

GONZÁLEZ VARELA, JOSÉ EDGAR

La crítica aristotélica a la teoría platónica de las Ideas

Diánoia, vol. LIX, núm. 73, noviembre, 2014, pp. 135-154

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433544007>

La crítica aristotélica a la teoría platónica de las Ideas

JOSÉ EDGAR GONZÁLEZ VARELA

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

joedgova@gmail.com

Resumen: En este trabajo realizo un examen crítico del reciente libro de Silvana Gabriela Di Camillo (2012) sobre la crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas. El libro de Di Camillo es un trabajo muy serio cuya lectura recomiendo ampliamente. Sin embargo, considero que cuatro de las principales tesis que la autora defiende tienen varias dificultades y mi objetivo aquí es presentar argumentos detallados en contra de ellas: (1) la interpretación de la distinción entre argumentos más y menos rigurosos del tratado *Sobre las Ideas*; (2) la tesis de que la separación es el blanco esencial de las críticas aristotélicas a las Ideas; (3) la interpretación de las opciones que Platón tiene para responder al argumento del tercer hombre, y (4) la tesis de que la separación de las Ideas debe entenderse como homonimia.

Palabras clave: formas, paradigmas, separación, universales

Abstract: In this paper I examine Silvana Gabriela Di Camillo's recent book (2012) on Aristotle's criticisms of Plato's theory of Ideas. Di Camillo's book is a very serious work that I highly recommend. Nevertheless, I consider that four of the main theses that the author defends face several difficulties and my aim here is to offer detailed arguments against them: (1) the interpretation of the distinction between more and less accurate arguments of the treatise *On Ideas*; (2) the thesis that separation is the essential target of Aristotle's criticisms against Plato's Ideas; (3) the interpretation of the options available to Plato to reply to the third man argument; and (4) the thesis that the separation of Ideas should be understood as homonymy.

Palabras clave: forms, paradigms, separation, universals

1. Introducción

La discusión de las doctrinas platónicas ocupa un lugar central en las obras de Aristóteles. En particular, la doctrina platónica clave que Aristóteles examina en la investigación de los problemas metafísicos es la teoría de las Ideas. La discusión de ésta impregna de tal manera las indagaciones metafísicas de Aristóteles que podría decirse que las posiciones metafísicas del propio Aristóteles se han desarrollado en contraste con ella. Dentro de esta discusión permanente de la teoría de las Ideas, el tratado aristotélico *Sobre las Ideas* (*Peri ideōn*) ocupa un lugar singular. Es el único tratado de Aristóteles que, al parecer, estaba

dedicado enteramente a la discusión de la teoría de las Ideas. El tratado, como tal, se ha perdido. Sin embargo, conocemos bastante sobre su contenido a través del comentario de Alejandro de Afrodisia a la *Metafísica*, quien parece citar porciones significativas del tratado. Las porciones principales que cita Alejandro nos revelan cinco argumentos platónicos en favor de la existencia de las Ideas acompañados de las respectivas críticas de Aristóteles.

El *Peri ideōn* no ha recibido en nuestra lengua la atención que merece. Son pocos los trabajos que se dedican a estudiar a fondo los argumentos que contiene. Recientemente, Silvana Gabriela Di Camillo, quien es autora de varios artículos sobre el *Peri ideōn*, ha publicado un libro muy interesante sobre la crítica aristotélica a la teoría platónica de las Ideas (Di Camillo 2012). Más o menos la mitad del libro se dedica al estudio del *Peri ideōn*. La otra mitad incluye un capítulo sobre *Metafísica* I 9, un capítulo sobre el carácter de Aristóteles como historiador de la filosofía (con particular énfasis en la explicación del método dialéctico aristotélico) y un capítulo sobre la tesis de la separación de las Ideas (y sobre la opción teórica que Aristóteles desarrolla al rechazar ésta). En este trabajo voy a examinar algunas de las principales hipótesis del libro de Di Camillo. Me concentraré en dos de su cuatro capítulos: el largo capítulo sobre el *Peri ideōn* y el capítulo sobre la separación, a los cuales Di Camillo (2012, pp. 16 y 18) considera las más importantes aportaciones de su libro.¹ Dos de las principales tesis que Di Camillo sostiene con respecto al *Peri ideōn*, y en general con respecto a la crítica aristotélica de las Ideas, son: (a) que la crítica de Aristóteles se dirige esencialmente a la separación de las Ideas y (b) que la separación entre la Idea de *F* y las cosas que son *F* debe entenderse como homonimia, esto es, que la separación consiste en que la Idea de *F* y las cosas que son *F* tienen en común el nombre, pero no comparten la misma definición de ser *F*. En este trabajo pongo en cuestión ambas tesis generales, y otras tesis particulares con respecto a la estructura de los argumentos del *Peri ideōn*; como la interpretación que se ofrece de la distinción entre argumentos más y menos rigurosos, y la interpretación de las opciones de respuesta que Platón tiene disponibles frente al regreso del tercer hombre. Sobra decir, por supuesto, que la formulación de estas observaciones críticas no menoscaba, en absoluto, el valor que tiene el libro de Silvana di Camillo, cuya lectura recomiendo a cualquier estudiante del tema.

¹ Los otros dos capítulos contienen, no obstante, mucho material valioso. Cualquier lector interesado en los temas que tratan se beneficiará de su lectura.

2. Los argumentos menos rigurosos del *Peri ideōn*

El tratado *Sobre las Ideas* (*Peri ideōn*) de Aristóteles presenta principalmente cinco argumentos platónicos en favor de la existencia de las Ideas, además de las correspondientes críticas de Aristóteles a éstos. Los argumentos son los siguientes.

El primer conjunto de argumentos, los argumentos a partir de las ciencias, postulan Ideas a partir de consideraciones epistemológicas: la ciencia, sostienen, requiere un objeto que sea “uno y lo mismo” (79.5-6) y que sea “determinado” (79.10). Ninguna de las cosas sensibles y particulares es una y la misma ni es determinada. Luego entonces se requiere postular algo distinto de éstas que sea “eterno y paradigma” ($\alpha\acute{\iota}\delta\iota\omega\kappa\alpha\pi\alpha\varphi\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ 79.7), lo cual es precisamente una Idea. El argumento de lo uno sobre muchos sostiene con respecto a cada pluralidad de cosas particulares que son *F* que ninguna de ellas se predica de sí misma, sino que hay algo distinto de éstas que es lo que se predica de ellas (lo *F*). Además, sostiene que ese predicado está “separado de ellas” y es “eterno” ($\chi\epsilon\chi\omega\varphi\iota\sigma\mu\acute{\e}\nu\omega\alpha\alpha\acute{\i}\tau\omega\alpha\acute{\i}\delta\i\omega\alpha$ 80.13). Por lo tanto, es una Idea. El argumento del objeto del pensamiento sostiene que cuando pensamos en, por ejemplo, un caballo, pensamos en algo que es. Pero podemos pensar en un caballo aun cuando todos los caballos particulares se hayan destruido. Entonces, cuando pensamos en un caballo, pensamos en algo distinto de las cosas particulares. Por lo tanto, existe algo aparte de los caballos particulares en lo cual pensamos tanto si éstos son como si no son. Y esto es la Idea de Caballo.

