

**«SOY AMIGO DE PLATÓN  
PERO MÁS AMIGO DE LA VERDAD»**

*(Traducción de Narciso Vilaró Canals)*

HANS-GEORG GADAMER  
(Hamburg, 1968)

**NOTA DEL TRADUCTOR**

La presente traducción de uno de ocho ensayos de H. G. Gadamer sobre Platón, no se ha hecho a partir de la lengua original del autor (la lengua alemana), sino de su edición traducida y publicada en inglés<sup>1</sup>. No conozco suficientemente la lengua alemana para atreverme a llevar a cabo una traducción directa. Hasta la fecha (septiembre de 2013) no se ha publicado ninguna traducción al español de estos interesantes estudios. Me he sentido animado a intentar la tarea por las siguientes palabras del traductor inglés, P. Christopher Smith, que aparecen en el prólogo de su publicación: «En numerosos encuentros con el Profesor Gadamer hemos llevado a cabo muchos cambios en lo que, de otro modo, hubiera sido una traducción directa del alemán. Ambos pensamos que el significado sería así más claro, y el texto inglés más legible».

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer: *«Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato»*. Translated and with an Introduction by P. Christopher Smith. Yale University Press, New Haven and London. 1980.

Análogamente, en mi traducción he procurado expresar claramente en mi idioma las ideas contenidas en el texto inglés, aún cambiando la estructura de las frases, como aconseja el autor, y además añadiendo algunas palabras (entre paréntesis) cuando me pareció necesario. He creído conveniente dividir el texto en secciones, intercalando entre ellas un espacio en blanco con un asterisco, sin añadir o cambiar nada, aunque titulando algunas secciones [entre corchetes]. He subrayado algunas palabras para destacar su importancia en el texto. Las anotaciones añadidas a pie de página por el traductor inglés llevan sus iniciales [P.C.S.] Las anotaciones del autor (H. G. Gadamer) no llevan identificación. Las anotaciones de este traductor (comentarios o aclaraciones dirigidos más bien a mí mismo) llevan mis iniciales [N.V.C.] Los pequeños números entre corchetes que aparecen junto a algunos párrafos corresponden a páginas de la traducción inglesa.

## I

### **[HISTORIA DE LAS DISPUTAS ENTRE LOS ARISTOTÉLICOS Y LOS PLATÓNICOS DESDE LA ANTIGÜEDAD HASTA NUESTROS DÍAS]**

La conocida frase que sirve de título a este estudio, atribuida a Aristóteles, se tradujo del griego al latín de la siguiente manera: «Amicus Plato magis amica veritas», y puede rastrearse sólo hasta los últimos siglos de la Edad Media. Sin embargo, su sentido puede hallarse ya antes, en la antigüedad, en los primeros biógrafos del Estagirita. Éstos, en su mayor parte, lo obtuvieron del primer libro de la *Ética a Nicómaco*, allí donde el filósofo, al iniciar su crítica a la Idea platónica del Bien, expresa este tipo de pensamientos (o sentimientos).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Vita Aristoteles Marciana*, en Düring: «*Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*», (Goteburg, 1957, pp. 94-119).

Yendo incluso más atrás, si se analiza por su tipo, dicho pasaje de la *Ética Nicomaquea* podría decirse que alude a muchas expresiones que en distintas ocasiones Platón puso en boca de Sócrates, tales como: «Refutarme a mí no es difícil, sin embargo, es más difícil refutar al *logos*» (la razón).

Las biografías de Aristóteles, de las que surge la frase que nos ocupa, reflejan la disputa entre las escuelas y la situación de los últimos siglos de la filosofía antigua. En aquel tiempo era evidente que los defensores de Aristóteles y de la escuela peripatética tenían empeño en representarse a sí mismos como fieles aliados de Platón. Y ello a pesar de la crítica y oposición aristotélica a la reverenciada tradición de la Academia.

Este asunto no es de poca monta, considerando que necesitamos estar muy alertas sobre la intención básica de los comentaristas tardíos, quienes traían a colación muchos conceptos e interpretaciones neoplatónicas. Con todo, podemos decir que, a pesar de la crítica de Aristóteles a la doctrina de las Ideas o Formas, la tendencia a armonizar a Platón con Aristóteles predominó durante toda la Antigüedad.

