo que una cosa es y creía que ese conocimiento era necesario para poder obtener

cualquier otro conocimiento. La pregunta de Sócrates no es solamente lingüística sino que tiene una intención ontológica. Sócrates cree que la respuesta correcta a “¿qué es F?” es siempre la Forma; las Formas son los objetos de la definición, donde la definición es una definición *real*. Los correlatos ontológicos de las definiciones reales son las esencias reales que explican por qué las cosas son lo que son, y no universales lingüísticos.

Creo que Aristóteles pensaba que las razones epistemológicas que encuentra Platón siguiendo a Sócrates para postular universales, son válidas. Fine (pp.44-48) opina que según A6 y M9 Platón postuló entidades no sensibles distintas a los particulares, pero que los pasajes no muestran que Aristóteles está en desacuerdo con la existencia de entidades de este tipo, que tanto Platón como Aristóteles son realistas respecto a los universales (p.25); que estos son al igual que las Formas platónicas (según revela el *Peri Ideon*), objetos básicos del conocimiento, no sensibles; y que a diferencia de las Ideas no son paradigmas perfectos (eternos e inmutables) auto-predicativos y separados (o separables según Fine), rasgos a los que sobre todo van dirigidas las objeciones aristotélicas. Aristóteles da en *Sobre la Interpretación 7*, una definición de lo universal:

Puesto que, de las cosas, unas son universales y otras singulares llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular a lo que no, v.g.: hombre es de las (cosas) universales y Calias de las singulares (17ª 38-b1)²⁵

Aristóteles dice que los universales a diferencia de los particulares, pueden estar en más de un lugar al mismo tiempo, “lo que es uno no puede estar en varios sitios a la vez pero lo que

²⁵ Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos.

es común sí" (*Met.* 1040b25-6). Aristóteles es, pues, al igual que Platón, un realista sobre los universales. En este capítulo y en el capítulo 4 me enfocaré en estudiar los rasgos de los universales platónicos que Aristóteles rechaza y de los que, por ende, carecen sus propios universales: la separación (este capítulo) y el paradigmatismo (siguiente capítulo).

3. Principales críticas directas a la separación de las Ideas

3.1 Si los universales son separados, son particulares y universales a la vez

Una de las objeciones de Aristóteles a la separación de las Ideas es que si estas son separadas, como dicen los platonistas, tienen que ser universales y particulares a la vez (M9 1086 a31- b11), lo que resulta absurdo. Aristóteles afirma que hay una distinción entre las cosas particulares que no persisten porque están en movimiento perpetuo, y lo universal que tiene existencia propia; que sin lo universal no es posible llegar a la ciencia, pero que la separación de lo universal es la causa de las dificultades de la teoría de las Ideas. Luego señala que los platonistas, creyendo que hay otras substancias además de las substancias sensibles, y que era necesario que estuviesen separadas, admitieron esas substancias universales por lo que no hay casi ninguna diferencia de naturaleza entre las esencias universales y las substancias particulares, siendo esta una de las dificultades de la doctrina de las ideas. Es decir, que las Formas son universales y particulares a la vez, lo que es imposible.

El texto dice:

“En efecto, toma las Ideas como universales, y a la vez, como separadas e individuales. Ya anteriormente quedó planteado el problema de que no es posible que posean tales características. Ahora bien, la causa de que junten estas características en la misma cosa quienes ponen las Ideas como universales está en que no las identificaban con las cosas sensibles. Y es que pensaban que las realidades sensibles singulares fluyen y ninguna de ellas permanece y que, por el contrario, el universal existe separado fuera de ellas y es otra cosa. El universal, como decíamos más arriba, lo puso en marcha Sócrates mediante las definiciones, si bien no lo separó, ciertamente, de los individuos. Y razonó correctamente al no separarlo. Y resulta evidente por los resultados. En efecto, sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas. Otros, por su parte, consideraron que si tiene que haber ciertas entidades a parte de las sensibles y sometidas a continuo fluir, necesariamente han de existir separadas, y como no tenían otras, propusieron estas, las que se predicán universalmente. Con lo cual, viene a ocurrir que las universales y las particulares son las mismas naturalezas. Ciertamente, ésta sería, por sí misma, una de las dificultades de la doctrina expuesta.” (M9 1086 a31- b11)

La crítica de Aristóteles dice que si los universales están separados, las naturalezas universales y las particulares son las mismas. El argumento tiene estas premisas:

- (1) Las entidades sensibles fluyen y no permanecen.
- (2) El conocimiento de las cosas requiere de definiciones.
- (3) Las definiciones requieren de universales que se puedan aplicar a todas las cosas similares.
- (4) Los universales no fluyen, permanecen.
- (5) Por lo tanto, los universales son distintos a las entidades sensibles.

(6) Si tiene que haber ciertas entidades aparte de las sensibles, necesariamente han de existir separadas, según los platonistas.

(7) Con lo cual, viene a ocurrir que las universales y las particulares son las mismas naturalezas.

Podemos identificar en el texto algunas inferencias básicas: la del conocimiento, la imposibilidad de que haya conocimiento de las cosas sensibles sometidas a flujo; la inferencia de que además existen los universales; el argumento infiere luego que los universales están separados. Luego, si los universales están separados entonces se da (7).

Parece claro que en este argumento faltan premisas importantes que son supuestas por Aristóteles: (6) no dice por qué el universal debe existir separado y (7) no explica por qué universales y particulares son lo mismo. Por ello es que creo que el argumento debe suplementarse con premisas que expliquen (6) y (7). Intentando aclarar lo que Aristóteles parece aceptar para su propia teoría y lo que encuentra criticable de la de Platón según hemos visto, el argumento podría ser algo así:

- (1) Las entidades sensibles fluyen y no permanecen.
- (2) El conocimiento de las cosas requiere de definiciones.
- (3) Las definiciones requieren de universales que se puedan aplicar a todas las cosas similares.
- (4) Los universales no fluyen, permanecen.
- (5) Por lo tanto, los universales son distintos a las entidades sensibles.

(6) Si tiene que haber ciertas entidades aparte de las sensibles sometidas a continuo fluir, necesariamente han de existir separadas, según los platonistas.

(6)* Las entidades básicas para el conocimiento, exentas al flujo, son substancias.

(6)** Toda substancia está separada.

(7) Con lo cual, viene a ocurrir que las universales y las particulares son las mismas naturalezas.

(7)* Todo lo que es separado es un particular.

De esta manera, (6)*, (6)** y (7)* explican (6) y (7) respectivamente. (6) sigue la conclusión del capítulo 1, donde aceptamos que la separación es categórica e incompatible con la inmanencia, porque el cambio es entendido como flujo y la inmanencia de las Formas no es compatible con su inmutabilidad, pues se volverían destructibles.

Por otra parte, el libro Alfa de la *Metafísica* (991b9-17) nos dice que uno de los dos argumentos válidos para sostener la existencia de las Formas es un argumento de Uno Sobre los Muchos (USM), aquel que lleva al problema del Tercer Hombre y que es importante aquí porque su consecuencia es la separación de las Formas. Es probable que según el argumento de USM, la necesidad de separación se siga del tipo de paradigmatismo que propone Platón y de la relación entre la Forma y sus instancias particulares sensibles²⁶.

Un argumento de *Metafísica Z* llama la atención porque ahí las Ideas son consideradas substancias en el mismo sentido que las particulares sensibles y eso parece ser la causa de

²⁶ Si Platón llega a la separación por la vía del paradigmatismo, como sugiere el USM será porque para el universal, ser paradigma implica que exista independientemente de la instancia, que sea separado por tener prioridad ontológica. Tal vez piensa que todo paradigma debe ser separado de aquello de lo que es paradigma. Pero ser separado lo hace un particular según la concepción de Aristóteles.

que las Ideas resulten ser particulares y universales a la vez. En *Met.* Z1 Aristóteles dice que solamente la substancia es separada (*xoriston*). Es decir, que Aristóteles cree que la substancialidad implica separación y que cualquier cosa que sea separada es un particular.

Asimismo, en Z16 1040b27-9 dice:

“Así pues, resulta evidente que ningún universal existe separado fuera de las cosas singulares. Sin embargo, los que afirman (que) las Formas (existen de este modo), en cierto sentido tienen razón al separarlas, si es que son substancias, pero en cierto sentido no tienen razón, ya que denominan “Forma” a lo uno que abarca una multiplicidad. Y la causa está en que no son capaces de aclarar qué son tales substancias incorruptibles aparte de las singulares y sensibles. Desde luego, las hacen idénticas específicamente a las corruptibles (pues estas las conocemos), Hombre en sí y Caballo en sí, limitándose a añadir a las sensibles la expresión “en sí”. Y sin embargo, según pienso, aun cuando no hubiéramos visto los astros, no por eso dejarían de ser substancias eternas aparte de las que habríamos visto, conque, aun cuando de hecho no sepamos de qué naturaleza son (las substancias eternas), sin embargo es muy probable que las haya necesariamente. Así pues, es claro que ninguna de las cosas que se dicen universalmente es substancia, y que ninguna substancia se compone de substancias.”

En este texto, Aristóteles menciona que quienes proponen que las Formas son separadas tienen razón en separarlas si es que son “substancias”. Pero el problema es que las identifican con “lo uno que abarca una multiplicidad” y solo les agregan el adjetivo “en sí”, y las hacen “idénticas” a las corruptibles. Aristóteles acepta la existencia de entidades eternas pero parece decir que aunque hay este tipo de entidades como los astros, no son *uno sobre muchos*. Estos pueden ser particulares pero no universales a la vez: “es claro que ninguna de las cosas que se dicen universalmente es substancia”.

Met. Z16 1040b 5- 25, dice que las partes de los animales no son substancia sino potencias porque ninguna existe separadamente, sólo son substancia cuando forman una unidad, (el brazo sólo es substancia cuando está en el hombre), y la substancia de lo que es uno es una, y los seres cuya substancia es numéricamente una son numéricamente uno, y además, que “nada que sea común es una substancia” porque la substancia se atribuye exclusivamente a sí misma y al sujeto al que pertenece.

Donald Morrison (1985, p. 138-9), en su crítica a la separación entendida como existencia independiente, advierte que la separación de las Formas, es para Aristóteles, la que las substancias particulares mantienen entre sí, y que las substancias son separadas porque son numéricamente distintas. La distinción numérica explica por qué una substancia particular es separada. Dos cosas son numéricamente una sólo en caso de que tengan el mismo substrato básico.

Morrison no cree que el universal sea numéricamente uno para Aristóteles porque está en muchos substratos. Para Morrison, los universales aristotélicos no son uno en el sentido en que una substancia particular es numéricamente uno (p. 139). Esto no impide que sean uno en otro sentido, p. ej., en sentido explicativo. En *An. Po.* 100a 6-8 Aristóteles describe al universal como “lo uno aparte de los muchos, que es uno y el mismo en todas las cosas”. Y en *Física* 185a25-31, Aristóteles dice que hay distintos tipos de unidad, pues el *ser* se dice en muchos sentidos según se hable de cantidades, substancias o cualidades:

“Todas estas alternativas son muy diferentes y no es posible afirmarlas a la vez. Porque si el Todo fuese un todo de sustancia y también de cantidad y de cualidad, estén o no separadas entre sí, habría muchos entes. Y si todas las cosas fuesen cualidades o cantidades, haya sustancia o no la

haya, entonces sería absurdo, si hay que llamar absurdo a lo imposible. Porque ninguna de éstas puede existir separadamente, excepto la sustancia, ya que todas ellas se dicen de la sustancia como su sujeto.”

Por eso no es contradictorio para el universal, que “lo que es uno no puede estar en varios sitios a la vez pero lo que es común sí” (*Met.* 1040b25-6), si el universal es uno en un sentido determinado, pero es común a muchas cosas. Parece que la crítica de Aristóteles está relacionada con su idea de sustancia. Pero no es claro cuál es el movimiento que según él, hace Platón para que las Ideas resulten ser universales y particulares a la vez. La separación problemática puede ser inferida de que las Formas son sustancias, porque las sustancias (según la teoría del estagirita) necesariamente son separadas de otras sustancias, como p. ej., el caso de los particulares sensibles. O por el contrario: si Platón dice que son separadas pero no cree que sean sustancias, al ser separadas *deben* ser sustancias, y en esto precisamente consiste ser particular.

Pero, ¿qué decía Platón? Vimos en el capítulo 1 (2.1) que la Forma tiene preponderancia ontológica. ¿Eso es suficiente para que se le considere una sustancia en sentido Aristotélico? Fine (1993), p. ej., se concentra en el primer supuesto, pues piensa que según Aristóteles, Platón no concluye erróneamente que si las Formas son diferentes a los particulares, son separadas de estos, sino que pasa de la afirmación de que son objetos *básicos para el conocimiento y la definición*, a la conclusión de que son *sustancias*. Es decir, que para Platón son sustancias.

Así, cree ella, puede ser que Platón simplemente tiene una concepción distinta de substancia respecto a Aristóteles. El problema de la separación de las Ideas es derivado de dos premisas entonces: que las Formas son substancias y que la substancia es separada. Es difícil hablar de invalidez del argumento, dice Fine, sino que más bien ambos sostienen diferentes criterios de qué debe ocupar el lugar de la substancia. Para Fine, la objeción de Aristóteles es salvable porque las Formas son particulares y universales en sentidos no contradictorios (ya que como vimos, son homeoméricas). La Forma es *una* explicativamente hablando. Y, de acuerdo con Fine, los caracteres inmanentes son partes de Formas que son incluso destructibles, que están en los particulares, y hay infinitos en número, mientras que la Forma sigue siendo una en sentido explicativo. Así la Forma puede ser un particular y también universal sin ser contradictoria. Además, para Fine la separación es existencia independiente, y no parece que la existencia independiente implique que el que la posee es particular.

Pero hemos rechazado la interpretación de Fine, y desestimamos que la Forma sea inmanente y tenga partes homeoméricas. Dijimos que hay otras entidades distintas a las Formas llamadas caracteres inmanentes que se encuentran en los particulares sensibles. Si es así, la unidad de la Forma no es sólo explicativa y es un particular en el mismo sentido que es universal, porque es substancia. En ese sentido es contradictoria y nos lleva a aceptar la efectividad de la objeción de Aristóteles.

Pero la Forma también es distinta de los particulares sensibles en que es de naturaleza no-sensible. Esto, hemos visto en el argumento de lo Uno Sobre Muchos, es insuficiente para pasar a la conclusión de que es separada. Parece que Aristóteles piensa que si afirmamos

que es separada en sentido categórico, solamente lo podría hacer válidamente si es una substancia en el mismo sentido que un particular y por eso no puede estar *en él*. Esto es congruente con la objeción de Aristóteles.

Si la separación proviniera del paradigmatismo, eso podría indicar que la calidad de paradigma de la Forma es lo que requiere su separación. Y si las características de la Forma le permiten ser universal y particular al mismo tiempo, se podría escapar de la crítica de Aristóteles. Esas otras características deberían estar definidas en su *ser paradigma*. Si es un paradigma separado categóricamente es un particular, pero no puede ser un universal, ¿cómo hace a las muchas cosas ser lo que son? Si se diera explicación suficiente a esta relación, de manera que no sea contradictorio el que la Forma sea universal y particular, se respondería la objeción. Por lo pronto, la objeción es eficaz. En el caso de Fine se evita, pero tendríamos que aceptar la interpretación modal e inmanencia, lo cual creemos que no es lo que dicen Aristóteles ni Platón.

3.2 Objeciones a la separación de las Ideas como causas

Aristóteles cree que si las Formas son causas de que las cosas sensibles sean lo que son, y están separadas de estas, no pueden ser causa de nada, es decir, de su ser (substancia) ni del conocimiento. Así lo dice en *Met.* A9 y casi igual aparece en M5 1079b 10-20.

Pero la aporía más importante 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? Desde luego, no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo. Pero es que tampoco prestan auxilio alguno

ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto su substancia): si lo fueran, estarían *en* ellas), ni respecto de su ser, toda vez que no están en las cosas que de ellas participan. Cabría pensar que son causas como lo blanco que se mezcla con lo blanco, pero una explicación tal, que propusieron primero Anaxágoras y después Eudoxo y algunos otros, es fácilmente rechazable (Met. A9 991 a 10-20.)

En M 12 (1079b37) Aristóteles dice que parece “imposible que la substancia y aquello de lo que es substancia existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son substancias de las cosas? Y sin embargo, en el Fedón se habla de este modo, como que las Formas son causas del ser de la generación.” En *Met. Z 8* (1033b27). Afirma, además, que la causalidad de las Ideas “como realidades fuera de los individuos (...) no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y la substancia. Y por lo mismo tampoco serían substancias *por sí mismas*”. Habíamos concluido en el capítulo 1 que el ser *por sí mismas* es la separación a la que se refiere Platón cuando habla de las Formas. Así que lo que el texto dice es que las Formas no pueden ser substancias separadas, si es que van a ser de alguna utilidad explicativa.

Según Aristóteles, los universales dependen de alguna manera de los particulares para poder *ser*, (al contrario de la independencia de las Formas respecto a los individuos). En *Met. B* habla de la separación, como punto nodal de la aporía 4, cuando dice que ninguna de sus afirmaciones parece más absurda que ésta y no ayudan en nada a la ciencia, al conocimiento.

Hay por lo tanto dos problemas para las Formas separadas: 1) que no son causa de la substancia, no son causas formales y, en consecuencia, no sirven para explicar el

conocimiento; y 2) no son causa (*aitia*) de la generación ni del cambio en general. Es necesario pues, aclarar qué es causa, cómo la entiende Aristóteles, para entender las dos objeciones a la separación de las Formas, y el tipo de causalidad que podrían tener las Formas en los particulares sensibles.

Aristóteles dice que al preguntarnos “por qué” (*dia ti*) podemos responder de cuatro maneras según los cuatro tipos de causas: material (M), formal (F), eficiente (E) y final (T por teleológica), según *Física* 2.3. Si las formas pudieran contribuir algo a los particulares sensibles deberían ser algún tipo de factor explicativo, dice Fine²⁷. Pero, ¿es posible que sean otro tipo de causas y que siendo diferentes a las Aristotélicas también puedan responder las mismas preguntas?

3.2.1 La crítica física

En este apartado discutiré por qué Aristóteles no cree que las Ideas sean causas eficientes. En el apartado siguiente discutiré la crítica ontológica, que dice que las Ideas no pueden ser la substancia o esencia de las cosas, es decir, no pueden ser causa formal. La consecuencia de esta crítica es que no ayudan en nada al conocimiento, pues el conocimiento, en sentido más estricto, es conocimiento de la esencia, es decir, de la causa formal.

Aristóteles dice p. ej., en el pasaje de A.9 citado apenas arriba, que las Formas no explican el *llegar a ser*, no explican el movimiento ni el ser de los particulares sensibles porque no

²⁷ Fine (1986b) prefiere usar el término *aitia* (causa) como “factor explicativo” (pp. 351-3)

son causas, y no son causas porque no están *en* ellos. Por dos razones: no son inmanentes y no son su substancia. La crítica de Aristóteles cae sobre todo en la presunta imposibilidad de las Formas para explicar el cambio. Las cuatro “causas” aristotélicas tienen como finalidad *explicar* de maneras distintas. Como Julia Annas²⁸ señala, hasta hace poco era usual entender *aitia* como una teoría de causación pero resulta absurdo pensar así las distintas *aitiai*: que el bronce causa la estatua (causa material, M), la relación 2:1 causa la octava (F), el que planea algo es causa respecto a lo hecho (E), el deseo de salud causa el caminar (T). Y ha sido una mejora considerable en el entendimiento de la *aitia* en Aristóteles interpretarla más bien como un “porqué”, una explicación, o incluso, como piensa Fine, un *factor explicativo*. Al decir que hay cuatro tipos de *aitiai*, Aristóteles dice que la pregunta de por qué algo es, puede ser formulada de cuatro maneras distintas, resultando cuatro tipos distintos de explicación. Pero reconocer que *aitiai* son explicaciones, no significa que Aristóteles no se interesa en la causalidad. Las causas F, M y T explican de manera “*no causal*”, y la eficiente (E) es la única que parece explicar causalmente como *fuentes* del movimiento o cambio, como iniciadora del movimiento.

Aristóteles afirma que cuando queremos saber el “porqué” de la generación, la destrucción, el cambio y el movimiento debemos preguntarnos por una de esas cuatro causas. La causa eficiente es el principio de donde proviene el cambio o el reposo, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que

²⁸ Annas, Julia (1982). Aristotle on inefficient causes. *Philosophical Quarterly* 32 (129):311-326 (p.319.)

hace cambiar algo respecto de lo cambiado (194b30). Aristóteles además señala en Física VII, 2, que es necesario que haya contacto entre lo que mueve y lo que es movido:

“Todo lo que es desplazado, o se mueve por sí mismo o es movido por otro. En el caso de lo que se mueve por sí mismo es evidente que lo movido y lo moviente están juntos, pues lo que la mueve está en la cosa misma, de tal manera que no hay nada intermedio entre ambos” (243^a50-55).

Esta principalmente, es la causa de que las Formas no pueden ser causas eficientes respecto de lo sensible, por no estar *en* ello.

En M 12 1079b37 (arriba) Aristóteles menciona que el pasaje del *Fedón* 95e-107b es sobre la causa eficiente, igual que en A9 991b3-9 (=M5, 1080^a2-8) donde dice que según el *Fedón* las Formas son la causa del ser y la generación pero que aunque existan las Ideas, las cosas que de ellas participan no se generan a menos que haya un motor, además, que hay muchas cosas que se generan (como una casa o un anillo) de las que se dice que *no* hay Formas, por lo que es evidente que hay cosas que pueden ser y generarse sin estas. En *Acerca de la Generación y la Corrupción (GyC)* Aristóteles dice de las Formas, que en el *Fedón* aparecen como “una causa suficiente para explicar la generación²⁹” (335b10) y que en virtud de la participación se dice que cada cosa se genera, y en virtud de la pérdida de la Idea se dice que cada cosa se destruye, por lo que “las Ideas necesariamente deben considerarse causas de la generación y la corrupción”. Y si son causas:

...¿por qué ellas no generan siempre de modo continuo -y, en cambio, a veces lo hacen y a veces no, visto que las Ideas y las cosas que participan de ellas existen siempre? Por lo demás, en algunos casos

²⁹ Traducción de Ernesto La Croce, Ed. Gredos.

observamos que la causa es otra; en efecto, el médico produce la salud y el científico la ciencia, aunque la salud en sí y la ciencia en sí existan y también las cosas que de ellas participan, ocurriendo lo mismo con las otras operaciones cumplidas en virtud de una cierta facultad. Si alguien dijera que la materia produce la generación mediante su movimiento, daría una explicación más adecuada con los hechos físicos que la de quienes sostienen las doctrinas recién mencionadas (335b18-25).

En ambos pasajes Aristóteles dice que en el *Fedón* las Formas son lo que él ha llamado causas eficientes. Pero hay un conflicto de estos textos con A6 988^a9-10 donde Aristóteles dice que Platón consideraba solamente dos causas: la formal y la material, pues las Formas son la causa formal de todo lo demás: “Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas, el *qué-es* y la materia (en efecto, las Formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas...)”.

Es más complejo si, como advierte Annas (p.312), vemos que hay varios candidatos a causas eficientes en Platón: el divino creador del *Timeo*, el alma que se mueve por sí misma (*Fedro* 245c-e y las *Leyes* 891e, 896b), y la mente cósmica como factor ordenador en el *Filebo* 23c-31b. Esta última con marcadas semejanzas con las causas aristotélicas. Si es así, ¿por qué Aristóteles dice que Platón no propuso causas eficientes?

