

ANÁLISIS DE DOS VÍAS DE ESCAPE A LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA DE LAS FORMAS PLATÓNICAS

ANALYSIS OF TWO ESCAPE ROUTES FROM ARISTOTLE'S CRITIQUE OF PLATONIC FORMS

JESUS ALFONSO PEÑA*

Resumen: Este trabajo explora dos vías de escape a la crítica que Aristóteles hace a las Formas platónicas, específicamente a la separación. La separación de las Formas o Ideas es una de las características más problemáticas, si no es que la más, para aceptar la viabilidad de la Teoría de las Formas. Las dos posibles respuestas, a partir de interpretaciones recientes a esta crítica, parecen prometedoras, sin embargo, hay objeciones fuertes que hacen difícil creer que son determinantes.

Palabras clave: separación; formas; metafísica; realismo.

Abstract: This work explores two escape routes from the criticism that Aristotle makes of the Platonic Forms, specifically of separation. The separation of Forms or Ideas is one of the most problematic characteristics, if not the most, to accept the viability of the Theory of Forms. The two possible responses, based on recent interpretations of this criticism, seem promising, however, there are strong objections that make it difficult to believe that they are decisive.

Keywords: separation; forms, metaphysics; realism.

INTRODUCCIÓN

La intención de este trabajo es revisar dos posibles vías de escape a la hasta ahora casi incuestionable crítica de Aristóteles a la separación de las Ideas o Formas platónicas; una crítica a dichas opciones; y una exposición de la relevancia de esta discusión. La crítica a la separación es una de las objeciones más importantes a las Formas. Pienso que es relevante esclarecer en qué consiste la crítica a la separación en Aristóteles, en tanto es un problema vigente y por lo tanto es válida la intención de entender mejor la teoría platónica a través de los ojos del estagirita. Intentaré mostrar al menos dos cosas: 1) La crítica más importante no es a la sustancialidad de

* Investigador en la Universidad Juárez del Estado de Durango, México. <https://orcid.org/0000-0003-1888-9883>. Email: praigoz@hotmail.com.

las Formas sino a la separación; Aristóteles cree que los platónicos deben aceptar que las Formas son sustancias, pero argumenta que esto es sumamente problemático, sin embargo hay interpretaciones recientes que creen que se puede defender que las Formas tienen una sustancialidad distinta a la que Aristóteles les atribuye y que proponen que si esto fuera así, la teoría podría esquivar las objeciones a la separación. 2) Aristóteles sostiene una segunda objeción, relativa a la causalidad de las Formas, según la cual estas no pueden ser causas de las cosas sensibles, como pretende Platón. Con respecto a esta, sostengo que un platonista también podría encontrar una vía de escape. No obstante, hay algunas dificultades que ambas vías podrían generar. Haré un análisis de las críticas a la sustancialidad y a la imposibilidad de causalidad y finalmente expongo las posibles vías de escape a esas objeciones y las dificultades que aún pueden presentarse.

IMPORTANCIA DE LA DISCUSIÓN

La vigencia de la discusión de la teoría platónica de las Ideas o Formas separadas radica en la injerencia que aún tiene en distintas ramas de la filosofía y la ciencia. Eso implica reconocer las dificultades o inconsistencias al interior de esta, lo cual significa repensar muchas de nuestras asunciones filosóficas, científicas y éticas. Si el principal problema (o uno de los más importantes), para aceptar el realismo metafísico que proviene de la teoría de las ideas es la separación de las mismas, la discusión de esta parece de vital importancia en tanto que se sigue discutiendo el fundamento de la pretensión universal del conocimiento o los principios éticos. Aunque el realismo extremo ha sido históricamente aceptado en gran medida, es necesario fundamentar una teoría metafísica que implica aceptar premisas menos económicas por las cuales es necesario creer en objetos abstractos. Aceptar la teoría platónica sobre universales es naturalmente más difícil de aceptar que de desechar. El motivo en todo caso es que aceptar la existencia de dichos objetos implica solo una necesidad racional de creer en ellos¹. El problema de los universales es vigente en tanto que ha producido una “profunda perplejidad” al menos en los filósofos sobre cómo una misma propiedad pertenece a cosas diferentes, pues “las cosas son una al mismo tiempo de ser muchas” (Armstrong, 1988, p. 39). De esta manera, aceptar o rechazar el realismo platónico depende de superar o no las objeciones

¹ Así opina, p. ej., Peter van Inwagen (2004, p.17).

a este y justificar aceptar una teoría que es más o menos económica ontológica e ideológicamente². Una de las objeciones más importantes (si no es que la más), es la de la separación.