Lo mismo puede decirse de la Edad Media, a pesar de las disputas entre las escuelas que proliferaron en esa época. Recientemente se ha podido establecer que San Agustín, el platónico cristiano, contenía en sí mismo una buena dosis de aristotelismo.<sup>2</sup> Y puede defenderse el mismo punto a la inversa, en tanto la tradición del platonismo agustiniano fue perfectamente capaz de preservarse a sí misma durante el tiempo en que la aceptación de Aristóteles crecía en la Edad Media.

En consecuencia, no podemos hablar de una oposición progresiva entre Platón y Aristóteles hasta el comienzo de la Edad Moderna.

---

<sup>2</sup> Rudolf Schneider, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles* (Frankfurt, 1937).

\*

A causa de su actitud o mentalidad investigadora, la Edad Moderna solo podía ver en Aristóteles un maestro cuya autoridad servía para conservar una ciencia anticuada, enfrentada a una nueva física fundamentada matemáticamente. Una física que se atrevía, –apoyándose en la observación empírica, además de los experimentos planificados cuidadosamente y las hipótesis matemáticas–, a llegar a conclusiones que contradecían las doctrinas de Aristóteles sobre la naturaleza física y biológica. Galileo, por ejemplo, llegó tan lejos como a caricaturizar a Simplicio, el sabio y venerable exégeta de Aristóteles, –a quien tanto debemos en ese sentido–, tomando su nombre para dárselo al personaje disputador y atolondrado de su conocido «Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo», (año 1632). Dicho personaje rehusaba desviarse de Aristóteles, y representa aquellos que la ciencia natural debía combatir. Este personaje, por descontado, no sólo constituía una alusión al antiguo Simplicio, sino que también representaba la simpleza y superficialidad de una ciencia meramente libresca.

Aquí, por primera vez tomamos conciencia de una oposición real entre Platón y Aristóteles: La aplicación por Platón de los procedimientos de la matemática a la dialéctica podía ser útil para legitimar la física de Galileo, mientras que la autoridad de Aristóteles solo constituía entonces un estorbo para el avance de la investigación libre, sin prejuicios, sobre la naturaleza.

Sin embargo, junto con el platonismo del método matemático moderno proseguía, a pesar de todo, el intento de perpetuar la doctrina aristotélica de las formas sustanciales, o entelequias. La antigua perspectiva continuaba viva a lo largo de la historia de las ciencias modernas. El esfuerzo de asimilación de estas ciencias con la filosofía continuó hasta Hegel.

Leibniz en particular, ese gran armonizador y sintetizador, buscaba un camino intermedio entre Aristóteles y la ciencia moderna. La contribución de Leibniz fue sobrepasada por el Idealismo que se desarrolló de Kant a Hegel.

Solo el empuje victorioso de la ciencia natural durante el siglo diecinueve –junto con el surgimiento de la conciencia histórica– puede decirse que pusieron fin a la influencia de una tradición que había unificado las «filosofías del *logos*» de Platón y Aristóteles.

Guiadas por el principio metodológico de las ciencias naturales modernas, –o sea, la idea de que todas las preconcepciones y aspiraciones dogmáticas deben excluirse rigurosamente–, las ciencias humanas se dirigieron directamente a las fuentes originales y se dedicaron a la interpretación de los textos griegos. Solo entonces el problema de la crítica de Aristóteles a Platón se convirtió en una cuestión importante para los estudiosos. Cuestión que, por supuesto, se difuminó en parte por causa de la nueva actitud histórica. Porque ahora el tema mismo (hablado o escrito) se ha convertido en una cuestión histórica y genética.

La cuestión de cómo la crítica aristotélica de las Ideas de Platón, insípida, obviamente inapropiada y casi sarcástica, podía conciliarse con el genio de Aristóteles, con sus veinte años de estudio continuo bajo Platón, y con la perspectiva y profundidad de sus propias enseñanzas, constituía un obstáculo, desde los aspectos históricos, biográficos y psicológicos.

La variedad de respuestas que la investigación moderna ha dado a la cuestión planteada por la crítica de Aristóteles a Platón, vacila en establecer, –no sin remordimientos–, que Aristóteles no detectó en su maestro la idea de una filosofía «crítica», y se refugió en cambio, en alguna suerte de justificación histórico-genética. Así, por ejemplo, se llegó a fabricar una falsa «etapa tardía» de la filosofía de Platón, asegurando que ella constituye el objeto real de la crítica de Aristóteles. También se dijo que, en su crítica, Aristóteles no tenía en mente a Platón, sino a los platónicos de la Academia.