En el pasaje señalado del *Fedón* (95e-107b), Sócrates se pregunta por la causa de la generación y el ser y cuenta cómo había buscado las causas de la generación y el ser. En su relato hay dos vías: la respuesta “segura” (100d 4-e3) y la respuesta “inteligente” (105b-c). Su búsqueda de las causas parte de la misma pregunta que Aristóteles hace: “¿por qué?” (*dia ti*) (96^a8-10): “me parecería algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es”. Sócrates inicia su investigación desde las ciencias

naturales que luego abandona por considerarlas inadecuadas. Algo no puede ser un factor explicativo si su opuesto también puede ser factor en el mismo sentido³⁰, así la causa del número dos no puede ser la suma, porque la división también lo sería (96e-97b7). Entonces le parece que las cosas bellas sólo son así porque participan de la belleza en sí (esta es la respuesta segura, 100c4-6). Es la intuición de que uno solamente puede explicar cómo es algo refiriéndose a su Forma o esencia. Pero esa explicación no es útil para la mayoría de las cosas de las que se busca una explicación. Y así da la respuesta “inteligente”:

Al margen de aquella respuesta segura que te decía al comienzo, después de lo que hemos hablado ahora veo otra garantía de seguridad. Así que si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que se ponga caliente, no te daré aquella respuesta segura e indocta, que será el calor, sino una más útil, de acuerdo con lo hablado ahora, que será el fuego. Y si me preguntas qué se ha de producir en el cuerpo para que éste enferme, no te diré que la enfermedad, sino la fiebre (105b-c.)

Platón, piensa Annas (pp.317-8) va de lo más sencillo a lo más complejo, y así cuando ofrece la respuesta “segura” no ofrece un análisis condicional de la causación sino que impone restricciones intuitivas para un grupo de ejemplos. Cuando desarrolla su respuesta “inteligente” sigue el mismo patrón y lo que hace es extender la cobertura de casos. De esta manera, señala Annas, la Forma de lo frío explica todas las cosas que esencialmente son frías, como la nieve, por ejemplo. La vida en el cuerpo (105d-e), llega mediante el alma, el alma que es un vehículo de la Forma, lleva la Forma de la Vida, y por ello el alma jamás admite lo contrario a lo que lleva, que es la muerte. Platón postula por lo tanto entidades

³⁰ “No solo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que la idea en sí se presenta, eso que la conlleva jamás acepta la idea contraria de la que está implicada en él... El cinco no aceptará la cualidad de lo par, ni su doble, el diez, de lo impar” (105^a.)

intermedias entre las Formas y los particulares sensibles, que no aceptan co-presencia de opuestos (como el alma). Esto muestra dos cosas al menos: que Platón no creía que hubiera Formas para todas las cosas que podamos enunciar, y que las Formas que fundamentan el conocimiento de las cosas, deben ser “descubiertas”.

Annas cree que las relaciones básicas y verdaderas, aquellas que son relaciones explicativas reales, deben ser descubiertas empíricamente mediante investigación pero no son una relación causal ni son causas. La explicación “causal” que ha señalado Platón no es tal e incluso, dice ella, Platón cambia el tema pues luego de estar hablando de casos de generación y destrucción de las cosas, pasa a hablar de cómo las cosas poseen o no ciertas cualidades. Platón por lo tanto, según Annas, no ofrece una explicación causal ni una explicación teleológica sino una explicación formal pero no es consciente de este paso, de pasar de pedir explicaciones causales y teleológicas a proponer solamente una explicación formal mediante las Ideas.

Annas cree que Platón se confundió y que comenzó buscando causas eficientes pero terminó ofreciendo causas formales. Pero las Formas, que supuestamente evitarían co-presencia de opuestos en cuanto a las explicaciones, no logran explicar el cambio si son impasibles y son inútiles para ello, dice Aristóteles: sin un principio activo (*Met.* 1071b14-17), si las Formas explican algo no será el cambio (1075b27-8), y los platonistas no piensan en las Formas como explicativas del cambio sino más bien de lo inmutable y la inmovilidad (988b3-4)³¹. Las Formas no pueden por lo tanto ser causa eficiente por sus características

³¹ La crítica, dice Annas (p.326), podría cuestionarse por estar sostenida en una confusión entre características formales de toda Idea (inmutables, no sensibles, etc.) y la característica en virtud de la cual

intrínsecas, por ser impasibles y Platón, según Annas, parece que estaría de acuerdo si reconociera que se ha equivocado en ofrecer una cosa por otra.

Sin embargo existe otra posibilidad que aquí menciono: que Platón creyera que las Formas como causas (formales) pueden generar movimiento, ser, generación y corrupción de los particulares. Parece que la única posibilidad es que, según la interpretación que hemos escogido (de separación categórica), debiera ser indirectamente, a través de los caracteres inmanentes, pues las Formas son inmutables. Los caracteres inmanentes pueden producir cambios al estar en las cosas, y las Formas son causa indirecta de dichos cambios. Luego, si son causas indirectas en ese sentido, ¿podemos decir aún que son causas? Además, esto parece sólo trasladar el problema, pues el problema ahora es: ¿cómo pueden mover las Formas a los caracteres inmanentes? O, ¿hay algún tipo de movimiento que según Platón, generen las Formas?

Para Platón, las Formas instanciadas (los caracteres inmanentes), no pueden “mezclarse” con su opuesto. Esto genera movimiento. Y este parece ser el único tipo de movimiento que las Formas parecen causar. Recordemos que Aristóteles señala que Platón dice en el *Fedón*, cómo es que las Formas son causas del ser y la generación. En el *Fedón* 102 a11-e1, Platón dice que:

“No sólo la grandeza en sí jamás querrá ser a la vez grande y pequeña, sino que tampoco la grandeza que hay en nosotros aceptará jamás la pequeñez ni estará dispuesta a ser superada, sino que, una de

una Forma explica la instancia, su capacidad explicativa por lo tanto, no depende de sus características formales. Pero no se puede argumentar esto contra Aristóteles porque no es explícito en Platón, y Aristóteles critica sólo lo que es explícito.

dos, o huirá y se retirará cuando se le acerque lo contrario, lo pequeño, o bien perecerá al llegar este”.

Y en 103 b5-6 Platón contrapone también las cosas *opuestas en nosotros* y las *opuestas en sí*. Esto implica que los caracteres inmanentes parecen tener capacidad de “moverse” y “mover” (y generar cambio en) los particulares sensibles que lo instancian. Es decir, bien podría ser que las Formas sean inmutables, inmóviles, aun siendo opuestas en algunos casos, pero una vez instanciadas (los caracteres inmanentes), al “co-existir” en el plano sensible, en algún particular sensible, tienden a moverse, a destruirse incluso.

Ante el conflicto que parece haber entre los pasajes en que Aristóteles dice que Platón no propuso causas eficientes y la aparente obviedad de que sí lo hizo, como advierte Annas, Fine (pp. 359-362) propone que la crítica de Aristóteles es que Platón ignoró las causas eficientes en su explicación del cambio. Platón consideró que no era necesario buscar causas eficientes ya que la existencia de las Formas es una condición suficiente para el cambio, pero no porque las Formas sean causas eficientes, sino porque estas últimas no se necesitan. Esto se desprende del análisis puntual de los argumentos de *Met.* A9 (991b3-9) y *GyC* 2.9 (335b7-16, 18-24). Según Fine, en el primero, del hecho de que no haya una Forma de anillo o casa no implica que no haya otras Formas involucradas en la generación de cualquiera de estas u otras cosas “de las que se dice que no hay Formas”. Esto es congruente con *Met.* A6 (988^a9-10), donde se dice que Platón sólo propuso dos tipos de causas: formal y material. Aristóteles cree que el cambio requiere de algo que lo inicie (una causa eficiente) y que las Formas no pueden hacer que las cosas se muevan: en consecuencia, las Formas no son condición suficiente para el cambio. Pero es posible que Platón haya considerado

como una condición para el cambio la existencia de las Formas. Y esto es lo que parece sugerir Aristóteles en *GyC* 2.9 cuando dice que Platón después de otros que por cierto no mencionaron la causa eficiente, “por el contrario” pensó en las Formas en lugar de esta como entidades para explicar el llegar a ser.

Fine cree que las causas de todas las cosas que Sócrates propone son incluso *causas eficientes con constituyentes teleológicos* (p.373), lo que contradice la afirmación de Aristóteles de que Platón no se ocupó de las causas eficientes. Fine señala que cuando Sócrates en el *Fedón* dice (97b 8-99d 2) que las causas de por qué está él en prisión no son que su cuerpo consiste en huesos y nervios y demás, sino que la causa es su juicio de que eso es lo mejor, Platón quiere indicar con esto que a diferencia de la mayoría, él piensa que la causa eficiente tiene un constituyente teleológico. En esta teoría, si uno “quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa” (97 d1-3). Pero más adelante Sócrates ofrece su respuesta “inteligente”, la cual según Fine, modifica el método de investigación, de la ciencia natural a la dialéctica, pero sin olvidar las causas eficientes. Ella cree que la razón para ofrecer la respuesta “segura” es que es la única que puede explicar algo sin incluir su opuesto en el mismo sentido. Es segura, no porque sea lógicamente segura sino porque satisface los requerimientos platónicos de explicación adecuada. La respuesta “inteligente” permite explicar con opuestos (la fiebre puede explicar la debilidad, pero también la hipotermia), sin embargo, aún cumple con los requerimientos de la explicación adecuada porque no explica fenómenos opuestos, la fiebre no explica la salud, por ejemplo.

Fine (pp. 353-4) advierte que si consideramos las causas como restringidas a sucesos, tampoco la causa eficiente de Aristóteles es una causa. El padre es una causa eficiente del hijo sólo si consideramos que Aristóteles habla elípticamente. Fine amplía esta consideración a todas las causas. Las causas eficientes actuales (no potenciales) son objetos *constituyentes* de eventos y por lo tanto causas de estos. Y habíamos dicho que las otras causas (M, F y T) no pueden ser causas en tanto constituyentes de eventos, sino como factores explicativos y por lo tanto Fine propone que las Formas también pueden ser “causalmente relevantes” al ser factores que “uno cita al explicar el cambio”: estarán referidos a él y pueden ser partes de las explicaciones causales. Recordemos que, p. ej., Annas hace esta misma aclaración para lo que se puede entender como causa.

Las causas material y formal son causalmente relevantes como causas eficientes porque las causas eficientes son eventos, que pueden tener como constituyentes materia o forma. En *Fís.* 2.1 Aristóteles dice cuál es la naturaleza de las cosas naturales. Estas tienen dos naturalezas, la materia y la formal. Fine cree que esto quiere decir que son fuentes intrínsecas del cambio (pp. 355-6) donde la causa eficiente es la causa primera. También la causa final es causalmente relevante si tomamos en cuenta, dice Fine, que según Aristóteles (*Fís.* 2.7 198^a24-5) en los objetos naturales las causas formal y final coinciden, de manera que si la causa formal es causalmente relevante, también la final debe serlo.

Hasta aquí, Fine puede argumentar esto basándose en que las Formas son o pueden ser inmanentes, con lo que las Formas sí pueden estar en las cosas. Fine piensa que en su interpretación Platón escapa a la crítica de Aristóteles que discutimos en esta sección en buena parte porque en ella las Formas son inmanentes y al estar *en* las cosas, e incluso ser

destruibles como se vio en el capítulo previo, pueden directamente causar cambios en los particulares sensibles que las instancian.

Pero si habíamos aceptado que la separación es categórica, ¿cómo podrían las Formas ser causas eficientes? Sólo indirectamente, a través de los caracteres inmanentes que están en las cosas. Para ello, los platonistas deberían sostener que la relación de dependencia ontológica es tal, entre los caracteres inmanentes y la Forma, que la Forma es causa eficiente incluso si es inmutable, inmóvil.

Podemos concluir algo distinto a lo que propone Annas (que Platón empezó buscando causas eficientes y terminó ofreciendo solamente causas formales), complementando su interpretación con lo que Fine propone al respecto, con una tesis nueva: que las causas formales (las Formas o Ideas) también son causas del cambio (eficientes) y además son causas teleológicas. En esta interpretación podemos decir que Platón no se confundió ni terminó ofreciendo una cosa por otra (causas formales por eficientes), como propone Annas. Pero tampoco que no cree necesario no proponer causas del cambio como parece sugerir Fine, sino que las formales también cumplen como causas eficientes y teleológicas. Aunque para aceptar la causalidad de las Formas según Fine, pareciera necesario aceptar que son inmanentes. Y hemos concluido que la inmanencia de las Formas no es una opción; si son categóricamente separadas, también debemos separar la causación de las mismas respecto a sus instancias. Sólo los caracteres inmanentes podrían hacer el trabajo de las Formas inmanentes. En esta concepción de la causalidad, los eventos causales deben ampliar entonces su rango e incluir las Formas separadas, así como la relación de esas con los caracteres inmanentes.

Platón descubrió que las propiedades no están relacionadas uno a uno con los predicados de las cosas. Aunque las propiedades pueden ser predicadas de las cosas que las poseen, no todo lo que se puede decir de algo es una Forma, una propiedad. Por lo tanto el ser de las cosas está relacionado sólo con algunos de sus predicados. El descubrimiento es: ¿por qué sabemos que no todos los predicados se refieren a *propiedades* reales? Sólo algunos de esos predicados indican constituyentes de su ser. No todo predicado “obvio” se refiere a una propiedad de las cosas. No podemos decir que alguien está enfermo o débil porque participa de la Forma de lo débil, pues si intentamos explicar de esta manera, no explicaríamos nada. Pero tampoco podemos negar lo opuesto: que algo se puede predicar de las cosas en referencia a su ser. La respuesta “inteligente” (RI) advierte esto. Fine (p. 380) opina que RI y la respuesta “segura” (RS), van en la misma dirección y obtienen que las causas eficientes son eficientes con constituyentes teleológicos, como se ve en el *Timeo*, donde este tipo de causas se dan para muchos fenómenos: los deseos del Demiurgo de crear el mejor mundo posible, por ejemplo.

Fine piensa que el argumento de que las Formas son causas eficientes a partir de la RS es cuestionable (pp.384-5), y por ello el relevante es el que parte de la RI. Según la RS en el *Fedón*, señala, (1) las Formas son las únicas *aitiai*, (2) la existencia de Formas es una condición necesaria y suficiente para el cambio, (3) ya que la existencia de causas eficientes es condición necesaria para el cambio, se sigue que (4) las Formas son causas eficientes. El argumento falla porque (1) no implica (2). Luego, las Formas son *aitiai* pero mediante la participación. Esto para Fine es vital porque la participación *es* la *aitia*, más que la pura Forma. Participar en una Forma es un *estado de cosas* que incluye a la Forma como

constituyente, y es el estado de cosas el que es la *aitia* y no la Forma sola, señala. Y tampoco se sigue (4) pues un platonista podría rechazar (3) si acepta la interpretación de Fine; si es así, debería seguirse (4'): La existencia de causas eficientes no es una condición necesaria para el cambio (pues más bien lo es el estado de cosas o la relación entre Forma e instancia), y si acepta (3) tampoco se sigue (4), sino (4''): Participar en una Forma involucra causas eficientes, eso no es aceptar que las Formas sean causas eficientes. Así, 4' y 4'' niegan la viabilidad del argumento a partir de la RS.

En la RI hay un intermediario que es el que acarrea la Forma. Algo x llega a ser F por algo G. Pero, ¿qué es esta relación del intermediario G? Es una relación de suficiencia y no de necesidad. La RS tiene una finalidad distinta a la RI porque según Fine (pp.387-8), la primera solamente dice en qué consisten los sucesos o estados de cosas (es decir están constituidos por la participación en las Formas) mientras que la segunda especifica las causas eficientes de los mismos. Pero esto no quiere decir que Platón evitara las causas eficientes sino que no pudo descubrirlas en su primer investigación (RS) y tuvo que hacer un "segundo viaje" (RI), donde RS es una parte del camino. La causalidad relaciona sucesos, pero solamente podemos entender esta relación si entendemos qué son los sucesos. La RS los explica y por ello es relevante en el descubrimiento de causas eficientes. La RI provee un marco para especificar causas eficientes. La acción del fuego por ejemplo, es causa eficiente de que Sócrates se caliente. El fuego, constituyente del suceso posee la propiedad del calor y el calor para Platón es una Forma. Las Formas son constituyentes de sucesos y causas, son *propiedades* en virtud de las que las sustancias actúan y cambian. Las Formas por lo tanto son causalmente relevantes.

Apoyándome en Annas y Fine, creo también que la sola co-presencia de opuestos en los particulares podría ser causa del movimiento y la generación, y por lo tanto, parte de cómo la Forma es la causa eficiente que Aristóteles señala. Platón dice que algo deja de ser F cuando la Forma de F deja un particular o es destruida ante la presencia de su opuesto. Pero las Formas son impasibles, así que creo que no son las Formas sino los caracteres inmanentes quienes hacen esto, como se concluyó en el capítulo previo. Para que sean causas de las cosas, tendríamos que aceptar que las Formas, al ser “causa” de los caracteres inmanentes, también son *constituyentes de sucesos*. Fine considera que las Formas son caracteres inmanentes, con ello, vuelve no-problemática la identificación de estos con las Formas, pero si no lo son (como creo que es el caso), el platonista debería ampliar el rango del evento causal en un particular sensible, dado que los caracteres inmanentes dependen ontológicamente de las Formas de manera importante. Quedaría sin embargo, el problema de fundamentar la relación entre carácter inmanente y Forma.

¿Es posible entonces pensar que el movimiento que tienen los caracteres inmanentes al entrar o salir de los particulares, es a su vez el movimiento de cambio en los particulares sensibles? Al entrar el frío y salir el calor, el cambio se presenta en un particular sensible. Las características intrínsecas de estos caracteres (y sus portadores) sería lo que impulsa el cambio y el movimiento. De esta manera las Formas son causas eficientes, porque hacen a los caracteres inmanentes ser lo que son. El movimiento es dado por los opuestos. Cuando uno va hacia otro, se mueven, cada uno es causa y efecto de la aparición o desaparición de su opuesto. Por esto las formas (mediantes los caracteres inmanentes) son indirectamente,

causas eficientes. Las Formas también serían constituyentes de sucesos a través de estos caracteres que dependen ontológicamente de ellas.

En esta interpretación, el problema principal que enfrenta la Teoría de las Ideas es cómo fundamentar o explicar la relación entre Formas y caracteres inmanentes y particulares (ya que las Formas son separadas categóricamente). Si Aristóteles creyera que las Formas *pueden estar en* los particulares, tal vez la objeción de que no son causas eficientes no tendría sustento en primera instancia, en tanto que el movimiento de las mismas es mencionado por Platón cuando dice que estas entran y salen de los particulares. El ser opuestas las hace repelerse al igual que los polos iguales se repelen en dos imanes. Pero aún no es posible para los platonistas, dar una explicación de cómo se comunican las Formas y los caracteres inmanentes. Si aceptamos lo anterior, la objeción de Aristóteles no es viable, en tanto que ataca la causalidad eficiente de las Formas. Pero los platonistas deberían explicar cómo es que las Formas son “causa” del ser de los caracteres inmanentes.

Si se asume la interpretación modal de Fine de la separación, parece que se puede hacer frente a las críticas de Aristóteles. Sin embargo, hemos argumentado en contra de la interpretación de Fine y si asumimos la interpretación categórica, parece que es más difícil responder a la objeción de Aristóteles, en general. Podríamos concluir por lo pronto que hay una interpretación de la separación, la de tipo modal, que hace invulnerable a la Teoría de las Ideas frente a esta crítica de Aristóteles. Desafortunadamente, hay muchas razones para pensar que esa no es la interpretación que asumía Platón. Y la interpretación que más razonablemente puede atribuirse a Platón, la categórica, dificulta a la tesis de la separación

responder a esta crítica, a menos que se dé una explicación satisfactoria de la relación entre Formas y caracteres inmanentes.

3.2.2 La crítica ontológica-epistemológica

La crítica ontológica-epistemológica es la objeción de Aristóteles por la que las Ideas no pueden ser causa del conocimiento porque no son la substancia o esencia de las cosas y no pueden ser causa formal. Que las Ideas no ayudan en nada al conocimiento pues en sentido más estricto este es conocimiento de la esencia, es decir, de la causa formal. Es ontológica porque va dirigida contra el *ser* de las Formas. La consecuencia es que las Ideas o Formas no pueden *ser* separadas.

En *Metafísica A* Aristóteles dice que busca una ciencia de los primeros principios y las primeras causas³². Y afirma que la separación es nuevamente el objeto de la crítica al argumento epistemológico de Platón³³, pues las Formas no pueden ser causas del conocimiento porque no están *en* las cosas, dice: “es que tampoco prestan auxilio alguno ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto su substancia: si lo fueran, estarían en ellas)” (991 a10-15). Dice por ejemplo en A9 992^a24 que la “sabiduría” (*sofía*) es la que “indaga la causa de los fenómenos” y en A1 982^a1-3 que “es obvio que la sabiduría

³² El libro *B* se refiere a algunos de las conclusiones encontradas en *A*; y *B* es mencionado en partes posteriores de *Metafísica*. Frans de Haas (2009) hace un seguimiento de esta relación (pp.81-9).

³³ Este es uno de los dos argumentos por los cuales, según vimos en el capítulo 1 (2.1), Platón se ve en la necesidad de postular Formas. Fine sostiene que la separación es conclusión de argumentos epistemológicos y metafísicos (específicamente señalado como causa de la separación en A6 987 a32- b7, M4 1078 b9-1079 a4, y M9 1086 a31- b11 de *Metafísica*).

es ciencia acerca de ciertos principios y causas". Por ello, Aristóteles debe cuestionar el que las Formas sean causas formales si cree que no pueden explicar el conocimiento de las cosas. La objeción principal, es la separación.

Como Aristóteles busca una ciencia de los primeros principios, piensa que si las Ideas fueran causas, como intentan los platónicos, debieran ser causas primeras. En *B* también dice que las Formas como causas no pueden ser postuladas para esta ciencia porque no deben o no pueden existir y generan absurdos al ser separadas. Irwin (1988, p.166) cree que las aporías de *B* enfatizan especialmente las cuestiones platónicas y pregunta por la realidad supra-sensible, dado que encuentra que los primeros principios necesitan mucho más investigación de la que reciben y que su aplicación errónea a la realidad sensible es causa de los muchos errores sobre realidades no-sensibles. La substancia es un principio fundamental y la ciencia que se busca por lo tanto es la de los primeros principios y no una ciencia demostrativa.

Esta última afirmación tiene especial interés porque nos expone qué tipo de conocimiento podría estar buscando Platón cuando propuso las Ideas. El conocimiento no es esencialmente empírico o demostrativo. En *Met.* B1 (995b 5-10) los primeros problemas que enlista Aristóteles son: si una o muchas ciencias investigan las causas, y si dicha ciencia trata sólo de los principios de la substancia o si de los que son la base de las demostraciones de los filósofos. Luego (995 b 15-20) expone que es necesario investigar respecto a la substancia, si hay sólo substancias sensibles o si hay que admitir que además existen substancias no-sensibles y si hay un solo género de substancias o hay varios, como supuestamente advierten los defensores de las Ideas. Frans de Haas (2009, pp. 74-5) cree

que en *Metafísica B* Aristóteles enlista la serie de cuestiones (*aporías*) referentes a la ciencia que ha estado buscando desde *Alfa* porque junto con *K1* y el libro de *Analíticos Posteriores* intenta evitar que la ciencia que se busca (*sofía*) se acerque “peligrosamente” al modelo platónico de ciencia universal que *A.Po.* intenta descartar. La ciencia de la sabiduría es de la substancia de las cosas, la que responde el “por qué” del ser de las cosas en su más alto grado o su principio último. De acuerdo con De Haas, Aristóteles a lo largo de las *aporías* de *B* y *K*, intenta demostrar que hay dos tipos de ciencias, las demostrativas como aquellas que se abocan a los atributos de las cosas y la ciencia de los principios, que se ocupa de la substancia.

