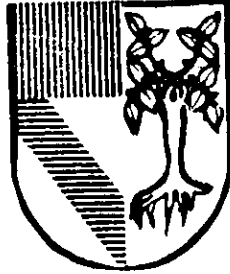


308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA 1

FACULTAD DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



CRITICA ARISTOTELICA A LA TEORIA DE LAS IDEAS
DE PLATON (SEGUN LOS LIBROS A, M Y N
DE LA METAFISICA)

T E S I S
Q U E P R E S E N T A :
DAVID AGUILAR RODRIGUEZ
PARA OPTAR POR EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA

DIRECTOR: DR. CARLOS KRAMSKY STEINPREIS

MEXICO, D. F.

296311

2001



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

1.	Introducción 1
2.	Capítulo I: Platón. La Teoría de las Ideas 8
3.	Capítulo II: Aristóteles. La Crítica 57
4.	Capítulo III: Conclusiones 144
5.	Apéndice 1. Esquema de <i>La Metafísica</i> 163
6.	Apéndice 2. Sobre las Doctrinas No Escritas 165
7.	Apéndice 3. Pasajes de la Crítica en <i>La Metafísica</i> 168
8.	Bibliografía. 170

A mi Padre.

*A todos los muy amados míos,
En el orden de siempre:
Dios, Familia, Amigos y Maestros
Les agradezco.*

*Los dos filósofos griegos
Bien esta verdad probaron:
Pues lo que en el uno risa,
Causaba en el otro llanto.*

*Célebre su oposición
Ha sido por siglos tantos,
Sin que cuál acertó, esté
Hasta agora averiguado;*

*Antes en sus dos banderas
El mundo todo alistado,
Conforme el humor le dicta,
Sigue cada cual el bando.*

*Uno dice que de risa
Sólo es digno el mundo vario;
Y el otro, que sus infortunios
Son sólo para llorados.*

*Para todo se halla prueba
Y razón en qué fundarlo;
Y no hay razón para nada,
De haber razón para tanto.*

Sor Juana Inés de la Cruz.

INTRODUCCIÓN.

*Iam de platonis inconstantia
Longum esset disserere.*

*Precursor Christi
In rebus naturalibus.*

*Amicus Plato
Sed magis amica Veritas.*

La pregunta por el Ser. ¿Qué es el ser?. Así de simple, como cuando en el jardín infantil contemplamos las cosas y nos preguntamos por ellas. Esta es la motivación de nuestro trabajo. No parece haber mayor dificultad.

La historia de la filosofía es un catálogo de respuestas a esta pregunta, y, siendo magistra magistrorum, acudimos a ella en busca de una mejor respuesta. Sobra decir que Platón y Aristóteles son los cimientos de nuestra civilización y por ello en ambos autores buscamos la solución. También sobra acotar que el objeto propio de este estudio es muy amplio y que por ello lo hemos limitado a los libros *A*, *M* y *N*¹ por parte de la crítica de Aristóteles, y por parte de Platón, lo hemos tenido que reducir a su producción literaria (los Diálogos) dejando fuera las Doctrinas No Escritas². Es tan vasta la producción bibliográfica en torno del mismo que desborda los fines de una tesis de licenciatura. Sin embargo, no dudamos en invitar a la investigación en torno del tema acudiendo a otros autores contemporáneos.

Es necesario, también, advertir que mucho de lo “polémico” o “exagerado” de la crítica es percibido así porque tenemos detrás de nosotros a Santo Tomás de Aquino,

¹ Cf. Apéndice 1.

² Cf. Apéndice 2.

quien, con sus aportaciones resolvió muchas de las incógnitas que subyacían en el pensamiento de ambos autores. Para el hombre contemporáneo es difícil ubicarse antes de Santo Tomás, de Kant, Sartre y otros ilustres filósofos modernos. Nuestro estudio intenta salvar esas determinaciones históricas, y, por ello es que no acude a muchas fuentes contemporáneas aunque tiene noción de su existencia.

Al acudir a la historia nos encontramos con El Filósofo y con El Ateniense y con su célebre metafísica (ontología o teología, según el gusto del estudioso) y con su "aparente" confrontación. No pude continuar. Debía "solucionar" tal problema antes de abordar al Aquinate³ y, posteriormente, en orden⁴, revisar el resto de la historia en pos de la respuesta sobre el ser de todo aquello que nos rodea.

Ciertamente esto nos sitúa en una posición peligrosa y embarazosa frente a algunas posiciones intelectualistas y cientificistas contemporáneas⁵, sin embargo, el

³ Santo Tomás de Aquino, El Doctor Angélico, ilustre fraile dominico, otorga una solución a la pregunta por el Ser: "Ipsium esse est similitudo divinae bonitatis...; res in quantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt" Lo cual significa que Santo Tomás concibe el esse como la no subsistente plenitud y perfección de toda realidad y como máxima semejanza de la divina bondad, de modo que Dios no es el ser de las cosas, salvo como su causa eficiente, ejemplar y final. Y esto resuelve el problema del panteísmo y nos sitúa en un perfecto realismo. Cf. *De Veritate*, 22, 2, 2; y *Suma Contra los Gentiles*, 3, 65. Esta solución me es de momento ininteligible, fundo en Aristóteles y Platón mis esperanzas en entenderlo mejor.

⁴ Ordenar es lo propio del sabio y el que investiga en el fondo del ser total y sus consecuencias (Ens. et ea quae consequuntur Ens.) y atiende a la metafísica (transfísica) llega a Dios. Cf. *Suma Contra los Gentiles* 1, 4. y *Proemio a la Metafísica* de Santo Tomás de Aquino.

⁵ La metafísica, sabemos, es negada por:

- Quienes estiman que el pensamiento humano debe permanecer aquí, del lado de acá de la metafísica (en el mundo de lo fenoménico) porque, o bien, ésta es imposible o también, porque está desprovista de sentido.
- Quienes relacionándola con un olvido del ser en provecho del ente, estiman que habrá que pasarla y convertirla en un pensamiento auténtico del ser.

análisis de los textos y las reflexiones que se hagan a lo largo de la presente investigación son de carácter puramente racional. Los linderos con la teología son muy delgados, pero recordar que nuestra única herramienta es la razón y no la fe, los hechos y no los Textos Sagrados; y, por último, que entendemos para creer.

El material bibliográfico ha sido la única herramienta para la presente investigación. Este material se encuentra en las principales bibliotecas universitarias del país:

- Universidad Panamericana, sede México.
- CEBIDOC, de la Universidad Panamericana.
- Universidad Iberoamericana, sede Santa Fe
- Universidad Nacional Autónoma de México

-
- Quienes pretenden ahorrar, ya sea por razones teológicas (ciertos protestantismos) o bien por razones ideológicas (marxismos).

Se dice que tanto los antiguos como los medievales no desarrollaron una ciencia de los fenómenos como tal. Todo su saber experimental estaba inmediatamente incorporado a su proximidad metafísica y a su abordaje también metafísico del ser sensible. De ahí los múltiples errores o negligencias en la explicación de los fenómenos, independientemente del valor metafísico de sus premisas. De aquí el descrédito arrojado sobre la filosofía en su conjunto. De aquí, también, la falsa pretensión de las ciencias positivas de querer ser ellas mismas la verdadera filosofía de la naturaleza y, en un segundo momento, la exclusión positivista de toda aproximación filosófica de la naturaleza, lo que significa una reinversión total de perspectiva con relación a la antigüedad. Como consecuencia, arrojada progresivamente del dominio de la naturaleza, la metafísica está tentada a quedar enclaustrada en el ámbito de las ciencias formales. Contestada y olvidada, la metafísica, no obstante, estamos seguros, es una sabiduría indispensable y particularmente urgente. Sin la atención al misterio del ser, sin la mirada metafísica hacia la altura y la profundidad de lo real, la inteligencia corre el riesgo de agotarse en la exploración y la explotación de la superficie de las cosas. Bajo peligro de asfixia, el pensamiento debería abrirse de nuevo a la sabiduría y redescubrir los objetos propios de la inteligencia; el ser mismo, las realidades espirituales y Dios. Cf. MONREAL MALDONADO, Sarah; *ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL*; Universidad Pontificia de México, 1995.

- Biblioteca Central y Biblioteca Samuel Ramos
- Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.
- Escuela Nacional de Educación Profesional Acatlán, Naucalpan.
- Universidad Autónoma Metropolitana, sede Iztapalapa.

Se trata de un tema que de ninguna manera es inédito, todo lo contrario, es un tema reiterado a lo largo de la historia occidental. Existe un considerable acervo bibliográfico al respecto, pero mucho de ello es superficial y poco apegado a los textos de ambos filósofos. Hay ciertamente una edición de principios de siglo de Alfredo Fouillé⁶ publicada por la colección austral en Argentina llamado *“La crítica aristotélica a la teoría de las Ideas”*, pero se trata, a la vista del lector contemporáneo, un folleto de divulgación que carece de toda vigencia.

No existe, entonces, a pesar de su reiterado y casi abusivo abordaje un libro como tal, que revise, que critique, que termine con antiguos mitos, ideas equivoacas y falsas posiciones. Existe desde luego una casi infinita bibliografía sobre ambos autores, pero es de lamentar que no exista en ciertos puntos, como el que nos ocupa ahora, una nueva investigación.

Muchas cosas se dan por entendidas, por estudiadas y por concluidas; una de ellas, insisto es la crítica. Salvo algunos esfuerzos por parte de personalidades del ámbito europeo como Giovanni Reale⁷ y Hans Krämer y otros, igualmente extranjeros,

⁶ Quien quiera comparar y apreciar los avances en los estudios platónicos en el siglo veinte debe leer dicho libro, ya que comparado con nuestro tiempo resulta de muy poca monta a pesar de que en su tiempo gozara de justa fama.

⁷ Es de resaltar la colaboración y estrecha relación existente entre ambos autores, relación tal que alguna obra del Dr. Krämer fue editada primero en Italiano que en Alemán. Como prueba cito: “Había invitado al profesor Krämer a preparar una síntesis de la interpretación de Platón de la Escuela de Tubinga (por él fundada junto con K. Gaiser, y de la cual él es el leader filosófico, para los lectores italianos y de lengua neolatina, hace ya muchos años. La invitación fue inmediatamente acogida, pero, puesto que entonces Krämer estaba empeñado en la tarea de reelaborar el Ueberweg en la parte concerniente a la Academia Antigua, me rogó que esperara hasta que dicha tarea estuviera acabada. Se pensaba entonces en una breve síntesis de un centenar de páginas, bajo la forma de lecciones que habría desarrollado en la

no existe mayor investigación actual. Existió en el siglo XIX un gran interés y a poco de iniciado el siglo XX también, pero después de la segunda mitad de dicho siglo ya no continuó. Y es necesario advertir que ninguno de los autores citados es de lengua española y mucho menos latinoamericano, aunque hay que agradecer el esfuerzo traductor por parte de algunas instituciones argentinas donde se distingue el filósofo y filólogo Conrado Eggers Lan; algunas otras como la editorial Monte Ávila y desde luego el Fondo de Cultura Económica y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, donde se han distinguido ilustres clasicistas, que lamentablemente han fallecido ya, como Don Antonio Gómez Robledo. Y, por último, es necesario resaltar que la Universidad Panamericana, al impulsar investigaciones filosóficas de éste corte, digo, metafísico y clasicista, se sitúa en un lugar que merece reconocimiento.

Expongo mis resultados en este reporte del siguiente modo:

1. La Teoría de las Ideas: tal como la elaboró Platón. Se exponen los principales puntos de dicha teoría haciendo un recorrido a lo largo de los diálogos, de modo cronológico, según el orden propuesto por Sir David Ross. Se hace, también una referencia a las doctrinas no escritas, según los estudios de la Escuela de Tubinga, liderada por el Doctor Hans Krämer.

Universidad Católica de Milán. Se pensaba, en suma, en un pendant del tomito de Cherniss *L'enigma dell'Accademia antica*, (Publicado ya en México por el IIF de la UNAM, como *El Enigma de la Academia Antigua*) salido, precisamente en 1947 en traducción italiana, y del cual habría debido constituir como la antítesis histórico-filosófica, al ser los resultados a los cuales ha llegado la Escuela de Tubinga, la inversión exacta de los resultados a los cuales han llegado Cherniss y su Escuela..." KRÄMER, Hans; ***Platón y los fundamentos de la Metafísica***, traducción del *Platone e i fondamenti della metafisica*; Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales, en edición bilingüe y bibliografía; Traducción Angel J. Capelletti y Alberto Rosales; Introducción Giovanni Reale; Monte Ávila Editores Latinoamericana, Primera Edición, Venezuela, 1996, Introducción de Giovanni Reale al "*Platón Italiano*" de Hans Krämer, p. 21

2. La Crítica: una vez otorgado un panorama general de la teoría de las Ideas se exponen los textos aristotélicos donde aparece la crítica. Se hace recorriendo los pasajes más importantes de la *Metafísica*, que es el libro donde se aborda más ampliamente el tema. Se dejan, por tanto, a un lado los pasajes que aparecen tanto en la Física como en la *Ética Nicomaquea*, que aunque de aproximada importancia, siempre hacen referencia a lo dicho en la *Metafísica*.

No existe una exposición de la metafísica aristotélica, como sí se hizo de la teoría de las Ideas; esto es así por evitar ser reiterativo. En la Crítica se expone el pensamiento metafísico de Aristóteles y por ello no es necesario un capítulo aparte. Además la referencia bibliográfica obligada es básicamente la *Metafísica*, a la cual el lector fácilmente podrá acceder en cualquier momento.

3. Por último se otorgan las conclusiones del trabajo, las cuales buscan obedecer al objetivo general del trabajo: poder responder a la pregunta por el ser; y al objetivo particular: establecer la verdadera relación entre Platón y Aristóteles.

A continuación aparecen el objetivo general y el particular de éste trabajo.

- a. El objetivo general es más una intención que una cuestión que tenga una solución definitiva; sin embargo es en la intención, en el fin donde toda filosofía teleológica se realiza. Es más una atracción que mueve el apetito, es la raíz misma del amor a la sabiduría.
- b. El objetivo particular se desglosa en las siguientes tesis a comprobar:
 1. Platón supera a Aristóteles en el tratamiento de las realidades que sustentan al Ser, es decir, en el terreno cosmológico y teológico.

2. Aristóteles supera a Platón en su tratamiento de las realidades mundanas, es decir, en el terreno físico y metafísico.
3. Existe sólo una aparente contradicción entre ambos pensamientos y su continuidad es patente a pesar de la vox populi.
4. La crítica de Aristóteles, si es, en algunos puntos, superflua y equivocada.
5. Platón escribe toda su filosofía en los Diálogos y por lo mismo las doctrinas no escritas no son necesarias.
6. Aristóteles es el mejor de los platónicos.
7. La Crítica Aristotélica a la Teoría de las Ideas de Platón es muy acertada, correcta y verdadera, pero lo que nosotros hemos concluido o interpretado de ella, en muchas ocasiones es exagerado o equivocado.
8. La Crítica Aristotélica a la Teoría de las Ideas de Platón, se dirige a los platónicos lo cual indica que no es Platón al que directamente critica sino a sus sucesores en la Academia, quienes, a la vista de Aristóteles equivocan el camino, no entienden el verdadero espíritu platónico y merecen una severa crítica.

Capítulo I

Platón: La Teoría de las Ideas.

Hor. O day and night,
but this is wondrous strange!
Ham. And therefore as a stranger give it welcome.
There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.
Hamlet, I, 5.

La Teoría de las Ideas⁸ es el núcleo de toda la metafísica platónica⁹, pero esto no significa que sea un bloque parmenídeo, perfecto desde un principio. Ni siquiera se

⁸ Tanto εἶδος como idea derivan de ἰδεῖν ver, y el significado original de ambas palabras es forma visible. En *Varia Socrática*, (Cuaderno 53, UNAM, Traducción de las obras: BURNET, John; *The Socratic Doctrine of the Soul, Proceedings of the British Academy*, 7, 1916; y, TAYLOR, Alfred E; *Plato's Biography of Sócrates, Proceedings of the British Academy*, 8, 1917; I.I.F., UNAM, México, 1990) hizo Taylor un estudio extenso sobre esas palabras en la literatura griega anterior a Platón.

Parece ser que el uso platónico de los términos εἶδος, ἰδέα es decir el primer principio fundamental de la metafísica de Platón, fue el resultado de la fusión de la enseñanza de Sócrates sobre los valores morales con la doctrina pitagórica acerca de los números modelos.

Respecto a estos términos, la originalidad de Platón no está en que los use sino en el status que atribuyó a las cosas que designaban. Ritter, (Ritter, C., *Platon sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 1910, apud, Sir David Ross, *La Teoría de las Ideas*, Cátedra, España) considera los siguientes planos:

- a. La apariencia externa
- b. Su constitución o condición
- c. La característica que determina el concepto
- d. El concepto mismo
- e. El genus o species

La realidad objetiva que subyace a nuestro concepto.

Tal teoría es el espíritu platónico mismo que fluye a lo largo de su larga vida y que se enfrenta a la realidad con una objetividad que pasma. Pasma porque lleva a su autor a las batallas más heroicas del pensamiento, siempre buscando el triunfo de la verdad y no el del prestigio propio. La Teoría de las Ideas se germina desde los primeros diálogos, llamados socráticos, se eleva y se discute en los diálogos más

negó que la doctrina reportada realmente involucrara la sustitución de números por Ideas. Von Stein yendo más lejos sostuvo que Aristóteles se refiere a una teoría que no aparece en ningún diálogo, y, por lo tanto, se refiere a la doctrina del *Parménides*, el *Sofista* y el *Filebo* interpretados a la luz de las explicaciones orales de Platón.

En el *Journal of Philology* 1882-1888, Henry Jackson publicó una serie de artículos acerca del *Filebo*, el *Parménides*, *Timeo*, *Teeteto*, *Sofista* y el *Político*, pretendiendo mostrar que en estos diálogos Platón estableció una nueva teoría de las Ideas que va de acuerdo a la evidencia aristotélica, mientras Tocco, en la década precedente y Siebeck en la década siguiente argumentaron que el *Parménides*, *Sofista* y *Filebo* contradicen a Aristóteles, o, al menos, polemizan con él.

De todos los escritos de Platón es el *Filebo*, especialmente, en el que se expone la Teoría de ideas-Números. Por tanto, Natorp vio la doctrina completa como una extensión de los principios enunciados en dicho diálogo; Raeder declaró que la descripción de Aristóteles concordaba con el *Filebo*; Milhaud caracterizó la doctrina del *Filebo* como un intermedio entre el *Sofista* y la doctrina oral de Platón; y Burnet afirmó que el *Filebo*, por no contener la doctrina completa, aparece más cercano a la interpretación de Aristóteles.

D. G. Richie suponía que después del *Parménides*, Platón revisó su doctrina y que la forma subsiguiente de la teoría se encuentra en el *Filebo* que es una llave al *Timeo*.

Con todo y pese a tantas interpretaciones, ¿qué importa que la doctrina criticada no aparezca en los diálogos? Zéller, por ejemplo, ha dicho que Aristóteles debe su conocimiento de la filosofía de Platón principalmente a la comunicación oral, y que la metafísica de Platón, la cual discute, es principalmente la de los discursos del mismo. Susemihl al no encontrar indicios de idea-números en los diálogos asumió que Aristóteles fue iniciado a la filosofía de Platón por sus discursos en un tiempo en el que la teoría de las Ideas había sido alterada en dirección de las Ideas-números, y así, al leer los escritos platónicos a la luz de estos discursos no entendió como distinguir tal situación Mf. A 6.

complicados del periodo de madurez, y, por último se coloca en su justo lugar en la última obra del ateniense: *Las Leyes*¹¹.

Para entender cómo surge semejante Teoría es necesario conocer a la persona que la descubre¹², la desarrolla y la termina.¹³

¹¹ Nacimiento de Platón 429 - 427

- f. *Cármides*
- g. *Laques*
- h. *Eutifrón*
- i. *Hippias Mayor*
- j. *Menón*

Primera visita a Sicilia, 389 - 388

- k. *Cratilo*
- l. *Banquete*
- m. *Fedón*
- n. *República*
- o. *Fedro*
- p. *Parménides*
- q. *Teeteto*

Segunda visita a Sicilia, 367 - 366

- r. *Sofista*
- s. *Político*

Tercera visita a Sicilia, 361 - 360

- t. *Timeo*
- u. *Critias*
- v. *Filebo*
- w. *Carta VII*
- x. *Leyes*

Muerte de Platón, 348 - 347.

¹² Descubrir aquí tiene toda la connotación platónica del conocimiento como mera revelación, y, en términos homéricos diríamos que se trata de las musas que inspiran, y, por último, en términos paulinos digamos que se trata del conocimiento $\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\gamma\omicron\varsigma$ (de oídas). Cf. VON BALTASAR, Hans Urs; *GLORIA, una estética teológica; Parte tercera, Vol. 4. Metafísica, Edad Antigua; Cáp. I: Homero.*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987.

Platón lleva en su sangre y formación la Paideia¹⁴ griega, sus conceptos constituyen su weltanschauung¹⁵. Esto es necesario decirlo para evitar equivocadas apreciaciones acerca del modo como expone y escribe sus pensamientos. Es necesario recordar que para el griego la poesía no está dissociada de la filosofía, o mejor dicho, es la poesía y el mito antecesores y fundamentos de todo su filosofar, y no sólo por una cuestión de costumbre o de mero gusto, sino porque los trascendentales verdad y belleza no están dissociados¹⁶, ambos son aspectos del ser y, por lo tanto, un filósofo como Platón no podría dejar de considerarlos. Por ello es que Platón es científico y poeta. Por esta razón evitando falsas conclusiones, que en su extremo han llegado a considerar a Platón simplemente como un literato que inventa mitos, es necesario no apartar de nuestra mente que la Idea tiene un peso específico más allá de la mera palabra o imagen; es necesario colocar al mito en su correspondiente sitio, el cual de ninguna manera es el que los positivistas le han dado como inferior a la ciencia y propio de los estadios primitivos de la civilización¹⁷.

Debemos, también, tener en cuenta que el quehacer de Platón no es una mera y ociosa contemplación. Es, sin embargo, gracias al ocio¹⁸ y a la admiración¹⁹ que

¹³ No es ocioso decir esto porque muestra el espíritu del que la piensa y no la abandona a pesar de recibir objeciones y con antinomias aparentemente irresolubles

¹⁴ Palabra muy conocida gracias a Werner Jaeger. Paideia es cultura, educación, perfección. Se refiere al ideal de la cultura griega, encarnado en un hombre, en una sociedad, en la humanidad.

¹⁵ Palabra que en Alemán expresa mejor y resumidamente concepción del mundo, lo que muchos confunden hoy con filosofía.

¹⁶ Sobre este punto es necesario insistir porque en el mundo actual el trascendental, aún no aceptando la teoría de los trascendentales, belleza ha desaparecido. No suele contemplar el científico este aspecto importantísimo en la búsqueda de la verdad.

¹⁷ Cf. PIEPER, Josef, *Sobre los Mitos Platónicos*, Editorial Herder, Barcelona 1984.

¹⁸ No el ocio del hombre contemporáneo, sino el otium que permite al hombre dejar el nec-otium y poder así alcanzar metas más altas de las meramente biológicas o zoológicas.

¹⁹ Admiración en su estricto sentido de taumatos. θαυμάξιον: Aristóteles: Mf. 980 a 21 – 983 a 23.

provoca en él la realidad²⁰, que se ve obligado a encontrar la solución a la pregunta, siempre ética²¹, sobre la existencia humana. Es en este punto donde Platón es humanidad, donde al leer al ateniense de hace veinticinco siglos nos identificamos todos: la pregunta es la misma, el interés, quiero pensar, es el mismo y la, al parecer, es la misma.

Entonces, siendo así, resulta que Platón es un aristócrata ateniense que se acepta como tal y en esta aceptación va implícita la exigencia moral e intelectual del esfuerzo por alcanzar las más altas cumbres. Sin restarle un ápice de mérito a Platón no debemos olvidar las fuentes de las cuales bebe, y hay que decirlo, bebe con gusto, con una sed que parece insaciable²².

Por ejemplo, en el marco de los griegos sometidos al inexorable destino en el que no hay lugar para el azar²³, Platón engendra la tesis, que corre a lo largo de toda su filosofía, de que el mundo es producto de la razón y del designio, y nunca de lo fortuito.

Y, qué decir, de su fuente principal: Sócrates. Sócrates es sin duda la principal inspiración de Platón. En la mayoría de sus diálogos el papel preponderante desde el principio hasta el final le corresponde al mártir²⁴.

²⁰ Realidad entendida como aletheia: ἀληθεια: el objeto y fin de la contemplación. Cf. Aristóteles, *Protreptico*, fr. 12, donde Aristóteles defiende la vida contemplativa; Aristóteles, *Mf. Θ*, 10, 1051 a 34 – b 9, donde se define la Verdad.

²² Cuando Aristóteles hace su recorrido histórico en el primer libro de la *Metafísica*, parece no mostrarse muy agradecido, o mejor, deudor ni depositario de tal herencia. Hay, según creo, un dejo de desprecio. Luego, en su *Poética*, parece quedarse únicamente con Eurípides y con esto minimiza y se niega a beber de las profundidades del mito y la tragedia.

²³ Toda la tragedia griega nos muestra la inexorable moira, el destino fatal, capricho de los dioses, que ni el mundo ni los hombres pueden cambiar.

²⁴ No olvidamos que en el *Parménides*, Sócrates es un hombre joven bastante eclipsado por Parménides, quien es un hombre mayor y reverenciado. Del mismo modo, en el *Sofista* y en el *Político*, el personaje principal es un eléata anónimo. Y, por último, en el *Timeo*, cede Sócrates su lugar al pitagórico Timeo de

Locros.

Platón, además, muestra un gran conocimiento de las teorías presocráticas cosmogónicas y fisiológicas²⁵; conoce bien a Heráclito²⁶, a Protágoras y Empédocles²⁷, y así, podemos seguir citando pasajes que a lo largo de los diálogos nos muestran el conocimiento que tiene Platón de sus ancestros.

Después de Sócrates, el filósofo que más le influyó fue Parménides. Y bien, ya en franca polémica con Aristóteles, resulta sorprendente que no le mencione en su relato de la génesis de la teoría de las Ideas.

Siguiendo el libro I de la *Metafísica* nos encontramos con otra fuente: los pitagóricos. Efectivamente, resulta difícil separar la filosofía de los pitagóricos de la de Platón. El mismo término *philosophia*, tal y como la emplea Platón, es un lazo de unión entre ellos y su interpretación del entendimiento filosófico en términos de salvación y purificación religiosa, su pasión por las matemáticas como antesala de la verdad eterna, su mención del parentesco de toda la naturaleza, de la reencarnación y la inmortalidad y su referencia al cuerpo como tumba o prisión del alma, y especialmente su explicación matemático-musical de la composición del alma del mundo, que pone en boca de Timeo de Locros, y finalmente su doctrina de la música de las esteras en el mito de Er, todo esto es evidencia de una estrecha afinidad entre ambas partes, de la Platón debe haber sido deudor.

Tal es su deuda que recurrió a los pitagóricos para que le ayudaran a resolver los dos problemas más serios con los que se enfrentó en su intento de asentar la enseñanza predominantemente moral de Sócrates sobre una base filosófica segura. Veamos: la búsqueda de criterios éticos le había llevado a Sócrates a la petición de definiciones universales; pero las definiciones universales no podían aplicarse a un mundo sujeto al flujo heraclíteo. Si Sócrates estaba en lo cierto, entonces debían existir realidades inmutables independientemente del mundo de la experiencia sensible ordinaria. Esto origina dos problemas: primero, ¿hay alguna evidencia de que existan tales verdades inmutables? ; segunda, si existen, ¿cómo habríamos podido llegar a

²⁵ *Fedón*, 95 e.

²⁶ *Banquete* 207 d

tener un conocimiento fidedigno de su naturaleza?. ¿Cómo puede la mente ir más allá de los confines de la experiencia y salvar el abismo que hay entre el mundo del cambio y del de las Ideas inmutables y eternas?. Platón responde pitagóricamente.

La respuesta a la primera pregunta radica en el reino de la verdad matemática que por medio de su aplicación a la música es causa primordial del orden y la armonía del universo. Por consiguiente, en las matemáticas, Platón tiene ante sus ojos un ejemplo de la existencia de la verdad fuera del mundo sensible.

El segundo problema fue resuelto gracias a un desarrollo de la teoría pitagórica de la reencarnación. Nuestras almas son inmortales, pero están sujetas a un ciclo de nacimientos en cuerpos mortales. Pasan más tiempo fuera del cuerpo que en él, y en su estado desencarnado tienen la oportunidad de ver las Ideas directa y claramente. La experiencia del nacimiento y la contaminación con el cuerpo producen el olvido, pero las imperfectas aproximaciones sensibles a las Ideas pueden estimular la reminiscencia de las Ideas en sí mismas. La visión de cosas que son todas imperfectas, no habría podido nunca implantar en nuestras mentes por sí mismas el conocimiento de la perfección, ni hubiéramos podido extraer a partir de ellas un criterio para discriminar entre estas; pero si la visión tuvo lugar con anterioridad, ellas pueden ponernos en el camino de su recuperación.

Con todo lo dicho hasta aquí hemos querido ubicar a Platón en la historia de la filosofía griega, la cual, como se advierte, tiene siempre un desarrollo continuo. Esto nos proporciona una visión de conjunto mediante la cual podemos estimar en la justa medida la grandeza del genio platónico.²⁸

²⁸ Dependiendo del peso que se le dé a cada una de las influencias que tuvo Platón es que podemos tender a interpretar al filósofo de una u otra manera. Esto es algo que debemos evitar lo cual es muy difícil, tanto que origina muy diversas concepciones platónicas.

Platón, es preciso decirlo, es un ejemplo más de cómo la coherencia es lo que lleva a la persona a llegar a cimas más elevadas. Platón, igual que Sócrates vive la heroicidad del pensamiento. Ellos no piensan como viven, sino que viven como piensan, aunque las consecuencias puedan ser tan graves como la muerte misma. Platón, en este sentido, destila humanidad tanto en su biografía como en su bibliografía y, esto, le hace más atractivo a los espíritus poéticos, teológicos y amantes de la belleza.

Con todo esto de fondo aparece la Teoría de las Ideas. Como bien dice Aristóteles en el libro I de su Metafísica, Platón fue en primera instancia discípulo de Cratilo y de las doctrinas heraclíteas, las cuales dejan todo en un interminable fluir. Frente a este panorama tiene Platón la venerable figura y pensamiento de Sócrates, quien busca hablar con verdad partiendo siempre de una definición general que permita el razonamiento alejado de la mera retórica sofista. El anhelo por anclar las palabras en uno sólo y único significado da origen a las definiciones que se contraponen absolutamente al devenir heraclíteo. Sin embargo, esto no tiene aún ninguna connotación metafísica sino que se centra exclusivamente en el terreno de la dialéctica, de la retórica, de la discusión en el ágora. Por estas razones es que Platón en sus primeros diálogos, los llamados socráticos, trata de encontrar el verdadero significado de las cosas, y, para ser exactos, de las virtudes morales y estéticas, las cuales, como buen griego, ocupan el primer lugar en su interés.

Es en este intento por lograr una síntesis entre Heráclito y la definición socrática que tiene su origen la teoría de las Ideas. Se trata pues, en primera instancia, de un esfuerzo por encontrar la precisión en el lenguaje. Claro está que el lenguaje no tiene ningún sentido si no se refiere a alguna realidad, pero se aclara esto para evitar entusiasmos adelantados. Se trata de llevar el diálogo por un camino certero que les permita a las personas que intervienen conducir sus razonamientos sin caer en falacias o falsas conclusiones. Se trata, además, de conseguir el éxito en la retórica pública, la mejor herramienta para el ciudadano ateniense que busque alcanzar el éxito y la perfección política, y, en general para cualquier hijo de Grecia que busca alcanzar los ideales de su civilización.

I. Los Diálogos Socráticos:

- a. El primero de los diálogos socráticos en los que aparece la teoría de las Ideas es el *Eutifrón*²⁹

En el 5 d y 6 d – e dice lo siguiente:

“¿No es lo pío en toda acción lo mismo y, en la misma manera, no es lo impío todo lo contrario de lo pío, a pesar de ser siempre idéntico consigo mismo y de poseer una única forma con relación a su impiedad? ¿No se aplica esto a todo aquello que pueda caracterizarse como impío?.

Recordarás, entonces, que yo no te pedía que me indicaras uno o dos de los muchos actos píos, sino justamente la idea misma por la que todos los actos píos son píos. En efecto, tú decías, según creo, que por una sola idea las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas? Muéstrame, pues, cuál es esa idea, para que, poniendo mis ojos en ella y utilizándola como modelo, pueda llamar pío a cualquier acto tuyo o de cualquier otro que sea de la misma clase y pueda negar este título a lo que no lo sea”

Aquí se da por supuesto la existencia de las Ideas. Es poco probable que Sócrates se pregunte por ellas sin creer que son reales y no sólo producto de la imaginación. Pero cuidado, no se ha dicho que existan separadas o de un modo trascendente. Recordemos el pasaje: “lo pío en toda acción”. La idea es en algo y no separada de ello. Adelantando un poco diremos que en el platonismo maduro de la República se hablará de la existencia de dos mundos y de lo divino de las Ideas, pero esto aquí, al menos, aún no aparece.

²⁹ Cf. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*; Vol. IV, Platón: El hombre y sus diálogos: Primera Época; versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Editorial Gredos, Madrid; p. 117.

El asunto es, entonces, si la Idea de Piedad existe independientemente de los actos piadosos. La respuesta es negativa. De la lectura del diálogo no se puede inferir otra cosa más que la característica común a todos los actos a los que damos el nombre de píos, cuya presencia en ellos explica y justifica que apliquemos el mismo adjetivo a todos.

Podemos decir que la Idea en el *Eutifrón* es la naturaleza esencial de una cualidad moral, que se expresa en su definición. Existe independientemente de la concepción que podamos tener de ella, y es inmutable, pero existe sólo en los objetos que la ejemplifican. En ellos, es ese elemento cuya presencia los hace ser lo que son, algo será pío si en ello está presente la idea de pío, y así sucesivamente. Luego, al ser constante y repetida, una vez que se la conoce, puede ser reconocida en otros casos y puede emplearse como piedra de toque que nos permita comprobar si las cosas poseen esa cualidad o no.

b. El siguiente diálogo que aporta a la teoría de las Ideas es el *Lisis*³⁰.

Platón habla en el 217 d – e, de la presencia de lo blanco y lo malo o alternativamente de un objeto que posee estos atributos, y distingue correctamente la caracterización accidental de la que es natural u omnipresente.

El πρωτον φιλον u objeto de amor es algo diferente. Sócrates lo llama “lo que es primeramente objeto de amor, con vistas a lo cual son amados los otros”. Los otros son como fantasmas o imitaciones de él, que pueden engañarnos, mientras que éste será “esa primera entidad que es verdaderamente objeto de amor”³¹. Este πρωτον φιλον es

³⁰ GUTHRIE, W. K. C., “*Historia de la Filosofía...*”, p. 150.

³¹ *Lisis* .219 c - d

la meta de todas las amistades y amores subordinados que en *La República* se convirtió en la Idea del Bien, aunque aquí no se le identifique con el bien.

Además, su relación con quienquiera que se llama amigo u objeto de amor es igual que la que existe entre una Idea y sus manifestaciones sensibles, en un sentido, a saber, en que se parecen a aquél, pero no alcanzan su perfección.

En el *Lisis*, la imperfección adopta la forma de lo que no es deseable con vistas a sí mismo, y debemos admitir que el sentido de la argumentación es bastante diferente. En contraste con el *Eutifrón* y el *Laques*, la relación no es descrita en absoluto como la que existe entre la Idea y los individuos, y tampoco se dice que el φίλον primero sea la Idea única en todos los φίλα, o aquello que está presente en todos.

De este modo Platón, en el *Lisis* está todavía en una fase temprana de su filosofía donde cree en la existencia de valores morales absolutos, y, hasta aquí nada más.

c. Un avance importante lo encontramos en el *Menón*³².

En la segunda parte del diálogo se expone la teoría de la Reminiscencia αναμνησις³³. Sócrates verifica la teoría con un esclavo de Menón, a quien hace reencontrar los fundamentos de la geometría, que nunca se le habían enseñado. Sócrates interrumpe la demostración práctica para hacer unas observaciones sobre esta parte de su diálogo con el esclavo y su forma de preguntar. Prosigue sus preguntas, vuelve a la discusión y a la reminiscencia y concluye con su exposición de lo que son las opiniones verdaderas.

³² GUTHRIE, W. K. C., "*Historia de la Filosofía...*", p. 248.

³³ *Menón*, 81 a – d.

La primera mitad de la conversación adopta el mismo tono divertido que el diálogo con Menón. Al mostrársele un cuadrado de dos pies de lado, el esclavo afirma con seguridad que un cuadrado con el doble de su área tendría un lado con el doble de longitud. Cuando le dibuja un cuadrado de estas características, no son necesarias más que unas cuantas líneas para mostrarle que su respuesta es incorrecta. La respuesta tiene que estar entre 2 y 4, así es que sugiere que tendrá 3 pies, pero se le muestra en seguida que esto daría lugar a un cuadrado de área 9, y no de 8, como se requiere. Al llegar a este punto, aquel abandona, Sócrates le ha paralizado como hizo con Menón. Pero, en este caso, Menón puede comprobar que su conciencia de la ignorancia es un estado mejor que su falsa presunción de saber. Sócrates puede comenzar ahora la parte constructiva de la lección, a la que le gustaría llevar a Menón. Traza una diagonal a través del cuadrado original, y, con unos añadidos al diagrama, le hace ver que aquélla corta el cuadrado por la mitad, y que un cuadrado dibujado tomándola como base contendría cuatro mitades semejantes, es decir, un área igual a dos veces el total.

Sócrates afirma que él no le ha dicho nada al muchacho, sino que sólo le ha hecho las preguntas en el orden adecuado, sacando a relucir con ello un conocimiento que estuvo en su mente todo el tiempo.

Contra cualquier objeción adelantada diremos que el conocimiento matemático no puede ser comunicado por un maestro como la fórmula química del agua o el nombre del primer presidente de México. Cada cual debe comprenderlo por sí mismo, y cuando es así se pone de manifiesto el hecho sorprendente de que descubre precisamente lo que todo el mundo debe descubrir. El muchacho no dice sí o no para complacer a Sócrates, sino porque ve que es la respuesta obvia. Lo que le muestra sus errores, y las respuestas acertadas, no es tanto las preguntas cuanto los diagramas mismo, y si tuviera afición a las matemáticas, con el debido tiempo, podría dibujar los diagramas y deducir la verdad a partir de ellos, sin un instructor.

El experimento, además, distingue por vez primera entre conocimiento empírico y a priori, refiriéndose el primero al mundo natural y mutable, y el segundo a las verdades universales e intemporales, y ello indica que mientras los hechos de la primera clase se

extraen solamente de la experiencia del mundo exterior a nosotros, o de la autoridad externa, el último tipo de conocimiento parece emerger del interior de nuestras mentes, desarrollado por nosotros mismos.

Ahora bien, indudablemente las dos mitades del cuadrado visible, cuando Sócrates lo trazó con un palo en el suelo y dibujó la diagonal con un surco a través de él, no eran exactamente iguales; Pero el esclavo responde con seguridad que lo son, porque sabe, sin que se le diga, que la cuestión se refiere no a este cuadrado particular, sino al concepto universal, matemático, de cuadrado.

Se trata, pues, de una verdad del mundo inteligible, no del mundo sensible, y en la existencia de una verdad matemática de esta clase él vio una base para creer en la existencia de la Virtud, la Justicia y de más como realidades independientes y definibles.