En décadas recientes<sup>3</sup> siguió a esta estrategia un enfoque inverso, que intentaba analizar los escritos aristotélicos genéticamente, –como lo

---

<sup>3</sup> Gadamer se refiere aquí a la primera mitad del siglo XX. [N.V.C.]

hizo, por ejemplo, Werner Jaeger—, proponiendo una afinidad entre el Aristóteles joven y su maestro Platón. Una separación gradual respecto a las doctrinas de la Academia y un acercamiento al punto de vista empirista se supone, según este enfoque, que caracterizan el desarrollo del pensamiento propio de Aristóteles en su madurez.

Por supuesto, la crítica aristotélica a la doctrina de las Ideas continuaba siendo excesivamente difícil de entender desde esta perspectiva, y en consecuencia, esta teoría filológica, la más reciente, se ha vuelto sospechosa. Un análisis más detallado revela motivos sobrados para pensar que el supuesto desarrollo de Aristóteles —desde pensador metafísico a empirista— es incompatible con la tradición tal como la conocemos, y es aún más incompatible con nuestra concepción actual de una ciencia empírica que, —aunque Jaeger no lo admite—, subyace a su hipótesis.

\*

Yo mismo traté, hace ya tiempo, de hallar algún sentido a este misterio intrigante, (la desavenencia entre Aristóteles y Platón), porque no podía contentarme con la teoría que ofrecían los neo-kantianos para dar cuenta de la impropiedad de muchas de las críticas de Aristóteles. Por ejemplo, estos filósofos de principios del siglo XX aludían a que el Estagirita pudo quedar atrapado en el pensamiento «dogmático», y en consecuencia fue incapaz de percatarse del intento «crítico» de la filosofía de Platón. Esta teoría me parecía injusta con la crítica de Aristoteles a la Idea del Bien, expuesta en su *Ética Nicomaquea*. Pero más allá de eso, ¿cómo iba uno a entenderse las con argumentos tan curiosos como las críticas a las Ideas platónicas que Aristóteles expone en su *Metafísica*?

Una solución posible parecía ser la de culpar al modo dialéctico con que Platón exponía las cosas, por las distorsiones que sufre su doctrina en la crítica aristotélica. Hoy, después de Robin, Natorp, y Stenzel, volvemos de nuevo a este enfoque, y esta solución me parece ahora aún más justa que entonces. Y ello especialmente desde que nos hemos

percatado de que solo poseemos de Platón sus amenas obras literarias, (los Diálogos), y que conocemos sus doctrinas filosóficas únicamente a través de ellos, además de por las correspondientes críticas de Aristóteles. En contraste, sólo tenemos de Aristóteles sus áridos tratados doctrinales, aparte de escasísimos fragmentos de algunos ensayos literarios hoy perdidos. Se trata de dos estilos y enfoques muy diferentes en las obras fundamentales que poseemos, respectivamente, de estos dos autores.

Esta circunstancia presenta una dificultad seria para cualquier investigación metódica de nuestro problema. Dificultad que, tal como yo lo veo, limita cualquier acercamiento *filológico*.

El intento de deducir el desarrollo de las doctrinas filosóficas de Platón a partir de sus diálogos, –una empresa en la que han estado empeñados los modernos filólogos e historiadores de la filosofía durante un siglo y medio–, es casi tan arriesgada y desmesurada como la brillante, aunque infructuosa, reconstrucción de los escritos perdidos de Aristóteles que debemos a Werner Jaeger.

Esta situación exige que concedamos prioridad metodológica filosófica, –y no filológica–, cuando se trate de descubrir el asunto propio de la discusión que exponen las dos formas literarias en que la tradición se nos ha transmitido, y así también cuando pretendamos orientarnos respecto a ellas. [197]

\*

¿Y no sería también ése el caso si uno quisiera encontrar la filosofía auténtica de Platón, –que nunca fue escrita–, rebuscando en sus diálogos? Y si se quisiera traducir éstos a un lenguaje de conceptos precisos, ¿no tendría uno que dirigirse a Aristóteles y, al pasar por él, por así decirlo, encontrar ahí la filosofía que él critica? Eso me parecía.

Con este enfoque, probé –hace unas décadas– a circunvalar el problema, proponiendo que lo primero debe ser lograr una conciencia clara, definida, de lo que significa un concepto, en tanto tal, para

Aristóteles. En ese tiempo yo estaba muy influido por la interpretación heideggeriana del Estagirita, cuya verdadera intención aún no se había hecho completamente evidente. Ésta no era otra que su crítica a la ontología, (ciencia del ser en tanto ser) que en esencia repetía la crítica de Aristóteles a Platón en la forma de una crítica filosófica existencial, situacionista (situation-oriented), de la tradición idealista. ¿Pero, era esa perspectiva suficiente?

