

PLATÓN Y ARISTÓTELES FRENTE A LA UNIDAD SOBRE MUCHOS (HEN EPI POLLON)

Beatriz BOSSI DE KIRCHNER

1. Planteo de la cuestión

Al intentar considerar la cuestión de la unidad en la multiplicidad en Platón y Aristóteles, no nos enfrentamos con un tratamiento circunscrito sino con una serie de pasajes breves que nos dan indicios del desarrollo del tema, esparcido por casi todas las obras.

Para el tratamiento del tema en Aristóteles, podemos utilizar como una guía, el *Index Aristotelicus*,¹ bajo la entrada *kathólou*, en la que se incluyen los lugares y las citas.

Para el tratamiento de la cuestión en Platón, en un principio nos hemos orientado con la recopilación, hecha por Ross, de las palabras griegas que usa para expresar la relación entre Ideas y particulares, con indicación de los lugares.²

Las palabras que usa Aristóteles son muy a menudo tomadas del vocabulario académico. En una serie de casos que examinaremos, ambos filósofos utilizan las mismas palabras con los mismos significados para caracterizar la unidad en la multiplicidad.

Generalmente se repite que la gran acusación de Aristóteles es la separación de las Ideas respecto de los particulares, y así lo expresa claramente el Estagirita como la raíz de todas las aporías que se derivan de la doctrina de las Ideas.³

Ahora bien, esta separación, esta trascendencia de las Ideas no excluye, para Platón, la inmanencia de las mismas en cuanto las cosas sensibles participan de ellas. El mismo Platón parece haberse percatado de algunas apo-

1. Bonitz, H. *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870. El trabajo al que nos referimos no se incluye en este artículo sino que fue distribuido entre los participantes al seminario «Hermeneutica i Platonisme» de la S.C.F.

2. Ross, D. *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1953. Podemos recomendar como bibliografía tradicional sobre el tema las siguientes obras: Cherniss, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, New York, 1962; Robin, L., *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908; Berti, E. *Dalla Dialettica alla Filosofia Prima*, Padova, 1977; Jaeger, W. *Aristotle*, Oxford, 1967; Moreau, J. *Aristoteles y su escuela*, Buenos Aires, 1972; Reale, G. *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, 1987; Fine, G. *Peri Ideon, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 1993.

3. *Met.* XIII, 9 1086 b 6-7.

rías que se derivan de esta dualidad, en la primera parte del *Parménides*, y sin embargo ha mantenido la trascendencia de las Ideas, incluso en una obra que se atribuye a la última etapa del desarrollo de su pensamiento, como es el *Timeo*.

Para Aristóteles la pregunta es la siguiente: ¿Para qué poner Ideas, teniendo conceptos que cubren perfectamente las características de las Ideas, sin necesidad de crear mundos artificiales?

Para nosotros el interrogante se refiere al sentido y alcance de la crítica aristotélica y consiste en preguntarse si ésta atiende realmente a los fundamentos del mensaje que ha llegado a nosotros de Platón y especialmente a sus advertencias en cuanto a las dificultades en la comunicación de la doctrina y al carácter totalizante de la misma.

En tercer lugar, cabe considerar el aporte de Aristóteles a la solución de algunas aporías a la luz de su propia doctrina de lo universal, como así también su grado de coherencia interna.

Es posible que estas tres cuestiones no puedan ser resueltas aquí en forma acabada y completa por el momento, pero al menos en el presente trabajo intentaremos un esbozo de solución a algunas de ellas, especialmente a la luz de algunos pasajes de la obra de ambos filósofos.

2. Análisis del vocabulario: semejanzas y diferencias

Entre las características que Platón asigna a las «formas» o «clases» (también llamadas «ousía», «*phusis*», «génos», «enas» o «mónas») podemos mencionar, para comenzar, algunas de aquellas que, según la clasificación de Ross, dan cuenta de la inmanencia de las Ideas, a saber:

- *en, eínai en, enéinai, engígnesthai, keísthai en* : estar en,⁴
- *metéchein, metáschesis, méthexis, metalambánein*: participación,⁵
- *paragígnesthai, pareínai, parousía* : presencia,⁶
- *koinón, koinêi, koinonía, koinoneîn* : comunidad⁷

Por su parte, Aristóteles retiene en su caracterización de lo universal:

- la presencia.⁸
- la comunidad.⁹
- la participación, en la medida en que lo universal genérico por ejemplo contiene muchos como partes.¹⁰

4. Nos basamos en la lista de Ross, op. cit., p. 228-229. La presencia está manifestada en Laques, 191 e 10, 192 a 2, b 6.; *Rep.*, 402 c 5, 434 d 6 - 435 c 1; *Fedro*, 237 d 6; *Menón*, 72 e 1, 7; *Cratilo*, 390 a 1, b2, 413 c 3; *Parménides*, 150 a 1, 2,3.

5. La participación es clara en *Gorgias* 467 e 7; *Banquete*, 211 b2; *Fedón*, 100 c 5, 101 c 3, 4,5, 102 b 2.; *Rep.* 476 d 1,2.; *Parménides*, 158 b 6-c 4, 160 a 2.; *Sofistas*, 228 c 1.

6. La presencia es referida en *Gorgias*, 506 d 1; *Hippias mayor*, 293 e 11, 294 a 1, c 4, 6.; *Lisis*, 217 b 6, d 4, 5, 8.; *Eutidemo*, 280 b 2, 301 a 4.; *Fedón*, 100 d 5.; *Sofistas*, 247 a 5, 8..

7. La *koinonía* se pone de manifiesto en *Hippias* 300 a 10, *Fedón*, 100 d 6; *Rep.* 476 a 7; *Fedro*, 265 e 4; *Sofista*, 252 b 9, 260 e 2.

8. El verbo *huparcho* expresa la presencia de lo universal en lo particular. Cf. *Met.* VII 13, 1038 b 11, *An. Post.* I 4 73 b 26-27 y *Met.* 1078 a 5-6

9. El carácter común de lo universal es reconocido en muchas partes por Aristóteles. Cf. *De Part. Anim.* I 4 644 a 27 ; *Met.* VII 13 1038 b 11; *Física*, III 1 200 b 22 ; *Ret.* II 22, 1395 b 30 ; *Met.* VII 16 1040 b 23, 24, 25; 1041 a 3; 13 1038 b 35; 1039 a 1; III 6 1003 a 8.

10. Cf. *Física*, VII 3 247 b 6; *Física* I 1 184 a 25.

Además Aristóteles hereda de Platón la convicción de que lo universal, en cuanto es lo más alejado de la sensación, resulta objeto de la visión noética y del conocimiento científico.¹¹

Posiblemente hasta la misma expresión griega *kathólou*, con que Aristóteles sustituye a las Ideas, sea una herencia platónica.¹² Literalmente significa: «según el todo», pero hoy, escolástica de por medio, usualmente se traduce con un solo término como «universal», con una falsa etimología *unum versus alia* montada sobre el significado atribuido al término como «uno hacia otros» o «uno relativo a otros» y con una auténtica etimología como *multa versa in unum* que da «muchas cosas vertidas en uno, lo múltiple vertido en lo uno».¹³

La definición aristotélica básica de *kathólou* como lo que «por naturaleza pertenece a varios»¹⁴ y «por naturaleza se predica de ellos»¹⁵ refleja claramente esta segunda etimología.

La formación académica del discípulo incluso trasciende el marco del vocabulario común y se manifiesta también en su manera de concebir lo universal, en cuanto éste:

- pertenece a la esencia del sujeto según lo mismo (*kath' autò*),¹⁶
- es objeto del *lógos*, no de la senso-percepción,¹⁷
- se predica siempre y de todos,¹⁸
- no genera la cantidad, es allí,¹⁹
- tiene relación con lo eterno e incorruptible,²⁰
- es primero porque es causa,²¹ y
- las proposiciones universales son más reales que las particulares.²²

A su vez Platón podría acordar con Aristóteles estos puntos de contacto y atribuir algunas de estas características a las Ideas.