Platón no desestima la importancia de la ciencia que, como p.ej. la botánica, nos ayuda a clasificar y analizar las relaciones y cualidades de las cosas sensibles. Por el contrario, como vimos arriba, cuando hace una diferenciación entre la respuesta inteligente y la respuesta segura, él parece creer que es necesario un trabajo de clarificación para determinar, cuando predicamos algo de las cosas, si nos referimos a una Forma o no, y la crítica de Aristóteles a este tipo de ciencia de lo no-sensible, está centrada nuevamente en la separación.

En B2 (997^a 35) en la *aporía* 4, Aristóteles afirma que las Formas son *objetos sensibles eternos*³⁴. Düring (1987, p.428) atribuye esto a una equivocación de Aristóteles que “en forma burdamente materialista caracteriza las Ideas como ‘cosas sensibles eternas’, aun cuando Platón habla siempre de la contemplación intelectual de las ideas”. Pero creo, como

³⁴ En M 9, 1086a31-b11 por ejemplo, dice que la causa que llevó a quienes consideran las Ideas substancias universales a reunir en una misma cosa estas características reside en que no identificaban las Ideas con las cosas sensibles.

vimos arriba en el apartado 4.1, que la sustancialidad que Aristóteles le atribuye a las Formas y por lo tanto su *ser particulares* en el mismo sentido que las cosas sensibles particulares, se debe a la separación y a que son consideradas numéricamente uno. Parece que el tema de la aporía 4 es más bien, si se deben aceptar *substancias* como las Ideas, dado que resultan ser particulares a la vez que universales.

De la separación (*xorismos*), dice: “ninguna de sus afirmaciones parece más absurda que ésta” (B 2 997 b5), porque quienes proponen las Formas crean objetos sensibles eternos. Al igual que quienes creen en dioses de forma humana y no hacen sino crear hombres eternos los platónicos crean objetos sensibles eternos y afirman que existe el Hombre en sí, el Caballo en sí, y la Salud en sí pero “no explican nada más”. En las aporías de B y K la sustancialidad del objeto de conocimiento de la ciencia de la sabiduría (*sofía*) parece ser parte de la investigación ligada directamente con la separación de las Formas. No es sorprendente, dice De Haas, que la objeción más grande que Aristóteles interpone contra la Teoría de las Formas en A9 se refiere a la separación ontológica entre la *ousia* como causa y la *ousia* como aquello que es explicado por esa causa (p.86). La ciencia que se busca por lo tanto, no puede proveer conocimiento porque la separación de las Formas atenta contra la causalidad que se supone debe garantizar (A9 991ª8). La crítica ontológica-epistemológica entonces está sustentada, más que nada, en la separación de las Ideas.

C. C. W. Taylor (1969, p. 45-6), señala que el *Fedón* hace una distinción en “causalidad” cuando Sócrates se pregunta por aquello que hace a los números lo que son. En 96ª 8-9 se pregunta por las causas del cambio y la destrucción, y luego se pregunta por las causas de que 10 sea mayor que 8, o el doble codo mayor que el codo. Estas últimas no parecen ser

una relación de causalidad en el mismo sentido que algo que cambia físicamente sino una necesidad de explicación, no es una pregunta empírica, sino que más bien parece ser dirigida a responder fenómenos solamente inteligibles, sin una relación causa-efecto como un fenómeno natural; más bien es algo como: “¿qué características del número 10 explican o lo hacen ser dos más que 8?”. Por ello es notorio, dice Taylor, que Platón debió haber creído que había un único tipo de respuesta para un rango amplio de preguntas distintas.

En *Fedón* Platón confirma que las Formas pueden tener la capacidad de explicar el por qué una cosa es como es, cuando da sus respuestas segura (RS) e inteligente (RI). Pero al negar la utilidad de la RS ha dado el método para llegar a conocer las causas formales. En el apartado anterior vimos cómo RS es desechada para dar paso a una respuesta más sofisticada mediante la cual podemos discernir cual es la verdadera causa formal de las cosas. La Forma de lo frío explica todas las cosas que esencialmente son frías, como la nieve. La vida en el cuerpo (105d-e), llega mediante el alma y esta es un vehículo de la Forma de la vida.

Aristóteles describe las causas formales en *Física* II, 3, como “la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición” (194b 26-9). El ejemplo de la octava es una relación numérica, similar a la relación que Platón ha formulado entre los números 10 y 8. En *Met.* Z6 (1033b5-10) da otro ejemplo, donde la Forma de una esfera de bronce es su figura. Dice que hacer redondo al bronce no es hacer *la redondez* ni *la esfera*, pues “ni se genera la forma -o como quiera que haya de denominarse la configuración de lo sensible- ni hay generación de ella” y cuando la causa productora produce una esfera, “la

hace efectivamente, de bronce y de *esfera*, ya que hace la forma en tal cosa y ésta es esfera-de-bronce". Taylor (p.54) formula una definición de la causa formal a partir de ejemplos como estos, en donde responde a la pregunta a partir de alguna materia dada: ¿cuáles son las características que, poseídas por esa materia, son condición necesaria y suficiente de su *ser de cierta manera*, p. ej., ser una esfera?

Esta definición de la causa formal no parece alejada de lo que para Platón es la Idea como factor explicativo de cómo es alguna cosa. Cuando dice en la RI que la fiebre es la causa de que un cuerpo esté enfermo y no la enfermedad, o que es por el fuego y no por el calor que algo es caliente, Platón intenta dar una explicación formal de por qué las cosas son como son. En cada caso vemos un sujeto en el cual están presentes ciertas características que hacen a alguna cosa ser de cierta manera. Fine (1986b, p. 382) también cree que Platón y Aristóteles difieren en los candidatos a llenar el rol de causas formales, pero que comparten el mismo criterio para explicar qué son las cosas. Para Fine, Aristóteles está en lo cierto cuando dice que Platón propuso las Formas como causas formales, y que la objeción es la siguiente: 1) si F es la esencia de x, F no puede ser separada ("separable" según Fine) de x; 2) si F es la esencia de x, F está en x (es una propiedad de x); 3) Platón falla en explicar cómo las Formas podrían ser causas formales de lo sensible. De 1) se puede decir que es válida si aceptamos determinada concepción de separación (la categórica) y cierta concepción de lo que es la esencia o substancia, es decir, que si aceptamos que Sócrates tiene una esencia propia de él solamente, como dice en *Metafísica* (Z13, 1038b10), entonces su objeción es válida, pero si uno cree que, como en *Categorías*, todas las esencias son generales, y que además la separación para Fine es Existencia Independiente (es decir, que la substancia es

“separable”), entonces parece más bien dudosa. Asimismo, de 2), Fine señala que no es necesariamente verdadero que las Formas no estén en las cosas, pues bien podrían ser separables. Sin embargo, como ya vimos en el capítulo 1 la propuesta de Fine de entender a la separación como Existencia Independiente, compatible con la inmanencia, tiene serios problemas. En el caso de la separación categórica, la objeción es válida si aceptamos que las Formas deben estar en las cosas para explicar su ser. Sólo se podría escapar a esta objeción si aceptamos que pueden explicar sin ser inmanentes, pero como hemos señalado, todavía no se ha sustentado esta opción, aunque parece que “explicar sin ser inmanentes”, es la característica principal del paradigmatismo de las Formas respecto a las instancias. La carga de esta prueba recae entonces sobre la capacidad explicativa de las Formas, siendo separadas.

Luego, ¿cómo pretendía Platón que las Ideas explicaran en sentido formal si no están en las cosas que dependen de ellas? Fine (p. 383) señala que Aristóteles parece pensar que Platón apela al paradigmatismo para sustentar esta idea, pero el paradigmatismo parece, incluso para Platón, algo metafórico. En el siguiente capítulo pasaremos a investigar este segundo rasgo característico de las Formas y veremos si la concepción platónica del mismo podría ayudar en este punto.

Así pues, la objeción de que las Formas no puedan ser causas formales está dirigida a la separación. La respuesta podría ser la misma que la del apartado previo, pues vimos que la separación podría no ser una limitante para que las Ideas sean constituyentes de eventos causales, siempre y cuando se pueda explicar la relación de dependencia ontológica que los caracteres inmanentes tienen respecto a estas. Sin embargo, parece que en ambos casos

se traslada el problema y que no tenemos una solución, pues no tenemos una explicación de dicha relación. Además, podríamos preguntarnos, tanto en este caso como en el anterior, por qué necesitamos a las Formas, si los caracteres inmanentes parecería que pueden hacer el trabajo explicativo. Las Formas parecerían entidades ociosas, que no hacen ningún trabajo. Luego, ¿por qué Platón consideró necesario postular universales separados?

Hemos visto que Platón postula universales separados principalmente para que haya objetos estables del conocimiento. Si sólo hubiera caracteres inmanentes y no Formas esta estabilidad no estaría garantizada. Sin embargo, la crítica recurrente de Aristóteles en lugares como el *Peri ideon*, por ejemplo, es que no es necesario postular Formas, universales separados, para lograr tener objetos estables de conocimiento. Es suficiente tener universales inmanentes. Según dice Aristóteles en el *Peri ideon*, ninguno de los argumentos platónicos logra ofrecer razones suficientes para postular universales separados. Un estudio de estos argumentos y de las críticas de Aristóteles a los mismos, está fuera del alcance de este capítulo, en donde nos hemos centrado en las críticas directas de Aristóteles a la separación.

4. Conclusiones

Hemos revisado las objeciones directas a la separación de las Formas: la de que estas, absurdamente, serían universales y particulares; y las de que las Ideas no pueden ser causas ni de lo que son las cosas, ni del movimiento, ni del conocimiento que tenemos de ellas.

Hemos visto que estas críticas son serias, y que atacan la separación entendida categóricamente, que consiste en ser un sujeto por sí mismo, y, por tanto, uno en número. Las críticas son, entonces, efectivas en contra de la separación de los universales platónicos, pues se centran en la no-inmanencia de los mismos.

Así pues, la única manera en que Platón podría responder a esta crítica es dando una explicación más detallada de la inmanencia, de cómo se relacionan las Formas y los caracteres inmanentes y de por qué las primeras son necesarias, además de estos caracteres. Pero no es claro si es posible dar esta explicación. Luego, las críticas de Aristóteles hacen inviable la posición de Platón de que los universales son separados. En el próximo capítulo estudiaremos en qué consiste el otro rasgo principal de los universales platónicos, el paradigmatismo.

Capítulo 3. El paradigmatismo de las Formas platónicas.

1 Introducción

El objetivo de este capítulo es discutir cómo entender la tesis de que las Formas son paradigmas de las cosas sensibles, pues ésta es una de las características principales de las Ideas. Aristóteles centra sus ataques en contra de las Formas platónicas (*Met.* A9 990b1-17=M4 1079a4-13, A6 987a29-b10, M4 1078b11-32 y M9 1086a32-b13) en dos características de las Formas: la separación y el paradigmatismo. Y al mismo tiempo sugiere que aceptar cualquiera de estas dos características en los universales es individualmente necesario y conjuntamente suficiente para aceptar la existencia de Formas. En los capítulos anteriores nos hemos ocupado de la separación, en éste y en el siguiente nos ocuparemos del paradigmatismo.

Que la Forma sea paradigma puede ser más o menos problemático según distintas interpretaciones, aunque del hecho de que en alguna interpretación sea menos problemático no se sigue que sea lo que Platón propuso. El problema de la predicación es básico para la Teoría de las Ideas y el paradigmatismo. Según Aristóteles es a causa de ello que Platón (mediante el Argumento a partir de los Relativos) encuentra necesario postular paradigmas perfectos no-sensibles, como se verá. La cuestión es: ¿por qué decimos que algo es como es?, ¿por qué decimos que p. ej., algo es una manzana?, ¿por qué a un objeto

particular le llamamos manzana y no de otra manera? ¿Por qué *predicamos* la *manzaneidad* de esa cosa particular?

En *Met.* A.9 (990b9-17= M4, 1079a4-13) Aristóteles menciona cinco argumentos para la existencia de las Formas, los cuales son explicados a detalle en el *Peri Ideon* o *Sobre las Ideas*. Fine advierte, en su análisis del *Peri Ideon* (1993, pp. 20-29), que este tratado poco atendido es de gran importancia para el entendimiento de la teoría platónica de las Formas, dado que la expone clara y sistemáticamente. La exposición de Aristóteles ilustra también la discusión metafísica sobre las características de los universales. Aristóteles divide en los pasajes mencionados de *Met.*, los cinco argumentos en argumentos más y menos exactos. Los segundos, dice, son inválidos lógicamente, pero los primeros son válidos para postular Formas, aunque no son sólidos porque se siguen de ellos consecuencias inaceptables, como es el que haya Formas que los platónicos no creen que existan³⁵. Los dos válidos o más exactos, son el Argumento de los Relativos (AR) y el Argumento que Conduce al Tercer Hombre, que Fine llama el más exacto argumento de lo Uno sobre lo Mucho. El primero es válido para postular Formas porque es válido para postular universales como *paradigmas* (*Peri Ideon*, 83, 17-22) y por esa razón es el que nos interesa aquí. El AR es rechazado sin embargo por Aristóteles porque considera incorrecto el proponer que haya Ideas de relativos.

La estrategia que usaré para determinar en qué consiste el paradigmatismo platónico será preguntando por qué Platón consideró necesario postular la tesis del paradigmatismo en la

³⁵ Un argumento es válido en caso de que sus premisas impliquen su conclusión. Un argumento sólido es aquel que es válido y además todas sus premisas son verdaderas.

Teoría de las Ideas a través de argumentos tales como los que exponen él y Aristóteles. Este último hizo una exposición muy clara del argumento platónico central en el *Peri Ideon*, AR, de manera que podemos descubrir ahí en qué consiste el paradigmatismo si se cruza con la evidencia de los diálogos. Es de subrayar la especial importancia que tienen aquí los términos “homonimia” y “sinonimia” para determinar cuál es la interpretación adecuada, pues son la clave para entender el tipo de perfección que poseen las Formas (y el tipo de paradigma que son), lo que incluso podría repercutir en la posibilidad o imposibilidad de defender la separación de las mismas.

En la sección 2) presentaré los pasajes en que Platón habla de las Formas como paradigma, para luego proceder en 3) a presentar dos interpretaciones distintas del paradigmatismo. En 4) analizaré los argumentos platónicos a favor del paradigmatismo, especialmente el argumento a partir de los relativos. En 5) argumentaré a favor de la interpretación del paradigmatismo que creo es correcta.

2 El paradigmatismo de Platón

Al final del libro V de *República*, el pasaje 472a y sigs., muestran claramente la tesis del paradigmatismo, en la búsqueda que, p. ej., se hace de la *justicia misma*. En *Rep. V* (472c4-d1) podemos ver qué es un paradigma cuando Platón usa este término y dice que:

Con miras a un *paradigma*, pues, buscábamos la justicia misma, y el hombre perfectamente justo... y lo mismo con la injusticia y el hombre completamente injusto... ¿Piensas acaso que un pintor que ha

retratado como *paradigma* al hombre más hermoso, habiendo traducido en el cuadro todos sus rasgos adecuadamente, es menos bueno porque no puede demostrar que semejante hombre pueda existir?

Aunque no utiliza mucho el término, Platón continuamente sostiene que las cosas particulares en el mundo sensible son imperfectos en relación con las Formas, y esto parece ser lo que llamamos *paradigmatismo*, pues las Formas son modelos, paradigmas de estas cosas. En la búsqueda del Estado perfecto, Platón señala que de encontrar un paradigma (472e) es posible fundar un Estado así. En *Rep. IV*, p. ej., particulares diferentes como dos hombres justos lo son en cuanto a “la noción de la justicia misma” (435 a), y para decir que dichos hombres son justos no será necesario que sean “en todo sentido de la misma índole que la justicia” (*Rep. V*, 472 c1), sino que nos “contentaremos con que se aproxime al máximo posible y participe de ella más que los demás”.

El pensamiento del filósofo, a diferencia del que solamente gusta de oír o presenciar espectáculos de cualquier tipo, y no distingue entre las múltiples cosas bellas y la belleza en sí, es el único capaz de “divisar la naturaleza de *lo bello en sí* y de deleitarse con ella” (476b). Esto es, no es capaz de alcanzar el conocimiento, el pensamiento de “aquel que estima que hay algo bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes” (476d). Dicho conocimiento además, es real, es de “algo” que existe, que *es*. En 476e afirma que se conoce algo que *es* y establece por lo tanto el siguiente principio: “tenemos seguridad de esto, desde cualquier punto de vista que observemos: lo que es plenamente es plenamente cognoscible, mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido” (477a). Dichas

Ideas *son* lo que permite conocer cosas como lo bello, lo justo, lo doble, lo pequeño, según *Rep. V*.

La Forma de F es, entonces, un paradigma de lo F, un modelo perfecto porque a diferencia de los particulares sensibles, no cambia nunca, y porque no es F y no-F. El paradigma de lo F es plenamente o perfectamente F. El libro VI comienza estableciendo que para fundar un Estado es necesario tener el conocimiento en el alma de “un *paradigma* manifiesto” (484c) para implantar aquí las reglas relativas a lo justo, a lo bueno, a lo bello, etc. Quien puede conocer, el filósofo, es quien “es capaz de prescindir de los ojos y de los demás sentidos y marchar, acompañado de la verdad, hacia lo que es en sí” (437d6-8). Dicha persona, una vez gobernante debería al contemplar el bien en sí, “sirviéndose de éste como *paradigma*, organizar... el Estado, los particulares y a sí mismos” (540a9). Este modelo que no existe “en ningún lugar de la tierra” puede existir localizado en otra parte: “tal vez resida en el cielo un *paradigma* para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior” (592b1).

Las Formas, diferentes a los particulares, solo pueden ser aprehendidas mediante la razón, además son perfectas, impasibles y eternas. En el *Fedón* Platón dice:

La substancia misma... ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna? (78d).

En cambio, los particulares, a diferencia de las Formas, “jamás se presentan de igual modo”:

¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario a aquéllas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas? –Así son, a su vez, dijo Cebes, estas cosas: jamás se presentan de igual modo (78e).

Las Formas, como paradigmas, son el fundamento del conocimiento. Además, confieren a los particulares sus características fundamentales. En el *Fedón* también parece aceptar Platón que los paradigmas son fuente del conocimiento de todas las demás propiedades, y también de sus características substanciales. Vemos que las cosas bellas nunca son perfectamente bellas como la belleza *en sí*. En el *Fedón* varias veces hace referencia a esta diferencia, cuando habla de lo justo, lo bello o lo bueno en sí (65d-66a) y que son inaprehensibles por los sentidos y sólo se observan por la inteligencia: “me refiero a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza, y, en una palabra, a la realidad de todas las cosas, lo que cada una *es*”. Según *Met. A6* (986^a) Platón estaba de acuerdo con Heráclito y Crátilo en que las cosas de este mundo están en flujo eterno y que lo universal no estaba en lo sensible sino en otra realidad pues era imposible el conocimiento a partir de lo que cambia constantemente.

El paradigmatismo es una tesis ontológica o metafísica con consecuencias epistemológicas. En el paradigmatismo el fundamento ontológico de las cosas particulares sensibles se debe a paradigmas o modelos que son perfectos a diferencia de sus instancias, eternos e impasibles. Pero estos son accesibles solamente a la razón, lo que necesariamente tiene consecuencias epistemológicas. La Forma de F, p. ej., hace a las cosas F ser F y permite

también explicar por qué las cosas F son F: gracias a ella es posible el conocimiento de las cosas F.

3 Dos interpretaciones del paradigmatismo

¿Cómo es el paradigmatismo platónico? ¿Qué características lo definen? De las respuestas a estas preguntas depende, en parte, cómo es la Teoría de las Ideas y qué problemas enfrenta. El paradigmatismo de Platón incluye dos tesis básicas difíciles de aclarar y que son de gran importancia:

Auto-predicación: La Forma de F es F.

Perfección: La Forma de F es perfectamente F.

Fine (p.52) sostiene que estos dos elementos, la perfección y la auto-predicación, tienen especial relevancia en el estudio del *Peri Ideon* para entender a Platón y la crítica que de él hace Aristóteles. Ambos elementos constituyen lo que ella llama el “paradigmatismo perfecto”, que es en lo que consiste la tesis platónica del paradigmatismo³⁶. El paradigmatismo perfecto significa que los particulares sensibles son imperfectos mientras que las Formas son perfectas. Hay varios sentidos en que se puede entender dicha imperfección. El sentido en que la Forma es paradigma está ligado con el sentido en que se

³⁶ Aunque ella reconoce que el segundo no es explícito: “Though Aristotle does not discuss these claims in the *Metaphysics* passages, they are relevant to the interpretation of the *Peri ideon*” (p. 61).

entiende su relación con los particulares. La tesis del paradigmatismo debe responder adecuadamente a estas dos interrogantes, auto-predicación y perfección.

La primera interpretación de cómo la Forma de F es un paradigma perfecto, es la literal: la Forma de F es (perfectamente) F en el sentido de que es un ejemplar perfecto de F-idad. La Forma de F y una cosa particular F, son entonces F en el mismo sentido y de la misma manera. Esto parece llevar al absurdo porque la Forma de F es F de la misma manera a cómo los particulares sensibles son F, pero es diferente de estos porque ella es perfecta. Resulta entonces que la Forma de lo largo por ejemplo, es la cosa más larga que pueda haber, o la de lo pequeño es la más pequeña; y es absurdo pensar que la Forma incorpórea de lo largo puede ser la cosa más larga que existe, o que la Forma de perro puede mover la cola porque *es un perro*.

Si bien autores como Vlastos (1954, 1969) aceptan una interpretación literal del paradigmatismo, muchos otros, como Allen (1960, p. 147-8), coinciden en advertir que es improbable que Platón sostuviera esta interpretación tan simple, y que pensara que por ejemplo la Forma del perro, la *perreidad* puede ser rascada detrás de las orejas. En este caso, la Forma sería un universal que tiene una característica que lo hace miembro de su propia clase y por ende, el ejemplar perfecto de esta. Sería un universal que a la vez es una instanciación de sí mismo. Esta interpretación del paradigmatismo, además de hacer a esta tesis absurda, parece generar un regreso al infinito de Formas: si para explicar un cierto carácter en las cosas particulares la Forma debe poseer ese atributo, esto la hace ser clase y miembro de la clase provocando, al parecer, una regresión, pues parece necesario que haya una segunda Forma que haga que la primera sea F (argumento del tercer hombre), y

así sucesivamente. En el siguiente capítulo abordaremos este argumento del tercer hombre, por el momento vamos a revisar algunas alternativas de interpretación distintas de la literal, pues ésta parece bastante problemática.

Allen (1960, p. 147-8) no acepta la auto-predicación de las Formas. Piensa que es falso que Platón sostuviera esta tesis, en que la Forma sería un universal que tiene una característica que lo hace miembro de su propia clase y por lo tanto, el ejemplar perfecto de dicha clase. Allen (p.147) considera que la auto-predicación es un problema de interpretación (evitable) y no una característica de las Formas. Sostiene que aunque Platón dice que hay entidades que son "F en sí mismas" y también pueden ser llamadas F, esto no implica auto-predicación sino que se requiere una premisa auxiliar. Ésta es que una función del tipo "... es F" puede aplicarse indistintamente a particulares y a la Forma misma, de manera que cuando decimos que un acto es justo y la Justicia es justa, afirmamos que tienen el mismo carácter. Pero esta premisa sería falsa si la función fuera sistemáticamente equivocada dependiendo de si el sujeto es un particular o es una Forma. Si son distintas, decir que un particular es F y que una Forma es F, sería decir cosas distintas.

Así, según Allen, se pueden decir dos cosas distintas según el objeto al que se refiera, las dificultades de la auto-predicación no aparecerían y el carácter de las Formas no sería asimilable al de los particulares. Allen intenta entonces mostrar que las funciones que involucran los nombres de las Formas exhiben este tipo de ambigüedad. La evidencia la obtendrá de la teoría de la predicación en el *Fedón* y la ontología que subyace a ésta.