\*

Me parece ahora que cualquier interpretación adecuada al asunto que aquí se investiga, debe empezar por el supuesto de que la crítica de Aristóteles a Platón descansa sobre un punto esencial que ambos tienen *en común*. Y que ese fundamento común no es otro que el «giro» o «desvío» hacia los conceptos (*logoi*), que conocemos por su formulación literaria en el diálogo *Fedón*. Ahí se nos expone, por principio, el rechazo de los métodos ingenuos, irreflexivos, en la investigación y explicación de los hechos naturales. De hecho, todos aquellos filósofos que llamamos «pre-socráticos» pueden agruparse en un tipo preciso por causa de su incapacidad para concentrarse en el análisis de los conceptos.

Platón, en su diálogo, hace que Sócrates nos cuente que, habiendo fracasado en su intento de entender a los pensadores que lo habían precedido en Grecia, se embarcó en una «segunda navegación» como un segundo recurso para entender las cosas del mundo. Sócrates empleó la siguiente analogía para explicarse: en lugar de mirar directamente al Sol (como símbolo de la verdad) –lo que dañaría los ojos y, en último término, produciría ceguera– él trató de investigar la verdad de las cosas tal como ésta se refleja en el espejo de los conceptos (*logoi*). ¡Un pasaje indudablemente irónico!<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Irónico en tanto sustituye el destinatario al que dispara la afilada flecha de su crítica. (N.V.C.)



\*

En mi *Platos dialektische Ethik*<sup>5</sup> yo estudié hasta qué punto esta investigación de la realidad, en tanto presente en los conceptos o razones (*logoi*), ofrece un acceso a la verdad de lo que «es», y sirve como procedimiento para descubrir el orden verdadero del cosmos. También mostré que la investigación de los *logoi* es la tarea auténtica que toda la tradición griega se impuso a sí misma; y cómo Platón, al continuar desarrollándola, se acerca mitológicamente a esa tarea en su diálogo *Timeo*.

No hay duda de que Platón indica en el *Fedón* que buscar la verdad en los *logoi* no es de ninguna manera una «segunda» vía, o recurso secundario de investigación, sino el único acceso posible hacia la verdadera intuición (insight) de la realidad. Y precisamente en este punto Aristóteles es auténticamente platónico.

Investigaciones recientes, que se deben totalmente a la extraordinaria intuición fenomenológica de Heidegger, han llevado a considerar esta fundamentación de ambos filósofos griegos en la investigación de los *logoi*, como un punto de la más decisiva importancia para interpretar sus pensamientos. Y por eso ahora, el yuxtaponer, (o contraponer), el «idealista» Platón al «realista» Aristóteles nos parece una cuestión de meros aficionados, que utilizan de ese modo unas categorías epistemológicas que se han tornado sospechosas; y ello no solo en la aplicación que aquí les hemos dado, sino en general.

Cuando Aristóteles pregunta sobre el ser de lo que es, él empieza con la cuestión de lo que decimos del «ser», y cómo hablamos del «ser» (*pos legetai*). Esto no es ninguna cuestión propedéutica preliminar relacionada con el uso lingüístico que él pudiera estar promoviendo para

---

<sup>5</sup> *La Ética dialéctica de Platón* es el primer libro publicado por Gadamer, y data del año 1931. [N.V.C.]

establecer algún significado específico. Más bien, él toma el uso normal de las palabras como fundamento sobre el que se quiere apoyar para poder entender todos los aspectos conceptuales implicados en el modo en que hablamos, y los sistematiza, ofreciendo explicaciones claras de su significado.<sup>6</sup>

De esta manera el «espejo» de los *logoi* no es por sí mismo el objeto al que uno restringe su propio pensamiento. Eso se podría decir también respecto a lo que es, de hecho, la cuestión central de su Metafísica, es decir, la del «*ón é ón*», (Ser en tanto Ser; existir): el *logos* (razones que declaran la «existencia» de algo).<sup>7</sup>

Se tiende a pensar que en este punto Aristóteles abandona la esfera del *logos* en tanto él entiende el «esto que está aquí»: la presencia, o existencia actual, (*tode ti*) de la cosa que realmente «es». El «*eidos*» (esencia), lo que responde a la pregunta ¿qué es esto? («*¿ti esti?*»), únicamente recibe, (en la Metafísica), el rango de «sustancia secundaria» (*deutera ousía*). (Según esto, la existencia sería la primera *ousía* respecto de la esencia.)