Pero las Ideas son decididamente trascendentes a juzgar por las siguientes caracterizaciones, en cuanto resultan:

- imitadas por los entes sensibles²³
- objeto del deseo de los entes sensibles²⁴
- paradigma de las copias,²⁵
- la verdadera realidad: *ousía*.²⁶

Podríamos parafrasear la réplica de Aristóteles: estas unidades no son

11. Cf. *Met.* V 11, 1018 b 33 ; *Met.* IX 2 1059 b 26 ; *An. Post.* I 2 72 a 4 ; *Met.* VII 10 1036 a 1-12.

12. *Menón*, 77 a 6.

13. Cf. Casaubón, J. *Palabras, Ideas, Cosas*, Candil, Buenos Aires, 1984, p. 15-16.

14. Cf. *Met.* VII 13 1038 b 11 .

15. Cf. *De Interpretatione*, 7 17 a 39 .

16. Cf. *An. Post.* I 4 73 b 26-27 .

17. Cf. nota 12.

18. Cf. *Met.* III 3 999 a 20 ; *Topica* I 6 102 b 35 ; *Física* VIII 8 264 a 21 ; 265 a 8 ; *De Anima* I 5 410 b 26 ; *De Anima*, II 12 424 a 17 ; *De Gen Anim.* IV 8, 788 b 11, y b 19 ; *An. Post.* I 31 87 b 32 ; *An. Post.* II 12 96 a 8, 15 .

19. Cf. *De Gen. et Corrupt.* I 5 322 a 16; 320 b 23 .

20. Cf. *An. Post.* I 8 75 b 21, 22, 27.

21. Cf. *An. Post.* I 24 85 b 18.

22. Cf. *idem*.

23. Cf. Ross, *op. cit.* p. 228-229. Cf. *Timeo*, 39 e 2, 48 e 6, 50 c 5.

24. *Fedón*, 74 d 9, 75 b1, 7.

25. *Rep.* 500 e 3; *Teeteto*, 176 e 3; *Sofistas*, 28 a 7, 29 b 4, 39 e 7.

26. *Autò kath' autò*: *Cratilo* 211 b 1; *Fedón* 78 d 5, 100 b 6; *Timeo*, 51 c 1.

por sí mismas, son en otro, son en la *ousía*. No son autosubsistentes. Lo uno no puede ser a la vez en muchos y lo que es común en muchos no es *ousía*.²⁷

Aristóteles cuenta que los pitagóricos dijeron que los entes son por imitación de los números y los platónicos, por participación. Para él se trata simplemente de un cambio de nombre que deja inexplicable el significado: esto, dice el Estagirita, lo dejaron sin investigar en común.²⁸ Para él, decir que son «paradigmas» y que las cosas participan de ellas es usar frases vacías y metáforas poéticas.²⁹

Las palabras de Aristóteles manifiestan su enfado ante el hermetismo platónico, y levantan en nosotros la sospecha de que estos asuntos fueran deliberadamente excluidos de la discusión en común porque su misma naturaleza lo requería, si tenemos en cuenta las numerosas ocasiones en que Platón muestra a sus personajes reticentes a explayarse en estos asuntos, difíciles de transmitir y expuestos a alto riesgo de malinterpretaciones.

3. *Hacia una hipótesis interpretativa del significado óntico de la teoría de las Ideas*

La crítica de Aristóteles se centra, pues, como hemos dicho, en la cuestión de la trascendencia de las Ideas. Aristóteles dice que Platón se equivoca al poner las Ideas como sustancias comunes separadas. Una de dos: o son sustancias, y como tales, autosubsistentes, en separación, o son comunes a los particulares sensibles. Aristóteles encuentra una serie de dificultades lógicas a la superposición de sustancialidad y participación. Todo el libro B de la *Metafísica* puede interpretarse como un intento de comprensión de la *traditio* platónica, un continuo de interrogantes acerca de cómo se ha de interpretar el legado y de las incoherencias que, al parecer, esta doctrina de las ideas y de los principios trae aparejada.

Aristóteles quiere comprender y no lo consigue, porque pone en juego su lógica demostrativa: o inmanencia o trascendencia.

Aristóteles está catalogado como un pensador sistemático y Platón, en cambio, como un pensador que ama las preguntas más que las respuestas y que no pretende dejar una enseñanza.

Después de seguir los rastros de su así llamada «teoría de las ideas» (*theoria*, es decir, «contemplación», nunca mejor dicho; no «mera teoría») en las diferentes obras, hallamos que el contador de mitos no abandona su doctrina sino que deja huellas de ella a lo largo de toda su obra: de un modo aparentemente casual va investigando diversísimos temas que tienen sin embargo, como trasfondo constante, la doctrina de las ideas. A vuelo de pájaro, el paisaje puede dar un aspecto de dispersión de temas y tonos dramáticos. No obstante, las ideas están a la base, toman diferentes formas, adquieren nuevos aspectos, caracteres incluso aparentemente contrarios como la participación separada, pero persisten. ¿Por qué?

Sin la pregunta, la respuesta queda cerrada a nosotros como una gran

27. Cf. *Met.* VII 16 1040 b 23-26.

28. *Met.*, 987 b 11-14.

29. *Met.*, 991 a 1.

esfera sin entrada... a lo sumo, repetiremos la doctrina, seguiremos los textos y correspondencias, pero no captaremos el sentido.

La respuesta se presenta con múltiples caras, se origina en el ámbito práctico, a propósito de la búsqueda de lo común y uno de las virtudes morales en boca de Sócrates, pero termina abarcando todos los rincones del pensamiento platónico: lógica, ontología, filosofía del lenguaje, ética, religión (en el sentido literal del término: como volver a unirse a la divinidad, seguir el séquito divino e imitar a los dioses), cosmología (en el sentido antiguo del término, en cuanto las ideas son naturalezas que explican el flujo), etc. La respuesta es totalizadora. Y en ese sentido, un recurrente explicativo.

Como historiadores de filosofía antigua, cuando nos topamos con la teoría, recogemos aquel aspecto que mejor conviene a nuestro propósito de estudio en un momento dado, circunscribiéndonos a un contexto determinado. Porque como respuesta global, como interpretación unitaria de la realidad, en principio, prescindimos de ella. El hecho es que conocemos, para ello nos valemos de conceptos, ¿para qué suponer Ideas? Al situarnos en el plano gnoseológico, compartimos la perplejidad aristotélica.

¿Es éste el problema con el que se enfrenta Platón?

¿Se trata de determinar simplemente cómo conoce el sujeto? ¿O el tema de la posibilidad del conocimiento echa raíces más profundas en la realidad del objeto?

Paradójicamente es el testimonio del mismo Aristóteles sobre los orígenes de la doctrina el que nos lleva en esta segunda dirección. Platón tiene dos padres: Sócrates y Heráclito. Sócrates por la unidad y Heráclito por la multiplicidad. (Los principios platónicos, lo Uno y la Díada, aparecen ya en estado embrionario). Como hemos señalado, Sócrates buscaba definir la virtud, hallar el denominador común que le permitiera distinguir el caso y clasificarlo correctamente, con fines prácticos: para adquirir la virtud.

Heráclito da cuenta del continuo fluir. Platón comulga con él: lo que consideramos «objetos» sensibles son movimientos lentos al igual que nuestras propias facultades sensoriales.³⁰

Pero no todo es fluir. Debe haber algo estable, porque hay conocimiento y el conocimiento apresa identidades.

La primera pregunta es: ¿qué es aquello que estando en todas las cosas es lo mismo? *Ti òn pàsi toutois tautón estin.*³¹

Para cada multiplicidad a la que asignamos un mismo nombre hay algo uno individual, (*ti hèn hékaston*) que llama *eidós*.³²

Eidós es forma visible y es clase, en el ámbito científico. Platón asocia estos dos significados.

Ya desde el comienzo la idea es lo que hace que algo sea de tal naturaleza, como modelo o patrón.

Percibimos entes sensibles que se repiten. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo se explica el hecho de que en el movimiento mismo de generación en generación, aparecen idénticas figuras, que designamos con un mismo nombre y clasificamos?

30. *Timeo*, 45 b 2-d 3, 67 c 4 -68 b 5.