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; y 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 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 con el uso del argumento del flujo de Heráclito y con postular universales.

Según Gail Fine, (1993, p. 25) en el *Peri Ideon*³ los argumentos de Platón para postular Ideas son epistemológicos o metafísicos o ambos, pues la necesidad de conocimiento lleva a postular universales. 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 es F?”, Sócrates pregunta por la definición de F. La pregunta de Sócrates no es solamente lingüística, sino que tiene una intención ontológica. Sócrates cree que la

² Parece, como señala Alex Oliver (1996, p. 2-5), que para preferir una teoría metafísica sobre otra es necesario considerar el grado de economía ideológica y ontológica que implica, según el número de entidades que postula o predicados primitivos e indefinidos. Es preferible una teoría menos “inflada” por la facilidad de comprensión y estética de la misma.

³ El *Peri Ideon* (Περὶ Ἰδεῶν) es una obra perdida de Aristóteles que solo sobrevive en el comentario de Alejandro de Afrodisia al margen de A9 y cuyo contenido es atribuido a Aristóteles. Amplía los argumentos en contra de las Ideas enlistados en A9. Es considerado de vital importancia en el entendimiento de la teoría platónica. Sobre el *Peri ideon*, además de Fine (1993), véase: Di Camillo, S. G. (2012); Frank, D. H., (1984); González Varela, J. E. (2010); Owen, G. E. L., (1957); Santa Cruz, M. I., M. I. Crespo y S. Di Camillo, (2000).

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.

Aristóteles pensaba que las razones epistemológicas que encuentra Platón, siguiendo a Sócrates, para postular universales, son válidas. Según A6 y M9, Aristóteles parece decir que Platón postuló entidades no sensibles distintas a los particulares, pero los pasajes no muestran que Aristóteles esté en desacuerdo con la existencia de entidades de este tipo. Tanto Platón como Aristóteles son realistas respecto a los universales. Además, los universales aristotélicos son, al igual que las Formas platónicas, objetos básicos del conocimiento, según revela el *Peri Ideon*. Aristóteles nos ofrece 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)⁴

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 es común sí” (*Met.* 1040b25-6). Uno de los principales rasgos de los universales platónicos que Aristóteles rechaza, y de los que, por ende, carecen sus propios universales, es la separación. Esta a su vez, será causa de que no sea posible la relación de causalidad entre Formas y particulares, que se supone son causados por ellas.

LA CRÍTICA A LA SEPARACIÓN Y UNA VÍA DE ESCAPE

La crítica

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 es

⁴ Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos.

distinto de lo particular; 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 sustancias además de las sustancias sensibles, y que era necesario que estuviesen separadas, admitieron esas sustancias universales por lo que no hay casi ninguna diferencia de naturaleza entre las esencias universales y las sustancias 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 predicaban 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)⁵

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.

⁵ Traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos.

- (4) Los universales no fluyen, permanecen.
- (5) 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 creo que el argumento debe suplementarse con premisas que expliquen (6) y (7). Explicar estas dos premisas es mucho más complejo de lo que parece. Distintas interpretaciones pueden tener consecuencias muy importantes para el entendimiento de los problemas de las Formas. 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 sustancias.
- (6)'' Toda sustancia 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) presupone según las premisas secundarias, 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. Pero hay más candidatos a ocupar el lugar de estas premisas secundarias.