Sin embargo, al emplear esta perspectiva y expresarnos de esa manera, nos estamos equivocando, pues la verdad auténtica implicada en esta distinción es, como cuestión de hecho, la verdad del *logos* (razón). En efecto, cuando se nos pregunta qué es lo que está ahí existiendo, respondemos diciendo que ello es su «qué», su esencia, (*su ti en einai*).  
[199]

---

<sup>6</sup> La idea de «ser» puede tener, por lo menos, dos significados: 1. Algo definido y específico: «la esencia» (de un ente). 2. Existir inespecíficamente; «estar ahí» indeterminado, mera «existencia». [N.V.C.]

<sup>7</sup> Ver el ensayo de Gadamer titulado «La dialéctica no-escrita de Platón», a propósito de la explicación de Heidegger sobre la hermenéutica «en tanto» (é) en el *logos*. Para Gadamer, —que sigue aquí a Heidegger—, el objeto fenoménico de cualquier fenomenología descriptiva puede describirse en tanto esté constituido en el lenguaje, y se muestre a sí mismo ahí como «lo que es». («Lo que está ahí».) [P.C.S.]

En resumen, la distinción entre *tode ti* (presencia existente) y *ti esti* (qué es «eso» que existe), «su esencia», –distinción que Aristóteles fue el primero en descubrir y describir claramente–, revela el significado último, y la estructura, de toda habla (lenguaje): la búsqueda de la esencia.<sup>8</sup>

Esto es evidente por sí mismo. También es evidente que Platón no discute nunca que todo hablar es últimamente un hablar de algo existente, un hablar de alguna cosa que «es», o que «está ahí». (Para él se trata de algo tan obvio que no hace falta mencionarlo. Es decir, Platón dá la existencia por sobrentendida. Podría decirse que cuenta con ella «inconscientemente».) Y cuando analiza el concepto en tanto *koinonía* (entrelazamiento de Ideas), no reflexiona suficientemente sobre la cuestión de la existencia.<sup>9</sup>

Platón, cuando trata el problema de lo falso (*pseudo*), introduce la cuestión de «qué es la cosa de la que se habla», (concepto de su «esencia») pero no alude para nada al problema de lo que significa «ser», en tanto «estar ahí» («existencia»). Considera el «*ti esti*» (*esencia*), pero no el del «*tode ti*» (*existencia*). Ignora «*der Sinn von Sein*» (el sentido de la existencia).

---

<sup>8</sup> Heidegger: «El lenguaje es la casa del ser.» [N.V.C.]

<sup>9</sup> Así sucede que de un modo muy intrigante el *Sofista* da como ejemplo de un falso juicio de percepción, una imposibilidad conceptual: «Teeteto vuela», que de hecho no interesa para el problema de un juicio de percepción falso. Esto ha sido señalado y enfatizado recientemente por muchos autores (Kamlah, Lorenz y Mittelstrass). Sin embargo, este pasaje refleja cómo el logos, en tanto encaja juntas las esencias en lo hablado, se afirma a sí mismo, en Platón, al hablar de algún existente dado, actual. (En este respecto, Aristóteles puede considerarse como un pensador más «temprano» o primitivo que Platón, como también se pondrá en evidencia más abajo, en el tratamiento de los pseudos (falsedades). Cf. el antes citado ensayo de Gadamer «La dialéctica no-escrita de Platón», sobre la inadecuación del tratamiento que da Platón a los *pseudos* y el problema de «Teeteto vuela». [P.C.S.]

\*

Establecemos así, pues, el fundamento común de Platón y Aristóteles en el interés por los conceptos (*logoi*) y su estructura; los cuales son solamente accesibles por la intuición del significado de las palabras correspondientes, (lenguaje). Pero nosotros no hablamos nunca, ni tampoco reflexionamos, sobre inexistencias o la pura nada. (Hablamos –o reflexionamos en silencio, aunque utilizando palabras pensadas (lenguaje)–, las cuales son nombres de conceptos. Y ellos implican existencia.)<sup>10</sup>

Esto permite entender cómo Aristóteles, a pesar de su crítica a la doctrina de las Ideas (inmateriales, suprasensibles), de Platón, pudo integrarse en la comunidad intelectual esencialmente unificada de la filosofía platónica, y con ello convertirse en el fundador de la metafísica occidental. Por esto deja de tener sentido el esfuerzo por reducir la diferencia entre los dos filósofos a solo las formas de su producción literaria, tal como yo había intentado hacerlo antes.