31. *Laques*, 191 e 10

32. *Rep.* 596 a 6.

Es tan evidente el hecho de que el individuo repite los caracteres de su especie, que no lo percibimos como algo sorprendente. (Hoy podemos detectar los genes de los diferentes caracteres e inclusive podemos efectuar cambios en la estructura genética, pero nuestras respuestas científicas se mueven en el nivel de lo dado, en el nivel de los expertos, de los *deimoi* que no se dejarán convencer por respuestas totalizadoras).

Y sin embargo la pregunta de Platón sigue en pie: podemos dar cuenta de la repetición (por la transmisión de la información genética en el momento de la generación de un nuevo ente en la cadena biológica), pero no podemos dar cuenta del hecho mismo de esta transmisión, por así decir, organizada en ciclos repetitivos.

Si el fluir no fuera más que fluir informe, o fluir caótico, no podríamos detectar identidades. Pensemos un artificioso ejemplo: no podríamos identificar unidades, reconocer formas y decir, por ejemplo: «esto es un roble» si hoy diera hojas con forma de roble y acto seguido diera ramas de almendro y luego, una cabeza de tigre. Claro que si todo surgiera de este modo, tampoco sabríamos que «algo» es una cabeza de tigre o una hoja de almendro.

La repetición específica que la transmisión genética hace posible, sigue allí, delante nuestro y aunque podemos explicar los mecanismos o los procesos físico-químicos que la hacen posible, no podemos dar cuenta de ella. Y no sabemos cuál es el origen de las figuras, de los «diseños» naturales. Sólo podemos percatarnos de movimientos lentos de generación y corrupción, y podemos detectar figuras semejantes que clasificamos y a las que damos un mismo nombre. Pero por qué hay estas repeticiones de caracteres comunes a las mismas especies, esto es una pregunta última que el conocimiento no explica.

El conocimiento nos revela a nosotros mismos clasificando y designando, el conocimiento se da como hecho básico, pero la condición de posibilidad del conocimiento es, para Platón, la unidad. La repetición entraña la unidad. Algo uno y lo mismo se repite en muchos.

Aristóteles dirá: algo uno y lo mismo común a muchos. Una unidad común inmanente sin más, basta con retener en la memoria una forma, para, en el momento en que otra se presenta, compararlas, (sumar y restar semejanzas y diferencias) y en el reconocimiento, conocer: apresar lo común: cazar la unidad básica que nos permite identificar: («identificar»: asegurarse de que esto aquí y ahora es lo mismo que aquello antes). El intelecto ha operado, y «ve» la unidad. Vamos de la multiplicidad que percibimos a la unidad que inteligimos. El camino de la inducción. No hay más que hablar.

Platón se sitúa en un plano ulterior y pregunta otra vez: ¿qué es lo mismo, qué es la forma una, de dónde proviene?

No está como tal en la multiplicidad fluyente porque la unidad que «ve el intelecto» no cambia, es eterna. No es un acto de percepción porque mi percepción se mueve al compás del fluir. Si fuera un acto de pensamiento no sería nada. La unidad es un hecho inexplicable.

La cadena biológica repite por conjuntos, una misma figura imperfecta que es detectable a pesar de los diversos aspectos que asume en el oleaje de la generación, el crecimiento y la corrupción. ¿Vemos los individuos? Al principio, sólo vemos reflejos y sombras en ininterrumpido desarrollo.

Primer segmento del paradigma de la línea. A continuación, sin embargo, atrapamos identidades, leyendo dentro de esas masas móviles en claroscuro, caracteres fijos, recortando configuraciones. Recortamos nosotros configuraciones e identidades que las multiplicidades dibujan con trazos gruesos e interrumpidos.

Las unidades son, (sabemos que son porque las vemos con el intelecto) pero no están como tales aquí: aquí todo es fluir, aparecer y desaparecer, intentos fallidos de unidad en amenaza permanente de transitar hacia otra cosa, deseos de unidad bajo el inexorable dominio del movimiento.

Casi no hace falta decirlo, la conclusión es inevitable: las verdaderas unidades deben estar fuera de aquí. Tienen que estar separadas. Pero dando imágenes, dando copias, dando reflejos: las «unidades» que identificamos como cosas particulares, unidades relativas que no se quedan quietas, que mantienen un incesante intercambio entre sí, que no guardan su identidad como debieran, se desplazan, y en el movimiento permanente terminan por perder completamente la imagen de unidad que poseen..., entonces desaparecen.

Así resulta que se comprende que las Ideas no son meros conceptos. Las Ideas funcionan como fundamento de la repetición de las especies, como el diseño original que es copiado en el devenir.

La doctrina no puede ser demostrada. Se trata de un su-puesto. El mismo Aristóteles llama a los platónicos «los que pusieron Ideas».

Desde el punto de vista gnoseológico, resulta ulterior. Es una interpretación del fundamento del cambio perceptible. Platón salva el cambio, que hemos de agradecer a la acción del demiurgo, (y de este modo adquiere una procedencia divina) por lo inmutable (la unidad principiante de las Ideas idénticas a sí mismas). Entre ambos hay una relación de copia a original y en este sentido hay participación de figura, de unidad relativa. Pero las Ideas están necesariamente separadas, no mezcladas con el cambio.

Las Ideas son caracterizadas como «lo mismo según lo mismo» (*autò kath' autó*). Aristóteles se pregunta para qué pusieron el «lo mismo» delante de cada expresión que designa una Idea. «Según lo mismo» designa lo que pertenece a la esencia, lo que es *per se*.

Pero Aristóteles no comprende qué necesidad hay de diferenciar el hombre universal de «el hombre-mismo», ya que el contenido lógico de ambos es idéntico.³³ Basta con distinguir el universal-hombre de los hombres particulares.

Lo que precisamente quiere acentuar Platón es la identidad eterna de la Idea, su persistir en sí, su mismidad, por contraste con los objetos sensibles, que son unidades relativas al cambio, unidades a medias. El contenido lógico del concepto y de la Idea coinciden, pero el concepto no es fundamento de la diversidad sensible, porque en definitiva el concepto es también, en cuanto entidad unitaria embrionaria, reflejo o copia de la Idea, o mejor dicho, recuerdo de la Idea, lo que en el alma ha quedado de las visiones prenatales. El concepto es en todo caso algo *posterior* a las Ideas y a la repetición óptica que hace el Demiurgo en el espacio, mirando los originales.

33. *Etica Nic.* I 3 1096 a 34-b 2.

Para Aristóteles las Ideas no son otra cosa que los universales hipostasiados, y así transmitió a una larga tradición filosófica esta visión de la doctrina de las Ideas.

Gracias a este velo, a esta nube de polvo, siempre tenemos que hacer el esfuerzo de pensar las cosas desde el platonismo, porque así éste había quedado oculto tras el manto lógico de Aristóteles.

4. Las Ideas : alimento de las alas del alma

Como ya hemos dicho, las Ideas nacen en un discurso con finalidades éticas: para actuar bien tenemos que conocer en qué consiste el bien. Buscando una definición de la valentía empieza a vislumbrarse que la valentía como tal es algo uno y lo mismo, que no parece coincidir con ninguno de los ejemplos que se van presentando a la memoria. La valentía no está aquí, y sin embargo necesitamos definirla para poder clasificar y reconocer actos valientes y para poder, si acaso fuera posible, enseñarla.

Uno de los lugares en que mejor se percibe la trascendencia de las Ideas y el significado de éstas para la vida humana, es sin duda, el mito del *Fedro*.