Existe la objeción de cómo pudo conocer, entonces, el alma. Se dice que la solución sólo es una postergación del problema. Si no es posible averiguar lo que no se sabe ya, ¿cómo aprendió el alma en primer lugar lo que rememora con esta vida? Platón dice que no tuvo que aprender, sino que conoció las Ideas por aprehensión directa. El *νοῦς*³⁴, la más elevada facultad intelectual no es la capacidad de razonar sobre las cosas hasta alcanzar una conclusión: es lo que proporciona una aprehensión inmediata e intuitiva de la realidad, un contacto directo de la mente con la verdad³⁵.

³⁴ Se le ha llamado, también *intellectus agens*; Xenócrates lo llamó el Principio Supremo; se le ha considerado parte del Alma; lo contrario de la *tabula rasa*; como *ουσια*, etc. Cf. C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy, a collection of texts with notes and explanations, volume II: Aristotle, the early peripatetic school and the early academy*, Tercera Edición, Leiden, E. J. Brill; 1967, p. .333, voz *νοῦς*.

³⁵ Cf. *Menón*, 81 c 6; *República*, VI; *Fedro* 24 c ~ d; *Menón* 98 a.

d. El Fedón

En el *Fedón*³⁶ la teoría consiste, básicamente, en creer que existen universales implicados por la existencia de individuos (particulares) que poseen cualidades una o muchas, las cuales permanecen, aparecen y desaparecen. La relación que existe entre universales y particulares se da en una doble relación: la relación del universal con el particular es llamada παρουσία³⁷ (presencia); y la relación del particular con el universal se llama μεθεξις³⁸ (participación), aunque el término vaya cediendo su lugar al de imitación μιμησις).

No obstante lo dicho, las ideas en sí y su relación con los particulares son, en muchos aspectos, idénticas a como aparecen en los diálogos ya citados. Existen y son inmutables, están en las cosas y son aquello mediante lo cual los particulares son caracterizados, o lo que hace que ellos lo tengan, es decir, por su presencia, o asociación. Las cosas tienen las Ideas o participan de ellas, o ellas añaden a las cosas.

La palabra paradigma no se usa, pero las Ideas son modelos, no en el sentido limitado de un criterio de reconocimiento, que es el que ellas tienen en el *Eutifrón*, sino como modelos perfectos que los particulares de este mundo intentan, con éxito incompleto, reproducir.

La innovación que aporta el *Fedón*³⁹ es que las Ideas no sólo están en las cosas, comunicando su carácter mediante su presencia o asociación, o de cualquier otra forma, sino que existen también aparte y por sí mismas⁴⁰.

³⁶ GUTHRIE, W. K. C., "Historia de la Filosofía...", p. 329.

³⁷ Παρουσία es la relación que existe de la Idea con el particular. 100 d 5.

³⁸ Μεταληψις, κοινωνία, μετασχέσις es la relación del particular con la Idea. 100 d 6, 101 c 5, 102

³⁹ ROSS, Sir David, Op. Cit. p. 39 y ss.

⁴⁰ χωρισίμος

A partir de este momento la existencia se dividirá en dos categorías: la visible y perecedera contrapuesta a la invisible y eterna, llamada también divina. Las Ideas pertenecen a la segunda, son captadas por la inteligencia, no por los sentidos, eternas e inmutables, simples y uniformes, y el término "ser" pertenece en sentido propio solamente a su esfera.

En el diálogo sobre la inmortalidad del alma se comienzan a explorar algunas de las relaciones entre las Ideas.

Para finalizar se advierte que las Ideas en las que piensa Platón son, principalmente, las estéticas, las morales y las matemáticas. Cuando se refiere a otras Ideas, como la lanzadera en el *Cratilo*, sólo lo hace como ejemplo; lo cual no significa que no creyera en todo tipo de idea. Las Ideas están implicadas en todo conjunto de individuos denominados mediante un nombre común.

Analícemos detenidamente lo dicho:

En el *Fedón*⁴¹ las Ideas tienen un papel mucho más extenso que en cualquier diálogo anterior. En el 65 d y ss., se afirma que no se conocen mediante los sentidos sino mediante el puro pensamiento. A lo anterior se conecta necesariamente la teoría de la anámnesis. La anámnesis, como sabemos, es la teoría gnoseológica según la cual conocer consiste en recordar. Bien, según Platón, un recuerdo se produce a partir de cosas semejantes o diferentes. Por ejemplo, al ver un retrato de Simias recordamos a Simias. Esta teoría presenta graves dificultades que en este momento no abordaremos, pero quede esta afirmación por el momento.

⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*, M, 1078 b 5 – 10: "En el *Fedón* se dice que las Ideas son causas tanto del ser como del devenir".

Se recuerda por semejanza (asociación) y en ello notamos que la cosa percibida resulta, al menos en un aspecto, incompleta o imperfecta en relación con la que nos recuerda. En este descubrir que la igualdad no es perfecta se conoce que existe una igualdad perfecta. De este modo la aceptación de las Ideas se incluye en la anámnesis. Aquí encontramos un aspecto importante de las Ideas: no son universales manifestados en los particulares, sino ejemplares, modelos o límites a los que las cosas individuales sólo se aproximan⁴². Por primera vez considera la relación de las cosas sensibles con las Ideas más como una *μίμησις* que como una, aunque contenga una dosis de participación, ya que se habla, en todo momento, de las cosas sensibles como iguales y no como desiguales.

En los primeros diálogos Platón se refiere a la idea de rapidez, a la idea de la lanzadera y a la idea de nombre, pero las dos primeras eran aducidas sólo como ilustraciones y la tercera en función del lenguaje. Pero cuando Platón desea referirse a las Ideas típicas menciona valores morales, estéticos y matemáticos. Por último, las Ideas de sustancias, tales como un animal en sí, no se mencionan en el *Fedón*; si bien están incluidas en la Teoría, ya que esta consiste en que hay una idea que corresponde a cada nombre común.

Lo que se ha dicho suele infundir a los lectores un espíritu intelectualista y les hace creer que los sentidos estorban al conocimiento de la verdad, sin embargo es necesario advertir que para Platón no se llega a conocer las Ideas despreciando los sentidos sino, todo lo contrario, es usando los sentidos como descubrimos las pistas que nos llevan a ellas. Son ellos los que suscitan la intuición de que todos los sensibles aparentemente iguales aspiran a lo que es igual y la necesidad de lo que les falta.

Concluimos, entonces, que la doctrina de la anámnesis implica la existencia "separada" de las Ideas. Las Ideas nunca están incorporadas en las cosas sensibles, ni siquiera de un modo imperfecto, sino existen completamente separadas. A partir de

⁴² 75 b 1

este momento se utiliza el término semejanza, aunque conserve el de μεθεξίς para expresar la relación de las cosas sensibles con las Ideas.

Vista desde la Idea, a la relación la denomina presencia (παρουσία) y vista desde los particulares, participación κοινωνία, μετασχέσις, μεταληψίς⁴³. De este modo las cosas son lo que son gracias a las Ideas: “es por la belleza por lo que todas las cosas bellas son bellas”⁴⁴. Notamos aquí que la causalidad es diferente a todo lo dicho anteriormente. Es la causalidad lo que se evidencia como principal problema y a lo cual Platón, en boca de Sócrates, dirige sus esfuerzos⁴⁵.

Sócrates criticaba las teorías sobre la causalidad porque la causa aducida no era coextensiva del efecto. Por ejemplo, decir que la adición de dos unidades es la causa del número dos es un error, ya que el dos puede producirse por otros factores. Las dos unidades tomadas como causa son limitadas o restringidas. Sócrates dirá que el dos es dos por el dos en sí mismo. Explicemos esto:

No se puede decir que A sea más alto que B por una cabeza, pues A puede ser igualmente más bajo que C por una cabeza. Por tanto una cabeza es causa tanto de que A sea más alto como de que C sea más bajo. La única y auténtica explicación son que A es mayor que B a causa de la grandeza, y menor que C a causa de la pequeñez.

⁴³ 100 d 5, 100 d 6, 101 c 5, 102 b 2.

⁴⁴ 100 d 7.

⁴⁵ Platón emplea κοινωνία, κοινωνεῖν, ἐπικοινωνεῖν, ἐπικοινωνία, προσκοινωνεῖν con genitivo (250 b 9, 252 a 2, b 9, 254 c 5, 256 b 2, 260 e 2) y con dativo (251 d 9, e 8, 252 d 3, 253 a 8, 254 b 8, c 1, 257 a 9, 260 e 5). Con genitivo los verbos significan participar de; con dativo significan combinarse con o comunicarse con. La participación que una Idea tiene de otra, en algo se parece a la participación que una cosa particular tiene de una Idea. Pero hay una importante diferencia, ya que la Idea que participa de otra es una especificación perfecta de ésta, mientras que un particular que participe de una Idea sólo es un ejemplo imperfecto de ella.

¡Vaya problema el que tenemos a la vista!. Parece ser que en A hay tanto grandeza como pequeñez, es decir, "habitan" contrarios en ella.

¿Cómo conciliar la co-existencia de ambas Ideas en un solo sujeto?. Sócrates dice que la misma cosa particular puede participar de Ideas opuestas, pero una Idea nunca es opuesta a sí misma. De este modo, o cede el terreno ante la aproximación de su contraria o se aniquila en caso de que la contraria se establezca ahí mismo. Esto quiere decir que no es lo mismo la semejanza en sí y la semejanza en nosotros, porque "la grandeza que hay en nosotros jamás acepta lo pequeño".⁴⁶ La Idea de Grandeza jamás puede ser otra cosa que Grandeza, pero en nosotros sí puede haber grandeza y pequeñez. Esto significa que lo que está presente en la cosa particular no es la Idea, sino una copia imperfecta de la Idea.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que la Idea ceda o se aniquile?

Las Ideas ceden o se aniquilan porque existe una recíproca repulsión de las contrarias. Esto lo podemos ver con el siguiente esquema: Si hay un nombre N que representa una sustancia S, la cual tiene una cualidad C, entonces no puede ocurrir que mientras una cosa conserve la cualidad C reciba al mismo tiempo y circunstancia la cualidad ~C. Lo que puede suceder es que N reciba ~C en cuyo caso N con C se aniquila y nace otra cosa cuyo nombre será distinto de N, por ejemplo agua en lugar de nieve⁴⁷. ¿Pero qué pasa si C es indestructibilidad? ¿Se puede aniquilar la indestructibilidad? Parece haber aquí una paradoja. Paradoja que no es menor si consideramos que el alma es indestructible, ¿qué pasa con el alma cuando el hombre muere?. Platón responde en 106 a: "Si lo inmortal es, así mismo, indestructible, le es imposible al alma perecer cuando la muerte marche contra ella. Pues, según lo dicho, no admitirá la muerte ni quedará muerta, de la misma manera, decíamos, que el tres ni lo impar será par...". Luego, siguiendo este razonamiento, el alma es inmortal. ¿Pero qué sucede entonces? Como no puede ser aniquilada se retira en buen orden. Veamos a dónde apunta esto:

⁴⁶ 102 d 7.

Parece ser que por esta senda nos aproximamos a la solución aristotélica del cambio⁴⁸. Sí, efectivamente, Aristóteles dirá más adelante que el cambio es siempre el cambio de una materia persistente que pasa de ser caracterizada por uno de los dos contrarios a serlo por el otro.

Según el *Fedón* las cosas nacen a partir de sus contrarios⁴⁹. Una cosa contraria puede surgir de su contraria. Es decir, algo caracterizado por una cualidad puede llegar a ser caracterizado por la cualidad contraria.

La nieve no es idéntica a la frialdad, sin embargo, mientras la nieve sea nieve y la frialdad frialdad no pueden llegar a ser calientes. No sólo una Idea es eternamente ella misma, sino que también hay cosas que son tales mientras que existen. Lo impar es siempre impar, y, los números 3 y 5 son siempre impares. Por lo tanto, hay cosas que pueden pasar de una cualidad a otra, pero hay otras, como el 3 y el 5 que nunca podrán dejar de ser impares; cosas tan ligadas a su condición que no pueden pasar a ser sus contrarios. Concluyendo, algunas Ideas obligan a su receptor no sólo a tenerlas a ellas, sino también a la Idea de un determinado contrario. Por lo tanto lo impar sólo admite lo impar, y, la vida sólo la vida.

⁴⁷ 103 a

⁴⁸ Sobre el cambio: Quizá en 103 a 4 - c 2 se encuentre el origen de la doctrina aristotélica de que cambio es siempre el cambio de una materia persistente que pasa de ser caracterizada por uno de los dos contrarios a serlo por el otro. La distinción que hace Platón entre τα εναντια ψ τα εναντια πραγματα, ο τα εχοντα τα εναντια es equivalente a la de Aristóteles

⁴⁹ Cf. Ross p. 50, Que las cosas nacen a partir de sus contrarios debido a la repulsión de las Ideas contrarias. Una cosa contraria (εναντιον πραγμα) puede surgir de su contraria. Es decir, algo caracterizado por una cualidad puede llegar a ser caracterizado por la cualidad contraria. Ahora bien una cualidad no puede convertirse en su contraria (103 a 4 - c 2).

e. *La República*⁵⁰:

Debemos decir que es en este diálogo donde se encuentra la exposición más pura de la Teoría de las Ideas. Platón nos muestra cómo es ella el eje central y pilar fundamental de todo su pensamiento. En la *República* se encuentran los pasajes más importantes de la Teoría, por lo mismo nos iremos con cuidado, analizando cada uno de ellos tratando de seguir un cierto orden:

1. 476 a 9. El pasaje de los Filósofos y los Aficionados.

En este pasaje encontramos un avance en la evolución de la teoría de las Ideas. En él se correlaciona tres clases de objetos: lo que es, lo que no es y lo que está entre el ser y el no ser con tres estados del entendimiento: el conocimiento, la ignorancia y la opinión.

Existen los filósofos y los aficionados de la cultura. Los filósofos admiten la existencia de las Ideas y de las cosas sensibles, distinguiéndolas perfectamente. Los aficionados a los espectáculos no admiten la existencia de las Ideas. Los filósofos conocen, los aficionados opinan. El objeto del conocimiento es real y el objeto de la opinión es uno intermedio entre el real del conocimiento y el nulo de la ignorancia; se encuentra, por tanto, entre el ser y el no ser. El conocimiento comprende certeza subjetiva e infalibilidad, la opinión lo opuesto. Con este pretexto, Platón, introduce una novedad: el estado intermedio entre el ser y el no ser.

⁵⁰ Generalmente se entiende como un diálogo político, sobre todo por el malentendido que respecto de su nombre existe. Efectivamente República significa "la cosa pública", pero el nombre original griego no nos refiere tal cosa. El título griego de la obra significa *El Estado o Sobre el Hombre Justo*, περί δικαίου y su tema real es la naturaleza de la Justicia y la injusticia y sus consecuencias para el hombre justo y el hombre injusto. Cf. GUTHRIE, W. K. C., "*Historia de la Filosofía...*", Vol. 5, p. 416.

2. 504 e 7 – 509 c 4. El pasaje del Bien y el Sol.

En este pasaje, Platón, señala que las definiciones de virtudes por medio de elementos del alma son secundarias ya que para conocer con la mayor exactitud estas cualidades se hacía un gran rodeo. Para poderlas conocer es necesario acudir a algo más grande que ellas. Según él, este más sublime objeto de conocimiento es la Idea del Bien, porque las mayores posesiones no benefician al hombre a menos que posean el Bien, y cualquier conocimiento en nada le beneficia a menos que conozca el bien. La superioridad del bien sobre las demás cosas se evidencia por esta comprobación: mucha gente elige lo que le parece justo y bueno, aunque no lo sea, pero a nadie le satisface lo que parece bueno. Toda alma persigue lo que es bueno, y por ello hace lo que hace. Los hombres pueden desear cosas que no son buenas, pero sólo porque creen que lo son. El objeto más profundo de su deseo es lo que es bueno.

De este modo, Platón continúa, así como el ojo ve con más claridad cuando su objeto está bañado por la luz solar, también el entendimiento capta más nítidamente su objeto a la luz de la Idea del Bien. Esto es lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce. Pero ni la luz ni la vista son el sol, como tampoco la verdad o el conocimiento son el Bien. El Bien es más.

La Idea del Bien es la fuente del conocimiento y de la cognoscibilidad, y es muy importante aclarar que lo es de la cognoscibilidad, cosa que muchas veces queda soslayada, sobre todo en la crítica aristotélica y en el estudio del conocimiento en fechas posteriores, desbordando incluso en lagunas respecto al intelecto agente y el pasivo. Bien, decíamos que el Bien es la fuente del conocimiento y de la cognoscibilidad. Es el principio explicativo del mundo de las Ideas.

El Bien es, además, el origen del mundo de las Ideas. ¿Cómo?

Así como el sol no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo sino también su vida, del mismo modo a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del Bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra del Bien, el ser y la esencia. De este modo, explicar la existencia de las Ideas en relación con la Idea del Bien es correcto si ella es realmente el fundamento de su ser.

Explicemos más detalladamente: Las Ideas en sí existen y son conocidas en virtud de su relación con la Idea del Bien. ¿Cómo puede ser esto así? ¿Acaso las Ideas se mueven hacia el Bien o dependen de él, de algún modo? Responder afirmativamente sería contradictorio con su condición de inmutables y separadas. Resulta, por tanto, difícil saber qué quiso decir Platón con que la Idea del Bien da razón de la existencia y cognoscibilidad del mundo de las Ideas.

Regresemos al problema de las virtudes. Platón dice que la esencia de cada una de las virtudes consiste en una relación con el Bien. Recordamos en este momento los barrantos de la teoría en los primeros diálogos. En aquellos diálogos concebía la esencia de las virtudes como una determinada relación con la Idea del Bien. Platón piensa en la posibilidad de definir las virtudes respecto a la precisa relación que mantiene cada una con el Bien Supremo de la vida humana. Pensaba que la sabiduría era el conocimiento del Bien y de ahí infería que el valor, la templanza y la justicia son búsquedas del Bien, a pesar de la ignorancia, del miedo y otras tentaciones. Siguiendo este razonamiento, las Ideas de las virtudes le deben el ser y la inteligibilidad a la Idea del Bien, la cual está por encima de la esencia en dignidad y poder.⁵¹

Platón va más allá del terreno de los valores morales. Afirma que la Idea del Bien es fundamento de todas las Ideas. Habla, en distintos pasajes, de la bondad de los perros y caballos, de los ojos, oídos y las demás cosas del cuerpo, de cada utensilio y animal. Es decir, asigna a todas las cosas del mundo sensible una excelencia ideal. En

⁵¹ 509 b 6

el *Fedón*, como ya hemos visto anteriormente, se dice que las cosas tienden a la igualdad en sí, a la Idea de la Igualdad. Son las Ideas aquellos modelos a los que tienden las cosas, son, en ese sólo sentido, el Bien de las cosas. Y digo que en ese sólo sentido porque en una lectura superficial se podría concluir que el Bien es Dios. Ya muchos pensadores, sobre todo de perfil agustino, han creído que la Idea del Bien es Dios mismo. Este es un asunto espinoso y delicado que requiere de una lectura y relectura profunda de los textos para no incurrir en afirmaciones optimistas y precipitadas. Hasta aquí no podemos igualar idea del Bien con Dios mismo.⁵²

3. 509 c 5 – d 6. El pasaje de la Línea dividida.

Sócrates nos invita a representar ambos mundos, el visible y el inteligible, en una línea recta continua dividida en dos segmentos desiguales los cuales se dividen a su vez en otros dos. Yendo de izquierda a derecha tenemos que en el segmento de las cosas visibles, la primera subdivisión representa las sombras de los objetos reales, y en general todas las variedades que da la luz al proyectarse en ellos y en cualquier medio, como lo son, según el texto, las imágenes reflejadas en el agua o sobre superficies lisas capaces de recibir de algún modo todo tipo de reflejos. La segunda subdivisión abarca todas las cosas reales tanto de la naturaleza como del arte y de la técnica.

Pasando al segmento de lo inteligible, en el primer segmento el entendimiento se sirve de imágenes de aquello mismo que en la segunda sección de lo sensible era la verdadera realidad y que lo hace así con el designio de apoyarse en esas imágenes o hipótesis para elevarse a nociones que son ya del orden inteligible pero que al no poder desligarse del todo del dato sensible no constituyen un principio que pueda estar completamente desligado de toda base sensorial.

⁵² En el estudio de la Idea del Bien como Dios se ha ahondado mucho y como es común la controversia se ha agravado. Por el momento tengamos en cuenta que al menos en la *República* no existe una igualdad y que habrá que esperar al *Timeo* y por último a *Las Leyes* para aclarar el asunto.

Desde el punto de vista del conocimiento las dos primeras secciones constituyen el dominio de la opinión (*δοξα*) y las dos últimas, a su vez, el de la ciencia. Ahora bien, cada una de las secciones tiene su propio tipo de “conocimiento”: Al conocimiento correspondiente a la primera sección de lo sensible, a las imágenes, lo llama Platón *εἰχασια* término que se traduce como conjetura. Su campo de aplicación se extiende a todo aquello de que tenemos un conocimiento incierto, dubitativo o simplemente de segunda mano o por reflejo de la realidad verdadera, por ejemplo, el conocimiento del jurista práctico que litiga en los tribunales sobre las sombras de lo justo.

El segundo estado es la *πιστις*, creencia, fe o convicción. Es la percepción inmediata de la realidad visible y concreta. Como dijimos antes, no le niega Platón la eficacia o veracidad que pueda tener, como resulta de la presencia en persona del objeto de conocimiento, no obstante pertenece aún a la opinión por estar esa clase de objetos sometidos en todo al devenir, al cambio y a la generación y corrupción continuas.

Pasando al segmento de lo inteligible se tiene para los objetos de la primera subdivisión la, el conocimiento discursivo. No es la intuición intelectual inmediata, sino el razonamiento.

La sección última de la línea corresponde a la *νοεσις* o intelección, intuición intelectual inmediata. Ahora sí tenemos no sólo el conocimiento adecuado de lo particular, en cuanto manifestación de la forma inteligible, sino la visión del todo, concebido como un sistema de formas. Ideas en conexión y armonía con la Idea del Bien.

Don Antonio Gómez Robledo nos ofrece su propia visión en el siguiente esquema:

BIEN ⁵³		
Ideas	Intelección	(νοους)
Entidades Matemáticas	C. Discursivo	(διανοια)
Objetos Sensibles	Creencia	(πιστις)
Sombras y Reflejos	Conjetura	(εικασια)
OBJETOS	CONOCIMIENTO ⁵⁴	

Este pasaje resulta de suyo complejo en algunos puntos y enriquecedor en todos ellos. De aquí se derivan consecuencias tanto para la clasificación de las ciencias como para la clasificación de los objetos del mundo.

Refiriéndonos a la clasificación de las ciencias queda claro que la Filosofía se coloca como la cumbre de toda actividad intelectual y que reina sobre todas las demás ciencias. Esto sucede por lo siguiente:

⁵³ Tomado de GÓMEZ ROBLEDOS, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, F.C.E. México, 1974, 623 pp.

⁵⁴ Coronando la pirámide se encuentra la Idea del Bien. En el nivel inmediato inferior se encuentran las Ideas, las cuales son conocidas por la Ciencia Suprema, más abajo están los Números, conocidos por el Pensamiento Discursivo. Hasta aquí el Mundo Inteligible. Debajo de éste encontramos el mundo sensible que incluye dos niveles: los objetos naturales y artificiales, conocidos por la opinión plausible, y, en el fondo, como base de la pirámide está la simple apariencia, de la cual sólo obtenemos conocimientos por Conjetura.

1. Platón entiende que todas las hipótesis científicas derivan de un único primer principio. La Idea del Bien es el principio último de la explicación.⁵⁵ Ahora bien, que haya un principio único a partir del cual se deduzca todo el edificio de la ciencia es un ideal estimulante, pero criticable desde dos puntos de vista: primero, deducir todo el sistema de Ideas de un solo principio excede la capacidad de la mente humana. ¿Qué puede significar, por ejemplo, que la división de los números en pares e impares se vea necesaria porque es bueno que así se dividan?. Segundo, tal deducción no es necesaria, ya que la división de los números en pares e impares se sigue del mismo significado que les damos a las palabras número, par e impar. Platón podría decir que exageró en la forma de aseverar el razonable principio de que los supuestos que tomemos como principios deben reducirse al menor número⁵⁶.

2. Platón hace una declaración aún más enfática sobre la relación entre la filosofía y las ciencias. En 533 c 7 dice que la dialéctica suprime sus hipótesis. Platón nos brinda tres ejemplos, mismos que utilizaremos para entender la sentencia anterior:

El primer ejemplo es el par y el impar. El segundo son las figuras (recordemos los cinco sólidos regulares que caben en un círculo.) El tercer ejemplo son las tres clases de ángulos. Bien, lo cierto es que se sabe poco de la geometría del tiempo de Platón, pero tomemos en cuenta la frase de 533 b 6, donde dice que "la geometría y las que le

⁵⁵ 508 e 1 – 509 a 5

⁵⁶ La ciencia suprema, cuyo objetivo es el conocimiento de la suprema realidad, procede dialécticamente. Sólo puede existir auténtico conocimiento de la verdadera realidad. Ahora bien, en el mundo sensible los seres humanos se encuentran alejados de dicha realidad; se impone, por consiguiente, realizar el esfuerzo adecuado para ascender desde el conocimiento del mundo sensible al conocimiento del mundo inteligible. Esta elevación recibe el nombre de dialéctica.

La dialéctica, pues, consiste en un primer momento, en ascender cognoscitivamente desde el mundo sensible al mundo inteligible; pero este proceso no basta, y, en segundo lugar, es preciso que una vez llegados al mundo inteligible, continuemos subiendo de idea en idea hasta la suprema idea (o, lo que es lo mismo, de realidad en realidad hasta la suprema realidad): la Idea del Bien. El motor de la dialéctica es el ερος (amor). Cf. *Banquete*, 211 c.

sigue, no hacen más que soñar con lo que existe, pero son incapaces de contemplarlo porque valiéndose de hipótesis las dejan intactas por no poder dar cuenta de ellas". Esto nos indica el camino a la supresión de las hipótesis, no en el sentido de rechazarlas por no verdaderas, sino en el dejar de verlas como bases seguras de la deducción. Por esta falta de seguridad es que el filósofo se sitúa más allá del científico. El filósofo, contrariamente, realiza un descenso a partir de un primer principio no hipotético⁵⁷.

El progreso ascendente es contrario al de la "ciencia experimental" o "empírica", es decir, no consiste en pruebas, sino en la indagación de un principio que no necesite prueba alguna, donde el proceso termina en la contemplación directa de tal principio⁵⁸.

Le sigue un proceso descendente donde las consecuencias de ese principio se exponen en su orden debido, bajando hasta las hipótesis que han resistido el examen y aquellas nuevas que han reemplazado a las rechazadas. Sucede como la exposición de la prueba de un teorema matemático lo está con la búsqueda de esa prueba; pero, tanto la investigación como la exposición hallarán un nivel superior en la jerarquía de las Ideas que en la investigación y exposición científicas.

Por lo anteriormente dicho la Filosofía o Dialéctica queda situada como superior y distinta a las demás ciencias. Su fondo y razón sigue siendo la Idea.

Ahora profundicemos un poco más en las cuatro divisiones de la línea, las cuales representan las dos divisiones de lo visible y las dos divisiones de lo inteligible, según se dijo. Los objetos de las divisiones de lo visible quedan bien delimitados, no así los de

⁵⁷ 511 b 7

⁵⁸ En esto, podemos decir, coincide toda especulación antigua. No hay diferencia, al menos aparente, entre los distintos filósofos en este punto. La duda es propia de la modernidad. El objetar los principios o la validez de nuestras percepciones es más un reto moderno.

las divisiones de lo inteligible. Platón ha señalado la diferencia entre ciencia y filosofía, pero poco o nada ha dicho de la diferencia entre sus objetos.

Se dice que los objetos de la *διανοια* resultan objetos del *νοος* si se los considera de otro modo, y, en el esquema de Gómez Robledo se admite que se trata de las entidades matemáticas, pero esto en realidad es un poco más difícil. Parece que no se pueden admitir las realidades matemáticas como los habitantes de esta sección porque ya en el pasaje del Sol y la Idea del Bien se dice que lo inteligible son las Ideas y no otra cosa.

Ross⁵⁹ ofrece una solución no ociosa con la cual estoy de acuerdo. Existe una diferencia entre los objetos matemáticos y las Ideas matemáticas. Considerada esta diferencia resulta más correcto afirmar que los habitantes del segmento correspondiente a la *διανοια* son las Ideas matemáticas. Sus consecuencias son terribles pero más conciliables que las que se derivan de decir que hay objetos (en sentido kantiano) habitando el mundo de lo inteligible. En el mundo de lo inteligible sólo habitan realidades: Ideas. Además esto es más probable que admitir la famosa doctrina de los intermedios.⁶⁰ Este asunto de relevancia se puede confrontar en la obra de Cherniss⁶¹, quien niega que Platón creyera en tal doctrina.

3. 514-518. El Mito de la Caverna.

“Representate ahora nuestra naturaleza, bajo el aspecto de la naturaleza o de la cultura, comparándola con la siguiente situación. Imagina unos hombres en una especie

⁵⁹ ROSS, David, *Teoría de las Ideas de Platón*, Editorial Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 1985.
pp. 78 y ss.

⁶⁰ Sobre la doctrina de los intermedios se ha escrito mucho a favor y en contra. Parece ser que el estudio más detallado lo ha hecho el doctor Harold Cherniss.

⁶¹ CHERNISS, Harold, *El enigma de la primera Academia*, UNAM, Traducción de “The Riddle of the Early Academy”, por Susana Marín Delgado, México, 1993.

de cavernosa vivienda subterránea, cuya entrada, abierta ampliamente hacia la luz, se extiende a todo lo ancho de la cueva. En ella están aquellos desde niños, con las piernas y el cuello atados, de suerte que han de permanecer en el mismo sitio y ver tan sólo aquello que tienen delante, imposibilitados como están por las ligaduras de mover en torno la cabeza. Detrás de ellos, la luz de un fuego que arde en lo alto y a lo lejos, y entre el fuego y los cautivos, un camino elevado. A lo largo de este camino imagínate levantada una tapia, algo así como las mamparas que ponen los titiriteros entre ellos y el público y por encima de las cuales exhiben sus maravillas... Mira luego, a lo largo de esta tapia, unos hombres que transportan utensilios de toda especie, los cuales sobresalen de la tapia, y figuras de hombres y animales trabajadas en piedra y en madera y en toda clase de formas; y de estos cargadores que desfilan habrá, como es natural, unos hablando y otros callados"

Después de lo anterior los prisioneros son liberados y obligados a volver sus cabezas hacia el fuego y los objetos transportados, pero no los pueden ver con claridad por causa del deslumbramiento. Son llevados a la fuerza al aire libre, pero no pueden soportar la luz del sol, ni ver ninguno de los objetos naturales a su alrededor. Por eso, miran primero las sombras y reflejos de esos objetos, luego los objetos mismos, las estrellas y la luna y el sol. Por último colegirían que es el sol quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y que es en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

En este resumen se puede identificar la caverna con el mundo visible y el aire exterior con lo inteligible. Según esto, es probable que:

- Los objetos de la εικονες estén simbolizados por las sombras y reflejos.
- Las cosas físicas, (objetos de la πιστις) sean los objetos sólidos de la caverna.
- Las Ideas matemáticas, (objetos de la διανοια), estén simbolizadas por las imágenes del mundo exterior.

- Las Ideas superiores (objetos de la νοεσις estén simbolizados por los animales, astros, luna y sol del mundo exterior.
- La διανοια está simbolizada por la mirada a los σκεναστα (ειδολα de la cueva y a las imágenes de los animales, astros, luna y sol.
- La νοεσις está simbolizada por la mirada a los animales, astros, luna y sol.
- Según esto lo probable es que la ικασια y la πιστις estén simbolizadas por la mirada a las sombras de los σκεναστα.

La finalidad de la línea es anteceder a la caverna. La línea habla sobre la distinción entre ciencia y filosofía en cuanto indagaciones intelectuales, mientras que la caverna destaca su respectiva significación ética, en cuanto guía a los hombres no sólo desde la vida del sentido a la de la inteligencia, sino también desde la vida de la conformidad con las medias verdades y las convenciones humanas a la aprehensión directa de la verdad moral⁶².

En el libro X, 595 a – 608 b; Platón expone la enemistad entre la filosofía y la poesía⁶³, esto permite que exponga claramente los llamados grados de la realidad⁶⁴.

En este punto se trata de los grados de realidad con el ejemplo de las tres camas⁶⁵. Este ejemplo es objetado mediante el argumento del Tercer Hombre⁶⁶.

⁶² 517 d 4 – e 2, 520 c 1 – d 4.

⁶³ Platón limita su ataque a lo que él llama la poesía mimética, que no se limita aquí al drama, sino que incluye la épica e incluso la lírica (607 a).

⁶⁴ Cf. GUTRHIE, W. K. C., "*Historia de la Filosofía...*" p. 526.

⁶⁵ Realmente las κλιναί, que Platón asocia a τραπεζαί, aunque siempre se traducen por camas, son sofás sobre los que reclinarse en las comidas.

⁶⁶ Se habla de las tres camas y de la doctrina de las Ideas, poniendo de relieve lo teleológico de la doctrina. Se dice que el carpintero, a pesar de que no es un filósofo con conocimiento de las Ideas, tiene una idea de a qué se parecería una cama perfecta porque conoce para lo que sirve una cama.

¿Cómo podría decirse que los particulares imitan las Ideas, o que las Ideas son patrones y modelos? El aspecto o figura de una cama difícilmente puede dejar de ser semejante a una cama, ni eso que es una cama ni la cama que existe en la naturaleza o en la realidad puede dejar de tener las cualidades de una cama. Por supuesto que la sola idea de una cama eterna e invisible, pero inteligible, parece absurda.

Existen tres pasajes que se relacionan con el problema de lo que hemos llamado Tercer Hombre:

1. *Timeo*, 31 a 4. La Idea de un género tiene que contener todas las Ideas de las especies que él comprende. Si existieran dos Ideas, cada una de ellas contendría sólo algunas de las especies relevantes y tendría que haber una Idea más global, que contuviese a ambas, con las especies que cada una de ellas abarca. Serían como las Ideas de los vertebrados y los invertebrados, cada una de las cuales contiene un gran número de especies animales, pero no todas.
2. *República*, 597 c. Este argumento se refiere a una Idea específica que ya no se subdivide más. Todos los ejemplos de una Idea deben su carácter a una participación en la Idea perfecta en sí, por ejemplo, las camas a su participación en la Idea de Cama. No puede haber dos de estas Ideas, porque ellas, a su vez, sólo podrían compartir el mismo carácter mediante la participación en la naturaleza de una Idea superior y única. La creencia no expresada que hay detrás de esto en la mente de Platón es la siguiente: la pluralidad se relaciona necesariamente con la diferencia, y ella, a su vez, con la imperfección inseparable de la realización en un medio físico. Si imaginamos una Idea perfecta y no material, ésta tiene que ser única, porque ¿qué podría diferenciar una Idea de otra idéntica?

3. *Parménides*, 132 d 5. El parecido es una relación recíproca. Si los particulares se parecen a su Idea, la Idea tiene que parecerse a los particulares. Pero es necesario que las cosas que se parecen entre sí se parezcan en virtud de participar de la misma Idea. De aquí que tenga que haber una Idea más elevada, de la que participen tanto los particulares como la Idea. Pero la Idea se parecerá también a sus ejemplos, y así ad infinitum.

Sobre éste problema muchos centran y reducen la crítica de la teoría de las Ideas; pero ya vemos que no es así de sencillo.

Después de haber explorado las distintas versiones del Argumento del Tercer Hombre, podemos decir que todas incluyen las cuatro premisas cruciales, y aunque hay algunas diferencias que no afectan su lógica, también incluyen diferentes concepciones de las Ideas, los sensibles y de la relación entre Ideas y sensibles. En conclusión, Platón es vulnerable al argumento, pero, ¿realmente hay qué aferrarse a esa idea ?.

Con respecto a esto, realmente Aristóteles ni malinterpreta a Platón ni ofrece una objeción decisiva hacia su teoría, por ejemplo, acepta como ciertas algunas Ideas que aunque platónicas, éste rechaza (los universales no pueden existir sin ejemplificar) y da por falsos algunos que Platón acepta (los hombres sensibles son imperfectamente hombres). Una vez que descubramos las primeras suposiciones tanto de Aristóteles como de Platón, podremos ver que no es fácil decidir que tan exitosa es la crítica de Aristóteles.

Resumiendo, en la *República* vemos un notable avance respecto a la presentación más temprana de la teoría de las Ideas. Anteriormente sólo ofrecía una completa oposición entre lo eterno, inmutable mundo de las Ideas y el temporal, cambiante mundo de las cosas individuales. Ahora sigue sosteniendo dicha oposición, pero admite grados en cada uno de los mundos.

En el mundo de las cosas individuales, distingue aquellas que son copias directas de las Ideas y las que son copias de esas copias.

En el mundo de las Ideas distingue entre aquellas que están limítrofes con la tierra y las que no necesitan ejemplos sensibles para ser estudiadas. En esta última clase se da una jerarquía que va desde las Ideas más limitadas hasta la más amplia y elevada, la Idea del Bien.

Así como comenzamos este apartado de la República advirtiendo su verdadera naturaleza, es necesario no olvidar que Platón busca cómo guiar mejor al hombre en este mundo. Por ello es importante recalcar que la República es un plan para todo el tiempo⁶⁷.

En la elección entre la justicia y la injusticia, hay más en juego de lo que podemos pensar. Dicha elección nos afectará no sólo durante el corto período de la vida humana, sino también durante todo el tiempo, porque el alma es inmortal y nunca perece. Y esto necesariamente lo conectamos con lo dicho por Aristóteles en la intención fundamental de su filosofía, tanto en la ética como en la metafísica⁶⁸.

No en vano es en la República donde se habla de la Idea del Bien como la que subsume a todas ellas colocándose como la Idea de las Ideas; del mismo modo en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles resume todo en el Bien, según me parece de modo concluyente.

⁶⁷ Platón, *República*, 608 c – 611 b.

⁶⁸ Aristóteles, *Metafísica*, M, 1076 b 10 – 15: "Y, puesto que ahora investigamos si, además de las substancias sensibles, hay alguna inmóvil y eterna, o no la hay, y, si la hay, cuál es, debemos considerar primero lo que los demás han dicho, a fin de que, si en algo se han equivocado, no caigamos en los mismos errores, y, si algún punto de doctrina nos es común con ellos, no quedemos disgustados en cuanto a esto"

En este punto, me parece, es donde conectamos después de tantos siglos en los objetivos y en la justificación de nuestro humilde trabajo⁶⁹.

⁶⁹ Platón, *República*, 611 e: "Nuestra consideración, añade Sócrates, remontará el estado presente del alma para verla, llevada de su esfuerzo, fuera del mar en que ahora se encuentra y desembarazada del piélago de piedras y de conchas que la rodean, por la necesidad que siente de alimento terreno. Porque son estos banquetes que llaman felices los que proporcionan esta masa terrosa, pétreo y silvestre. En esa ocasión, el alma presentará su verdadera naturaleza y podremos ver claramente su estado real; ahora, a mi entender, el camino recorrido nos ha ilustrado convenientemente sobre las facetas y formas que reviste a través de la vida humana."

f. *El Parménides*⁷⁰.

Este es un diálogo de particular dificultad. Para mi gusto el de mayor compromiso y honestidad filosófica puesto que Platón se somete voluntariamente a las más graves críticas, objeciones y paradojas que presenta su pensamiento. En un esfuerzo dialéctico genial muestra su fuerza, no sólo intelectual sino de voluntad, en una bella exhibición de nobleza de espíritu. Por lo mismo se trata de un diálogo de difícil lectura y por ello nos iremos con tiento y cuidado.

