

ARTICULOS/ARTICLES

DOSSIER: *Discusiones en torno a las nociones de phýsis y téchne en Aristóteles*

ARISTÓTELES FRENTE A PLATÓN EN TORNO A LA
SEPARACIÓN Y ETERNIDAD DE LA FORMA¹

ARISTOTLE VERSUS PLATO AROUND THE
SEPARATION AND ETERNITY OF FORM

Silvana Di Camillo²
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata

Resumen:

Aristóteles comparte con Platón la concepción de la forma (*eídos*) como causa del ser y del conocimiento de las cosas. Sin embargo, un análisis de sus críticas a las Ideas muestra que encuentra en la separación de las Ideas y las cosas sensibles la aporía fundamental de la teoría platónica. Con el propósito de circunscribir el significado de “separación” aplicable a las Ideas, concentraremos nuestro estudio en dos objeciones: 1) el argumento que conduce al tercer hombre y 2) la inutilidad de las Ideas como causas. En el primer caso, creemos que la separación entraña homonimia, por lo que la solución aristotélica implicará la comunidad de naturaleza entre el individuo y su esencia. En el segundo, la separación implica transcendencia o falta de contacto entre generante y generado, por lo que la solución aristotélica apuntará a concebir la forma de las entidades naturales como un principio immanente, inseparable de la materia y del movimiento, pero a la vez eterno a través de su reproducción en otros individuos de la misma especie. Creemos que en ambas soluciones opera un principio de sinonimia, que constituye su propia contribución al problema de la separación.

¹ Este trabajo fue financiado por la Universidad de Buenos Aires. Programación científica 2016-2018. UBACYT, 20020150100040BA: “Diálogo, apropiación y crítica entre Platón y Aristóteles. La historia de la filosofía en la constitución de la filosofía aristotélica”. El artículo retoma parcialmente conceptos vertidos en mi libro *Aristóteles historiador* y los completa.

² Deseo agradecer a la Dra. Mariana Castillo Merlo por su gentil invitación para participar de este número de *Páginas de Filosofía* dedicado a Aristóteles.

Palabras clave: Aristóteles; Críticas a Platón; Forma; Separación; Eternidad.

Abstract:

Aristotle shares with Plato the conception of form (*eîdos*) as a cause of being and knowledge of things. However, an analysis of his criticisms to the Ideas shows that separation of Ideas and sensible things is the fundamental *aporia* of Platonic theory. In order to establish the precise meaning of "separation" applicable to Ideas, we will focus our study in two objections: 1) the argument that leads to the third man and 2) the uselessness of Ideas as causes. In the first case, we believe that separation involves homonymy, so the Aristotelian solution will imply a community of nature between the individual and his essence. In the second, separation implies transcendence or lack of contact between agent and product, so the Aristotelian solution will aim to conceive the form of natural entities as an immanent principle, inseparable from matter and motion, yet eternal through its reproduction in other individuals of the same species. We believe that in both solutions works a principle of synonymy, which is his own contribution to the problem of separation.

Key words: Aristotle; Criticisms to Plato; Form; Separation; Eternity.

Aristóteles comparte con Platón la concepción de la forma (*eîdos*) como causa del ser y del conocimiento de las cosas. Sin embargo, un análisis de sus críticas a las Ideas muestra que encuentra en la separación de las Ideas la característica más específica de la doctrina de Platón, pero también su posición más objetable y la fuente de todas las dificultades³.

En el contexto del libro I de la *Metafísica*, en el que Aristóteles examina las tesis de sus predecesores en torno al problema de la causalidad, dedica el capítulo 9⁴ a evaluar en qué medida las Ideas platónicas pueden ejercer una función causal respecto de las cosas sensibles⁵. Las objeciones se pueden articular en cuatro grandes grupos, que mencionaremos sucintamente⁶.

³ Cfr. *Metaph.* XIII 9, 1086b 6-7.

⁴ Además del largo cap. 9 del libro I y de los libros XIII y XIV, que no tienen otro objetivo, se podrían citar: III 2, 997 a 34-998 a 19; 4, 1001 a 4-b 25; 6, 1002 b 12-32; VII 6, 1031 a 28-1032 a 11; 8 1033 b 26-1034 a 8; 11, 1036 b 7-1037 a 20; 13 y 14 enteros; 15, 1040 a 8-b 4; 16, 1040 b 27-1041 a 5; VIII 6, 1045 a 15-b 9; X 2, 1053 b 9-1054 a 19; 10, 1059 a 10-13; XII 3, 1070 a 18-30; 8, 1073 a 17-22; etc.

⁵ Existe un gran número de comentarios, libros y artículos que ofrecen una interpretación de las críticas de Aristóteles a Platón en *Metafísica* I 9. No pueden dejar de citarse los comentarios de Ross, Reale y Berti a sus respectivas traducciones de la *Metafísica* ni las monumentales obras de Robin (1908) y Cherniss (1944). Puede resultar

El capítulo presenta una primera crítica general por la que Platón, al intentar conocer las causas de la realidad sensible, introdujo otras entidades distintas de ellas, las Ideas, de manera que no ha simplificado, como suele hacerse a la hora de explicar algo, sino que ha operado una duplicación (990a34-b8).

Sigue luego la crítica a los argumentos que los platónicos utilizaban para probar la existencia de Ideas, que Aristóteles menciona muy elípticamente, pero que habían sido desarrollados en un tratado, perdido para nosotros, llamado *Sobre las Ideas*. Según Aristóteles, estos argumentos en favor de las Ideas muestran una gran fragilidad: por un lado, prueban poco, porque no logran probar que haya Ideas sino solo universales, en cuanto de ellos no se infiere la existencia separada de entidades inteligibles; por el otro, prueban demasiado, porque tienen la indeseable consecuencia de probar que hay cierto tipo de Ideas que los platónicos explícita o implícitamente rechazan (por ejemplo, ideas de negaciones o de individuos). En cuanto a los argumentos más rigurosos, Aristóteles ofrece otras razones para rechazarlos: o porque producen Ideas de relativos que no pueden existir por sí o bien porque conducen a una multiplicación infinita de Ideas (990b8-17).

En tercer lugar, Aristóteles señala que las Ideas son inútiles para explicar la realidad sensible pues no son causas del movimiento, ni del ser, ni del conocimiento de las cosas sensibles (991a 8-14).

Por último, todos los modos de relación que Platón estableció entre las Ideas y las cosas, vale decir la participación y la imitación, son inconsistentes (991a 19-20).

En cuanto al contenido de su crítica, Aristóteles subraya una y otra vez que la aporía fundamental de la concepción platónica de la causalidad de las Ideas consiste en el hecho de que Platón ha considerado a las Ideas como separadas de las cosas sensibles.

Si bien existe un acuerdo general respecto de que la crítica fundamental de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas reside en la separación de las Ideas y las cosas sensibles, el significado preciso de “separación” que debe atribuirse a las Ideas es un tema muy controvertido.

Entre los estudiosos se ha afirmado una tendencia que, por un lado, reconoce la existencia de la separación entre Ideas y cosas y, por

muy útil también la consulta de Leszl, W. (1975) y Fine, G. (1995), que incluyen una buena selección bibliográfica. Un valioso artículo más reciente es el de Fronterotta (2010, 93-119).