El problema según Allen es: los diálogos usan un lenguaje que sugiere que la Forma es un universal en sí mismo como atributo y miembro de su propia clase; y por implicación, el miembro perfecto de esa clase. El lenguaje sugiere que la Forma tiene lo que es ella misma: es auto referencial, auto-predicativa. En el *Fedón* Platón dice que los particulares son llamados con el mismo nombre que las Formas (78 e2) y que las cosas tienen su nombre por *participar* de las Formas (102b 2).

Allen cree que la razón para llamar a los particulares como las Formas es que tienen en ellos un carácter inmanente (*morfé*) definido por ella: “Es posible... que no solo la propia idea se adjudique su propio nombre para siempre, sino que también lo haga alguna otra cosa que no es ella, pero que tiene su *figura*³⁷ siempre, en cuanto existe” (103e). Estos pasajes implican que “F” es un nombre que es aplicado tanto a su primer poseedor (la Forma) como a los particulares que son llamados F en relación con la Forma; y la justificación, dice Allen, es que los particulares poseen el carácter inmanente definido por la Forma.

Según Allen, es significativo que Aristóteles prefiera enfatizar precisamente esta característica en su primer sumario de la teoría de las Formas en la *Metafísica* (A987 b3 y sigs.):

Así pues, de las cosas que son, les dio a aquéllas el nombre de Ideas, afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su *nombre*: y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas (correspondientes) existen por participación.

³⁷ El traductor advierte que usa “figura” para la palabra *morfé* aunque otros prefieren “carácter” (Robin), o “carácter formal” (Hackforth), y que las diferencias de matiz entre este término y *eidós* (que hemos aceptado como “carácter inmanente”, distinto a *idea*) son muy ligeras. Traducción de Carlos García Gual (Gredos).

El pasaje implica que “F” es un *nombre* cuya designación principal es la Forma: “F” nombra lo F. Pero este nombre también es aplicado mediante designación derivada a los particulares que son llamados posteriormente a la Forma “así como un hijo es llamado como su padre”. La justificación para la designación derivada es, según Allen, que los particulares tienen en ellos el carácter inmanente definido por la Forma; o para poner el asunto de manera diferente, son nombrados posteriormente a la Forma por su íntima y peculiar relación con ella.

Así, según Allen, tenemos una teoría de predicación *sin predicados*. Los que parecen enunciados atributivos son de hecho enunciados relacionales o identificativos, dependiendo de la designación de sus predicados. En la designación derivativa, decir de algo que es F es decir que es causalmente dependiente de lo F. Nótese que aquí “F” no es estrictamente un término unívoco, sino un nombre común aplicado en virtud de una relación con otra entidad, la Forma, señala Allen.

La co-presencia muestra la diferencia ontológica que tienen Formas y particulares como objetos de conocimiento y su capacidad explicativa. Allen advierte que las Formas y los particulares son distintos ontológicamente en tipo. La “deficiencia” es una distinción de categorías. Los particulares “son deficientes no porque poseen los caracteres que poseen sino porque son el tipo de cosas que son –porque son calificados por opuestos, porque cambian, porque son en algún grado ininteligibles, porque dependen de su existencia de las Formas pero en sí mismos no son Formas- porque en una palabra, son imágenes” (1960, p. 156).

Por otro lado, cuando “F” es usado como una designación primaria, es sinónimo de lo F en sí mismo o la F-idad; por lo tanto decir que la F-idad es F es hacer un enunciado de identidad. Se sigue entonces que es inválido inferir auto-predicación del lenguaje aparentemente auto-predicativo de Platón. Para Allen esta relación es de un tipo causal que ontológicamente resulta muy importante, pues este lazo de dependencia entre carácter inmanente y su respectiva Forma es lo que fundamenta su interpretación. Pero queda por verse si esta relación es correcta y si en verdad las cosas que son F y la Idea de F son F en distintos sentidos, homónimamente.

Como Sócrates, Platón también estaba convencido de que la Forma de F escapa la co-presencia de opuestos por ser solamente F y por no ser *no-F*. Por eso, p. ej., la belleza es bella y la piedad es piadosa. La auto-predicación es precisamente esto, que la Forma de F sea F en sí misma.

Aquí Allen tendrá problemas, pues para explicar la co-presencia de opuestos en los particulares, tendría que significar que x es F *derivado* de la F-idad y de la no-F-idad; o “que x es F y no-F” significaría para Allen que x es derivado de la F-idad y *no derivado* de la F-idad.

En la interpretación de Allen la imagen y el modelo son tipos distintos, no son similares cualitativamente y por esta diferencia los paradigmas no son necesariamente auto-predicativos pues lo F no se predica de igual forma de la Forma F que del particular F. Para Allen el reflejo en el espejo, que es como él concibe a la imagen platónica, no se *asemeja* al original, la imagen *en sí* es la “semejanza de” (1960, p. 155), es una entidad cuasi-substancial, entidad relacional pero no una relación. La metáfora de Platón expresa

“brillantemente una comunidad entre distintos órdenes de objetos, distintos niveles de realidad”. Esto expresa una tesis fundamental de su ontología: que los particulares difieren de las Formas como la “semejanzas” difieren de los originales, en grados de realidad. El reflejo de una bufanda roja en un espejo no es una bufanda roja pero *es un reflejo* de esa bufanda, su *ser reflejo* es relacional, dependiente de la naturaleza del original.

En ese sentido la imagen es deficiente, es imperfecta respecto al original. Allen amplía la analogía: la imagen es dependiente de un espejo que se encuentra en un cuarto, el espejo está localizado físicamente respecto a otros objetos, y la imagen está reflejada en un medio reflejante, de esta manera uno está en relación con otros objetos y la imagen en relación con el medio reflejante. Luego, si aceptamos que lo que es rojo es extenso, y que todo lo que es extenso es localizable respecto a otras cosas extensas, las imágenes en el espejo no son localizables en el mismo sentido por lo que no son ni rojas ni extensas sino reflejos de algo extenso.

La imagen no es similar ni en tipo al original, ni cualitativamente, porque no se puede predicar de los reflejos de la misma manera que del original. El reflejo de la bufanda no es rojo sino que es una semejanza. La deficiencia de la copia no es de distinción al interior de una categoría sino que señala que Forma y copia están en distintas categorías. Las copias son imperfectas por ser el tipo de cosas que son y no por tener las características que tienen. No son imperfectas porque tengan un grado mayor o menor de aproximación al modelo.

Fine (pp. 37, 61-4) por su parte, cree que la auto-predicación sí es una de las características de las Formas ligada sustancialmente al paradigmatismo, pero que no es problemática. Hay

quienes creen que la auto-predicación (AP) es muestra de que la Teoría de las Formas está fundamentalmente equivocada. Fine cree que aunque la auto-predicación es parte de la Teoría, no es problemática, y que las Formas son auto-predicativas porque los diálogos socráticos así lo demuestran. Normalmente se ha creído que las Formas socráticas son distintas a las platónicas, que si las Formas socráticas son propiedades, las platónicas son particulares perfectos pero para Fine estas también son propiedades.

Fine (*On Ideas*, pp. 44-68) opina que el *Peri Ideon I* discute la teoría platónica de las Ideas y da una interpretación de la auto-predicación no-literal: la Forma de F y los particulares que son F, son F en el mismo sentido pero no de la misma manera. Recordemos que las Ideas son separables y son no sensibles, al estilo de las propiedades y son F en sentido explicativo.

Aunque la evidencia es poca, dice Fine, Sócrates parece favorecer que la Forma de la piedad es pía, la Forma de la justicia es justa, y así respectivamente. Parece aceptar entonces auto-predicación. Luego las Formas son propiedades, dice: la Forma de la justicia, por ejemplo es la propiedad de justicia. Sócrates cree que esta es la única cualidad por la que todas las cosas justas son justas; es la última fuente de explicación de lo que es justo respecto a las cosas justas y nunca explica por qué algo no es justo. En este sentido es que no posee co-presencia, siempre es F.

Fine identifica al respecto, dos tipos de auto-predicación: en sentido amplio y en sentido restringido. La estrecha o restringida es la lectura literal del paradigmatismo en que la Forma incorpórea de lo largo puede ser la cosa más larga que existe, o que la Forma de perro puede mover la cola porque es un perro. En la versión amplia de auto-predicación,

cuando Platón sugiere que la Forma de lo igual es igual, no quiere decir que tiene las mismas medidas que algo, sino que es igual porque explica por qué cosas sensibles particulares son iguales unas a otras, es la propiedad determinada no-sensible de la igualdad.

Para Platón, si x explica el ser F de y , x es en sí misma F , simplemente en virtud de su rol explicativo. Aunque la Forma de F no es un ejemplar particular de F -idad, el modo en que la Forma de F es F y el modo en que los particulares F s son F , es porque tienen algo en común que justifica que los particulares F s deben su naturaleza F a la Forma de F . La propiedad (Forma) de F explica la F -idad de las cosas F y es predicativamente F en tanto que explica lo F . Fine cree que la versión platónica corresponde a la co-presencia en sentido más amplio. Principalmente las Formas platónicas serían paradigmas (p. 63) en un sentido ontológico, son paradigma de aquello que sufre co-presencia, en tanto que las Formas escapan de esta. Platón piensa que las Formas son paradigmas perfectos mientras que los sensibles son entes imperfectos. Así que mientras Sócrates acepta un paradigmatismo más débil, Platón acepta un paradigmatismo perfecto. El paradigmatismo socrático es un paradigmatismo que no postula Formas separadas e inmutables, como señala Aristóteles, mientras que el paradigmatismo perfecto sí, requiere de una separación categórica en el que las Formas tienen una naturaleza tan radicalmente distinta a los particulares sensibles, que necesariamente existen separadas de estos. La perfección de la Forma o paradigma platónico está en contraposición con la imperfección de los particulares sensibles.

Según Aristóteles, la indeterminación de los objetos particulares que Platón postula está referida al flujo heraclíteo: en tres distintos pasajes de *Met.*, I.6, 13.4 y 13.9, dice que Platón, siguiendo a Heráclito, creía que los objetos sensibles no podían ser conocidos porque

siempre están cambiando y que esa premisa es la que lo llevó a postular Formas no sensibles.

Pero según Fine la indeterminación consiste en comprender el flujo como co-presencia y no como sucesión de opuestos. La co-presencia significa que dos cualidades opuestas puedan coexistir en algo. En el caso de los relativos es más notorio: algo puede ser largo en relación con una cosa que mida menos, pero corto en relación con algo de mayor longitud. Fine (p. 54), sostiene que los pasajes de *Met.*, no muestran en qué tipo de flujo pensaba Platón y que es posible sostener que se refiere a co-presencia, a partir del tipo de Formas que Sócrates parece buscar en los diálogos primeros.

Los particulares sensibles no solamente poseen propiedades relativas sino propiedades substanciales, para las que aparentemente también existen Formas, p. ej., un perro no puede tener la propiedad de ser perro y además la de ser no-perro sin dejar de ser un perro. En este caso por lo tanto no hay co-presencia de igual forma que en el caso de propiedades relativas.

Fine considera que también las Formas instanciadas en los particulares (propiedades) relacionadas con estos predicados tienen co-presencia pero de otro tipo, co-presencia *en sentido amplio*. Ésta consiste en que una cosa particular tiene siempre no sólo una propiedad substancial no-relativa F sino también al mismo tiempo otras propiedades que no son esenciales para explicar el ser F. Una manzana, por ejemplo, tiene la propiedad de ser manzana, pero tiene también propiedades que no son esenciales para explicar la “manzaneidad”, de esta manera la manzana tiene co-presencia en sentido amplio, pues son

propiedades innecesarias para la explicación de lo que es ser manzana. Para Platón la co-presencia hace necesario metafísicamente postular Formas porque la co-presencia no satisface los requisitos de explicación necesaria que pide Platón en *Fed.* 96^a y ss.

Fine considera que aunque las Formas tengan cierto tipo de co-presencia amplia³⁸ son perfectas y determinadas porque escapan un tipo de co-presencia, la estrecha, que es la que importa: p. ej., una medida específica como tres pulgadas hace a una cosa larga y corta a la vez si es comparada con otras cosas más cortas o largas. La Forma de F solamente hace a una cosa F, F y nunca no-F. En el *Sofista* (256e5-6) Platón insiste en que la Forma *es* y no *es*. Incluso la Forma del ser, *es* y *no es* (257 a4-6). La Forma de F es G y no-G para algunos predicados “G” y también algunas Formas F son también no-F, advierte Fine. Pero esto no es problemático, dice, porque la Forma de F no explica qué es para algún particular ser no-F, ni hace a las cosas no-F. La Forma F es explicativa solamente de lo F, esta es su determinación y perfección.

Sin embargo, si las Formas sufren de co-presencia amplia, entonces, contra Fine, no se distinguen de los particulares en ese sentido y la co-presencia amplia no puede servir como criterio distintivo para Formas correspondientes a propiedades substanciales, como *perro* y *hombre* que no generan co-presencia estrecha.

Dirk Baltzly (1997) objeta precisamente esta noción de co-presencia amplia de Fine. Él dice que aunque es cierto que la co-presencia estrecha es una característica que hace distintas

³⁸ Fine reconoce este problema: “Plato argues that sometimes forms or their parts suffer some sort of compresence. There are however, different sorts of compresence; and perhaps the only sort he has argued for here is an untroubling sort” (Inmanence, p. 313).

a las Formas respecto de los particulares sensibles, es incorrecto extraer del argumento platónico a partir de la existencia de Ideas de relativos, la co-presencia amplia (1997, p.178).

Fine, dice Baltzly, parte del supuesto de que el Argumento de los Relativos, como lo registra Aristóteles, es en gran medida preciso en cuanto a lo que pensaba Platón, y que mediante este podemos descartar que el argumento del flujo sea determinante para entender por qué Platón postuló Ideas, porque el flujo al que se refiere no es heraclíteo.

Para Fine, la perfección de las Formas es solamente ausencia de co-presencia de opuestos, pero vimos que es necesario aceptar que las Formas tienen co-presencia de opuestos de algún tipo. Ella necesita entonces hacer una subdivisión: co-presencia estrecha y co-presencia amplia, y las Formas tienen este segundo tipo, no el primero. Pero si tal subdivisión no existe para Platón, la interpretación de Fine tendrá problemas para defender que la perfección consiste sólo en ausencia de co-presencia estrecha. Fine se basa en gran medida en el Argumento de los Relativos del *Peri Ideon*, por lo que de la interpretación correcta de este depende aceptar o no su propuesta de lo que es perfección. Para esta distinción tendrá particular importancia la discusión de los términos aristotélicos "*homonimia*" y "*sinonimia*", que se verán en el siguiente apartado.

Si la ausencia de co-presencia amplia no distingue a las Formas de los particulares, entonces el problema es con respecto sólo a ciertos predicados, los substanciales (como *perro* y *hombre*). Es en este caso que la co-presencia amplia no podría justificar la postulación de Formas de *hombre* o *perro*. Pero esto sólo es un problema si Platón realmente quería postular estas Formas, lo cual sería muy importante determinar para aclarar la Teoría de las

Ideas. Si así lo quería, entonces habría que buscar otro tipo de argumento para postular estas Formas (y otro aspecto de la perfección de estas Formas que no consista en ausencia de co-presencia). Pero, según Fine, para las Formas de “relativos” la perfección sí podría consistir en ausencia de co-presencia estrecha.

4 Argumentos platónicos a favor del paradigmatismo

El objeto de este apartado es determinar cómo entiende el paradigmatismo Platón, con base en los argumentos que formula para postular paradigmas perfectos.

Alexander Nehamas (1975) cree que el argumento principal proviene de la necesidad de la existencia de entidades sin co-presencia de opuestos, que sean Formas “en sí mismas”, pues por la co-presencia de opuestos en los particulares es que ningún objeto sensible podría funcionar como aquello que define términos como *belleza*, *virtud* o *altura* (p.177). Los objetos individuales son p.ej., bellos solamente en relación con otros objetos y son también, sin sufrir cambio alguno, feos en relación con otros objetos. Predicados como “Helena es bella” o “Juan es alto” son incompletos, porque son atributivos o relacionales, y se contrastan con otros como “... es un hombre”, “...es un dedo”, etc., que podríamos llamar substanciales.

Estos no serían afectados de igual manera por el mismo tipo de co-presencia que los predicados relacionales o atributivos (co-presencia estrecha según Fine). Nehamas afirma que este tipo de predicados “completos” no generan las paradojas que sí se encuentran en

predicados “incompletos” como los primeros. Platón advierte esto explícitamente en *Rep.* VII 523-5, e implícitamente en *Fed.* 74^a9-c5.

Nehamas piensa que al menos en estos diálogos Platón postuló Formas sólo para predicados incompletos. En *República VII* 523-5 nos dice que hay objetos de las percepciones que no “incitan” a la reflexión porque la percepción no nos presenta nada de qué dudar. Pero también están los que al generar una contradicción nos hacen dudar (523c1), como cuando algo tiene atributos contrarios como lo grande y lo pequeño. De este modo distinguimos lo inteligible y lo sensible.

En el Fedón también se refiere a la co-presencia y dice que decimos de manera rotunda (74b), que lo *igual en sí mismo*, al igual que las otras Formas, existe y además existe al margen de los objetos que tienen co-presencia y que es *diferente* a los objetos de donde se obtiene su conocimiento “cuando uno al ver algo piensa: lo que ahora yo veo pretende ser como algún otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior” de ahí que el conocimiento sea un “reconocimiento” de algo previamente conocido por reminiscencia y que no tiene la “imperfección” de la co-presencia (74e-75^a). La deficiencia que muestra según Nehamas (p.185) es que si una cosa es una copia de otra entonces debe carecer de alguna característica del modelo y lo importante es que uno puede darse cuenta de esto si en primer lugar uno sabe que es confrontado con la copia de un modelo.

Según *Rep.* VII los objetos producen percepciones contrarias porque dependen de la relación con otras cosas, de su contexto o entorno. Nehamas cree que esto quiere decir que

la Forma F es F en todas las relaciones que posee mientras que las cosas sensibles F no son F en todas las relaciones con otros objetos: Helena puede parecer bella a unos y a otros no, mientras que la belleza en sí es bella en relación con todas las cosas bellas. Los particulares poseen sus propiedades en relación con otros particulares mientras que las Formas poseen sus propiedades completamente, en sí mismas. En esto radica la deficiencia de los particulares, dice Nehamas, poseen las propiedades accidentalmente mientras que las Formas las poseen substancialmente. Por esto es que las Formas de Platón corresponden todas a predicados incompletos (p.190).

Fine cree también que los argumentos señalados del *Fed.* y *Rep.* VII muestran la razón para aceptar la tesis del paradigmatismo perfecto. Relaciona ambos con el argumento que Aristóteles considera uno de los dos argumentos más exactos del *Sobre las Ideas*, y por ello válidos para postular Ideas: el Argumento de los Relativos (AR). El argumento contrasta predicados como “hombre” con otros como “igual” y postula Formas solamente para los segundos. Las Formas aparecen en este argumento como paradigmas perfectos auto-predicativos, características esenciales al paradigmatismo de las Ideas de Platón, como se explicó arriba³⁹. El argumento que presenta Aristóteles, argumenta Fine, es muy fiel al

³⁹ Hay dos interpretaciones de la presentación del argumento: en la primera, se traduce “El argumento que establece la existencia de Ideas *también de (kai)* relaciones es el siguiente”, la segunda es: “El argumento que establece la existencia de Ideas *a partir de (ek)* relaciones es el siguiente”. Las diferencias producen distintas consecuencias; en el primero las Ideas de relativos son resultado del argumento, en el primero son causa del argumento. Fine prefiere el segundo, que como hemos visto es consecuente con la propuesta de Nehamas. Ross y Hayduck prefieren la primera. La traducción de Vallejo Campos (Gredos) que utilizo aquí prefiere también la primera porque (según advierte Cherniss) la frase en cuestión aparece literalmente igual en *Met.* 9 en la presentación del argumento (p.415). Fine (n.1 p.316) sin embargo, cree que el segundo es el correcto debido a otras consideraciones filológicas. Me parece que esta interpretación es correcta ya que coincide con los textos platónicos de *Rep.* y *Fed.* Ya que estoy de acuerdo con Fine, modificaré la traducción de Vallejo Campos utilizando *a partir de*.

pensamiento de Platón, a los argumentos que hemos mencionado que aparecen en los diálogos. Por ello, es importante considerar brevemente este argumento, pues, como veremos, establece condiciones para la predicación no-homónima que serán muy útiles para determinar qué interpretación del paradigmatismo parece asumir Aristóteles que acepta Platón.

El Argumento de los Relativos (AR) es el siguiente:

El argumento que establece la existencia de Ideas *a partir de* relativos es el siguiente: I) En los casos en los que se predica una misma cosa de otras muchas no homónimamente, sino haciendo referencia a una única naturaleza, se dice verdaderamente de éstas (a) porque las cosas en cuestión son propiamente lo significado por el predicado, como ocurre cuando llamamos hombre a Sócrates y Platón, o (b) porque aquéllas son imágenes de las verdaderas, como cuando predicamos hombre de hombres pintados –pues hacemos referencia en tales casos a imágenes de hombres significando una misma naturaleza en todos ellos o (c) porque una de ellas es el paradigma y las otras son imágenes, como si llamáramos hombres a Sócrates y a sus imágenes.

II) 83,6-11: Ahora bien, cuando predicamos lo igual en sí de las cosas *de este mundo*, es predicado homónimamente de ellas. Pues (a) ni se ajusta la misma definición a todos estos casos ni (b) significamos las cosas verdaderamente iguales, ya que la cantidad *cambia* en las cosas sensibles, se *transforma continuamente* y *no es determinada*. En verdad, (c) en las cosas de este mundo no hay nada que se ajuste con exactitud a la definición de lo igual.

III) 83, 11-17: Tampoco, sin embargo, pueden ser llamadas así porque una de ellas sea paradigma y la otra imagen, porque ninguna de ellas es más paradigma o imagen que otra.

IV) Ahora bien, incluso si alguien aceptara que la imagen no es homónima respecto al modelo, siempre se seguiría que estas cosas iguales son iguales en tanto que imágenes de lo que es propia y verdaderamente igual.

V) Si esto es así, existe algo igual en sí y propiamente igual, en relación con lo cual se generan como imágenes suyas y son llamadas iguales las cosas de este mundo, pero esto es la idea, paradigma (e imagen) de las cosas que se generan en relación con ella⁴⁰.

La parte I del AR postula tres maneras en las que un predicado se puede predicar no-homónimamente: de un paradigma, de imágenes, y del paradigma e imágenes. Las tres requieren la existencia de un paradigma. Y nos dice que “hombre” se predica no-homónimamente (para revelar la naturaleza de algo), y que los hombres particulares son *hombres completamente*. Por ello, en el caso del predicado “hombre” los hombres particulares son paradigmas.

Pero en el caso de “igual” no hay paradigmas particulares sensibles. Así que la predicación no-homónima de “igual” requiere que haya algún paradigma, el cual necesariamente sería no-sensible. Las partes subsecuentes del AR nos dicen que así como *hombre*, si lo *igual* se predica no-homónimamente, entonces debe haber alguna entidad no-sensible que sea *completamente* igual. Y esta entidad sería la Forma de lo igual. Entonces, ¿qué se entiende por homonimia y no-homonimia? De esto depende la interpretación del argumento.

4.1 Homonimia y sinonimia

⁴⁰ Trad. de Álvaro Vallejo Campos, Ed. Gredos. Madrid, 2005. Parece más adecuada la traducción de *zoon* por animal y no por “vivo”, por lo cual se hace la sustitución, y al igual que en otras citas, cambio “entidad” de la traducción original, por “substancia”.