Zenón ha estado leyendo su tratado, cuyo objeto era, como él le concede a Sócrates, defender la tesis de Parménides "Todo es Uno" (128 a) de una forma indirecta, mediante la demostración de que, si existe una pluralidad de cosas, tienen que tener caracteres contrarios, siendo, por ejemplo, no sólo semejantes, sino también desemejantes, y esto es absurdo. Sócrates rebate con su pregunta acostumbrada: ¿ No existen Formas de la Semejanza y la Desemejanza aparte de las personas y las cosas particulares, que son semejantes y desemejantes en la medida en que ellas participan en una o en la otra? No existe una razón por la cual un particular no pueda participar en Formas opuestas, del mismo modo que Sócrates, por ejemplo, es una persona, pero comprende muchas partes. Sería sorprendente que las Formas mismas pudieran evidenciar características opuestas mediante la combinación con sus contrarias - la Semejanza con la Desemejanza, la Unidad con la Pluralidad, el Reposo con el Movimiento, y así sucesivamente -, pero la dificultad planteada por Zenón y Parménides afecta sólo a los objetos sensibles, no a las Formas inteligibles que existen aparte.

Zenón no continúa en la discusión, que pasa a ser guiada enteramente por Parménides. Esto está en consonancia con la opinión que tiene Platón de los dos hombres. A Zenón se le despacha en el *Fedro* como una demostración viva de que la argumentación capciosa y marrullera no es patrimonio exclusivo de los legisladores y

⁷⁰ Cf. ROSS, David; "Teoría de las Ideas de Platón ...", pp. 113 y ss; GUTHRIE, W. K. C., "Historia de la

los políticos. Por Parménides, que ha cambiado por completo la faz de la filosofía griega, Platón sentía un enorme respeto, atemperado por un desacuerdo fundamental.

La teoría de las Ideas, tal y como es formulada aquí y elaborada como réplica a las cuestiones parmenideas, es exactamente la del *Fedón*, de manera que, antes de abordar a Parménides podemos recordar sus rasgos principales:

Las Ideas existen aparte de los seres particulares, como modelos inmutables y eternos, accesibles a la mente en el pensamiento, pero no a los sentidos. Al mismo tiempo, ellas son las causas de que los seres particulares sean lo que son, aunque no se puede ser dogmático respecto de la relación: puede decirse que los seres particulares participan de las Ideas o se les asemejan de un modo imperfecto; o las Ideas pueden estar presentes en o asociadas con los seres particulares.

Cuestiones y objeciones de Parménides: Con Parménides como guía se procede mediante dilemas se exige una elección entre dos tesis contradictorias, sin que se permitan compromisos o restricciones. En el Sofista, por otra parte, la discusión es conducida por un eleático herético, que no siente reparo en criticar este procedimiento de su maestro, apoyándose en la misma razón del maestro, es decir, las alternativas ser y no-ser. Esta es la primera indicación de que el *Parménides* pretende ser un estímulo para un avance del pensamiento, sin ofrecer ningún resultado positivo pero conduciendo al Sofista, que busca una solución a las dificultades planteadas por la lógica parmenidea.

- i. ¿De qué cosas hay Ideas? El asunto se expone en 130 b – e. Sócrates acepta que existen Ideas de lo bello y lo bueno. Muestra sus dudas cuando se trata de especies y sustancias naturales como hombre y fuego y, cuando llega a cosas sin dignidad y sin valor como cabello, barro y suciedad, piensa

que es absurdo postular Ideas de las mismas. Se siente incómodo. Dado que cabello y barro son substancias con una naturaleza reconocible, lo único que queda es aceptar la existencia de tales Ideas. Es indudable que existen, pero las Ideas que le interesan a él como filósofo no son éstas, sino las morales y las matemáticas. Esto nos obliga a recordar que las preguntas de Parménides, en su momento más crítico, no se refieren a la existencia de las Ideas, sino a su relación con este mundo y con nosotros mismos.

- II. Lo que participa de una Idea debe contener o la totalidad de ella o una parte. ¿Cómo puede estar ella como un todo en muchas cosas separadas cuando ella es una unidad? Parménides dice que se puede extender una vela de un barco sobre un número de personas y decir que es una sola cosa en su totalidad. Parménides se basa en la suposición de que una Idea inteligible pueda cortarse y dividirse como un pastel, mientras que Platón había escrito en el Banquete⁷¹ que una Idea es eterna y única y que los objetos particulares participan de ella de una forma tal que, mientras que ellos se originan y perecen, ella no crece ni decrece ni cambia en modo alguno.

Los argumentos y objeciones que se encuentran en este diálogo se pueden anotar, también, del siguiente modo:

1. Si existe un Uno, no admite ningún miembro de muchos pares de predicados opuestos, no existe, no puede ser nombrado, ni hablarse de él, ni conocido ni percibido ni juzgado.
2. Si existe un Uno, admite ambos miembros de los mismos pares de predicados opuestos, existe, puede ser nombrado, hablarse de él, conocido, percibido y juzgado.

⁷¹ 211 b

3. Si existe un Uno, los otros son semejantes y desemejantes, idénticos y diferentes entre sí; y admiten ambos miembros de muchos pares de predicación opuestos.
4. Si existe un Uno, los otros no son ni semejantes ni desemejantes, ni idénticos ni diferentes, y no admiten ningún miembro de los mismos pares de predicados opuestos.
5. Si no existe un Uno, admite cada miembro de muchos pares de predicados opuestos.
6. Si no existe un Uno, no admite ningún miembro de los mismos pares de predicados opuestos.
7. Si no existe un Uno, los otros no admiten ningún miembro de los mismos pares de predicados opuestos⁷².

Que el ser es, y que es Uno, es la tesis de Parménides; sólo que inmediatamente vemos cómo no es en realidad tan simple, sino que hay desde el primer momento una bifurcación en los juicios, siendo el primero de esencia y el segundo de existencia⁷³

Podemos ver que se trata de un problema grave que Platón no rehuye, y que Aristóteles hace suyo en la crítica.

⁷² GÓMEZ ROBLEDO nos otorga la siguiente lista:

1. Si lo Uno es uno, ¿qué resulta para él?.
2. Si lo Uno es uno, ¿qué resulta para los otros?.
3. Si lo Uno es, qué ¿resulta para él?.
4. Si lo Uno es, qué ¿resulta para los otros?.
5. Si lo Uno no es uno, ¿qué resulta para él?.
6. Si lo Uno no es uno, ¿qué resulta para los otros?.
7. Si lo Uno no es, ¿qué resulta para él?.
8. Si lo Uno no es, ¿qué resulta para los otros?.

Cf. GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, "*Platón: los seis grandes temas...*" p. 223.

⁷³ Por ejemplo: "El centauro es mitad hombre y mitad caballo", lo cual es verdadero; pero "El centauro es", es falso.

Encontramos aquí, pues, la crisis del idealismo platónico. Por algo, según Gómez Robledo⁷⁴, los editores más antiguos de Platón pusieron en este diálogo el subtítulo de *περι των ειδων*.

Dicha crisis no parece tener solución en este diálogo, procedamos con el Sofista, subtulado por los editores alejandrinos como *περι του οντος*, "sobre el ser". Aquí encontramos algo verdaderamente sorprendente y novedoso que consiste en subrayar la irreductibilidad del ser en cuanto tal a todo, porque en cualquier predicación con sentido que no sea una mera tautología, el ser es siempre un "tercero" distinto de los otros dos miembros en la estructura judicativa.

Quede claro, entonces, que la Teoría de las Ideas afirma la existencia de una clase de seres que son "universales" y que son completamente diferentes de las cosas sensibles. Su origen se encuentra en el esfuerzo socrático de encontrar las definiciones. Porque el preguntarse sobre el significado de una palabra en general implica la suposición de algo que lo hace existir para todos los casos particulares, es decir, un universal cuya naturaleza, en el caso de Sócrates, no es todavía el asunto principal, pero su búsqueda y exigencia para poder hablar con propiedad y rigurosamente es la meta del sabio ateniense. Ya sobre estas bases Platón asciende dándose cuenta que en el fondo de estas definiciones subyace algo más profundo. Digamos que pasa de un nivel meramente lingüístico y lógico al metafísico. Y es justo en este paso donde mucha de la crítica radica, pero al basarse sólo en este punto la crítica puede ser, a su vez, criticada de superficial puesto que denota poco esfuerzo por penetrar en lo que verdaderamente es la teoría de las Ideas.

Cuando Platón vislumbra las consecuencias metafísicas que acarrea la aceptación de definiciones universales observa que esto implica, también, una diferencia

⁷⁴ GÓMEZ ROBLEDO, Antonio., "Platón: los seis grandes temas..." p. 230.

epistemológica, es decir, ve que la diferencia objetiva entre universales y particulares implica una diferencia subjetiva entre la ciencia y la percepción sensible, donde los sentidos ofrecen un mundo de hechos particulares cuyas cualidades se presentan ligadas y confundidas en el devenir, lo cual imposibilita la ciencia, y, diría yo, cualquier conocimiento. Frente a la experiencia esto se contradice, puesto que es un hecho que conocemos, por lo que se exige otra realidad y otro modo de conocerla: la razón, entonces, permite asir los universales en su forma pura, podemos conocer y podemos comunicarnos.

Mediante la razón el hombre capta los universales y ve las relaciones que existen entre ellos. Por ejemplo, en las matemáticas vemos como 2 más 2 son 4, esto sucede en todo momento independientemente de los particulares a los que nos refiramos. Por ello, en las matemáticas vio Platón el ejemplo más claro del poder de la razón para percibir las relaciones entre las Ideas. En la República hace de las matemáticas la necesaria introducción a la filosofía. De este modo diferencia la filosofía de las demás ciencias, al decir que toda la realidad se puede deducir de un solo principio no hipotético.

Estas Ideas se relacionan con los particulares. Se relacionan con ellos de tal modo que ninguno de ellos puede existir si no es por una idea, pero no comparte la idea ni la idea se reparte en ellos. Aquí es muy importante recalcar el aspecto teleológico. Recordemos que la Idea es modelo entendido en un sentido del bien al que tiende una cosa en su realización. En este punto radican muchas de las falsas concepciones que se tienen respecto de Platón.

En el *Fedón* se dice: "Entonces se decía que de la cosa contraria nace la contraria; ahora que el contrario jamás puede ser contrario a sí mismo, ni el que se da en nosotros ni el que se da en la naturaleza"⁷⁵. En el *Parménides*, aclara: "Estas Ideas son

⁷⁵ 103 b 2-9

como modelos establecidos en la naturaleza de las cosas.⁷⁶ Y, por último, en el *Timeo* dice: "¿Hay una cosa como "fuego en sí" o cualquiera de las cosas de las que siempre se habla en tales términos, cosas que sean en sí? ¿O las cosas que vemos o percibimos de otro modo, con los sentidos corporales, son las únicas que tienen tal realidad, y no hay nada más que tenga algún tipo de existencia? ¿Hablamos vanamente cuando decimos que hay una Idea inteligible de algo? ¿No es nada más que una palabra?... Si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros diferentes, entonces estas cosas, las Ideas que no podemos percibir, sino sólo pensar, existen, ciertamente en sí... Debemos afirmar que son dos cosas diferentes, pues son distintas por el origen y desemejantes en naturaleza... Debemos convenir en que existe, primeramente, la Idea inmutable, no generada e indestructible, que no admite en sí nada de ninguna parte, ni forma parte de nada, invisible e imperceptible de cualquier modo. El pensamiento la tiene por su propio objeto... Lo propio de una imagen es que nazca en algo, adhiriéndose de algún modo a la existencia, so pena de no ser nada en absoluto. Por otra parte, lo que tiene un ser recibe apoyo del razonamiento exacto y verdadero. Este declara que en tanto sean diferentes dos cosas, una no puede nacer en la otra de modo que las dos lleguen a ser a la vez una y la misma cosa y dos."⁷⁷

Por lo tanto: Platón piensa que las Ideas son diferentes de las cosas sensibles. En segundo lugar, las creía completamente objetivas y no pensamientos ni conceptos, sino entidades cuya existencia presupone nuestro conocimiento. En tercer lugar, las piensa con una existencia separada de las cosas sensibles.

Ahora bien a la luz de su causalidad queda por decir qué tipo de causas son las Ideas. Este asunto es de peculiar importancia ya que mucha de la crítica que se le puede hacer a la teoría de las Ideas parte del hecho de no reconocer en ellas las cuatro causas aristotélicas. En una lectura superficial, ciertamente, aparecen sólo dos causas:

⁷⁶ 132 d 1-3

⁷⁷ 51 b 7 – 52 d 1

la formal y la final (ésta última, incluso, se ha llegado a negar, quedando sólo como causa formal de las cosas.)Es necesario, por tanto, decir algo al respecto.

Partamos del siguiente pasaje del *Fedón*:

“En tal caso, ya no comprendo ni puedo dar crédito a las otras causas, a esas que aducen los sabios. Así, pues, si alguien me dice que una cosa cualquiera es bella, bien por su brillante color, o por su forma, o cualquier otro motivo de esta índole, tengo en mí mismo esta simple, sencilla y quizá ingenua convicción de que no la hace bella otra cosa sino la presencia o participación de aquella belleza en sí, la tenga por donde sea y del modo que sea. Esto ya no insiste en afirmarlo; Sí, en cambio, que es por la belleza por lo que las cosas bellas son bellas. Pues esto me parece lo más seguro para responder, tanto para mí como para cualquier otro; y pienso que, ateniéndome a ello, jamás habré de caer, que seguro es de responder para mí y para otro cualquiera que por la belleza las cosas bellas son bellas”⁷⁸

Según esto parecería que Platón reduce toda causa a la formal. Pero no nos dejemos llevar por una primera apariencia y prosigamos.

Aquí en el *Fedón* reconoce la causa eficiente cuando Sócrates critica a Anaxágoras por no ser fiel a su máxima de que la razón es causa de todo al recurrir a la causación física con lo que no distinguía las causas de las meras condiciones:

“Una vez oí decir a alguien mientras leía un libro de Anaxágoras que afirmaba que es la mente lo que pone todo en orden y la causa de todas las cosas. Me alegré con esta causa y me pareció que era una ventaja que fuera la mente la causa de todas las cosas. Pensé que, si eso era así, la mente ordenadora ordenaría y colocaría todas y cada una de las cosas allí donde mejor estuvieran. Así, pues, si alguno quería encontrar la causa de cada cosa, según la cual nace, perece o existe (causa eficiente). ... Pensé

⁷⁸ 100 c 9 – e 3.

que había encontrado en Anaxágoras a un maestro de la causa de los seres de acuerdo con mi deseo, y que primero me haría conocer si la Tierra es llana o esférica, y una vez que lo hubiera hecho, me explicaría a continuación la causa y la necesidad, diciéndome lo que era lo mejor y también que lo mejor era que fuera de tal forma. ... Pues no hubiera creído nunca que él, diciendo que habían sido ordenados por la mente, les asignaría otra causa que el hecho de que lo mejor es que estén tal y como están. Así pues creía que al atribuir la causa a cada una de esas cosas y a todas en común, explicaría también lo que es mejor para cada una de ellas y el bien común a todas. ... ¡Por nada del mundo hubiera vendido mi esperanza! ... Mas mi maravillosa esperanza la abandoné una vez que, avanzando en la lectura, vi que mi hombre no usaba para nada la mente, ni le imputaba ninguna causa en lo referente a la ordenación de las cosas, sino que las causas las asigna al aire, al éter y a otras muchas cosas extrañas... Llamar causas a cosas de aquel tipo es excesivamente extraño.⁷⁹

Según esto la mente debe ser la causa eficiente de la existencia del mundo.

⁷⁹ 97 b 8 – 99 c 6

g. *El Sofista*

Después de éste momento crítico Platón continúa con diálogos como el *Sofista*. De hecho la importancia de tal diálogo es mayor que su mala fama. Mala fama debida a su dificultad retórica.

En 255 a 10, Platón se enfrenta a un argumento rechazando como absurda la idea de que el Movimiento puede estar en reposo. Esto debió poner en evidencia o que el Movimiento no es una Idea o que el movimiento y el cambio no se han aceptado sólo como realidades, sino que se han introducido en las Ideas mismas. Es difícil creer que Platón pretendiera llegar a ninguna de las dos conclusiones.

Parménides le había obligado a exponer detalladamente sus argumentos en el sentido de que "es" no siempre significa "existir", y, enfrentando con esta necesidad, Platón consideró que las Ideas, que él había desarrollado por primera vez como respuesta a la fe socrática en los valores absolutos, eran los instrumentos adecuados para ese propósito. Las Ideas juegan un papel en el *Sofista*, pero de un modo problemático y aporético.

Y ya *el Filebo* y *el Político* se desarrollan teniendo la Teoría de las Ideas como sustento, sin necesidad de fundamentarla ni revisarla. El esquema platónico de dos mundos, el del Ser y el del Devenir, permanece inalterable, indiscutible⁸⁰.

Las realidades eternas no son el tema del diálogo. Platón da por sentado lo dicho en *el Fedón*, *la República*, *el Banquete* y *el Fedro*.

⁸⁰ Cf. 15 a; 52 b; 57 e – 58 a; 61 e.

h. *El Timeo*.

Partimos de la fama e importancia del *Timeo* retratada perfectamente en la Academia de Atenas de Rafael Sanzio; sin embargo debemos limitar nuestra exposición a lo estrictamente filosófico, y, en concreto a la Teoría de las Ideas. Sobre el tema, en general, existe amplísima bibliografía, que tampoco es el caso mencionar aquí.

El *Timeo* es una Cosmogonía y Cosmología⁸¹. Tiene por ello un fondo "teológico". Si hay un lugar donde la Metafísica puede ser llamada con más coincidencia

⁸¹ Hay una edición inglesa del siglo diecinueve (ARCHER, Hind, *The Timaeus of Plato*, Londres, Mcmillan, 1888), comentada por Michele Federico Sciacca, (Cf. *Platone*, Traducción de Luis Farre y prólogo de Manuel Gonzalo Casas. Editorial Troquel, S. A., Buenos Aires, Argentina, 1959.), la cual expone una interpretación original del platonismo. Archer afirma que el problema fundamental de la filosofía de Platón es demostrar que el Uno de Parménides y la multiplicidad de Heráclito se unifican en la Mente de Anaxágoras, esto es, que lo múltiple o el devenir, la Unidad o el Ser son dos modos necesarios e inseparables del Pensamiento o alma. Archer, a través del examen de los principales diálogos de Platón y especialmente del *Parménides*, del *Teeteto*, del *Sofista* y del *Filebo*, se propone mostrar cómo Platón ha profundizado progresivamente este problema que solo encuentra su solución completa en el *Timeo*. Según Archer los resultados de éste diálogo son:

- Una teoría sobre la relación de la mente eficiente con la naturaleza material que deriva de la pluralización de la primera; sobre la relación de la Idea suprema (del Bien) con las otras, que son determinaciones suyas; sobre la relación de la Idea con los particulares que son considerados como representación simbólica de la Idea para una inteligencia limitada bajo las condiciones del espacio y del tiempo; sobre la relación entre la Inteligencia suprema y las finitas en las que se diferencia; sobre la relación entre la inteligencia finita y la naturaleza material que implica una explicación de la materia misma.
- Además la antítesis fundamental del Uno y de los Muchos se halla tratada con amplitud satisfactoria
- El Verdadero Ser es Uno y Muchos, lo Mismo y lo Otro; si no se pudiese decir que, en cierto modo, el Ser no es, no habría modo de afirmar que verdaderamente es la materia, en su movilidad, es semejante al tipo eterno e inmutable.
- Porque, ya el *Filebo* había afirmado que la mente universal es causa eficiente y origen de las mentes particulares y había distinguido el elemento formal del material de las cosas que llama apeiron.
- El *Timeo* completa el *Filebo*. En él "el universo es concebido como la autoevolución del pensamiento absoluto. No hay una distinción entre la mente y la materia porque todo es mente. Todo lo que existe

Teología⁸², éste es el *Timeo* así como lo es la *Metafísica* de Aristóteles. No es de ningún modo una mitología, no se trata de un relato sobre el origen que pueda compararse con cualquier otro relato del origen del universo desarrollado por cualquier otro pueblo. Tiene un trasfondo racionalmente meditado a lo largo de toda la obra platónica: La Teoría de las Ideas. El *Timeo* se obliga a respetar lo dicho en los demás diálogos; el *Timeo*, mejor dicho, es consecuencia de la Teoría de las Ideas.

En esta cosmogonía encontramos tres elementos: el Artífice, el Modelo Eterno y el Material informe sobre el que actuó.

Estos tres elementos más allá de ser figuras míticas, son realidades exigidas por el mismo cuerpo de la teoría de las Ideas. No entender esto trae consecuencias gravísimas, como la del cientificismo moderno que niega todo conocimiento superior en la antigüedad; o, como "según algunos" quieren interpretar, la absoluta novedad de Aristóteles en "descubrimientos" del Acto y la Potencia, la Forma y la Materia como coprincipios del Ente; o la Inteligencia ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) como el Motor Inmóvil que es dios.

Una vez más lo importante es "ver el bosque y no los árboles particulares". Advierto que quedarnos con una mala impresión o una gran interrogación al leer una exposición tan oscura y obsoleta, en términos matemáticos y "químicos" sobre cómo se realiza la mezcla de los elementos para obtener el universo es quedarnos ya no en los árboles sino en los arbustos. Hay que mirar desde arriba y quedarnos con el mensaje de fondo.

Aristóteles logra esta visión y, sin duda, de aquí deriva mucho de su pensamiento.

es el diferenciarse autodeterminado del único pensamiento absoluto que se identifica con la Idea del Bien". Pongo a consideración de ustedes ésta curiosa percepción.

⁸² "La familiaridad con lo divino y ordenado hace al filósofo divino y ordenado hasta donde el hombre puede serlo" *República* 500 c.

i. *Las Leyes.*

Con la referencia a éste diálogo termino la muy breve revisión de la Teoría de las Ideas de Platón frente a su posterior crítica. Por ello reitero que por Teoría de las Ideas entiendo a la idea de que lo que nosotros llamamos universales no son simplemente conceptos que están en la mente, sino realidades objetivas que exhiben su carácter a la perfección y eternamente, invisibles para los sentidos, pero que pueden captarse, después de una preparación intensiva, por una especie de visión intelectual, que poseen una existencia independiente de sus ejemplos o copias mutables e imperfectos, que son lo único que nosotros experimentamos en esta vida.

En las *Leyes* Platón no habla directamente de dicha teoría y es por ello que el asunto queda en suspenso, sobre todo después del revisionismo del *Parménides*, provocando la polémica sobre el posible abandono de la teoría, lo cual daría otro sentido a la crítica aristotélica. En este punto afirmo rotundamente que Platón no abandona nunca la Teoría.

La supervivencia de las Ideas se confirma por la distinción, que se mantiene en 632 c, entre sabiduría o conocimiento y opinión, tal como se hizo a partir del *Menón*, especialmente en el libro V de la *República*. Las Ideas son el objeto del conocimiento, recuperadas por la inteligencia a través de la anámnese, y, los objetos de la opinión, sus copias cambiantes en este mundo. Esta distinción no se habría podido hacer aquí en las *Leyes* si Platón hubiese abandonado la Teoría de las Ideas.

En 713 b, Platón atribuye a los días remotos del mito de la edad de Crono un sistema de gobierno del que las formas políticas contemporáneas son imitaciones.

Las Leyes son la culminación del proceso a partir de la norma que desencadenó el hombre sabio de la *República*, que la ciudad “se guardó en los cielos”, sometida al imperio de la ley como única salvaguarda contra el abuso del poder en el mundo de los seres humanos falibles, y en este punto encuentro el sostén de la afirmación con que concluyo la exposición de la teoría de las Ideas: **Nunca es abandonada por Platón.**

Capítulo II

Aristóteles: La Crítica.

Quien niega que
Haya Ideas es infiel,
Pues niega que existe
El Hijo.

San Agustín de Hipona.

Aristóteles critica la teoría platónica a lo largo de todo el corpus, sin embargo, es en la *Metafísica* y en la *Ética a Nicómaco* donde encontramos los principales pasajes. Ya desde los *Tópicos* y los *Analíticos*, critica la metodología seguida por Platón. En la *Física*, como preámbulo de la *Metafísica*, encontramos, también, sendas críticas a las Ideas, sobre todo, teniendo en mente el problema de la causalidad. A continuación se enlistan los principales lugares de la *Metafísica* y de la *Ética a Nicómaco* donde aparece la crítica⁸³:

1. *Mf. A 6.*
2. *Mf. A. 9, 990 a 33 – b 8.*
3. *Mf. A. 9, 990 b 8 – 17*
4. *Mf. A. 9, 990 b 22-34*
5. *Mf. A. 9, 991 a 8 – 19*
6. *Mf. A. 9, 991 a 19 – b 1.*

⁸³ Cf. Apéndice 3.

7. Mf. A. 9, 991 b 1 – 9
8. Mf. A. 9, 991 b 9 – 21
9. Mf. A. 9, 992 a 24 – 29
10. Mf. A. 9, 992 a 29 – b 1.
11. Mf. Z. 14, 1039 a 30 – b 6, b 17 – 19.
12. Eth. Nic., I, 1096 a – b.

Antes de ir al capítulo 9 del libro A mostremos primero lo que para el Aristóteles de la *Metafísica* es la filosofía de Platón⁸⁴.

“Luego de estas filosofías vino la de Platón. Su filosofía sigue en la mayoría de las cosas la de los pitagóricos⁸⁵, pero posee también sus Ideas propias al margen de la filosofía Itálica. Platón se familiarizó desde niño con la mentalidad de Cratilo⁸⁶ y fue partidario de la doctrina de Heráclito, según el cual todos los objetos sensibles están en una continua fluencia y no hay sobre ellos ciencia alguna posible; esta opinión la conservó más tarde. Por otra parte, puesto que la doctrina de Sócrates no se extiende de ninguna manera al estudio de la naturaleza total, sino se mantiene tan solo en la esfera de lo moral, aunque en este terreno tendiera a la investigación de lo general y fuera el primero que tuvo la idea de dar definiciones de las cosas Platón aprobando la manera de pensar de Sócrates en su búsqueda primaria de lo general, pensó que las

⁸⁴ O los platónicos, observación nada ociosa, porque no debemos olvidar que mucha de la crítica se dirige contra Espeusipo, Jenócrates y los Académicos. Es más, podríamos aventurar la tesis de que la crítica es una defensa del platonismo y que la fundación del Liceo es, aparte de otras circunstancias materiales, políticas e históricas, la refundación y defensa de la Academia tal como la había vivido Aristóteles en tiempos de Platón.

⁸⁵ Aristóteles presenta a Pitágoras haciendo asemejar todas las cosas a números y en general, parece ser influido por Aristóxeno, enemigo de Platón. Cf. CHERNISS, “*La crítica...*”. p. 435.

⁸⁶ Discípulo de Heráclito y uno de los primeros maestros de Platón.

definiciones debían recaer en toda clase de seres que no fuesen los seres sensibles, ya que era imposible dar una definición común a una serie cualquiera de seres sensibles, que siempre están en mutación. Y así llamó Ideas a estos seres; todas las cosas sensibles quedaban fuera de ellas y recibían en ellas sus nombres, porque gracias a su participación de las Ideas, los objetos de un mismo género recibían así un mismo nombre. Al hablar de participación tan sólo cambió un nombre.

Porque los pitagóricos dicen que los seres son imitaciones de los números o existen por imitación de los números o existen por imitación d los números; Platón, cambiando el nombre, dice que son por participación de la Idea. Ahora bien, explicar en qué consiste esta participación o esta imitación de las Ideas, lo dejaron estos filósofos sin hacer.

Además de los seres sensibles y las Ideas, admite Platón las especies o Ideas matemáticas como Ideas intermedias, distintas realmente de los seres sensibles, cuyas especies son perpetuamente mudables y distintas de las Ideas puras, porque muchas de ellas son entre sí semejantes, mientras que la idea pura es cada una única en su especie.

Al ser las Ideas causas de los demás seres, Platón consideró los elementos de éstas, elementos propios de los demás seres, y concibió, como causa material de los seres, los principios de lo grande y lo pequeño, y como sustancia o esencia, la unidad.⁸⁷ Pues al tener las ideas como causa material lo grande y lo pequeño, gracias a la participación de la unidad, las Ideas son números.

Manténía, como los pitagóricos, que la misma unidad era la sustancia de las cosas y que ninguna otra cosa podía llamarse unidad, y también que los números eran

⁸⁷ Se trata de algo novedoso. No son sólo las Ideas el sustento de toda su metafísica, sino que existen otros principios que son: lo grande y lo pequeño, y, el Uno. Estos principios los hemos tratado sobre todo cuando expusimos las Doctrinas No-Escritas.

las causas de la sustancia de los demás seres. Pero la sustitución del infinito como unidad por una díada o dualidad y la constitución d un infinito a base de lo grande y lo pequeño es propia de Platón. Además sitúa los números fuera de los objetos sensibles, mientras que los pitagóricos afirman que los números son los mismos seres y no admiten las Ideas matemáticas intermedias. El que Platón colocara la misma unidad y los números fuera de los seres sensibles y que llegara a la introducción de las Ideas en su explicación se debe al examen profundo a que sometió las cosas en sus razonamientos, pues hay que tener en cuenta que los que le precedieron no conocían la dialéctica⁸⁸. En cuanto a hacer de la dualidad una segunda naturaleza de los seres procede de que todos los números, excepción hecha de los primeros, proceden fácilmente de la díada como de una materia común. Sucede, con todo, lo contrario. En efecto, no es razonable esta manera de pensar de Platón, porque a partir de esta díada considerada como causa material, los números producen muchas cosas, mientras que la Idea produce un solo ser de una vez. Pero, en realidad, de una única causa material sólo puede salir una mesa, mientras que el que lleva consigo la Idea, aún siendo única, es capaz de producir muchas mesas. Algo semejante puede decirse del macho respecto de la hembra, pues esta puede ser fecundada en una sola unión; el macho, en cambio, puede fecundar muchas hembras. Y estas cosas son imágenes o limitaciones de aquellos principios.

Así, pues, de esta manera decidió solventar Platón la cuestión que nos ocupa. Por lo dicho, resulta evidente que se sirve de dos causas: la misma esencia y la causa material. Admite, efectivamente, de una parte las Ideas, causas de la esencia de los demás objetos, y la Unidad, causa de las Ideas. Y por otra parte admite una causa material subordinada a la que se aplican las Ideas para formar los seres sensibles, y

⁸⁸ La dialéctica ha tenido un uso muy variado a lo largo de la historia. Se le ha considerado lo mismo retórica, mayéutica, ciencia, lógica, método o metodología. Hoy en día se le usa como sinónimo de Lógica, preferentemente de la lógica simbólica. Sin embargo en este caso, parece ser que se le toma como sinónimo de Filosofía, en el sentido de arte de la demostración por las últimas causas.

según la cual la Unidad se predica en las Ideas; esta causa material es la Díada, lo Grande y lo Pequeño.

Puso también en uno de estos dos elementos la causa del Bien y en el otro la causa del Mal⁸⁹, como dijimos habían intentado en sus investigaciones algunos de los filósofos antiguos, como por ejemplo, Empédocles y Anaxágoras.”

He querido transcribir el pasaje completo porque en él se encuentra el punto de arranque de toda la crítica. Está escrito en un contexto muy preciso y de ningún modo debe pensarse que es lo único que respecto de su maestro Aristóteles conocía. Muchos han querido ver aquí inmadurez del joven discípulo que en un esfuerzo por superar al maestro se excede en su crítica. No estoy de acuerdo. Otros han querido justificar el tono de la exposición con una falta de visión “histórica” de Aristóteles, es decir, que en la actualidad no se debe hacer una lectura historiográfica del apunte. Si bien esto último es cierto, no podemos admitir del todo que Aristóteles no tenga en mente, justo eso, hacer la primera “historia de la filosofía”. En fin, que la importancia de este pasaje justifica el porqué se transcribe totalmente.

El reporte de la filosofía de Platón se debe leer teniendo en cuenta el intento de Aristóteles de probar que nadie ha sugerido un tipo de causalidad semejante a su propia teoría de las cuatro causas; pero que todos lo han intentado fallidamente. La interpretación del pitagorismo sirve como transición al capítulo de Platón, cuyo sistema surge después de los pitagóricos, siguiéndolas pero alejándose en varios puntos⁹⁰.

Platón en su juventud estaba muy ligado a Cratilo y a las doctrinas heraclíteas que, como sabemos, sostienen que todas las cosas sensibles están en constante flujo y

⁸⁹ Un ejemplo más del cuidado que hay que tener con el lenguaje. Dicho así parece que Platón era un maniqueo, lo cual en sentido estricto no es verdad.

⁹⁰ Necesaria se hace la revisión de siguiente obra: CHERNISS, Harold; *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*; UNAM, México, 1991. En especial el capítulo III, sobre la Causalidad.

no hay ningún conocimiento del mismo; y esta opinión fue la que retuvo sobre todo. Al aceptar la enseñanza de Sócrates, quien estaba dedicado a los asuntos éticos y no a los de la naturaleza, pero quien en el campo de sus intereses estaba buscando lo universal y fue el primero en prestar atención a las definiciones. Platón concibió que el objeto de este procedimiento no podía ser otro que el de las cosas inteligibles por razón de que una definición común no puede referirse a ninguno de los sensibles que están en constante cambio. Llamó entonces a estas cosas Ideas.

El pasaje es un simple aspecto de la teoría de Platón y los orígenes de los cuales surgió, pero al mencionar participación μεθεξις Aristóteles introduce un elemento de interpretación crítica. Según Aristóteles al usar, Platón solamente introduce un cambio de terminología ya que los pitagóricos dicen que las cosas existen por imitación, y Platón alterando la palabra dice por participación.

Así lo que la participación o la imitación de las Ideas sea lo deja como una cuestión abierta. Más aún, procede el Estagirita, Platón dice que aparte de los sensibles y las Ideas un intermedio entre ellos son los objetos matemáticos, difiriendo de los sensibles en que éstos son eternos e inmóviles, y de las Ideas en que hay mucho más objetos matemáticos iguales, mientras que cada Idea en sí misma es única.

Ya que las Ideas son las causas de otras cosas, él pensó que los elementos de las Ideas son los elementos de todas las cosas, consecuentemente como materia (causa material) tomó lo Grande y lo Pequeño como principios; y como esencia (causa formal) el Uno, ya que es por participación en el Uno que las Ideas son los números que se producen.

En este punto Aristóteles procede a comparar y contrastar la doctrina de Platón con la de los pitagóricos. Al tomar el Uno como sustancia y no sólo predicado, Aristóteles dice que Platón habla como los pitagóricos al hacer responsables a los números de la sustancia del resto de las cosas. En lugar de tomar απειρον como

singular, el posicionar una Díada y construir el $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ con lo Grande y lo Pequeño, es propio de Platón ya que dice que los números están aparte de los sensibles, mientras que los pitagóricos dicen que las cosas por sí mismas son números.

La separación del Uno y de los números de los objetos y la introducción de las Ideas fueron resultado de la investigación en el campo de las definiciones. El convertir el segundo principio en díada se debió al hecho de que los números con excepción de los números primos se producen naturalmente de ésta.

Esta interpretación del origen del segundo principio está seguida por la objeción de que los hechos son solo el opuesto. Esta gente, dice Aristóteles, produce de la materia una multiplicidad de objetos, y la forma se genera una sola vez, aunque es obvio que una simple mesa viene de una simple materia, mientras que aquél que aplica la forma, aunque sea una sola vez, hace muchas mesas tal y como una hembra es fecundada por una sola copulación, mientras que el macho fecunda muchas hembras, de este modo el macho es a la hembra como la forma a la materia.

De este criterio, incidental, de la función de la díada surge la conclusión del propósito por el que fue escrito el capítulo. De lo que se ha dicho, concluye Aristóteles, está claro que Platón utilizó solo dos causas, la formal y la material.

Con la anterior reseña del origen y naturaleza del sistema de Platón se deben comparar ciertos bosquejos similares entre los que destaca el capítulo 4 del libro M. Según vimos, en el libro A, el propósito de Aristóteles es mostrar que las cuatro causas habían sido vislumbradas aunque de manera equívoca e incompleta por sus predecesores. El libro M, sin embargo, considera la naturaleza y existencia de lo eterno, sustancia inmóvil, aparte de la sustancia sensible.

En el capítulo 9 del libro A se encuentran los argumentos que revisamos a continuación:

1. 990 b 1-8. Los platónicos introducen entidades suprasensibles en número casi igual a las sensibles, como si el número grande facilitara el inventario de los sensible. Al respecto debemos decir que las Ideas son mucho menos de número que las sustancias sensibles porque por cada especie animal, por ejemplo, hay una sola idea, mientras que los animales en concreto son innumerables. Además, Platón apunta que no hay Ideas de los objetos artificiales. Sí hay idea de las cualidades, relaciones y otras propiedades; por lo mismo no logra quedar claro si las Ideas son o no son más que los sensibles de este mundo. Pero, siguiendo la lectura de este mismo lugar vemos cómo Aristóteles afirma que los platónicos en lugar de explicar las cosas de aquí abajo, han doblado su número con la invención del mundo ideal, pero esto no explica las cosas, sino las dobla y complica todo⁹¹.

2. 990 b 15-17. No hay ningún argumento necesario para probar la existencia de las Ideas; además algunos argumentos se exceden en sus pretensiones al querer probar la existencia de Ideas que Platón no admite. Aristóteles dice que debería existir Idea de todo lo que es objeto de ciencia, de las negaciones, de las cosas que ya no existen, pero todavía recordamos y además deberían existir Ideas de todos los objetos artificiales, cosa que los platónicos no aceptan.

3. 990 b 15 – 17. Continuando con el pasaje se dice que los platónicos están obligados a admitir la existencia incluso de Ideas de las relaciones, como para explicar la igualdad debe existir lo Igual. Pero los platónicos no podrían admitir la existencia de Ideas relativas siendo que las Ideas son seres absolutos. En este sitio se acusa a los platónicos de caer en el error del tercer hombre. Como sabemos el tercer hombre lleva a un proceso infinito manifiestamente absurdo.

4. La doctrina de las Ideas contradice la doctrina del Uno y de la Díada que son el origen de las Ideas mismas. En el 990 b 18 – 22 encontramos esta crítica. El número precedería a la díada misma; es decir, lo relativo sería anterior al por sí, y esto, es absurdo.
5. En el 990 b 23 – 991 a 8, se dice que la lógica de las Ideas lleva a admitirlas incluso para los seres no substanciales, de lo cual se deducen contradicciones graves y absurdas⁹².
6. 991 a 9 – 18. Las Ideas concebidas como trascendentes no sirven para nada porque:
 - a. no explican el movimiento y las mutaciones
 - b. no explican el ser (esencial ni existencial, ser y ser tal).
 - c. no sirven al conocimiento de las cosas ya que no están en ellas.
7. 991 a 19 – 32. Aristóteles demuestra que los vínculos entre Ideas y cosas no existen en absoluto. Hablan, cita, de imitación y participación,⁹³ pero eso no puede ser porque necesita de una causa eficiente, que sabemos es el famoso Demiurgo. Sin embargo, es necesario recordar que Platón ya había hablado de tal causa que llama mezcla,⁹⁴ por lo que parece ser que Aristóteles yerra en esta ocasión. El

⁹¹ Esto no es así, según hemos visto y comprobamos en *La Carta VII* y en el mismo Aristóteles: *Mf.* 991 b 6. donde dice que “no admitían las Ideas de casa o anillo”.