⁶ Para un análisis detallado de las cuatro objeciones me permito remitir a Di Camillo 2012, 57-91.

otro, corrige el sentido que le da Aristóteles⁷. Según esta tendencia, Aristóteles deforma el significado de la separación atribuida por Platón a las Ideas, identificándola con aquella separación que él mismo atribuye a la sustancia⁸. Ahora bien, existe más de un sentido de separación para la sustancia en Aristóteles, entre los que cabe subrayar la independencia ontológica, la separación conceptual y la espacial. Creemos que ninguno de estos sentidos puede aplicarse a la separación de las Ideas y nos proponemos establecer, en cambio, que la separación, en el caso particular de las Ideas, entraña homonimia, es decir, Ideas y particulares comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre en común no asegura ninguna conexión real y así las Ideas perderían su carácter causal.

Con el propósito de circunscribir este significado de “separación” aplicable a las Ideas, concentraremos nuestro estudio en dos objeciones: 1) el argumento platónico que postula Ideas separadas, es decir, el argumento que conduce al tercer hombre (de aquí en más ATH) y 2) la inutilidad de las Ideas como causas. En el primer caso se trata de un tratamiento lógico, que tiene en cuenta fundamentalmente la relación entre el universal y el particular, mientras que en el segundo se trata de un tratamiento físico, que atiende sobre todo a la relación entre forma y materia como causas de la generación natural⁹.

Creemos que en ambos casos opera un principio de sinonimia que constituye para Aristóteles la solución al problema de la separación entendida como homonimia.

Separación y homonimia: el argumento del tercer hombre

⁷ Cfr. Berti (1977, 102-3), quien recoge interpretaciones clásicas sobre este tema, con sus correspondientes referencias. Cfr. también los trabajos de Morrison (1985a, b y c) y Fine (1984 y 1985).

⁸ Berti aclara que “mientras la separación de las Ideas tiene el significado de una excepción de las condiciones espacio-temporales a las que están sujetas las realidades sensibles, y que por lo tanto equivale a la inmaterialidad, la separación de las sustancias aristotélicas no es otra cosa que la no inherencia a otras realidades, o sea, la subsistencia propia de todo lo que es sujeto y no predicado, en primer lugar, de los individuos sensibles, que no son en realidad inmunes a las condiciones espacio-temporales” (1977: 104).

⁹ La justificación que legitima esta distinción es que el propio Aristóteles la realiza en *Metafísica* VII, donde diferencia el tratamiento lógico λογικῶς, capítulos 4 -6; 10-12), del tratamiento físico φυσικῶς, capítulos 7-9 y 17).

El "argumento del tercer hombre" ha recibido cuidadosa atención de gran cantidad de especialistas¹⁰, porque ya desde los propios discípulos de Platón fue considerado una de las objeciones más graves a la teoría de las Ideas, dificultad que afectaría a la hipótesis misma de las Ideas y de su relación con las cosas sensibles. Del ATH se han dado distintas versiones en la Antigüedad, que se remontan algunas a la sofística¹¹, otras a Platón, Eudemo o Aristóteles. Con excepción de las formulaciones de raíz sofística, las restantes presentaciones poseen una estructura lógica común: comparten las mismas premisas fundamentales y extraen la misma conclusión, que es la regresión infinita de Ideas¹². ¿Por qué esta regresión infinita de Ideas es viciosa? Por dos razones: 1) Porque contradice la unicidad característica de la Idea platónica y 2) porque pone en tela de juicio la hipótesis de la participación y la posibilidad del conocimiento. En efecto, si según Platón la participación en la Idea explica por qué las cosas particulares poseen determinadas propiedades y, por otra parte, la Idea misma posee la propiedad de la que es Idea, explicar su naturaleza requiere apelar a una nueva Idea y así al infinito.

La versión más precisa del ATH es la proporcionada por Aristóteles, especialmente en el *Sobre las Ideas*¹³

Se prueba también de este modo el "tercer hombre". Si lo que se predica con verdad de una pluralidad de cosas (εκατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς) es también algo diferente aparte de las cosas de las que se predica (ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται), separado de ellas (κεχωρισμένον αὐτῶν) (esto, en efecto, creen probar quienes sostienen que hay Ideas, ya que hay, según ellos, algo que es el hombre en sí, precisamente porque el hombre se predica con

¹⁰ Cfr. Cherniss (1944: 223-318); Leszl (1975); Berti (1997: 130-152); Fine (1995); Fronterotta - Leszl (2005: 174-180). Para una reunión de una parte apreciable de las fuentes y la bibliografía sobre el ATH hasta 1979, véase Olivieri, F. (1979: 16-17 y 31). Para los trabajos más representativos sobre el tema, publicados con posterioridad, remitimos a la bibliografía citada.

¹¹ Cfr. Alejandro de Afrodisia, in *Metaph.* 84,7-21. Véase Schmitz (1985, 206-208).

¹² Sobre cuatro versiones del "tercer hombre" con idéntica estructura lógica, véase Fine (1995: 203-224).

¹³ Cfr. también *Metaph.* I 9, 990b 15; VII 13, 1038b 30 ss.; SE 22, 178b-179a10; *APo.* I, 84a7-28; 85a31ss. El tratado *Sobre las Ideas* (Περὶ Ἰδεῶν) es una obra perdida para nosotros pero que puede reconstruirse a partir del comentario de Alejandro de Afrodisia a *Metafísica* I 9. La obra estaba consagrada a la exposición y crítica de la teoría de las Ideas, analizada a partir de las razones semánticas, epistemológicas y metafísicas en las que se sustentaba, con todas sus implicaciones.

verdad de los hombres particulares, que son más de uno, ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται, y es diferente de los hombres particulares, ἄλλος τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν) -pero si esto es así, habrá cierto tercer hombre ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος). Pues si <el hombre> que se predica es diferente de aquellos <hombres> de los que se predica y existe por propio derecho (αἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὢν κατηγορεῖται, καὶ κατ' ἰδίαν ὑφεστώς), y “hombre” se predica tanto de los <hombres> particulares como de la Idea <de hombre> (κατηγορεῖται δὲ κατὰ τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ιδέας ὁ ἄνθρωπος), habrá un tercer hombre aparte de los <hombres> particulares y de la Idea <de hombre> (ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος, παρά τε τοὺς καθ' ἕκαστα καὶ τὴν ιδέαν). Y así también <habrá> un cuarto <hombre> (τέταρτος), que se predicará tanto de este <tercer hombre> como de la Idea <de hombre> y de los <hombres> particulares; y, de modo similar, <habrá> también un quinto <hombre> (πέμπτος), y así al infinito (ἔπ' ἄπειρον). (84,21 -85,4). Trad. Santa Cruz – Crespo.