González-Varela (2020) señala que hay dos maneras de interpretar la crítica que Aristóteles hace en este argumento. Que normalmente se cree que es una crítica "externa", que implica solamente sobreponer un sistema metafísico sobre otro, lo que la hace inapropiada e improcedente. Pero él cree que es posible defender que esta es una crítica "interna", desde los presupuestos propios de los platonistas. Señala que en *Metafísica* M.9 (1086a29-35), Aristóteles podría estar haciendo una crítica interna, contrario a lo que tradicionalmente se cree. Revisaré sus argumentos un poco más adelante, pero si tenemos que elegir una interpretación sobre otra, tendríamos que preferir una crítica interna sobre una externa por caridad interpretativa. Enseguida expongo algunas interpretaciones para (6)' y (6)" que se han propuesto, y posteriormente revisaré si pueden entenderse como críticas internas o externas según la propuesta de González-Varela y si en cualquier caso pueden o no funcionar para lograr una vía de escape.

Una vía de escape problemática

El libro I 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 paradigmatismo que propone Platón y la relación entre la Forma y las instancias particulares sensibles⁶. Gail Fine propone en su análisis del *Peri Ideon*⁷ (1993), que la crítica a la separación está ligada al tipo de paradigmatismo que tienen las Formas. Dice que las objeciones

⁶ 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 una diferencia ontológica importante.

⁷ En *Met.* A9 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*. Él dice que el argumento de USM (o argumento que conduce al Tercer Hombre), es un argumento lógicamente válido, el problema es que no es sólido.

de Platón y de Aristóteles a las Formas como paradigmas se corresponden y podrían agruparse como objeciones de Tercer Hombre (TH). Asume que dichas objeciones pueden evitarse desde lo que ella llama el Argumento de la Imperfección. Según este, las Formas son perfectas a diferencia de las instancias, y el tipo de perfección y paradigmaticismo que Platón creía que tenían las Formas, hace posible que se evite el regreso de TH. Cree que este regreso se presenta porque erróneamente atribuimos la misma calidad ontológica a Formas e instancias particulares, pero que, si el de Platón es un paradigmaticismo perfecto (p.52), se puede evitar atribuirles los mismos atributos a las Formas y a las instancias, es por ello que se puede evitar que se requiera postular un Tercer Hombre para explicar las cualidades específicas de ambas entidades y así no es necesario aceptar una auto-predicación problemática para las Formas. Por lo tanto, no tendríamos que aceptar que la Forma de lo largo es la cosa más larga que pueda haber, o que la Forma de perro puede mover la cola porque “es” un perro⁸. Pero si aceptamos la interpretación de Fine de paradigma, como señala González Varela (2013), tenemos un problema: ya no hay distinción entre Ideas y universales aristotélicos, estos dos terminan pareciéndose demasiado. Y eso es poco probable, debido a las objeciones de Aristóteles, pues volvería irrelevante su crítica a Platón.

Sharma (2005) propone una lectura no convencional del argumento del Tercer Hombre. En esta, el error no parece estar en que las Formas sean substancias, sino en confundir cualidades con substancias y substancias con atributos. De manera que no pueden separarse y son la misma cosa. Así es que el hombre es una sustancia, pero no los atributos. Cuando decimos que ser “justo” no tiene que ver con un atributo sino con una entidad parecida al ser “hombre”, se presentan problemas como el del Tercer Hombre, pues entonces tenemos una dualidad que debe ser explicada por una entidad que las explique a ambas. La cualidad o atributo podría requerir de un universal para ser definido, pero el hombre se explica por sí solo al ser sustancia. Cree que es importante para Aristóteles señalar que Platón confunde los términos particulares y universales. Que es necesario hacer una distinción de tipos. Un ejemplo que resalta Sharma es el que aparece

⁸ Fine (*Ibid.*, pp. 44-68) opina que el *Peri Ideon* muestra que la auto-predicación es algo así: tanto la Forma de F como los particulares F, efectivamente son F de manera importante, pero en algún sentido distintas. Unas no son sensibles y otras sí. Porque las primeras son F al estilo de las propiedades de las cosas, solo que en sentido explicativo.