En resumen, –para entender las semejanzas y diferencias entre Aristóteles y Platón–, es menester comenzar distinguiendo entre la síntesis de Ideas, *symploké, koinonía*, (entrelazamiento o adición numérica) de varias ideas afines que Platón intuía en el *logos* (*lo racional*), y acepta de hecho esa estructura aditiva como la verdadera,<sup>11</sup> –o, por el

---

<sup>10</sup> Razonamos hablando con otros, o con nosotros mismos. Hablamos mediante palabras que se refieren a conceptos (más o menos definidos y variables) que nombramos con palabras que pertenecen a sistemas lingüísticos. Las palabras posibilitan el pensamiento y la razón (*logos*), mediante la cual buscamos la verdad del «ser» de las cosas. Según Heidegger, «el lenguaje es la casa del ser». [N.V.C.]

<sup>11</sup> Ejemplos de la adición de Ideas en un concepto, según la perspectiva de Platón. Las Ideas son análogas a los números, y son representables por ellos:

50	50
30 + 20 = 50	10 + 40 = 50
(8 + 22) + (15 + 5) = 50	(3 + 7) + (24 + 16) = 50 [N.V.C.]

contrario—, optamos por la perspectiva aristotélica, inspirada en la naturaleza de los seres vivientes, (según la que la que los conceptos son «actualizaciones» de las «potencialidades» de la mente humana. Hylemorfismo)<sup>12</sup>.

Sea cual sea la respuesta a la cuestión anterior, nuestra primera tarea tiene que ser descubrir la perspectiva desde la cual la doctrina de las Ideas de Platón y la crítica de ella por Aristóteles puedan relacionarse en tanto intuiciones (insights). En Platón la perspectiva es obviamente la intuición de la naturaleza ideal y estática del número (como unidad de lo múltiple, y suma de distintos números) y esto es lo que sostiene y dirige su pensamiento y su conceptualización. En cuanto Aristóteles, su perspectiva es la intuición de la naturaleza de los seres vivos. Esto es lo que orienta sus reflexiones sobre la estructura y relaciones de los conceptos. (Actualización de lo potencial, «hylemorfismo», «materio-idealismo dinámico».)<sup>13</sup>

(Se trata de dos grandes teorías metafísicas, imposibles de verificar o corroborar por la experiencia científica, o por la razón pura. Lo cual no significa necesariamente que carecen de verdad o de valor. Su «status» es el de «posibilidades» razonadas. Intuimos que cada una de ellas tiene posibilidades de verdad, aunque sin posibilidad de verificación.) [N.V.C.]

---

<sup>12</sup> También aquí tenemos una indicación de que Aristóteles es un pensador de un nivel «anterior» al de Platón. Cf., en este sentido, la traducción y comentario de Gadamer titulada «*Aristoteles: Metaphysik XII*» (Frankfurt, 1948), donde se muestra que Aristóteles está más cerca que Platón del fenómeno original de la *alétheia*, o descubrimiento del Ser como existente: «Es evidente que Aristóteles quiere aquí defender un entendimiento más antiguo del ser, en oposición a los platónicos.» (p. 46). [P.C.S.]

<sup>13</sup> Se trata de dos grandes teorías metafísicas, imposibles de verificar o corroborar por la experiencia científica o por la razón pura. Lo cual no significa precisamente que carezcan totalmente de verdad o valor. Su «status» es el de posibilidades razonadas. Intuimos que cada una de ellas tiene posibilidades de verdad, aunque sin posibilidad de verificación definitiva. [N.V.C.]

## II

**[CONSIDEREMOS PRIMERO A PLATÓN]**

Mi punto de partida es que este filósofo nos ha dicho clarísimamente, tanto en sus célebres «diálogos» como en su *Séptima Carta*, –que yo considero auténtica–, que fue su encuentro con Sócrates lo que le motivó a reflexionar sobre el ser humano y la sociedad. Fue la relación con ese hombre de rectitud excepcional, en medio de una sociedad de moral decadente, lo que despertó el pensamiento profundo de Platón.<sup>14</sup>

El testimonio más elocuente de ello es el diálogo *Critón*, en el que la actitud de Sócrates se muestra en su forma más radical. Aquí, a pesar de todos los arreglos que sus amigos habían hecho secretamente con los carceleros para liberarlo, y todas las justificaciones éticas y políticas que Critón le ofrecía, Sócrates, –por respeto a las leyes de su ciudad–, rehusó huir de la prisión a la que había sido injustamente condenado. Se sometió así voluntariamente a su propia muerte, decretada por el gobierno de Atenas.