El análisis de Aristóteles es muy preciso y pertinente: si el predicado “hombre” se predica tanto de los hombres sensibles como de la Idea de hombre, pero permanece diferente de aquello de lo que se predica y subsiste por sí, este predicado “hombre” será un tercer hombre, que no coincide ni con la Idea de hombre ni con los hombres sensibles. Y si “hombre” se predica también de este predicado, será necesario postular un “cuarto hombre”, junto con la Idea de hombre, los hombres sensibles y el primer predicado “hombre” y así al infinito. Admitir que los predicados de las cosas, sus cualidades, existen como entes separados de las cosas de las que son predicados y que la predicación es posible en virtud de la participación de las cosas a esos entes, introduce necesariamente, según Aristóteles, la aporía del tercer hombre.

En lo que toca a su estructura lógica¹⁴, los dos argumentos regresivos que Platón desarrolla en *Parménides* 132a-b y 132d-133b y la

¹⁴ Gregory Vlastos se ha ocupado extensamente de reconstruir la estructura lógica del argumento en un artículo de 1954, “The ‘Third Man’ Argument in the *Parmenides*”. Este artículo ha suscitado profundas y diferentes reacciones, entre las cuales cabe mencionar a W. Sellars (1955, 405-437) y P. Geach (1956, 72-82). Vlastos ha respondido a las objeciones en (1956, 83-94) y en (1969, 289-301). Para una versión modificada de la estructura lógica propuesta por Vlastos, cfr. M. Cohen (1971, 448-75).

formulación de Aristóteles presentan una estructura común, relativamente simple:

- 1) Si cualquier conjunto de particulares x , y , z son F , lo son en virtud de su participación en una Forma Φ separada de ellos.
- 2) La Forma Φ es también F .
- 3) Por lo tanto, x , y , z y Φ serán todos F por participar de una segunda Forma Φ ; esta a su vez, sumada a las demás, participarán de una tercera y así al infinito.

La premisa 1 supone la no identidad (NI)¹⁵ entre la propiedad que una cosa tiene y la Forma en virtud de la cual la posee. En otros términos, este principio sostiene que nada tiene una propiedad en virtud de sí mismo, sino siempre por participar en algo no idéntico.

La premisa 2 afirma la tesis de la autopredicación (AP)¹⁶ según la cual la propiedad se predica no solo de los particulares sensibles sino también de la Forma, por lo que podría decirse que la Forma posee la propiedad de la que es Forma.

La conclusión 3 resulta de reaplicar el principio de no identidad a la autopredicación de la Forma. En palabras de Aristóteles, si el predicado común, por ejemplo "hombre", es diferente de los sujetos de los que se predica (NI) y es una Idea -el hombre en sí- y "hombre" se predica tanto de los hombres particulares como del hombre en sí (AP), habrá un nuevo predicado "hombre", común a la Idea y a los hombres particulares, el cual será a su vez una Idea, i.e., un tercer hombre junto a la Idea de hombre y al hombre particular. Este mismo proceso puede aplicarse para postular un cuarto hombre, un quinto hombre y así arribar a un regreso al infinito.

En su influyente artículo "The Platonism of Aristotle"¹⁷, G. E. L. Owen sostuvo que Aristóteles, al reflexionar acerca de cuál de las premisas debía abandonar para evitar el tercer hombre, se dio cuenta de que no podía darse una única respuesta para todos los predicados y esta conciencia lo condujo a establecer un profundo contraste entre dos clases de predicados, los esenciales y los accidentales¹⁸. La primera clase está representada por "hombre", la otra, por "blanco": estos son sus ejemplos favoritos.

¹⁵ Para un comentario crítico del supuesto de no identidad, cfr. Leszl (1975, 252-257) y Fine (1995, 207).

¹⁶ Para una discusión crítica de las distintas interpretaciones acerca de la autopredicación, cfr. Fronterotta (2001, 240-269) y Van Eck (2008, 105-124).

¹⁷ Owen (1986, 200 - 220). Este artículo fue originalmente publicado en 1965.

¹⁸ Cfr. *Top.* I 9, 103b27-39; IV 1, 120b21-29; *Metaph.* V 7, 1017a7-30.

“Hombre”, señala Aristóteles, se usa en el mismo sentido si lo aplicamos para describir a Sócrates o para referirnos a la clase o especie de la cual Sócrates es miembro. Si preguntamos qué es el hombre, la respuesta a esta pregunta general (por ejemplo, “un bípedo implume”) será igualmente aplicable al hombre particular Sócrates; pero con “blanco” la cuestión es diferente. Decir que Sócrates es blanco es decir que está coloreado de cierto modo, pero si continuamos preguntando qué es “blanco”, tendremos que decir, no que “blanco” está coloreado de cierta manera, sino que “blanco” es un cierto color. En las *Categorías*, Aristóteles plantea el mismo contraste al decir que cuando usamos “blanco” para describir a alguien o a algo no podemos predicar del sujeto la definición de “blanco”; podemos predicar solamente la palabra “blanco”. Pero cuando denominamos a alguien “un hombre” podemos predicar del sujeto también la definición de hombre¹⁹. En otros tratados, Aristóteles sostiene esto mismo al afirmar que un hombre no puede ser *lo que es blanco*²⁰. Si tenemos en cuenta el argumento del tercer hombre, dice Owen, es claro que en la predicación accidental rige el principio de no identidad, pero no el de autopredicación, mientras que en la predicación esencial, la autopredicación es válida pero no la no identidad, bajo pena de caer en el regreso infinito²¹.

Si tenemos en cuenta estas precisiones, un universal es esencialmente predicable de un sujeto cuando tanto el nombre como la definición de ese universal se aplican verdaderamente al sujeto; de otro modo, o bien el universal no es predicable del sujeto o es predicable accidentalmente.

La consecuencia de esto, crucial para entender por qué para Aristóteles el ATH es válido, reside en que, dado que la definición de hombre se aplica a los hombres particulares, el universal asociado es un predicado esencial de estos particulares. Además, en tanto la definición se aplica al hombre universal como a los hombres particulares, el universal es esencialmente predicable de sí mismo y de estos particulares *de la misma manera*, por lo que sería lícito reunirlos en un conjunto homogéneo.

¹⁹ *Cat.* 2a 19-34.

²⁰ *APo.* I 22, 83a 28-30; *Metaph.* IV 4, 1007a 32-33.

²¹ Owen (1986, 208-209). Haciendo estas distinciones, Owen cree que Aristóteles contaría con una teoría de la predicación inmune al ATH y que la reflexión sobre el argumento habría motivado la tesis de la identidad del sujeto con su esencia que aparece en *Metaph.* VII 6.

Es bien sabido que, para cortar el regreso, es necesario impedir que Ideas y particulares conformen una pluralidad uniforme, *separando* Ideas de particulares, esto es, tomando en cuenta la diferencia de naturaleza entre unas y otros.

De acuerdo con este análisis, la separación de las Ideas supondría su diferencia en definición o sustancia respecto de los particulares sensibles. Si la Idea de Hombre es separable, entonces los hombres particulares no son esencialmente hombres. Aristóteles encuentra esto inaceptable pues para él la definición de hombre es aplicable tanto al universal como al particular hombre. Explícitamente lo afirma en *Ética Nicomaquea* I 6, 1096a 34 –b 3:

Uno podría también preguntarse qué quiere decir con “cada cosa en sí misma” (αὐτοέκαστον), si es verdad que la definición de hombre es la misma (ὁ αὐτὸς λόγος), ya se aplique al hombre en sí mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre, en nada difieren (ἢ γὰρ ἄνθρωπος, οὐδὲν διοίσουσιν).