Advertidos de que estos asuntos no se los creerán los *deinoi*, es decir, los «listos» sino los *sophoi*, comienza la famosa narración del viaje del alma antes de encarnar. Los Entes son el alimento de las alas. El alma, si es perfecta y alada, surca las alturas y gobierna el cosmos (gobierna desde lo alto porque ve los Entes), pero si ha perdido las alas va a la deriva hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre. La razón de la pérdida de las alas es, por una parte, una cuestión de alimento: las alas se nutren de lo divino, que es bello, sabio y bueno, pero se acaban y consumen con lo torpe y malo. Por otra parte, sólo la que ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga y apenas si alcanza a ver los Entes. Hay otras que, forzadas por los caballos, ven algunas cosas y otras no. Las hay que, a pesar de su deseo, se amontonan y se sumergen al intentar ser unas más que otras, hay entonces confusión, porfías y fatigas. Por torpeza de los aurigas se quedan muchas renqueantes y a otras muchas se les parten las alas. Todas éstas, después de tantas penas, tienen que irse sin haber podido alcanzar la visión del ser y una vez que se han ido sólo les queda la opinión por alimento, dejando sin consumir el mejor prado para la naturaleza del ala. Cuando un alma no ha vislumbrado lo verdadero y se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra.³⁴

El auriga ve el camino a seguir y debe dirigir a los caballos, que son su fuerza motriz (el intelecto nada mueve como no sea con el consentimiento del deseo), sea castigando al blanco, (presto a escuchar, representa el deseo noble) sea castigando al negro (presto a tiranizar en dirección de sus apetitos unilaterales).

Pero la interdependencia es mutua porque, su vez, los caballos necesitan nutrirse para subir y sólo el auriga sabe dónde hallar buen alimento, porque sigue al séquito divino.

34. *Fedro*, 246 b 7-248 c 8.

El alma humana, una naturaleza caída que perdió sus alas, encarna en nueve diferentes cualidades de simientes según sus méritos en el viaje hacia la verdad, es decir, según las visiones alcanzadas, las que a su vez dependen de la maestría del auriga para dominar a los caballos.

Así como antes decíamos que *hay* cosas sensibles porque tienen un núcleo, una unidad, derivada de las Ideas, así también *hay* conceptos porque, a la vista de unidades relativas, hacemos la *anamnesis* (el recuerdo ascendente) de la unidad primordial; en su configuración, la unidad derivada del concepto sigue la dirección y el patrón de la Idea vista por el alma, cuando «mirando desde lo alto las cosas que decimos que son, levantó la vista hacia lo que verdaderamente es».³⁵

Las Ideas son fundamento constitutivo de la unidad relativa de los objetos sensibles y a la vez son fundamento constitutivo de la unidad relativa del concepto del sujeto cognoscente. Podemos ver objetos unitarios porque recordamos las unidades primitivas que les dieron forma. No hay lugar para el subjetivismo.

Sólo la mente del filósofo es alada porque en su memoria, en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. Iniciado en tales ceremonias perfectas, será perfecto haciendo uso adecuado de tales recordatorios. Apartado de humanos menesteres, volcado a lo divino, será tachado por la gente de perturbado. Poseído de entusiasmo, (*enthusiázon*: en lo divino) le crecen alas cuando, al mirar la belleza de este mundo, recuerda la verdadera. Y así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de los asuntos de aquí abajo y dando ocasión a que se le tenga por loco... y se le llame enamorado... no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos fugazmente vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo...

Pocas hay que tengan suficiente memoria, pero éstas, cuando ven algo de allí se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando...

De la justicia, de la sensatez y de cuanto hay de valioso para las almas, no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado. Pero ver el fulgor se pudo entonces, al seguir nosotros el cortejo de Zeus...³⁶

Los dioses contemplan lo divino: los entes verdaderos. Lo divino por excelencia no son los dioses sino los entes verdaderos de donde proviene para ellos la divinidad.

Lo contemplado queda en el alma alada del filósofo y en algunas otras que fugazmente pudieron entrever el espectáculo. Y puede evocarse en ocasión de las imitaciones con esforzados recordatorios. Conocimiento y deseo se funden en una misma experiencia: al ver, el alma evoca y al evocar, desea y al desear no logrando ver, se enloquece el alma de amor por lo ausente.

35. *Fedro*, 249 b 6-c 3.

36. *Fedro*, 249 c 4-250 c 6.

Habiendo visto lo uno y viendo lo múltiple, el dialéctico intuye la unidad relativa: «el género de lo representado».

Platón es consciente de que estos «jardines de palabras» recordatorios para la edad del olvido, necesitan del padre que los defienda para que puedan servir a los que han seguido las mismas huellas, es decir, a los que gocen de los placeres que no traen dolores ni esclavizan a los hombres.

Así resulta que la distancia, la separación, no sólo no es algo que se quiera «poner»,³⁷ sino que precisamente se busca «trasponer» con locura... No es que se busque la distancia respecto de las cosas reales de aquí abajo, sino que el recuerdo de las verdaderas roba el alma, y la pone fuera de aquí y de sí, de su sede corporal ordinaria, por un instante.

Sí que desea el alma del filósofo, desea con divina locura. Pero desea lo que ha visto y sí hay: es la verdadera realidad y su alimento. En su búsqueda afirma. No desea la evasión sino que es raptado. En todo caso, la negación es la consecuencia de la comparación, como un lamentable resultado ulterior; visto el original, la copia, que antes bastaba, se decolora, pierde todo brillo, se revela imperfecta, dependiente y deseante. Sólo en este sentido subjetivo indirecto puede decirse que la Idea des-realiza lo particular terrestre,³⁸ a los ojos del filósofo. Porque en sentido estricto, la Idea es precisamente todo lo contrario, la Idea es el modelo sin el cual lo sensible ni siquiera podría ser «algo» uno relativo e imperfecto.

La Idea es condición de posibilidad del conocimiento de las copias. Al bajar otra vez a la caverna, (a la tierra) el filósofo reconocerá cada imagen por lo que ella es y sabrá lo que representa, porque ha visto la justicia, la belleza y el bien en su realidad.³⁹ El filósofo debe volver, debe bajar, para vivir con el resto, incluso acostumbrarse otra vez a la oscuridad.

Pero, torpe entre tinieblas, será presa de las burlas de quienes sólo saben moverse entre las sombras.

5. *Hacia una captación del contenido de la crítica aristotélica, a propósito del libro I de la Metafísica*

a. Lo común fuera del cambio

Aristóteles dice que Platón, buscando los términos comunes, postuló las Ideas porque consideró que no era posible llegar a un término común de las cosas sensibles, en cuanto éstas se encuentran en permanente cambio.⁴⁰ Dice que Platón se ha servido únicamente de dos tipos de causas: la formal y la material: en efecto, las Ideas son causas de la esencia de las demás cosas como lo Uno lo es de ellas y la Díada es el sustrato de que están compuestas las Ideas y las cosas materiales.

37. Contra Patocka, «Platonisme Negatiu», p. 115 de la trad. catalana, a Francesc FERNÁNDEZ *Jan Patocka. La filosofía en temps de lluita*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 1996. El poder de la Idea no es disociativo y opuesto a la realidad sino que, gracias a la participación, precisamente es constituyente de esa realidad.

38. *Idem*, p. 28. La teoría de las Ideas no comporta, de suyo, una negación de lo dado objetivo sensorial, como pretende este autor, sino todo lo contrario: busca otorgar a la realidad sensible un fundamento que la atrape y la sustente en su ser cambiante.

39. *Rep.* 520 c 1-6.

40. *Met.*, I 6 987 b 6-7.

Platón establece una relación de comunión entre las Ideas y los sensibles. Aristóteles la traspone al plano de los predicados universales: éstos son lo común de varios, muchos o todos los individuos de un mismo tipo; común es el predicado que por naturaleza se predica de varios porque común es el atributo que por naturaleza pertenece a varios (Cf. notas 9 y 10).

Platón aparentemente no puede aceptar que lo común sea el simple resultado de un aprehensión de lo que confiere unidad a un grupo de sensibles debido a que los sensibles están en permanente conversión.

b. Duplicación innecesaria

En un segundo apartado, Aristóteles observa que los que postularon las Ideas para explicar las cosas de nuestro entorno, introdujeron un número igual de entes: para cada cosa hay un homónimo aparte de la sustancia y en el caso de cosas no sustanciales, hay un uno por encima de la multiplicidad, ya sea una multiplicidad sensible o eterna.⁴¹ Los platónicos forjaron Ideas de todas las cosas que se dicen universalmente.⁴²

Pero Aristóteles encuentra que no es necesario forjar Ideas para cumplir la misma función que los universales, como unificadores de la multiplicidad sensible o inteligible.