El cuarto argumento, el argumento a partir de los relativos, parte de la identificación de tres casos exhaustivos de predicación no homónima de un término “*F*”. Los tres casos requieren, por diferentes razones, la existencia de un “paradigma” ($\pi\alpha\varphi\acute{\alpha}\delta\epsilon\i\gamma\mu\alpha$ 83.6) de *F*-idad. Posteriormente, el argumento sostiene que el predicado “igual en sí” se predicaría homónimamente de las cosas sensibles (y particulares), pues ninguna de ellas es un paradigma de igualdad. Por ello, para que la predicación de “igual” sea no homónima se necesita postular un paradigma no sensible de igualdad, lo cual es, precisamente, una Idea. El último argumento es el argumento que lleva al tercer hombre, el cual parece que tiene como base un argumento de lo uno sobre muchos. En efecto, el punto de partida es la premisa de que lo predicado de una pluralidad de cosas, por ejemplo de los hombres particulares, es distinto de éstas y está “separado” ($\chi\epsilon\chi\omega\varphi\i\sigma\mu\acute{\e}\nu\omega\alpha\alpha\acute{\i}\tau\omega\alpha\acute{\i}\delta\i\omega\alpha$ 84.23) y, por ello, es una Idea, la Idea de Hombre. Después, el argumento repara en que “hombre” se predica tanto de los hombres particulares como de la Idea de Hombre.

pero, si esto es así, esto que se predica de los particulares y la Idea será algo distinto de ellos y separado, esto es, habrá una segunda Idea de Hombre. Esto da pie a un regreso al infinito, pues “hombre” también se predica de esta segunda Idea de hombre.

La posición crítica general que Aristóteles tiene con respecto a estos argumentos está clara: de acuerdo con el Estagirita, ninguno muestra que las Ideas existen. Lo que no está claro son las razones específicas por las cuales Aristóteles sostiene que cada argumento falla. Una cuestión aparentemente central para elucidar estas razones y para, en general, explicar la estructura del *Peri ideōn*, radica en la interpretación de la distinción que Aristóteles hace en *Metafísica I 9*, con respecto a los argumentos del *Peri ideōn*, entre argumentos menos rigurosos y más rigurosos. En *Metafísica I 9* Aristóteles sostiene explícitamente que los dos últimos argumentos, el argumento a partir de los relativos y el argumento que lleva al tercer hombre, son “más rigurosos” (*ἀκριβέστεροι*) que los tres primeros, los argumentos a partir de las ciencias, el argumento de lo uno sobre muchos y el argumento del objeto del pensamiento. Sin embargo, no es obvia la manera en que Aristóteles entiende esta distinción. Lo único que dice en *Metafísica A 9* al referirse a los cinco argumentos es que “de los modos en que mostramos que existen las Formas, ninguno de éstos parece mostrarlo. A partir de unos no se genera con necesidad una conclusión, y a partir de otros se generan Formas incluso de las cosas que no pensamos que haya Form” (990b8–11).² Sin embargo, Aristóteles no hace explícita la relación entre esta distinción y la distinción en cuanto a rigor que introduce posteriormente. La interpretación contemporánea más influyente de esta distinción se debe a Gail Fine (1993).³ De acuerdo con ésta, los tres primeros argumentos son menos rigurosos porque no son válidos para postular universales platónicos, esto es, Ideas, sino sólo son válidos para postular universales aristotélicos. Por el contrario, los otros dos argumentos son más rigurosos porque son válidos para postular Ideas (no sólo universales aristotélicos), pero no son sólidos, pues tienen una consecuencia inaceptable: dan lugar a más Ideas de las que es conveniente postular.⁴

A primera vista, parecería que Di Camillo adopta esta interpretación de Fine. Por ejemplo, Di Camillo sostiene con respecto al argumento a

² Todas las traducciones en este trabajo son mías.

³ Aunque es preciso decir que esta interpretación se remonta al mismo Alejandro de Afrodísia.

⁴ ¿Cuál es el rasgo distintivo de los universales platónicos? Segundo Di Camillo, es la separación; sin embargo, volveremos a esta cuestión más adelante.

partir de los relativos que “Aristóteles intentará mostrar no que el argumento es inválido para probar Ideas (como lo hace con los tres primeros argumentos del *Sobre las Ideas*) sino que conduce a postular Ideas que resultan inadmisibles” (p. 171). Al menos con respecto a los dos primeros argumentos, los argumentos a partir de las ciencias y el argumento de lo uno sobre muchos, la autora parece sostener que Aristóteles piensa, correctamente, que estos argumentos no son válidos para postular Ideas, sino que sólo lo son para postular universales aristotélicos (*χοινά*), pues los argumentos muestran que hay entidades distintas de las particulares, pero no que éstas estén separadas (pp. 114 y 140).

Sin embargo, esta apariencia se desvanece cuando revisamos la interpretación de Di Camillo sobre el tercer argumento menos riguroso, el argumento del objeto del pensamiento. Di Camillo repara en el hecho de que las críticas de Aristóteles a los dos primeros argumentos menos rigurosos señalan dos tipos distintos de objeciones: (a) que éstos no son válidos para postular Ideas, sino sólo para postular universales aristotélicos y que (b) éstos darían lugar a la postulación de Ideas inadmisibles para los platónicos (los argumentos a partir de las ciencias introducirían Ideas de artefactos y el argumento de lo uno sobre muchos Ideas de negaciones). Sin embargo, la autora advierte que los ataques de Aristóteles al argumento del objeto del pensamiento sólo entran en el segundo tipo de crítica, pues indican que el argumento daría lugar a la postulación de Ideas de seres imaginarios como quimeras y de entidades particulares como Sócrates, las cuales se supone que son inadmisibles para los platónicos. ¿Cuál es la explicación de esta omisión del primer tipo de crítica a la validez del argumento? Di Camillo menciona la posición de Fine 1993 al respecto. De acuerdo con esta última, si bien en la *recensio vulgata* OAC del *Peri ideōn*, que es la versión más confiable del texto y en la que se basan enteramente todas las ediciones y traducciones, no aparece el primer tipo de crítica, en la *recensio altera* LF sí aparece exactamente la misma crítica a la validez. Fine apela entonces a LF para reconstruir las críticas de Aristóteles al argumento del objeto del pensamiento y ponerlas en la misma sintonía que las críticas a los otros dos primeros argumentos, lo cual le permite sostener su interpretación global con respecto a los tres argumentos menos rigurosos: que éstos no son válidos para postular Ideas, sino que sólo lo son para postular universales aristotélicos.