Que universal y particular comparten la misma definición supone que comparten también la misma naturaleza²², esto es, guardan entre sí una relación de sinonimia. Como se aclara al inicio de las *Categorías*, son sinónimas las cosas de las cuales es única la definición correspondiente al nombre, es decir, las cosas que además de tener el mismo nombre tienen también la misma definición correspondiente a ese nombre²³. Por ej., son sinónimos el hombre y el buey, porque el nombre de animal, común a ambos, se aplica a ambos con la misma definición, indicando una misma esencia. Es claro que esto solo puede suceder cuando un género se predica de sus especies, o una especie de sus individuos. Es importante advertir que en estos casos se subraya la comunidad de naturaleza entre las cosas que son sinónimas.

Cuando, en cambio, un mismo nombre indica esencias diferentes, esto es, le corresponden definiciones diferentes, las cosas de las que el término se predica se dicen homónimas²⁴. Es claro que esto ocurre cuando los sujetos de los que el término se predica pertenecen a géneros diferentes de aquel al que pertenece el término común. Por ej., el término animal se predica de modo sinónimo del hombre real y en modo homónimo del hombre pintado, por el hecho de que el primero es una especie del género

²² En *Metaph.* VII 11, 1036b 31-36, Aristóteles afirma que las cosas cuya definición (*lógos*) es una son las mismas en especie o forma (*eídos*).

²³ *Cat.* 1, 1a 6-8; *Top.* VI 10, 148a 24-25.

²⁴ *Cat.* 1, 1a 1-5.

animal entendido en sentido propio, mientras que el segundo es una especie de otro género, que solo puede decirse animal en sentido impropio²⁵. Podemos concluir entonces que las cosas sinónimas son aquellas que tienen el mismo nombre y naturaleza, por estar contenidas en el mismo género. Las homónimas, en cambio, son las cosas que no tienen en común más que el nombre, sin una característica esencial común.

Lo que nos interesa subrayar, al recordar esta distinción aristotélica, es la conexión que podría trazarse entre separación y no ser lo mismo en definición o sustancia. Ideas y particulares tendrían el mismo nombre pero la garantía de esta homonimia no reside en comunidad de naturaleza alguna. Si no hay comunidad de naturaleza, la elección de un término en lugar de otro sería puramente arbitraria.

Esta interpretación de la separación como homonimia encuentra también apoyo en un pasaje clave de *Metafísica* I 9:

Pero “entidad” significa lo mismo referida tanto a las cosas de acá como a las de allá. Si así no fuera, ¿qué querría decir que hay algo más allá de las cosas de aquí, esto es, lo uno sobre lo múltiple (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν)? Y si es la misma la forma de las Ideas (τὸ αὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν) y la de las cosas que de ellas participan, habrá algo común entre ellas (ἔσται τι κοινόν). (...) Si, por el contrario, la forma no es la misma (ἢ τὸ αὐτὸ εἶδος), ellas serían meramente homónimas (ὁμώνυμα ἂν εἴη), como si alguien llamase “hombre” tanto a Calias como a un trozo de madera, sin haber observado en ellos ninguna comunidad (μηδεμίαν κοινωνίαν) (990b34-991b8)²⁶.

De acuerdo con este pasaje, si las Ideas son un uno sobre lo múltiple, debe haber una esencia común a Ideas y cosas sensibles, que es una condición para la univocidad de los términos sustanciales. Si no la hubiera, se caería en la homonimia y con ella la teoría perdería su fundamento y su sentido pues ya no habría más participación entre Ideas y cosas, y las Ideas quedarían privadas de su función explicativa. Podríamos admitir que si Ideas y cosas sensibles son homónimas se evitaría el regreso infinito. En efecto, al no compartir propiedades, no constituirían un verdadero múltiple que exigiera un Uno que lo explicase. Pero, a nuestro juicio, las desventajas superan las ventajas, especialmente

²⁵ Acerca de la equivalencia entre predicación sinónima y predicación en sentido propio (κυρίως), ver *Top.* IV 3, 123a 34-35.

²⁶ Cfr. Calvo (1994, nota *ad loc.*).

desde el punto de vista de las consideraciones que condujeron a Platón a recurrir a esta teoría de las Ideas. Una primera dificultad es que las Ideas, en esta descripción, tendrían un poder explicativo limitado, pues el conocimiento de las Ideas no implicaría el conocimiento de las cosas que están relacionadas con ellas. A esto se suma el problema de que no habría una explicación de por qué un conjunto de particulares sensibles reciben su nombre de esta Idea específica, y no de otras, si no tuvieran también una definición en común.

Sin dudas, tienen razón quienes sostienen que para Aristóteles la separación es la mayor dificultad del platonismo. Lo que una cosa es no puede darse separada de la cosa misma. Si no hay comunidad de naturaleza entre la Idea y los particulares, la relación entre ambos sería de homonimia y en esto reside, a nuestro juicio, la crítica a la separación de las Ideas en Aristóteles.

La separación se explicaría como homonimia, esto es, Ideas y particulares comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre común no asegura ninguna conexión real y las Ideas perderían su carácter explicativo.

Si esta es la *aporía* fundamental de la doctrina de Platón, podemos presumir que la *euporía* aristotélica consistirá en admitir que entre el individuo y su esencia se da una relación de sinonimia, es decir, el nombre y la definición asociada podrán aplicarse del mismo modo al sujeto y a su esencia.

En los *Tópicos*, Aristóteles declara explícitamente que la especie es sinónima con la cosa individual²⁷ y la sinonimia, como comunidad de nombre, tiene su fundamento en la identidad de la definición²⁸. En virtud de la transitividad de la definición, el individuo recibirá todas las determinaciones predicativas propias de la especie y del género a los cuales se subordina. Es esto lo que Aristóteles expresamente declara al asegurar que:

cuando una cosa se predica de otra como de un sujeto, todo aquello que se dice del predicado se dice también del sujeto; v. g.: *hombre* se predica del hombre individual, y *animal* se predica de *hombre*; así que también del hombre individual se predicará *animal*; en efecto, el hombre individual es hombre tanto como animal (*Cat.* 3, 1b 10-15).

²⁷ *Top.* VII 4, 154a 17-18: “Observar los casos singulares y mirar, en lo tocante a las especies, si el enunciado se corresponde, puesto que la especie es sinónima”.

²⁸ *Top.* VI 10, 148a 24-25: “Pues las cosas en que el enunciado correspondiente al nombre es único son sinónimas”.

La predicación esencial presenta esta característica peculiar por la que el sujeto de predicación recibe transitivamente todas las determinaciones predicativas expresadas en la esencia. Se establece así una estructura predicativa que extiende a la relación entre el individuo y la especie el mismo carácter de analiticidad que rige entre la especie y el género²⁹.