Para entender el AR y por qué postula Platón paradigmas perfectos, es necesario aclarar qué quiere decir Aristóteles cuando afirma que algo “se predica no-homónimamente”. En *Cat. I* Aristóteles define el sentido técnico de homonimia y sinonimia.

Se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la substancia es distinto, v.g.: animal (*zoon*) dicho del hombre y dicho del retrato; en efecto, ambos tienen sólo el nombre en común, mientras que el correspondiente enunciado de la substancia es distinto; pues, si alguien quisiera explicar en qué consiste para cada una de esas cosas el ser vivas, daría un enunciado propio para cada una. Se llaman sinónimas las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la substancia es el mismo, v.g.: animal dicho del hombre y dicho del buey: en efecto, ambos reciben la denominación común de vivos y el enunciado de su substancia es el mismo; pues, si alguien quisiera dar el enunciado de en qué consiste para cada uno de ellos el ser vivos, daría idéntico enunciado (*Cat.*, I 1 a-16 a⁴¹).

La homonimia es multiplicidad de naturalezas o esencias. La sinonimia es identidad de naturalezas. *a* y *b* son sinónimamente F sii (1) *a* es F, (2) *b* es F, y (3) la F-idad en “*a* es F” y “*b* es F” es la misma. Así, por ejemplo, si el significado de *humano* es el mismo en “Sócrates es humano” y en “Platón es humano”, Platón y Sócrates son humanos sinónimamente, o *no-homónimamente*. Cuando falla la sinonimia tenemos homonimia: *banco* es un término que indica naturalezas distintas en los enunciados “Sócrates se sienta en un banco” y “Sócrates tiene una cuenta en el banco”. En este ejemplo, *banco* no significa lo mismo, los significados no se traslapan en lo absoluto porque indican naturalezas distintas.

⁴¹ Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Ed. Gredos. Madrid, 1982.

Normalmente se cree que Aristóteles dice que los platonistas se equivocan en que confunden la predicación homónima con la sinónima; así el problema que enfrentan los platónicos es explicar por qué de un tipo de predicación se sigue que hay paradigmas perfectos. P. ej., en *Menón* (71e1–72a5), Sócrates advierte que hay un solo tipo de virtud (*areté*), y Aristóteles replica en *MM* (1182b6-16) que el bien es distinto en casos distintos:

De nuevo conviene discernir también lo siguiente: ¿cómo se debe hablar acerca del bien que se predica? Pues -lo bueno- no es simple. Pues se dice bueno aquello que es lo mejor en cada una de las cosas existentes, y esto es lo preferible a causa de su propia naturaleza; o bien aquello por cuya participación son buenas las demás cosas, y esto es la idea del bien. ¿Conviene, por tanto, hablar de la idea del bien, o no, sino predicarlo como el bien común que existe en todas las cosas? Pues éste parecería ser diferente de la idea. La idea, en efecto, está separada y ello existe por sí mismo; en cambio lo común existe en todas las cosas. No es, por tanto, lo mismo que lo separado; pues jamás podrían existir en todas las cosas lo separado y lo que por naturaleza es por sí mismo.

Platón no utiliza el término sinonimia, solamente homonimia. Pero para Platón la homonimia no significa lo mismo que para Aristóteles. Fine cree que la homonimia en Platón tiene un sentido literal, (p. 144) es simplemente “tener el mismo nombre”. Allen (p. 149) advierte que Platón no tiene un término para “predicación”, y que más bien dice que las cosas son “llamadas por el mismo nombre” (*ομωνιμον*) que el de su Forma (*Fed.* 78e2); que en *Fed.* 102b2 la terminología parece hacerse más precisa cuando dice que “las ideas eran algo y que las otras cosas tenían sus calificativos por participar de ellas”. La razón para llamar a los particulares como las Formas por participar de ellas, es que tienen en ellos un

carácter inmanente definido por la Forma (*morfé*⁴²). De esta manera, la homonimia en Platón, en primer instancia se parece más a la sinonimia en Aristóteles, ya que ambas se refieren a aquello que hace a los particulares ser lo que son, en el caso de Aristóteles la substancia (esencia) y en el de Platón, la Forma. Fine considera que el uso de la palabra “homonimia” en Platón y en Aristóteles es pues distinta, pero que Aristóteles utiliza la palabra en su propio sentido técnico en el AR. Sin embargo, utiliza este término técnico propio para expresar el pensamiento de Platón sobre esta cuestión. Es decir, Aristóteles expresa en su propia terminología distinciones platónicas.

Asimismo, hay una discusión en torno a cómo debe ser entendida la homonimia en Aristóteles en general, y en el AR en particular. Irwin (1981, p. 524) les llama a las dos maneras de entender la homonimia “homonimia extrema” y “homonimia moderada”. En la primera, dos cosas F homónimas tienen definiciones completamente separadas. En la moderada las definiciones de cosas F homónimas tienen definiciones que pueden traslaparse aunque no necesariamente. Aristóteles da distintos ejemplos en que las definiciones se traslapan. P. ej., en *Met.* 4.2 dice que uno optará por distintas definiciones de la salud dependiendo de si uno habla de una persona saludable, una dieta saludable o una complexión saludable: aunque hay distintas definiciones de lo saludable todas se focalizan en la salud, las cosas saludables se conectan con la salud. Aristóteles explica esta conexión al dar ejemplos de cosas que son análogas al “ser”, al considerar el término “saludable”, (que al igual que muchos otros no tiene una definición que se aplique

⁴² García Gual traduce *morfé* como *figura*, pero reconoce que las diferencias entre este término y *eidos* son muy ligeras, es decir, que podría traducirse como “carácter inmanente”, sin embargo, el traductor considera *eidos* e *Idea* como términos idénticos.

uniformemente a todos los casos). No todas las cosas son saludables en el mismo sentido que lo “saludable”, es decir, hay un abanico de cosas que pueden ser consideradas “saludables”: gente, dietas, actividades, etc. Pero no todas son saludables en el mismo sentido, el ejercicio es saludable porque produce buena salud, una persona es saludable porque tiene buena salud, etc. Pero todos los sentidos en que las cosas son saludables están conectados porque tienen algo en común: la referencia a una cosa central, la salud, que solamente es poseída por un tipo de cosas que se dicen saludables, los organismos vivos, y se dice de estos que son saludables en el sentido primario del término.

Luego, ¿algo similar sucede en el caso del *ser*? ¿El ser tiene conexión al igual que en el caso de la salud? Hay quienes creen que sí, como Owen (1960), seguido por Irwin y Fine. Pero en el caso del *ser*, no se habla solamente de significados, sino de la naturaleza de las cosas. Para Owen, todos los sentidos del *ser* están conectados en una propuesta revolucionaria de Aristóteles en *Metafísica*. Esta reemplaza la teoría de que el *ser* tiene distintos sentidos. La propuesta le permite a Aristóteles, según Owen, proponer la existencia de una ciencia cuyo objeto es el *ser* en cuanto *ser*. Irwin (p. 531), advierte entonces en cuanto a la homonimia, que:

“Aristóteles no se refiere a una conexión entre sentidos de una palabra, sino a una relación entre las cosas a las que se aplica. Solo las Fs genuinas pueden estar conectadas con las Fs genuinas. Ese es el por qué los homónimos espurios no pueden estar conectados focalmente con sus homónimos genuinos”.

Esto es lo que Irwin ha llamado *conexión* o *significado focal*⁴³, este término significa que el ser muestra una substancia determinada, y todo aquello como la cantidad o la cualidad, debe ser explicado en referencia a la substancia. Por ejemplo, distintas cosas saludables como las mencionadas arriba tienen conexión focal, porque tienen en su definición la definición de *lo saludable* y además son genuina o esencialmente *saludables*. Otros casos de definiciones *conectadas* toman lo que Aristóteles considera F genuinas y F no-genuinas. P. ej., el caso de un hombre y su retrato: aunque la definición de ambos pareciera tener conexión focal, no la tienen porque un retrato de un hombre no es genuinamente un hombre porque no posee esa substancia. O en el caso de la mano cercenada y una mano viva, la primera deja de ser una mano por perder su funcionalidad, por lo tanto la definición de ambas aunque tenga conexión no es conexión focal porque la primera ya no es una mano substancialmente.

En la homonimia moderada todos los casos de definiciones conectadas son casos de homonimia, mientras que en la extrema, ningún caso de definición conectada es de homonimia, porque las definiciones no se deben traslapar en ningún sentido para ser homónimas, porque no deben tener nada en común. Pero en esta interpretación las definiciones conectadas tampoco son casos de sinonimia, y resultan ser entonces un tercer caso entre homonimia y sinonimia. Fine (p.146) siguiendo a Irwin (p.529) cree, que por ello es que la homonimia moderada la que asume Aristóteles, pues ahí homonimia y sinonimia son casos exhaustivos y todos los casos de definiciones conectadas, incluso las focales son

⁴³ El término se debe parcialmente a Owen (*focal meaning*), Irwin y Fine lo adoptan para explicar sus tesis, aceptan que la homonimia y los casos de definiciones conectadas no se refieren solamente a significados sino a esencias reales de las cosas.

de homonimia. Esta parece ser la opción correcta para entender la homonimia, y es más acorde con los textos platónicos en cuanto a la predicación sinónima en AR I(c).

El AR establece tres únicas maneras en que algo puede ser predicado no-homónimamente o *sinónimamente* de un grupo de cosas, para revelar verdaderamente su naturaleza única. Según Aristóteles I (a), (b) y (c) son casos de no-homonimia. En a) llamamos a Sócrates y a Platón hombres (hablamos plenamente de lo significado por el predicado), en b) cuando nos referimos a la imagen de un hombre, como cuando nos referimos a un retrato de Sócrates o Platón (hablamos de las imágenes de hombres pero todas significan una misma naturaleza), en c) cuando decimos que dos cosas son hombres, pero una es paradigma y la otra imagen. Este último caso es problemático, pues parece sencillo aceptar que en a) y en b) nos referimos a cosas del mismo tipo, mostrando una única naturaleza, pero c) parece juntar dos cosas de tipos distintos: el paradigma y aquello de lo que es paradigma. Aristóteles dice que en los tres casos se habla de no-homonimia porque muestran una misma naturaleza. El caso c) parece ir claramente en contra de la concepción aristotélica de la homonimia, pues éste sería un caso claro de homonimia, pero quizás no en contra de la concepción platónica. ¿Por qué (c) es un caso de no-homonimia, para Platón, si parece mostrar dos naturalezas (hombre y su imagen), y no una?

Hay dos versiones del texto del *Peri Ideon*, la revisión *vulgata* y la *altera*. En *altera* se dice que I(c) es un caso de homonimia, lo que resuelve el problema, pues éste sería también para Platón un caso de homonimia. Pero se cree que es más confiable la revisión *vulgata*.

Dado que I propone tres casos de no-homonimia, y aceptamos que Aristóteles se refiere a la llamada homonimia moderada, en I quedan fuera todos los casos de conexión focal y todo tipo de definiciones conectadas. Esto nos lleva a concluir con Fine que I(c) quiere decir que Platón consideraba que la imagen y el paradigma, es decir, el retrato de Sócrates y Sócrates-hombre eran *sinónimos* y que esta sinonimia excluye conexión focal y definiciones conectadas. Lo que dice el argumento es lo que los platonistas piensan: que el *ser hombre* se predica de igual manera (porque tienen una misma naturaleza) tanto de un retrato de Sócrates como de Sócrates mismo. Aristóteles está en desacuerdo porque no son el mismo tipo de cosas, y no debieran pertenecer a la misma clase, pero creo que efectivamente este es el problema que Platón identifica: ¿por qué llamamos hombre al retrato si obviamente no es un hombre en el mismo sentido que Sócrates?

Para Platón la Forma de F es una propiedad, de acuerdo con Fine, porque explica por qué las cosas F son F. Fine propone que las Formas (pp. 148-9) son sinónimas con su imagen porque Platón pensaba que el modelo de F, al ser aquello en virtud del cual las imágenes F son F, es F en el mismo sentido que los Fs. Y lo mismo vale para una imagen de una Forma o imagen de un F ordinario. Fine sugiere que la sinonimia se debe a que Platón cree que el hombre y su retrato son hombres *en el mismo sentido aunque no de la misma manera*. Por supuesto, dice ella, las imágenes de las Fs no son F por la misma razón que la Forma de F; pues las imágenes no explican por qué las cosas F son F. Pero Platón, cree Fine, tal vez decía que las imágenes son Fs genuinas por poseer ciertas características que comparte con las Fs ordinarias de las cuales son imágenes.

Pero Baltzly señala un problema en la interpretación de Fine. Fine cree que II (b) expone que las propiedades sensibles tienen co-presencia de opuestos y que II (c) solamente pone el mismo postulado de manera formal. Fine (p. 152) dice que las propiedades sensibles tienen co-presencia de opuestos porque una vara que mide 3 pulgadas no es igual a todas las varas, sino que a veces es igual a unas (que miden 3 pulgadas) y a veces es desigual a otras (cuando miden p. ej., 5 pulgadas). Así que la misma propiedad, medir tres pulgadas, es igual y desigual, porque en algunos casos hace que las cosas sensibles sean iguales pero en otros casos hace que sean desiguales.

Baltzly (p. 200) argumenta que no parece correcto que se diga que las propiedades sensibles pueden tener co-presencia de opuestos, porque no hay apoyo textual de esto y porque la diferenciación entre propiedades sensibles y no sensibles, no parece tener sentido. Lo primero, porque en el *Fedón* (74 b-7-9), de donde parece que proviene la pregunta por *lo igual en sí*, no se pregunta por la propiedad que hace a las cosas a veces iguales, y a veces desiguales, sino que pregunta por cosas como los palos y las piedras, que a veces a unos les parecen iguales y a otros desiguales. De manera que la co-presencia no parece que sea pensada para propiedades, sino de cosas particulares sensibles como los palos y piedras.

5 Cuál interpretación escoger

Si dejamos de lado por el momento la interpretación literal del paradigmatismo, en virtud de que aparentemente hace al paradigmatismo algo absurdo, la cuestión que nos ocupa en

esta sección es cuál de las dos interpretaciones restantes no-literales escoger, la de Allen o la de Fine. La clave para decidir cuál de estas dos interpretaciones del paradigmatismo escoger está en cuál es más plausible para explicar el rol que éste parece tener en argumentos como AR.

Este argumento propone que la predicación no-homónima de un predicado “F” requiere de la existencia de un paradigma de F-idad y que el paradigma y la imagen son F no-homónimamente. Por ejemplo, en el caso de “hombre”, los hombres sensibles parecen ser paradigmas de ser hombres, paradigmas de dibujos de hombres y, por ello, no se requiere postular paradigmas no-sensibles, Formas, correspondientes a estos predicados. En cambio, en el caso de predicados como “igual”, no hay un paradigma sensible de igualdad y, por ello, se requiere postular un paradigma no-sensible de igualdad. En vista de este argumento, ¿cuál interpretación es preferible?

Fine interpreta AR sin negar que haya sinonimia, apelando a lo que llama Argumento de Imperfección: sólo cuando un F es imperfecto se requiere postular una Forma de F para explicarlo. Allen, por su parte, no acepta que haya sinonimia entre modelo e imagen, pues si la hubiera, según él se generaría el argumento del tercer hombre. Tiene entonces la enorme desventaja de no concordar con el AR, y también pone en peligro los principales argumentos platónicos a favor de Formas, pues Platón parte de la necesidad de explicar qué son las cosas particulares, ligándolas esencialmente (sinónimamente) con las Ideas separadas.

Allen propone que la predicación "... es F" es una función que se aplica de manera distinta a una Forma o un particular. Esto presupone una doctrina de distintos grados del ser y de la realidad en la que claramente no hay sinonimia entre el paradigma, la Forma, y la imagen, la cosa sensible. Éstas son F en sentidos totalmente distintos. Pero, como vimos, en AR Aristóteles dice que se predica no-homónimamente de dos cosas en el caso I (c) "porque una de ellas es el paradigma y las otras son imágenes, como si llamáramos hombres a Sócrates y a sus imágenes⁴⁴". Pero Allen no se fija en esto, pues él cree que "ser F" es un enunciado de identidad aplicado a las Formas y aplicado a las cosas sensibles tiene otra función. Para Allen la predicación es una relación variable, lo que no parece estar de acuerdo con AR, donde solo hay tres tipos de predicación sinónima. La predicación de la Forma respecto a los particulares se debe a que estos son imágenes de un modelo, este es su estatus ontológico, ser "semejanza de"⁴⁵ el original (pp. 154-5).

El paradigmatismo de Allen separa demasiado el reino de las Formas y el de las cosas particulares, y hace que no haya sinonimia, algo que requiere el AR, según vimos, y lo cual no debe desestimarse, pues si la Forma de F es F en un sentido distinto de las cosas sensibles particulares F que la instancian, ¿cómo evitamos que la predicación sea homónima? Allen (1997, p. 201) cree que Alejandro (Peri Ideon 82.11-83-17) ofrece el argumento "más exacto" como prueba de que las Ideas de relativos debieran ser homónimas con sus instancias, y no sinónimas dado que la definición de los relativos no se aplica a las instancias.

⁴⁴ *Likenesses*, traduce Fine.

⁴⁵ "*Resemblances of*", le llama Allen.

Pero la interpretación que hemos seguido nos permite afirmar que no parece haber problemas en que sean sinónimas en la terminología aristotélica.

Las afirmaciones textuales del lenguaje de modelo-imagen son muchas en Platón, pero la interpretación de Allen no puede unir estas con la sinonimia que Platón parece proponer entre Formas e instancias. Allen es consciente de esto, y reconoce que aunque no puede haber identidad entre ejemplares y ejemplificaciones (en su interpretación), debe haber comunidad de carácter, (p.164), pero no explica esta comunidad de manera aceptable.

Creo que Fine demuestra convincentemente que el AR es un argumento de raíces platónicas. El AR postula paradigmas perfectos, lo cual parece ser suficiente para postular la existencia de Formas. Parte de la necesidad de explicar la predicación no-homónima de propiedades relativas como p. ej., lo igual. Allen cae en el equívoco de no examinar a fondo el AR, o de no ver la sinonimia, lo que hace implausible su interpretación de la relación de dependencia ontológica entre Formas y cosas particulares sensibles, entre modelo e imagen.

Si las Formas y los particulares son *sinónimamente* F, son F en el mismo sentido. No son esencialmente distintos, pues si son sinónimamente F (en su esencia), son F en el mismo sentido substancial, aunque en diferentes grados de realidad. Tal vez x es más F que y, pero son F en el mismo sentido.

Por el contrario, como hemos visto, la otra interpretación no-literal, la de Fine, se ajusta satisfactoriamente al AR. En esta interpretación, la Forma de F y las cosas particulares F son Fs en el mismo sentido, pues refieren a una misma naturaleza, aunque no son F de la misma

manera. La Forma de F es F en tanto que explica que las cosas particulares son F. Y las cosas particulares son F de la manera ordinaria en que decimos que algo es F. Así, esta interpretación parece evitar los absurdos de la interpretación literal y explicar correctamente el rol del paradigmatismo, como en AR. Sin embargo, autores como Baltzly han señalado algunos problemas con esta interpretación. Fine propone una lectura más amplia que evita ese problema pero es problemática por otras razones.

Baltzly piensa que I(c) en el AR, efectivamente es un caso de sinonimia para Platón (en que el retrato de un hombre y el hombre en sí comparten la misma naturaleza). Esto, dice Baltzly (1997, p. 181) nos deja el problema de por qué Platón pensaba esto. Baltzly difiere de la interpretación de Fine y aunque también está de acuerdo en que la co-presencia de opuestos en los particulares sensibles los hace distintos de las Ideas, cree que la “co-presencia amplia” de Fine es un error, como vimos antes, porque Fine cree que el AR es para postular todo tipo de Ideas, cuando sólo se refiere a relativos. Aunque parece aceptable que Platón necesitó postular p. ej., la Idea de belleza porque las cosas bellas no pueden explicar qué es lo bello, no es razonable que postule una Idea de tigre sólo porque los tigres particulares sensibles posean ciertas características no-esenciales a ser tigre. Además, dice Baltzly, no es parte de la crítica de Aristóteles que se suponga que la Idea de hombre, por ejemplo, tenga características no esenciales para la esencia de hombre.

Si tiene razón Baltzly, el argumento solamente es para Formas de relativos, lo cual parece concordar mejor con el texto, pues el AR solamente propone Formas de relativos y parece descartar claramente que haya Formas de predicados como “hombre” pues sostiene que hay paradigmas sensibles de “hombre”, los hombres particulares. Esto deja a Fine en

problemas para defender la necesidad de la existencia de Ideas substanciales como hombre o mesa, pues si estos no tienen co-presencia en el mismo sentido que los términos relativos, no parece haber necesidad de un paradigma distinto a los particulares sensibles que son enteramente hombres o mesas o tigres sin co-presencia de su opuesto. Baltzly propone entonces que las Ideas no deben ser concebidas primariamente como propiedades en las cosas sino como hacedores de verdad (*truthmakers*), por los cuales se dice que algo F es verdaderamente F.

Baltzly propone que II(c) (que “en las cosas de este mundo no hay nada que se ajuste con exactitud a la definición de lo igual”), complementa y no sólo parafrasea lo dicho en II(b) (que cuando predicamos sinónimamente *lo igual en sí mismo*, no “significamos las cosas verdaderamente iguales, ya que la cantidad *cambia* en las cosas sensibles, se *transforma continuamente* y *no es determinada*”), porque presenta la razón más importante de por qué no puede haber sinonimia. Es decir, que nada en este mundo se ajusta a la definición de lo igual en sí mismo porque todas las cosas de este mundo cambian y no son determinadas. II(c) aclara, dice Baltzly, que los enunciados de igualdad no son *hechos verdaderos* por las cosas particulares sensibles, sino por la Forma de igualdad.

Baltzly propone entonces que para Platón la sinonimia es la que se daría entre las Ideas como *hacedores de verdad* y las instancias. Pero aun así, la interpretación de Fine no parece tener problemas graves. Sería necesario, creo, rechazar su posición sobre la co-presencia amplia y mantener que Platón realmente sólo postulaba Formas que dan lugar a co-presencia estrecha en los diálogos del periodo medio, como se muestra en el Argumento de los Relativos. O en lugar de eso, sustituir la idea de que las Formas son propiedades, por

una postura más precavida como la que propone Baltzly, considerándolas más bien hacedores de verdad en todos los casos, no solo en el caso de Formas de relativos. Además, aunque antes hemos señalado la importancia de la metáfora modelo/imagen en Platón, también notamos que tienen la función de ser analogías de lo que intenta explicar en sus diálogos. La presencia del AR es un indicador importante de que las metáforas están encaminadas a explicar la relación de sinonimia entre modelo e imagen.

6 Conclusión

En este capítulo hemos argumentado a favor de una interpretación del paradigmatismo, como aparentemente la más plausible, dado que es una de las dos principales características de las Formas que fundamentan la teoría de Platón, y que Aristóteles cuestiona.

En primer lugar, analizamos los textos platónicos que formulan el paradigmatismo para posteriormente confrontarlos con los textos aristotélicos y las respectivas objeciones. Las Formas, en tanto paradigmas, según Platón, solo son aprehendidas por la razón y son perfectas, impasibles y eternas. Los paradigmas además son el fundamento de la sustancia de las cosas particulares y son también el fundamento del conocimiento de estas.

También aceptamos, siguiendo a Gail Fine, que el Argumento de los Relativos, que aparece en el comentario de Alejandro de Afrodisia a la Metafísica, es redactado fielmente,

siguiendo el libro perdido de Aristóteles, llamado Sobre las Ideas. Además, consideramos que el argumento también puede ser atribuido justamente a Platón.