en *Refutaciones Sofísticas* y que está engarzado con el argumento de Tercer Hombre en el que pregunta: “¿Es Corisco educado el mismo hombre que Corisco?” (p. 143). Él no cree que la separación sea lo que motive la aparición del Tercer Hombre (p.147), sino que más bien Aristóteles critica a Platón que confunda las sustancias con los atributos mediante la predicación. Es decir, que no se puede decir que un atributo es de la misma manera que una sustancia. El primero no tiene independencia para existir, debe existir ligado a una sustancia, mientras que esta sí puede existir por sí misma, independientemente de los atributos (pp.149-151). Cree que una expresión singular se da solo como sujeto y que una expresión general podría ocurrir, aunque no necesariamente, como predicado. Las sustancias no se predicán de nada más, mientras que los atributos sí.

Un argumento de *Metafísica* VII (Z) llama la atención porque ahí las Ideas son consideradas sustancias en el mismo sentido que las particulares sensibles y eso parece ser la causa de que las Ideas resulten ser particulares y universales a la vez. En *Met.* Z1 Aristóteles dice que solamente la sustancia es separada (*choriston*). Es decir, que Aristóteles cree que la sustancialidad 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 sustancias, 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 sustancias 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 sustancias eternas aparte de las que habríamos visto, conque, aun cuando de hecho no sepamos de qué naturaleza son (las sustancias eternas), sin embargo es muy probable que las haya necesariamente. Así pues, es claro que ninguna de las cosas que se dicen universalmente es sustancia, y que ninguna sustancia se compone de sustancias.

Aristóteles menciona que quienes proponen que las Formas son separadas tienen razón, en separarlas si es que son “sustancias”. 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 sustancia”.

Met. Z 16 1040b 5- 25, dice que las partes de los animales no son sustancia sino potencias porque ninguna existe separadamente, sólo son sustancia cuando forman una unidad, (el brazo sólo es sustancia cuando está en el hombre), y la sustancia de lo que es uno es una, y los seres cuya sustancia es numéricamente una son numéricamente uno, y además, que “nada que sea común es una sustancia” porque la sustancia se atribuye exclusivamente a sí misma y al sujeto al que pertenece.

Emily Katz (2017) advierte que Aristóteles, en numerosas ocasiones, muestra la importancia de la separación en relación con la sustancia. Que solamente la sustancia es separada ontológicamente. Una definición de sustancia comúnmente usada es la que encontramos en *Met. V (D) 11* donde dice que algunas cosas son prioritarias “según la naturaleza y la entidad [sustancia]⁹: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no éstas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón” (1019a2-4). Katz (pp. 27-29) opina que la separación a la que se refiere Aristóteles es una separación asimétrica, que es una relación de dependencia ontológica de entidades menos substanciales respecto de entidades prioritarias u ontológicamente independientes. La prioridad de la sustancia la relacionan con la idea de prioridad natural. Esta interpretación, también usada por otros como Gail Fine, pero tendrá algunas dificultades, como veremos. Fine (1993), p. ej., 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 sustancia respecto a Aristóteles. El problema de la separación de las Ideas es derivado de dos premisas entonces: que las Formas son sustancias y que la sustancia 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 sustancia. Luego, la Forma es distinta de los particulares sensibles en que es de naturaleza no-sensible. Esto, hemos visto en el argumento de lo Uno Sobre Muchos,

⁹ Utilizo más bien la traducción de sustancia en lugar de “entidad” para fines prácticos.

es insuficiente para pasar a la conclusión de que es separada¹⁰. Según esta postura, parece que Aristóteles piensa que, si afirmamos que es separada en sentido categórico, solamente lo podría hacer válidamente si es una sustancia en el mismo sentido que un particular y por eso no puede estar “en” él. Esto es congruente con la objeción de Aristóteles. Sin embargo, como ha señalado González-Varela, esta sería una crítica “externa” y dogmática¹¹. Y por caridad interpretativa deberíamos aceptar más bien una crítica interna, la cual, según argumenta González-Varela es más congruente.

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

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, sustancias 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 sujeto¹².