En el libro I de la Metafísica, Aristóteles todavía se considera a sí mismo como un platónico y establece que ni uno sólo de los argumentos por los que «tratamos» de probar a las Ideas es demostrativo: unos argumentos no son necesarios y a partir de otros se cae en contradicciones porque cosas que no pensamos que sean Ideas, resultan Ideas, como por ejemplo, del argumento de las ciencias, que habrá Ideas de todos los objetos científicos, del argumento de lo uno sobre lo múltiple, que habrá Ideas de todas las negaciones y por pensar algo corruptible, que habrá Ideas de todas las cosas corruptibles.⁴³

c. Las dificultades lógicas

Entre los argumentos más precisos cita los que hacen Ideas de las relaciones, que no constituyen para Aristóteles un género *kath' autò*, y el argumento del tercer hombre. Y en general —dice— los argumentos a favor de las Ideas se llevan cosas más importantes para nosotros —exponentes de las Formas— que las Ideas, como por ejemplo que la Díada no es primaria sino el número, o que la relación es anterior a lo que es *kath' autò*.⁴⁴

Por una parte la teoría requiere, por el argumento de lo uno sobre lo múltiple, Ideas de todos los relativos, pero por la otra, la teoría de la participación requiere Ideas de sustancias solamente ya que cada forma puede ser participada en la medida en que no es predicada de un sujeto. Pero, se pregunta Aristóteles, si lo mismo denota la Idea que el particular, qué quiere decir que es aparte. Si hay identidad de forma entre la Idea y los

41. *Met.* I 9 990 b 1-9.

42. *Met.* XIII, 4 1078 b 30-33.

43. *Met.* I 9 990 b 9-14.

44. *Met.* I 9 990 b 15-21.

participados, habrá algo en común y no tal separación. Y si no hay identidad formal habría mera homonimia accidental.

d. La infecundidad de las Ideas como principios causales

Pero lo más importante será preguntar qué aportan las Ideas a los entes sean sensibles o eternos. Ellas no son causa de ningún movimiento ni de ningún cambio, ellas no son causa del conocimiento de los otros entes (ellas no son la sustancia, de lo contrario, serían en ellos) ni sirven para explicar su existencia. Dicho de otro modo, ellas no son causa eficiente ni formal, (la forma es inmanente a aquello de lo cual es forma).

Si fueran inmanentes podrían ser causa de los entes, al menos como para los antiguos lo eran los elementos, entrando en su composición. Pero aún así, una doctrina semejante ha acumulado objeciones insolubles.

Además los entes sensibles no pueden provenir de las Ideas y decir que ellas son paradigmas y que las otras cosas participan de ellas es hablar en el vacío y hacer metáforas poéticas.

Por otra parte, debería haber muchos paradigmas para cada ente sensible, para un hombre habrá el Animal, el Bípedo y el Hombre en sí. Y además, las Ideas deberían ser paradigmas de las Ideas mismas ya que unas se subordinan a otras. Finalmente vuelve a insistir Aristóteles: parece imposible que la sustancia esté separada de aquello de lo que es sustancia.

En el *Fedón* se dice que las causas de ser y del devenir son las Ideas pero hace falta la causa motriz para la generación. Y si en el caso de la generación de artefactos no se admiten Ideas tampoco parecen necesarias para la generación de los entes naturales.⁴⁵

Tras una larga crítica a la doctrina de las Ideas como números, última forma de la teoría, elaborada por discípulos inmediatos de Platón, Aristóteles concluye nuevamente que de una manera general, aunque la sabiduría tiene por objeto la investigación de las causas de los fenómenos, eso es precisamente lo que «nosotros platónicos» dejamos de lado (porque no decimos nada de dónde viene el principio del cambio) y para explicar la sustancia de los entes sensibles ponemos otro tipo de sustancias. Y en lo que respecta a explicar cómo las Ideas son sustancias de los entes participados, hablamos en el vacío porque el participar como ya dijimos, no es nada.⁴⁶

Y continúa la crítica ahora con relación a la causa final: en cuanto a la causa en vista de la cual toda inteligencia y toda naturaleza actúa, las Ideas no guardan relación con ella.⁴⁷

Además se queja Aristóteles de que toda la filosofía se ha matematizado a tal punto que ni siquiera la causa material es materia, sino más bien un predicado y una diferenciación de la sustancia: la díada de lo grande y lo pequeño es más matemática que física.⁴⁸

En cuanto al movimiento, (causa eficiente) si las determinaciones materiales fuesen movimiento, las Ideas serían movidas, (ya que la Díada es

45. *Met.* I 9 990 b 22-991 b 13.

46. *Met.* I 9 992 a 24-29.

47. *Met.* I 9 992 a 29-32.

48. *Met.* I 9 992 a 32-b 4.

componente de las Ideas, al igual que lo Uno); si no, no se ve de dónde proviene el movimiento. Si suprimimos el movimiento la física desaparece.⁴⁹

e. La unidad óptica y gnoseológica: un imposible

Y lo que se supone que es fácil: demostrar que todo es Uno, de su procedimiento (*ekthesis*) no se sigue, sino solamente que habría un Uno en sí. Es decir, no demuestran que todo es uno sino que fuera de la multiplicidad de individuos, habría una cierta unidad. La verdadera unidad de los entes naturales vivientes está, según Aristóteles, en el ser real que es el principio de la raza y que se perpetúa por la continuidad de la especie.⁵⁰

Finalmente Aristóteles concluye esta sección (cap. 9 del libro I de la *Met.*) diciendo que buscar los elementos de todos los entes o pensar que se los ha encontrado es un error. Aristóteles critica la noción de una ciencia universal, como Platón concebía su dialéctica, porque una ciencia universal de los principios es imposible y con respecto a tener conocimiento innato de ella, entiende que sería inverosímil poseer de pronto la más poderosa de las ciencias. Toda ciencia se adquiere sobre conocimientos anteriores previos.⁵¹

6. *Hacia una hipótesis interpretativa del sentido de la crítica*

De toda la crítica se desprende que para Aristóteles las Ideas son unos supuestos innecesarios porque no explican, no dan las causas de la multiplicidad sensible y su postulación trae más dificultades lógicas que soluciones a la vez que se lleva premisas muy caras al punto de vista de Aristóteles.

Una de esas premisas o postulados es que los principios explicativos fundamentales de la naturaleza de las sustancias son intrínsecos a las sustancias mismas: la materia y la forma. La forma es algo propio del individuo y a la vez coincide *en su contenido lógico* con las formas de los individuos de la misma especie, esto común por naturaleza a varios o a muchos es lo universal. Pero puesto que según la ontología aristotélica la sustancia individual es lo que es en sentido absoluto o primero, lo universal, por ser común, no puede ser en sí, no es un «esto» sino un «de tal tipo». En el fondo Aristóteles lo piensa como un relativo, un tipo de ser que es en otro. Lo que ocurre es que este relativo puede coincidir con la esencia de un particular.

Entonces la cuestión se complica porque como principio formal es en sí, cuando está unido a la materia y es constitutivo de un compuesto, y como universal es siempre en otro. Pero en el pensar la forma y el universal coinciden.

Las Ideas también son por naturaleza algo uno común a muchos. Esto resulta para Aristóteles una contradicción en sus términos: o son algo uno, es decir, sustancias, o son algo común, es decir, universales.

49. *Met.* I 9 992 b 7-9.

50. *Met.* I 9 992 b 9-11.

51. *Met.* I 9 992 b 18- 993 a 4.

Platón las separa para salvarlas del cambio. La separación es necesaria porque en un mundo cambiante garantiza la identidad. Y a la vez las mantiene reflejantes para que sus destellos de unidad puedan dar lugar a unidades relativas en la multiplicidad cambiante. Por eso pueden también de algún modo estar presentes en la multiplicidad y ésta puede participar de las Ideas y gracias a esta participación, hacerse unidades y ser algo determinado.

A Aristóteles esto no le explica nada, lo deja en el vacío, son formas poéticas de hablar, meras metáforas que no soportan un análisis lógico elemental: una cosa no puede ser a la vez y en el mismo sentido su contraria. Una Idea no puede ser una sustancia (separada) y un universal (común).