Creemos que esta relación de sinonimia es la que Aristóteles tiene en mente al establecer la identidad entre la cosa y su esencia en *Metafísica* VII 6, donde dice:

Pero es que no solamente son uno [la esencia y la cosa], sino que también su definición (λόγος) es la misma (1031b 33-1032a 1).

Suponer esta relación de sinonimia por la que el nombre y la definición se aplican por igual al individuo y a su esencia no equivale a una relación de identidad que implique la identidad de la totalidad de los atributos que permiten caracterizar o definir las cosas en cuestión, lo cual constituye un requisito de máxima, que otras formas menos estrictas de identidad no necesitan satisfacer. Por tanto, creemos que la relación de identidad que Aristóteles aplica en VII 6 es la relación de ser lo mismo en definición.

A la *aporía* del *chorismós* platónico de las Ideas, Aristóteles propondrá como solución o *euporía* su tesis de la comunidad de naturaleza de sujeto y esencia en las entidades individuales. Precisamente, la conexión que existe entre la separación y la negación de la sinonimia entre Ideas y cosas sensibles es la que conducirá a Aristóteles a proponer la relación de sinonimia entre la esencia y el individuo. Al sostener que una sustancia particular no puede ser diferente de su esencia³⁰ y, a su vez, que solo conocemos la cosa singular cuando conocemos su esencia³¹, Aristóteles logra explicar la realidad desde sí misma porque, como él mismo afirma al criticar las Ideas platónicas en *Metafísica* I 9, “en nada contribuyen <las Ideas> al conocimiento de las demás cosas pues no son la sustancia de ellas, de otro modo estarían en ellas” (991a 10).

²⁹ Cfr. Zanatta (2007⁵, 55)

³⁰ Cf. *Metaph.* VII 6, 1031a 17-18.

³¹ Cf. *Metaph.* VII 6, 1031b 6-7.

Que este principio de sinonimia es clave en la crítica de Aristóteles a Platón puede mostrarse a través del análisis de la tercera objeción presente en *Metafísica* I 9, es decir, la de la inutilidad de las Ideas como causas, que permitirá apreciar mejor su propuesta alternativa de causa formal como un principio interno y, a la vez, eterno.

Separación y eternidad: la reproducción de la forma

Platón asegura la eternidad de las Ideas a través de su separación respecto de los individuos generables y corruptibles de los que son causas. Aristóteles, por su parte, critica a los platónicos por justificar la eternidad de la forma a través de la separación pues considera que su ingenerabilidad e incorruptibilidad resultan de los mismos procesos de generación en que los entes naturales están inmersos. Analicemos primero la objeción y luego atenderemos a su solución.

En *Metafísica* I 9, 991a 8-14, Aristóteles define la dificultad, que considera la mayor de todas, en estos términos:

Pero la mayor dificultad (αὐτῶν δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις) con la que alguien puede encontrarse es esta: ¿en qué contribuyen las Ideas a las cosas sensibles, sea a aquellas de las sensibles que son eternas, sea a las que se generan y corrompen? Pues ellas no son causas ni de sus movimientos ni de ningún cambio de ellas (ὅτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς). Por lo demás, ellas tampoco ayudan para el conocimiento (ἀπὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ) de las otras cosas (puesto que no son la esencia de ellas, dado que si lo fueran estarían en ellas οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), ni para su ser, ya que no son inmanentes a las cosas que de ellas participan (ὡς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν) (*Metaph.* I 9, 991a 8-14 = XIII 5, 1079b 12-18, trad. Santa Cruz-Crespo).

Como es bien sabido, en el *Fedón* (96a 8- b 1 y 100c 3-7), Platón había sostenido que las Ideas eran las causas del ser, del llegar a ser y del dejar de ser de las cosas sensibles. En este pasaje, Aristóteles define la dificultad mayor de todas, aquella según la cual las Ideas no sirven para explicar las cosas sensibles, por las siguientes razones:

- I) Las Ideas no son causas de generación y corrupción pues esto implica movimiento -se supone a) que para producir un movimiento es preciso un motor que mueva y esté en contacto

con las cosas movidas³² y b) que las Ideas son inmutables y separadas³³;

II) no son causas del ser de las cosas pues no son inmanentes a ellas - se supone a) que las Ideas son separadas y b) que las causas formales son inseparables de sus sujetos³⁴;

III) no son causas del conocimiento de la cosa pues no constituyen su esencia, -se supone a) que las Ideas están separadas de las cosas y b) que se conoce la cosa cuando se conoce su esencia³⁵.

Aristóteles puede concluir entonces que la teoría de las Ideas es inútil para explicar la realidad sensible pues ellas no son causas del movimiento, ni del ser, ni del conocimiento de las cosas sensibles. En esta argumentación aristotélica una o más de las premisas están ausentes, pero pueden ser reconocidas sin dificultad. La premisa implícita común a todos los argumentos está dada por la separación de la Idea (Ib; IIa; IIIa): la Idea no puede constituir el ser de una cosa sensible, su *ousía*, si está separada del objeto. El análisis revela que hay, pues, una única e idéntica razón de la incapacidad causal de las Ideas: su condición de entidades separadas³⁶.

³² En *Phys.* III, 202a 6-9 Aristóteles sostiene que el motor tiene que estar en contacto con lo movido, por lo que puede inferirse que una Idea separada no puede causar movimiento.

³³ Aristóteles explicita esta crítica en *GC* 335b 20-31, donde señala que la teoría platónica no permite explicar por qué, aun cuando siempre hay Ideas y sus participantes, la generación es siempre intermitente y no continua.

³⁴ La forma, que es la causa del ser del ente natural, no es separable más que conceptualmente (οὐ χωριστὸν ὄν ἄλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον, *Ph.* II, 1, 193b3-5).

³⁵ Cfr. *Metaph.* VII 6, 1031b 3-9. Para Aristóteles, la ciencia es un conocimiento demostrativo y necesariamente verdadero, que tiene una estructura deductiva y un alcance causal (*APo.* I, 2). Su carácter deductivo exige el conocimiento de principios indemostrables (los axiomas y definiciones), de los que indirectamente depende el conocimiento de todo lo demás, en un determinado ámbito de objetos. La definición, principio de la ciencia, es para Aristóteles el enunciado de la esencia, de lo que cada cosa es por sí misma (cfr. *Metaph.* VII 4, 1029b 13-14), mientras que lo que es accidental y no necesario no es objeto de ciencia (*APo.* I 2, 71b 15-16; 4, 73 a 21; 6, 74b 6).

³⁶ Existen testimonios en los diálogos platónicos que justifican la interpretación aristotélica. El principal es *Ti.* 51b-52c. Pero hay otros como *Phd.* 103b y *Prm.* 132d, en donde la existencia separada de las Ideas no puede explicarse como una forma metafórica de referirse a la distinción entre universales y particulares. En *Prm.* 133c se señala la separación como la principal dificultad de la teoría y tanto en *Prm.* 135b como en *Phlb.* 15a-b se afirma la necesidad de postular Ideas trascendentes a pesar de las dificultades.