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

¹⁰ El argumento de lo uno sobre muchos lo formula Platón en *República* X 596a, y que sobre él pueden revisarse las interpretaciones de: Smith (1917), Sedley (2013) y González-Varela (2020).

¹¹ En el sentido de que Aristóteles solamente extrapolaría equivocadamente su propia teoría a la de Platón.

¹² Utilizo la traducción de Guillermo R. de Echandía, Gredos.

común a muchas cosas. Parece que la crítica de Aristóteles está relacionada con su idea de sustancia. Creo, que es seguro, decir al menos que Aristóteles cree que una sustancia es algo que tiene independencia en un sentido importante para existir, respecto a otras cosas existentes (independientemente de si son o no sensibles), y que dicha independencia implica un tipo de separación que no sea categórica respecto de aquellas otras cosas que sí dependen de ella (como sus atributos)¹³. 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.

Daniel Devereux (p.205 y ss.), tampoco cree posible que la separación de la sustancia sea, para Aristóteles, la prioridad natural que proponen Katz y Fine. Argumenta que no es correcto pensar que Aristóteles postuló sustancias que podrían existir sin cualidades, cantidades, relaciones, etc. 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 sustancias puedan existir sin no-sustancias, que tengan separación asimétrica, respecto de elementos no-sustanciales. ¿Cómo podría una sustancia 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 EI sea la relación entre sustancias y no-sustancias en Aristóteles.

¹³ Katz (p. 58) cree que hay evidencia textual suficiente para afirmar que la separación a la que se refiere Aristóteles cuando define una sustancia, es una separación ontológica fuerte (SOF), distinta a la separación ontológica que tradicionalmente se ha aceptado. Esta última implica una relación de dependencia asimétrica que tiene solo esta condición. La SOF implica que la separación ontológica solo se respecto de atributos no sustanciales. Aristóteles según Katz propone entonces dos tipos de separación ontológica, fuerte y débil. Sin embargo, Katz tendría que explicar entonces porqué Platón (y Aristóteles) no estaría pensando en esta distinción de separación para las Formas mismas.

Si nunca postuló esa prioridad natural como EI, difícilmente podría ser la separación de las Formas.

Por el contrario, Devereux cree que las sustancias Aristotélicas no deben ser separadas “de algo”, como dice Fine. Ninguna de ellas existe por sí misma. Aristóteles no dice que las sustancias 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 sustancia 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 sustancias 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 o estar en los participantes. En *Met.* M5 (1079 b15-17), Aristóteles dice 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 las esencias 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 *chorís* 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, de que *chorís* tenga un sentido de separación que incluya o implique separación espacial.

Sharma cree que hay bastante evidencia para aceptar que Aristóteles critica la teoría platónica porque los atributos no pueden existir separados de las sustancias (p.153). Eso es alejarse significativamente de decir que las sustancias son ontológicamente prioritarias (como creen, p. ej., Fine y Katz). La diferencia que esto implica, es que Aristóteles no dice que las Formas son las sustancias platónicas, sino que los atributos no pueden existir separados de las sustancias.

Por otra parte, 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 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.

CRÍTICA A LA CAUSALIDAD DE LAS IDEAS Y UNA VÍA DE ESCAPE

Aristóteles cree que las Formas no pueden ser la causa de que las cosas sensibles sean lo que son si están separadas, y tampoco pueden ser causa del conocimiento de estas. Aristóteles comienza su crítica a las Formas en *Metafísica* A.9 señalando que es inútil postularlas como causas, pues solo parecen duplicar la realidad¹⁴. 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 M5 (1079b35) Aristóteles dice que parece “imposible que la sustancia y aquello de lo que es sustancia existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son sustancias 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 sustancia. Y

¹⁴ Sobre este argumento véase González-Varela (2018), pp. 408-448.

por lo mismo tampoco serían sustancias por sí mismas”. Si aceptamos que “el ser por sí mismas” es la separación a la que se refiere Platón cuando habla de las Formas, lo que dice el texto es que las Formas no pueden ser sustancias 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.* B2 (995b 30- 996a) 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 sustancia, 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. (194b 10-195a 5) Si las formas pudieran contribuir algo a los particulares sensibles deberían ser algún tipo de factor explicativo, dice Fine¹⁵. Pero ¿es posible que sean otro tipo de causas y que siendo diferentes a las aristotélicas también puedan responder las mismas preguntas?