Habiendo establecido previamente cuáles son los textos a tratar, distinguimos entre tres interpretaciones del paradigmatismo que resaltan sobre las demás. Una literal, según la cual la Forma de F es un ejemplar perfecto de F-idad, la cual dejamos de lado por el momento por parecer absurda, y otras dos no-literales, más promisorias que consideramos con más detalle. De estas dos no-literales, distingo una, que llamo clásica, porque se basa textualmente en la metáfora del modelo y la imagen de Platón (que defiende R. E. Allen), y una más recientemente desarrollada, cuya principal exponente es Gail Fine.

La estrategia fundamental para determinar cuál de las dos interpretaciones no-literales es la que podría tal vez haber adoptado Platón, fue analizar el Argumento de los Relativos (AR) de Aristóteles, el cual se encuentra en el Sobre las Ideas. Al enfrentarlo con las dos interpretaciones del paradigmatismo, decidimos que la interpretación clásica es contraria a la interpretación del AR que creemos es la correcta. Su principal problema es que no considera que haya identidad de naturaleza, sinonimia, entre el modelo y la imagen, lo cual es contrario a lo que dice el argumento.

Luego, aunque parece que la interpretación de Fine es aceptable en lo general, encontramos que su propuesta de paradigmatismo perfecto tiene algunos problemas, como señaló Dirk Baltzly, la noción de co-presencia amplia es defectuosa, por lo que parece preferible pensar que el AR sólo da lugar a Ideas de relativos, y no a Ideas de términos substanciales, como sostenía Fine. De esta manera, las Formas son paradigmas en tanto

que explican lo que son las cosas particulares sensibles, y son el fundamento ontológico de las instancias en tanto que estas dependen de las Formas y parecen mostrar la misma naturaleza (tienen sinonimia). Además son paradigmas perfectos porque no tienen co-presencia de opuestos a diferencia de los particulares sensibles. Aunque no son reflejos ni imágenes, son entendidas como hacedores de verdad. La tesis del modelo-imagen es entendida más bien como una metáfora que trata de aclarar que si aceptáramos que son propiedades, tendríamos que restringir la propuesta de Platón a las Formas de relativos al menos en el periodo medio. Son eternas e impasibles en tanto que no se destruyen y porque no aceptan co-presencia de opuestos.

Sin embargo, Aristóteles, y el mismo Platón, aún tienen otras objeciones, que veremos en el siguiente capítulo. Y, además, veremos que aunque la interpretación del paradigmatismo de Fine parece la más plausible, tiene un problema que nos hace dudar de que este rasgo haga al platonismo sobre universales una teoría distintiva y viable.

Capítulo 4. Críticas al Paradigmatismo Platónico.

1. Introducción

Hemos concluido en el capítulo anterior, que el paradiigmatismo platónico o “perfecto” propone Ideas como modelos, cuya perfección consiste en ser impasibles en todos los sentidos, lo cual incluye eternidad. Aceptamos, como más promisoria, la interpretación no-literal de Fine del paradiigmatismo, sobre la interpretación literal, y sobre otra interpretación no-literal, la de Allen, principalmente porque esta última va en contra del Argumento platónico de los Relativos de Aristóteles. De acuerdo con la interpretación no-literal de Fine, las Formas tienen cierto tipo de auto-predicación, es decir, que la Forma de F es en sí misma F, pero no de manera literal, sino en un sentido más amplio: la Forma de F es F en tanto que es aquello que hace que las cosas F sean F. Asimismo, la Forma de F es un paradigma de F-idad en tanto que no presenta co-presencia de opuestos, es decir, no es F y no-F al mismo tiempo. En virtud de la interpretación de la auto-predicación aceptada, esta tesis debe interpretarse en el sentido de que la Forma de F es aquello que hace que las cosas F sean F pero no hace que las cosas que no son F sean no F.

Pero vimos también que las objeciones de Baltzly en contra de la interpretación de Fine son correctas; específicamente, muestran que de acuerdo a esta interpretación del paradiigmatismo sólo es posible postular Formas correspondientes a predicados relativos (como “bello”, o “igual”), es decir, predicados que parecen admitir claramente que una cosa

sensible es F y no-F al mismo tiempo. Pues hay una interpretación satisfactoria de la co-presencia de opuestos en el caso de predicados “substantiales” como “perro” u “hombre”. Así, hay que aceptar esta restricción en la interpretación más promisorio del paradigmático.

Lo positivo para los platonistas, es que en esta interpretación, la separación de las Formas y sus participantes permite que compartan la misma naturaleza, como requiere el Argumento de los relativos, siendo los segundos ontológicamente dependientes de ellas. En este capítulo asumiré esta interpretación del paradigmático y examinaré si la que parece ser la principal crítica en contra del paradigmático, la crítica que subyace a los argumentos del Tercer Hombre (ATH), es efectiva o no en contra del paradigmático.

En el capítulo 9 del libro *A* de la *Metafísica* (990b8-17) Aristóteles enumera cinco argumentos a favor de las Formas, ninguno de los cuales logra tener éxito. Dos de estos, según la opinión de Fine (1993, pp.26-9), se refieren a las críticas específicas al paradigmático y se encuentran desarrollados en el *Peri Ideon*. Uno de ellos es el que lleva al Tercer Hombre. Esta crítica tiene que ver directamente con el paradigmático. Intentaré mostrar que las objeciones del tipo Tercer Hombre al paradigmático en Aristóteles y en Platón son acordes entre ellas; también que en ambas la relación de modelo-imagen es constante y por lo tanto que las críticas deben ser entendidas en función de esta relación. Discutiré asimismo las posibles respuestas a los argumentos. En 2) revisaré los argumentos de TH y en 3) las posibles respuestas a estos argumentos; en 4) revisaré los problemas para la interpretación de paradigmático que he propuesto: ¿son las soluciones dadas por esta

interpretación, suficientes contra las objeciones de Tercer Hombre?, y ¿qué problemas nos dejan?

2. Argumentos del Tercer Hombre

2.1. Platón

Según Fine, hay al menos cuatro argumentos del Tercer Hombre (ATH), dos de Platón, que aparecen en el Parménides, uno de Aristóteles, que figuraba en el *Peri ideon*, y uno de Eudemo, que como señala Alejandro (85.4-6), está basado en el de Aristóteles. Fine intenta determinar si éstos tienen las mismas premisas y las mismas inferencias y si son lógicamente equivalentes.

Los argumentos de Platón se encuentran en *Parménides* (132^a1-b2 y 132 d1-133^a3). El primero dice:

Pienso que (1) tú crees que cada Forma es una por una razón como ésta: (2) cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y (3) es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno... (4) ¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo, (5) ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes? –Tal parece. –En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. (6) Y sobre todos éstos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán

grandes. (7) Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada (132^a1-b2)⁴⁶.

Y el segundo es:

Estas Formas, a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas... Si pues algo se parece a la Forma ¿es posible que esa Forma no sea semejante a aquello que está hecho a su imagen, en la medida en que se le asemeja? ¿O hay algún medio por el cual lo semejante no sea semejante a su semejante? ... Y lo semejante y su semejante, ¿acaso no es de gran necesidad que participen de una y la misma Forma? ... Y aquello por participación de lo cual las cosas semejantes son semejantes, ¿no será la Forma misma?... En consecuencia, no es posible que algo 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 (132d1-133^a3.)

El segundo argumento del *Parménides* (132d1-133^a3) menciona el paradigmatismo, y que éste involucra semejanza, y también el problema de la relación de participación entre Forma e instancia. Previamente Platón ha sugerido dos maneras de explicar esa relación de participación: o el todo o una parte de cada Forma está en cada participante. Estas explicaciones son rechazadas e introduce una nueva posibilidad: si x participa de y , entonces y es paradigma o modelo de x , y x es entonces imagen o similitud de y . Y, por ende, y y x

⁴⁶ Traducción de Ma. Isabel Santa Cruz. Gredos.

son semejantes. Pero si explicamos la relación de esta manera aparece un “regreso de semejanza” porque dos cosas semejantes sólo lo son en referencia a aquello por lo cual son semejantes y esto debe ser otra Forma, lo cual genera un regreso infinito.

Fine se centra más en el primer argumento, mientras que Allen se apoya sobre todo en el segundo ya que menciona al paradigmatismo de manera más cercana al del tipo modelo-imagen. Allen cree que esta distinción es importante en el orden de la presentación de los argumentos⁴⁷. Enseguida pasaré a considerar la interpretación del ATH para evaluar los recursos que tiene Platón para responder al mismo. Dado que Platón formuló este argumento en contra de su propia teoría de las Formas, cabe pensar que él creía que había una manera de responder al argumento, pues Platón no parece haber abandonado la teoría de las Formas.

2.1.1 Argumento del Tercer Grande (primer argumento) (132^a1-b2)

Fine (pp. 203-24)⁴⁸ sigue a Gregory Vlastos (1954), quien propone la existencia de dos premisas principales en el argumento: auto-predicación y no-identidad. Al primer argumento de *Parménides* (132^a1-b2) Fine le llama del Tercer Grande (TG) por referirse a “grande” y no a “hombre”.

El primer argumento, según Fine puede ser expuesto de esta manera:

⁴⁷ “The internal structure of this scheme of argument is neat to the point of elegance. Perhaps no theory in the history of philosophy has been exposed to a more tight-knit and subtle series of objections”.(1997, p.104)

⁴⁸ En este apartado expongo la explicación de Fine como aparece en el capítulo 15 de *On Ideas*.

- (1) Cada Forma es una.
- (2) Muchas cosas F son F por un mismo carácter, uno y el mismo en todas.
- (3) →Por ello pensamos que *lo F*, como *lo grande*, es uno.
- (4) A *lo grande en sí* y a *todas* las cosas grandes las miramos *del mismo modo*.
- (5) →Aparece la necesidad de *un nuevo grande*, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes.
- (6) Sobre éstos, a su vez, hay otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes.
- (7) →Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.

(1) es lo que Fine llama Asunción de Unicidad (U): hay exactamente una Forma correspondiente a cada predicado que tiene una Forma. Fine destaca antes de su análisis de los argumentos de Tercer Hombre (TH) porque estos son problemáticos para Platón, y es que después de todo, debemos averiguar por qué un regreso de las Formas sería problemático, dado que no todo regreso infinito es vicioso. Fine cree que se debe a que en (1) Platón establece U, y el regreso es conflictivo con U. Otra razón es que Platón cree que el conocimiento es posible y que requiere explicación. Y afirma además que conocer algo F sólo se puede lograr mediante la Forma de F, que explica su naturaleza. Según la auto-predicación, cualquier Forma de F es F, por lo que explicar la naturaleza de F implica explicar por qué es F. Supongamos que es F en virtud de otra Forma de F y esto nos lleva a un regreso porque se necesita otra Forma para este conjunto. No se puede conocer nunca qué es F a menos que F se explicara a sí misma. Pero si aceptamos que el TH es sólido, entonces nada es F en virtud de sí mismo. Así es como el TH pone en aprietos a U y a la posibilidad de conocer.

El TG explica y cuestiona las premisas para aceptar U. Fine analiza la afirmación de Vlastos de que la única premisa explícita en defensa de una instancia de U por un lado y como un regreso por otro lado, es (2). Según Vlastos⁴⁹, el TG se divide en dos argumentos: (A1) Si un número de cosas a, b, c , son todas F, debe existir una sola Forma de F-idad en virtud de la cual aprehendemos a, b, c , como F; de (2) Platón infiere (5) que Vlastos generaliza como (A2) Si a, b, c y la F-idad son todas F, debe haber otra Forma de la F-idad₁ en virtud de la cual aprehendemos a, b, c y la F-idad como F. Pero A2 no se sigue de A1 y a causa de eso Vlastos infiere que debe haber otras premisas subyacentes por las que la Forma original necesite de otra Forma para ser explicada. Es necesario entonces intercalar las presunciones de Auto-Predicación (AP) y No-Identidad (NI).

AP: Cualquier Forma se *predica* de sí misma. Lo Grande en sí mismo es grande, la F-idad en sí misma es F.

NI: si algo tiene cierto carácter no puede ser idéntico a la Forma en virtud de la cual aprehendemos ese carácter, si x es F, x no puede ser idéntica a la F-idad.

Esto muestra una contradicción en que: según la NI si algo x es F, x no es idéntico a la F-idad, pero la AP dice que la F-idad es F. Por lo tanto si se sigue que la F-idad no es idéntica consigo misma. Fine sostiene que aunque las premisas de Vlastos aseguran el regreso, es necesario pagar un precio: que la unión de ambas es una contradicción y de una contradicción, como se sigue de las reglas de la lógica clásica, se puede derivar cualquier conclusión. Pero es improbable que Platón formulara un argumento con premisas

⁴⁹ Vlastos (1954, pp. 320-9).

inconsistentes. Así que la teoría no solamente es vulnerable al TG sino que es internamente inconsistente. La cuestión entonces es, de acuerdo con Fine, cómo generar el regreso a partir de premisas consistentes y que sean fieles al texto.

Fine no cuestiona la necesidad de las premisas agregadas por Vlastos sino que propone que sean reformuladas. Ella propone: cualquier Forma de F es en sí misma F (AP-Fine), y *Nada* es F en virtud de sí mismo (NI-Fine). A diferencia de AP, AP-Fine no dice en virtud de qué una Forma de F es F, dice que cualquier Forma es en sí misma F. Es importante notar, como señala Fine, que “auto-predicación” ya no se refiere a aquello que se *predica* de sí mismo. Sin embargo, Fine mantiene ese nombre. Para Fine, como para Vlastos, la AP “es” en el sentido de pertenencia de clase, dice que cualquier Forma de F es un miembro de la clase de cosas F. La modificación de las premisas evita la contradicción, pues ahora se dice que todas las cosas F pueden ser F, incluida la Forma de lo F, pero nunca en virtud de sí mismas.

Fine revisa también cómo hay que leer (2) (ella cree que es una premisa de lo Uno Sobre lo Mucho). Vlastos propone tres distintas lecturas, y así para: “cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas”, hay (2a), (2b) o (2c). (2a) dice: “Si hay un conjunto de cosas grandes entonces piensas que hay *exactamente una sola* Forma de grande, y que los miembros de ese conjunto son grandes en virtud de ella”. Si hay un conjunto de cosas grandes los miembros del mismo son grandes en virtud de una única Forma de lo grande llamada F1. Dada la AP-Fine la F1 es grande también. Si se considera un conjunto más amplio que incluya F1, todos deben serlo en virtud de la *única* Forma de lo grande, pero esta es F1 que está en el conjunto en cuestión. Pero ya que hay sólo una, la Forma de lo grande debe ser F en

virtud de sí misma, y esto está en conflicto con NI-Fine. Si esto es así, nuevamente las premisas del TG se vuelven inconsistentes.

Luego revisa Fine (2b): “Si hay un conjunto de cosas grandes entonces piensas que hay *al menos una* sola Forma de grande, y que los miembros de ese conjunto son grandes en virtud de ella”. Este genera un regreso pero hay problemas para aceptarlo. El regreso se da junto con AP-Fine y NI-Fine. Suponiendo que hay un conjunto de cosas grandes, según (2b) los miembros de este conjunto son grandes en virtud de al menos una Forma de grande, F1. Y por la AP-Fine, F1 es en sí misma grande. Si consideramos otro grupo de cosas grandes que incluya F1 y el primer conjunto, según (2b) los miembros del conjunto son todos grandes debido a por lo menos una Forma F2 de grande. Por la NI-Fine la F1 no es idéntica a la F2 por lo tanto hay dos Formas de lo grande y así al infinito. Las objeciones a (2b) son según Vlastos: (a) dado que Platón utiliza “exactamente uno” cuando habla de lo uno en el argumento y en muchas otras partes de sus diálogos, esto es lo que se debe entender y no “al menos una Forma”; (b) si Platón quiere decir “al menos una” en (2) pero “exactamente una” en (1) y en (3) entonces el argumento es equívoco. (c) sería una “falacia transparente” inferir de la afirmación de que hay “al menos una” Forma de grande, que hay “sólo” una Forma de grande. Fine (p.209) descarta las dos primeras objeciones pero la tercera es posible: cree que Vlastos se equivoca en aceptar (2a) porque esto hace necesario implicar (3),⁵⁰ mientras que lo que queremos es una lectura de (2) en que es una falacia pero no una falacia transparente para inferir (3) de (2). Es decir, que: (2) muchas cosas F son F por un

⁵⁰ “Es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno”.

mismo carácter, uno y el mismo en todas; debe implicar (3) por ello pensamos que lo F, como lo grande, es uno.

Lo que quiere Fine que veamos es que (2) no implica (3). Aunque el movimiento de (2) a (3) es tentador. Según Fine (2) no es una instancia de U sino de una asunción de *lo uno sobre lo mucho*. Fine propone entonces una posible lectura de (2) que evita los defectos de (2a) y de (2b). (2c): “Hay exactamente una Forma de grande en virtud de la cual todos y solo *los miembros del conjunto de cosas sensibles grandes son grandes*”. Como (2a) y a diferencia de (2b), (2c) entiende “una” como “exactamente una”, pero a diferencia de (2a) que dice que hay exactamente una Forma de grande para todo, (2c) dice que hay exactamente una Forma de grande en virtud de la cual todos y solamente los particulares sensibles grandes son grandes. De esta manera (2c) deja abierta la posibilidad de que haya más de una Forma de F (a diferencia de 2a). Pero (2c) no funciona porque no genera un regreso en conjunto con AP-Fine y NI-Fine. Esto es porque en el conjunto que contiene la Forma F y los particulares sensibles F, la Forma debe ser F en virtud de exactamente una Forma de F que *no sea miembro del conjunto*. Y 2c no postula nuevas Formas fuera del conjunto. Así que las “muchas cosas” grandes deben ser más que sólo las sensibles.

Se necesita entonces una interpretación de (2) que sea más amplia, y ya que Platón reconoce distintos niveles de realidad (unas cosas son más reales que otras o tienen más *ser*) hay distintos conjuntos de cosas según el nivel de realidad que posean. Si consideramos el conjunto de todas las cosas sensibles el nivel cero, entonces se puede formular una asunción de “uno sobre muchos” al respecto. (2d): “Para cualquier conjunto máximo de Fs a un nivel n , hay exactamente una Forma de F al nivel $n+1$ por encima de este” (*sobre*

significa “aquel del que participan todos y sólo los miembros de”). Esta formulación según Fine, genera el regreso y es consistente con AP-Fine y NI-Fine. El argumento del TG entonces, concluye Fine, involucra USM, AP y NI, premisas que son mutuamente consistentes y que dado que existen cosas F, generan un regreso válido.

2.1.2 Ideas como paradigmas (segundo argumento) (132d- 133^a)

Para que funcione el argumento, dice Fine, debiera requerir aparentemente de las premisas auxiliares de NI-Fine, AP-Fine y la asunción de unicidad. El argumento, intentando incluir intercaladas las premisas auxiliares, podría ser formulado de la siguiente manera, explica Fine:

- 1) Las Formas son modelos que permanecen en la naturaleza.
- 2) Las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas.
- 3) →La participación consiste en estar hechas a imagen de las Formas.
- 4) Si la imagen se parece a la Forma, la Forma en la misma medida debe parecerse a su imagen.
- 5) Si ambas son semejantes, deben participar de una Forma gracias a la cual tienen *semejanza*.
 - 5a) AP: Cualquier Forma de F es en sí misma F.
 - 5b) NI: Nada es F en virtud de sí mismo.
- 6) En tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma.

6a) La asunción de unicidad (U): hay exactamente una Forma correspondiente a cada predicado que tiene una Forma.

7) →No es posible que algo sea semejante a otra cosa.

Fine considera que ambos argumentos, el de (132^a1-b2), que Fine llama del Tercer Grande (TG), y el de (132d-133^a), son lógicamente iguales porque tienen las mismas premisas. Además creo que es importante la distinción en la comparación entre imagen y modelo, porque ahora no se trata solamente de auto-predicación sino de la relación de semejanza en el paradigmatismo. La Idea debe tener *semejanza* con la imagen por la relación que según 4) debe ser simétrica entre modelo e imagen, y según la interpretación que hemos aceptado, es muy probable que esta “simetría” involucre la sinonimia de Aristóteles. Esta relación conlleva algún tipo de predicación, la cual muestra *una misma naturaleza*, es decir, sinonimia aristotélica.

Este argumento, el Regreso de Semejanza, involucra auto-predicación, señala Fine (p.212), al igual que el anterior, ya que paradigma e imagen deben ser igualmente F para ser similares y por lo tanto instanciar una Forma superior. Fine cree que se trata de auto-predicación amplia (que ella explica como: cualquier Forma de F es F y es paradigma porque es aquello que hace a las cosas F ser F). Para aceptar esto también hay que aceptar el presupuesto de NI, que la Forma que hace a ambos (paradigma e imagen) ser F, no es la misma F sino una nueva, F2. Pero ¿qué tipo de asunción de uno sobre mucho es la de este argumento?, se pregunta Fine. Ella sigue la misma estrategia del argumento pasado y considera las “muchas cosas” como conjuntos. Este argumento de Regreso de Semejanza

(RS), asume que la Forma en virtud de la cual los miembros de un conjunto de Fs son F no es un miembro de ese conjunto.

Fine cree que dado que este segundo argumento tiene las mismas premisas e inferencias que el argumento previo, lógicamente son iguales. Las diferencias no son lógicas, sino contextuales: el primero parte de que la suposición de uno sobre mucho lleva a U y luego a la negación de la misma; el segundo enfatiza que si las Formas se consideran similares a los sensibles, entonces se da el regreso. El primero enfatiza el “uno sobre lo mucho” mientras que el segundo la auto-predicación, y ambas son premisas contenidas en los dos argumentos. Por ello lógicamente son iguales.

2.2. Aristóteles

Los Argumentos de Tercer Hombre (ATH) de Aristóteles se encuentran desarrollados en el *Peri Ideon*. En *Met. A9* (990 b15-17) Aristóteles dice que los argumentos más precisos a favor de las Formas “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). Fine (p. 197) está en desacuerdo pero reconoce que son similares e incluso le llama al argumento que lleva al TH, “el Más Preciso de lo Uno Sobre lo Mucho”. Ella sostiene que sería extraño aceptar que sean el mismo argumento porque aparecen diferenciados claramente, tanto en *Met. A9* como en el *Peri Ideon*. Además son distintos, dice, porque el segundo a diferencia del primero, es válido para postular universales separados (Formas), y lleva al regreso de Tercer Hombre. Pero creo que es discutible si dicho argumento está

formulado específicamente para la separación, como piensa Fine, pues al parecer la línea que sigue es la del paradigmatismo, pues en primera instancia y como se ha visto, el TH es una consecuencia del paradigmatismo y no de la separación.

El argumento que lleva al TH del *Peri Ideon*, en su primera versión, es el siguiente:

Los platónicos dicen que las cosas predicadas en común de las entidades son tales en sentido propio, y que éstas son Ideas. Además afirman que las cosas semejantes entre sí son semejantes unas a otras por participación en una misma realidad, que es tal en sentido propio. Y que esto es la Idea (83, 34-84, 2).⁵¹

Alejandro, además, menciona una segunda versión de este argumento:

El tercer hombre también se demuestra de la siguiente forma. *Si lo predicado verdaderamente de determinada pluralidad existe también como una realidad diferente, aparte de las cosas de las que se predica y separado de ellas* (pues esto es lo que creen demostrar los que afirman las Ideas; en efecto, por esto existe, de acuerdo con ellos, un hombre en sí, porque el hombre se predica verdaderamente de una pluralidad de hombres particulares y es diferente de los hombres particulares) si esto es así, existirá un tercer hombre. (84,21-84,27). Efectivamente, si el predicado es distinto de las cosas de las que se predica y subsiste por sí mismo, pero el hombre se predica tanto de los hombres particulares como de la Idea, existirá un tercer hombre aparte de los hombres particulares y de la Idea. Pero, igualmente, existirá también un cuarto, predicado de éste, de la Idea y de los hombres particulares, e igualmente también un quinto, y así hasta el infinito (84, 27-85, 3).