⁹² Efectivamente, sería absurdo admitirlo así; pero Platón mismo procuró resolver estas aporías a partir del *Parménides*, y, si bien es cierto que es difícil encontrar una solución a esta cuestión, por el momento solo atino a decir que Platón no integró las Ideas en un sistema único, pero de algún modo en el Bien de la *República* y del *Filebo*, en la Existencia del *Sofista*, en la Verdad del *Filebo* (65 a 2) y en el Uno de las Ideas Números, están los orígenes de la primigenia lista de trascendentales: Unum, Verum, Ens y Bonum, los cuales se encuentran, justamente, en Todas las Cosas; sin ser absurdo ni contradictorio.

⁹³ En el *Fedón* 100 d, se habla de *parousía* y de *koinonía*.

⁹⁴ *Timeo* 28 c; *Filebo* 23 d.

Filósofo no recuerda en absoluto tales doctrinas y acusa a Platón de no haberlas formulado.

8. 991 b 1 – 8. Las Ideas son:

- a. Insuficientes porque siendo la esencia de las cosas, deben estar en ellas, y no ser separadas, pretendiendo al mismo tiempo que sean causa del ser y del devenir de las cosas⁹⁵.
- b. Además las Ideas serían inútiles, si no hubiera una causa eficiente⁹⁶ del movimiento. Así como hay para las cosas artificiales otras causas que no son las Ideas, podría haber otras causas también para los demás seres.⁹⁷

9. 991 b 9 – 21. Comienza la crítica contra de las Ideas – Número. Si se dice que los Números son causas porque son eternos no se contesta el porqué eterno está vinculado con ser causa; y, si se dice que las cosas son relaciones numéricas se destruye la esencia misma del número.

⁹⁵ En este punto me parece más una disputa de lenguaje que de fondo. Efectivamente la Esencia es el problema, todo el asunto depende de cómo entendamos la Esencia y en la dilucidación de éste asunto estamos.

⁹⁶ En *De Generatione* 335 b 7- 336 a 14, Aristóteles insiste en que las formas y la materia, tal como se presentan en el *Fedón*, no bastan para explicar la generación y la destrucción. Hay una tercera causa, la causa eficiente, que "todos han visto como en un sueño, pero que ninguno ha explicado". A la doctrina del *Fedón*, opone la teoría de que el movimiento de la materia proviene de la materia misma, con la intención de que ésta sea una aseveración general acerca de la actitud de todos los presocráticos. Para los atomistas y los jonios, dice, es una tesis suficiente, ya que, después del impulso original del Intelecto (νοῦς) de Anaxágoras, la materia es movida por otra materia en movimiento.

⁹⁷ Podríamos discutir si en realidad Platón negó la existencia de las Ideas de los artefactos. Al menos hasta la *República* las admitió y, hay quienes piensan que después cambió y que Aristóteles se refería a esta última fase. Otros piensan que Aristóteles se equivocó en interpretar esto, y otros más creen que aquí se refiere a platónicos posteriores y no necesariamente a Platón, como se advirtió al principio del trabajo.

10.991 b 22 – 28. Si las Ideas son números, se debería poder sumarlas. Pero, ¿cómo sumar la Idea de hombre y de perro? Contra esto podemos objetar que no se suman números sino unidades. Contra esta objeción afirma que o las unidades son específicamente iguales, y entonces todas las Ideas deberían ser iguales, o las unidades son diversas unas de otras, pero para ello requerirían de cualidades que, al menos en principio, no tienen.

11. Prosiguiendo en el 991 b 28 – 30, encontramos que si las unidades son específicamente diversas, hay que introducir otro tipo de números, los matemáticos, porque las matemáticas operan con unidades iguales.⁹⁸ En este momento se exige saber qué son estos números entendidos como intermedios, ya que si fuesen ideales no serían intermedios y de la misma manera, si fuesen sensibles tampoco cabría lo intermedio. Además, ¿porqué admitir sólo intermediarios en los números? Sería necesario postular también intermedios entre idea del hombre y el hombre, o cualquier otra realidad.

12.991 b 31 – 992 a 1. Los platónicos hacían derivar las unidades del encuentro entre el Uno y la Díada. La pregunta en este caso es ¿de dónde proviene la Díada? ¿La Díada debería tener otra idea de Díada?⁹⁹.

13.992 a 3 – 9. Los platónicos hablan de unidades específicamente diferentes, pero, entonces las deberían pensar como los elementos pensados por los naturalistas, tales como el agua, el fuego, la tierra y el aire. Sin embargo no lo hacen así, y tratan a los elementos como unidades no diferenciadas. Entonces cesan de

⁹⁸ Aquí habría que recordar los grados de abstracción que tiene cada ciencia.

⁹⁹ Creo que la pregunta peca de falaz. Al ser primer principio no admite pregunta posterior. La Díada, a mi entender, es coprincipio al modo que lo es la materia prima, la cual tampoco admite, en principio, pregunta sobre su origen. La pregunta al respecto, sin duda, es aquella sobre la Creación o No Creación del Cosmos, del Tiempo.

ser números ideales y se vuelven números matemáticos, y por eso cesan de ser sustancias.

14.992 a 10 – 19. Los platónicos concebían la Díada como compuesta de Grande y Pequeño¹⁰⁰. Por su parte Aristóteles concibe la superficie como el límite del sólido, y la línea como límite de la superficie, de modo que Aristóteles reprocha a Platón que hagan derivar sólidos, superficies y líneas de diferentes especies de lo grande y de lo pequeño.

15.992 a 19 – 23. Según este pasaje Platón negaba la realidad ontológica del punto y por ello Aristóteles reprocha una incoherencia: como el sólido, la superficie y la línea tienen una pareja de principios diferentes, así el punto debe ser real y diferente de la línea.¹⁰¹

16.992 a 24 – 29. Aborda las cuatro causas. Los platónicos han olvidado la causa eficiente del movimiento. La causa formal la pusieron separada y no supieron como llenar el vacío hacia las cosas. Para ello hablan de participación, pero esa es una palabra vacía. La principal exigencia de Aristóteles es **inmanentizar la forma**.

17. A propósito de la causa final, en el 982 a 30 – 35, las Ideas no sirven: son causas del ser, no del bien ser: de las cosas, no de las cosas buenas. Las Ideas son modelos, no fines, y siendo separadas no pueden ser fines. Esto es lo que se dice en este pasaje, pero de ninguna manera compartimos tal pensamiento ya que consideramos que el bien se identifica con el ser, claro está a la luz de la doctrina de los trascendentales.

18. En cuanto a la causa material, Aristóteles prosigue en el 982 a 1 – 6, diciendo que los platónicos no han acertado ni con la causa material, porque lo grande y lo

¹⁰⁰ Estas afirmaciones no derivan de los diálogos sino de las doctrinas no escritas.

pequeño es un principio matemático y no físico; y, además no se trata de la materia misma sino de una determinación de la misma.

19. También, contra la concepción del movimiento, se pregunta: ¿qué es la díada respecto del movimiento? Las respuestas resultan problemáticas, porque: si lo grande y lo pequeño son movimiento, las Ideas que derivan de ello serían también movimiento, contra el rasgo fundamental de ellas de ser inmutables; y, por otro lado, si son inmutables, y por lo tanto no son movimiento, ¿de dónde sale el movimiento?¹⁰².

20. 982 b 8 – 12. Los platónicos demuestran por *εκτησις*, una cierta unidad más allá de la multiplicidad. Esto no significa que todo sea uno. En rigor no demuestran eso si no se concede que el universal sea un género. Frente a esto tenemos al Ser y el

¹⁰¹ Aquí podemos determinar que la crítica va contra Xenócrates.

¹⁰² Aristóteles olvida la distinción platónica entre dos grados de existencia, distinción que en sí misma es una respuesta a las dificultades planteadas por Zenón en sus paradojas. Las paradojas dependen, para su validez, de la ambigüedad de la unidad en lo continuo y muestran que los matemáticos que Zenón atacaba no habían visto siquiera el problema implicado al establecer claramente la unidad de sus elementos matemáticos. La gran contribución de Zenón fue la prueba de que la unidad fenoménica debe ser pensada ya sea como indivisible o como divisible infinitamente y no puede ser concebida de una u otra forma. La fuente del dilema fue la lógica del Ser de Parménides, que Zenón tradujo al lenguaje matemático y la aplicó para numerar unidades, probablemente obteniendo una pista a partir del embarazo pitagórico en lo que concierne a la diagonal del cuadrado. Es en esta misma teoría pitagórica donde está el meollo de la teoría de los números conservada en los informes aristotélicos que estamos observando en esta crítica. La teoría alternativa de que los elementos de los números son los elementos de las cosas es una interpretación de Aristóteles debido al modo como entiende el número material y por la tendencia natural a suponer que los pitagóricos debían haber entendido que los números existen, de modo muy semejante a como lo entendieron los platónicos. Esto mismo le sucede al seguir comparando a Platón con los Pitagóricos. Aristóteles, mal interpreta identificando el "infinito" de los pitagóricos con la "materia" platónica, y en cada pasaje en que se exponen las doctrinas pitagóricas y platónicas, se encuentran, según Cherniss, serias inconsistencias.

Uno, que son *πολλαγος λεγομενα* es decir, dichos de muchas manera, transgénéricos que no permiten el procedimiento platónico.

21. Según los platónicos todas las realidades o son Ideas o entes matemáticos o sensibles. En 982 b 13 – 17, se habla de éstos tres géneros. Pero la línea en sí, la superficie en sí y el sólido en sí no pueden ser Ideas porque las Ideas son números y la línea, la superficie y el sólido vienen después de los números. Además son entes intermediarios que son los entes matemáticos múltiples, mientras la línea, la superficie y el sólido en sí mismos no son múltiples. Aristóteles afirma que en tal caso tendría que postularse la existencia de un cuarto género, cosa que los platónicos no hicieron.

22. 982 b 18 – 23. Los platónicos buscaban los principios de todos los seres en los números, a lo que el Estagirita contesta que no tiene sentido buscar los principios del hacer, del padecer ni del derecho porque esta búsqueda tiene sentido sólo por el ser en sentido estricto y fuerte de *ουσια*. Aristóteles dice que los platónicos están fuera de lugar ya que lo primero que se debe hacer es distinguir cuidadosamente los varios sentidos del ser.¹⁰³

23. 992 b 23 – 993 a 1. La prueba precedente ha mostrado que no hay ciencia de los elementos; aquí se muestra que aunque la hubiera, no se podría aprender porque no puede conocer nada en precedencia. Además el conocer humano no es nunca paso del no saber al saber, sino de unos conocimientos a otros,¹⁰⁴ pero los platónicos arguyen de distinto modo aludiendo a los conocimientos innatos y a la anámnesis. Aristóteles refuta diciendo que entonces poseeríamos la más alta de las ciencias, sin darnos cuenta ni saberlo.

¹⁰³ Que el ser se dice de muchas maneras: *πολλαγος λεγομενον*.

¹⁰⁴ *Anal. Post. A*, 1, 71 a 1 y ss., *Eth. Nic. Z*, 3, 1139 b 26.

24. Y aunque se lograra conocer los principios de todas las cosas, 993 a 1 – 6, queda el problema de distinguir entre muchos principios, cuales sean los primeros y cuáles no.

25. Y si conociendo los principios se conociera todo, teniendo las Ideas se podrían conocer todas las sensaciones posibles, incluso de las cosas nunca vista y nunca oídas, sin ninguna experiencia sensible, lo cual es inaceptable.¹⁰⁵ Con esto se concluye el capítulo en el 993 a 7 – 10.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Porque nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos. El intelecto es tabula rasa. Pero esto es absurdo porque el mismo Platón nos dice que el hombre es una "Idea" encarcelada en un "cuerpo". Siendo así, Aristóteles parece olvidar en este punto, que sólo el Filósofo contempla este mundo de Ideas; y, además lo hace poniendo atención tanto en lo ideal como en lo sensible.

¹⁰⁶ Cf. REALE, Giovanni; *Aristotele-Metafisica*, Vols. 1 y 2, Loffredo, Nápoles, 1978.

Posteriormente la crítica continúa en los libros Z, M y N.

En el capítulo 14 del libro Z, se dice que la Idea de los platónicos no es substancia, esto a propósito de que el universal no puede ser sustancia, mostrando ulteriores absurdos en los que cae la doctrina de las Ideas.

En particular se examinan aquí los absurdos que se alcanzan admitiendo las Ideas como separadas y como resultantes de la composición de género y diferencia. Como ejemplo se da la Idea de animal (género) y se formula el siguiente problema: Hombre y caballo (especie) deben derivar de animal y de su diferencia; por lo tanto animal deberá estar presente en Hombre y en Caballo, necesariamente, pero ¿cómo está presente? A) como numéricamente uno, o B) como numéricamente diverso. Está claro que, debiendo hombre y caballo contener necesariamente el animal, deberá ser verdadera alguna de las dos tesis. Aristóteles demuestra que en el contexto del sistema platónico no rige ni la primera ni la segunda tesis. El fracaso de las dos tesis implica el fracaso del presupuesto que está en la base, o sea, aquel género entendido como Idea, es decir sustancia. Y no sólo es contradictoria la admisión Género – Idea, sino también la de la Especie – Idea. Así que, en general, hay que rechazar la doctrina de las Ideas.

Posteriormente en el capítulo 15 del mismo libro, se refiere a la Idea de los platónicos a propósito de la indefinibilidad del individuo como $\sigma\upsilon\nu\omicron\lambda\omicron\nu$ ¹⁰⁷

Según Aristóteles, las Ideas son una realidad individual donde la indefinibilidad no depende de la materia, ya que en ellas no hay materia, sino del hecho que cada Idea debería ser una realidad única y por eso no expresable ni con términos únicos acuñados a propósito.

¹⁰⁷ Ponemos de relieve el objetivo central del libro Z: la sustancia ($\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$) y todas sus consecuencias o implicaciones, como es el mismo $\sigma\upsilon\nu\omicron\lambda\omicron\nu$.

En el capítulo 4 del libro M, El Filósofo se refiere de nuevo a las Ideas. En éste lugar reconstruye la génesis de la doctrina de las Ideas, tal como lo hizo en el libro A (1). Según esto las Ideas habrían sido introducidas para poder superar las dificultades provocadas por las doctrinas heraclíteas y para poder salvar la posibilidad del conocimiento. Ahora bien, las cosas sensibles mutan y fluyen continuamente, pero no son ellas el objeto de la ciencia. El objeto de la ciencia no puede ser otra cosa que lo inmutable, por lo mismo es necesario admitir entes con tales características: las Ideas.

Las Ideas, prosigue, fueron introducidas bajo el influjo del método socrático de la definición. Aristóteles dice que Platón habría transformado en entidad separada el concepto lógico socrático, así que las Ideas no serían otra cosa que la entificación y sustancialización de los conceptos y definiciones.¹⁰⁸

Analicemos el pasaje de la *Metafísica* 1079 b 4 – 10, donde se presentan los siguientes argumentos:

1. Para no caer en la tesis de la homonimia entre Ideas y cosas, o en la tesis opuesta de la sinonimia, se debe decir que todas las notas de la definición de la cosa convienen también a la definición de la Idea, excepto una añadidura que calificará a la Idea como tal: las notas definitorias del círculo sensible, por ejemplo, convienen también a la Idea de círculo, y son por eso las mismas, excepto una nota que especificaría a la Idea y la diferenciaría del círculo sensible.
2. ¿Cuál es esta nota? La respuesta está en b 6: la añadidura consiste en ser Idea de algo, es decir, modelo de los sensibles. Pero también podemos leerlo como: la añadidura consiste en ser la Idea lo que verdaderamente es, el único verdadero y auténtico ser.
3. Por lo anterior nos preguntamos: ¿a cuál de las notas de la definición se unirá la añadidura?, ¿A una sola o a todas en conjunto? Siguiendo con el ejemplo del

¹⁰⁸ ἐκτῆσις

círculo, ¿a cuál de las notas definitorias del círculo la añadiremos? ¿al centro, a x lugar de los puntos, a la superficie; o, a todas en su conjunto?

4. La dificultad es insuperable ya que todos los elementos de la Idea son Idea, por ejemplo, la Idea de hombre implica la Idea de Animal y de Bípedo, y, por eso, esta nota añadida como distintivo de la Idea, deberá ser ella misma una Idea: una Idea presente en todas como género. Así como en la Idea de círculo la Idea de superficie es presente como género. Por eso la añadidura no sirve para distinguir la Idea de las cosas sensibles.

La crítica ya se encuentra en su apogeo cuando Aristóteles se enfrenta a la teoría de las Ideas – Número¹⁰⁹. El Estagirita emprende la crítica partiendo de unas hipótesis a las cuales opone su pensamiento:

1. Hipótesis de la diferencia específica de cada uno de los números respecto del otro.
- 2 Hipótesis de la diferencia específica y originaria de las unidades mismas, porque no sólo los números 2, 3, 4, 5..., son específicamente diversos entre ellos, sino que las mismas unidades son inmediata y originariamente diversas específicamente entre ellas, y por eso son entre ellas no combinables y no sumables.
3. Hipótesis de la diferencia no específica sino sólo de sucesión de las unidades, donde las unidades serían combinables y sumables entre ellas.
4. Hipótesis de la existencia de unidades no sumables o sumables. Son sumables entre ellas las unidades al interior de la Díada o las que están al interior de la Tríada, pero no las de la Díada con las de la Tríada.

Sobre éstas hipótesis funda su crítica a la teoría de las Ideas – Número, del siguiente modo:

¹⁰⁹ El método de la derivación de los números y de las cosas a partir de los principios más elevados se parece más al sistema de Espeusipo.

1. Si las unidades son combinables, no son diferenciadas. Y si son tales pueden engendrar solo el número matemático; pero las Ideas no son números. Explico: Ya que las Ideas son diversas o diferentes de las cosas, debería ser diverso el número en el cual debería consistir la Idea, por ejemplo, el 3 debería ser la Idea de hombre, el 4 de un animal, etc. Además ya que cada Idea es única, única la idea de hombre, única la de animal, único debería ser aquel número en el cual debería consistir cada Idea. Por ejemplo, único debería ser el 3. Y, al contrario, si se admite la hipótesis de la combinabilidad de las unidades habría innumerables 3. Ahora bien, que todos los 3 sean la Idea de hombre es absurdo, porque se vio que la Idea de cada cosa es siempre única, y que solo uno de los múltiples 3 sea la Idea de hombre es también absurdo, porque ningún 3 puede tener un título que lo haga diferente de los demás.
2. Pero si las Ideas no son números, no pueden existir. Porque: según los platónicos las Ideas no pueden derivar sino de los Principios de los cuales se derivan los números (el Uno y la Díada); pero si no son números, tampoco pueden derivar de aquellos principios, ni se ve de cuales otros principios podrían derivar. No se puede eliminar la dificultad, haciendo derivar las Ideas de aquellos principios, pero con anterioridad o con posterioridad a los números, y en este caso debería ser diferente la unidad. Por tanto: si las Ideas no son números no se ve cómo puedan existir.
3. Ahora bien, si las unidades no son combinables, resulta: que no es posible que de la Díada y del Uno deriven la Díada, la Tríada, la Tétrada ideales, porque si las unidades no son combinables, necesariamente son una anterior a la otra. Entonces, las dos unidades que constituyen la Díada son una anterior a la otra, y por lo tanto, la primera es anterior también a la Díada. Por eso no habrá antes la Díada y después la Tríada, sino antes la primera unidad de la Díada, y así continuamente, lo cual es contrario a lo que afirman los platónicos.
4. Además la hipótesis de la no combinabilidad de las unidades implica que una sea jerárquicamente la primera, otra la segunda... Pero los platónicos admiten también el

Uno en sí, principio supremo del cual en unión con la Díada indefinida todo se deriva. Entonces, la unidad será segunda después del uno en sí; la segunda unidad será tercera después del uno en sí, de lo que deriva el absurdo de que habrá una segunda unidad antes de la Díada, una tercera antes de la Tríada y así sucesivamente. Habría una segunda unidad antes del dos, una tercera antes del tres, y así sucesivamente.

5. Siguiendo el mismo tenor de la crítica contra la tesis de la no combinabilidad de todas las unidades, Aristóteles argumenta contra la deducción de los números a partir de los primeros principios. Afirma que la serie de números se obtiene de la suma de unidades: díada, tríada, tétrada. Pero entonces la díada hace parte de la tríada, y la tríada de la tétrada. Y esto va en contra la doctrina misma de Platón en cuanto cada número es único y no puede ser parte de otro. Luego, en los números que siguen a la díada y la tríada en sí están contenidas otras díadas y otras tríadas. De este modo la década está constituida por dos péntadas. Así que los platónicos no pueden sostener que haya una sola díada, una sola péntada, una sola década. Toda existencia de los números ideales y de sus presumidos principios queda así negada.
6. Se critica la hipótesis de unidades combinables en el mismo número y no combinables en números diferentes. Aristóteles presenta la dificultad del siguiente modo: la díada, la tríada, están compuestas de dos o tres unidades. Pero según Platón la díada y la tríada constituyen cada una realidades distintas e independientes de sus unidades. ¿Entonces, qué relación hay entre el número y sus unidades? La respuesta es la participación. Esto es absurdo porque: a) la participación accidental es imposible: la díada debería participar de su unidad y ser distinta, como hombre blanco participa de hombre y de blanco, y es distinto de ellos; la díada debería participar de sus unidades como un sujeto compuesto de sustancia y accidentes. Eso es absurdo porque las unidades no están relacionadas en esta manera ni entre ellas, ni con la díada. b) la participación esencial queda también

excluida porque: las dos unidades de la díada deberían relacionarse entre ella como género y diferencia específica, cosa impensable ya que las unidades de la díada no son diferenciadas.

7. Además, ¿podrán relacionarse las unidades como ciertas realidades empíricas? ¿Por contacto como dos trozos de madera, por mezcla como el agua y la miel?; ¿por disposición como las tejas en el techo? Aristóteles afirma que de ninguna de estas maneras es viable porque presupone la corporeidad, mientras que los números son entes incorpóreos.

De este modo lo escrito en el libro M refuta completamente la teoría de los números ideales o Ideas – Número. Luego, en el Libro N se critica la teoría de los Principios, la cual comprendemos mejor hoy gracias a los estudios del Dr. Krämer y la Escuela de Tubinga, quienes han profundizado en el conocimiento de las doctrinas escritas.

En primer lugar se demuestra lo absurdo escondido en poner como principios de todas las cosas los contrarios. De hecho, los contrarios no pueden ser realidades primeras porque presuponen la existencia del sustrato al cual injieren o deben injerir, además no pueden ser sustancias porque la sustancia no es contraria ni contradictoria.

En segundo lugar, de los contrarios que vienen puestos como principios, el primero, el Uno, es considerado como forma, mientras el otro contrario, la Díada, está considerado como materia, pero Platón no ha establecido ni aclarado tales principios en manera satisfactoria y sus seguidores presentan una notable disparidad de visiones.

En tercer lugar se critica el principio formal, es decir el Uno, diciendo que Platón ha caído en una equivocación de fondo al pensarlo como una realidad y una sustancia, mientras que el Uno supone siempre una naturaleza y una realidad a la cual se predica.

En cuarto lugar critica el principio material (receptáculo)¹¹⁰, llamada Díada de lo mucho y poco, de lo grande y lo pequeño, en los argumentos siguientes:

1. Se trata en realidad de afecciones y por nada en absoluto del substrato de números y grandezas.
2. Son relaciones, y la relación, entre las categorías, es la que tiene menos realidad y menos ser, y como relaciones, suponen otra realidad.
3. La relación no puede ser materia porque no puede ser potencia.
4. Lo mucho y lo pequeño lejos de ser consecutivos de todos los números se predicán el poco del dos, y lo mucho de los números más grandes.

Se impugna, de este modo, la idea de que sea posible que los entes eternos, Ideas y Números, puedan ser constituidos de elementos. Lo que es conformado por elementos tiene materia, y por ello potencialidad; ahora bien, lo que tiene potencialidad podría también no existir actualmente, y por lo tanto no es eterno, dice Aristóteles.

En el capítulo 6 del libro N concluye la imposibilidad de que los números sean causas de las cosas. No es verdad que el bien en las cosas derive de los números y de la mezcla según determinadas proporciones numéricas. Además la mezcla no tiene lugar por multiplicación sino por añadidura y suma.

Ahora bien, si todas las cosas tienen relación con los números, está claro que hay correspondencias entre números y cosas, pero no es cierto por eso que los números sean causa de las cosas. La correspondencia entre los números y las cosas es frecuentemente fortuita, así que no puede ser el número, sino otra cosa la causa. Además muchas de las correspondencias subrayadas se explican simplemente con analogías, de hecho la analogía tiene lugar en cada una de las categorías del ser.

¹¹⁰ Muy importante y vasto es el estudio que del mismo hace Harold Cherniss. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1944.

Me permito en este momento aclarar que el hecho de que Aristóteles desde un principio haya situado a Platón y los Pitagóricos junto con los Pitagóricos, implica que debamos tener cuidado en cómo interpretamos la palabra y realidad del número, y de los pitagóricos a los que se está refiriendo.

El único control cierto en una cuestión tal serían los escritos originales de los pitagóricos y estos no existen, porque los fragmentos atribuidos a Filolao son seguramente espurios, ya que contienen elementos que no son más antiguos que Platón¹¹¹. Obviamente no se refiere al signo ni a la grafía; tampoco, creo, se refiere al concepto subjetivo. Se trata más bien de la cantidad como tal, y por ello, mucho de la crítica aristotélica, en este punto específico, me parece un tanto falaz.¹¹²

Ya que hemos señalado en los pasajes más importantes de la *Metafísica* lo dicho por Aristóteles, procedemos, ahora a mostrar la *Crítica de la Teoría de las Ideas* en distintos aspectos, los cuales creemos que son los más importantes que se atacan.

En este momento es oportuno recordar que la intención de nuestro trabajo es llegar a nuevas conclusiones, pero honestamente, en el fondo, queremos encontrar si verdaderamente existe una oposición contradictoria entre Platón y Aristóteles. Lo que hemos descubierto al momento nos muestra que no es así, que se trata más bien de una superación en ciertos puntos, como en la innovación y descubrimiento de nociones como el Acto y la Potencia, la Materia y la Forma, las Cuatro Causas y la Analogía del Ser. Por su parte Platón es un filósofo que descubre de un modo más intenso e íntimo la realidad de Dios al no tener miedo de utilizar palabras que en primera instancia parecen alejadas del formalismo y seriedad de la filosofía. Es junto con Anaxágoras quien logra dar con la energía que es amor en el fondo de las cosas, que justifica su preexistencia y da pie a su posible creación.

A continuación hacemos una revisión de ésta crítica, pero ahora por conceptos y temas específicos de ambos autores:

¹¹¹ Cf. CHERNISS, Harold., "*La Crítica...*", p. 429.

¹¹² El estudio que hace la Dra. Julia Annas sobre los libros M y N es la fuente principal de mi investigación.. Annas, Julia: *The books M and N*.

OBJECIONES DE ARISTÓTELES CONTRA LA DIALÉCTICA¹¹³ PLATÓNICA

1.1. Objeciones Contra La Forma De La Dialéctica.

El dialéctico, a ejemplo de Sócrates, declara que no sabe nada e interroga a los demás; pero la respuesta sólo puede darle la verosimilitud, y no la verdad; la opinión, y no la ciencia. ¿Cómo podría distinguirse la respuesta verdadera de la falsa, si no se halla una medida de la verdad, bien en sí misma, bien en las cosas? Toda ciencia tiene un principio que le es propio y que ella sola conoce. No lo busca mediante el vía de la interrogación; lo posee y no lo produce sin más. En lugar de apelar a la opinión común y a la verosimilitud, se ampara por decirlo así, de su objeto mediante una intuición directa y especial, y saca de ella demostraciones infalibles. Al diálogo, prefiere la soledad y el silencio de la especulación; a las palabras y a los largos discursos, el pensamiento que piensa la cosa con la cosa misma. La forma despojada de todo símbolo, de toda imagen poética y engañosa, es la forma científica de la demostración. Esta crítica es de severidad excesiva. Sin duda alguna, hay que estar agradecido a Aristóteles por haber introducido en la filosofía las formas rigurosas de la ciencia; pero, ¿es preciso reducir, como el hace, la dialéctica a la opinión y a la verosimilitud? Bajo su simulada ignorancia, Sócrates ocultaba una ciencia profunda; bajo las formas interrogativas del diálogo, también oculta Platón un dogmatismo más bien atrevido que tímido. Esos principios, que parece buscar, ya los posee, y su solo fin es iluminar mediante la discusión aquello que toda alma humana guarda oscuramente. La verdad, según Platón, ¿no se halla en nuestra inteligencia como un germen presto a desarrollarse? Y, por otra parte, ¿la verdad no está en todos los objetos de la inteligencia, hasta tal punto de que cada idea encierra a todas las demás? Es, pues, con el alma misma, con los objetos mismos, como debemos pensar. Platón lo dice en términos formales en el Fedón, en el Sofista y en el Cratilo; incluso parece que Aristóteles utiliza sus mismas expresiones. Por tanto, si

¹¹³ Por dialéctica debemos entender el método de la filosofía. Es preciso, también, advertir que dialéctica ha significado muchas cosas diferentes a lo largo de la historia de la filosofía, y que en el lenguaje moderno suele entenderse en un marco hegeliano. Este último significado no tiene nada que ver con el que le atribuimos aquí.

el dialéctico interroga se debe a que él tiene la verdad igual que los demás, y quiere poner su razón en armonía con las de los otros. En el fondo, es así mismo a quien en principio interroga; piensa al mismo tiempo con su propio pensamiento, con el pensamiento de los demás y con el objeto mismo, para lograr la unidad de todas las inteligencias por una parte, y por otra, la de todos los objetos inteligibles.

1.2. Objeciones Contra El Fondo Y Los Diversos Procedimientos De La Dialéctica¹¹⁴.

La dialéctica busca la naturaleza y la esencia de las cosas; pero no puede alcanzarla por ninguno de sus procedimientos.

1. La división supone un dato anterior, al cual se aplica y del cual en modo alguno prueba la existencia. Por otra parte, una vez admitida la existencia del objeto a dividir, la división no nos prueba que haya verificado la completa enumeración de sus partes. En fin, aunque esta enumeración fuese completa, quedaría por saber si todas las partes son igualmente necesarias y esenciales, o si hay en ella partes accesorias y accidentales. Esto lo que la división no puede enseñarnos: se le escapa la esencia. Supongamos que se trate de demostrar que el hombre es mortal. Platón remontándose al genero, tomará por principio esta división: todo animal es mortal o inmortal, tras lo cual agregará: es mortal. Ahora bien; esto no es una conclusión. En lugar de probar, el método de división interroga; es una perpetua petición de principio. No tiene derecho a concluir, ni después ni

¹¹⁴ Nos encontramos frente a un examen de la dialéctica con un nuevo enfoque: Aristóteles descubre y analiza toda la lógica formal por vez primera en la historia. Nosotros comprendemos mejor estas realidades con el lenguaje aristotélico: la división será la deducción o análisis, procedimiento por el cual se va de lo más general a lo más particular, o, de lo universal a lo particular, o de los principios a las realidades particulares; la suma o adición será la síntesis o inducción, procedimiento por el cual se intelige de lo particular a lo universal o se llega a los principios mediante la suma de fenómenos

antes de la división, cuales de las diferencias enumeradas pertenecen al sujeto; y si concluye, lo hace suponiendo lo que está en cuestión. La división por tanto, es como un silogismo impotente. Pide lo que habría que demostrar. Aristóteles cree combatir a Platón con esta crítica, pero está de acuerdo con él, y no hace más que repetir lo que ya se encuentra en el *Teeteto*. Dividir, había dicho Platón, no es saber. Pues, de ambas posibilidades: o bien los elementos de la división escapan al conocimiento (y entonces, queriendo llevar al conocimiento de un objeto, conduce a lo desconocido); o bien, caen bajo el conocimiento, y entonces no es la división en sí misma quien la da a conocer. Además, la división no distingue las cualidades propias de un objeto de las cualidades comunes. Platón por tanto, jamás ha pretendido reducir todo el método de la división, y su adversario le apunta un error que el *Teeteto* había refutado por anticipado. Por otra parte, las objeciones de Aristóteles podrían dirigirse al silogismo tanto como a la división, y en general a todos los procedimientos analíticos. En efecto, Aristóteles mismo expone muy bien que la esencia escapa al silogismo, y que es necesario un procedimiento superior para llegar a los principios del razonamiento deductivo. Pero, aunque declara insuficiente ese análisis, Aristóteles no desconoce su utilidad. El análisis (división o deducción), desarrollando una idea, la aclara y la hace distinta: hace convertir en acto lo que una noción contenía en potencia. Todo pensamiento, dice Aristóteles con profundidad admirable, está en acto y en pensamiento sólo piensa lo que piensa el acto. Sólo se sabe haciendo; saber es hacer. Platón decía saber es sacar la ciencia misma de sí misma. Así, continua Aristóteles, el geómetra, para conocer las propiedades de una figura, las realiza dividiéndolas mediante líneas y haciendo en ella construcciones de toda clase. Ocurre así en las diversas ciencias: sólo se conoce llevando al acto, mediante la división, lo que sólo estaba en potencia en la totalidad del objeto, y realizándose así los términos medios. Este bello elogio de la división es una respuesta dada por el mismo Aristóteles a su crítica del método platónico. Lo que

estudiados, en estrictos conceptos de la lógica formal. Antes de esta sistematización las palabras solían

él llama acto, Platón lo llama recuerdo claro de la idea, y cree que la división es adecuada para aclarar la reminiscencia. ¿Dónde está la oposición del maestro y discípulo, sino en palabras? Ambos consideran el análisis como necesario a la ciencia; ambos lo consideran también como insuficiente, y elevan por encima del mismo la inducción.

2. Sin embargo, la inducción dialéctica no es menos atacada que la división por Aristóteles. Este reduce el método platónico a una serie de generalizaciones abstractas, las cuales, elevándose de género en género, se alejan cada vez más de las realidades. Ya hemos probado que esta generalización puramente lógica sólo es a juicio de Platón un procedimiento secundario. Se comprendería esta objeción si se tratará de Espeusipo; Pero Platón tiende a la unidad buena, no a la unidad vacía y sin bien. De igual modo que la división, la inducción abstracta no da las Ideas; puede servir únicamente para despertar su recuerdo. La idea no es el género, sino el principio del género, la unidad de forma y de cualidad que el género copia en el seno de la cantidad; pero el género es una imagen más clara de la idea que la sensación individual, en la cual no hay más que la confusión; el género, es pues, un intermediario útil para elevarse del mundo sensible al mundo ideal: forma parte de lo que Platón llamaba o números intermediarios. La generalización lógica o matemática no es la ciencia, sino la preparación a la ciencia. Tal es la doctrina de Platón, tanto según el testimonio de Aristóteles como según los diálogos, y tal es también la doctrina del mismo Aristóteles. El único error de Platón consiste en no haber insistido bastante acerca de la distancia del punto de vista lógico y del punto de vista ontológico en el método inductivo. Aristóteles lo aprovecha para acusar a su maestro de haberlos confundido completamente, de haber colocado la realidad en formas vacías y generales. Esto es solo aparente. El propio error de Platón envuelve un verdadero mérito; ha comprendido que la lógica, en sus últimas profundidades,

confundir y en ocasiones fueron causas de falacias y malos entendidos.

se identifica con la metafísica, hasta el punto de que el verdadero género está, por decirlo así lleno de la idea. A pesar de esto, el género no es más que una hipótesis intermediaria y Platón lo considera como tal. Las mismas Ideas son hipótesis, en tanto que no están vinculadas a su principio incondicional, único que es suficiente a todo y a sí mismo. De ahí una nueva crítica de Aristóteles, el método inductivo no es más que una serie de hipótesis: para hallar lo verdadero, supone lo falso. Autorizándose con el ejemplo de la geometría, que supone para demostrar, quiere sacar el ser del no-ser. Pero el geómetra no supone la realidad de su hipótesis: no es para él más que una definición, una tesis, de la cual deduce consecuencias. No toma lo falso por principio, pero sí lo posible. ¿Qué hace, por el contrario, el dialéctico? O bien pone su hipótesis como, y entonces toma lo falso como punto de partida; o bien la pone como simple hipótesis, y entonces ascienda o descienda, jamás saldrá de lo puramente posible y de lo hipotético: avanzará o retrocederá indefinidamente por el campo de una ciencia ideal, sin poder aprender el ser real.

Examinemos el valor de esta objeción.

1. ¿Supone Platón lo falso para demostrar lo verdadero, el no-ser para demostrar el ser? Pretende que su método consiste en eso es olvidar el sentido relativo que Platón da al no-ser. La dialéctica toma como puntos de apoyo: la sensación, que es un no-ser; después, el género, que también es un no-ser; después las Ideas particulares, que también contienen no-ser. ¿Qué se quiere decir? ¿Qué opera realmente sobre cosas que no tienen existencia alguna? Nada de eso. Lo que Platón llama no ser es todavía ser, aunque limitado bajo ciertos aspectos y en un estado de particularidad que le quita su valor absoluto: es el menor ser. Ahora bien, para Platón el menor ser, lo contingente, lo relativo, no tiene ser por sí mismo; lo menos implica lo más de que lo deriva. Es preciso, pues, pasar el fenómeno a la esencia, de lo contingente a lo absoluto, de condicional a lo incondicional; de lo que no existe por sí mismo es preciso sacar lo que existe

absolutamente. Proceder de esta manera, ¿es sacar lo verdadero de lo falso y el ser de la nada? Ciertamente, no. Es ir de la verdad a la verdad, del ser derivado al ser primitivo, de la realidad bajo forma particular a la realidad bajo forma universal. También la inducción va de lo mismo a lo mismo, y sólo da lo universal a fin de su operación, por que lo posee, desde el comienzo, envuelto en lo particular. Lo que Platón llama hipótesis dialéctica no es, pues, lo falso, sino solamente lo relativo. El vocablo hipotético es para él el equivalente de lo que Kant llamará más tarde lo condicional. Sea, dirá Aristóteles; pero, ¿cómo salir de lo condicional y lo hipotético, para elevarse a lo incondicionado y absoluto? De principios puramente ideales, sólo puede salir una ciencia ideal.

2. Platón responderá que lo absoluto ya está dado como lo relativo mismo. Lo sensible no existe más que por lo inteligible en lo cual participa, y sólo está concebido por la inteligencia gracias a la concepción de lo inteligible. Basta, pues, eliminar lo particular, lo variable, lo relativo, para hallar lo universal, lo inmutable y lo absoluto. Toda cosa imperfecta, que no satisfaga enteramente a la razón y que no aparezca como necesaria, tiene un carácter hipotético e condicional, resultado de un resto de indeterminación. Pero cuando el pensamiento concibe la determinación absoluta, la perfección suprema, el soberano bien, ¿es extraño que quede satisfecha, que no pida nada más, que considere todos los demás grados de la escala dialéctica como puntos de apoyo provisionales, para fijarse por fin en el grado más elevado? Aristóteles mismo ¿no se remonde lo relativo a lo absoluto, eliminando toda indeterminación, toda potencia, toda materia, hasta que concibe el acto puro y la pura determinación? Alcanzada está altura, dirá como Platón: aquí debe detenerse el pensamiento; todo lo demás era provisorio e hipotético; pero, del seno mismo de la materia, hemos separado la esencia absoluta, y ahora estamos en presencia del bien, único que se basta así mismo.
3. Los dos grandes procedimientos lógicos de la dialéctica platónica se resumen en la definición, que es el fin de la ciencia. Según Aristóteles, Platón no ha hecho

otra cosa que utilizar el método de definición inventado por Sócrates, o más bien empleado por primera vez por éste de una manera regular. Pero, la definición es un excelente procedimiento de lógica, más no es ella, propiamente hablando, quien da la ciencia; no es otra cosa que un análisis de las nociones. La verdadera esencia le escapa; sólo alcanza una esencia relativa. Por ejemplo: el número impar es un número, etc.; pero ¿qué es un número? El espíritu sólo se satisface cuando llaga un elemento simple, indivisible, individual. Toda definición supone una noción, y toda noción es general; ninguna puede constituir la esencia propia de un ser: la última diferencia es indefinible, lo mismo que el último género. En las dos extremidades de la ciencia, la definición aparece como impotente, y la noción dar lugar a la intuición. Por una parte es la intuición sensible; por otra, la intuición intelectual; y entre estos dos términos inmóviles se despliega la lógica discursiva, con sus procedimientos de división, de inducción y de definición.