La cuestión que la actitud de Sócrates planteaba a Platón es ésta: ¿cómo es posible que alguien sea tan desprendido de todo lo que le rodea, que su conducta social pudiera diferir tan radicalmente de la de sus contemporáneos? La norma moral de ellos se podía resumir, en su mayor parte, en adaptarse socialmente y aprovechar todas las oportunidades de mejorar su situación individual, sin atender a la justicia para con las demás personas de su sociedad. ¿Cómo podía alguien romper tan drásticamente con ese molde cómodo y egoísta y aferrarse, en cambio, a la idea de lo que es correcto y justo en sí mismo, con total despreocupación de lo que hacen, dicen o piensan los demás? ¿Qué idea superior guiaba a este hombre?<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> La cultura griega, en su evolución histórica, ya había perdido la noción de lo que la rectitud moral había significado para los tiempos más antiguos, en que predominaban los ideales homéricos. [N.V.C.]

<sup>15</sup> Platón suponía que Sócrates obedecía a la Idea del Bien absoluto. [N.V.C.]

Para empezar, esa idea (del bien común) debía aparecer totalmente clara e indiscutible ante los ojos de quien vive de esa manera y toma decisiones con tanta seguridad. Y además, es obvio que quien ve tan claramente lo justo y recto, no duda entre decisiones, porque no puede negar lo que le parece obvio, como tampoco podría equivocarse con lo que creía que casi tocar y asir con sus propias manos.

Este es el significado del célebre «*oúdeis ékon amartanei*» (nadie hace voluntariamente el mal), que debe ser complementado con la afirmación de que «la *areté* (virtud) es conocimiento». Esto implica que lo que así se conoce es algo tan sólido como la piedra, y tan seguro como lo que se puede ver con los propios ojos.

\*

[LA JUSTICIA.] Los primeros escritos de Platón se dedican claramente a introducir a sus lectores a la esfera ontológica de la Idea del Bien<sup>16</sup>, y él corona estas primeras obras con una magnífica extrapolación de la Idea verdaderamente poderosa del Bien. Y así describe una utopía política: «La República». En esta extrapolación toda una sociedad, una ciudad y una entera constitución política son pensadas y organizadas de tal manera que la perplejidad ante la actitud de Sócrates es transformada por Platón en la descripción maravillosa de un verdadero Estado.

En dicho Estado, aquello que hacía aparecer a Sócrates como una excepción absurda en la Atenas decadente de su tiempo, queda convertido en lo constitutivo de la personalidad de los ciudadanos de esa «República». [201]

---

<sup>16</sup> La Idea del Bien absoluto como productor de la Realidad, es decir, como origen del Ser. [N.V.C]

\*

[LA MATEMÁTICA.] Ahora bien, es cierto que al desarrollar su utopía Platón se apoya en la matemática, la cual según su propia descripción no formaba parte de la sabiduría de Sócrates. Sin embargo, todos nosotros podemos ver que la matemática trata de una realidad intelectual que, –usando el lenguaje de Aristóteles–, es «*para tauta*», es decir, es una realidad paralela y exterior al mundo natural, (visible y palpable). Las ideas matemáticas son considerablemente más fáciles de ser entendidas por nosotros que lo es el modo infalible con que Sócrates «veía» (intuía) lo que es justo en la sociedad.<sup>17</sup>

Los números y las formas geométricas constituyen el principal ejemplo del «ser» de aquello que en esencia es suprasensible, inmaterial, no situado en el espacio ni en el tiempo. Al igual que Platón, nos referimos a este modo de ser matemático como noético o eidético. En consecuencia, la matemática tiene una función importante en la filosofía de Platón y en su enseñanza, hasta el punto que sirve como ejercicio propedéutico para la doctrina de las Ideas o Formas.

Además, hay que señalar que las disciplinas matemáticas pueden sistematizarse. Las ideas sucesivas de punto, línea, plano y volumen sólido, –cada una de las cuales incluye en sí misma la anterior–, poseen un orden natural que otorga una estructura secuencial a las ciencias matemáticas. Cualidad señalada por el mismo Platón en varias ocasiones, y muy a menudo por Aristóteles, en referencias a Platón.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> De ahí que Platón las tomase como medio para enseñar su teoría de las Ideas. [N.V.C.]