Aristóteles insiste en que las causas deberían estar presentes en, encontrarse en (ἔν...εἶναι), las cosas sensibles o pertenecer (ἐνυπάρχειν) a ellas. Un pasaje clave para advertir la relevancia del inmanentismo aristotélico puede hallarse en el comienzo del libro II de la *Física*, en el que Aristóteles corrige la posición platónica al definir la noción de naturaleza (φύσις) como un principio interno de movimiento y de reposo (192 b13-14), que constituye a la vez su *ousía*, es decir, la causa que hace que ellos sean lo que son. Si bien señala dos sentidos fundamentales de *phýsis* –como materia y como forma–, ciertamente establece la prioridad de la forma como causa del ser del ente natural y, lo que es más importante, subraya que ella no es separable más que conceptualmente (193 b3-5), con clara alusión a Platón.

La concepción de la οὐσία como un principio interno, inmanente, entra en conflicto con el modo en que Platón concibe la eternidad de las Ideas, es decir, en términos de separación de las Ideas respecto de los individuos generables y corruptibles de los que son causas. Ahora bien, si la forma es para Aristóteles un principio interno de movimiento y si, además, es inseparable de la materia y del movimiento propios de las entidades naturales, surge inmediatamente una pregunta: ¿cómo logra garantizar la ingenerabilidad e incorruptibilidad de la forma a pesar de la inmanencia?

Particularmente interesante, para este propósito, es recurrir a *Metaph.* VII 8 en donde Aristóteles intenta definir el estatuto ontológico de la forma como principio de generación y analizar la naturaleza de las sustancias sensibles como compuestos de materia y forma. En el curso de ese capítulo, subraya muchas veces que no se genera la forma sino el compuesto de materia y forma³⁷:

Es evidente, pues, que no se genera la forma (εἶδος) o comoquiera que haya de denominarse la configuración (μορφή) de lo sensible ni hay generación de ella y tampoco se genera la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) (1033b5-7)³⁸.

Más abajo, repite la misma conclusión:

Así, pues, es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma o entidad (εἶδος ἢ οὐσία) mientras que el compuesto que se denomina según este sí que se genera, y que

³⁷ Cfr. también VII 15, 1039b 26-7; VIII 5, 1044b 21-22 y, sobre todo, XII 3, 1069b 35; 1070a 27-29.

³⁸ Estas citas de la *Metafísica* siguen la traducción de T. Calvo Martínez (1994), con ligeras modificaciones.

en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro (1033b 16-19).

Esta tesis de la ingenerabilidad de la forma se deduce a partir de las consideraciones de VII 7 sobre la generación, allí donde Aristóteles asume que la generación de una sustancia presupone elementos previamente dados: una materia preexistente y una forma idéntica en especie a la del generado (1032a 13-14). Si también la forma fuera generable, ella derivaría a su vez de dos componentes: su materia y la forma que la identifica, la cual derivaría, a su vez, de otra materia y forma anteriores. Esto claramente conduciría a un regreso infinito (1033b 3-5), en tanto se pretende deducir, en cierto sentido, un principio del principio. Para evitar el regreso, es necesario suponer que la forma no se genera.

Aristóteles utiliza el ejemplo de la esfera de bronce para indicar que lo que se genera es *una* esfera pero no *la* esfera. Ahora bien, la distinción entre esferas que se generan y la forma de esfera ¿no lo compromete con la existencia de formas separadas? Si su posición es diferente de la de Platón, lo será en virtud de cómo responde a esta cuestión. Su principal interés ahora será mostrar que de la ingenerabilidad de la forma no se sigue que ella sea una entidad eterna separada, como los platónicos supusieron.

Precisamente, la segunda parte del capítulo 8 está dedicada a responder negativamente a la cuestión apuntada más arriba, dado que la reproducción biológica tiene las propiedades necesarias para dar cuenta de la generación natural y por lo tanto es innecesario postular formas como paradigmas.

Aristóteles se expresa en estos términos:

En algunos casos es también evidente que el que genera es tal cual el generado, si bien no son una y la misma cosa numéricamente (οὐδὲ ἐν τῷ ἀριθμῷ), sino solo específicamente (τῷ εἶδει): así ocurre en las generaciones naturales —en efecto, un hombre engendra a un hombre (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ)—, (...) Conque es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma como paradigma (...), sino que basta con que el generante produzca y que sea causa de la forma en la materia (τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἶδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ) (*Metaph.* VII 8, 1033b 29 -1034a 5).

Para explicar de manera inteligible la generación de nuevos individuos de la misma especie, basta suponer que la forma funcione como causa eficiente que gobierne la determinación de la materia en dirección a la constitución de un nuevo individuo de la misma especie. Así, algo deviene hombre, no por participar del hombre en sí, sino por llegar a tener la forma característica de los hombres. Sin embargo, la forma misma no se genera sino que preexiste al proceso de generación. La pregunta que surge inmediatamente es dónde preexiste la forma antes de la generación. La respuesta es que preexiste en el generante y se comunica a través de la reproducción biológica³⁹. Padre e hijo serán así individuos numéricamente diferentes, pero unos en forma.

Es interesante recurrir en este punto a un pasaje de *De Generatione Animalium*, en el que Aristóteles muestra que la reproducción tiene un sentido teleológico:

Dado que de las cosas que existen, unas son eternas y divinas y otras pueden ser y no ser; que lo bello y lo divino, por su propia naturaleza, son siempre causa de lo mejor en las cosas que lo admiten; que lo no eterno es posible que exista (y que no exista), y que participe de lo peor y de lo mejor; que el alma es mejor que el cuerpo, lo animado mejor que lo inanimado por causa del alma, y el ser mejor que el no ser y vivir mejor que no vivir, por todas estas causas hay reproducción de los animales. Como es imposible que la naturaleza de este género de seres sea eterna, lo que nace es eterno en la medida que puede. Ahora bien, en número (ἀριθμῶ) es imposible (pues la entidad de los seres está en lo particular; si fuera así, sería eterno); en forma (εἶδει), en cambio, sí es posible. Por lo tanto, siempre hay un género (γένος) de hombres, de animales y de plantas (GA II 1, 731b24-732a1). Trad. E. Sánchez.

En este pasaje, Aristóteles distingue entre cosas existentes que son eternas y aquellas que son capaces tanto de ser como de no ser. Esta contingencia es propia de las cosas constituidas por los elementos materiales de nuestro mundo. Luego (b26-31) argumenta que el alma, que es la forma de un organismo, es responsable por la vida del organismo. El argumento supone que la vida del organismo es su bien y que es preferible el ser o vivir eterno al ser temporal. Sin embargo, es claro que los seres vivos no son eternos, pero Aristóteles nos advierte que

³⁹ Cfr. GA II 2, 735b32-5; 3, 736b33-737a 10; 4, 738b3-4; 20-27; 740b21-25.

pueden alcanzar una eternidad en cierta medida. ¿Cómo? A través de la reproducción. Si los animales se reproducen, lo que se genera puede ser eterno, no numéricamente, sino eterno en forma (εἶδει). Y Aristóteles subraya que la reproducción tiene lugar *por esto*, es decir, la reproducción adquiere un sentido teleológico porque la inmortalidad individual es imposible. De esta manera, el mejor estado posible para los entes naturales, dado que individualmente no pueden existir eternamente, es que cada uno de ellos sea un miembro de una serie continua, eterna, de entes naturales que son los mismos en forma aunque no en número. La conclusión de que hay siempre un *génos* de hombres, animales y plantas se deriva de la afirmación de que las cosas que se generan pueden ser eternas en forma por medio de la reproducción. Decir que siempre hay un *génos* de hombres, animales y plantas equivale a decir que hay una continua reproducción de ellos que son unos en forma⁴⁰.