El problema para Aristóteles es el status ontológico de las Ideas, su modo de ser. Si Platón hubiese puesto Ideas como él puso esferas de estrellas y astros con sus respectivas almas, Aristóteles podría aceptar seguramente sin mayores inconvenientes las Ideas. El problema no es aceptar algunas formas puras autosubsistentes. El problema es que Platón pretendía con ellas explicar la multiplicidad cambiante. Y mantener a la vez la trascendencia junto con la inmanencia: «que los muchos sean uno y que lo uno sea muchos es una afirmación maravillosa».⁵²

Esto no entra en el cuadro de las figuras conceptuales aristotélicas. Al punto que Aristóteles tiene que quedarse con uno de los dos extremos de la oposición, a saber, la trascendencia.

Y sin embargo es esta bipolaridad uno-muchos, determinación-indeterminación tanto a nivel de las Ideas como de los entes sensibles, la que da origen a la doctrina de la forma y la materia en Aristóteles.

Aristóteles critica la trascendencia porque con ella, entendida al modo aristotélico, i.e. trascendencia absoluta y excluyente de toda inmanencia, las Ideas dejan de ser explicativas de la realidad cambiante de aquí abajo. Si las Ideas son formas externas a las cosas no se comprende cómo las determinan. Por el mismo motivo, el componente material se ha matematizado y ha quedado tan tenue y numérico que no puede explicar la materia material. Por otra parte, si las Ideas son absolutamente ajenas al cambio, si no lo contienen, ¿cómo pueden dar lugar al cambio? Luego, las Ideas no son causas eficientes, el cambio queda sin explicación, la proveniencia del cambio es un misterio, y el procedimiento del Demiurgo resulta igualmente incomprensible porque si las Ideas son los modelos y ellas no incluyen cambio alguno no se ve de dónde lo toma el Demiurgo. Seguramente Aristóteles se olvida de la conjunción de los reflejos en el espacio. Asimismo Aristóteles quita a Platón la consideración de la causa final. Sencillamente dice que no la tuvo en cuenta. Tal vez no explícitamente al modo aristotélico pero sí la tiene presente, por ejemplo, precisamente en el mito del *Fedro*: la anamnesis es para la recolección y ésta es para el conocer; del mismo modo en la alegoría de la caverna: las visiones de los Entes fuera de la caverna son para el re-conocimiento de los entes de la caverna. Y esto es así porque los entes de la caverna han recibido su forma de los Entes de fuera. Ya está «en potencia» en ellos lo que en los Entes es siempre idéntico, para decirlo aplicando categorías aristotélicas. La causa final es el por

52. *Filebo*, 14 c 8-9.

qué o el para qué que ya está en potencia en algo, a modo de parte constitutiva de la causa formal.

En cuanto a las causas formal y material, Aristóteles encuentra que sus propios postulados chocan con los de Platón. En cuanto a las causas eficiente y final, Aristóteles no puede o no quiere reconocer lo que de alguna manera ya está en la doctrina de las Ideas.

Aristóteles rechaza en conjunto la doctrina de la anamnesis como inverosímil y la doctrina de la participación como mera poesía. Aristóteles es un experto lógico que no se cree lo que no puede ser demostrado o inducido de alguna manera, sus ojos tienen presente los entes físicos, naturales, su padre es un «hombre de ciencia» que trata y cura las enfermedades y él mismo ha dedicado un tercio de su producción al estudio de la naturaleza.

Todo esto le pone en situación de preguntarse de un modo cuasi-físico por la cuestión de la trascendencia-inmanencia de las Ideas. La separación le resulta un fenómeno espacial, físico y concluyente en un dualismo irresoluto. Aristóteles atribuye a Platón el haber hipostasiado los universales, fruto de la abstracción, y haberlos introducido nuevamente en las multiplicidades, como si proviniesen de fuera, de principios ajenos a ellas mismas. Platón entiende que la realidad múltiple y cambiante tal cual es no puede dar razón de sí y tiene su fundamento en otra realidad, en otra unidad, en otra identidad y estabilidad. Para Aristóteles los entes físicos son autosubsistentes y basta para dar razón de su naturaleza con el análisis de sus principios intrínsecos.

Pero el mismo Platón parece haber previsto las malas interpretaciones posibles a las que quedaba expuesta la doctrina presentada en forma de mitos en cuanto él era perfectamente consciente de que ciertos discursos son difíciles de comunicar y necesitan siempre de la explicación viva del padre.

7. La anticipación platónica a la crítica: el Parménides

En el *Parménides* Platón se atrevió a poner su doctrina bajo el microscopio de la lógica de los eleatas y él mismo se apercibió de las aporías que resultaban, entre otras cosas, de mantener la inmanencia y la trascendencia de las Ideas e intrepresarlas como fenómenos físicos unilaterales y autoexcluyentes. Es sumamente revelador que, en la tercera parte, uno de los interlocutores del diálogo es el mismo Aristóteles, un verdadero *deinós* para encontrar contradicciones y disparar toda su artillería al detectar los blancos fáciles.

La «segunda parte» contiene las dificultades de la teoría de las Ideas. Las aporías son siete.

— En la primera se percibe claramente el punto de vista de Platón y el de Aristóteles. Sócrates no admite Ideas para los objetos sensibles insignificantes como cabellos, fango, etc. Parménides le advierte que llegará un día en que no despreciará cosa alguna por insignificante que parezca.

Sócrates se revela a favor de las Ideas para los valores morales y, con ciertas reticencias, para los objetos naturales. La doctrina no requiere Ideas para lo insignificante porque el sentido último de la doctrina está ligado precisamente a la comprensión del origen sobre-natural de las virtudes y de los objetos científicos, garantía de objetividad tanto para el ámbito teo-

rético como para el práctico. Lo demás no interesa. Pero la advertencia lógica de Parménides sigue firme en pos de la coherencia interna de la doctrina a través del origen monocorde y unilateral del ser.

— En la segunda, Parménides otra vez señala que si la Idea es una no podría estar presente en cada uno de los individuos por entero. Y si sólo estuviera presente en parte, el contenido inteligible de lo participando y de la Idea no sería el mismo. Esta aporía es el primer antecedente de la disyunción aristotélica: la Idea o es una o es múltiple.

Sócrates resulta nuevamente siendo incoherente porque ninguna de las dos alternativas le parece aceptable. Termina Parménides preguntando a Sócrates en qué sentido tiene que interpretarse la participación si no es ni parcial ni total.

Es imposible no hallar en la crítica aristotélica, ecos de esta discusión. Las Ideas no pueden considerarse como entidades físicas divisibles en partes separables. No es que la doctrina no pueda responder a la pregunta sino que ésta no puede aplicarse a la doctrina, está fuera de lugar. Lo propio de lo inteligible es que puede estar simultáneamente en diversos lugares de diversos modos.

— La tercera objeción es una elaboración primitiva del argumento del tercer hombre, aplicado a la Idea de grandeza. Cada una de las cosas que llamamos «grandes» lo es por referencia a la Idea de grandeza, a su vez si para explicar la relación entre la Idea y los múltiples grandes se usa el mismo procedimiento, surge una tercera Idea de grandeza que unifica ambos polos. Pero así, la doctrina, en lugar de explicar, i.e. reducir a la unidad superior, termina por multiplicar al infinito y hacer inteligible la realidad que pretende explicar.

El argumento se funda en la autopredicación de la Idea la cual no es legítima en el sistema platónico porque la Idea no es un predicado universal aplicable a varios, la Idea es autosubsistente, y tiene su razón de ser en todo caso en los principios originarios de lo Uno y la Díada, no necesita ser referida a otra Idea para ser explicada ni para dar razón de su relación con la multiplicidad, porque la participación en que esta relación se funda no es una relación lógica sino ontológica.

Berti explica la posición de Aristóteles al respecto: en el caso que haya una sinonimia entre la Idea y los múltiples sensibles, contenidos lógicos idénticos, como ocurre con los predicados sustanciales, la autopredicación tiene lugar y la objeción es válida.⁵³

Pero para Platón no hay verdadera sinonimia sino incompleta y parcial, una relación desigual entre fundamento y fundado, con un contenido lógico semejante, pero no igual.