No obstante, Di Camillo no parece aprobar el procedimiento de Fine. En contraste directo con la interpretación de Fine, la autora sostiene:

Bien mirado, sin embargo, este argumento que probaría Ideas de entidades no existentes, obligaría a suponer universales no existentes, es decir, tendría consecuencias igualmente inadmisibles para las posiciones aristotélicas. Ésta puede ser la razón por la cual Aristóteles omite en este caso la crítica de que el argumento prueba la existencia de *koiná* pero no de Ideas. (pp. 145–146)

Di Camillo no da más detalles sobre su interpretación de la crítica de Aristóteles, pero creo que su posición es la siguiente. De acuerdo con Aristóteles, el argumento del objeto del pensamiento no es válido para postular Ideas no sólo porque no es válido para postular universales separados, sino, primariamente, porque no es válido para postular, en general, ningún tipo de universal, incluidos los *koiná* aristotélicos. Esto explica la omisión del primer tipo de crítica (a) (sin tener que apelar a LF), y la razón por la cual este argumento no es válido para postular universales aristotélicos es porque daría lugar a universales inadmisibles para Aristóteles: universales de seres imaginarios y de entidades particulares.

Si ésta es la interpretación de Di Camillo de la crítica de Aristóteles al argumento del objeto del pensamiento, entonces ¿cuál es su interpretación de la distinción entre argumentos más y menos rigurosos del *Peri ideōn*? Evidentemente, Di Camillo ha renunciado a la interpretación de Fine. La interpretación que sostiene explícitamente es la siguiente:

Los tres primeros [...] son menos rigurosos porque presentan al menos uno de los siguientes defectos: (a) son argumentos inválidos para probar que hay Formas, pero válidos para postular universales, y/o (b) implican lógicamente la existencia de Ideas que los platónicos no admitirían. (p. 147)

Así, de acuerdo con esta interpretación, parece que los dos primeros argumentos son menos rigurosos porque satisfacen (a) y (b), mientras que el tercer argumento, el del objeto del pensamiento, es menos riguroso porque satisface sólo (b).

La interpretación que propone Di Camillo es claramente inviable tal y como está formulada. En efecto, si para ser un argumento menos riguroso fuera suficiente satisfacer cualquiera de las dos condiciones (a) o (b), la distinción en cuanto rigor desaparecería, pues los dos argumentos considerados más rigurosos, el argumento a partir de los relativos y el argumento que lleva al tercer hombre, satisfacen (b). El primero, de

acuerdo con Aristóteles, “establece Ideas incluso de los relativos [...] pero de los relativos decían que no había Ideas” (83.23–25), mientras que el segundo multiplica al infinito las Ideas correspondientes a una clase de cosas *F*. Por ello, quisiera sugerir a Di Camillo una interpretación distinta, *prima facie* más viable, que está en consonancia con lo que ella sostiene sobre el argumento del objeto del pensamiento. La interpretación que Di Camillo debería sostener es que los argumentos menos rigurosos lo son simplemente porque no son válidos para postular Ideas, aunque hay una diferencia en el grupo, pues los dos primeros son, no obstante, válidos para postular universales aristotélicos, mientras que el tercero no es válido ni siquiera para esto. Esta interpretación que le sugiero a Di Camillo, y que está implícita en su trabajo, es, sin duda, una interpretación original, distinta, en particular, de la de Fine 1993.

Sin embargo, aunque esta interpretación en abstracto parece viable, vista de cerca no lo es, pues su base principal, la interpretación del argumento del objeto del pensamiento, es inadecuada. Como vimos, la interpretación que Di Camillo parece sostener sobre este argumento es que Aristóteles piensa, correctamente, que éste no es válido para postular Ideas ni para postular sus propios universales. La razón, como vimos, es que parece que este argumento tendría la consecuencia indeseable de postular universales inadmisibles para el propio Aristóteles. Sin embargo, ésta no parece ser una razón apropiada para poner en cuestión la validez del argumento para postular universales, entidades distintas de las particulares. Ciertamente, Di Camillo está en lo correcto con respecto a que el argumento del objeto del pensamiento daría lugar a universales inadmisibles para Aristóteles, pero esto, si acaso, cuestionaría la potencial solidez del argumento, no su validez. En efecto, el sentido de la crítica que Aristóteles dirige contra el argumento es que, si éste es válido para postular Ideas, entonces tiene la consecuencia indeseable de ser válido también para postular Ideas inadmisibles para los platónicos. Es decir, la crítica tiene la siguiente forma: si *A* es válido para una conclusión *C* aceptable para los platónicos, entonces también es válido para una conclusión *D* inaceptable para ellos. Este tipo de crítica no toca, en absoluto, la validez de un argumento, esto es, que la conclusión se siga de las premisas, sino que, al contrario, la presupone. Lo que cuestiona esta crítica es la solidez del argumento, es decir, que aunque el argumento fuera válido, tendría al menos una premisa falsa, pues de éste se seguiría también válidamente una conclusión inaceptable. Por las mismas razones, este argumento sería válido para postular universales inaceptables para Aristóteles bajo la condición de que fuera válido para postular universales en general.