⁵¹ Trad. de Álvaro Vallejo Campos, Ed. Gredos. Madrid, 2005.

Este argumento, en su segunda versión, tiene las premisas: (1) que si una multitud de cosas F son F, lo son en virtud de tener todas una misma cosa, la F que se predica de ellas; (2) que la F que se predica es distinta que las cosas F de las que se predica; (3) cualquier F predicada es separada de las cosas de las que se predica.

En el ATH en *Peri Ideon* (84.21-85.3) al igual que en el *Parménides*, hay un regreso que no permite U (unicidad de la Forma) que parte de la asunción USM (de lo uno sobre lo mucho). Fine señala que las formulaciones de Platón y Aristóteles son distintas en cuanto a USM, pues Platón dice que las cosas F son F por participar en la Forma de F y Aristóteles dice que las cosas son F porque lo F se predica de ellas. Fine piensa que Aristóteles lo formula así para destacar que las Formas son universales o propiedades, pues sólo los universales (y no los particulares) se pueden predicar de muchas cosas (DI 17ª38-b1).

Fine señala que la asunción de USM y NI no son suficientes para un regreso y aquí también es necesario presuponer la auto-predicación (AP). Porque si USM asevera que todos los hombres particulares sensibles son hombres en virtud tener una misma cosa, una propiedad, y aceptamos NI (no puede ser la Forma la misma propiedad que tienen los miembros del grupo), con esto no se puede inferir que exista otra Forma sobre la primera. Es necesario aceptar que la Forma misma se vuelve parte del conjunto de cosas que poseen esta propiedad para lo cual la Forma de F debe ser en sí misma F. La Forma de hombre debe ser en sí misma un hombre. Sólo así se puede formar otro conjunto que necesite de otra nueva Forma para explicarlo. Aunque no es explícita la auto-predicación, en 84.29-85 dice que hombre se predica de los particulares y de la Idea. Fine identifica “predica” con predicar

la propiedad de ser hombre, p. ej., por lo que debiera entenderse: la propiedad de ser hombre se predica de los particulares y de la Idea.

Fine (p. 218) cree que el argumento de Aristóteles, en sus dos versiones, es lógicamente el mismo que el platónico, en sus dos versiones, porque poseen las mismas premisas. Sin embargo, son distintos en los términos que ambos usan. Una de estas diferencias es que el argumento de Platón usa “grande” como ejemplo de predicado, mientras que Aristóteles usa “hombre”, generando un regreso de “hombre”. Otra diferencia es que Platón no menciona la separación en conexión con el argumento o el regreso de semejanza, y Aristóteles la menciona en relación con el argumento. Fine advierte para esto, a qué tipo de separación cree que se refiere Aristóteles: algo F, que es predicado, es separado porque existe independientemente de las cosas F de las que es predicado. Fine cree que la premisa de la separación no es necesaria sino que Aristóteles la menciona para ilustrar por qué los platonistas creen que las Formas son particulares y universales a la vez (pp. 219-20), pero también cabe la posibilidad de que la separación sea una consecuencia necesaria del tipo de paradigmatismo que propone Platón.

Alejandro dice que Eudemo ofrece el siguiente argumento del Tercer Hombre:

Los platónicos dicen que las cosas predicadas en común de las entidades son tales en sentido propio, y que éstas son Ideas. Además afirman que las cosas semejantes entre sí son semejantes unas a otras por participación en una misma realidad, que es tal en sentido propio. Y que esto es la Idea. Ahora bien, si esto es así, y lo que se predica en común de determinadas cosas no es idéntico a ninguna de las que se predica, sino alguna otra realidad aparte de ellas -por esta razón, en efecto, es un género el hombre en sí, ya que se predica

de las cosas individuales sin ser idéntico a ninguna de ellas y habrá un tercer hombre aparte de los hombres particulares, como Sócrates y Platón, y aparte de la Idea, la cual es también ella misma numéricamente una. (83, 34-84, 7)

Alejandro dice que este es el mismo argumento que el de Aristóteles (85.4): “Este argumento es idéntico al primero, pero esto les resulta así, porque sostuvieron que las cosas semejantes son semejantes por participar en una misma realidad. Los hombres y las Ideas son, efectivamente, semejantes” (85, 3-5).

Si esto es cierto, apunta Fine, los cuatro argumentos (dos de Platón y estos de Aristóteles y Eudemo) son en su forma lógica, el mismo. Fine cree que se confirma la afirmación de Alejandro porque tienen las mismas premisas, aunque son distintos porque este de Eudemo menciona que la Forma es *una* en número (84. 7), pero que esto solamente podría ser un recordatorio de una postura ya familiar, pues todo particular es uno en número. Además, dice Fine (p. 222), esto no parece formar parte de la lógica del argumento.

Podremos concluir entonces, siguiendo a Fine, que al parecer los cuatro argumentos de Tercer Hombre son lógicamente uno en la objeción a la Teoría de las Ideas. De esta manera, el argumento del Tercer Hombre (ATH), podría esquematizarse en general, como sigue:

- (1) Muchas cosas F son F por un mismo carácter, uno y el mismo en todas. Lo F en sí mismo (la Forma de F).
- (2) →La Forma de F es una. Esto es, la asunción de unicidad (U): hay exactamente una Forma correspondiente a cada predicado que tiene una Forma.
- (3) Las Formas son modelos que permanecen en la naturaleza.

- (4) →Las demás cosas se parecen a las Formas y son sus semejanzas.
- (5) AP-Fine: La Forma de F es F.
- (6) Si la imagen se parece a la Forma, la Forma en la misma medida debe parecerse a su imagen.
- (7) Si ambas son semejantes, deben participar de una Forma gracias a la cual tienen semejanza.
- (8) NI-Fine: Nada es F en virtud de sí mismo.
- (9) →Aparece la necesidad de un nuevo F, en virtud del cual todos ellos necesariamente son F.
- (10) Sobre éstos, a su vez, hay otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán F.
- (11) →Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.
- (12) →No es posible que algo sea semejante a otra cosa.

3. Respuestas al Argumento de Tercer Hombre

3.1. Fine

Fine (pp. 225-357) cree que Platón no es vulnerable al Argumento del Tercer Hombre gracias a lo que ella llama Argumento de la Imperfección. Éste permite que Platón evite la premisa de lo Uno Sobre Muchos (USM). Ella cree que Platón es vulnerable en caso de que esté comprometido con la combinación de las premisas de No Identidad (NI), Uno Sobre

Muchos (USM) y un tipo específico de Auto-Predicación (AP) que ella llama Auto-Predicación Estrecha (AP1), distinta a la Auto-Predicación Amplia (AP2)⁵².

Es fundamental para la interpretación de Fine la distinción de la auto-predicación. Ella piensa que no es obvio que, como se piensa tradicionalmente, la auto-predicación que acepta Platón sea solamente la AP1. La AP2 además es consistente con el argumento del TH porque asegura un regreso.

La manera de evitar la premisa de USM es mediante el Argumento de la Imperfección (AI).

Este es como sigue, según lo formula Fine:

(AI) Si un grupo de cosas son todas ellas imperfectamente F, son F en virtud de una Forma perfecta de F.

Luego, si consideramos un grupo de cosas sensibles grandes, cada una es también pequeña, es decir que tiene co-presencia de opuestos y a causa de la co-presencia es imperfectamente grande. Pero el AI nos dice que son grandes en virtud de la Forma de lo grande. Si consideramos un segundo grupo que incluya también a la Forma de lo grande, el AI nos dice que no es necesario postular una nueva Forma de lo grande, porque no son grandes en virtud de otra Forma de grande, sino que en este nuevo conjunto no todos los miembros son imperfectamente grandes.

⁵² La AP1 o “estrecha” es aquella en que la Forma de F es F en el mismo sentido y manera en que un particular sensible que tiene la propiedad F: de este modo, la Forma de Cama es una cama o la Forma de Grande es grande. La AP2 es aquella en que aceptamos que la Forma de F tiene la propiedad F en el mismo sentido pero de distinta manera, así la Forma de F es F de modo no-sensible y en tanto es lo que explica por qué las cosas particulares sensibles son F (aunque no por qué son no-F).

El AI dice que todas las cosas que son imperfectamente F son F en virtud de algo distinto de ellas mismas (en virtud de una Forma perfecta de F). Mientras que la premisa de No Identidad dice que nada es F en virtud de sí misma. Ningún grupo de cosas F que contenga una Forma de F necesita una segunda Forma ya que esta no es imperfecta. Si el AI no involucra NI y USM, evita el Argumento de TH, incluso si Platón acepta auto-predicación y separación.

El Argumento del Tercer Hombre se evita al decir que los particulares sensibles son copias deficientes de Formas paradigmáticas, dice Fine (pp. 228-229). Para Fine el paradigmatismo es una ruta de escape al Argumento de TH. Para explicarlo hay que volver al argumento del Regreso de Semejanza. El Regreso de Semejanza nos dice que el paradigma y su participante son similares entre sí y por ello es necesario postular otra Forma para explicar su ser F, resultando que debe haber otra Forma de F, F2, de la que ambos participan. El último movimiento, dice Fine, es equívoco porque podemos evitar la premisa de NI, lo que se logra como se ha explicado, si aceptamos que las Formas son paradigmas perfectos auto-predicativos. Es decir, si la Forma de F es F por sí misma y no por otra Forma distinta. Así, no todo grupo de cosas F es F en virtud de una Forma de F distinta de cualquier miembro del grupo. Solamente las cosas que son F *imperfectamente* son F en virtud de algo distinto de ellas mismas (un paradigma perfecto del que se derivan y del que son similitudes). El Argumento de los Relativos es muy similar, pues éste postula una Forma de F sólo cuando entre las cosas que son F no hay un paradigma. De esta manera, la Forma de F puede ser F por sí misma, ser modelo de otras cosas F y no necesitar de una Forma de F2 superior a ella.

Fine dice que “necesitamos explicar aún por qué las similitudes deficientes son F en referencia a algo distinto a ellas (el paradigma del que son similitudes), pero no necesitamos explicar la naturaleza del paradigma en referencia a algo distinto de él”⁵³. Porque a diferencia de sus similitudes imperfectas, la Forma de F es intrínsecamente F en virtud de sí misma.

Fine (p. 230) reconoce que tiene que hacer frente a la objeción de Vlastos de que si la Idea es perfectamente F y la instancia de F es imperfectamente F (o si una es paradigma de la otra), ambos son F en distintos sentidos. Ella cree que aceptar que son F en el mismo sentido no es problemático, porque aunque el modelo es perfectamente F y la imagen es imperfecta y derivadamente F, ambos son sinónimamente F (en su naturaleza esencial). Son F en un mismo sentido pero en distintos grados de realidad, de distinta manera. Fine señala que, “como insiste Aristóteles, si x es más F que y , x y y son F en el mismo sentido⁵⁴” (p. 230).

Fine expone (p. 230-1) que aunque Owen ha propuesto que la Forma no puede dejar de pertenecer a un mismo conjunto en que se encuentran sus instancias, si es sinónima con sus instancias (y por lo tanto valida el ATH), hay una diferencia importante que hay que hacer al respecto. Esta es, que aunque sean sinónimas, es decir, que ambas sean F genuinamente en el mismo sentido de ‘F’, también son ‘F’ de distintas maneras, *lo suficiente* para evadir el ATH.

⁵³ “Although we need to explain why deficient likenesses are F by reference to something distinct from them (by reference to the paradigm they are likenesses of), we do not need to explain the nature of the paradigm by reference to something distinct from it” (p.229).

⁵⁴ Se apoya Fine en los siguientes textos: Cat. Ila12-13; Top. 107b17-19; Phys. 249a3-8; Met. 993b24-7; Pol. I259b36-8.

Fine cree que el paradigmatismo que ella propone, que se entiende como la dualidad perfección-imperfección, permite evitar el problema del regreso de semejanza del argumento segundo del *Parménides* (132d1-133a3), del que es presa el paradigmatismo modelo-imagen. Lo importante de la propuesta de Fine es que no sólo es útil para la interpretación que ella misma hace del paradigmatismo, sino que podría funcionar también para otro tipo de paradigmatismo como el más clásico de Allen y otros, lo que la hace más fuerte. Sólo pide que la distinción entre perfección e imperfección no sea la de copia imperfecta (instancia) de lo perfecto (Forma). En lugar de esto, la perfección debería referirse a un nivel más bien abstracto que pueda explicar ontológicamente la participación de las instancias. Tiene la ventaja de que acepta la auto-predicación de las Formas y que es apta para dos niveles de realidad ontológica, donde se da la relación de dependencia entre Formas y participantes, lo que aún concuerda, parece, con las metáforas platónicas de modelo-imagen. Además, parece poder explicar cómo las Formas y los participantes son F en un mismo sentido, pero no de la misma manera, es decir, cómo se predica sinónimamente lo F de ambas cosas, siendo también de alguna manera, distintas.

Otra manera de intentar evitar el ATH es la estrategia de Allen (1960, pp. 149-164), que niega que haya auto-predicación en el caso de las Formas y, por ello, sinonimia entre la Forma y las cosas que participan de ella. Al no haberla, no hay semejanza entre ellas y, por ende, no se requiere postular una segunda Forma para explicar ésta. Pero, como vimos, de acuerdo al Argumento de los Relativos, no parece plausible sostener que no hay sinonimia entre la Forma de F y las cosas F particulares

3.2. Respuestas a las objeciones en el Argumento a partir de los Relativos (AR)

Las dos primeras objeciones a AR son:

Aristóteles afirma que este argumento establece Ideas también de relaciones. La actual demostración, por lo menos, se refiere a lo igual, que es una relación. Ahora bien, de las relaciones los platónicos decían que no hay Ideas, porque las Ideas para ellos subsisten por sí mismas, al ser ciertas entidades (*ousiai*), mientras que el ser de lo que es relativo radica en la relación que guarda una cosa respecto a otra (83. 22-6.)

Además, si lo igual es igual a lo igual, habría más Ideas de lo igual, pues lo igual en sí es igual a lo igual en sí, ya que si no fuera igual a nada ni siquiera sería igual (83. 26-8.)

Allen (1997, p. 201) opina que Alejandro (*Peri Ideon* 82.11-83-17) ofrece el argumento “más exacto” como prueba de que las Ideas de relativos debieran ser *homónimas* con sus instancias, y no *sinónimas* dado que la definición de los relativos no se aplica a las instancias. Creo que se equivoca, pues parece claro que la intención es mostrar cómo hay identidad de naturaleza entre la imagen y el modelo. Parece seguro decir que para Platón el modelo era sinónimo (o no-homónimo) con la imagen.

Fine cree que Aristóteles está en lo correcto cuando insinúa que Platón elegiría el primero de los términos conflictivos (que las Formas son sustancias) sobre el segundo (que son relativas). Según Fine (pp.185-7) el que algo no pueda ser sustancia y relativo al mismo tiempo es que cada sustancia existe en sí misma y por sí misma mientras que los relativos tienen su ser en relación con otra cosa. Que algo exista por sí mismo es que posea cierto

tipo de independencia, la cual puede ser definicional o existencial. No es obvio que una substancia por ser substancia no pueda ser relativa. Las distintas variedades de “por sí mismo” que se describen en *Analíticos Posteriores* (i.4), cuyo contexto es similar a este, parecen referirse a independencia definicional y no existencial. Fine asume que se refiere a independencia definicional y no existencial. Dicha independencia es: que las substancias pueden existir en sí mismas porque cada una puede ser definida sin mencionar nada distinto de ella, mientras que los relativos no pueden ser definidos sin mencionar algo distinto de ellos.

Si esto es así, Aristóteles equivoca su argumento contra Platón porque él no niega la posibilidad de definir una Forma refiriéndose a otras, de ser relativas entre ellas. En el *Parménides* (133b-134e) se admite que las Formas relacionales se definen en términos interrelacionados: la Forma de esclavo se define en términos de la de amo. En el *Fedón* la Forma de tres participa de lo impar. Fine responde entonces que tal vez Aristóteles intentaba decir que Platón no debería aceptar dicha interrelación definicional dado que las considera substancias. Pero Aristóteles tampoco podría argumentar esto ya que sus propias substancias no pueden existir por sí mismas en ese sentido: Sócrates sólo puede ser definido por referencia a su especie, que es distinta a él. Por ello, ninguno de los dos intentos puede ser el que propone Aristóteles. Fine propone que es que las substancias existen por sí mismas porque cada una puede ser definida, no independientemente de *todo*, sino sin referencia a cualquier no-substancia.

Fine dice que Aristóteles creía que para Platón la Forma, de lo igual p. ej., es una substancia y que no debiera creer esto. Porque un relativo no puede ser substancia. Según Fine, lo que

tenemos es un debate entre dos posiciones metafísicas. Ambos están de acuerdo en que las sustancias deben ser definicionalmente básicas. La diferencia, dice ella, está en que Platón cree que algunos relativos poseen esa característica y Aristóteles lo niega.

En cuanto a la independencia existencial, el razonamiento es similar, según Fine. Ni las sustancias aristotélicas ni las platónicas pueden existir independientes de todo. Fine cree que Aristóteles no malinterpreta a Platón ni que hay inconsistencia en el argumento sino que la crítica es que el argumento platónico falla una vez que la asunción aristotélica (que Platón rechaza) es introducida. La disputa está basada en la cuestión sobre la naturaleza de la sustancia y los universales, dice ella. Si las Formas son separadas, pueden existir aunque no existan particulares sensibles correspondientes. Pero no es claro que las sustancias aristotélicas existan sin las no-sustancias: Sócrates p. ej., no puede existir a menos que posea cierto peso o medida aunque no necesita un peso o medida específicos para existir. En ese sentido, señala Fine (p.188), las sustancias platónicas (asumiendo la separación y que son sustancias) satisfacen mejor el requerimiento de ser “por sí mismas”.

En cuanto a la segunda objeción, Fine opina que trata del conflicto entre auto-predicación y unidad. Fine advierte que significa que Platón admite que la Forma de lo igual es auto-predicativa porque dice que debe ser igual. Pero no parece obvio, pues más bien dice que la Forma de lo igual debe ser igual a otra Forma de lo igual, o a otro “igual en sí”. Fine considera que el argumento de Aristóteles no puede funcionar si la auto-predicación a la que se refiere Platón es lo que ella llama auto-predicación amplia.

4. Consideraciones adicionales sobre el paradigmatismo

Así pues, vemos que hay ciertas maneras en las que Platón puede escapar a la principal crítica al paradigmatismo de las Formas, el Argumento del Tercer Hombre. En esta sección pretendo reconsiderar la cuestión del paradigmatismo, y cuál es la interpretación de éste que debemos aceptar, a la luz de estas críticas y de algunas consideraciones adicionales. Como vimos en el capítulo anterior, la interpretación de Fine pareciera ser la más adecuada del paradigmatismo, con las modificaciones hechas a partir de Baltzly (rechazando su propuesta de que hay co-presencia amplia en las Formas y prefiriendo la interpretación de que las Formas sean hacedores de verdad y no propiedades). Pero a continuación presentaremos varias objeciones más, que ponen en duda la interpretación de Fine y que plantean una duda genuina sobre cómo interpretar el paradigmatismo de las Formas.

Primero, es posible que Aristóteles concibiera el paradigmatismo de las Formas de una posición más cercana a la interpretación literal de Vlastos, que a la de Fine, según evidencias textuales de *Metafísica Z. 17*, como señala González Varela (2018). Además, Fine nos ha dejado ante una disyuntiva, pues su propuesta sobre el paradigmatismo y la sinonimia tiene un problema. González Varela (2013) señala también que si el paradigmatismo de las Formas y la sinonimia son interpretados como Fine dice, no parecen ser éstas problemáticas y no se explica entonces por qué Aristóteles tendría objeciones contra ellas.

En este capítulo hemos visto que Fine propone una manera de responder a la principal crítica al paradigmatismo, el ATH. Esta estrategia es importante por su neutralidad, es decir

que no depende estrictamente de su propuesta para entender al paradigmatismo, ya que funciona para cualquier analogía de modelo/imagen de las Formas. Creemos que dicha metáfora es muestra de que Platón intentaba explicar la sinonimia entre modelo e imagen. La propuesta de Fine le permitiría a un platonista rechazar la afirmación (según la lectura de Vlastos), de que la Forma de F y una cosa particular F son F en el mismo sentido y de la misma manera, y que la Forma de perro puede ser acariciada en las orejas porque es *un perro*. Fine afirma, por el contrario, que la Forma de F y los particulares F son sinónimamente F en tanto que son F en el mismo sentido aunque de manera distinta. Son F en el mismo sentido en tanto que su ser F revela la misma naturaleza, pero son F de manera distinta porque la Forma de F es F porque es aquello que explica los Fs particulares. Pero Vlastos señala que tener grados distintos de perfección como es el caso de Formas y particulares los haría esencialmente distintos. Fine cree que no son esencialmente distintos porque aunque el modelo y la imagen son sinónimamente F (en su esencia), tanto el modelo que es perfectamente F como la imagen que es imperfecta y derivadamente F, son F en el mismo sentido substancial, pero diferente en grados de realidad. Si x es más F que y, x y y son F en el mismo sentido.

Para Fine la imperfección de los particulares sensibles no está referida al flujo en el tiempo, entendido como cambio, sino que es la co-presencia de opuestos, esto es, que los particulares sensibles instancian propiedades opuestas a la vez. Por ello no es posible que a partir de estas conozcamos dichas propiedades. Así cuando, p. ej., vemos una cosa larga, como un poste, decimos que es largo respecto a una persona pero es corto respecto a un edificio. Por esto son imperfectos, y este es el tipo de flujo al que se refiere Platón y que

explica la perfección. Las Formas por su parte, no sufren de co-presencia de opuestos en un sentido *relevante*, porque la Forma de lo F, p. ej., no es *F* y *no-F*. Pues sólo es F en tanto que explica las cosas F particulares, pero nunca es no-F porque no explica el ser no-F.

Pero la interpretación de Fine nos deja con varios dilemas: ¿cómo algo F puede ser F en el mismo sentido que otra cosa F, siendo de manera distinta? Pues ser F para una Forma es hacer que las cosas sensibles sean F, mientras que para las cosas sensibles particulares parece consistir en algo distinto. Pareciera que estamos otra vez donde empezamos. Al igual que las otras interpretaciones revisadas, la interpretación de Fine tiene dificultades derivadas de la necesidad de determinar cómo es que las Formas y los particulares sensibles poseen una comunidad de naturaleza o sinonimia. Aunque evita el regreso de los argumentos de Tercer Hombre, la interpretación de Fine deben dar una interpretación de cómo pensaba Platón que fuera posible que las Ideas tengan sinonimia con sus instancias. Este es el gran reto. Pues, ¿es realmente sinonimia la que hay entre la Forma y la cosa particular en la interpretación de Fine? No es obvio que ambas sean F en el mismo sentido si al mismo tiempo son F de manera sustancialmente diferente, como ella dice. Si quisiéramos garantizar la sinonimia, parece que tendríamos que aceptar la única interpretación del paradigmatismo que respeta claramente ésta: la interpretación literal de Vlastos. Además es muy probable que Aristóteles asumiera más bien esta interpretación literal, contrario a lo que cree Fine. Al respecto, González Varela (2018 pp. 441-4) señala que según Aristóteles, para Platón las Formas eran entidades muy similares a las particulares sensibles. Nos recuerda que por ejemplo, en *Metafísica Z.17*, Aristóteles dice que los platonistas hacen a las Formas idénticas a las cosas sensibles y que sólo añaden el

en sí para distinguir a las primeras⁵⁵. Y señala que son numerosos los ejemplos (p. ej., B, 997b6-12; Z, 1028b19-20, 1040b30-34; K, 1060a16-18), donde Aristóteles dice que las Formas solo difieren de las cosas sensibles en que son eternas. La evidencia apunta entonces a que debiéramos inclinarnos más hacia una interpretación literal como la de Vlastos. Pues es la única en la que claramente hay sinonimia entre Formas y cosas sensibles, y es la que parece aceptar Aristóteles, quien conoció de primera mano la teoría de Platón. Además, señala González, aunque Fine salva a las Formas de la auto-predicación problemática, no es explícito en Platón que las Formas sean solo propiedades explicativas que hacen que las demás cosas F sean F (p. 444).