Tal es la verdadera teoría del método que Aristóteles quiere oponer a la de Platón, pero por extraño malentendido, es el método del propio Platón. ¿No nos ha demostrado el *Teeteto* la impotencia de la definición, puro análisis que supone elementos simples, aprehensibles mediante una intuición simple? La *República* y el *Parménides*, ¿no nos han hecho comprender que lo universal y lo uno están por encima de la definición y de la propia ciencia? ¿No ha distinguido Platón profundamente la razón discursiva de la razón intuitiva y la región intermediaria de la lógica o de las matemáticas de aquella otra región de lo puro inteligible? ¿No ha comprendido perfectamente que todo procedimiento lógico se resuelve en un procedimiento ontológico, único que puede llegar al ser?

2. CRÍTICA DE LA PRUEBA POR LAS CONDICIONES DE LA CIENCIA.

Platón había distinguido en el ser, objeto de la filosofía primera, dos elementos principales: lo indeterminado y la determinación, los cuales reuniéndose, forman todos los seres que no son el ser primero. Aristóteles no hace otra cosa que seguir a su maestro cuando establece en principio la oposición de la materia y de la forma. Incluso la descripción de la materia en el *Timeo* está aceptada por Aristóteles, salvo en los pasajes que parecen confundir la materia con el espacio. Y también, para el mismo Aristóteles, la cantidad o la extensión es la primera forma de la materia, sino la materia propiamente dicha. Quizá Platón tuviera el mismo pensamiento: la materia indefinida y el espacio indefinido le parecen tan cercanos que no los distingue en la exposición un poco exotérica del *Timeo*. La verdadera originalidad de Aristóteles está en la concepción de la materia como simple potencia y de la forma como acto. No es que Platón sea completamente extraño a esta noción de la virtualidad y de la realidad. Hemos hallado en el sofista una concepción bastante clara de la potencia aunque menos amplia que la de Aristóteles. En el *Timeo* la materia está representada como no teniendo ninguna forma y como pudiendo recibirlas todas; esta idea de una receptividad universal, de una cosa indeterminada en sí misma y determinable por las demás, está muy cercana a la idea de potencia. Demócrito parece haber tenido una idea bastante clara de la potencia, según el testimonio del propio Aristóteles, y la escuela de Megara ha conocido igualmente la oposición de la potencia y el acto. La originalidad de Aristóteles no subsiste menos, por que reside sobre todo en la manera como ha concebido el segundo término de esta gran oposición: el acto. Es sobre este punto donde se hace patente la diferencia entre Platón y Aristóteles. Sobre la cuestión de la potencia y de la materia, casi están de acuerdo.

Como Platón, Aristóteles cree que el ser no está en la materia, y censura a los filósofos antiguos que habían admitido este error. ¿Qué entendían ellos, en efecto, por su materia primitiva? ¿Es el aire, el fuego, el agua? Estos no son materia pura. El fuego, el aire y el agua tienen formas particulares: están ya determinados, actualizados,

realizados; pertenecen, dice Platón, al género mixto; suponen por debajo de ellos, dice Aristóteles, otra materia como soporte. ¿Los átomos, quizá? Pero el atomismo no hace otra cosa que alejar la dificultad sin resolverla. Los átomos también tienen formas determinadas: en ellos hay acto, lo particular y lo real. La existencia de los átomos por sí sola tan inexplicable como el resto del universo. Por tanto, al materialismo le es imposible detenerse en estos pretendidos elementos; es preciso que se remonte a la verdadera materia primitiva; pura de toda forma y absolutamente indeterminadamente. La lógica del sistema exige esta consecuencia es la condena del sistema. ¿Qué es, en efecto, esta materia prima? Todo en potencia, nada en acto, como ya había confesado Demócrito; es una simple posibilidad que envuelve a los contrarios. ¿Por qué, pues, lo posible pasa el acto? He aquí un efecto sin razón. Encerrados en la virtualidad abstracta de su materia primitiva, los jónicos no podían salir de ella más que haciendo venir el ser de nada mediante una contradicción.

Lejos de constituir el ser, la materia no es más que una condición; y aun esta condición no es absoluta, sino relativa a la imperfección de los seres contingentes. El pensamiento humano, por ejemplo, está en potencia antes en acto; tiene existencia material antes de tener existencia formal; pero, propiamente hablando lo constituye en su acto, no en su potencia. Aquí la potencia resulta de la imperfección del acto; es su límite y no el fondo. Lo que constituye el pensamiento es el ser esencialmente y actualmente pensado, y no el haber estado en potencia antes de estar en acto. Así, pues, si bien la materia es inseparable de la forma en el ser sensible, no es preciso concluir que sea una condición del ser sensible en tanto ser. Es por que el ser sensible es imperfecto por lo que esta indisolublemente ligado a la materia. El ser verdadero— más tarde lo veremos—, está tan poco sometido a la condición material, que sólo es realmente puro y perfecto cuando es independiente de toda materia.

La forma, única que ocupa el campo de la realidad, es también la única que cae bajo la intuición. La materia no se deja conocer en sí misma, dice Aristóteles, de acuerdo con Platón; no se deja ver, sino adivinar; sólo se revela en el movimiento, es

decir, en el momento que cesa de ser ella misma para llegar al ser. Sin embargo-Platón ya lo había comprendido-, no es el no-ser absoluto; no es el no-ser, como tampoco es el ser, sino de una manera relativa: no ser en acto, ser en potencia. El no-ser en sí es la privación; el ser en sí es la forma.

Es, pues, en la forma, según Platón y Aristóteles, donde es preciso buscar los verdaderos principios de las cosas.

Pero según Platón, la forma esencial de las cosas es la Idea, y esto es lo que niega Aristóteles, cuya crítica se reduce a estos dos puntos principales:

1. Las pruebas de la existencia de las Ideas no son concluyentes;
2. Las Ideas, una vez admitidas, no explican los objetos los objetos: dichas Ideas no pueden ser, ni causas formales, ni causas eficientes, ni causas finales, ni números inteligibles.

2.1. La Ciencia¹¹⁵.

El ignorante se extraña de que las cosas sean como son; y ése es, como ha dicho Platón, el comienzo de la ciencia¹¹⁶. Por el contrario, el sabio se extrañaría de que las cosas fueran de otro modo, por que conoce la razón de ello, tal es, dice Aristóteles, el fin de la ciencia¹¹⁷.

La razón de una cosa tanto para Aristóteles como para Platón, es lo que hace a esta cosa inteligible y cognoscible; es lo que explica su posibilidad o su realidad. La razón de una cosa también se llama principio o causa, en el sentido más amplio de la palabra.

No toda causa es objeto de la ciencia: es preciso que sea una causa, o, más bien, una razón general. Saber que tal efecto a curado a Calias atacado de tal

¹¹⁵ Conocimiento cierto de las cosas por sus causas, según la clásica definición. Pero tanto para Aristóteles como para Platón, la ciencia es la actividad propia del ser humano. La ciencia es una virtud y estrictamente es la perfección de la vida de los hombres, y es propio de lo divino. Por tanto, hablar de ciencia aquí poco tiene que ver con la experimental, inductiva, empírica y reducida en sus aspiraciones, ciencia de hoy. De hecho, en *An. Post.* I 3, 72 b 5 – 25 Aristóteles expone que más allá de la ciencia demostrativa existe una mayor, que es llamada, en virtud del conocimiento de los primeros principios (αρκαι), νοϋς.

¹¹⁶ Recordemos que de igual manera que Platón distinguió dos mundos, uno aparente y otro auténtico, también discernió entre dos clases de conocimientos: el verdadero saber, la auténtica ciencia (επιστημη) y la opinión o saber aparente (δοξα). Según él, la calidad del conocimiento depende de la naturaleza de los objetos conocidos, de éste modo, el conocimiento de los objetos del mundo sensible será también inauténtico o aparente. Este tipo de conocimiento nos es suministrado por los sentidos; pero éstos nos engañan. En cambio, cuando el alma logra evadirse de las realidades sensibles y elevarse al mundo de las ideas, entonces tiene lugar el verdadero conocimiento, episteme.

enfermedad, que ha producido el mismo efecto en Sócrates y en varios otros tomados individualmente, eso es experiencia; Pero, saber que tal remedio a curado a toda clase de enfermos atacados por tal enfermedad, eso es arte, y también ciencia.

El principio socrático por excelencia es que no hay ciencia posible del individuo, en tanto que individuo. Este principio está tanto en Aristóteles como en Platón: ambos elevan la ciencia por encima de la sensación, y le dan por objeto lo general, o, al menos, lo que sucede más frecuentemente.

La serie de razones, objeto de la ciencia, no puede ser infinita, ni el orden del ser, ni en el del conocer. Si no hubiera algún ser que tuviera su razón en sí mismo, no habría principio y nada podría existir. Toda cosa producida, dice Platón en el Fedro, debe nacer de un principio, y el principio no nace de nada. Aristóteles muestra, a su vez, que la serie de razones no puede ser circular, pues dos cosas que se precederían mutuamente en el mismo sentido y según la misma relación; ni infinita, pues entonces, para que se produzca el resultado, es preciso que está infinidad quede realizada, agotada, finita, lo que es contradictorio.

De igual modo, en el orden de conocimiento, si no hay una verdad que tenga en sí misma su razón y como su título a nuestra creencia, la demostración, y, en consecuencia, la ciencia, sería imposible: el término último buscado por el pensamiento retrocedería siempre y le huiría en eterna huída. En la serie de los conocimientos, como en la serie de las existencias es preciso detenerse. Así, cada serie de razones está suspendida de un primer anillo, de un primer término, que también puede ser considerado como el, como el fin. Platón había dicho que la dialéctica tiene un último grado, un principio, condición de todo el resto, y él mismo incondicional, Aristóteles repite después que la ciencia tiene un fin.

Ni el número de razones, ni el número de las especies de razones, puede ser infinito; existe, pues, un número determinado de causas primeras, las cuales mediante

su concurso, producen el ser, la realidad. Y existe también una ciencia que estudia las causas primeras y determina su número: es la filosofía primera.

2.2. La Filosofía¹¹⁸.

El objeto de la filosofía es el ser, decía Platón: Aristóteles también llama a la metafísica la ciencia del ser en tanto ser. El accidente, cosa relativa y dependiente de la esencia, variable e indefinido, no pertenece al dominio de la metafísica. La misma verdad no es su objeto propio, por que lo verdadero y lo falso no están en las cosas sino en la síntesis del entendimiento, como lo había mostrado Platón y en Aristóteles, solo que Platón siempre considera al objeto de la filosofía como principio del pensamiento al mismo tiempo que del ser, y transporta siempre al ser lo que encierra en pensamiento, Lógica y metafísica no son para él dos cosas distintas: más preocupado que Aristóteles de la unidad de las ciencias, concibe la dialéctica y la filosofía como un conjunto de procedimientos de doble alcance, los cuales llegan al mismo tiempo a las leyes del pensamiento y a las leyes del ser. Aristóteles no desconoce la unidad de las ciencias, pero se dedica más a diferenciarlas que a confundirlas, y establece en el dominio de la filosofía una distinción frecuentemente exagerada entre la lógica, ciencia formal, y la metafísica, ciencia real. Es en este punto de vista en donde se coloca ordinariamente en sus objeciones contra la dialéctica platónica, en la cual no quiere ver otra cosa que un trabajo estéril (y como subjetivo) del pensamiento sobre sí mismo, en lugar de un trabajo fecundo sobre las realidades, objetos de experiencia.

¹¹⁸ Importa aquí aclarar que para ambos filósofos filosofar es propio del Sabio, consiste en ordenar y explicar la realidad natural. Para ambos se resuelve en la metafísica, llamada, también por ambos, en algún sentido, teología.

3. CRÍTICA DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE LAS IDEAS.

Ninguna de las razones en que se apoya la existencia de las Ideas tienen un valor demostrativo. Muchas de estas razones no conducen a la conclusión de que ellas se pretenden deducir; otras razones llevan a admitir idea de objetos, de los que la teoría no reconoce que las haya. Aristóteles reduce las pruebas de Platón a dos pruebas principales: una sacada de la consideración de la ciencia, otra de la unidad en la multiplicidad: la primera se relaciona con las condiciones del pensamiento; la segunda, con las condiciones del ser.

3.1. Prueba Por Las Condiciones De La Ciencia.

La doctrina de las Ideas nació en los que la proclamaron como consecuencia del siguiente principio de Heráclito, que aceptaron como verdadero: todas las cosas sensibles están en un flujo perpetuo; de cuyo principio se sigue que, si hay ciencia y razón de alguna cosa, debe haber, fuera del mundo sensible, otras naturalezas, naturalezas persistentes porque no hay ciencia de lo que fluye perpetuamente.

Sócrates fue el primero que tuvo el pensamiento de dar definiciones. Platón, heredero de su doctrina, habituado a la investigación de lo general, pensó que estas definiciones debían referirse a otros seres que los seres sensibles; porque, ¿cómo dar una definición común de los objetos sensibles, que cambian continuamente?

Sócrates no concedía existencia separada ni a los universales ni a las definiciones. Los que vinieron después las separaron, y dieron a esta especie de seres el nombre de Ideas.

Según Aristóteles, Platón se ha equivocado al hacer esta separación, y su demostración de las Ideas no es concluyente. El objeto de la ciencia, dice Platón, es lo

universal, es decir, la naturaleza de cada ser despojada de todo accidente particular o fenoménico, y elevada así su máximo de perfección; pero, el objeto de la ciencia debe ser algo perfectamente real; luego el universal, despojado de la particularidad fenoménica, existe con la realidad más perfecta. Aristóteles concede la primera proposición de este razonamiento; a saber, que lo universal, despojado de lo particular, es el objeto de la ciencia. Es este un principio común a todas las escuelas procedentes de Sócrates. Aristóteles concede también que lo universal debe de ser algo existente. Pero queda por saber cual es su modo existencia. Para Aristóteles, que no distingue lo universal de lo general, la cuestión se reduce a la siguiente: ¿lo general está separado o no está separado de lo particular? ; y si, en tanto que objeto de la ciencia, está separado, ¿se tiene el derecho de concluir que en su existencia misma está igualmente separado de los individuos sensibles? Esto, según Aristóteles es confundir las condiciones de la ciencia con las de la existencia. Una ciencia puede considerar una cosa bajo un punto de vista especial, sin que esta cosa tenga tantas clases de existencias separadas como puntos de vista diferentes. La física especula como seres un tanto que móviles, independientemente de su naturaleza y de sus accidentes, sin que haya necesidad de suponer móviles y separados de los objetos reales. La óptica desdeña la vista en sí misma para no tratar otra cosa que líneas, números etc. Cuanto más primitivo es el objeto de la ciencia según el orden lógico, es decir, más simple, más exacta y rigurosa es también la ciencia. La ciencia no está por ello en lo falso: las discusiones de los matemáticos se basan en los seres; los objetos de su ciencia son seres. Es que hay dos especies de seres: el ser en potencia y el ser en acto. Esta distinción tan importante ha sido desconocida por Platón. Lo universales existen, puesto que el objeto de la ciencia existe; pero ¿existen en potencia o en acto? Platón, según Aristóteles, ni siquiera se ha presentado esta cuestión, que, si embargo, es capital. Ahora bien; el universal existe sin duda, en acto en los objetos particulares: el bien, lo bello, lo justo están realizados en los objetos buenos o bellos y en las acciones justas pero, una vez separado de lo particular, ¿lo universal es otra cosa que un ser en potencia, por ejemplo la posibilidad del bien, de lo bello, de lo justo? Lo que es real y actual, ¿no es solamente tal objeto bello o bueno, tal acción justa? Platón no ha

advertido esta dificultad se ha apresurado a concluir del punto de vista lógico el punto de vista ontológico; a confundido al ser en potencia con el ser en acto y ha confundido también la separación que la ciencia opera entre las cosas con una separación real.

4. CRITICA DE LAS CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA DE LAS IDEAS

Conforme a las consideraciones obtenidas de la ciencia, habrá Ideas de todos los objetos de que hay ciencia. No sólo de las esencias, sino de muchas otras cosas; porque hay unidad de pensamiento, no sólo con relación a la esencia, sino también con relación a toda especie de ser; las ciencias no recaen únicamente sobre la esencia, recaen también sobre otras cosas; y pueden sacarse otras mil consecuencias de este género. Más, por otra parte, es necesario, y así resulta de las opiniones recibidas sobre las Ideas; es necesario, repito, que si hay participación de los seres en las Ideas, haya Ideas sólo de las esencias, porque no se tiene participación en ellas mediante el accidente; no debe haber participación de un ser con las Ideas, sino en tanto que este ser es un atributo de un sujeto. Y así, si una cosa participase de lo doble en sí, participaría al mismo tiempo de la eternidad; pero sólo sería por accidente, porque sólo accidentalmente lo doble es eterno. Luego, no hay Ideas sino de la esencia. Idea significa, por tanto, esencia en este mundo y en el mundo de las Ideas; de otra manera, ¿qué significaría esta proposición: La unidad en la pluralidad es algo que esta fuera de los objetos sensibles?.

Platón hubiera admitido perfectamente que hay Ideas de todo aquello de que hay ciencia, puesto que para él no todo el conocimiento es ciencia, sino solamente aquel que tiene por objeto la esencia. Por otra parte, los demás conocimientos, tales como la opinión y la razón discursiva, no son posibles sino por la ciencia verdadera o razón intuitiva. Por tanto, es verdad que todo conocimiento se refiere en definitiva a las Ideas. ¿No admitía Aristóteles igualmente que todo conocimiento conduce en último análisis al acto del pensamiento?.

Pero entonces, ¿hay Ideas de todas las cosas? ¿Por qué no? ¿No hay acto de todas las cosas? ¿Por qué no ha de haber en todas las cosas participación en la Idea, que es el Bien real, el Bien en acto?

Sin embargo, objeta Aristóteles, no puede haber participación más que de la esencia, puesto que las Ideas son esencias. Una cualidad de este mundo ni puede, pues, corresponder a una esencia en el mundo de la Ideas. Si las Ideas son esencias, sus imágenes no pueden ser en parte esencia, en parte otra cosa.

El pensamiento de Platón tiene más profundidad de lo que Aristóteles supone. Nada es, ni siquiera una cualidad, sino mediante la participación en una esencia.

En primer lugar una cualidad incluso puramente posible debe tener el fundamento de su posibilidad en una realidad, la cual es la Esencia y el Pensamiento divino.

¿Es Aristóteles quien podría discutir este principio, Aristóteles que ha demostrado la necesaria anterioridad del acto con relación a la potencia? En segundo lugar, una cualidad real y actual debe tener, con mayor razón su fundamento en una esencia real, de la cual no es otra cosa que una como manifestación e imagen, Aristóteles mismo ha demostrado que todas las categorías- cualidad, relación, cantidad, etc.- están suspendidas de la primera categoría, de la esencia, y sólo existen en relación con ella. Por tanto, el pensamiento, remontando la escala dialéctica, cualquiera que sea el punto de partida, conduce a la esencia. Fuera de la esencia nada puede existir, y sin el pensamiento de la esencia ninguna ciencia es posible. Todo lo que es cualidad en lo relativo es esencia en lo absoluto.

Conforme al argumento de la unidad en la multiplicidad, habrá Ideas incluso de las negaciones; y, en tanto que se piense en lo que ha perecido, habrá Ideas de los objetos que han perecido, pues podemos hacernos una imagen de ellos. Por tanto, los argumentos de Platón no prueban nada, o prueban demasiado. Sin duda, se pueden

concebir las cualidades negativas bajo la condición de la unidad, así como se conciben, bajo esta condición las cualidades positivas. Pero subrayémoslo, las cualidades, objetos del juicio, son las mismas en la negación que en la afirmación. Solamente que, en el segundo caso, se ponen, y en el primero se retiran.

A cada operación positiva de nuestro espíritu corresponde una operación negativa, que tiene lugar mediante la exclusión de la primera. Entre estas dos operaciones hay una cosa común: la unidad mediante la cual se conciben las diversas cualidades. La unidad bajo la cual se comprende una multiplicidad negativa, ¿no es la misma unidad que existe entre los términos de una multiplicidad positiva? Resulta de ello, no que existan Ideas verdaderamente negativas, sino que la misma Idea positiva subsiste ante el espíritu como medida común entre términos múltiples, y queda invariable incluso cuando el espíritu desvanece esos términos. Tan grande es la independencia de la Idea con relación a los objetos, que éstos participan o no participan en ella.

Este ejercicio negativo del pensamiento debe tener su principio en alguna concepción ideal. Esto es lo que Platón reconoce perfectamente. Hay dice, un no-ser intangible, que no es absoluto, sino relativo al Ser, y que se mezcla a todas las Ideas. Es el principio de la multiplicidad, de la relación y, por lo mismo de la negación. Esta materia indefinida, de la cual sólo está libre la Idea suprema del Bien, es la que hace posible el ejercicio negativo del pensamiento, como la privación en el ser real. La teoría de Aristóteles es análoga sobre este punto a la de Platón. El objeto del pensamiento es el acto; pero el acto puede estar limitado por la potencia, por la materia, y entonces se produce la privación, que es una forma negativa. El espíritu puede concebir estas formas privativas o negativas, aunque su objeto propio sea la forma positiva, el acto. ¿De dónde viene este poder? De la concepción de la materia y de la potencia.

También aquí es el propio Aristóteles quien refuta sus propias objeciones, adoptando por su cuenta la teoría que ataca.

Si por encima de toda pluralidad se precisa una unidad, se llega, según Aristóteles, a introducir un tercer hombre entre el hombre sensible y el hombre en sí.

Platón conocía perfectamente esta objeción que él mismo había expuesto admirablemente en el Parménides.

Aristóteles la recoge. "Y si las Ideas son del mismo género que las cosas que participan de ellas, habrá entre las Ideas y las cosas alguna relación común. ¿Por qué ha de haber entre las diadas percederas y las diadas también varias, pero eternas (números intermediarios), unidad e identidad del carácter constitutivo de la diada, más bien que entre la diada ideal y la diada particular? Si no hay comunidad de género, no habrá entre ellas nada de común más que el hombre; y sería como si se le diese el nombre de hombre a Calias y un trozo de madera, sin haber observado ninguna relación entre ellos"

Platón ha negado el valor de esta conclusión. Del hecho de que la diada sensible y la diada matemática sean del mismo género, no se sigue que la diada sensible y la diada ideal sean también del mismo género. En efecto, se dice que los seres que son de la misma especie o del mismo género cuando son a la vez independientes entre sí y dependientes de un principio común. Así, los individuos humanos, separados en tanto que individuos, depende igualmente del género humanidad. La diada concreta y la diada abstracta son dos especies de un mismo género, y deben tener un principio común que haga posible la diada, sea concreta, sea abstracta. Este principio es la diada ideal la cual ni es concreta a la manera de la dualidad sensible, ni abstracta como el número dos de los matemáticos, y de la que dependen todas las diadas sensibles o matemáticas. Ahora bien; si dos seres existen en tales condiciones mutuas que el segundo obtenga su ser del primero, no se puede decir que sean de la misma especie. Esto es lo que sucede cuando se compara el ser absoluto con el ser relativo.

El primero existe por sí mismo, y el segundo existe por el primero. Buscar un principio superior es querer remontarse por encima de lo absoluto, como si lo absoluto no fuera suficiente para sí mismo y para lo relativo. Este pretendido principio superior no tendría más extensión ni más comprensión que el término absoluto, ya presentado. No tendría más extensión: porque el término absoluto está presente en todos los objetos reales o posibles que de él participen; así la inteligencia en sí está presente (Aristóteles mismo lo admite) en todas las inteligencias reales o posibles. No tendría más comprensión: porque, agregando al término absoluto el término relativo, no se le añadiría realmente nada; solamente se haría entrar el efecto en la causa, el fenómeno contingente en la esencia necesaria.

Así agregando a la inmensidad un espacio finito, en modo alguno se la aumentaría. El número ideal y los números sensibles, son pues, en cierto modo, inconmensurables, y el argumento del tercer hombre es un puro sofisma. Remontando de Idea en Idea no se pierde más en lo indefinido que remontando de acto en acto, y Platón tiene derecho a decir, como Aristóteles cuando ha llegado a lo absoluto; es preciso detenerse, sin pedir un término superior.

Entre lo absoluto y lo relativo, decimos nosotros, hay una diferencia, no solamente de grado y de especie, sino de naturaleza. Entonces, objeta Aristóteles, ¿Por qué dar el mismo nombre a objetos tan diferentes? Platón hubiera podido responder que, en efecto lo absoluto y lo relativo no son unívocos, rigurosamente hablando. Y sin embargo, hay algo de legítimo en los nombres que les damos a las cosas absolutas. La inteligencia en sí no es semejante a la inteligencia derivada; pero como ella es su principio, merece ser llamada, sea inteligencia, sea algo superior a la inteligencia y que la contenga eminentemente. Nuestro lenguaje está, pues, justificado, sino por una relación de género, al menos por una relación de causalidad entre las Ideas perfectas y las cosas imperfectas.

4.1. Las Relaciones De Las Ideas Con Los Objetos No Pueden Explicar La Realidad¹¹⁹

Ante todo, ¿cómo explicar la comunicación del ser universal con otra cosa que él mismo?¹²⁰ Se llama a los objetos sensibles, dice Aristóteles, imitación de los seres inteligibles; para explicar los seres que caen bajo nuestros sentidos, se introducen otros seres en igual número, es como si alguien quisiera contar, y no teniendo más que un pequeño número de objetos, creyera imposible la operación, y entonces aumentara su número para poder contar. Las pretendidas causas ejemplares de las cosas no son sino generalidades seguidas de una palabra: en sí (por ejemplo, animal en sí), como esos dioses que en el vulgo se representa en todo semejantes a los hombres, pero siendo hombres eternos.

Nada más injusto que esta crítica de Aristóteles. Platón no se limita a duplicar los objetos sensibles, y no admite una especie de politeísmo metafísico. Pocos filósofos han estado más preocupados que él por la unidad, y Aristóteles no dejará de reprochárselo bien pronto.

¹¹⁹ Porque no son verdaderas causas, dice Aristóteles. En las siguientes páginas mostraremos, punto por punto, porqué dice Aristóteles que las Ideas no son verdaderas causas motrices, finales, eficientes ni formales.

¹²⁰ Recordemos que Platón habla de la participación (μεθεξις) y de la imitación (μιμηξις).

-“Creo que acostumbrados a postular una idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre. ¿O no me entiendes?”

-Si te entiendo.

-Tomemos ahora la multiplicidad que prefieras; por ejemplo, si te parece bien, existen muchas camas y mesas.

-Claro que sí.

Pero ideas de estos muebles existen dos: una de la cama y otra de la mesa.

-Sí.

-¿Y, no acostumbramos también a decir que el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las demás cosas de la misma manera?”

República, X, 496 a.

La multiplicidad de los objetos sensibles queda reducida a la unidad mediante la Idea, y la multiplicidad las Ideas, a su vez, queda reducida a la unidad mediante la Idea de Bien, que abarca a todas las demás. Platón no se ha limitado, por lo tanto a duplicar el mundo sensible; lo han vinculado a un principio único. Pero, al mismo tiempo, ha concebido este principio como conteniendo en sí mismo una diversidad ideal que haga posible la diversidad de las cosas contingentes. ¿Se trata, pues, de un error ridículo? Todo tiene su razón de ser en lo Inteligible; por tanto, la misma multiplicidad debe tener su razón en lo Inteligible y debe reconciliarse en ello con la unidad. Tal es la doctrina platónica; no merece las burlas de Aristóteles.

Las Ideas, dice también éste último, no son sino generalidades (como el hombre, el animal), seguidas de la frase en sí el hombre en sí, el animal en sí. Pero esta palabra, diga lo que quiera Aristóteles, cambia completamente el sentido de la expresión. La frase en sí muestra que las ideas no son en modo alguno simples generalidades, sino los principios de los géneros, las causas ejemplares de eso que hay de común en los seres.

El hombre sensible y el hombre en general difieren como lo concreto de lo abstracto; pero el hombre ideal es de otra naturaleza: no es el hombre propiamente hablando, sino la razón y el principio de la humanidad, la causa que contiene eminentemente su esencia; en otros términos, es Dios mismo, en tanto que principio del género humano, quien lo envuelve en su esencia y en su pensamiento. Desde el punto de vista, no hay nada de absurdo en representarse los objetos imperfectos como imágenes o copias del Ser perfecto, al cual semejan necesariamente por algún aspecto. Platón es el primero en reconocer lo que hay de inexacto en esta representación sensible de la relación de Dios y el mundo, más no deja de contener algo de verdad.

Esto es lo que niega enérgicamente Aristóteles. Según él, no habría modelo ideal contemplado por Dios, pues Dios no conoce siquiera el mundo. Sin duda la naturaleza

es constante en sus operaciones, y se parece siempre a sí misma; pero esta semejanza no exige un tipo ideal sobre el cual se hagan los individuos. Es lo semejante quien, sin saberlo, engendra su semejante. Puede suceder esto, o que exista un ser semejante a otro, sin haber sido modelo de este otro: así, que Sócrates exista o no, podría nacer un hombre semejante a Sócrates. Esto no es menos evidente, aunque existiera un Sócrates eterno.

¡Siempre la misma confusión de las cosas eternas y de los objetos sensibles! Porque un individuo pueda nacer independientemente de otro, en tal punto del espacio de del tiempo, Aristóteles concluye que podría nacer también independientemente del principio eterno de donde deriva el género. No se puede dejar de reconocer en ello un sofisma. Además, subrayemos el cuidado de Aristóteles para escoger como ejemplos de las Ideas de los individuos a individuos eternos, como Sócrates o Calias. Es dudoso que Platón admita una Idea para cada individuo; y, si las admitiera, no las consideraría como individuos eternos separados los unos de los otros y sometidos a las mismas condiciones que los individuos sensibles. El argumento de Aristóteles queda, pues, sin valor: la independencia mutua de los individuos, en modo alguno prueba su independencia con relación a las causas ejemplares, a las Ideas.

¿Pero, para qué una causa ejemplar?, Pregunta Aristóteles. Es el individuo quien engendra al individuo.

He aquí la verdadera explicación de la constancia de los géneros.

Esta explicación, es preciso confesarlo, no explica absolutamente nada. Platón sabe tan bien como Aristóteles que el hombre engendra al hombre. Pero es precisamente de esto de lo que habría que hallar una razón. Remontar de individuo a individuo equivale a aplazar indefinidamente el problema; esto no es resolverlo. ¿No ha demostrado el mismo Aristóteles la necesidad de una causa primera superior a la serie indefinida de las causas segundas? Es en virtud de este gran principio racional que Platón coloca la causa ideal por encima de los individuos sensibles; y la representa en

el *Teeteto* como un fin, en vista del cual se produce la generación. ¿Por qué, pues, Aristóteles no quiere reconocer en Platón el germen de su propia doctrina?

La única diferencia esencial entre ambas teorías es que, para Aristóteles, la causa final atrae al mundo, y por ello le da una forma sin saberlo; mientras que Platón concibe la causa formal como una causa que forma al mundo con conciencia de lo que produce.

¿Cuál es entonces, pregunta Aristóteles, este artista que fija sus ojos en las Ideas?. No puede ser la naturaleza, que no delibera ni razona. ¿Habría que tomar en serio las alegorías del *Timeo*, y representarse a los dioses y a los demonios fabricando, sobre tipos preexistentes, hombres, animales y plantas?. Ciertamente, sí hay algo de serio en las alegorías de Platón. Este artista que copia las Ideas es Dios mismo; Aristóteles no lo ignora; pero, como niega a Dios el conocimiento del mundo, sólo tiene desdén para la doctrina de Platón, e incluso no parece comprenderla.

Las Ideas no serían solamente modelos de los seres sensibles, sino que serían también los modelos de sí mismas; tal el género, en tanto que género de Ideas; de suerte que la misma cosa sería al mismo tiempo modelo y copia. Esta dificultad no es seria. El mismo Platón representa cada Idea como conteniendo Ideas inferiores, y como contenida en una Idea superior; pero nos advierte que ello es una pura apariencia para el entendimiento humano. No existe entre las Ideas presesión ni sucesión reales, como si estuvieran en el espacio y en el tiempo; no hay entre ellas más que relaciones ideales, que no tienen menos valor porque expresen leyes eternas del ser y del pensamiento.

Aristóteles hace la crítica de la participación. Los pitagóricos dicen que los seres son a imitación¹²¹ de los números; Platón, que son por participación con ellos... El solo cambio que ha introducido en la ciencia es la palabra participación. Ahora bien; decir que las cosas participan de las Ideas es pagarse de palabras vacías de sentido, y hacer metáforas poéticas. Si el hombre participa en varias Ideas, como la del animal y la del bípedo, ¿qué es, pues, lo que constituye la unidad del hombre, y por qué es uno y no múltiple? ¿... En la hipótesis en que estamos, el hombre en modo alguno puede ser uno: es varios, animal y bípedo? La Idea misma, que debía ser una, será múltiple, participando en varias Ideas. Toda cosa, por tanto, está formada de una pluralidad de elementos incompatibles con la unidad de la esencia.

También aquí hace representar Aristóteles a las Ideas un papel análogo al de los elementos materiales que separan el espacio y el tiempo. No es ese el verdadero pensamiento del Platón: éste concibe la perfección como una en sí misma, puesto que no le falta ninguna determinación, y no puede existir ninguna oposición en aquello que reúne todas las perfecciones en su supremo grado; pero la perfección encierra eminentemente la diversidad, en cuanto contiene determinaciones de todas clases. Un ser puede participar en estas diversas perfecciones y, en particular, en la diversidad y en la unidad. Por ello. Sería uno y diverso como el Bien mismo, aunque en grado inferior. El hombre encierra la diversidad de la diferencia, del género y de la especie en la unidad del individuo; será uno y varios al mismo tiempo y bajo diferentes aspectos.

¹²¹ La afirmación de que los pitagóricos explicaban la existencia de las cosas como debida a la "imitación" de los números (Mf. 987 b 11 ss.) es claramente contradictoria con la doctrina que identificaba los números con las cosas. Además asevera que ellos estaban de acuerdo con Platón en el único punto que Aristóteles siempre enfatiza como la distinción principal entre ambos, porque la "imitación" implica la separación de los números de las cosas. Esta forma de la teoría es atribuida a los pitagóricos sólo una vez, en este pasaje que se ocupa de Platón. Se trata claramente de un intento por mostrar una conexión entre éste y los pitagóricos, como lo hemos visto desde el principio, aunque la analogía es negada de algún modo en 987 b 29-31. El tono, la posición y la singularidad del pasaje parecen mostrar que fue concebido para minimizar la originalidad de Platón.

La participación, dice aún Aristóteles, está inventada para explicar la esencia, pero la supone en lugar de explicarla. En efecto, es solamente mediante la esencia como el objeto puede participar en la Idea; si participara en ella en tanto que sujeto, las Ideas devendrían simples atributos, mientras debieran conservarse como esencias. Ahora bien; conforme a la participación, es preciso suponer un sujeto que participe de la Ideas y las reciba; luego, las Ideas son simples atributos. Platón hubiera respondido que la materia está informada por las Ideas y recibe de ellas la esencia, de igual modo que la potencia de Aristóteles está informada por el acto y recibe de él la esencia. La Idea no es por ello un atributo, como no lo es el acto; la doctrina de Platón y la de Aristóteles son análogas sobre este punto. En cuanto a determinar la naturaleza de este sujeto indeterminado que recibe las Ideas, o que se actualiza bajo la influencia de la forma, Aristóteles no ha hecho más que Platón. Ni el uno ni el otro, ni tampoco nadie, han explicado el cómo de la creación.

Si la participación, según Aristóteles, supone la esencia – que ella únicamente debiera dar –, ya no le queda a Platón, para explicar los objetos sensibles, más que resolverlos en las Ideas mismas mediante la mezcla de las Ideas. Ya no hay sujeto real para recibir la huella del tipo ideal, o para participar en él. Por tanto, es preciso poner las Ideas en comercio inmediato las unas con las otras, y hacer que resulte de su mezcla toda la realidad. Tal es, según Aristóteles, la última forma a que debe reducirse el sistema platónico, y con respecto a la cual todas las demás no son otra cosa que sus envolturas. En último análisis, Platón hace consistir el mundo inteligible en las proporciones de la unión de las Ideas; conocer estas proporciones es obra de la verdadera música, de la filosofía, de la dialéctica.

Al contrario, el mundo sensible es una mezcla violenta e irregular de las Ideas opuestas, de la grandeza y de la pequeñez, de la blandura y de la dureza, de la ligereza y de la pesantez. La sensación las confunde; sólo el pensamiento las distingue. Así, el sistema platónico se resuelve enteramente en una teoría de la mezcla.

Sucedee con la Idea como con el número pitagórico: en principio, era la forma de las cosas, y, en definitiva, no es más que la materia.

Una vez que Aristóteles ha reducido las Ideas al papel de elementos, le es fácil acumular todas las consecuencias contradictorias que resultan de la hipótesis.

Cada Idea debiera ser una unidad esencial, absoluta. Ahora bien, si la Idea de la especie queda mezclada con las Ideas del género y de la diferencia, ¿qué llega a ser su unidad? Es imposible que la substancia sea un compuesto de las substancias que contuviera en acto. Dos seres en acto no llegarán jamás a ser un solo ser en acto. Si los dos seres no estuvieran más que en potencia, solamente entonces podrían formar unidad.

El acto divide. Puesto que la potencia es una, no puede ser un producto de las substancias integrantes, y de esta manera la expresión de que se sirve Demócrito es exacta: - Es imposible, dice, que la unidad venga de dos, o dos de la unidad.

La teoría de la mezcla no explica el ser; mucho menos explica el pensamiento. Si todo lo que existe se reduce a elementos inteligibles, todo conocimiento, parejamente, debe reducirse a la inteligencia; si las cosas sensibles no son otra cosa que una confusión de Ideas, la sensación es un pensamiento confuso. ¿Cómo conocer, sin la sensación, aquello de que hay sensación?

Sin embargo, si las Ideas son los elementos constitutivos de todas las cosas, como los sonidos simples son los elementos del sonido compuesto, tiene que ser así.

Pero la ciencia misma, la ciencia racional, en la cual la sensación viene a resolverse, es tan imposible como la sensación. Pues la ciencia no conoce más que lo general; y, si las Ideas son elementos, son cosas individuales: escapan, pues, a la

ciencia. Partiendo de la generalidad y de la noción científica, el platonismo conduce a la absorción de toda generalidad en la individualidad de las Ideas.

Esta crítica de Aristóteles supone dos cosas:

1. Que las Ideas son individuos;
2. Que Platón lo explica todo mediante la mezcla de esos elementos individuales, de esos átomos inteligibles.

Sobre el primer punto, Aristóteles parece interpretar con inexactitud estas expresiones de Platón: la Idea existe en sí y aparte. Si la Idea está separada, lo está solamente del mundo sensible: con relación a la materia relativa; la Idea existe en sí y absolutamente.

Pero las ideas no están separadas entre sí, como individuos diferentes. Lejos de ello, Platón las resuelve todas entre sí y termina por absorberlas a todas en la Idea de Bien. El Bien, uno en sí, parece múltiple con relación a los objetos. Por tanto, la individualidad pertenece solamente al Bien, las Ideas, que existen en sí mismos con relación al mundo, existen realmente en el Bien. No son, pues, átomos inteligibles, sino perfecciones divinas, perfectamente reales por lo demás, puesto que todo es real y en acto en el Bien supremo.