— La cuarta aporía ofrece una solución alternativa a la tercera, si las Ideas solamente fuesen pensamientos y no tuviesen existencia fuera de nuestra propia mente, no se produciría la multiplicación. Pero entonces las cosas serían meros pensamientos, ya que éstas son a imagen y semejanza de las Ideas.

— En la quinta aporía, a raíz de fundar la participación en la semejanza, Parménides objeta otra vez regreso al infinito para fundar la relación de

53. Berti, *Aristotele: Dalla Dialettica alla Filosofia Prima*, Padova, CEDAM 1977 p. 215-217.

semejanza entre la Idea y la multiplicidad. La respuesta es idéntica a la del argumento del tercer hombre. En realidad hablar de semejanza es un modo de decir.

— La sexta aporía plantea la separación completa entre Ideas y sensibles cayendo en el absurdo de un mundo de Ideas cerradas en sí mismas que serían la verdadera ciencia incognoscible para nosotros. Lo cual demuestra que para Platón las Ideas son a la vez trascendentes e inmanentes.

— En la séptima aporía se plantea una consecuencia de la anterior, a saber, que en ese caso Dios solamente poseería la verdad y el poder perfecto pero no conocería nuestra ciencia, ni la realidad sensible y no tendría poder sobre los hombres, lo cual es monstruoso y absurdo. Aún así se parece bastante a la pintura que de Dios hace Aristóteles como pensamiento de sí.

De cualquier modo la teoría de las Ideas es el punto de apoyo donde la mente puede descansar.⁵⁴

En la tercera parte del diálogo, Parménides se refiere al más joven — Aristóteles — como quien le dará «poquísimas preocupaciones». Ironía doble: por una parte, porque será precisamente Aristóteles el dedo acusador de Platón, quien desarrollará las dificultades presentadas por él mismo en este diálogo y muchas otras de su propia observación, y por la otra, porque las dificultades de la teoría de las Ideas han ido creciendo en progresión geométrica a lo largo de años de leer a Platón con lentes aristotélicas.

El juego del gato y el ratón — las aporías — se disuelve tras el largo y laborioso camino dialéctico que culminará con la afirmación de los principios ontológicos y la explicación de las metaideas a partir de los mismos. La conclusión del análisis dialéctico de las ocho posibles hipótesis que se derivan de la consideración de lo Uno y lo múltiple consiste en determinar que tanto el monismo como el pluralismo absolutos caen en aporías insuperables y la experiencia niega permanentemente sus consecuencias. Pero en cuanto estos dos principios son puestos en relación, sea positiva o negativamente, es posible explicar la experiencia y superar las aporías, i.e., cuando la relación Ideas-cosas es puesta a la luz de la estructura bipolar de la unidad y la multiplicidad.

Lo Uno, considerado como un todo, es en otro; considerado como siendo todas sus partes, es en sí mismo, y por tanto es en sí mismo y en otro. Lo Uno en sí estará en reposo y en otro, en movimiento; será lo mismo en sí mismo y otro que sí mismo, y también lo mismo con los otros y distinto de los otros.⁵⁵

8. *La perspectiva propiamente aristotélica: demitificación o ausencia de explicación*

El ataque busca la autoafirmación. Toda la magia del modo de expresarse del mito, su tendencia a encerrar un contenido en un ropaje variado y pleno de imágenes, su belleza literaria, son dejados de lado en pos de una explicación científica de la realidad, que sea capaz de soportar el análisis lógico.

54. *Parménides*, 135 b 5-c 3.

55. *Parménides*, 142 b -157 b; 145 a 2-3; e 3-5.

Para Aristóteles, el argumento de las ciencias demuestra que hay algo universal pero no prueba la existencia de las Ideas, o lo que es lo mismo, no prueba que lo universal sea algo *per se*, a saber, una sustancia. El problema ahora es determinar qué es lo universal.

Si lo universal fuese *solamente* un concepto inducido a partir de la multiplicidad, un platónico podría decir que Aristóteles parte de otro *supuesto*: de algún modo la mente puede extraer de los particulares sensibles, el universal, el cual no es idéntico a los datos de la percepción ni existe separadamente en la experiencia.

Llegados a este punto tenemos que determinar cuáles son los condicionantes del problema con el que debe enfrentarse Aristóteles desde su perspectiva anti-sustancializadora.

Para Aristóteles, la sustancia particular es en sentido primero lo que es. Además, ningún universal puede ser sustancia.

La ciencia tiene por objeto lo universal. De modo que la ciencia tiene por objeto lo que no es en sentido primario. Esta es la mayor de todas las aporías, dice Aristóteles.

Si se mantiene esta pintura dualista y se distribuye salomónicamente el plano real para lo particular y el plano conceptual para lo universal no puede explicarse el conocimiento científico, el cual para ser tal ha de trascender la esfera de lo meramente conceptual. Sería un anacronismo pensar que Aristóteles asume el conocimiento como un juego conceptual que no puede pronunciarse sobre algún referente último particular que podemos percibir. Existen indicios de que el rechazo de los universales *ante rem* no puede simplemente reemplazarse por universales *post rem* si se quiere salvar el postulado del realismo (¿ingenuo?), es decir, la creencia en la objetividad del conocimiento científico.

El puente entre lo real particular y lo universal conceptual está dado por «lo que por naturaleza pertenece a varios». Y porque pertenece puede predicarse de varios. El plano lógico, conceptual y lingüístico tiene su raíz, anticipamos, en lo *universal como forma específica*.

Tras haber analizado la crítica de Aristóteles a Platón se comprende claramente que desde su punto de vista lo universal no es, no puede ser, sustancia, en cuanto es algo común y lo común, por ser en varios o en muchos, no es algo uno al modo de la sustancia, no es autosubsistente. Esto no implica que no sea, de un otro modo (el ser se dice de muchas maneras, incluso los entes matemáticos son).

Lo particular es numericamente uno, en tanto que lo universal se predica de ellos. Que lo universal se predica de varios o de muchos, que es lo que se dice sobre los particulares, Aristóteles lo repite en muchas ocasiones. Pero vamos en búsqueda del soporte real del concepto.

Universal es lo que pertenece a varios por naturaleza, es lo común y es inmanente a ellos.

«Algo es universal en cuanto contiene una multiplicidad por predicarse de cada uno de ellos y por ser uno todos *como cada uno*». La traducción es dura pero el ejemplo es claro: Hombre, caballo y Dios son uno porque todos son vivientes, cada uno a su modo peculiar y completamente diverso. El «ser viviente» pertenece a la esencia de los que integran este universal, es algo *katà pantòs kai kath' autò kai hêi autò*, les pertenece necesariamente, como propiedad constitutiva, no como mero predicado.

Aristóteles suele utilizar el verbo *huparcho* para referirse a lo común que «pertenece» «subyace» «subsiste» en varios.

Todo el análisis de definiciones y referencias del Bonitz da por resultado que «lo que se re-encuentra en varios» y el «predicado común» son las dos caras de una misma moneda.

Lo universal es visto con el intelecto como resultado de muchas percepciones particulares, no es percibido. Es importante decir que para Aristóteles la unidad «viviente» no es separada porque no existe un viviente que sea sólo eso: viviente, sino que hay vivientes que son hombres, otros, caballos y otros, dioses. Por eso agrega «son uno como cada uno».

Y cuando en *De Anima* tiene dificultades para encontrar una definición común de alma, el universal «viviente» (casualmente el mismo ejemplo que en el texto anterior) no es nada o es algo posterior: evidentemente se refiere aquí al concepto «viviente».

Hay además un texto enigmático que dice que es «como si allí, lo universal, aquí, la cantidad». Parece que hablara el Aristóteles platónico. Por el contexto nos damos cuenta de que Aristóteles pone el plano universal en el concepto y como principio causante del aumento de tamaño, al mismo cuerpo.

Los principios de las cosas particulares son particulares.