González (2013) opina además que si el paradigmatismo de las Formas se entiende como Fine piensa, entonces parece que no hay nada distintivo en éste. Es decir, ser aquello que hace que las cosas F sean F, parece ser en lo que consiste ser un universal de F-idad, sea platónico o aristotélico. Y, ¿por qué razón Aristóteles no aceptaría que sus universales tienen ésta característica? Parece entonces que la interpretación no problemática del paradigmatismo de Fine no le da a las Formas una característica distintiva y no se explica que Aristóteles rechace este rasgo.

⁵⁵ En Z16 1040b27-9 dice: "...en cierto sentido no tienen razón, ya que denominan "Forma" a lo uno que abarca una multiplicidad. Y la causa está en que no son capaces de aclarar qué son tales substancias incorruptibles aparte de las singulares y sensibles. Desde luego, las hacen idénticas específicamente a las corruptibles (pues estas las conocemos), Hombre en sí y Caballo en sí, limitándose a añadir a las sensibles la expresión "en sí". Y sin embargo, según pienso, aun cuando no hubiéramos visto los astros, no por eso dejarían de ser substancias eternas aparte de las que habríamos visto, conque, aun cuando de hecho no sepamos de qué naturaleza son (las substancias eternas), sin embargo es muy probable que las haya necesariamente. Así pues, es claro que ninguna de las cosas que se dicen universalmente es substancia, y que ninguna substancia se compone de substancias."

Hasta aquí, hemos aceptado que la interpretación de Fine nos permite evadir las críticas de Aristóteles al paradigmatismo, básicamente porque proporciona una estrategia neutral para responder al ATH y porque evita una interpretación literal en la que Forma F es F en el mismo sentido y de la misma manera que las instancias de F, la cual parecía absurda y parece estar a la base de la segunda objeción al AR. El problema, dice González (2013, p. 136), consiste en que el paradigmatismo perfecto que propone Fine no es un rasgo exclusivo de las Ideas, sino que compartirían este rasgo también con los universales aristotélicos, lo que conlleva a negar la necesidad de postular universales separados (Ideas), como afirma el argumento de los relativos, mismo que Aristóteles considera válido para tal fin, según Fine. Pero si consideramos que lo que dice Aristóteles no es un sinsentido, entonces tendríamos que negar la interpretación de paradigma perfecto y de autopredicación de Fine. González señala que “cualquier universal de F, sea platónico o aristotélico, es aquello que hace que las cosas que son F sean F, pero nunca hace que las cosas que no son F no sean F. En esto es en lo que consiste ser un universal, en ser aquello que explica la semejanza de naturaleza entre los miembros de una pluralidad de cosas” (p. 137). Al parecer, Aristóteles no tendría ninguna objeción en calificar de esta manera a universales no separados. Entonces el paradigmatismo no es un rasgo distintivo de las Ideas. Por ello, señala González, es más probable que Aristóteles no asumiera la interpretación de Fine, sino la interpretación de Vlastos.

Además, si aceptamos como dice Fine, que para Aristóteles el AR es válido para postular Ideas, tendríamos que creer que según Aristóteles, los platónicos creían que las Ideas tenían auto-predicación literal y la Idea de perro podía ser rascada en las orejas, lo cual es absurdo

y el argumento entonces, sería no sólido. La otra opción, dice González, es que Aristóteles aceptara la interpretación de Fine, pero entonces tenemos un argumento que postula universales que no son paradigmas en un sentido distintivo, distinto al sentido en el que los universales aristotélicos serían paradigmas. Es decir, que el AR no sería válido para postular Ideas. Por ello, dice González, es que el paradigmatismo, interpretado como Fine, parece ser un rasgo irrelevante para postular universales separados o Ideas.

Por lo tanto, González (2013), advierte que podría plantearse el siguiente dilema: si se acepta la interpretación de Fine, parece hacerse plausible el paradigmatismo, pero entonces no parece que éste rasgo sea distintivo de las Formas ni es seguro que se respete la sinonimia. Si se acepta la única alternativa que parece respetar la sinonimia, la interpretación literal, entonces es claro que éste es un rasgo distintivo de las Formas, pero parece problemático. Así pues, el paradigmatismo platónico parece o no suficiente o problemático.

5. Conclusión

Hemos analizado entonces las principales objeciones al paradigmatismo platónico: el Argumento del Tercer Hombre y las críticas al Argumento a partir de los Relativos. Hemos visto que hay quizás una manera neutral a las diferentes interpretaciones del paradigmatismo que permite escapar a esta crítica: la idea de que sólo lo que es imperfectamente F requiere explicación. En cuanto a las críticas al Argumento de los Relativos, hemos visto que la primera, que las Formas de relativos no pueden ser

substancias, parece deberse a una diferencia entre la concepción aristotélica y la platónica de substancia, así que no parece una objeción muy seria. En cuanto a la segunda, que si hay una Idea de igual entonces tiene que haber dos, pues todo lo que es igual es igual a otra cosa, vimos que si se adopta la interpretación no literal del paradigmatismo y la autopredicación de Fine, se puede escapar a ésta. Así que parecería que la interpretación de Fine del paradigmatismo hace de este rasgo, un rasgo no problemático. Sin embargo, en la última sección vimos que esto mismo genera un problema: si el paradigmatismo consiste en lo que Fine sostiene, en explicar el ser de las cosas F, pero no el ser de las cosas no-F, entonces éste no es un rasgo distintivo de las Formas, sino común a todo universal de F-idad. Entonces parece suscitarse un dilema, el cual hace al rasgo del paradigmatismo un rasgo o insuficiente o problemático.

(A) Si interpretamos el paradigmatismo como Fine, entonces parece que éste es un rasgo no problemático, pero insuficiente para postular Formas. Y (B), si, siguiendo el testimonio de Aristóteles sobre el paradigmatismo, concluimos que Platón adoptaba una interpretación literal del paradigmatismo, entonces este rasgo sí sería distintivo de las Formas, pues haría que la Forma de F sea el ejemplar perfecto de F-idad literalmente, y, por ende, sea una cosa particular F en el mismo sentido y de la misma manera que cualquier cosa sensible F. Si bien a pesar de esto Platón podría escapar al Argumento del Tercer Hombre, este rasgo de las Formas sería difícil de aceptar. Por ejemplo, se tendría que explicar cómo es que la teoría de las Formas podría escapar a la segunda objeción al Argumento de los relativos. Pues si la Forma de igual es literalmente igual, entonces debe ser igual a otra Forma de igual. Así pues, en esta opción el paradigmatismo es un rasgo

distintivo de las Formas pero muy problemático. De este modo, concluimos que el platonismo de los universales es en cuanto al rasgo del paradigmatismo profundamente perplejizante y problemático y que sería mejor no insistir en que los universales son paradigmas, pues esta tesis es o irrelevante o problemática.

Conclusiones Finales

A lo largo del primer capítulo me dediqué a determinar cómo es la separación de las Ideas y he argumentado en contra de la interpretación de Gail Fine, que dice que las Ideas platónicas son separables y no separadas, porque no parece tener suficiente apoyo textual. En el análisis me he apoyado en varios autores que señalan las debilidades de la propuesta de Fine y concluí que la separación debe ser más bien categórica y no modal.

También concluí que la evidencias en los textos platónicos sugieren que las Formas no son inmanentes, como propone Fine, pues al parecer Platón propuso la existencia de caracteres inmanentes, que le “comunican” a las cosas F, el ser F de la Forma de F. Básicamente, la evidencia textual parece negar que la separación a la que se refieren Platón y Aristóteles en cuanto a las Ideas, sea Existencia Independiente, como dice Fine. En lugar de eso, creemos que es una separación más radical que llamamos separación categórica que se parece más a la separación del alma y el cuerpo cuando se presenta la muerte. En esta separación, las Formas no están “en” los particulares sensibles que las instancian ni todas ni en parte. En lugar de eso, los caracteres inmanentes son los que se mueven, salen y entran de las instancias o son destruidos en presencia de su opuesto, como dice Platón.

Una vez aclarado el tipo de separación que poseen las Formas respecto de sus instancias particulares, dedicamos el segundo capítulo a considerar las objeciones aristotélicas a la

separación. En el capítulo dos consideré las objeciones de Aristóteles a la separación platónica, entendida como se ha explicado en el capítulo 1. Vimos que estas objeciones cuestionan que si las Formas son separadas, entonces: (a) son particulares y universales al mismo tiempo; (b) no pueden tener un rol como causas eficientes; (c) ni como causas formales. Vimos que las objeciones de Aristóteles son muy serias y que si las Formas están separadas categóricamente de las cosas sensibles se presentan problemas graves. Vimos también que la única manera en que un platónico podría responder a estas objeciones es dando una explicación más detallada y satisfactoria de la manera en que Platón intenta proporcionar un puente entre las Formas separadas y las cosas sensibles, a través de la postulación de caracteres inmanentes que son copias de las Formas y que están en las cosas sensibles. Pero vimos también que no es seguro que esto pueda hacerse pues tendría que responderse a la duda de si esta estrategia no repite solamente el problema original, pues es necesario explicar cómo las Formas separadas pueden ser causa de los caracteres inmanentes; y a la duda de si son necesarias las Formas además de los caracteres inmanentes, si éstos no podrían cumplir el rol asignado a las primeras. De esta manera, la separación de los universales es en verdad un problema serio.

En el capítulo 3 examiné en qué consiste el otro rasgo distintivo de los universales platónicos, el paradigmatismo. Vimos que hay una interpretación, la de Fine (1993) que, aparentemente, podría explicar este rasgo satisfactoriamente en tanto que hace que este no parezca problemático y parece dar cuenta del rol que Platón le asigna a las Formas (especialmente a través de los argumentos platónicos a favor de paradigmas no-sensibles, como el Argumento a partir de los Relativos del *Peri Ideon*). Pues, de acuerdo con la

interpretación de Fine, la Forma de F es un paradigma de F no en el sentido literal de que sea un ejemplar perfecto de F-idad, sino porque es aquello que hace que las cosas sensibles sean F pero nunca hace que sean no-F. Sin embargo, en el capítulo 4 vimos que la interpretación de Fine parece tener un problema.

En el capítulo 4 consideramos las principales críticas de Aristóteles al paradigmatismo platónico, en particular, el Argumento del Tercer Hombre y las críticas al Argumento a partir de los Relativos. Vimos que, asumiendo la interpretación de Fine, es posible responder a estas críticas. Así que el paradigmatismo de las Formas, entendido a la Fine, no parece problemático. Sin embargo, vimos, siguiendo a González Varela (2013) que, paradójicamente, esto mismo parece generar un conflicto. Pues el paradigmatismo, entendido de esa manera, no parece ser un rasgo distintivo de las Formas, sino que parece común a todo universal de F-idad el ser aquello que explica que los Fs son F pero no explica que los no-Fs sean no-F. Además, vimos que entendido de esa manera, hay ciertos problemas para aceptar que la Forma de F y las cosas sensibles F son F realmente en el mismo sentido (sinónimamente F), lo cual es crucial para el rol teórico que las Formas como paradigmas, cumplen. Así pues, parece que la única interpretación del paradigmatismo que parece cumplir con la sinonimia y que le proporciona a las Formas un rasgo distintivo, es la interpretación literal de Vlastos y otros, según la cual la Forma de F es literalmente un paradigma de F-idad. Sin embargo, esta interpretación parece intolerable. Por esta razón el platónico parece encontrarse ante un dilema: si se adopta la que parece ser una interpretación razonable del paradigmatismo, se evitan los problemas que este rasgo parecía tener, pero hace que éste no sea un rasgo distintivo de las Formas y no se explica

que Aristóteles lo rechace. Pero si se adopta la interpretación literal del paradigmatismo que hace a este rasgo distintivo del platonismo de los universales, entonces parece que este rasgo sí es problemático. Por ende, tal parece que sería mejor para el platónico no apelar al paradigmatismo como un rasgo distintivo de su teoría de universales.

De este modo, podemos concluir que el platonismo sobre universales, tal y como es propuesto por Platón parece inviable y problemático a la luz de las críticas Aristotélicas. Pues los dos rasgos distintivos que Platón le atribuye a los universales, y que Aristóteles rechaza, son rasgos problemáticos que sería preferible no atribuirle a las Formas. La separación complica el rol causal que Platón pretende atribuirle a las Formas y el paradigmatismo es un rasgo, o no distintivo, o problemático (pues en esta segunda opción hace a los universales particulares perfectos).

En mi opinión, la justificación de la sinonimia platónica es el principal tema o problema que queda pendiente a abordar, resultado de esta tesis. Con base en lo delineado, creo que sería interesante hacer un análisis profundo de la metáfora del modelo-imagen a través de otras metáforas como la de la caverna, ya que al parecer es uno de los muy pocos indicios que Platón nos da para entender cómo las Formas comunican su naturaleza a los caracteres inmanentes en las instancias particulares. Pero los problemas provienen precisamente de lo poco preciso que resulta una metáfora o una analogía. Edward N. Lee (1966) advierte que cuando se trata de una analogía “uno tiene que saber cuándo parar” (p.366). En el caso de un espejo actualmente existente, con este (a) estamos familiarizados con la percepción directa de los originales, (b) también con los espejos en sí, y (c) sabemos algo de las leyes ópticas que explican los reflejos en los espejos. Pero ninguna de estas cosas sucede con el

Receptáculo, la materia donde se reflejan o aparecen las imágenes: (a) los objetos “reflejados” no pueden ser aprehendidos de la misma manera que las imágenes; (b) nunca vemos el espejo, (c) este reflejo misterioso se gobierna por leyes no conocidas de proyección de algún tipo.

Estas son preguntas a responder a partir de que se acepte el paradigma como la analogía de modelo-imagen. Lee cree que estas están relacionadas con el pensamiento platónico de la última etapa. Señala que en el *Timeo* (48e-52d) Platón trata esta relación de la ontología de la imagen y distingue al menos tres cosas: 1) la Forma, 2) el carácter que aprehendemos perceptualmente, una instanciación de ese carácter, el carácter inmanente, y 3) el receptáculo. Aún queda por determinar en qué consiste esta distinción ontológica y la interrelación entre ellos, el cual quedará pendiente como un proyecto de investigación posterior.

Además, incluso si logramos aclarar satisfactoriamente dichas relaciones, la Teoría de las Ideas debe responder a varias otras preguntas importantes para poder ser una teoría sólida, como p. ej., ¿es económica esta teoría? Según Alex Oliver para que la teoría metafísica de las Ideas sea preferible sobre otras, debería poseer mayor economía ideológica y ontológica. La economía ontológica que se mide por el número de entidades que postula, y hace a la teoría preferible porque parece que uno no debiera creer en entidades extra sin una buena razón, y si la economía ideológica se mide por el número de predicados primitivos e indefinidos, ¿qué tan conveniente es la teoría de las Ideas?

Para esto, debemos adoptar el método del equilibrio especulativo equilibrando las demandas de una teoría contra las creencias del sentido común en un balance de costo-beneficio entre la necesidad de aceptar ciertas entidades y el costo-beneficio de la teoría. ¿Cuál puede ser el costo-beneficio de la Teoría de las Ideas?

Sería importante, me parece, analizar si hay problemas en los dos argumentos de los que parte Platón, el epistemológico y el ontológico (aceptamos en el capítulo 1 (2.1), que Platón se ve en la necesidad de postular Formas porque dichos universales son entidades que dan a las cosas particulares su modo de ser, esto convierte sus argumentos en argumentos de tipo ontológico y también de tipo epistemológico porque parte de la necesidad de la existencia de universales estables y no sensibles, para la definición y el conocimiento). Pero, ¿es suficiente el argumento epistemológico para soportar la existencia de las Ideas? ¿Qué tan fuerte es la Teoría si el argumento ontológico se sostiene solo del argumento epistemológico?

Entonces, podríamos decir que la Teoría de las Ideas parece tener economía ontológica porque no parece postular gran cantidad de entidades ontológicas aunque no parece bien definida. Su sencillez la hace atractiva en ese sentido. En cuanto a la economía ideológica podría decirse que no está definida y parece más difícil de aclarar que las entidades que postula. La teoría platónica por lo tanto, tendría que resolver un gran número de preguntas para ser considerada una teoría económica ideológicamente aunque sea económica ontológicamente.

Bibliografía

Alex Oliver, "The Metaphysics of Properties", *Mind*, 105 (1996), 1–80.

Allan D. J. (1952) "Plato's Theory of Ideas by David Ross" (Review.) *The Philosophical Quarterly*, Vol. 2, No. 9 (Oct., 1952), pp. 369-370

Allen, R.E., (1960), Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues, *The Philosophical Review*, Vol. 69, No. 2, pp. 147-164.

_____, (1997) *Plato's Parmenides*, revised edition. New Haven: Yale University Press.

Annas, Julia (1982). Aristotle on inefficient causes. *Philosophical Quarterly* 32 (129):311-326

Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid (1995).

_____, *Metafísica*, Gredos, Madrid (1998).

_____, *Acerca de la Generación y la Corrupción. Tratados Breves de Historia Natural*. Traducción de Ernesto La Croce, Gredos, Madrid (1987.)

_____, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid (1993).

_____, *Ética Eudemia*, Gredos, Madrid (1993).

_____, *Magna Moralia*, (Trad. Jesús Manuel Araiza, en proceso de dictamen para publicación en edición bilingüe en la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM).

Armstrong, D.M. (1988), *Los Universales y el Realismo Científico*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Audi Robert (ed.) (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2nd Edition). Cambridge University Press.

Baltzly, Dirk, (1997) '*Plato, Aristotle and the logos ek ton pros ti*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15.

Broadie, Sarah, 2009, 'Aporia 8', en *Aristotle: Metaphysics Beta Symposium Aristotelicum*, Michel Crubellier and Andre' Laks (eds.), Oxford, pp. 136-150.

Corkum, Phil, "Aristotle on Ontological Dependence", *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, Volume 53, Number 1, 2008, pp. 65-92(28).

Cherniss, H. F. (1965) "The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues" en *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen, Londres, 1965, pp. 339-378.

De Haas, F. A. J., (2009), 'Aporiai 3-4', en *Aristotle: Metaphysics Beta Symposium Aristotelicum*, Michel Crubellier and Andre' Laks (eds.), Oxford, pp. 73-104.

Devereux, Daniel T. (1999), "Separation and Inmanence in Plato's Theory of Forms", *Plato 1 Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, New York (1999).

Di Camillo, Silvana (2004), "El problema del status ontológico del universal en Aristóteles", *Synthesis*, núm. 11, 2004, p. 0, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.

Düring, Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México, 1987.

Fine, Gail (1993) *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford.

_____, (1984), *Separation en Plato on Knowledge and Forms*, Oxford University Press, New York (2003).

_____, (1986), *Inmanence en Plato on Knowledge and Forms*, Oxford University Press, New York (2003).

_____, (1986b), *Forms as Causes: Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York (2003).

_____, (1983), *Plato and Aristotle on Form and Substance*, Oxford University Press, New York (2003).

Frede, Dorothea (2012) The doctrine of the Forms under critique. First part, en *Symposium Aristotelicum*, Steel, C. G., Primavesi, O., & Aristotle, (2012). *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press.

Fujisawa, Norio (1974), "ἔχειν, μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms. *Phronesis*, Vol. 19, No. 1 (1974), pp. 30-58

Gerald Frank Else en *The Terminology of the Ideas*. *Harvard Studies in Classical Philology*, V (1936), pp. 17-55.

González V., José Edgar, (2010), *Los argumentos a partir de las ciencias en el Peri ideōn, nova tellvs*, 28-2.

_____, (2013). "El argumento platónico a partir de los relativos del Peri ideōn", en *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la Ilustración*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 111-141.

_____, (2018) "The Razor Argument of Metaphysics A.9", *Phronesis*, 63, pp. 408-448.

Hausman, Carl (1991), *Language and Metaphysics: The Ontology of Metaphor*. *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 24, No. 1 (1991), pp. 25-42.

Irwin, T.H., *Plato's Moral Theory*. (Oxford Clarendon Press, 1977).

_____, (1977b). *Plato's Heracleiteanism*. *Philosophical Quarterly* 27 (106):1-13.

_____, (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford.

_____, (1981), "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics*, 34, pp. 523-44.

Lee, Edward N. (1966). On the Metaphysics of the Image in Plato's *Timaeus*. *The Monist* 50 (3):341-368.

Lewis, David (1999), "New Work for a Theory of Universals", *Metaphysics*, editado por Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Blackwell, Estados Unidos.

Mabbott, J. D. "Aristotle and the χωρισμός of Plato". *The Classical Quarterly*, Vol. 20, No. 2 (Apr., 1926), pp. 72-79.

Meinwald, C., (1992), "Good-bye to the Third Man", en *The Cambridge Companion to Plato*, R. Kraut. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 365–396.

_____, 1991, *Plato's Parmenides*, Oxford: Oxford University Press.

Morrison, D., (1985) 'Separation in Aristotle's *Metaphysics*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, pp. 125-157.

_____, (1985a) "Xoristós in Aristotle", *Harvard Studies in Clasical Philology*, LXXXIX, pp. 89-105.

Nehamas, A., (1975) 'Plato on the Imperfection of the Sensible World', en G. Fine (Ed.), *Plato I*, Oxford, Oxford University Press (1999) pp. 171-191.

_____, (1979) 'Self-Predication and Plato's Theory of Forms', *American Philosophical Quarterly*, 16, pp. 93-103.

Owen, G. E. L., 1960, 'Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle,' en I. During and G. E. L. Owen (eds.), *Plato and Aristotle in the Mid-Fourth Century*, Göteborg: Almqvist and Wiksell, 163–190.

_____, (1965) "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues" en *Studies en Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen, Londres, 1965, pp. 313-338.

_____, (1957). 'A proof in the *peri ideon*'. *Journal of Hellenic Studies* 77-103.

Popper, Karl (1962), *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos, Madrid.

Platón, *Banquete*, Gredos, Madrid (2008).

_____, *Eutifrón*, Gredos, Madrid (2008).

_____, *Fedón*, Gredos, Madrid (2008).

_____, *Filebo*, Gredos, Madrid (2008).

_____, *Menón*, Gredos, Madrid (2008).

_____, *Parménides*, Gredos, Madrid (2008).

_____, *República*, Gredos, Madrid (2008).

_____, *Timeo*, Gredos, Madrid (2008).

Patterson, Richard (1985). *Image and Reality in Plato's Metaphysics*. Hackett Publishing Company, USA, 1985.

Ross, David (1997). *La Teoría de las Ideas de Platón*, trad. de José Luis Díez Arias, Cátedra, Madrid, 1997.

Russell, Bertrand (2001), *Los problemas de la filosofía*, Centro de Estudios Culturales, México.

Taylor, C. C. W., 'Forms as Causes in the *Phaedo*', *Mind*, 78 (1969), 45-59.

Vlastos, Gregory, "'Separation' in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. V (1987), pp. 187-197, (p.187).

_____, 'The "Third Man" Argument in the *Parmenides*', *Philosophical Review*, 63 (1954), 319-49.

_____, 'Plato's "Third Man" Argument (PARM. 132A1-B2): Text and Logic', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 19, No. 77 (Oct., 1969), pp. 289-301

Yu, Jiyuan, "Is There a Focal Meaning of Being in Aristotle?" (1999). *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 192. <https://orb.binghamton.edu/sagp/192>

Wedin, Michael V. (2000). *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford University Press.