Esta tesis que defiendo se corrobora si consideramos los otros dos argumentos menos rigurosos, los argumentos a partir de las ciencias y el argumento de lo uno sobre muchos. Éstos también reciben la crítica de Aristóteles de que darían lugar a Ideas inadmisibles para los platónicos: Ideas de artefactos e Ideas de negaciones, respectivamente. Si este tipo de crítica fuera suficiente para cuestionar la validez de un argumento, entonces también podría amenazar la tesis que Di Camillo le atribuye a Aristóteles, es decir, que estos argumentos son válidos sólo para postular universales aristotélicos, pues parece claro que los argumentos darían lugar a universales aristotélicos de artefactos y negaciones. En efecto, la crítica a la validez de estos argumentos deja intacta la crítica de que darían lugar a universales platónicos de artefactos y de negaciones. La razón es que esta segunda crítica tiene la siguiente forma: si *A* es válido para Universales + Separación, entonces *A* es válido para Universales + Separación que son Artefactos y Negaciones. De modo que si Aristóteles sostiene que *A* es sólo válido para Universales, entonces tendría que sostener que es válido también para Universales que son Artefactos y Negaciones. Desde luego, esto sería problemático para la interpretación de Di Camillo si los universales de artefactos y de negaciones fueran problemáticos para Aristóteles. Y, en efecto, lo son, pues Aristóteles sostiene que la forma de un artefacto es sólo un concepto en la mente del artesano, no un universal objetivo (*Metafísica* Z 1032b1–30), y está claro que en las críticas al argumento de lo uno sobre muchos Aristóteles apunta hacia razones que hacen inviable la postulación de universales de negaciones tanto platónicos como aristotélicos:

Lo cual es absurdo, ¿pues cómo podría haber una Idea del no-ser (*τοῦ μὴ εἶναι*)? En efecto, si alguien aceptara esto, habría una Idea de las cosas heterogéneas y en todo diferentes, como sería el caso de una línea y de un hombre, pues todas estas cosas no son caballos. (*Peri ideōn*, 81.1–5)

En efecto, así como no hay Ideas de las cosas que no son *F*, tampoco hay, para Aristóteles, *koiná*, cosas comunes, de las cosas que no son *F*, pues estas cosas no tienen ningún rasgo importante en común, son heterogéneas. De manera que los dos primeros argumentos menos rigurosos también llevarían a postular universales inadmisibles para Aristóteles, y deberían por ello considerarse, de acuerdo con la interpretación de Di Camillo, no válidos para postular universales, contrariamente a lo que Aristóteles señala.

Por esta razón, creo que la interpretación más adecuada de este tipo de crítica con respecto a que los cinco argumentos platónicos del *Peri ideōn* llevan a Ideas inadmisibles debe interpretarse como una crítica a la potencial solidez del argumento, no a su validez. Si el argumento en cuestión es válido para una conclusión *C* aceptable (sea que hay universales aristotélicos o sea que hay Ideas), entonces también es válido para una conclusión inaceptable *D*. Luego, ninguno de estos argumentos puede ser sólido, sin importar para qué sean válidos. Pero, si estoy en lo correcto, Di Camillo tendría que buscar una manera distinta de defender la tesis que parece adoptar, esto es, que el argumento del objeto del pensamiento no es válido para postular Ideas ni para postular universales aristotélicos, la cual es la base para su interpretación de la distinción entre argumentos más y menos rigurosos del *Peri ideōn*.

3. Los argumentos más rigurosos

3.1. El paradigmatico y el argumento a partir de los relativos

De acuerdo con Di Camillo, las críticas de Aristóteles a las Ideas tienen como “blanco principal” la separación (2012, p. 16). De hecho, afirma que “existe un acuerdo general respecto de que las críticas del *Sobre las Ideas* se dirigen esencialmente contra la separación de las Ideas y las cosas sensibles” (p. 19). Sin embargo, que no hay un consenso al respecto se puede cuestionar fácilmente si consideramos la opinión de Gail Fine, la especialista en el *Peri ideōn* más influyente. De acuerdo con Fine, los rasgos diferenciadores de las Ideas y de los universales aristotélicos a los que Aristóteles objeta son no sólo la separación, sino también el paradigmatico:

Aristóteles entiende que las formas platónicas, pero no sus propios universales, son paradigmas perfectos, separados y autopredicativos. Así que presumiblemente éstos son los rasgos de las formas contra los cuales sus objeciones están primariamente dirigidas [...] [T]iende a tratar a las formas como un “paquete”, de tal manera que, si cualquiera de sus rasgos especiales está en discusión, también lo están los demás. (1993, p. 25)

La interpretación de estos rasgos es, por supuesto, una cuestión complicada. En la próxima sección discutiré la interpretación de la separación que ofrece Di Camillo. Con respecto al paradigmatico (ser un paráigma perfecto) baste decir aquí que es un rasgo que, de acuerdo con Platón, sólo tienen las Ideas y del cual carecen las cosas sensibles. La

Idea de *F* es un paradigma de *F*-idad en tanto que es perfectamente *F*, a diferencia de las cosas sensibles que son imperfectamente *F*. Evidentemente, la interpretación correcta del paradigmatico depende principalmente de cómo se interprete la tesis de autopredicación que involucra, que la Idea de *F* es *F*, pues esto es lo que determinará el sentido en el que la Idea es un *F* perfecto. No tengo espacio aquí para discutir esta importante cuestión. Sin embargo, en lo que sigue señalaré los lugares en que puede apreciarse que el paradigmatico es crucial tanto para la estructura misma de algunos argumentos del *Peri ideōn* como para las críticas de Aristóteles a éstos, lo cual respalda la interpretación de que la separación no es ni el único ni el principal rasgo que objeta Aristóteles.

Si la separación y el paradigmatico son los rasgos distintivos de las Ideas, uno esperaría que figuraran de manera prominente en los argumentos del *Peri ideōn* y en las críticas de Aristóteles. La separación aparece mencionada de manera explícita en dos argumentos. En el argumento de lo uno sobre muchos se sostiene que existe algo que es uno sobre muchos y “separado” (*χειρωρισμένον*), y sobre esa base se concluye que esto es una Idea. En el argumento que lleva al tercer hombre se concluye exactamente lo mismo, pues este argumento se basa en un argumento de lo uno sobre muchos. Pero el paradigmatico también se menciona explícitamente en dos argumentos del *Peri ideōn*. En el primer argumento a partir de las ciencias se caracteriza el objeto de las ciencias como distinto de los particulares y como “paradigma (*παράδειγμα*) de las cosas que llegan a ser según cada ciencia” (79.7). La noción de separación no aparece en absoluto, lo que induce a pensar que es la conclusión de que hay entidades distintas de las sensibles que son paradigmas lo que lleva al argumento a sostener que éstas son Ideas.