La crítica física

Aristóteles no cree que las Ideas sean causas eficientes. Aristóteles dice p. ej., en el pasaje de A9 citado arriba, que las Formas no explican el “llegar a ser”, el movimiento ni el ser de los particulares sensibles porque no son causas, y no son causas porque no están *en* ellos. Por dos razones: no son inmanentes y no son su sustancia. 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 Annas (1982, p. 132) 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

¹⁵ Fine (1986b) prefiere usar el término *aitia* (causa) como “factor explicativo” (pp. 351-3)

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 “por qué”, 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 fuente del movimiento o cambio, como iniciadora del movimiento.

Aristóteles afirma que cuando queremos saber el “por qué” 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 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 (243a50-55).

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

En M5 1079b35 (arriba) Aristóteles menciona que el pasaje del *Fedón* 95e-107b es sobre la causa eficiente, igual que en A9 991b3-9 (= M5, 1080a2-8) 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 generación”¹⁶ (335b10) y que en

¹⁶ Traducción de Ernesto La Croce, Ed. Gredos.

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” (335b 12-15). 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 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 988a9-10 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*) (96a8-10): “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 sentido¹⁷, 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 inducta, 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. La vida en el cuerpo (105d-e), llega mediante 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 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”¹⁸.

¹⁷ “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” (105a.)

¹⁸ Sedley, D. (1998), dice que el papel que las causas solo se dan entre cosas similares respecto de los efectos. Y que los opuestos no pueden causar sus opuestos. Cree que las Formas pueden ser causas formales y finales (porque apuntan siempre al Bien). Piensa que las Formas no son solo causas, sino que tienen un rol multifacético. Por ello, la causalidad eficiente no

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)¹⁹. Las Formas no pueden por lo tanto ser causa eficiente por sus características 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 Platón creyera que las Formas como causas (formales) pueden generar movimiento, ser, generación y corrupción de los particulares. Parece que si, además, la separación es categórica entre Formas y particulares que las instancian, dicho proceso de “causación” debiera suceder indirectamente, a través de los caracteres inmanentes, pues las Formas son inmutables. Estos 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

debe entenderse literalmente como lo propone Aristóteles sino en función de que son causas finales y formales.

¹⁹ 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 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.

trasladar el problema, pues ahora: ¿cómo pueden mover las Formas a los caracteres inmanentes? O, ¿hay algún tipo de movimiento que, según Platón, generen las Formas?

Una vía de escape

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 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 los 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. Pero tal vez Platón consideró que no era necesario buscar causas eficientes ya que la existencia de las Formas es una condición suficiente para el cambio, 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 primer caso, el 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 (988a9-10), 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, por ejemplo, no explica fenómenos opuestos, la fiebre no explica la salud.

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 198a24-5) 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 en buena parte porque en ella las Formas son inmanentes y al estar “en” las cosas, e incluso ser destructibles, pueden directamente causar cambios en los particulares sensibles que las instancian.

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, y proponiendo 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 innecesario proponer causas del cambio como parece sugerir Fine, sino que las formales también cumplen como causas eficientes y teleológicas. Si las Formas son categóricamente separadas, también debemos separar la causación de las mismas respecto a sus instancias. En esta concepción de la causalidad, los eventos causales deben ampliar entonces su rango e incluir las Formas, 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. 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 cosas²⁰. 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, por ejemplo, los deseos del Demiurgo de crear el mejor mundo posible.

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

²⁰ González Varela (2020 b) sostiene precisamente esta tesis y muestra cómo es compatible con el principio de lo uno sobre muchos.

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. Así 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 imposibles, así que creo que no son las Formas sino los caracteres inmanentes quienes hacen esto. 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 argumentar 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 (mediante los caracteres inmanentes que dependen ontológicamente de ellas) son causas eficientes al ser constituyentes de sucesos.