La mezcla de Ideas, como nos ha demostrado el *Sofista* y el *Parménides*, en modo alguno puede ser considerada como una mezcla material y mecánica. La comparación de las Ideas con los sonidos que el músico combina, es una de las imágenes familiares a Platón, y que Aristóteles ha tenido cuidado de recoger en su sentido literal para provecho de su causa. No se tiene el derecho de concluir de ahí que el platonismo sea una especie de atomismo metafísico, aunque haya podido llegar a serlo en manos de un pitagórico discípulo de Platón, Eudoxo, en quien la teoría de las Ideas parece haber tomado la forma de una física mecanicista.

No obstante, hay algo profundo en la crítica de Aristóteles: se trata del reproche que dirige a su maestro por parecer que compromete, mediante la teoría de la mezcla, así como mediante las teorías de la participación y de la imitación, la unidad esencial del individuo, y haber reducido casi enteramente el mundo sensible al mundo inteligible. Sin embargo, la noción de la fuerza individual, de la substancia activa que se mueve por sí misma, no está ausente en Platón. Si esta último ve por todas partes la Idea, también ve por todas partes el alma; es decir, en último análisis, la razón inteligible unida a la potencia inteligente y activa. A pesar de esto, es Aristóteles, sobre todo, quien ha hecho entrar en la filosofía la idea dinámica, aminorada por las tendencias idealistas de los pitagóricos, de los eleatas y de los platónicos; y con ella vuelve la noción de individualidad de la cual es inseparable. De ahí la oposición de Aristóteles y de Platón en lo que concierne al principio de la forma o de la esencia. Aristóteles está en lo cierto cuando comprueba en su maestro una tendencia cada vez mayor a la absorción de lo sensible en lo inteligible, tendencia de la cual es difícil escapar cuando se profundiza este tema. Platón hubiera podido rechazar las objeciones de Aristóteles tomando la ofensiva y mostrando en las últimas conclusiones de la metafísica peripatética un idealismo análogo al suyo. Veremos muy pronto que, si bien Platón no ha sabido explicar la relación de los objetos con la causa primera, Aristóteles apenas ha logrado penetrar mejor en un misterio que, sin duda, sobrepasa los alcances de la inteligencia humana.

4.2. Las Ideas No Son Verdaderas Causas Motrices¹²²

Los partidarios de las Ideas no las consideran no como la materia de los objetos sensibles, ni como los principios del movimiento. Son según ellos, más bien principios de permanencia y de inmovilidad. Senos dice en el *Fedón* que las Ideas son las causas del ser y del devenir; y sin embargo, incluso admitiendo las Ideas, los seres que en ellas participan no se producirán si no hay un motor.

Es de tal modo como Aristóteles acusa a Platón de haber desconocido la idea de causa eficiente y de haber olvidado el motor del mundo. Para refutar esta acusación verdaderamente extraña, basta con recordar: 1°. *El Timeo*, donde se encuentra claramente expresado el principio de causalidad, y donde Dios está representado como el autor y formador del mundo; 2°. El décimo libro de *Las Leyes*, donde se halla la prueba de la existencia de Dios mediante la necesidad de un primer motor; 3°. *El Filebo*, donde el género de la causa está declarado análogo a la inteligencia, que siempre reside en un alma; 4°. La refutación, en *el Sofista*, de las Ideas inertes sin potencia motriz, admitidas por los de Megara; 5°. La tercera tesis del *Parménides*, sobre el movimiento perpetuo producido por el alma; 6°. Las páginas del *Fedón* sobre la perennidad del alma como causa motriz y sobre la analogía del alma con las Ideas.

¹²² Carlos Llano en dos de sus más recientes libros: *El Conocimiento del Singular*; Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S. A., México, 1995, y *Sobre la Idea Práctica*, (Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S. A., México, 1998) aborda el tema que nos ocupa como fundamento metafísico de sus conclusiones prácticas. Para nuestro objetivo son de relevante importancia las referencias bibliográficas que sobre el tema de las Ideas nos proporciona ahí. La conclusión más importante a la que llega, y que nos interesa sobremanera, es que la Idea no solo sí causa, sino que, además, causa polivalentemente. Es decir causa como las cuatro causas en un dinámico rejuego que es el que en última instancia no podía comprender con su rigor intelectualista Aristóteles, y que Platón en sus místicas aspiraciones no podía exponer más claramente. A mi parecer, esta causación polivalente es la solución a éstos puntos de la crítica aristotélica y a la crisis del "idealismo" platónico.

Los partidarios de Aristóteles podrían responder que, en efecto, la causa motriz está indicada en Platón, pero que la verdadera cuestión es la de saber si esta noción puede conciliarse con la teoría de las Ideas. Las Ideas son inmóviles, dice Aristóteles; por tanto, deben ser causas de inmovilidad.

Esta objeción es tanto más sorprendente cuanto que el mismo Aristóteles ha demostrado con profundidad admirable la necesidad de un motor inmóvil. Pero, se dirá, son los platónicos quienes representan las Ideas como causas de permanencia y de identidad. –Sin duda; pero las representan también, como las causas del ser y del devenir.- Entonces, hay contradicción.- En modo alguno.

Las Ideas son causas de cambio bajo un aspecto, y, bajo otro aspecto, son causas de permanencia. Producen el cambio porque el devenir sólo puede tener lugar en vista del ser: lo que deviene tiende a ser, lo que cambia tiende al reposo. Suprimid el ser y la inmovilidad de las Ideas, y nada solicitará ya la materia al movimiento y al desarrollo.

Por otra parte, si las Ideas producen el movimiento, también producen la ley que le dirige. El movimiento hacia la Idea, finalidad fija y determinada, no puede estar exento de regla y de orden; debe ofrecēr, en el seno mismo de la variedad, una imagen de la unidad.

Esta imagen es la constancia de las relaciones, la generalidad de las leyes, la permanencia de los individuos mismos en aquella parte superior de su ser que es la forma. Por tanto, las Ideas son, al mismo tiempo, la causa del movimiento y la causa de cuanto hay de constante en el movimiento mismo.

Deben este doble carácter a su perfección, gracias al cual contienen bajo forma eminente el movimiento y el reposo, la multiplicidad y la unidad. La naturaleza las imita mediante esta identidad en el cambio que constituye el movimiento reglado, la tendencia al bien.

La verdad es que Platón ha resuelto el problema del movimiento de la misma manera que Aristóteles. Para maestro y discípulo, la causa suprema del movimiento es la causa final, el Bien; y la causa propiamente eficiente, sujeta ella misma a la amovilidad, es el alma.

A pesar de esto, Aristóteles acusa a Platón de no haber dado al alma un lugar en su sistema. Platón, dice, no puede establecer como causa motriz eso que considera a veces como un principio, a saber el ser que se mueve a sí mismo, pues el alma, según él, ha nacido ulteriormente y al mismo tiempo que el mundo. —Sí, sin duda, el alma del mundo. Y también está claro que no deben tomarse al pie de la letra las expresiones del Timeo, puesto que Fedro representa toda alma como eterna.

4.3. Las Ideas No Son Verdaderas Causas Finales

En cuanto a la causa final de los actos, de los cambios de los movimientos, nos hablan de alguna causa de este género, pero no le dan el mismo nombre que nosotros, el Bien, ni dicen en qué consiste.

Aristóteles deja entender que es el primer filósofo que ha concebido y nombrado el Bien. Esto es despreciar a Sócrates y a Platón. La prueba de la existencia de Dios mediante las causas finales representa el principal papel en los diálogos de Jenofonte. En el Fedón están representadas las Ideas como las verdaderas causas finales de todas las cosas. En el Timeo, Dios obra en todo conforme al bien y en vista del bien. En el Filebo, Platón opone a lo que deviene aquello que es y en vista de lo que todo lo demás deviene, y muestra que la verdadera causa del movimiento es el fin que el móvil persigue. En La República, finalmente Platón llama al Bien la causa del ser y de la verdad, de la esencia y del conocimiento, Si hay un principio que domine la filosofía de Platón y al cual se vincule toda la doctrina de las Ideas, es precisamente esta principio del Bien.

Por tanto, ¿cómo explicar este extraño reproche que contiene la *Metafísica*?- Es que según Aristóteles, el bien supone el movimiento, la acción y el progreso; no tiene papel que representar en las matemáticas ni en el mundo inteligible de las Ideas. En la esfera de las abstracciones y de las formas lógicas, no puede haber otra cuestión que la del orden y la simetría, y no la del movimiento y la vida; el bien no tiene nada que hacer en ella, sino únicamente la belleza-. Platón hubiera contestado que, si el movimiento y la acción suponen el bien, el bien no supone por ello el movimiento, y que se basta así mismo. La inmovilidad de la idea, lejos de ser contradictoria con el bien y con la verdadera potencia activa, por el contrario, es la condición esencial de la perfección y de la actividad, como lo demuestra el libro duodécimo de la *Metafísica*.

5. CRITICA DE LA TEORÍA DE LOS NÚMEROS¹²³.

El principal vicio del platonismo, a decir de Aristóteles, es la abstracción lógica, tan cercana a la abstracción matemática. El Método platónico se desliza por entero sobre las formas, pero sobre formas exteriores, sobre cualidades. Ahora bien; todas las cualidades tienen su contrario. La dialéctica no puede dejar de considerar la teoría de la oposición de los principios, y, sobre todo a los pitagóricos. Los contrarios devienen los elementos de las cosas, y todo se resuelve en una mezcla de formas y de Ideas. Entonces, las diferencias de las cosas no pueden tener su razón más que en las relaciones de las Ideas con las proporciones de su mezcla. La cualidad, en la cual se buscaba el ser, desaparece en la cantidad; y la filosofía, retrocediendo hasta Pitágoras, va a perderse en las matemáticas.

¹²³ Los números, o, las Ideas número, digámoslo de una vez, no constituyen en Platón un problema en el sentido en que muchos intelectos modernos, sustituyendo la metafísica por el paradigma físico-matemático, han exagerado. Platón tiene muy claro la diferencia en los grados de conocimiento, y de este modo hace la separación entre números y el Uno, y, que la idea del Bien se empata con el mismo. El número matemático es o la cifra o la representación de la categoría cantidad. Los números en este sentido no son sino una propedéutica, puesto que separa al hombre en un primer grado de la materialidad. Es, como Aristóteles dice, un grado de abstracción. Por lo tanto, no debemos mezclar niveles de conocimiento o abstracción en la crítica. Se hace, en última instancia, una exposición de la misma, pero de antemano podemos afirmar que si no se tiene en cuenta lo anterior, se corre el grave riesgo de confundirse.

Aristóteles, para refutar el platonismo numérico, examina los números ideales en su naturaleza, sus especies, su origen y su fin.

1°. El número ideal tiene los mismos elementos y la misma naturaleza que el número matemático, del cual se le quiere separar. Es el producto del infinito y de la unidad, de la cantidad ilimitada y de un principio de limitación.

Para distinguir el número ideal del número matemático, Platón se ha visto forzado a recurrir a hipótesis contradictorias. En efecto, siendo un ser el número ideal, una unidad real, no puede contener en sí mismo a otros números, lo cual destruiría la unidad de su esencia. Por tanto, es preciso que la díada no contenga la unidad, ni la tríada la díada, ni ningún número ideal los números que le preceden. Ahora bien; ¿qué son unos números que difieren entre sí por otra cosa que el número mismo de sus unidades, de los cuales el mayor no contiene el más pequeño, que no se suman ni se restan, que no se multiplican ni se dividen? El número ideal no es un número.

2°. Los números ideales son cosas en sí y esencias reales; en consecuencia, es preciso que esas esencias sean finitas en cuanto al número. También divide Platón los números ideales en diez especies, en los diez números primeros que forman la década. Pero, ¿por qué diez y no once?. Es una elección arbitraria.

Por otra parte, esos diez números serán insuficientes para explicar la variedad de especies sensibles, al menos que se borren todas las diferencias de los seres a fuerza de generalización. Se necesitará identificar una multitud de cosas, y suponer el mismo número ideal para cosas diferentes.

3°. El origen de los números ideales es incomprensible. Los números matemáticos se forman mediante la adición sucesiva de unidades; a la adición, en los números ideales, se la sustituye por una generación quimérica. Del comercio de la unidad con la díada indefinida nace la díada definida, el dos en sí; del comercio de la díada definida con lo definido nace la tétrada, etc. Pero ¿qué significa la generación, el

nacimiento, cuando se trata de cosas eternas e inmutables?. Incluso admitiendo esta generación, el origen de los números es inexplicable; pues la díada generadora, no pudiendo sino duplicarse, todos los números deberán ser múltiplos de dos.

4°. Los números ideales no pueden explicar ni los números matemáticos ni los números sensibles. Todo número es la unidad de varios elementos, que son a su vez unidades. ¿De dónde viene pues, la unidad de estos elementos? ; del número ideal. Pero el número ideal es una unidad real y esencial, en la cual no puede haber multiplicidad ni número. La misma impotencia cuando se trata de explicar la extensión. Si el número ideal del volumen no contiene el de la superficie, y este último el de la línea, resulta que el cuerpo no contiene superficies, ni la superficie contiene líneas. Si, al contrario, lo largo es del género de lo ancho, y éste del de la profundidad, el cuerpo deviene una especie de la superficie, y la superficie una especie de la línea. Absurdo igual por ambas partes. La teoría platónica toma por elementos de los seres sus límites. Lo infinito, para ser el género de todas las dimensiones superficiales, debe ser la extensión en general, el espacio; pero, si lo infinito es el Espacio, hay extensión en las Ideas y en los números; las Ideas y los números se encuentran en el espacio. ¿Qué les distingue entonces del número sensible? El mundo inteligible es el mundo visible, estando formado de los mismos principios, confundiendo entre sí.

5°. Platón dice que los números ideales tienden a la unidad como a su bien, y la desean. ¿Qué es una tendencia, un deseo, un movimiento en lo grande y lo pequeño, en la díada de lo infinito, en números sin vida? Platón podrá combinar todas las abstracciones que quiera, pero no llegará jamás a explicar el movimiento, la realidad; pues los números no son más que limitaciones o abstracciones sucesivas de esta misma realidad. Sucede todo esto a los platónicos porque retraen toda especie de principio al elemento, porque toman por principios los contrarios, porque hacen de lo Uno un principio, porque hacen de los números primeras esencias, esencias separadas, Ideas. Estos errores radicales tienen una raíz común: la confusión del orden lógico con el orden del ser, y, las causas reales del ser con los principios formales de la ciencia. Cuanto es primero por la noción no es por ello primero por el ser.

A esta crítica profunda y sutil de los números ideales, Platón hubiera podido responder que se vuelve contra su autor mostrando cuan falso es el tomar las Ideas por los números, en el sentido propio de la palabra¹²⁴. La táctica de Aristóteles consiste en tratar las Ideas como números matemáticos y en deducir de ello una multitud de consecuencias matemáticamente absurdas. Pero esto, ¿no es olvidar esta distinción primordial de la Idea y del número, de la esencia metafísica y de la cantidad matemática?.

Aristóteles prueba con rigor incontestable que las Ideas no pueden ser números, puesto que, según la propia confesión de Platón, no se combinan, no se suman, no se restan y no tiene ninguna de las propiedades numéricas. Pero creyendo con ello refutar a Platón, lo justifica. No destruye más que la expresión números ideales; no destruye las Ideas.

6. Platón se ha equivocado en abusar de los símbolos matemáticos; quizá él mismo ha terminado por tomarlos demasiado en serio; pero éste es un error que no compromete su verdadera doctrina, la doctrina de las Ideas. El pitagorismo de Platón podrá ser quimérico; el platonismo verdadero no es alcanzado por la crítica de Aristóteles.

¹²⁴ ¹²⁴ No estamos de acuerdo con el P. Pedro Gasparotto (Cf. GASPAROTTO, Pedro M; *Aristóteles-Metafísica*, Universidad Pontificia de México, 1999. p. 351) quien dice que Platón, con todas estas teorías, trata de "eliminar a Dios como causa última de todo, traicionando la meta última de toda la Metafísica". Y, defiende a Aristóteles, "no pica a este anzuelo y queda firme en la explicación dada en el libro 12, postulando la existencia de una causa suprema única, distinta del mundo sensible. Aquí se descubre la profunda unidad de orientación de toda la Metafísica y se ve una vez más como el libro 12 es la meta, la cumbre y la respuesta definitiva al problema del principio y fundamento de toda la realidad, en contra de *los desvaríos* planteados, analizados y refutados con tanta acriba, infinita paciencia y auténtico amor a la verdad en los libros 13 y 14". Creemos, que no es así ya que hemos visto cómo Platón no pierde de vista a Dios, que las elucubraciones en torno a los Número se reducen a una propedéutica, y que la Idea del Bien, aún considerada como Uno, tiene más relación con Dios que con "las antiguas controversias en el pensamiento contemporáneo entre los pensadores que intentan substituir al Dios trascendente y personal con la dialéctica, con la materia o con una idea inmanente, identificada panteísticamente con toda la realidad" (Cf. Idem).

7. TEODICEA¹²⁵ DE ARISTÓTELES. SUS RELACIONES CON LA DE PLATÓN

Aristóteles, como Platón, tiene su dialéctica, mediante la cual se eleva del mundo a Dios; solamente que, a la escala platónica de las formas sobre naturales, sustituye la serie de las formas naturales, de los diversos grados del acto. La dialéctica de Platón es una progresión lógica y metafísica al mismo tiempo, que despoja a las cosas, mediante la eliminación de lo múltiple, de su carácter limitado y de su modo de existencia particular, para retraerlas a las potencias inteligibles y activas de las cuales derivan, a los tipos inmutables y vivientes que encierra el Ser universal. La dialéctica de Aristóteles

¹²⁵ Dicho de modo resumido, con los riesgos que esto supone, recopilamos: Dios, para Platón, aparece como algo de fondo, en la espiritualidad que corre a lo largo de toda la obra platónica. La Idea del Bien ($\alpha\lambda\alpha\theta\acute{o}\nu$). Es la suprema realidad, gracias a la cual existen y son verdaderas todas las demás realidades, o sea, las ideas y, en último término, también las cosas del mundo sensible; es decir, la idea de Bien proporciona el ser a todo cuanto es, a todo cuanto existe, y, en consecuencia, es un trascendental o, lo que es lo mismo, algo que siendo en sí mismo, es, al mismo tiempo, en todas las demás realidades (de algún modo). La idea del Bien "es la causa de todas las cosas rectas y bellas que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia". *República*, VII, 517 c.

Por su parte, para Aristóteles, Dios, aparece como culminación de su física. La física lleva a la metafísica. Según Aristóteles, si el movimiento es eterno, debe existir un motor que también lo sea. Este Motor Inmóvil aparece como causa primera en los libros VII y VIII de la *Física*, en el XII de la *Metafísica*, y, de acuerdo con la concepción teleológica de Aristóteles, aparece como causa causarum, causa final y en tanto causa final mueve atrayendo, es decir, mueve porque todos los seres compuestos de potencia y acto aspiran, desean o apetecen el acto. "Tiene que haber algo que sea eterno, sustancia y acto y que sin moverse mueva. Y mueve de esta manera lo que es deseable y lo que es inteligible. Es deseable, en efecto, lo que aparece como bueno, pues la voluntad quiere el bien y el bien es fin. Que el fin es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones, pues la causa final es un fin de algo; de lo cual el fin es lo inmóvil y aquello que tiende al fin no. Y mueve la causa final en cuanto que es objeto del amor, mientras que todo el resto de las cosas se mueven al ser movidas" *Metafísica*, XII, 7, 1072 a. Este dios, difiere de las religiones monoteístas actuales, pues, el Motor Inmóvil, no desea nada y permanece indiferente al mundo, mientras, que las religiones monoteístas afirman un dios providente y se basan en la revelación.

es una progresión a la vez física y metafísica, que se remonta a cada realidad individual a una realidad más específica todavía y más individualizada, eliminando así, mediante una abstracción natural que reproduce la propia progresión de las cosas en el mundo, el elemento inferior de la materia pasiva y de la simple posibilidad, hasta que alcanza el acto-puro, donde reside la suprema Individualidad.

Pero si bien ambas dialécticas se separan en su marcha, no dejan de alcanzar el mismo fin: Dios, que Platón alcanza buscándole en el Pensamiento universal; Y Dios es también lo que halla Aristóteles, persiguiéndole en las cosas de la individualidad absoluta.

Entre los términos de la progresión dialéctica, Platón gusta de establecer la relación lógica de la especie al género; Aristóteles prefiere ligarlos con un lazo vivo y real, el movimiento, a través del cual la potencia pasa a acto, la virtualidad a realidad. La relación lógica de las especies a los géneros, objeto de la ciencia discursiva, es extraña al espacio y al tiempo; la noción, es un lazo inmóvil, pues no hay movimiento en la categoría de la relación. La lógica está enteramente en reposo; por el contrario, la naturaleza, objeto de la física reside por completo en el movimiento: se desenvuelve a través del espacio y del tiempo. Es en las nociones lógicas, en la esfera de la ciencia, donde Platón buscaba sobre todo la imagen del pensamiento supremo y de la Idea; Aristóteles se esfuerza por aprehender este mismo pensamiento en la naturaleza, donde él cree que está más presente: quiere verlo en la obra y tomarlo, por decirlo así, en el hecho, en el secreto de su acción eterna y fecunda.

Toda progresión es discreta o continua. La progresión lógica de las especies y de los géneros, de los tipos y de las copias, es una colección de elementos indispensables entre sí; un todo compuesto de partes heterogéneas, ligadas, dice Aristóteles, por simples analogías; una clasificación fundada en semejanzas o diferencias, en otros términos, es una proporción discreta, que no encuentra su unidad sino en un término superior, el pensamiento universal de Dios. La progresión física es

una serie continua de elementos subordinados entre sí, y en la cual cada término contiene a todos los términos que le preceden. La diferencia y la semejanza hallan su conciliación en esta ley de continuidad, pues cada término semeja a los términos precedentes en cuanto los resume, y se diferencia de ellos en cuanto los perfecciona, los completa, los pone al servicio de un alma y de una actividad superior. Es que todo término natural es el resultado del sucesivo paso de una potencia por todas las formas de los términos inferiores; y la serie entera representa los diferentes momentos de un solo y mismo movimiento, los diferentes grados del proceso de la naturaleza desde la imperfección a la perfección.

Aristóteles y sus discípulos sobresalen en la descripción de este movimiento de la naturaleza, en el progresar del ser saliendo por grados de estupor y del sueño, elevándose de organización en organización, de alma en alma, hasta el punto culminante del pensamiento puro. A la simplicidad de los cuerpos elementales, sucede primeramente la combinación, después la organización y la vida. La primera forma del principio vital, del alma es la vegetación. El vegetal se nutre, se reproduce y muere, pues todo lo que nace debe perecer: la potencia o materia, que envuelve los contrarios, encierra un germen necesario de destrucción. La unidad y la individualidad, poco pronunciadas en el vegetal, se precisan en el ser sensible, en el animal. Toda organización complicada, cuyas definidas proporciones no pueden variar mucho sin acarrear la muerte, necesita continuadas advertencias de la sensación. Por encima de la sensación está el pensamiento, que aparece con el hombre. Resumiendo en sí las formas inferiores para agregar a ellas perfecciones nuevas, el hombre vive la vida vegetativa en el seno materno, la vida animal en su infancia, la vida intelectual cuando alcanza la edad de razón. Así la naturaleza, en cada paso que da, se hace entender mejor, muestra mejor el sentido de su ser: cada vez es más inteligible, conforme se hace más inteligencia y pensamiento.

¿Cuál es, pues, el sentido de esta universal progresión de las cosas, y de este movimiento sin reposo que arrastra a la naturaleza?

Todo movimiento parte de un motor y se transmite a un móvil; pero, de motor en motor, ¿no es necesario llegar a una causa primera de todos los movimientos?. La serie de las causas no puede ser infinita. Sin embargo, comprendemos bien de qué causas se trata. Se puede concebir como infinita la serie de los acontecimientos, e incluso de las causas homogéneas, con la condición de que haya un término superior, cuya eterna acción produzca esta eterna serie de efectos. Las causas segundas, cuyo conjunto constituye el universo, pueden ser sin comienzo ni fin; son, entonces, infinitas en el sentido de la longitud, pero no pueden serlo en el sentido de la altura, y una serie infinita de causas segundas necesitaría estar sostenida por una causa primera, colocada por encima de ella; Esta serie desarrollándose en el tiempo, sería lo que llama Platón la imagen móvil de la eterna inmovilidad.

Platón, como Aristóteles, había proclamado el principio de causalidad y concebido la causa primera, no como un primer anillo de la cadena, sino como un término en cierto modo trascendente; el *Timeo* es la prueba.

En el tercer libro de *Las Leyes*, Platón distingue tres especies de movimientos y los vincula todos a un principio común, aun primer motor; pero este motor es el alma, que se mueve eternamente por sí misma y, en consecuencia, es un factor móvil. Tal motor no puede ser suficiente para Aristóteles. Este último llega al término alcanzado por Platón, en el *Timeo* y en *Las Leyes*, lo franquea para elevarse más alto.

Si el primer motor se moviera, daría y recibiría al mismo tiempo el movimiento, haría y sufriría al mismo tiempo la misma cosa. Se trataría de los contrarios y en consecuencia de los contradictorios, reunidos en un solo y mismo sujeto. En las cosas que parecen moverse por sí mismas, siempre hay una parte que es movida y otra que

mueve, y ésta es inmóvil. Si no fuera por sí misma, por toda la eternidad y siempre semejante a sí misma, necesitaría una causa; si existiera en potencia antes de existir en acto, si contuviera en su seno un resto de potencia no actualizada, un resto de materia, sería móvil y tendría necesidad de un motor. Por tanto, no es posible detenerse con Platón en el alma universal, que se mueve ella misma moviendo todo lo demás.

Sin duda, no es posible detenerse en ello; pero, ¿es cierto que Platón se haya detenido, que haya considerado el alma como primer principio? ¿No ha colocado la inteligencia por encima del alma? ¿No ha colocado el Bien por encima de la misma inteligencia? Estas no son, se dirá, verdaderas causas motrices. Ciertamente; pero la causa primera de Aristóteles no es más motora que la de Platón; o, si mueve, mueve por su carácter de perfección ideal, de fin supremo, de suprema bondad.

Pareciendo refutar a Platón, Aristóteles está de acuerdo con él; pareciendo sobrepasarlo, no hace más que seguirle; e incluso no le sigue hasta el fin, pues se detiene en la inteligencia, mientras que Platón concibe al Bien por encima de la inteligencia. Es, pues, a Platón a quien pertenece por entero la prueba de la existencia de Dios mediante la causa motriz, subordinada a la causa final. Sin embargo, Aristóteles muestra su originalidad, no solo en los detalles de esta doctrina, sino también en la concepción del pensamiento supremo que mueve al mundo.

Todavía no hemos llegado al primer motor sino de manera indirecta: solamente sabemos que mueve todas las cosas desde el seno de su eterna inmovilidad. Pero, ¿cómo lo mueve y qué es en sí mismo?

El movimiento por impulsión supone la acción del motor y la reacción del móvil; en consecuencia, como ya se había demostrado Platón en el Sofista, la acción supone la pasión recíproca, y la pasión recíproca es un movimiento. Pero el primer motor está absolutamente inmóvil; por tanto no mueve por impulsión. ¿Dónde hallar alguna

analogía que nos haga comprender cómo el motor eterno pone en movimiento al mundo?.

Es en nosotros mismos como percibiremos mejor la imagen. ¿Qué es el deseo, sino un movimiento del alma hacia el bien o lo bello? ¿Y cómo mueve el alma el objeto de este deseo? Sin ser movido, la mueve; la toca sin ser tocado. Tal es el primer motor: inmóvil, mueve al mundo mediante el irresistible atractivo de su belleza.

En esta gran doctrina de Aristóteles, ¿quién no reconocería la de Platón acerca del amor y la belleza?. En Platón, el objeto del amor es la Idea, bien inmóvil, belleza siempre idéntica en sí misma, que se revela al alma mediante el pensamiento y le inspira un insaciable deseo. Aristóteles toma a Platón su teoría del amor, y muestra, conforme a Platón, que el amor es el rey de la naturaleza y de la humanidad, el genio que una la tierra con el cielo, la causa de toda fecundidad y de toda inmortalidad. El movimiento de la naturaleza es un deseo, y el término al cual tiende es lo supremo inteligible, la Idea de Platón. Aristóteles creía haber excluido la Idea de su filosofía le reprochaba su inmovilidad y, su impotencia, acusándola de no poder ser ni una causa motriz ni una causa final; y he aquí que la coloca, a su vez, en la cima de la naturaleza, fuera de la propia naturaleza; también él separa lo inteligible del mundo que lo anima, y hace de ello lo supremo Deseable, el fin último de todo movimiento. Como Platón, la llama el Bien, según la expresión de La República, y del cual derivan el pensamiento, el ser y la vida.

Así el primer motor, en Aristóteles como en Platón se identifica con el fin último, con el bien en vista del cual todas las cosas se hacen. La serie descendente de las causas eficientes se vuelve en cierto modo, y se convierte en una serie ascendente de causas finales.

Si la naturaleza desciende de efecto en efecto, es porque remonta de fin en fin. Cada cosa se explica por el bien al cual tiende: este bien es su forma última, su perfección, objeto de su deseo, causa de su movimiento.

Hay pues, un último término del cual está suspendido todo lo demás, y que, al mismo tiempo, es el primero puesto que es eterno.

Este principio supremo del deseo, debe estar en alguna comunicación con la inteligencia, pues todo deseo envuelve un conocimiento más o menos confuso del objeto deseable. He aquí por qué Platón creía en alguna comunicación primitiva del alma con el Bien.

Aristóteles sonreía de estos símbolos poéticos, pero tiene cuidado en extraer su sentido profundo. En principio del deseo, dice, puede ser, ya la sensación, ya el pensamiento, ya el bien sentido, ya el bien concebido. Ahora bien; el primer motor está separado de toda materia: no es objeto de sensación, sino de pensamiento; lo supremo Deseable es lo supremo Inteligible.

Una vez más, ¿No es la Idea de Platón, no es esa Belleza eterna y no engendrada que el Banquete describe con términos entusiastas como objeto del amor universal? Pero si el bien es una idea, ¿no sería, por lo mismo, una noción sin realidad, una abstracción sublime que sólo tuviera existencia en el pensamiento del hombre, un Dios puramente ideal que no habitara en otro cielo que en nuestra inteligencia? ¿Corresponde al mundo la realidad con la acción, y a la causa del mundo la pura idealidad? ¿Es el Bien objeto supremo del pensamiento, sin ser él mismo un sujeto pensante?.

Una simple idea lógica, producto tardío del entendimiento, no podría poner en movimiento al mundo; y es porque confunde la Idea de Platón con la noción lógica, por lo que Aristóteles le declara eternamente estéril. Y, en efecto ¿cómo podría obrar una noción una pura potencia, si no estuviera ya actualizada? Esta propia idea, ¿cómo podría ser concebida? El primer objeto de la inteligencia no puede ser la abstracción; es necesariamente un ser real, que obra mediante su propio ser sobre la inteligencia que lo

contempla. El primer pensamiento anterior, y llegaría así al infinito. La reflexión no puede comenzar por la reflexión.

El punto de partida no es, por tanto, el pensamiento reflexivo, la noción lógica, es el sentimiento de un ser real, la viva intuición. En todo, lo real precede a lo ideal, si se entiende por ello lo ideal abstracto; en otros términos: el acto es anterior a la potencia; es anterior en el tiempo, en el orden real, e incluso en el orden lógico, porque, para concebir la posibilidad de una cosa, es preciso conocer ya esta cosa en sí. Pues si lo posible fuera anterior al acto, todo podría ser y nada sería... No es la noche, el caos, la confusión primitiva, el no-ser, lo que constituye el primer principio. Es preciso que el acto sea eterno.

Esta gran concepción de la prioridad de lo actual sobre lo posible, de lo necesario sobre lo contingente, de lo perfecto sobre lo imperfecto, ya la hemos encontrado en la teoría de las Ideas, cuyo fondo constituye. La eterna posibilidad de las cosas finitas, dice Platón, debe tener su razón, no solamente en una pura abstracción, sino en una eterna realidad que, por lo mismo que funda todo lo posible, también puede ser llamada el eterno ideal.

Esta identidad platónica de lo ideal y de lo real no la comprende Aristóteles, aunque la admite bajo otros términos, reconociendo el acto puro como la identidad del pensamiento y del ser. Por una singular ilusión, motivada por el abuso de las matemáticas y de la lógica en la Escuela de la Academia, Aristóteles confunde la Idea con la noción, el Dios de Platón con el género lógico del ser o de la unidad. Este Dios sin vida, sin pensamiento de acción, análogo al de los megáricos, no es el Dios verdadero; no es tampoco el Dios de Sócrates y de Platón. Platón no ha retirado de Dios el pensamiento; por el contrario ha sido antecesor de Aristóteles en la concepción de la inteligencia divina idéntica a la verdad inteligible.

El primer principio, estando totalmente en acto, y, en consecuencia, sin materia, no puede ser, según hemos visto, objeto de sensación, sino objeto de pensamiento puro. La forma sensible, objeto de la sensación, ¿por dónde difiere de esta misma sensación y del alma que es su sujeto? Por la sola materia en que reside. Sin la materia, encontrándose todo reducido a la forma, los objetos de conocimiento, el alma, que los conoce y el conocimiento mismo no sería más que una sola cosa. En el mundo del entendimiento, el objeto del pensamiento es una forma inmaterial; pero el sujeto que la piensa y la abstrae sólo está incompletamente separado de la imaginación y de los sentidos. Aquí lo inteligible y la inteligencia, envolviendo todavía a la potencia y a la materia, no están más que imperfecta y relativamente identificados.

La ciencia discursiva consiste en la combinación y la división de las Ideas del entendimiento sobre el modelo de los objetos. Lo simple por el contrario, es lo uno de una indivisible unidad; no es pues, un objeto de afirmación y de negación, de razonamiento, ni tampoco de proposición. En el pensamiento puro son igualmente indivisibles el objeto y el sujeto que lo aprehende: son como dos puntos que no pueden tocarse sin confundirse. La inteligencia se piensa a sí misma aprehendiendo lo inteligible; pues deviene inteligible a este contacto, a este pensar. Por tanto existe identidad entre la inteligencia y lo inteligible; pues la facultad de percibir lo inteligible y la esencia constituye la inteligencia; y la actualidad de la inteligencia es la posesión de lo inteligible; Este carácter divino de la inteligencia se encuentra, en él más alto grado, en la inteligencia divina.

El alma humana es una “cosa” que piensa, en la cual el acto y la facultad de pensar son distinta, porque está en un sujeto material, donde siempre existe potencia que todavía no ha llegado al acto.

Dios es una inteligencia que se contempla eternamente así misma, y a la cual en nada difiere del acto de su contemplación; por tanto Dios no es una cosa que piensa, sino un acto simple de pensamiento cuyo objeto es él mismo: Su pensamiento es el pensamiento del pensamiento.

Tal es el principio de que penden el cielo y toda la naturaleza. Sólo por poco tiempo podemos gozar de la felicidad perfecta. Él la posee eternamente, lo cual es imposible para nosotros. El goce para él es su propio acto. Por ser actos, son la vigilia, la sensación, el pensamiento, nuestros mayores goces; la esperanza y el recuerdo sólo son goces en relación con éstos. El pensamiento en sí es el pensamiento de lo que en sí es mejor, y el pensamiento por excelencia es el pensamiento de lo que es el bien por excelencia. La contemplación de este objeto es el goce supremo y la soberana felicidad.

La vida reside en Dios, dice Aristóteles, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta, eterna. Pero decimos que Dios es un ser viviente, eterno, perfecto. Por tanto la vida y la duración eterna pertenecen a Dios, pues esto mismo es Dios. El principio platónico vuelve a aparecer en Aristóteles; su Dios es un acto, una realidad, y no una simple potencia; es un Dios inteligente y vivo ¿Se nos persuadirá fácilmente, decía Platón, de que el pensamiento y la vida no pertenecen al ser supremo, de que no participa en la augusta y santa inteligencia? La inteligencia, dice Aristóteles, es la más divina de las cosas que conocemos. Pero, para serlo efectivamente, ¿cuál debe ser su estado habitual? Si no pensara nada, si fuera como un hombre dormido, ¿dónde estaría su augusta dignidad?.

Por otra parte ¿cuál es el objeto de esta inteligencia real y actual? Platón había respondido: es lo inteligible, la verdad en sí el Bien. La ciencia en sí decía es la ciencia de la verdad en sí. Escuchemos ahora a Aristóteles: el pensamiento en sí es el pensamiento de lo mejor, y el pensamiento por excelencia es el pensamiento del bien por excelencia. Para Platón la ciencia en sí es idéntica a la esencia en la unidad del

Bien que envuelve a ambos: el Bien pensante y el Bien pensado no son sino uno y el mismo principio. Esta doctrina platónica domina toda la filosofía de Aristóteles. Lo inteligible, rechazado a segundo término por los discípulos de Platón, reaparece en primera fila con Aristóteles; y no es un inteligible abstracto, sino un inteligible viviente e inteligente, como el Bien de Platón, padre de la verdad y de la ciencia.

Aristóteles hace de Dios un término diferente de todas las cosas imperfectas, no porque sea la potencia, sino por ser el acto puro. Sin embargo, hay un punto en el cual Aristóteles es infiel a su maestro, y es este primer desacuerdo el causante de toda oposición entre Platón y Aristóteles. En el momento preciso en que el discípulo entra con la mayor profundidad en pensamiento de su maestro, sólo se aproxima para separarse.

La ciencia en sí, había dicho Platón en el Parménides, es la ciencia de las cosas en sí. Pero entonces surge una de las mayores dificultades de la filosofía: ¿Cómo es que la ciencia en sí puede llegar a otra cosa que a la pura esencia, y cómo puede conocer al mundo que es mansión de la multiplicidad y de la imperfección?

La relación del mundo con Dios está ya contenida enteramente en la solución a este grande e inmoral problema, y el Parménides de Platón no ha sido escrito sino para hacer entrever esta solución en la teoría de las Ideas. Platón ha medido la total profundidad del misterio; parece que ha dudado un instante ante las oscuridades de la cuestión; pero la fe en las Ideas le ha apartado de la duda, y ha dado a Dios el conocimiento del mundo. Aristóteles encuentra infranqueable el intervalo que separa el mundo imperfecto del pensamiento perfecto, y sólo coloca en este pensamiento un conocimiento, el conocimiento de sí mismo. Este pensamiento en acto todavía es la Idea, pero ya no es la Idea de las Ideas. Aristóteles acusaba a Platón de perderse en la unidad de la universalidad absoluta, él va a perderse, a su vez, en la unidad de la individualidad absoluta.

O la inteligencia se piensa a sí misma, o piensa cualquier otro objeto. Y si piensa otro objeto, o es siempre el mismo o varía. ¿Importa pues, que el objeto del pensamiento sea el Bien o la primera cosa que ocurra? O mejor, ¿no sería un absurdo que tales o cuales cosas fuesen objeto del pensamiento? Aristóteles parece aludir aquí a la inteligencia del demiurgo platónico, quien piensa en tales o cuales cosas, puesto que tiene por objeto una multiplicidad de Ideas. Tal pensamiento le parece a Aristóteles discursivo, por lo mismo que es múltiple; y el fin de la metafísica es establecerla necesidad de un pensamiento absolutamente uno, de un pensamiento sin Ideas.

En este acto indivisible de la inteligencia no hay lugar alguno para la multiplicidad de las Ideas. Si el objeto del pensamiento fuera compuesto, en este caso la inteligencia cambiaría, porque recorrería las partes del conjunto; pero todo lo que tiene la materia es indivisible. Sucede eternamente con el pensamiento lo que con la inteligencia humana en algunos instantes fugitivos, con toda inteligencia cuyos objetos son compuestos. Porque la inteligencia humana, no se apodera siempre sucesivamente del bien, sino que es un instante indivisible cuando aprehende su bien supremo.