Sin embargo, es en el argumento a partir de los relativos donde el paradigmatico tiene una función crucial muy clara. Este argumento considera tres casos, aparentemente exhaustivos, en los que un predicado “*F*” se predica no homónimamente: (i) cuando se predica de lo que es “estrictamente lo significado por el predicado”, por ejemplo, cuando se predica “hombre” de Sócrates; (ii) cuando se predica de “las imágenes de las verdaderas”, por ejemplo cuando se predica “hombre” de hombres dibujados; (iii) cuando se predica porque “una de ellas es el paradigma (*παράδειγμα*) y las otras imágenes, como si llamáramos ‘hombres’ a Sócrates y a sus imágenes”. Después se argumenta que el predicado “igual” no tiene paradigmas sensibles, a diferencia de “hombre”, del cual hombres sensibles como Sócrates son paradigmas. No

obstante, como los tres casos de predicación no homónima requieren la existencia de un paradigma, el argumento sostiene que, para que ésta se dé, es necesario postular la existencia de un paradigma no sensible de igualdad, la Idea de lo igual: “existe algo igual en sí y estrictamente, respecto del cual las cosas de aquí llegan a ser y se dicen iguales como imágenes. Y esto es una Idea, un paradigma ($\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$) para las cosas que llegan a ser con relación a éste”. Es decir, este argumento sólo es válido para postular Ideas correspondientes a un predicado “F” cuando este predicado no posee paradigmas sensibles.

Así, vemos que la noción de separación no aparece en absoluto en el argumento a partir de los relativos, sino que es el paradigmatico el que ocupa un lugar central. En la interpretación usual, que defienden tanto Di Camillo como Fine (1993), Aristóteles sostiene que este argumento, a diferencia de los menos rigurosos, sí es válido para postular Ideas. Y la razón de esto sólo puede ser porque el paradigmatico es un rasgo distintivo de las Ideas, en contraste con los universales aristotélicos. Esto es precisamente lo que se sostiene en el comentario de Alejandro justo después del argumento de los relativos: “este argumento no parece mostrar, como los anteriores, simplemente que hay algo común aparte de los particulares, sino que hay algún paradigma de las cosas de aquí que es estrictamente. En efecto, esto parece ser lo más característico de las Ideas”.⁵ De este modo, el paradigmatico ocupa un lugar importante en el *Peri ideón* y, al ser un rasgo distintivo de las Ideas, debe considerarse, junto con la separación, uno de los dos rasgos que son, en el mismo nivel, blanco esencial de la crítica aristotélica a Platón. Por esta razón, me parece que es una grave omisión que Di Camillo no le dedique ningún espacio a la discusión seria de este rasgo de las Ideas, y que ponga un énfasis exclusivo en la separación.

3.2. El argumento que lleva al tercer hombre

El argumento del tercer hombre aparece no sólo en el *Peri ideón*, sino también en el *Parménides* de Platón. En ambos trabajos se introduce como una crítica a la teoría de las Ideas que se deriva de un argumento en favor de ellas. En la interpretación que Di Camillo defiende, la cual es más o menos la de Fine 1993, el argumento del tercer hombre tiene

⁵ La mayoría de los intérpretes consideran que el pasaje citado no pertenece al *Peri ideón*, sino que es sólo una observación de Alejandro. Sin embargo, Fine 1993 defiende que el pasaje pertenece al *Peri ideón*. Sea como sea, éste revela que Aristóteles o el comentador antiguo más eminente sobre la metafísica de Aristóteles aceptan que el paradigmatico es quizás el rasgo más distintivo de las Ideas.

como base un argumento de lo uno sobre muchos más riguroso que el primer argumento del mismo tipo. La diferencia es que este segundo argumento es válido para postular Ideas, mientras que el primero no lo es, pues es válido para afirmar la separación de los universales. Sin embargo, me resulta particularmente oscuro por qué este argumento sí es válido. Di Camillo no dice nada al respecto, salvo que “el argumento del tercer hombre supone una versión más rigurosa de ese argumento en tanto que las cosas de las que el predicado común se predica no están restringidas a los particulares sensibles, razón por la cual podrá incluirse a las Ideas entre ellas” (p. 179). Sin embargo, no se presenta ninguna razón que justifique la postulación de una Idea de *F* como paso previo indispensable para incluirla entre las cosas que son *F*. Más bien esta inclusión y, por lo tanto, la existencia de las Ideas, es un supuesto que no se defiende en el argumento, no una conclusión que se derive de premisas antecedentes. No voy a insistir en esa crítica, pues lo que me interesa ahora tiene que ver con las opciones que, según Di Camillo, Platón tiene para responder al argumento del tercer hombre.

En su interpretación de la estructura lógica del argumento, Di Camillo sigue las líneas generales de la interpretación propuesta por Gregory Vlastos 1954. De acuerdo con ésta, el argumento tiene dos premisas básicas: (NI) la premisa de no identidad y (AP) la premisa de autopredicación. La reconstrucción de Di Camillo es la siguiente:

- (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 ; ésta a su vez, sumada a las demás, participará de una tercera y así al infinito. (2012, pp. 177–78)

Así, la premisa (1) es (NI), la premisa (2) es (AP) y (3) es la conclusión de aplicar ambas premisas al caso de la Forma Φ .

El argumento parece muy problemático porque genera un regreso vicioso en la postulación de Ideas a partir de dos premisas que Platón parece aceptar, pues acepta (NI) como base del argumento de lo uno sobre muchos y (AP) como base de su tesis de que las Ideas son paradigmas. Es entonces crucial para la viabilidad de la teoría de las Ideas examinar si ésta es en verdad vulnerable al regreso. Di Camillo considera que parece haber dos líneas principales de respuesta disponibles

para Platón, sugeridas en la bibliografía especializada. Ambas intentan evitar concluir que siempre que se tiene una pluralidad de cosas que son *F* que incluya la Forma de *F*, éstas son *F* en virtud de una Forma de *F* no incluida en la pluralidad original. La primera opción para evitar esto es sostener que la Idea de *F* y las cosas particulares que son *F* lo son homónimamente, es decir, en diferentes sentidos. Una estrategia de este tipo se sugiere, por ejemplo, en Allen 1965. De acuerdo con ésta, podría sostenerse que “*F*” es ambiguo: cuando se usa de manera derivada para decir de las cosas particulares que son *F* significa que dependen causalmente de la Idea de *F*, pero cuando se usa sobre todo para decir que la Idea de *F* es *F* lo que realiza no es una predicación, sino una afirmación de identidad, y dice que la Idea de *F* es idéntica a la Idea de *F*. Si suponemos una interpretación de este tipo, las cosas particulares que son *F* y la Idea de *F* no conformarían una pluralidad homogénea que requiriera de otra Forma de *F* para explicar el ser *F* común a ellas.