En *De anima* II 4, Aristóteles es aún más explícito acerca de la manera en que un ente natural se vuelve eterno en forma:

“... para los vivientes (...) la más natural de las funciones es producir otro como ellos mismos –un animal otro animal, una planta una planta- para que, en la medida de lo posible, participen de lo eterno y de lo divino. Todos, en efecto, tienden a ello y hacen lo que hacen por naturaleza en vista de ello. (...) Ahora bien, dado que es imposible participar de lo eterno y de lo divino de manera continua, por cuanto nada destructible puede persistir siendo lo mismo y numéricamente uno, en la medida en que cada uno puede participar, así participa, uno más, otros menos, y persiste siendo no el mismo [individuo], sino [en algo que es] como él mismo, es decir que no es uno en número sino uno en especie (ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν)” (415a 26 – b 7). Trad. M. Boeri.

Aristóteles señala aquí que producir un ejemplar similar a sí mismo es la función orgánica más natural: permite al padre participar de lo eterno y divino tanto como es posible, pues mientras que el reproductor no persiste, lo que es semejante a él sí. Y aquí también subraya Aristóteles que lo que persiste no es uno en número pero es uno en forma (ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν, 415b 7)⁴¹. Esto significa que no

⁴⁰ En la interpretación del argumento, seguimos a Lennox (1985, 69-72), quien se opone a Balme (1972, 156).

⁴¹ Para la interpretación de este argumento, cfr. Boeri (2012, 201-202) y (2010, n. 187, *ad loc.*)

es posible la persistencia numérica de cada individuo, sino que es solo posible la identidad específica: la identidad de la especie de cada cosa se transfiere a su descendencia. Todo acto de reproducción implica la preservación de la forma específica que el padre transmite a su descendencia. Si suponemos que el ente generado también se reproduce, y así sucesivamente, la forma característica de la especie debería persistir indefinidamente.

En suma, forma y materia son para Aristóteles principios previamente dados al proceso de generación y el nacimiento de un nuevo individuo no implica que los principios mismos estén sometidos al proceso de devenir⁴². La forma es responsable por lo que se genera sin que sea necesario separarla ni concebirla como modelo. En efecto, un hombre particular es generado por otro hombre particular y un caballo por otro, pero ninguno de estos agentes produce contemplando modelo alguno, sino que tanto la generación cuanto la función de cada agente es algo natural⁴³. La elíptica pero repetida frase de Aristóteles “un hombre engendra a un hombre” adquiere así un claro contenido, pues muestra que en la reproducción de los entes naturales, lo que se genera tiene la misma forma que el generante. Aristóteles insiste en que cada caso de generación de un ente natural requiere la preexistencia de un ente de esa clase como su fuente de generación⁴⁴. Esto implica una serie eterna de tales entes en el pasado, pues cada padre preexistente requerirá su propio padre preexistente. Pero ¿cómo asegura la futura recurrencia de organismos con la misma forma? Aquí Aristóteles establece que un rasgo básico de la forma de todo ente natural es un impulso también natural a reproducirse. En la *Política* subraya que la base natural de la organización social es que hombre y mujer puedan unirse con el fin de la reproducción, pero no en virtud de la elección, sino por la tendencia natural a dejar otro ser detrás de sí (1252a28-30)⁴⁵.

Así como, por ejemplo, un hombre actualmente existente implica una serie eterna de previos hombres, así también implica una continua generación hacia el futuro. Cada hombre tiene, como parte de su natural formación, una disposición natural a hacer una copia de sí, y un aspecto de esa copia es la posesión de la misma disposición. El proceso de reproducción debe verse como un ciclo en una preservación continua y eterna de la forma de una especie.

⁴² Angioni (2008, 227); cfr. Heinaman (1979, 252-3 y 256-7).

⁴³ Cfr. Alex. *In Metaph.* 101. 26-30.

⁴⁴ Cfr. *Metaph.* VII 7, 1032 b 30-32; VII 9, 1034b13-19; *GA I* 1, 715b8-16.

⁴⁵ Cfr. Lennox (1985, 76) y Botter (2009, 91).

También en el libro XII de la *Metafísica*, sobre todo en el capítulo 3, Aristóteles subraya que las entidades naturales son generadas por otras que tienen la misma forma. L. Judson llama a esta tesis “ὁμοειδῆς *claim*” (Judson 2000, 126). De acuerdo con ella, en la generación natural tanto el agente como el producto tienen una forma de la misma especie. Me interesa llamar la atención respecto de que esta afirmación es traducida en XII, 3 como un principio de sinonimia: “Tras esto, digamos que cada entidad se genera de algo sinónimo (ἐκ συνωνύμου)” (1070a 4-5)⁴⁶.

A partir de este principio de sinonimia, Aristóteles conserva la prioridad y eternidad de la forma sin necesidad de incurrir en la separación platónica. En efecto, Aristóteles muestra que la forma, como principio esencial del agente, siempre precede a la generación y, en tanto principio de generación, no está ella misma sujeta a generación (Cerami 2004, 31). La forma produce y se reproduce a sí misma, de manera que en la reproducción de los seres vivos, lo que se genera tiene la misma forma que lo que genera.

Aristóteles tiene así una poderosa teoría que oponer a Platón. En efecto, para evitar el problema de la separación, las formas son concebidas como principios internos, cuya ingenerabilidad e incorruptibilidad pueden explicarse como el resultado de los mismos procesos de generación en que los entes naturales están inmersos. El modo en que una sustancia corruptible puede participar de lo eterno es replicando su propia forma, reproduciéndose a sí misma en otro individuo de la misma especie. La eternidad se da en la repetición de la forma en un individuo nuevo⁴⁷. De ahí que un hombre genera un hombre, el cual puede generar a su vez otro hombre y así sucesivamente, con lo que Aristóteles asegura el contacto entre el generante y el generado y da cuenta del carácter inengendrado e incorruptible de la forma, sin incurrir en los problemas que comporta la doctrina platónica.

Podríamos preguntarnos por qué es importante para Aristóteles asegurar la eternidad de la forma, a pesar de su inmanencia. Tal vez la razón sea epistemológica: garantizar la posibilidad de una verdadera ciencia de la naturaleza, que quedaba cerrada en la posición platónica. Los entes naturales, con su individualidad y corruptibilidad, no parecen

⁴⁶ Cfr. también *Metaph.* VII 9, 1034a 21-22 donde sugiere que las sustancias se producen a partir de homónimos, pero el término es usado aquí como equivalente a sinónimos.