Pero su objeto no es ella misma; mientras que el pensamiento eterno, que también se apodera de su objeto en un instante indivisible, se piensa así mismo durante toda la eternidad.

Así admitir las Ideas en el pensamiento divino sería introducir en la razón intuitiva la razón discursiva, e, introduciendo en ella la pluralidad y el movimiento, es el mal lo que se introduciría.

Todo objeto distinto a la propia inteligencia participaría necesariamente de las regiones inferiores de la contingencia y de la posibilidad, y la inteligencia no podría alcanzarlas más que descendiendo de la cima de su actividad pura para recibir en su seno el mal y la imperfección. No; vale más no ver lo que se vería en perjuicio de su

dignidad y de su perfección, vale más no conocer el mundo, si el mundo está por debajo de Dios.

¿En qué quedan, pues, las Ideas de Platón? Despojadas de su dignidad, caen de las esferas del pensamiento intuitivo a las del pensamiento discursivo y, en consecuencia, en el entendimiento humano. No hay Ideas en la esencia de Dios, porque la pluralidad de las Ideas destruiría la absoluta individualidad del acto puro; no hay Ideas en la Inteligencia de Dios, porque la multiplicidad de los objetos, incluso ideal, sería incompatible con la perfección indivisible del pensamiento. Pero hay Ideas en el entendimiento humano, porque el entendimiento, pura potencia, no llegando jamás a ser enteramente actual bajo la acción de la razón divina, se multiplica, se divide, se fracciona en una pluralidad de nociones; Y estas nociones son las Ideas. Las Ideas no son reales más que en el entendimiento o en los objetos exteriores, los cuales son potencias incompletamente actualizadas y, por lo mismo múltiples. Pero las Ideas no forman un mundo inteligible que envuelve para siempre en su contemplación a la Inteligencia divina, que lleva eternamente en su seno la esencial perfección de Dios. Si se quiere de modo absoluto que haya Ideas, entonces es preciso decir que no hay más que una sola, en la cual se identifican lo Inteligible y la Inteligencia.

Sin duda, hubiera podido responder Platón, no hay verdaderamente más que una Idea, y toda la dialéctica no tiene otro fin que retraer todas las cosas y todas las Ideas a la unidad divina. Pero esta unidad, siendo universal, no está excluida de la pluralidad, que encierra eminentemente en una especie de potencia activa, superior al mismo tiempo a la potencia pasiva de la materia y a la incompleta actividad de los seres múltiples. Si es difícil comprender cómo puede conocer Dios a lo que está debajo de él, todavía es más difícil de comprender cómo podría ser una cosa real o posible, sin deberle su propia realidad y posibilidad.

Aristóteles rehúsa obstinadamente atribuir a Dios esta comprensión y esta fecundidad de lo Universal, donde todo está en germen porque todo está en ello

desarrollado. Aristóteles considera toda multiplicidad de este género como incompatible con la verdadera individualidad; retrocede ante esta aparente contradicción que turba el entendimiento, pero que la razón reclama: el Bien uno y múltiple, uno en sí mismo y múltiple por los bienes que puede comunicar a los demás. Platón había comprendido la necesidad de conciliar en un principio supremo la universalidad que hace posible al mundo con la individualidad que hace de Dios un ser real. Es en la Idea, forma común de la esencia, la inteligencia y la potencia donde ha creído encontrar la solución del problema, pero su doctrina era vaga, y ninguno de sus discípulos, ni Aristóteles la comprendió plenamente. Rechazando la consideración de lo universal Aristóteles, se encierra en la consideración de lo individual.

Aristóteles no ha querido seguir a Platón hasta el fin de su marcha dialéctica. Por encima del alma, ha visto la inteligencia; pero por encima de la inteligencia, ha creído que nada podría existir, y ha establecido una identidad absoluta entre la inteligencia y el bien.

Para Platón el objeto de la inteligencia, el bien, está por encima de la misma inteligencia, puesto que la hace posible y encierra en ella a la razón. Sin duda el bien y la inteligencia no son más que un mismo ser; pero en la unidad de este ser, hay una especie de procesión ideal y una especie de prioridad metafísica de lo eterno inteligible sobre la eterna inteligencia. Ante todo es el Bien, envolviendo en su perfección la esencia que deviene verdad al contacto de la Inteligencia, y la inteligencia que deviene pensamiento al contacto de la verdad. Platón ha concebido este término supremo como la absoluta universalidad, porque encierra a todas las cosas, en la unidad de su perfección. Dios es la individualidad absoluta, por su potencia comunicable y expansiva, hace participar a todas las cosas de su doble carácter de individualidad y de universalidad, pues pone en cada cosa un alma y todo lo somete a la ley común de la Idea.

Para Aristóteles existe contradicción entre lo universal y lo real, porque confunde lo universal con lo general. El Bien-uno de Platón solo se le aparece como un género que reúne en sí a todas las cosas por las analogías exteriores, pero no por un lazo íntimo y real. Lo universal queda excluido para él de la categoría de la esencia y confinado a la de la relación; pues la universalidad no es a sus ojos otra cosa que una analogía exterior, mientras que para Platón un principio real, interior y substancial.

El gran pensamiento expresado por Platón en el libro sexto de la *República*, sólo ha sido comprendido a medias por Aristóteles, éste no ha sabido ver más allá de la inteligencia lo que llamaba Platón el padre de la inteligencia; se ha limitado a la contemplación del hijo, porque sólo en él encontraba la luz y la claridad.

El primer principio de Platón era oscuro e incomprensible de naturaleza; Aristóteles retrocede ante él, confundiendo con las tenebrosidades de la materia y del no-ser la claridad demasiado deslumbradora, la claridad oscura del Ser Perfecto.

En resumen, la supresión de las Ideas, es la consecuencia lógica de la teodicea de Aristóteles. Quedando relegado el Ser universal entre las abstracciones, Dios no es ya un ser comprensivo, sino un ser sin otra determinación que el pensamiento de sí mismo. En lugar de abarcar a todas las cosas, Dios no encierra en sí más que una sola cosa, el pensamiento; y, en esta simplicidad absolutamente indivisible, la pluralidad ideal, las Ideas, no pueden hallar lugar alguno. Al mismo tiempo que las Ideas y la universalidad, todo término medio entre Dios y el mundo será suprimido por Aristóteles en la substancia y en el pensamiento divino.

8. RELACIONES DE DIOS CON EL MUNDO¹²⁶

- ¿Cuál es la relación del pensamiento divino, primeramente con el orden del mundo, después con la propia substancia del mundo?.

I. El Dios de Aristóteles es una providencia, con la restricción capital de que es la providencia sin saberlo. Aunque Dios ignora al universo, no deja de ser el principio de todo orden y de todo bien; pues si bien no conoce al mundo ni está tocado por él, el mundo le conoce y experimenta su beneficioso contacto: el mundo se estremece eternamente ante la presencia del objeto amado. Dios, aunque distinto del mundo por su pensamiento, que no tiene otro objeto que él mismo, y por su esencia, que es idéntica a su pensamiento, no está separado del mundo como un objeto lejano de deseo. Sin estar tocado por él lo toca, y, despertando el deseo de la Naturaleza, desarrolla todas las potencias, produciendo en ella el orden y la belleza. Del seno de la indeterminación y de lo posible, la Naturaleza se eleva por grados hacia el fin que la atrae y, a medida que se aproxima a este fin, va dominando en ella el ser sobre el no-ser, el acto sobre la potencia, el bien sobre el mal.

La progresión es la ley universal. Por tanto ¿De dónde viene el mal? De la potencia, la cual envolviendo los contrarios, envuelve la Imperfección. El mal sólo se manifiesta en el desarrollo de esa oposición que constituye el fondo de la materia; es la privación del Bien y, en consecuencia, el propio bien en potencia. Aristóteles considera el mal como término relativo, que no subsiste por sí mismo. El mal no es un ser, no tiene existencia independiente de las cosas; es inferior a la potencia misma. Por lo que

¹²⁶ Platón ve a Dios y lo hace providente. Aristóteles estudia a Dios y lo hace omnipotente. Creo que con estas palabras resumimos de modo inmediato las distintas concepciones sobre Dios que ambos tienen. En el fondo está la metafísica y el afán por ir a las últimas causas, pero finalmente Aristóteles encuentra un Motor Inmóvil, según se dice en la *Metafísica*; y Platón un ser misterioso, según se desprende de la lectura del *Timeo*.

no hay en los principios, en los seres eternos, ni mal, ni falta, ni destrucción, pues la destrucción cuenta por sí misma en el número de males. La oposición del bien y del mal y, en general la oposición de los contrarios, no sobrepasa, el mundo de la contingencia y del cambio. El bien absoluto, el acto puro, no tiene contrario; pues la materia no es lo contrario del bien, la potencia no es lo contrario del acto: no es otra cosa que la coexistencia virtual de los opuestos. Lo que es primero no tiene contrarios.

El mal no es por sí mismo, y tampoco procede de Dios. Dios es la razón única de todo cuanto hay de bien en todo ser, pues el bien de una cosa es su fin, y no hay bien sino mediante el fin. Cada ser recibe de Dios, según su poder, el ser con la vida, y, en consecuencia el bien. Pero esta participación en el bien es desigual, más débil en unos, más completa en otros; y la razón de ello reside en la necesidad invencible y en la fatalidad de la materia, es decir, de la potencia, la cual envuelve la impotencia y la imperfección. Poder significa también no poder.

A pesar de esta necesidad de la materia, el mundo es el mejor de los mundos posibles; no es que sea actualmente perfecto, sino que todo aspira a la perfección y marcha sin cesar hacia ella, mientras que el mal es vencido constantemente por el bien. Dios no desciende a gobernar las cosas: es la Naturaleza a quien pertenece la arquitectura del mundo, es en ella donde reside el pensamiento del artista, la razón práctica, mientras que el Pensamiento puro reposa en su inmovilidad. La acción providencial, pertenece pues, a la Naturaleza: es ella quien aspira a lo mejor en todo.

Vuelve así a encontrarse en Aristóteles el optimismo de Sócrates y de Platón. Pero el papel atribuido al Pensamiento divino en el Timeo sólo queda atribuido por Aristóteles a la Naturaleza, principio inferior, que es divino, pero que no es Dios. El demiurgo eterno, el artista siempre creador, es la vida universal, la Naturaleza. Pero ésta no está reglada por las Ideas, como el demiurgo de Platón. Las Ideas sólo están concebidas mediante la razón reflexiva del hombre y no mediante la razón espontánea de la Naturaleza. La Naturaleza tiende por todas partes al bien, sin verlo por encima de

ella como un lejano ideal, sino bajo la inmediata influencia del deseo. Su impulso hacia el bien es espontáneo, es que la razón por ser espontánea, no es menos razón: lo que constituye la vida de la Naturaleza es el pensamiento; la Naturaleza no puede producir nada que no lleve el sello del pensamiento, que no sea inteligible, racional, bello y bueno.

II.- El orden del mundo tiene su causa en la atracción ejercida por el acto divino sobre la potencia material¹²⁷. Pero ¿Dónde está la causa de la existencia misma del mundo? ¿Cuál es el carácter definitivo de la metafísica peripatética? ¿Es el dualismo o la unidad? Y, si es la unidad, ¿ha llegado Aristóteles a comprender el origen de lo múltiple? Lo que desde un principio se aprecia en Aristóteles es su sentimiento profundo de la individualidad y, de la diferencia y de la distinción de los seres. Su tendencia consiste menos en generalizar que en especificar y definir. La esencia, la substancia de cada ser, es un acto especial, característico de su naturaleza, forma propia de su materia, fin determinado al cual tienden sus potencias. Si Aristóteles ha visto por todas partes individuos, ¿Puede decirse que el mundo es para él una serie de seres particulares ligados entre sí por simples analogías y ligados a la individualidad suprema del acto puro mediante una relación totalmente exterior?. Si fuere de tal modo, el ser estaría, disperso y diseminado en la filosofía de Aristóteles, y este sistema de individuos independientes formaría un verdadero atomismo espiritual.

Aunque combatiendo a Platón, Aristóteles aspira a la unidad tanto como él; un espíritu tan profundo no podía contentarse con el atomismo espiritual; sobre todo, cuando rechaza con tanta energía el atomismo material de Demócrito y el pretendido

¹²⁷ Según hemos visto al considerar el *Timeo*, lo dicho por Aristóteles no es contradictorio del mismo. En el *Timeo* hemos encontrado tres elementos: el Artífice, el Modelo Eterno y el Material informe. Entonces nos preguntamos qué movió al artífice, demiurgo, a imprimir el modelo eterno en el material informe, y, hablábamos de la Necesidad y de la Razón; ésta "causa errante" y éste Amor o Tendencia universal "obligan" al artífice a "informar". En la *Metafísica* encontramos ese ser que por su propia naturaleza omnisciente y omnipotente causa de un modo "redundantemente pleonástico".

atomismo matemático de Platón. Se sabe con qué elocuencia refuta el sistema de Espeusipo, que le parece conducir a una multiplicidad infinita:

Quienes toman por principio el número matemático, y admiten también una serie infinita de esencias, esos hacen de la esencia del universo una colección de episodios; pues ¿qué importa a una esencia que otra esencia exista o no exista? Además, estos tienen una multitud de principios; pero los seres no quieren ser mal gobernados: El mando de muchos no es bueno, basta un solo jefe.

Quienes reconocen dos principios, deben admitir otro principio superior. Aristóteles reprocha al mismo Platón el haber tomado por principios contrarios como la unidad y la multiplicidad, conservando así una especie de dualismo en la filosofía. Los partidarios de las Ideas deben admitir un principio superior a las Ideas. Las cosas y la Ideas son dos términos diferentes. De creer sobre esto a Aristóteles, Platón ha caído en el error de poner la Materia y la Unidad como dos contrarios, sin advertir que dos principios coeternos, no pueden ser principios. La verdad, según él es que el principio primero no tiene contrario. Todo acto que no está enteramente exento de materia tiene un opuesto, es material en algún grado. Desde lo alto de esta teoría, Aristóteles mira con desdén a todos los sistemas basados en la oposición, y que toman por principio la materia. No hay contrario en lo que es primero; pues los contrarios tienen una materia, en la potencia de la cual son idénticos. La ignorancia para ser lo contrario de la ciencia, implicaría un objeto contrario al de la ciencia.

Nunca se subrayaría demasiado la insistencia de Aristóteles en colocar el primer principio por encima de toda oposición, en la unidad absoluta. ¿Cómo podrían provenir de sus opuestos las cosas donde se encuentran los opuestos? Los contrarios no tiene acción entre sí. Nosotros hacemos desaparecer racionalmente la dificultad, estableciendo la existencia de un tercer término. Este tercer término es el sujeto de los contrarios, la materia donde éstos existen en potencia. Pero la materia, no siendo más que una pura potencia, implica un término nuevo, el acto puro. Por tanto el sistema de Aristóteles se resume, en definitiva, en los términos siguientes:

- 1°. Término inferior: la materia, sujeto de contrarios en potencia;
- 2°. Término mixto: las formas positivas y privativas, donde se manifiesta la oposición de los contrarios, mediante el paso de la potencia al acto;
- 3°. Término superior: el acto puro, que domina toda la oposición¹²⁸.

Aristóteles busca la unidad del principio. Su punto de partida era la multiplicidad de los actos individuales; su punto de llegada es la unidad de la individualidad absoluta.

El acto, divide y distingue a los seres; los opone entre sí y acusa sus individualidades. El acto reúne y aproxima a los seres mucho más de lo que los separa. El acto es un fin al cual tiende a ser, y este fin constituye toda su realidad; pues la realidad de una cosa está en su tendencia al bien, y esta tendencia, sólo es real mediante el bien que la produce. Como la Idea, el acto reúne los seres, de los cuales constituye la esencia y realidad mediante la determinación que en ellos introduce.

El alma humana es solo una, en su inteligencia pura, con la inteligencia divina; pues la razón del acto es completamente inmaterial, y donde no hay materia no hay pluralidad. Por tanto, la razón pura es, al mismo tiempo, personal e impersonal; personal, mediante la materia en la cual se manifiesta; impersonal, en su esencia. Mediante la razón, el alma se une al pensamiento divino; vive con él, en él, por encima de la naturaleza, vive en él inmóvil, impasible, inmortal. El principio sensitivo en el hombre, ¿no es, en el fondo, el mismo ser que el principio inteligente y razonable? La inteligencia juzga al sentido, comparándole a sí misma y le contiene en una misma conciencia. No difiere de él, si no es por la manera de ser, como una curva difiere de sí misma después de haber sido rectificadas, como en una misma curva difiere lo cóncavo y lo convexo. Es una misma cosa en dos condiciones diferentes de existencia. En fin ¿no implica la vegetación una tendencia perpetua a un fin, una especie de apetito? Y el

¹²⁸ Análogo a los tres elementos que encontramos en el origen del cosmos según el *Timeo*.

apetito, ¿no es inseparable en algún sentido del bien y del mal?. El apetito y en sentido no son más que un mismo principio, el principio inmortal, inmaterial y divino del pensamiento, más o menos diferente y distinto de sí mismo, según el grado al cual haya llegado la capacidad de recepción del organismo.

Por tanto, la esencia de la materia segunda es el movimiento; la esencia del movimiento, la tendencia, la fuerza, el deseo; la esencia del deseo, el alma; la esencia del alma, el pensamiento; la esencia del pensamiento, el pensamiento en sí, el acto puro del pensamiento.

Los grados de esta dialéctica no son universales, y el fin parece ser menos lo universal que la individualidad absoluta. Pero esta individualidad, constituye la esencia de todas las cosas, ¿no es por ello un verdadero principio universal?

Esencia de todas las inteligencias, en las cuales se multiplica sin perder nada de su unidad, la inteligencia suprema es por ello mismo la esencia, la forma superior, el ser absoluto de las almas humanas íntegras, en todas las potencias diferentes que contienen. Y lo que es para la naturaleza humana, ¿cómo no habría de serlo para toda la naturaleza, la humanidad de la cual es al mismo tiempo el resumen y el fin? Entonces ¿qué es el mundo, según la Metafísica de Aristóteles? ¿No es la manifestación del pensamiento divino particularizada, multiplicada, diversificada en las potencias de la materia, más o menos transformada en su acción?

En acto en sí y en las puras inteligencias donde se refleja, en potencia más o menos próxima al acto en todo lo demás; reuniéndose al fin en el acto con la multiplicidad indivisible, la multiplicidad indefinida en las potencias que tienden por todas partes a llegar en ella al acto y a la realidad.

Así nace la variedad infinita de los colores en la alianza de la luz, simple y una, con todos los grados de la oscuridad. ¿No hubiera reconocido Platón su propia doctrina en esta manifestación, en esta Reflexión de la Inteligencia en el seno de la materia, en

este pensamiento uno en sí mismo, pero que se particulariza, se multiplica, se diversifica mediante su relación con las cosas sensibles?

La idea, una en sí parece múltiple a causa de su relación con las cosas. Sin embargo, si es preciso creer al sabio historiador cuyas páginas elocuentes acabamos de citar, el principio de Aristóteles difiere esencialmente del principio de Platón:

Ya no es, como en la dialéctica platónica, una idea general, común a todos los seres, pero que sólo tiene realidad en ellos. Nosotros sabemos, que la Idea no es una noción general, si una cosa es cierta, es que la idea platónica es real en sí; y las otras cosas no son reales sino en la Idea o por la Idea.

Es Aristóteles quien considera lo universal como no existiendo más que en lo particular; pero Platón repite sin cesar lo Contrario.

El primer principio de Aristóteles, es el pensamiento substancial, en toda la realidad de la acción más perfecta, independientemente de todo y basándose a sí mismo, pero del cual depende todo, al cual todo se refiere, presente en todo como cada alma lo está en todo cuerpo, desigualmente, diversamente, según cada cosa; el pensamiento absolutamente activo y pensante en sí mismo, diversamente y desigualmente en las cosas, según todas las diferencias de lo posible. Se puede decir otro tanto de la Idea; solamente que el principio de Aristóteles es, un Individuo Universal, mientras que en el principio de Platón es, un Universal individual y personal.

Las dos dialécticas, no llegan menos igualmente a presentar dos términos cuya relación se trataría de determinar exactamente: la materia y la Idea, o la materia y el pensamiento.

La Idea es lo Universal-individual, el Pensamiento es lo Individual-universal; pero Platón y Aristóteles admiten igualmente la realidad absoluta a este principio; ambos la consideran también como la única realidad verdadera.

La materia es la misma, tanto en Platón como en Aristóteles; pues Platón considera a la materia como un ser y un no-ser relativo, que no es nada y puede serlo todo.

Así por la dualidad de la materia y de Dios, Platón y Aristóteles entienden dos términos, de los cuales uno solo existe con relación al otro; la materia y Dios no son principios contrarios de igual valor y como paralelos.

La materia es relativa, Dios es absoluto; la materia no es por sí misma, Dios es por sí mismo. La materia, que no es, puede llegar a ser y participar en el ser; se idealiza según Platón; se realiza según Aristóteles; pero el resultado es el mismo: Realización o idealización de la materia es una manifestación de la Unidad divina en las cosas, diversa y desigualmente, según las diferencias de lo posible.

La misma comparación de Dios con la luz protectora de los colores recuerda una comparación análoga del *Parménides* y de *La República*. Pero el pensamiento de Platón y Aristóteles se enturbia y oscurece igualmente cuando se trata de determinar con precisión la naturaleza de esta materia, que no es nada y llega a ser todo. Es aquí donde se separan maestro y discípulo. Platón admite las Ideas; Aristóteles, la Idea, lo Inteligible. Todo el problema está en esto.

En efecto, las Ideas resultan de la díada de la materia y de la unidad; pero las Ideas están en Dios; por lo que es preciso concluir que la materia está de cierta manera en Dios, y que el segundo término del problema metafísico expresa, una perfección de la esencia y del pensamiento divino.

Una vez más no se pueden admitir las Ideas sin admitir una pluralidad eminente en la unidad del Bien. El Dios de Platón es, un ser perfecto. La consecuencia de esta doctrina es que el mundo, no sólo tiene en Dios -la razón de su existencia, sino la de su posibilidad, de su potencia, de su materia; que la unidad del Bien, superior a la esencia y a la inteligencia, es una bajo todos los aspectos. Sin embargo aunque este pensamiento constituya el fondo del platonismo, aun aparece oscuro y confuso.

Aristóteles, colocándose en el polo opuesto al de Platón, en la noción de la individualidad, proscribió totalmente, ya que no la Idea, al menos la pluralidad de las Ideas.

En la esencia perfectamente simple de Dios, ningún principio de multiplicidad, ninguna distinción posible de perfecciones o formas diversas; es una esencia sin Ideas.

La simplicidad no es menos absoluta en la conciencia que esta esencia tiene de sí misma: es un pensamiento sin formas, sin Ideas. Finalmente, en la acción de esta esencia, ninguna pluralidad de potencias que responda a la pluralidad de las cosas y las produzca; no es una causa propiamente eficiente, que contenga en sí sus efectos antes de hacerlos salir de sí misma, sino que es una causa final, conservándose fuera de lo que atrae hacia sí misma sin saberlo, es en suma, un acto retirado en sí mismo, intransitivo y sin Ideas.

Tal es la doctrina Aristotélica, que debía acarrear las consecuencias más graves en la cuestión de la conexión de Dios con el mundo. Aristóteles ha querido escapar al dualismo de los sistemas basados en los contrarios, y al mismo tiempo, a la unidad absoluta de Parménides; pero, suprimiendo en es unidad las Ideas, se encierra necesariamente en el círculo del cual quería salir.

En efecto, he aquí dos términos en presencia: la potencia pura y el acto puro, la materia y el pensamiento.

¿Es la materia algo absolutamente ninguna cualidad real y actual? Entonces es una posibilidad puramente lógica, una abstracción. ¿Cómo puede moverse, formarse, organizarse una abstracción? Dios, dice, atrae a sí mismo y pone motivo en la materia. Para esto es necesario que la materia exista; y, como Dios es una simple causa final, es preciso atribuir a la materia toda la energía motriz. Pero la materia, así constituida, teniendo por sí misma el ser y la fuerza motriz, ya no es esa materia desnuda y pasiva, esa potencia exenta de todo acto de que habla la *Metafísica*.

Entonces el acto ya no pertenece exclusivamente al pensamiento, y fuera de él, frente a él, subsistiría eternamente una materia dotada de cualidades propias y con un cierto grado de realidad y de existencia. Volvemos a caer en un dualismo incomprensible, el cual coloca en oposición mutua a un Dios gozando de la plenitud del ser y a no sé qué arbitrariamente dotado de cierta cantidad de ser, sin que se pueda saber por qué se ha escogido tal cantidad con preferencia a cualquier otra.

Sabemos que ese dualismo no puede ser el verdadero pensamiento de Aristóteles. Sólo queda un único principio real, un solo ser: El Pensamiento divino. Todo queda absorbido en la unidad intensiva del acto puro. ¿Pero cómo explicar esta diversidad de manifestaciones y de grados en el pensamiento si la materia en la cual se refleja no es un medio real, si la potencia en la cual se multiplica el acto es una pura abstracción?

Además el acto es la individualidad absoluta, y la esencia. Según la metafísica, es exclusivamente adecuada a aquello de lo cual es la esencia. Por tanto ¿cómo puede Dios comunicarse substancialmente a las cosas, sin absorberlas en sí ni perderse en ellas?

La relación de la potencia al acto permanece, pues incomprensible en Aristóteles, puesto que el ser está enteramente en el acto. Decían los megáricos, no puede haber potencia y esta palabra es una vana abstracción.

Aristóteles coloca el ser íntegramente en el acto, pero pretende conservar la potencia. Ahora bien, esto es inadmisibile; pues una de dos: o la potencia no es absolutamente nada, o bien es algo. Está de alguna manera en el Ser; y entonces el Ser no está solamente en acto, sino que también tiene en sí una cierta potencia. Según Aristóteles, no se puede decir de Dios que puede, porque poder es también no poder, y la potencia supone la impotencia. El mismo Aristóteles había dicho que el acto es la verdadera razón de todas las cosas, el principio único y primitivo; en todo, el acto es anterior a la potencia. Y he aquí que olvidando este dogma fundamental que había recibido de Platón, coloca frente al acto una potencia que parece potencia por sí misma. Nada más ilógico, pues, si la materia es la pura nada, no sería siquiera potencia; y si la materia no es la pura nada, tendría un grado de ser inexplicable. La posibilidad no tiene en sí misma su fundamento, sino que reposa sobre alguna realidad. No debe decirse que el acto no puede nada, sino que lo puede todo. O al menos, si no puede nada para sí mismo, porque no necesita nada, lo puede todo para los demás. Quizá es éste, en el fondo, el pensamiento de Aristóteles. Pero, si es así es preciso decir que la esencia divina envuelve en su unidad una multiplicidad virtual y debe hacerse entrar en la individualidad de Dios el principio de la universalidad. Y esto no es todo: esta potencia de lo múltiple, inmanente a la esencia divina, debe reflejarse en el pensamiento divino; si no fuera así, Dios no tendría conciencia de cuanto encierra su unidad, no tendría conciencia plena y entera de sí mismo; su esencia y su pensamiento serían dos cosas diferentes. No lo que Dios es y lo que hace, sabe lo que es y lo hace. No es nada ni hace nada por accidente, sino por esencia y su esencia es el pensamiento; por tanto, lo hace todo mediante su pensamiento y tiene de ello eterna conciencia. Reaparece así, como conclusión de la metafísica de Aristóteles, la necesidad de concebir en la universalidad de la substancia y del pensamiento divino una pluralidad de formas reales en sí mismas, que son para los otros potencias participables, y, en consecuencia, un mundo inteligible, en un mundo de Ideas.

Sabemos que estas Ideas no habitan los τοπος ουρανος sino la mente Divina.

Capítulo III

Conclusiones.

Por argumentos filosóficos, contesté, y por la autoridad que de aquí desciende, este amor graba en mí su impronta.

Porque el Bien, en cuanto Bien, cuando es captado por el entendimiento, enciende el amor; y tanto mayor es éste, cuanto aquél comprende más la Bondad. Por tanto, hacia la Divina Esencia, en la que hay tanta bondad que cualquier otro bien fuera de ella no es más que una chispa de su esplendor, debe moverse más que a ninguna otra la mente de quien vea la verdad en que esta prueba se funda. Tal verdad la muestra a mi intelecto AQUEL que me manifiesta el primer amor de todas las sustancias sempiternas. Muéstralo la voz del veraz autor que a Moisés dice hablando de sí mismo: "Yo te mostraré todo bien".

Dante, La Divina Comedia, Paraíso, Canto XXVI.

Al comienzo de nuestra tarea nos propusimos encontrar el verdadero tenor de la crítica y dejar a un lado falsas concepciones acerca de la acérrima rivalidad entre

que en potencia, en tanto que no haya sido visto por el ojo; la vista es, pues, el acto del color de donde se sigue que la sensación, es el acto común del objeto sensible y sentido; y, la facultad de sentir. Yo realizo los colores viéndolos, y los colores realizan en mí la visión. Forma común de dos materias diferentes, la sensación es un medio entre los dos extremos, y por ello es igualmente apta para juzgar los contrarios- lo blanco y lo negro, lo grave y lo agudo, lo dulce y lo amargo-; pues esta en potencia en cada una de estas cosas. Pero el carácter mismo de término medio no le permite apreciar los excesos de las cualidades sensibles. Una luz demasiado viva o demasiado débil impide la visión; un sonido demasiado grave o demasiado agudo escapa al oído. Es que la sensación es una relación: cuando el movimiento se imprime al órgano es demasiado violento, la relación queda destruida y la sensación desaparece. Así se desvanece la armonía de una lira cuando se pulsan demasiado rudamente las cuerdas.

Esta teoría aristotélica recuerda en muchos rasgos el fin o análisis de la sensación que contiene el *Teeteto* según los principios de los jónicos y de Protágoras. La sensación está representada ahí como una relación entre un sujeto que tiene la potencia de sentir y un objeto que puede ser sentido. La sensación resulta de los movimientos o cambios correlativos del sujeto y del objeto. El ojo, en presencia de lo visible, deviene no-visión sino ojo vidente; es decir, que la potencia deviene acto. Aristóteles parece haber recordado estas páginas del *Teeteto*, a las cuales han dado un desarrollo admirable.

Los pitagóricos y Empédocles habían explicado la sensación por la acción de los semejantes sobre lo semejante; Heráclito y Anaxágoras, por la acción del contrario sobre su contrario. Hay algo de verdad y de falso en los dos sistemas. Platón mismo ya los había conciliado en parte: admitía que todo conocimiento supone a la vez la identidad del sujeto y del objeto; pero, sobre todo la identidad. Se sabe por otra parte que, según el Parménides la identidad y la similitud suponen siempre la diferencia y la

¹²⁹ Doctrina del Intelecto Agente y del Intelecto Posible: Cf. KRAMSKY STEINPREIS, *Antropología*

de semejanza, por lo mismo que son relaciones, y no la unidad absoluta. Esta ley se aplica al conocimiento del mundo exterior y múltiple conocimiento que no es posible más que mediante cierta multiplicidad contenida en el alma: es mediante un círculo móvil que el alma conoce y recorre el móvil; pero es necesario que, al mismo tiempo, se oponga al objeto de su conocimiento mediante la parte inmutable que hay en ella, mediante la idea, en la cual la razón reposa.

Aristóteles opera una conciliación semejante del sujeto y del objeto. Antes de la sensación, el objeto está en acto, la sensibilidad en potencia: hay, pues, entre el objeto y el sujeto, la oposición del acto y la potencia, y es esta diferencia, la que hace que el segundo pueda ser modificado por el primero. Después de la sensación, el sentido es tan alto, como el objeto, y estos dos actos no forman más que uno: Hay, pues, bajo este aspecto, identidad entre el sentido y el objeto; la sensación que es su acto común; es esta misma identidad.

Pero es preciso comprender bien esta identidad; ¿es en el objeto sensible entero, materia y forma, dónde el sentido es idéntico, o solamente en la forma del objeto? El sentido no es el objeto mismo (pues la piedra, por ejemplo, no está en el alma), sino la forma del objeto.

El alma es, pues, como la mano; la mano hace al instrumento de los instrumentos..., y la sensibilidad es la forma de las cosas sensibles. También se puede comparar el órgano del sentido a la sed, que la recibe la forma de un anillo de oro o y hierro sin recibir la materia y sin hacerse por eso de oro o de hierro.

Es esta identidad del sujeto que siente y de la forma sensible la que explica ese maravilloso fenómeno de la conciencia, mediante el cual sentimos que sentimos: puesto que el acto del sentido es el mismo que el acto de la cosa sensible, sintiendo la

cosa sensible se siente necesariamente así mismo la unión íntima del sujeto y del objeto en la sensación hace imposible el error de los sentidos en tanto que se aplique a su objeto propio. Platón, por consiguiente, se equivoca al despreciar los sentidos, acusándoles de errar, considerándoles con Protágoras como arrastrados como una perpetua movilidad.

Los sentidos, que desdeña Platón, nos faltarán, todo conocimiento universal pareciera con todo conocimiento particular; en efecto, después de la sensación quedan en el espíritu formas sensibles que se llaman imágenes.

Ahora bien, de igual modo que los objetos particulares envuelven lo universal, así las formas sensibles envuelven las formas inteligibles. Es solamente mediante su aplicación a las imágenes como el entendimiento piensa lo inteligible, lo universal, lo necesario. Es imposible pensar sin imagen.

Cuando se piensa sucede como cuando se traza una figura geométrica. Por ejemplo, el que no hay necesidad de que el tamaño de un triángulo sea determinado. De igual modo, coloca no obstante un tamaño al de sus ojos; sólo que no piense en el objeto en cuanto al tamaño se refiere. Es, pues, en las imágenes en dónde el entendimiento piensa de las formas inteligibles, las Ideas. Lo que la materia es a la forma sensible en el cuerpo, es la forma sensible a la forma inteligible de las imágenes; las imágenes son, pues, como la materia de las Ideas.

Existe una facultad superior que concibe las formas inteligibles sin su materia: el intelecto o la razón. El intelecto, como el sentido, está alternativamente en potencia y en acto. El intelecto potencia debe de reunir dos caracteres:

1. Puesto concibe todas las cosas, debe ser distinto de todas las cosas, o sin mezcla, siguiendo la expresión de Anaxágoras. Si tuviera por sí mismo tal o por la forma, sería incapaz de recibir las demás formas. El intelecto pasivo tiene, pues, al primer carácter de lo potente: la indeterminación.

2. Puesto que el intelecto concibe todas las cosas, debe ser todas las cosas en potencia. Hace un momento aparecía como opuesto a sus objetos; ahora nos aparece como semejante a esos mismos objetos. Anaxágoras se ha equivocado, pues, en creer que el intelecto no tiene absolutamente nada en común con cualquier cosa que sea. Si no hubiera ninguna analogía entre lo inteligible y el intelecto el primero no podría obrar y el segundo no podría aparecer. Pero no sucede así.

Cómo en el sentido, antes de la sensación, está en potencia la forma sensible, menos la materia; así en el intelecto, antes de la intelección, está en potencia la forma inteligible, menos la forma sensible.

La naturaleza propia del intelecto consiste, pues, en ser simplemente posible. Quiénes dicen que el alma es el lugar de las Ideas dicen muy bien; sólo que esto es verdad, no de toda el alma, sino de la inteligencia; y, además, las Ideas no están en ella en acto, sino en potencia.

La inteligencia es como una tabla en la cual nada está escrito, tabula rasa, actualmente, sino dónde todo está escrito en potencia.

Los universales no pre-existen en nosotros determinados por adelantado y bajo la forma de concepciones actuales; son como disposiciones próximas, y como posiciones o hábitos prestos al acto.

También, cuando la inteligencia aplica los principios universales, no le parece que aprende, sino que reconoce: su ciencia, como reminiscencia. Es una simple analogía que Platón toma como una identidad. Es falso que el conocimiento, de manera absoluta, no sea más que un recuerdo.

Sin duda, existen cosas que sabemos inmediatamente(por ejemplo que la suma de los ángulos internos es de 180°), si sabemos que esta figura es un triángulo; pero, precisamente, había que saber previamente que era un triángulo, y hacer para esto uso de la experiencia. La razón no suministra más que el principio universal sin ninguna de las particularidades.

Este principio, como todo Hábito, entra en acto desde el momento que se quita el obstáculo; y subrayémoslo bien, este entrar en acto no hace un movimiento, sino, por el contrario, un reposo que sucede a las agitaciones de la naturaleza y de los sentidos. Los hábitos de la parte intelectual del alma no son alteraciones y no están producidas por generación...; Es porque el pensamiento se calma y fija que decimos que sabe y piensa. Pero no hay generación del movimiento reposo. El reposo no pertenece a ninguna especie de cambio. El alma, bajo el peso del cuerpo en el comienzo de la vida, está sepultada en el sueño: no tiene más que despertarse. Cómo un hombre que sale de la embriaguez, o que de la enfermedad vuelve a la salud, no se trata para el alma de transformarse en otra distinta ni de cambiar, sino de volver ser ella misma en el reposo. El pensamiento ha sido como derrotado por la acción del mundo exterior; se reforma por grados. En la guerra, uno que huye termina por detenerse, después otro, otro más, y de estos individuos hace un instante dispersos, se forma un ejército. De varias sensaciones que se detienen y se unen en la memoria se forma poco a poco una unidad, es decir, un universal. La noción sensible de Calias es como un punto de parada, en otro al cual vienen a agruparse varias nociones sensibles de la misma especie, y de ello resulta la idea del hombre en general. Tal es también el origen de la idea de un animal en general, y de todos los universales sin excepción. La ciencia es, pues un orden que se reestablece, una relación bajo la cual los términos vienen a colocarse por sí mismos. Toda ciencia, en efecto, así como toda virtud, y en general todo hábito, es una disposición, un orden, una relación extraña al movimiento. Así, el alma posee naturalmente el universal y no tiene necesidad, para concebirlo, de otra cosa que el reposo producido por las imágenes que se fijan en la memoria.

No obstante estas imágenes no son sino la causa ocasional de la concepción de lo inteligible; no son la causa real. Sin embargo, debe existir una causa que explique la actualidad de la razón en el alma human. Lo hemos visto: el intelecto humano es por sí mismo una potencia, y la potencia pide un principio que la determine y la actualice; por tanto, ¿Cómo es el movimiento y al tumulto de la sensibilidad sucede (con ocasión de las imágenes) ese reposo que hace la actualidad de la inteligencia? Responder a esta cuestión con la hipótesis de una vida anterior y recuerdo de esa vida, dice Aristóteles, es tomar los símbolos por explicaciones y las vanas metáforas por razones. Por otra parte, es suspender el problema sin resolverlo.

Antes del acto de la inteligencia, lo inteligible es real y actual en lo particular; mediante el acto de inteligencia, cesa de ser concebido como real y actual, cesando de ser concebido en lo particular, y deviene un ser en potencia.

Al contrario, antes de sé mismo acto, la inteligencia sólo existe en potencia; y concibiendo lo inteligible como separado de lo particular ha pasado de la potencia ha la actualidad. La marcha de la inteligencia y de lo inteligible es, inversas entre sí. Lo inteligible, perdiendo su actualidad en lo sensible, ha hecho actual la inteligencia misma. ¿Cómo podría comunicarle realidad en el momento preciso en que pierde su realidad propia, si en el instante de su contacto con la inteligencia no tuviera una realidad superior?