Una segunda opción, defendida por Fine 1993 (pp. 225–226, 229–230), es rechazar la aplicación de (NI) al caso de las Formas. Es decir, de acuerdo con Fine, aunque Platón acepta (NI) para el caso de la pluralidad de cosas particulares que son *F*, no hay razón para pensar que acepta (NI) para el caso de la pluralidad que conforman los *F* particulares y la Idea de *F*. Los particulares *F* sí requieren que haya una Forma de *F* en virtud de la cual ellos son *F*, pero la Idea de *F* no requiere la postulación de otra Forma de *F* que explique su *F*-idad, pues ella es *F* en virtud de sí misma. La evidencia que Fine encuentra para atribuir esta opinión a Platón se basa en los argumentos platónicos que postulan paradigmas, como el caso del argumento de los relativos. Los argumentos de este tipo validan postular una Idea de *F* para una pluralidad de cosas de las que se predica “*F*” sólo cuando entre los miembros de ésta no hay un paradigma perfecto de *F*-idad. Si la Forma de *F* ya es tal paradigma de *F*-idad, entonces no se requiere postular una segunda Forma de *F*-idad.

Está claro que ambas opciones evitan el regreso. ¿Cuál debe preferirse? Di Camillo sostiene que no hay margen de elección, pues ambas opciones son, en realidad, la misma:

Nótese como ambas soluciones confluyen en una sola, puesto que negar la aplicación del principio de no identidad a las Ideas es lo mismo que suponer que en el caso de las Ideas la autopredicación involucra identidad. (2012, p. 183)

Por ello, Di Camillo sólo discute la opción de considerar homónima la predicación de “*F*” de los *F* particulares y la Idea de *F*. De acuerdo con ella, esta opción, la única disponible, es problemática, pues va en contra de lo que a veces se conoce como el principio de sinonimia causal. Según éste, para que una causa *C* produzca como efecto que *A* sea *F* es necesario que *C* misma sea *F* en el mismo sentido que *A*. La solución propuesta viola entonces este principio y pone seriamente en cuestión el papel causal de las Ideas y, por ende, la razón misma para postularlas. Por ello, Di Camillo (p. 187) concluye que la teoría de la predicación de Platón nos enfrenta a un dilema fatal: o se cae en el regreso del tercer hombre al aceptar la no homonimia entre la Idea de *F* y los *F* o se elimina el papel causal de las Ideas al aceptar la homonimia.

Sin embargo, me parece que no existe tal dilema, Di Camillo no está en lo correcto al sostener que las dos soluciones mencionadas son la misma. La solución de rechazar la aplicación de (NI) a las Ideas es una solución factible que evita el dilema y que es independiente de la solución de homonimia. En efecto, ésta parece ser en principio compatible tanto con la no homonimia entre la Idea de *F* con los *F* particulares como con la homonimia, pero quizás es más afín a la no homonimia (en particular de acuerdo con la interpretación de Allen 1965). El rechazo de (NI) para las Ideas simplemente involucra la tesis de que la Idea de *F* no requiere un fundamento distinto de ella misma para explicar su *F*-idad, sea como sea que deba interpretarse tal *F*-idad. No es necesario en absoluto suponer que si la Idea de *F* no requiere un fundamento distinto de sí misma para su *F*-idad, entonces decir que la Idea de *F* es *F* es decir que la Idea de *F* es idéntica a la Idea de *F*. No, la Idea de *F* puede ser *F* en el mismo sentido que los *F* particulares, y aun así el punto del rechazo de (NI) es que esta clase unitaria y homogénea de cosas que son *F* en el mismo sentido ya no requiere que se postule una segunda Idea de *F* porque la primera Idea de *F* ya es ella misma el paradigma que requiere la predicación de “*F*” de cualquier pluralidad de cosas. Incluso si se acepta la interpretación de Allen 1965 con respecto a que decir que las cosas particulares son *F* es decir que dependen causalmente de la Idea de *F*, a la luz del rechazo de (NI) para las Ideas, decir que la Idea de *F* es *F* se podría interpretar como la afirmación de que la Idea de *F* depende causalmente de la Idea de *F*. Éste, de hecho, parece ser el sentido último del rechazo de (NI), es decir, de la afirmación de que la Idea de *F* no requiere un fundamento ulterior, sino que es fundamento de sí misma. Si esto es así, incluso si se acepta parte de la interpretación de Allen, el rechazo de (NI) es compatible de una manera más natural con la tesis de que

hay no homonimia entre la Idea de *F* y los *F* particulares: decir de ambos que son *F* es decir que dependen causalmente de la Idea de *F*.⁶ Por ello, el dilema que Di Camillo detecta no es fatal.

4. Separación y homonimia

La propuesta de Di Camillo sobre la correcta interpretación de la separación platónica tiene dos partes, una negativa y otra positiva. En la parte negativa Di Camillo examina tres nociones aristotélicas distintas de separación y argumenta que ninguna explica correctamente la separación de las Ideas ni las críticas de Aristóteles a ésta. En la parte positiva argumenta que la separación de las Ideas se entiende mejor como homonimia.

Di Camillo distingue tres sentidos principales de separación en Aristóteles:

- (i) Separación local: *A* está separado localmente de *B* si y sólo si *A* está en un lugar distinto de *B*.
- (ii) Separación definicional: *A* está separado definicionalmente de *B* si y sólo si *A* puede definirse sin que se mencione la definición de *B*.
- (iii) Separación ontológica: *A* está separado ontológicamente de *B* si y sólo si no depende para su entidad de su relación con *B*.