⁴⁷ Cfr., además del pasaje de *De Anima* analizado, *GC* II 11, 338a2-17 y *GA* II 1, 731b24-732a1.

ofrecer un objeto adecuado para la ciencia. Aristóteles pretende en cambio enfrentar y resolver tal problema mediante la identificación de la forma con el principio interno del movimiento. En virtud de la posesión de un principio semejante, en efecto, los entes naturales están inmersos en un proceso eterno de reproducción, que los vuelve no solo formalmente idénticos entre sí, sino también formalmente eternos y por tanto susceptibles de conocimiento científico⁴⁸.

Nos habíamos propuesto establecer el significado de “separación” aplicable a las Ideas platónicas a partir de las críticas que Aristóteles dirige a la teoría platónica de las Ideas. Ellas revelan los problemas lógicos y ontológicos que se derivan de la separación. Con el examen del argumento que conduce al tercer hombre hemos mostrado en qué medida la separación entraña homonimia, es decir, Ideas y particulares comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre en común no asegura ninguna conexión real y así las Ideas perderían su carácter causal. La solución de Aristóteles será establecer una relación de sinonimia entre la esencia y el individuo, por la que no solo tendrán en común el nombre sino también la naturaleza. Este principio de sinonimia resulta clave para comprender las críticas a Platón, pues también opera a la hora de explicar cómo la forma aristotélica puede ser eterna a pesar de su inmanencia. Por este principio, generante y generado poseen una forma de la misma especie, es decir son uno en forma. Contra Platón, Aristóteles establece que, para dar cuenta de la ingenerabilidad e incorruptibilidad de las formas, no es necesario caracterizarlas como entidades separadas de la materia y del movimiento. Basta asegurar la eternidad de la forma a través de su reproducción en otros individuos de la misma especie.

Bibliografía

- Angioni, L. (2008), *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*, Campinas, Editora Unicamp.
- Balme, D. (1962), “*GENOS and EIDOS in Aristotle’s biology*”, *Classical Quarterly*, vol. 12, pp. 81-98.
- Berti, E. (1977), *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, CEDAM.

⁴⁸ Así se expresan Diana Quarantotto (2005, 155) y Lennox (1985, 91). Para Aristóteles, el objeto de conocimiento científico debe ser eterno y necesario (*EN* 1139b 20-24).

- Berti, E. e Rossitto, C. (2002⁴, 1993¹), *Aristotele, Il libro primo della Metafisica*, Milano, Laterza.
- Boeri, M. (2010), *Aristóteles, Acerca del Alma*, trad., notas, prólogo e introd. de ---, Buenos Aires, Colihue Clásica.
- Boeri, M. (2012), “Forma, función y realidad. Observaciones sobre la noción platónica y aristotélica de forma”, *Estudios Públicos*, número 128, pp. 187-210.
- Botter, B. (2009), *La necessità naturale in Aristotele*, Napoli, Loffredo Editore.
- Calvo Martínez, T. (1994), *Aristóteles, Metafísica*, trad., introd. y notas de---, Madrid, Gredos.
- Cerami, C. (2004), “The Aristotelian Analysis of Generation: *Physics A* and *Metaphysics Z*”, *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, número 15, pp. 1-38.
- Cerami, C. (2005), “La nozione di *tode toionde*”, en Fronterotta F.- Leszl W. (eds.), *Eidos*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 211-232.
- Cherniss, H. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
- Cohen, S. M. (1971), "The Logic of the Third Man", *Philosophical Review*, vol. 80, pp. 448-475.
- Di Camillo, S. (2012), *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires, Editorial FFyL.
- Dooley, W., SJ (1989), *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics I*, New York, Cornell University Press.
- Fine, G. (1984), "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, pp. 31-87. Reimpreso en Smith, N. (1998), *Plato's Critical Assessments*, vol. II, pp. 161-206.
- Fine, G. (1985), “Separation: a Reply to Morrison”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 3, pp. 159-66.
- Fine, G. (1995), *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press.
- Fronterotta, F. (2001), *ΜΕΘΕΞΙΣ, La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa, Scuola Normale Superiore.
- Fronterotta, F. (2010), “La critica aristotelica alla funzione causale delle Idee platoniche: *Metafisica A 9. 991A8-B9*”, en *Id.*, *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, pp. 93-119.

- Geach, P. T. (1956), "The Third Man Again", *Philosophical Review*, vol. LXV, pp. 72-82.
- Hayduck, M. (ed.) (1891), *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria en Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, Reimer, vol. I.
- Heinaman, R. (1979), "Aristotle's tenth aporia", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 64, pp. 256-70.
- Judson, L. (2000), "Formlessness and the Priority of Form: Met. Zeta 7-9 and Lambda 3" en Frede, M – Charles, D. (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda, Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press.
- Lennox, J. (1985), "Are Aristotelian Species Eternal?", en Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh, Mathesis Publications, pp. 67-94.
- Leszl, W. (1975), *Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze, Olschki.
- Morrison, D. (1985a), "Separation in Aristotle's *Metaphysics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 3, pp. 125-157.
- Morrison, D. (1985b), "Separation: a Reply to Fine", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 3, pp. 167- 173.
- Morrison, D. (1985c), "Χωρισμός in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 89, pp. 89-105.
- Owen, G. E. L. (1965), "The Platonism of Aristotle", *Proceedings of the British Academy*, vol. 50, pp. 125-150. Reimpreso en OWEN, G.E.L. (1986), *Logic, Science, and Dialectic*, ed. M. Nussbaum, Ithaca, NY, Cornell University Press, pp. 200-220.
- Quarantotto, D. (2005), *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli, Bibliopolis.
- Reale, G. (1993), *Aristotele, Metafisica*, intr., texto griego, trad. y notas de ---, ed. rinnovata, Milano, Vita e Pensiero, 3 vols.
- Robin, L. (1963, 1908¹), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Georg Olms Hildesheim.
- Ross, W. D. (1948), *Aristotle, Metaphysics*, rev. text., intr. and comm. by---, 2 vol., Oxford Univ. Press.
- Santa Cruz, M. I., Crespo, M. I., Di Camillo, S. G. (2000), *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*, Buenos Aires, Eudeba.
- Schmitz, H. (1985), *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bonn, Bouvier.

- Sellars, W. (1955), "Vlastos and the `Third Man'", *Philosophical Review*, vol. 64, pp. 405-437.
- Van Eck, J. (2008), "Self-predication and Being the *Aitia* of Things", *Ancient Philosophy*, número 28, pp. 105-124.
- Vlastos, G. (1954), "The Third Man Argument in the *Parmenides*", *Philosophical Review*, vol. 63, pp. 319-49. Reimpr. en ALLEN, R. (ed.)(1967), *Studies in Plato's Metaphysics*, New York, Humanities Press, pp. 231-263.
- Vlastos, G. (1956), "Proscript to the Third Man: a reply to Mr. Geach", *Philosophical Review*, vol. LXV, pp. 83-94.
- Vlastos, G. (1969), "Plato's `Third Man' Argument (*Parm.*132a1-b2): Text and Logic", *Philosophical Quarterly*, vol. 19, pp. 289-301.
- Zanatta, M. (2007⁵ [1989¹]), Aristotele, *Le Categorie*, trad., introd., com. de ---, Milano, BUR.

Recibido el 18 de febrero de 2016; aceptado el 17 de mayo de 2017.