En esta interpretación, el problema principal que enfrenta la Teoría de las Formas es cómo fundamentar o explicar la relación entre estas y caracteres inmanentes y particulares. Pero aún no es posible para los platonistas dar una explicación de cómo se relacionan 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. Los platonistas podrían explicar que las Formas son “causa” del ser de los caracteres inmanentes al ser constituyentes de sucesos, pero deben explicar cómo es la dependencia ontológica de los caracteres respecto de las Formas.

CONCLUSIONES

Hemos revisado las objeciones 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.

[Recibido em maio/2024; Aceito em outubro/2024]

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANNAS, J. Aristotle on inefficient causes. *Philosophical Quarterly*, v. 32, n. 129, p. 311-326, 1982.
- ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.
- ARISTÓTELES. *Acerca de la Generación y la Corrupción*. In ARISTÓTELES. *Tratados Breves de Historia Natural*. Tradução de Ernesto La Croce. Madrid: Gredos, 1987.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia*. Madrid: Gredos, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1993.
- ARISTÓTELES. *Magna Moralia*. Tradução de Jesús Manuel Araiza. (Em processo de publicação na *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, UNAM).
- ARMSTRONG, D. M. *Los Universales y el Realismo Científico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- DE HAAS, F. A. J. Aporiai 3-4. In: CRUBELLIER, Michel; LAKS, André (ed.). *Aristotle: Metaphysics Beta Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 73-104.
- DEVEREUX, Daniel T. Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms. In: *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999.
- DI CAMILLO, S. G. *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2012.
- DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. México: UNAM, 1987.
- FINE, Gail. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- FINE, Gail. Immanence. In: *Plato on Knowledge and Forms*. New York: Oxford University Press, 2003.
- FINE, Gail. Forms as Causes: Plato and Aristotle. In: *Plato on Knowledge and Forms*. New York: Oxford University Press, 2003.
- FRANK, D. H. The Arguments 'From the Sciences' in Aristotle's *Peri Ideon*. New York: Peter Lang, 1984.
- GONZÁLEZ VARELA, J. E. El argumento de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. 36, p. 209-237, 2010.
- GONZÁLEZ VARELA, J. E. El argumento platónico a partir de los relativos del *Peri ideōn*. In: *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, 2013. p. 111-141.
- GONZÁLEZ VARELA, J. E. The Razor Argument of *Metaphysics* A.9. *Phronesis*, v. 63, p. 408-448, 2018.
- GONZÁLEZ VARELA, J. E. La objeción de Aristóteles en contra de las Formas en *Metafísica* M.9. *Revista Archaí*, n. 30, p. 1-25, 2020.
- GONZÁLEZ VARELA, J. E. The One over Many Principle of *Republic* 596a. *Apeiron*, v. 53, n. 4, p. 339-361, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/apeiron-2018-0086>.
- IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- KATZ, E. Ontological Separation in Aristotle's *Metaphysics*. *Phronesis*, v. 62, n. 1, p. 26-68, 2017.
- MORRISON, D. Separation in Aristotle's *Metaphysics*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 3, p. 125-157, 1985.
- OWEN, G. E. L. A Proof in the *Peri Ideōn*. In: OWEN, G. E. L. *Logic, Science and Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1986. p. 165-179. Publicado originalmente em *Journal of Hellenic Studies*, v. 77, p. 103-111, 1957.

- PLATÓN. *Fedón*. Madrid: Gredos, 2008.
- SEDLEY, D. Plato and the One-over-Many Principle. In: CHIARADONNA, Riccardo; GALLUZZO, Gabriele (eds.). *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizione Della Normale, 2013. p. 113-137.
- SANTA CRUZ, M. I.; CRESPO, M. I.; DI CAMILLO, S. *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- SMITH, J. A. General Relative Clauses in Greek. *Classical Review*, v. 31, p. 69-71, 1917.
- TAYLOR, C. C. W. Forms as Causes in the *Phaedo*. *Mind*, v. 78, p. 45-59, 1969.
- VAN INWAGEN, Peter. A theory of Properties. In: *Oxford Studies on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 107.