El Estagirita defiende la tesis de que sólo las sustancias están separadas y, como quiera que se entienda esta noción, está claro, según Di Camillo, que Aristóteles supone que la separación es una tesis asimétrica: las sustancias están separadas de las no sustancias pero las no sustancias no están separadas de las sustancias. Y, de acuerdo con las concepciones de separación distinguidas, la que Aristóteles parece tener primariamente en mente, como Di Camillo bien señala, es la separación ontológica. Ésta, de acuerdo con Di Camillo, no se debe entender como la entiende Gail Fine 1984, como existencia independiente: una sustancia está separada de una no sustancia en tanto que la primera

⁶ Por supuesto, mi tesis de que las dos soluciones son distintas no depende de que se acepte la interpretación de Allen sobre la predicación de “*F*” de las cosas particulares. Sólo he discutido la posición de Allen porque es la que considera primariamente Di Camillo. Los dos puntos principales de mi respuesta son: (i) las dos soluciones son independientes y (ii) incluso si se acepta la interpretación de Allen, el rechazo de (NI) va más naturalmente con la afirmación de no homonimia.

puede existir sin la segunda, pero la segunda no puede existir sin la primera. Pues, de acuerdo con Di Camillo, es simplemente falso que las no sustancias puedan existir sin las sustancias. Por ejemplo, si un compuesto como Sócrates es una sustancia, está claro que Sócrates necesita tener alguna no sustancia para existir, por ejemplo, alguna cantidad. Más bien, Di Camillo argumenta que la separación de las sustancias debe entenderse, siguiendo a Corkum 2008, como que éstas son sujetos por sí mismos, es decir, que no requieren para existir de estar en otro sujeto o de decirse de otro sujeto (en el sentido de la distinción decirse de/estar en de *Categorías* 2); como sí lo requieren las no sustancias, como las cualidades.

La separación, de acuerdo con Di Camillo, es el rasgo distintivo de las Ideas, y es también un rasgo asimétrico: las Ideas están separadas de las cosas sensibles pero las cosas sensibles no están separadas de las Ideas. La separación de los universales o formas platónicas es el rasgo que Aristóteles rechaza; de acuerdo con el Estagirita, las formas no están separadas. Muchos autores piensan que la clave para entender la noción de separación platónica está en el adecuado entendimiento de la crítica aristotélica. Se supone entonces que el sentido relevante de la separación de las Ideas debería consistir en alguno de los tres sentidos de separación distinguidos. Sin embargo, Di Camillo argumenta en contra de esta posición. Descarta primero que la separación de las Ideas pueda consistir en la separación local, por dos razones: (i) la relación de separación local implica que los *relata* están en algún lugar, pero las Ideas no parecen estar en ningún lugar; (ii) la separación de las Ideas es asimétrica, mientras que la separación local es simétrica: si *A* está separado localmente de *B*, entonces *B* está separado localmente de *A*. Di Camillo también descarta que la separación de las Ideas pueda entenderse como separación definicional o conceptual, pues de otro modo no se entendería la crítica aristotélica, ya que las mismas formas aristotélicas están separadas definicionalmente: “tampoco podemos atribuirle a las Ideas la separación conceptual, propia de la forma aristotélica, ya que en tal caso no la haría el blanco de su crítica” (p. 205). Pero, por la misma razón, Di Camillo sostiene que tampoco la separación de las Ideas consiste en la separación ontológica distinguida antes: “[E]l reproche de Aristóteles, por tanto, tampoco puede dirigirse hacia la separación entendida como independencia ontológica, pues ésta es perfectamente aceptable” (p. 204). La razón, según la autora, es que la forma o esencia aristotélica es separada ontológicamente, “es lo que es en virtud de sí misma y no en relación con los accidentes —pero no viceversa” (p. 207).

Este resultado negativo es el que motiva la búsqueda de un sentido distinto de separación aplicable a la Idea platónica, pero no a la forma aristotélica, que explique la crítica aristotélica. Antes de examinar la propuesta de Di Camillo, quisiera mencionar que la autora requeriría hacer mucho más para que su estrategia negativa fuera exitosa. Di Camillo pasa muy rápidamente por cuestiones muy debatidas en los estudios especializados. Por ejemplo, ¿qué entidades son las sustancias primeras de acuerdo con la *Metafísica*? Algunos autores piensan que, al igual que en las *Categorías*, son los compuestos individuales como Sócrates. Otros piensan que son las formas, pero entonces se abre un debate muy amplio sobre qué formas tiene Aristóteles en mente, si formas individuales o formas universales. Di Camillo, por supuesto, no podría entrar en detalle en la discusión de estas cuestiones, pero al menos debería hacer más clara cuál es su posición al respecto y dar razones mínimas para apoyarla. Esto es crucial, pues de acuerdo con cierta toma de posición al respecto, defendida por muchos autores, la crítica aristotélica a la separación de las Ideas puede entenderse apelando a los sentidos de separación que distingue Aristóteles. Por ejemplo, si suponemos la tesis de que Aristóteles piensa, tanto en la *Metafísica* como en las *Categorías*, que las sustancias básicas son los individuos particulares como Sócrates, y que las formas en cuestión son universales, su rechazo de la separación de las Ideas puede entenderse fácilmente mediante la apelación al sentido ontológico de separación. Las Ideas no están separadas y, por ende, no son sustancias, porque las formas en general no están separadas, es decir, las formas no son sujetos por sí, requieren de sujetos como Sócrates o Platón para obtener su ser. De otro modo, las formas en general para Aristóteles se predicen de los compuestos individuales como sujetos y, por ello, no tienen separación ontológica. Una interpretación como ésta recibe apoyo de pasajes como el siguiente:

Pero es substancia el sujeto, en un sentido la materia [...] en otro la definición y la forma, la cual siendo algo determinado es separable en definición, y en un tercer sentido el compuesto de ambos, del cual únicamente hay generación y corrupción, y es separado sin más (ἀπλῶς). Pues de entre las substancias según la definición, unas lo son y otras no. (*Metafísica* H 1042a26–29)

Una interpretación posible del pasaje es que sólo de los individuos particulares se puede decir que están separados ontológicamente sin mayor restricción, y por lo tanto son substancias en sentido primario, pues de

las formas, unas, presumiblemente las formas que están en la materia, no son separables ontológicamente, sólo definicionalmente, y sólo las formas puras, que no están mezcladas con alguna materia, como los motores inmóviles, están separadas ontológicamente. Sin embargo, y de ahí la crítica, estas formas puras separadas son particulares y no universales, como Platón pensaba.

No sostengo que esta interpretación esté libre de problemas; sólo que es viable *prima facie*, y Di Camillo tendría que hacer algo más para descartarla.