Los principios primeros de todas las cosas son el «esto» primero en acto y otra cosa en potencia. Estos no son universales. No hay un hombre engendrado del Hombre universal. Y las cosas que pertenecen a la misma especie tienen causas diferentes, no específicamente, sino porque de diferentes individuos, otras son las causas: tu materia, la forma, la causa de movimiento no son las mías, en el *lógos* universal son las mismas.

Lo universal tiene su modo de ser en otro, es como un relativo y gracias a ello precisamente es posible el conocimiento científico, es posible que sea también en el *noûs* del que conoce, como dejando impresa la figura en la cera, (la comparación pertenece al *De Anima* pero ya está en el *Teeteto*).

Dejando de lado la doctrina de la anamnesis, la doctrina platónica del conocimiento como un proceso gradual continuo en el que cada nuevo estado se apoya en el precedente y se sirve de lo ganado para poder avanzar al siguiente es común a Platón y a Aristóteles.

La «figura» de la cosa y la «figura» en la cera del intelecto no sólo son idénticas en su contorno, son una y la misma cosa.

Porque lo universal es inmaterial y puede volar por así decir, de lo particular en lo que se encuentra unido a la materia, al intelecto, sin dejar lo particular. Al unirse a un otro principio (material) da lugar a un compuesto pero al separar nuestro intelecto este principio operante y considerarlo en su modo de ser inmaterial, lo capta y lo tiene. Misterioso conocer.

Pero entonces parece que lo mismo que Aristóteles critica a Platón, la separación, que él interpreta de un modo «físico», podría serle criticado. A menos que se quiera salvar a Aristóteles de «duplicar» la realidad diciendo que «su» separación es sólo lógica, no real, donde «lógica» *no quiere decir que sea el mero resultado de una operación del intelecto*, porque si así fuera no se salva la objetividad. De modo que se acepta como supuesto fáctico inexplicable que el intelecto puede extraer de alguna manera (no físicamente) lo común a varios y tenerlo él sin quitarlo a los particulares, no reproduciéndolo por una operación propia suya.

Si lo particular fuese único en su especie, sería incognoscible.

Lo particular es cognoscible científicamente en la medida en que algo universal está por naturaleza presente en él, algo común que lo hace parte de una unidad superior que lo recoge y lo emparenta con otros individuos del mismo género o especie. Gracias a esta subsistencia de la propiedad común en otros, gracias a que lo universal no es una sustancia sino que tiene un modo de ser semejante a lo relativo, el conocimiento, insistimos, es posible, porque el conocimiento es una relación. Es la misma forma del objeto conocido la que se presenta a la mente del sujeto, no un duplicado, no una copia, no una representación. Conocer es contemplar, ver lo que hay pero también es poseerlo en la mente. Lo propio de lo inteligible es que puede estar simultáneamente en otros como constituyente real y en el sujeto cognoscente a la vez. No hay otra garantía de objetividad. Es el mismo objeto el que está en lo real y en el *noûs*. El intelecto pasivo no es nada en acto, recibe la forma que puede ver gracias a la luz del intelecto agente.

La «separación» es introducida por el sujeto a fin de tomar algo de lo que está unido a lo sensible para examinarlo. En un sentido la ciencia es de lo universal, en otro no. Por accidente el ojo ve el color universal, porque este color es un color, y esta alfa particular es una alfa.

Curiosamente Aristóteles no se pregunta por qué este color es un color, no se hace la pregunta de Platón, parte de esto como de un supuesto, y no busca la explicación de lo dado, describe los hechos. La presencia de lo universal en lo particular es uno de los supuestos, como el que al principio mencionamos de la posibilidad de extraer eso universal a partir de los particulares. Extraer sin quitar.

El correlato de cualquier acto de conocimiento particular es un objeto determinado, no «lo inteligible en general». La ciencia en potencia, siendo como material, universal e indefinida, tiene por objeto lo universal e indefinido. La ciencia en acto siendo algo definido tiene por objeto lo definido e individual.

Este texto aislado y polémico, que no encaja con la consideración general de la ciencia (cuyo objeto exclusivo es lo universal) es un intento de Aristóteles por resolver el problema de siempre: el problema de la separación, esta vez entre el plano real compuesto de individuos (incognoscibles si no fuera porque en ellos hay algo universal) y el plano lógico, lugar de las formas universales.

La forma específica, inseparable en la realidad y sólo separable lógicamente contiene en sí el germen de la solución, porque en ella se dan a la vez lo universal (es común a la especie) y lo particular (como principio operativo unido a la materia es constitutivo de este individuo, y como tal es particular).

Quizás pueda verse mejor la cuestión si se presiona la noción de individuo en Aristóteles. No percibo a Calias sino al hombre que es en Calias.⁵⁶ La sensación desprende la forma común, por eso la sensación aparece como un comienzo de conocimiento. La primera sustancia es el individuo compuesto pero la verdadera sustancia es la forma, ella es la realidad del ente singular, donde éste se encuentra enganchado.

Si los individuos fuesen sólo individuos no serían «algo», serían indeterminación.

56. *An Post*, 87 b 30.

Platón habla en un susurro: si las cosas no fuesen participadas por las Ideas no serían «algo».

Así como las Ideas no son para Platón meras abstracciones sino lo verdadero, los universales no son para Aristóteles meras abstracciones sino lo verdadero, en cuanto formas determinantes de lo real.

Estas formas son verdaderamente misteriosas: se particularizan en cada compuesto, como si al introducirse en una extrañeza indeterminada (el principio material) mantuvieran su contenido idéntico «en potencia inteligible» pero se convirtieran en algo otro.

Así la forma es idéntica y a la vez es otra, en cada uno. Y el intelecto puede ver la identidad porque separa y actualiza lo potencial.

Aristóteles no encuentra fácil el camino para explicarlo y en la misma manera de expresarse queda reflejada su perplejidad e indecisión. En algún texto la forma es llamada «sustancia primera»; en la mayoría, la «sustancia primera» es el compuesto.⁵⁷

La universalidad no se opone al individuo, la extensión universal es una consecuencia de la esencialidad que se repite necesariamente. Si no hay ciencia de lo particular no es porque sea individual sino porque está impregnado de contingencia e indeterminación.

Ciertamente «universal» significa algo más que la extensión de un término común, significa lo uno en muchos, unidad separable («en potencia inteligible»), no separada.

Pero lo universal es algo último.

El hecho de que haya individuos que pertenecen a la misma especie porque algo común y uno puede ser separado intelectualmente de ellos, no necesita una explicación metafísica ulterior. Los platónicos son los metafísicos: son ellos los que salen a buscar causas sobrenaturales fuera. Aristóteles se quiere mantener en lo natural, en la física: la materia y la forma son intrínsecos, están allí, la causa eficiente inmediata del movimiento de generación y corrupción es el sol y la última, un motor eterno que tiene en sí el principio del movimiento en cuanto que atrae hacia sí a todos los demás entes. Lógicamente algo tiene que garantizar la continuidad. Y el fin de todo, la contemplación de lo más alto, imitadora de ese motor.

Sobre lo que eso «más alto y nobilísimo» es, sobre la naturaleza del intelecto humano, «sea algo divino en sí mismo o lo más divino en nosotros», sobre lo que es «inmortalizarse tanto como podamos» sobre qué quiere decir «que lo bueno es lo que contribuye a la contemplación y servicio de Dios», sobre que el intelecto agente «no es parte del alma», sobre que parece que es sólo uno y que a él volvería la luz con la que vemos lo universal, después de que todos los rastros de efectos personales, memoria e imaginación incluidas, se corrompen al morir el cuerpo, sobre estas cosas Aristóteles se mantiene parco y reservado.

Aristóteles quiere mantenerse en la física, pero a veces, mal que le pese reconocerlo, se ha escapado de la caverna, se ha dado una vuelta por afuera, ha visto cosas invisibles y difíciles de contar. Pero eso sí, nada de metáforas poéticas. Aunque no podamos saber lo que son... igual es necesario que algunas sean.

57. *Met.* 1032 b 1 versus *Cat.* 2 a 11-19, 8 a 13, *Met.* 1070 a 20.