Por encima de los objetos particulares, que contienen lógicamente lo inteligible en potencia antes de contenerlo en acto, y por encima de la inteligencia pasiva, que también contienen lo inteligible en potencia antes de tenerlo en acto, debe admitirse necesariamente un término primitivo, donde lo inteligible y la inteligencia sean eternamente actuales: pues, en todas las cosas, el acto precede ala potencia. Existe, pues, una inteligencia capaz de todo devenir, y otra capaz de todo hacer; ésta es como un hábito, y es análoga a la luz; pues la luz hace existir en acto los colores que solo existían en potencias, he aquí la razón en acto, hogar necesario de toda razón humana.

b. Aristóteles reprocha a Platón él haber querido probar la existencia de las Ideas representando la unidad como la condición de existencia para la pluralidad. Sin duda, dice, la unidad es la condición necesaria del ser; pero hay dos especies de unidad, la unidad individual y la unidad universal. La primera solamente es esencia, y Platón ha caído en el error de confundir la esencia con la segunda. Así habla Aristóteles; pero cuando él, a su vez, analiza la noción de individualidad, en la cual reposa todo su sistema, cuando elimina mediante una progresión dialéctica todas las huellas de imperfección y de virtualidad que la restringen y limitan, una vez que ha llegado al término de la absoluta individualidad, vuelve a hallar en ella la unidad de lo universal, la esencia infinitamente simple, presente a todas las potencias de la materia, el Bien perfecto se comunica a todas las cosas y se prodiga sin empobrecerse.

Su objeción a Platón, que parte de un punto de vista totalmente relativo, desaparece por tanto cuando se coloca en lo absoluto. La noción de individualidad y la de universalidad, en principio enemigas, terminan por reconciliarse en el primer principio de las cosas. Mi ser es individual, dice Aristóteles, puesto que es mío. Mi ser no es individual, dice Platón, puesto que sólo existe mediante lo universal; yo no lo constituyo, únicamente me es comunicado, no es mío. Ahora bien, Aristóteles llega, mediante el análisis metafísico de los principios, al mismo resultado que Platón: el ser de los individuos sensibles tiene su principio en la individualidad del Acto puro e inteligible, por tanto, es comunicado, dependiente y relativo. Bajo este punto de vista, lo imperfecto tiene su principio en lo perfecto, lo sensible en lo inteligible, lo individual en lo universal; Aristóteles y Platón concuerdan en afirmarlo. Sin duda alguna, siempre conciben de manera diferente nuestro propio ser; pero conciben de la misma manera el principio de nuestro ser, la existencia perfecta de la cual está tomada la nuestra, el máximo del cual nuestro ser es como una disminución, llámese Idea o acto.

El segundo carácter de la idea es la trascendencia, la cual hace que, comunicándose a los objetos, exista aparte, en sí misma. Ahora bien, según Aristóteles este carácter no puede convenir a la esencia, como no le conviene a la universalidad. Las Ideas no son esencias de objetos, sino estarían en ellos... Parece imposible que la esencia esté separada de aquello de que es esencia; por tanto, las Ideas, que son esencia de las cosas, ¿cómo podrían estar separadas de ellas?

Toda dificultad reside en el sentido exacto de este vocablo tan empleado y tan oscuro: la esencia. Por esencia, Platón entiende lo que existe por sí y aquello por lo que todo lo demás existe; Aristóteles entiende lo que existe en sí.

Ahora bien, la naturaleza individual no existe por sí misma, y he aquí por qué Platón rehúsa dar el nombre de esencia a un ser derivado. Pero la naturaleza individual existe en sí misma, y nada existe en sí, sino lo individual; he aquí por qué Aristóteles da al individuo el nombre de esencia.

La esencia de Platón es un verdadero absoluto, un principio verdaderamente primero, más allá del cual no se puede ascender; Y este principio es exterior a los individuos sensibles, puesto que no tienen en sí mismos la última razón de su existencia. En otros términos: la esencia de Platón es la substancia necesaria y trascendente en sí misma.

La esencia de Aristóteles no es absoluta, en toda la fuerza del vocablo. Es la substancia derivada y contingente, primera con relación a los fenómenos y a las cualidades que de ella se derivan, pero segunda porque tiene su razón en el ser necesario. Es la substancia primera de un ser particular, pero no la substancia absolutamente primera. Es el término al cual llega el pensamiento en tanto que no sale del ser particular. Por ejemplo: hay en mí algo primero, de lo cual depende todo lo demás: es mi substancia, en el sentido moderno de esta palabra. Pero esta substancia no es primera en sí misma: mi ser es derivado, tiene su principio fuera de sí mismo, y es a este principio al que Platón llama esencia.

Por tanto, la oposición entre Aristóteles y Platón proviene de que el primero considera el principio interno del ser, y el segundo su principio externo.

Pero también en esto, después de haberse separado en un comienzo, situándose como él los dos polos del pensamiento, Platón y Aristóteles van a aproximarse y reconciliarse en una teoría menos exclusiva. Nuestro principio es exterior a nosotros, dice Platón; pero Platón llega a comprender que este principio es, al mismo tiempo, interior. Nuestro principio es interior, dice Aristóteles; pero, él también, va aprobarnos que este principio está, al mismo tiempo, en nosotros y fuera de nosotros.

Las Ideas están separadas: tal es el punto de partida de Platón. ¿Pero es una separación completa, que excluya toda comunicación? Platón, en el Parménides, hace ver los absurdos que resultarían de esta hipótesis, y son estos precisamente los que Aristóteles se complace en demostrar. Es preciso concluir que las esencias ideales existen al mismo tiempo en sí misma y en los objetos a los cuales se comunican, pero sobre todo en ello.

El Ser que está en mí, está también fuera de mí, porque es más que yo.

Pero entonces dice Aristóteles, ¿cómo puede estar la esencia, al mismo tiempo, en sí misma y en varios?. Esta objeción, prevista y expresada en el Parménides reposa sobre una falsa analogía entre lo material y lo inmaterial. Las palabras: en sí, fuera de sí, que establecen las relaciones de espacio o de tiempo entre las esencias, son imágenes inexactas. Seguramente, la imaginación no puede concebir que una cosa sea en sí misma y fuera de sí misma; pero la razón concibe la necesidad de un ser que se comunique sin agotarse, que exista en sí mismo por la unidad de su substancia, y fuera de sí mismo por la universalidad de su acción fecunda. Aristóteles triunfa en una dificultad común a todos los sistemas: la relación de la unidad divina a la pluralidad sensible. Critica la solución platónica, y, sin embargo, la adopta en el duodécimo libro

de su *Metafísica*. El también llega a esta aparente contradicción: la esencia es interior a los objetos, y, no obstante, es exterior a los mismos.

En efecto, la distinción tan clara al comienzo de la *Metafísica*, entre los principios internos y los principios externos de las cosas, se borra poco a poco mediante los progresos del análisis aristotélico.

La esencia es un principio interno, dice Aristóteles; pero la esencia es el acto. Ahora bien, el acto no es solamente interno: considerándole con atención, hemos visto que sobrepasa los límites de la individualidad imperfecta, y que es el principio mismo de la perfección, el bien. Es también, por ser el bien, la causa final y la causa eficiente del movimiento natural. El fin que obra sobre el ser y le atrae a sí le da todo su ser y no se distingue del deseo que excita. Por tanto, el bien es al mismo tiempo causa formal, final y eficiente, principio interno y principio externo.

Aristóteles lo declara formalmente al fin del duodécimo libro de la *Metafísica*. El universo, dice, no tiene su soberano bien en sí ni fuera de sí simplemente, sino de una y otra manera a la vez, y sobre todo fuera de sí mismo. El bien de un ejército está en su orden, pero sobre todo en su jefe; pues es el orden quien es para el jefe, y no el jefe para el orden. ¿Decía Platón otra cosa? El Bien, Idea de las Ideas, está en el mundo y, sobre todo, fuera del mundo; está cerca de nosotros, está en nosotros, y sin embargo no es nosotros mismos, pues nos sobrepasa hasta el infinito. En esta cumbre del pensamiento, donde brilla la unidad fecunda del ser perfecto, expira toda contradicción, y la oposición entre Platón y Aristóteles no puede subsistir¹³⁰.

De este modo Platón y Aristóteles nos ofrecen el espectáculo de una evolución que parece ser la ley necesaria del pensamiento humano. De igual modo, profundicemos en la noción de la substancia inmanente al ser y hallaremos en ella la noción del Ser trascendente. También en esto es suficiente con impulsar los contrarios hasta lo

absoluto para percibir la unidad. ¿Cómo puede Dios estar en nosotros, sin ser nosotros mismos? ¿Cómo puede comunicarnos el ser, sin perder lo que da? El entendimiento no lo comprende; pero la razón concibe la necesidad de ese Ser inmanente y trascendente a la vez, de esta Idea interior a las cosas y, sin embargo, separada. Esto es lo que Platón ha tenido la gloria de haber mostrado antes que nadie en el Parménides y posteriormente en el Timeo¹³¹, y su discípulo ha terminado por volver a la misma concepción de un principio interior y exterior al propio tiempo, causa universal de las diversas individualidades, individual por lo demás en sí mismo, síntesis de los opuestos, que es lo uno y lo otro, sin ser lo uno ni lo otro.

¹³⁰ Cf. *Timeo* y *Metafísica*. El Demiurgo y la Razón Omnipresente vs. El Motor Inmóvil como causante externo.

¹³¹ "Digamos, pues, por qué causa el que ha formado el devenir y el Cosmos los ha formado. Ese hacedor es bueno, y en cuanto bueno no nace en él ninguna clase de envidia respecto de nadie. Ajeno a la envidia, ha querido que todas las cosas naciesen lo más semejantes a él posible. Hay plena razón para admitir esta opinión de boca de los sabios a saber: que ese dicho es el principio esencial del devenir y del Cosmos" *Timeo* 30 c.

"Así pues, de tal principio dependen el cielo y la naturaleza. Y su modo de vivir es el más excelente de todos; es la manera de vivir que se nos concede sólo por un breve espacio de tiempo. Pero él permanece siempre en ese estado. Esto es imposible para nosotros, pero no lo es para él, puesto que el acto de su vivir es goce. Y también para nosotros la vigilia, la sensación y el conocimiento son agradables en sumo grado, precisamente porque son acto y, en virtud de ellos, también las esperanzas y los recuerdos. Por tanto, si Dios se encuentra perennemente en esta feliz condición en la que nosotros nos hallamos algunas veces, se trata de algo maravilloso; y, si se encuentra en una condición superior, es más maravilloso todavía. Y, efectivamente, se encuentra en esta condición. Él es también Vida, porque la actividad de la inteligencia es Vida, y él es precisamente esa actividad. Y su actividad, que subsiste por sí, es una vida óptima y eterna. Digamos que Dios es un ser viviente, eterno y óptimo, por tanto, a Dios le corresponde una vida perennemente continua y eterna; este es, pues, Dios" *Met.* λ, 7, 1072β 13 – 18, 24 – 30.

Como hemos visto en este resumen son las aportaciones de Aristóteles las que clarifican en un lenguaje más científico lo que Platón había vislumbrado en y luego expuesto en un lenguaje, quiero decirlo, más mítico¹³².

De algún modo estamos más acostumbrados al lenguaje tomista y aristotélico, a un rigor absolutista de corte hegeliano y a sospechar de todo aquello que linde con lo poético, en un esfuerzo innovador ciertamente cartesiano. Por ello, sobre todo, es decir, por un aspecto de forma es que se ha exagerado la oposición entre ambos filósofos, pero ahora estamos en condiciones que en el fondo, la diferencia está en lo más que avanza El Filósofo, pero este mayor avance de ninguna manera es destructor del pasado, antes bien se trata de una fusión de espíritus, en donde Platón sigue a Sócrates y Aristóteles a Platón. Toca hoy seguir a todos los que en un mismo hilo conductor, sin importar las distintas tradiciones, nos conducen a descubrir el hilo negro siempre con nuevos matices.

¹³² Resulta necesario recordar toda la vertiente mística de principios del cristianismo, justo en el neoplatonismo se da el gnosticismo, que por varias causas, tal vez por prurito cientificista, se ha dejado de estudiar seriamente, pero sospecho que mucho del lenguaje platónico pudo ser profundizado por estos pensadores que en muchas ocasiones hablan con la poesía mas que con la metafísica, pero que finalmente, como San Juan de la Cruz dicen como subir "más alto, más alto", y nos recuerdan la humildad ante el conocimiento, "en un no sabiendo, toda la ciencia conociendo".

Creímos al principio y ahora lo confirmamos, que nada mejor que acudir a los clásicos para allanar el camino que parece destruido y enlodado. En la consideración de Platón y Aristóteles, hacemos lo que Prometeo, tanto en su heroicidad como en su castigo: damos luz y una y otra vez recorremos la cima, cargando cada vez piedras más pesadas.

Cuando Platón afirma al Bien como Idea de las Ideas, no importa aquí si es el Bien o el Uno, nos está dando una lección de cómo el campo del Ser, del Deber y del Bello Ser son uno mismo y fundamentan todo lo que al espíritu humano le es propio.

Cuando Aristóteles nos habla de la Felicidad como fin último de la vida de los hombres, no importa si ella se encuentra en un Motor Inmóvil no Providente alejado y alógico, o si se encuentra en el Supremo Bien que es difusivo de suyo y que por ello crea el mundo, según el *Timeo*, finalmente el mensaje es claro: hay una razón para la vida. Hay un motivo y hay un más allá de la náusea y de la eyección absurda de la cual nos habló ya el "hombrecillo de ojos divergentes" (Sartre)¹³³

Para cualquier análisis de la acción educativa, llámesele innovadora o integral, el único fondo que los puede sustentar es la *αρετε* griega, objetivo principal de las éticas aristotélicas y de La República (que significa de la virtud y no de la cosa pública), las cuales se alejan completamente de la mera opinión o capricho, obscureciendo las falacias de los Protágoras y Trasímacos contemporáneos. Discusiones eternas que se dan cotidianamente porque no conocen a Platón ni a Aristóteles. ¿Cómo decir, entonces, que ambos pensadores se oponen? Se oponen sí, junto con Sócrates, a la falacia tramposa y al pensamiento débil.

¹³³ Aunque lo dicho por Sartre sea magnífico, y no mero discurso, según el alejamiento del existente que en su época la filosofía sufría, y que, de no ser por el honesto esfuerzo de Sartre y sus contemporáneos, seguiríamos cargando los llamados amantes de la sabiduría.

En la investigación del cosmos y de la naturaleza se han olvidado a ambos porque sus ejemplos son ridículos. ¡Cómo no lo van a ser si carecían de los instrumentos con que cuentan los científicos modernos! Pero por otro lado, pareciera que hay una relación proporcionalmente inversa: a mayor instrumental menor capacidad de penetración intelectual. Una vez más, no encontramos en ambos filósofos contrariedad alguna¹³⁴.

Por último, y lo más importante, la concepción que ambos tienen de la sociedad y del estado. Desde luego que nos pueden sonar autoritarios, dictatoriales, totalitarios. Hay, incluso, lo sabemos, bibliografía que une los pensamientos de Platón, sobre todo, y de Aristóteles, con personajes como Hitler, y, con iletradas corrientes políticas.

Tanto *La República*, *Las Leyes*, *Las éticas* y la *Política* aristotélica abundan en ejemplos y paradigmas de su tiempo,¹³⁵ pero sus consideraciones acerca del hombre y la necesidad de constituir todo el Estado¹³⁶ en torno a él suenan más al humanismo, que a los demagógicos principios de una política basada en la lucha por conseguir y mantener el poder a pesar de todo y sobre todo. Donde no existen convicciones sino estadísticas, donde el estadista no es libre y por lo tanto, en estricto sentido, no es soberano sino esclavo de los mutantes deseos de la opinión pública (la cual tampoco comparte las características del ciudadano sino de la masa que se pierde en los rostros y las convicciones).

¹³⁴ Por cierto, creer que esto es propaganda política, autoritarismo científico o religioso es caer en la misma falacia que se critica. No se trata de adherirse a algo por gusto, las ideologías son obsoletas, ni se trata de defender una postura por intereses económicos o de conciencia, nada más alejado de esta absurda opinión.

¹³⁵ Habría que recordar las revoluciones científicas de las cuales nos habla Kuhn.

¹³⁶ Esto lo digo a pesar de la superioridad del Estado que aparece en todas estas obras. Pero, es así porque el hombre sólo se puede desarrollar en sociedad y en orden. Aunque esta sociedad y este orden no se identifiquen con las democracias modernas.

Y por último, las consideraciones en torno a Dios son más sensatas en ambos pensadores, a pesar de su desconocimiento del monoteísmo y de la Revelación. Hoy algunos alzan la voz en defensa de falsos profetas a pesar de vivir con veinte siglos de Tradición, un Mensaje Revelado y un Evangelio; sin embargo, parece haber aquí también una proporción inversa: mientras más se sabe respecto de Dios menos se le busca. Cierto es que el dios de Aristóteles es un ser indiferente y alejado, pero el conocerlo como causa causarum es una aportación original y rigurosa que aporta mucho más que ciertas frases ligeras que se pegan a la calcomanía de los automóviles: Dios es amor. Desde luego que lo es, pero ¿qué significa esa calcomanía? El Dios de Platón parece el mismo de los evangelios. *El Timeo* llegó a tener veneración durante el medioevo. ¡Qué maravillosos pasajes encontramos ahí! No, no importa que no sea estrictamente lo mismo que dice la Revelación, no importa que, para desilusión de ciertos milenaristas y apocalípticos, Platón no se refiera, en estricto sentido al Dios revelado, lo que debemos rescatar es el hecho de que mediante el uso de la razón se pueden alcanzar cimas muy altas en referencia a todos los aspectos de la realidad, de la vida, del ser.

Siendo así las cosas damos respuesta a la lista de tesis y antítesis que propusimos al comienzo.

1. Platón, efectivamente, supera a Aristóteles en algunas cuestiones, sobre todo aquellas que lindan en lo teológico, propiamente dicho. El tratamiento de Dios es en Platón más personal y reverencial. Aristóteles, por su parte, es un gran científico de lo particular y en su afán por el rigor se vuelve en tedioso y oscuro, sin embargo, esto mismo hace que su investigación no se separe del objetivo y logra penetrar más en la realidad, que al fin de cuentas es lo que le interesa. Por lo anterior Aristóteles logra, en una continuación del pensamiento platónico, dilucidar qué es el ser, pregunta única de toda metafísica, concluyendo que es y que se dice de muchas maneras. La analogía, por tanto, resulta la gran aportación aristotélica. El *το ον λεγεται πολλαγος*. Pero Platón fue quien puso los

cimientos al profundizar en la doctrina de los principios, que finalmente, no anula la de las Ideas, como también se ha especulado. Es esta doctrina la que, por sus aporías, determina a Aristóteles a conseguir una solución que es, a mi parecer, la analogía.

2. Que exista una separación enorme entre los pensamientos de ambos filósofos y que por lo mismo sean irreconciliables, es un **absurdo**. Parece no haber una sola línea en la metafísica aristotélica que sea contradictoria con lo que Platón en sus diálogos planteaba, desde luego haciendo una lectura hermeneuta o entre líneas tanto de las obras platónicas como de las aristotélicas. Lo que hemos expuesto en este trabajo así lo muestra. Lo muestra porque, finalmente, me parece que mucho se debe a confusión de términos y no del pensamiento mismo.
3. Que la Crítica de Aristóteles sea superflua y equivocada también es un absurdo. Aristóteles pasó veinte años en la Academia. No hay duda de que conocía a Platón mejor que nadie, y su reverencia hacia el, su amor hacia el Maestro queda manifiesta en su abandono de la Academia al quedar esta en manos de otros a quienes no consideraba aptos. Aristóteles ciertamente es su amigo, pero lo es más de la verdad. Ahora bien, más allá de la anécdota, como hemos visto Aristóteles abarca teoría del conocimiento, cosmogonía, teogonía y metafísica de Platón en la crítica. Y, aún más, lo repetimos: Aristóteles critica a los platónicos.
4. Por último, una de nuestras tesis fue que Platón escribe toda su filosofía en los Diálogos y por lo mismo las Doctrinas no escritas son innecesarias. Otro error. *El Timeo* y la *Carta VII* se entienden mejor a la luz de las Doctrinas No Escritas y la Teoría de los Principios¹³⁷. Esto quiere decir que algo de verdad hay en las investigaciones del Dr. Krämer. La Teoría de los Principios se encuentra mejor expuesta en las doctrinas no escritas y por ello es importante acercarnos a ellas.

En un sano balance debemos decir que la mayoría de la doctrina platónica se encuentra ciertamente en los diálogos, pero un vistazo a las no escritas es necesario, sobre todo, tomando en cuenta lo que se dice en la *Metafísica*.

Entonces, ¿por qué la crítica? Por coherencia y, “porque todo hombre desea por naturaleza saber”¹³⁸.

Laus Deo Virginique.

¹³⁷ Cf. Apéndice 2

¹³⁸ Aristóteles. *Metafísica*, Libro I, cap. I. 980 a 22.

Apéndice 1

Sobre los libros de la Metafísica de Aristóteles.

Creemos necesario y no redundante mostrar el esquema de los libros de la Metafísica según los hemos citado a lo largo de ésta tesis. Para el libro hemos utilizado tanto el número griego, como el latino y el arábigo indistintamente. Para el número de capítulo hemos utilizado siempre el arábigo, así como para la numeración de los párrafos.

Advertimos, también, que no siempre hemos citado con libro, capítulo y párrafo, según hemos considerado conveniente, cuando se trató de un capítulo o de un libro completo, o, cuando la referencia ha sido tangencial o circunstancial.

1. Libro A (Alpha) o 1 o I.
 - a. Investigación sobre las causas c. 1-2 (980 a 22).
 - b. Examen de las doctrinas de los predecesores c. 3 –9.
 - c. Conclusión c. 10.
2. Libro α (alpha minúscula) o 2 o II.
 - a. La filosofía es ciencia de la verdad c.1
 - b. No se puede ir al infinito en la serie de las causas c. 2.
 - c. El método filosófico no es el matemático c. 3.
3. Libro B (Beta) o 3 o III.
 - a. Libro de las aporías c. 1 – 6.
4. Libro Γ (Gama) o 4 o IV.
 - a. La ciencia del ser c. 1-4.
 - b. Defensa del principio de no contradicción c. 4
 - c. Refutación del relativismo c. 5- 6
 - d. El principio del tercero excluido c. 7
5. Libro Δ (Delta) o 5 o V.
 - a. Aclaración de los significados de 30 términos importantes.

6. Libro E (Epsilon) o 6 o VI.
 - a. La metafísica como Teología c. 1.
 - b. Cuatro significados del ser c. 2.
 - c. Primeros dos significados c. 3-4.
7. Libro Z (Zeta) o 7 o VII.
 - a. Profundo estudio sobre las Categorías del Ser.
8. Libro H (Heta) u 8 u VIII.
 - a. Recapitulación del libro Z o 7.
9. Libro Θ (Theta) o 9 o IX.
 - a. Teoría de la Potencia y el Acto c. 1-9.
 - b. El ser como verdadero c. 10.
10. Libro I (Iota) o 10 o X.
 - a. El Uno c. 1-3.
 - b. La Contrariedad c 4-10.
11. Libro K (Kappa) u 11 u XI.
 - a. Recapitulaciones.
12. Libro Λ (Lambda) o 12 o XII.
 - a. Existencia y naturaleza del "motor inmóvil".
 - b. Objeto de la metafísica.
 - c. Naturaleza de la inteligencia divina.
13. Libro M (Mi) o 13 o XIII.
 - a. Los objetos matemáticos.
14. Libro N (Ni) o 14 o XIV.
 - a. Crítica de los principios admitidos por los platónicos.
 - b. Imposibilidad de que los números sean causas de las cosas. (1092 b 26 – 1093 b 28).

Apéndice 2

Sobre las Doctrinas No Escritas

Sobre las doctrinas no escritas, mucho se ha escrito.

El abordaje de Platón a finales del siglo XIX y principios del XX estaba circunscrito en una visión hegeliana y schleiermachiana¹³⁹. El schleiermachismo entró en crisis cuando a partir del final de los años cincuenta, la así llamada Escuela de Tubinga (H. Krämer, K. Gaiser) demostró que la datación tardía los diálogos era insostenible y conmovió con ello la pretensión del monopolio a favor de la obra literaria. Mostró, en primer lugar, con interpretaciones puntuales de los textos, que los autotestimonios de Platón que, a partir de la Carta VII, a través del Fedro, se remontan hasta la obra maestra de Platón, la República, sacan claramente a la luz la existencia de una doctrina particular que corre paralela a los escritos y que sólo ha sido expuesta oralmente.

El método que Krämer introdujo en 1959 consistía en esto: Se debían valorizar no sólo las afirmaciones fundamentales que se encuentran en el Fedro y en la Carta VII de manera más precisa de cuanto se había hecho en el pasado sino también recoger las numerosas referencias a lo no dicho en el ámbito de los mismos escritos; se debían interpretar de manera global, y se debía vincular, en consecuencia, la obra literaria de Platón, aun en los puntos particulares, de diversa manera, con la tradición indirecta.

Según esta escuela: "Por encima de las Ideas (que son una pluralidad y, por tanto, como tales, necesitan algo ulterior) existen los principios o elementos de los cuales las Ideas mismas derivan. Estos son el Uno (que corresponde a lo que en la República es señalado como el Bien) y la dualidad de grande y pequeño, principio y esencia de la multiplicidad. El sistema platónico culmina, pues, en una dualidad de principios correlativos ulteriormente irreductible, y, por tanto, en una suerte de dualismo originario. Se trata, sin embargo, de un dualismo sui generis, esto es, prototípico (o sea, diferente del que significa dos, dualidad, y dualismo, en el ámbito ulterior de las cosas deducidas de los principios). Así también todas categorías ulteriores, como las de

semejanza, diferencia y otras parecidas, son determinaciones que vienen después de los principios, y, como tales, no pueden aplicarse a los principios”¹⁴⁰

Continuando con la exposición de dicha doctrina, Krämer y la Escuela de Tubinga afirman: “El Ser nace de la cooperación de los dos principios, y es, por tanto, una suerte de mixto, en el cual lo uno determina lo múltiple, fijando la multiplicidad indeterminada e igualando lo grande y lo pequeño. El ser, por tanto, puede ser definido como unidad en la multiplicidad. Y, si esto es así, la afirmación de la República, según la cual el Bien está “por encima del Ser” es una confirmación de una doctrina que se yergue sobre el trasfondo. En efecto, los dos principios supremos están más allá del Ser, porque el Ser es lo que se genera precisamente a partir de los dos principios, según diferentes niveles de mezcla y, por tanto, según una consiguiente graduación jerárquica, que va desde los universales supremos hacia abajo, hasta el mundo sensible. La estructura jerárquica que de allí deriva, resulta dividida en cuatro planos: a) el de los principios; b) el de las Ideas; c) el de los entes matemáticos y d) el de los sensibles. Estos planos, a su vez, se distinguen en grados ulteriores en su interior: a) los principios son dos y, entre ellos el Uno tiene la preeminencia absoluta; b) entre las Ideas sobresalen los Números ideales y las Metaideas o Ideas generalísimas; c) los entes matemáticos se reparten en objetos que entran en el ámbito de la aritmética, de la geometría, de la astronomía y de la música; d) el mundo sensible se divide en mundo sublunar y mundo supralunar. El grado jerárquicamente superior es anterior, o sea, dotado de un prius óptico respecto al inferior, y juega un papel necesario, pero no suficiente a los fines de la justificación de la existencia del inferior. En todos los grados del ser, como se ha dicho, es el “uno” el que se mezcla en diferentes niveles con la dualidad material, delimitándola. La dualidad en los diferentes niveles juega un papel material siempre renovado, en el cual el novum categorial que la acompaña resulta esencial en la economía del sistema, pero no es explicado por Platón. En otros

¹³⁹ Cf. Krämer, Hans, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*; Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela, 1996. p. 78.

¹⁴⁰ Idem, p. 27.

términos, Platón no explica cómo y porqué la dualidad se diferencia en los diferentes niveles¹⁴¹

Hoy se ha avanzado gracias a los trabajos de Tubinga, sin embargo, la aridez filosófica se mezcla con serias dificultades filológicas, las cuales nos impiden aceptar del todo las conclusiones de Krämer y su Escuela. Sin embargo, es importante anotar que mucho de lo que se critica en la *Metafísica* tiene que ver de algún modo con éstas doctrinas no escritas. Ya desde *Mf. I, 6, 987 15 y ss.*, se menciona a lo Grande y lo Pequeño, al Uno y la Diada. Y qué decir de los argumentos ya expuestos sobre la crítica en los libros M y N. Resulta, de algún modo, atrayente la idea de que Aristóteles, efectivamente escucho o acudió a la célebre lección que Platón dio en la Academia a un público que huyó decepcionado al escuchar sólo de números y cuestiones poco menos que totalmente oscuras e ininteligibles, cuando lo único que quería escuchar era acerca del mundo, de la belleza, del origen y fin de la vida humana.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 28.

Apéndice 3

Lugares donde se critica la teoría de las Ideas.

Metafísica:

I, 6, 987 a 29 – 988 a 17

I, 7, 988 a 34 – b 6

I, 9, 990 a 33 – b 8

I, 9, 990 b 8 – 17

I, 9, 990 b 17 – 22

I, 9, 990 b 22 – 991 a 8.

I, 9, 991 a 8 – b 9.

I, 9, 992 a 24 – b 6.

III, 2, 997 b 5 – 12.

III, 4, 1001 a 4 – 24

III, 6, 1002 b 12 – 32

VII, 6, 1031 a 28 b 18

VII, 6, 1031 b 15 – 18

VII, 6, 1031 b 18 – 1032 a 6.

VII, 8, 1033 b 19 – 1034 a 8.

VII, 11, 1036 b 22 – 30.

VII, 13, 1038 b 8 – 1039 a 14.

VII, 16, 1040 b 16 – 30.

IX, 8, 1050 b 34 – 1051 a 2.

X, 2, 1053 b 9 – 1054 a 19.

XII, 10, 1076 a 10 – 32.

XIII, 4, 1078 b 9 – 32.

XIII, 4, 1078 b 32 – 1079 a 4.

XIII, 4, 1079 a 4 – 13.

XIII, 4, 1079 a 14 – 19.

XIII, 4, 1079 a 19 – b 3.
XIII, 4, 1079 b 3 – 11.
XIII, 5, 1079 b 12 – 1080 a 8.
XIII, 9, 1086 a 21 – b 13.
XIII, 10, 1087 a 10 – 25.

Física:

II, 1, 193 a 9 – b 19.
II, 2, 193 b 35 – 194 a 7.
IV, 10, 218 a 33 – b 5.
IV, 13, 223 a 33 – b 23.
VIII, 1, 251 b 14 – 16.

De Caelo:

I, 9, 279 b 17 – 31.
I, 10, 279 b 32 – 280 a 11.
I, 12 283 a 4 – b 22.

De Generatione:

II, 9, 335 b 7 – 24.

De Anima:

I, 3, 405 b 31 – 406 b 15.
I, 3, 406 b 25 – 407 b 26.
I, 4, 408 b 32 – 409 b 18.
I, 4, 408 a 34 – b 30.

Eth. Nic.

I, 6, 1096 a 34 – b 5.

BIBLIOGRAFÍA

Es, pues, de saber que este sobredicho Hidalgo, los ratos que estaba ocioso, que eran los más del año, se daba a leer libros de caballerías con tanta afición y gusto que olvidó casi de todo punto el ejercicio de la caza, y aun la administración de su hacienda . Y llegó a tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas fanegas de tierra de sembradura para comprar libros... “La razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura.” Y también, cuando leía: “... los altos cielos que de vuestra divinidad divinamente con las estrellas os fortifican, y os hacen merecedora del merecimiento que merece la vuestra grandeza”. Con estas razones perdía el pobre caballero el juicio, y desvelábase por entenderlas y desentrañases el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles, si resucitara para sólo ello.

Cervantes, Don Quijote, Fragmentos.

1. A. V. V., *Las Críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado sobre las Ideas*, 116 pp. , EUDEBA, Argentina, 2001.
2. A.A.V.V., *Methexis, Revista Argentina de filosofía antigua*, Vol. VI, 1993.
3. A.A.V.V., *Nova Tellus.*, UNAM., México 1984.
4. A.A.V.V., *Platón: Los diálogos tardíos*, UNAM., México, 1986.
5. ANNAS, Julia; *Aristotle's Metaphysics, Books M and N*; Oxford University Press, Oxford, 1976.

21. CHERNISS, Harold, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy.*, vol. I, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1944.
22. CHERNISS, Harold, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática.*, UNAM., México, 1991.
23. CHERNISS, Harold., *The riddle of the early Academy*, Berkeley-Los Angeles, 1945. Traducción alemana: *Die Altere Akademie. Ein Historisches Rätsel und seine Lösung*, übersetzt von J. Derbolav, Heidelberg, 1966. Traducción italiana: *L'enigma dell'Accademia antica*, trad. Da L. Ferrero, Florencia, 1974.
24. CHERNISS, Harold., *El enigma de la primera Academia*, UNAM., México, 1993.
25. COPLESTON, Frederick, S.I., *Historia de la Filosofía*, 9 Vols., Editorial Ariel, México, 1987.
26. CORNFORD, F.McDonald, *Plato theory of knowledge*. Editorial Routledge and Keagan Paul, London, 1945.
27. EGGERS, Lan Conrado, *Presentación, "Methexis"*, vol. 6, 1993, pp. 5-10.
28. EGGERS, Lan Conrado, *Breve introducción al problema de las enseñanzas orales de Platón, "Methexis"*, Suplemento, vol. 6, 1993.
29. FOUILLEÉ, A., *La philosophie de Platon*, Paris, Hachette, 1869.
30. FOUILLEÉ, Alfredo, *Aristóteles y su polémica contra Platón.*, Espasa Calpe, Argentina, Buenos Aires, 1948.
31. FOUILLEÉ, *La filosofía de Platón*, Madrid, s/f; Buenos Aires, 1929.
32. GAOS, José, *Obras Completas*, varios volúmenes, UNAM., México, 1992.
33. GASPAROTTO, P. Pedro M., *Aristóteles-Metafísica*; Universidad Pontificia de México, México 1999.
34. GENTILE, M., *La dottrina platónica delle Idee numeri ed Aristotele*, en "Annali della R. Scuola Normale Sup. Di Pisa", Classe Lett. E Filos, vol. XXX, fasc. III, 1930. (Retoma la cuestión de las Ideas –Número, y, confronta a Aristóteles con Platón. Gentile quiere establecer la última fase del pensamiento platónico, para explicar la génesis del pensamiento de Aristóteles. Para él, el paso desde Platón a Aristóteles está señalado precisamente por la crítica aristotélica de las Ideas-Números)

35. GILSON, E., *La Unidad de la Experiencia Filosófica*, 288 pp. , RIALP, España, 1998.
36. GILSON, Etienne, *El ser y los filósofos*, 308 pp. Colección Filosófica, EUNSA, España, 1996.
37. GILSON, Etienne, *El Tomismo*, EUNSA, Pamplona, España, 1978.
38. GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía.*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
39. GRUBE, G.M.A., *El pensamiento de Platón.*, Editorial Gredos, Madrid, 1987.
40. GUTHRIE, W. K. C., *Introducción a Aristóteles (Historia de la Filosofía Griega)*, Vol. 6), Gredos, España, 1993.
41. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega.*, Vols. 4 y 5; Editorial Gredos, Madrid, 1992.
42. JAEGER, Werner, *Aristóteles*, 560 pp. , F. C. E., México, 1983.
43. JAEGER, Werner., *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
44. JUAN PABLO II, *Fe y Razón*, Carta Encíclica, Editorial Basilio Núñez, México 2000.
45. KRÄMER, H., *Areté bei Plato und Aristoteles.*, Heidelberg, 1959.
46. KRÄMER, Hans, *Platón y los Fundamentos de la Metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales*, en edición bilingüe y bibliografía. Traducción Ángel J. Cappelletti y Alberto Rosales, Introducción de Giovanni Reale. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela, 1996.
47. KRAMSKY STEINPREIS, Carlos, *Antropología Filosófica.*, R.G.D.A., México, 1997.
48. LLANO CIFUENTES, Carlos, *El conocimiento del Singular.*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 1995.
49. LLANO CIFUENTES, Carlos, *Sobre la Idea Práctica.*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 1998.
50. MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Teoría del Objeto Puro.*, Ediciones Rialp, Madrid, 1990.

51. NATORP, P., *Platos Ideenlehre*, Lipzig, 1903.
52. PIEPER, Josef, *Sobre los mitos platónicos.*, Editorial Herder, Barcelona, 1984.
53. PLATÓN, *Collected Dialogues of Plato*, Editor Edith Hamilton, 1776 pp, Princeton University Press, USA.
54. PLATÓN, *Diálogos*, 9 vols., 4326 pp. , Biblioteca Clásica Gredos, Gredos, España, 1992.
55. PLATÓN, *Diálogos*, Universidad Nacional de México, 1921 – 1922. Traducción clásica de la bibliografía filosófica mexicana.
56. PLATÓN, *La República*, traducción, introducción y notas de PABÓN Y FERNÁNDEZ GALIANO, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960.
57. PLATÓN, *Las Leyes*, traducción, introducción y notas de PABÓN Y FERNÁNDEZ GALIANO, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960.
58. PLATÓN, *Laws*, Translator Bury, R. G., Harvard University Press.
59. PLATÓN, *Obras Completas.*, Editorial Aguilar, Madrid. 1984.
60. PLATÓN, *Platonis Opera*, Oxford University Press, G.B.
61. PLATÓN, *The Republic*, Lueb Classical # 276, Traducción Paul Shorey, Harvard University Press, USA.
62. REALE, G., *In che cosa consiste il nuovo paradigma storico ermeneutico nella interpretazione di Platone, "Methexis"*, vol. 6, 1993, pp. 135 – 154.
63. REALE, G., *Storia della filosofia antica, vol. II: Platone e Aristotele*, Milán, 1987.
64. REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles.*, Editorial Herder, Barcelona, 1992.
65. REALE, Giovanni, y, ANTISERI, Dario, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico.*, 3 Vols., Editorial Herder, Barcelona, 1981.
66. RITTER, C., *Neue Untersuchungen über Platon*, Monaco, Beck, 1910.
67. ROBIN, L., *La theorie platonicienne des Idees et des Nombres d'apres Aristote*, Paris, Alcan, 1908 y 2° ed. 1933.
68. ROBIN, Leo, *Platon*, Paris, Alcan, 1935.
69. ROSS, W. D., *Plato theory of ideas*, Oxford, 1951.
70. ROSS, W. David, *Teoría de las Ideas de Platón.*, Editorial Cátedra, Madrid 1985.

71. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la Verdad*, Cuestión III: Sobre las Ideas., Traducción Dr. Carlos Llano CIFUENTES., Universidad Panamericana, 1991.
72. SCIACCA, M.Federico, *Platón.*, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1959.
73. TAYLOR, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.
74. TAYLOR, A. E., *Plato: the man and his work*, London, Methuen, 1927. (Obra fundamental del investigador platónico donde interpreta al ateniense fuera de cualquier sugestión que pueda provenir del pensamiento moderno y, por tanto, fuera de las interpretaciones Kantianas o Hegelianas. Igual que Burnet, sostiene la opinión de que la teoría de las Ideas haya venido a Platón por Sócrates).
75. TAYLOR, A. E., *Timaeus and Critias*, London, Methesen, 1929.
76. VOGEL, C. J., *Greek Philosophy, a collection of texts, vol I, Thales to Plato*, Leiden, 1950.
77. VOGEL, C.J., *Greek Philosophy., vol. II, Aristotle, The Early Peripatetic School and the Early Academy.*, Editorial E.J.Brill., Leiden, 1967.
78. VOGEL, C. J., *La dernière phase du Platonisme et l'interprétation de M. Robin*, en: *Studia Varia Carolo Guilielmo Vollgraff a discipulis oblata*, Ámsterdam, 1948; reimpresso con el título: *La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Leon Robin*, en: Vogel, C. J. *De Philosophia I, Studies in Greek Philosophy*, assen, 1970.