Con base en su estrategia negativa, Di Camillo propone una nueva manera de entender la separación de las Ideas. De acuerdo con ella, la separación debe entenderse como homonimia: la Idea de *F* está separada de las cosas particulares que son *F* en tanto que es *F* en un sentido distinto de éstas. Es decir, el ser *F* de la Idea está desconectado del ser *F* de las cosas particulares; por ello es que la Idea está separada o alejada de éstas. En otras palabras, de acuerdo con Di Camillo, “la separación de las Ideas supondría su diferencia en definición o sustancia respecto de los particulares sensibles” (p. 211). Di Camillo sostiene que esta interpretación de la separación permite explicar mejor la crítica de Aristóteles a la separación platónica. El ejemplo más prominente de esta crítica lo encuentra la autora en *Metafísica* Z 6. En este capítulo, Aristóteles sostiene una tesis que ha dado lugar a interpretaciones diversas: que la esencia de cada cosa y cada cosa son lo mismo. Di Camillo argumenta que esta tesis debe interpretarse como una crítica a la separación platónica, en tanto que es una propuesta que se opone totalmente a ésta. En la interpretación de Di Camillo, la propuesta de Aristóteles es que la forma o esencia Φ de un objeto *O* no está separada de *O* como pensaba Platón, sino que Φ y *O* comparten la misma naturaleza o sustancia, son sinónimas. Por ende, Φ y *O* son idénticos, pues Aristóteles sostiene en varios lugares de Z que dos cosas que comparten su sustancia son idénticas. De este modo, Aristóteles rechaza la separación u homonimia de la forma con la cosa en favor de la sinonimia y la identidad entre éstas.

La interpretación de Di Camillo de la separación de las Ideas y de la crítica aristotélica a esa separación es original e interesante. Tiene la virtud de conectar de una manera nueva textos de Aristóteles que no parecían estar claramente relacionados y, por ello, arroja luz sobre aspectos de la filosofía de Aristóteles que son particularmente oscuros. Sin embargo, a pesar de sus virtudes, tiene varias dificultades importantes. En primer lugar, la interpretación no cumple con el requisito de hacer que la separación de las Ideas sea asimétrica. Al igual que la

separación local, la separación como homonimia es simétrica, pues la relación de homonimia es simétrica. En efecto, ser homónimo es tener el mismo nombre pero no la misma definición. Luego, si *A* es homónima en relación con *B*, tiene el mismo nombre que *B* pero no la misma definición que *B*, entonces también *B* es homónima respecto de *A*, tiene el mismo nombre que *A* pero no la misma definición que *A*. En segundo lugar, la principal motivación para la propuesta de Di Camillo de que la separación es homonimia es muy problemática. Ésta proviene de su interpretación del argumento del tercer hombre. Como vimos, Di Camillo le atribuye a Platón la homonimia entre la Idea de *F* y los *F* particulares con base en que ésta es la única manera de escapar al regreso del tercer hombre. Supongo que la idea es que, dado que fue Platón mismo quien planteó ese regreso, deberíamos suponer que tenía una respuesta a éste. La respuesta es: no hay problema, el regreso no se genera porque la Idea de *F* y los *F* particulares no son *F* en el mismo sentido. Luego entonces, sostiene Di Camillo, Platón escapa al regreso del tercer hombre porque separa las Ideas de las cosas particulares, las hace de distinta naturaleza y, por lo tanto, homónimas (p. 187). Sin embargo, vimos en la sección anterior que esta interpretación tiene un problema: la aceptación de la homonimia no es, como sostiene Di Camillo, la única opción de respuesta para el argumento del tercer hombre que tiene Platón. Puede rechazar la aplicación de la premisa de no identidad (NI) sin comprometerse con la homonimia. Es decir, puede sostener que la Idea de *F* es *F* en virtud de sí misma; por ello no requiere un fundamento distinto de su ser *F*. Esta estrategia evita el regreso, está de acuerdo con otros argumentos platónicos en favor de las Ideas basados en la noción de perfección y, sobre todo, no compromete el papel causal de las Ideas, como sí lo hace la solución de la homonimia. Por lo tanto, esta solución debe preferirse. Y, como Di Camillo no presenta otras razones para pensar que la separación platónica es homonimia, esta tesis no está justificada.

Una tercera dificultad en la propuesta de Di Camillo es que, de hecho, tenemos razones para pensar que Platón rechazaba que la Idea de *F* y los *F* particulares son homónimos. Quizás la evidencia más pertinente proviene del argumento a partir de los relativos del *Peri ideón* (argumento que la mayoría de los autores considera muy cercano a diversos argumentos de los diálogos). La interpretación más natural de éste requiere que la Idea de *F* y las cosas particulares *F* sean *F* no homónimamente. Como vimos, el argumento postula Ideas sólo cuando suponemos que un predicado debe predicarse de manera no homónima de una pluralidad de cosas y no existe, entre las cosas particulares

sensibles *F*, un paradigma de *F*-idad, pues, de acuerdo con el argumento, toda predicación no homónima requiere que exista un paradigma del predicado. Así, el argumento sostiene que, dado que ninguna de las cosas sensibles iguales es un paradigma de igualdad, es necesario postular una Idea de igualdad como modelo de estas cosas para que el predicado “igual” se predique no homónimamente. Sin embargo, para alcanzar este resultado es crucial que la imagen y el paradigma sean no homónimos, pues éste es precisamente uno de los tres casos de predicación no homónima que distingue el argumento y, de hecho, una premisa de éste muestra claramente que ese supuesto es necesario para llegar a la conclusión deseada: “pero si alguien aceptara que la imagen es no homónima con el paradigma, se seguiría siempre que estas cosas iguales son iguales como imágenes de lo que es igual estricta y verdaderamente.” (83.13–15). Es decir, sólo si se acepta que la Idea de igualdad es no homónima con las cosas sensibles iguales se justifica la postulación de tal Idea. Así, suponer la no homonimia entre las Ideas y las cosas particulares es una tesis crucial para el argumento a partir de los relativos. Por ello, no me parece razonable atribuirle a Platón la tesis de homonimia entre Ideas y cosas sensibles, como hace Di Camillo. En consecuencia, la tesis de que la separación es homonimia no puede ser correcta, pues Platón acepta la separación, pero rechaza la homonimia.

BIBLIOGRAFÍA

Allen, R.E., 1965, “Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues”, en R.E. Allen (comp.), *Studies in Plato’s Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, Londres, pp. 43–60.

Corkum, P., 2008, “Aristotle on Ontological Dependence”, *Phronesis*, vol. 53, pp. 65–92.

Di Camillo, S.G., 2012, *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Fine, G., 1993, *On Ideas: Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford.

—, 1984, “Separation”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, pp. 31–87.

Vlastos, G., 1954, “The ‘Third Man Argument’ in the *Parmenides*”, *Philosophical Review*, vol. 63, pp. 319–349.

Recibido el 18 de junio de 2013; aceptado el 27 de marzo de 2014.