<sup>18</sup> Esto fue tomado como punto central por Konrad Gaiser en su reciente reconstrucción de la doctrina platónica, no sin –como creo– atribuir más peso a esta idea del que puede sostener.



\*

[LA ESTRUCTURA DE LOS CONCEPTOS. LAS IDEAS-FORMAS, (O DETERMINANTES EIDÉTICOS)] Aún así, –si no me equivoco–, la secuencia de las disciplinas matemáticas siguió siendo para Platón sólo un mero modelo de deducción sistemática, en general, tal como el número le sirve solo como modelo para la tarea de indagar la estructura o composición de los conceptos, o del «*logos ousias*» (razón de ser); por ejemplo, al querer definir la esencia como concepto. En mi opinión, esta es la conclusión que debemos obtener después de décadas de debate sobre la doctrina platónica de los «números ideales».

Porque es evidente que Platón toma el número como guía en su investigación del concepto de esencia. Obviamente esto puede entenderse en el sentido de que este *eidos* resulta ser la unidad («*eidos unitario*») respecto de la multitud («*pollá*») de «determinantes eidéticos» (ideas) que, sumándose, lo constituyen como forma única. «Unidad de los muchos» que, en su variabilidad, constituye el mundo múltiple del devenir.<sup>19</sup>

El concepto de esencia entendido como suma de elementos eidéticos diversos, tiene además un significado mucho más profundo: constituye el logos del «eidos» mismo; en otras palabras, el intento mismo de decir racionalmente lo que es la esencia unitaria de cualquier cosa, conduce necesariamente a pensar en una conjunción o combinación de muchos «determinantes» en la unidad de una sola afirmación definitoria. (Concepto.)

---

<sup>19</sup> Cada número, con la excepción del «uno» (que representa la «unidad absoluta»), se puede pensar como la suma (adición) de dos números menores, (la cual suma constituye otro número, que también es unitario). Por eso los números (excepto el «uno») representan la «unidad de lo múltiple», y nos recuerdan la doctrina del «Uno-absoluto» y el «Dos-indeterminado», que representan, respectivamente, el «peras» (lo determinado y limitado) y el «apeiron» (lo indeterminado e ilimitado). [N.V.C.]

Este hecho implica evidentemente una «unidad de lo múltiple». Y en los pasajes finales del *Sofista* y el *Político*, por ejemplo, los diversos elementos de una determinación esencial, –que se busca como objeto de la discusión–, pueden *contarse* (enumerarse aritméticamente). Así la definición de la esencia, al fin alcanzada, tiene la estructura de una suma (o adición). Esto puede verse de un modo especialmente irónico en ambos diálogos, en los que Platón repite la enumeración de las determinaciones conceptuales alcanzadas. [203]

[LA DI-HÁIREISIS.] En el *Sofista* y el *Político* especialmente, aparece este método de las definiciones derivadas sucesivamente en series de divisiones bimembres (biparticiones o «*diháiresis*»). Estas divisiones no carecen de cierta gratuidad en cuanto al aspecto de lo que se toma como base de la división en cada paso de la serie. (Ver la página siguiente.) Dicha base no tiene en sí misma una necesidad lógica inherente. Obsérvese también que incluso el mismo Platón, en ambos diálogos, juega con deliciosa ironía a propósito de esa gratuidad.

Considere el lector que precisamente Aristóteles ha observado críticamente que el resultado final de cualquier modo de división diairética se anticipa, de hecho, en los pasos previos de la serie.

Una vez hechos estos señalamientos, podemos concluir que el procedimiento diairético no pretende llegar a una sistematización completa, exhaustiva, ni a una estructura jerárquica piramidal de las Ideas-Formas. Lo que se revela aquí es que el número, en tanto unidad de lo múltiple, se interpreta aquí como un paradigma ontológico. Según esta perspectiva, estas clasificaciones diairéticas apuntan a una suma total, de características esenciales, y aunque tienden a formar una totalidad, es imposible completar nunca la serie correspondiente. (Cada totalidad tiende a ser única, y a absorber todas las demás en sí misma.)

**DEFINICIÓN DEL PESCADOR DE ANZUELO  
SEGÚN EL MÉTODO DIAIRÉTICO  
DE PLATÓN**

Técnico

adquisitivo o productivo

por coerción o por intercambio

cazador o luchador

de lo viviente o de lo inerte

de animales acuáticos o de animales terrestres

de peces o de pájaros

durante el día o durante la noche

con anzuelo o con tridente<sup>20</sup>

El intento de llegar, con ayuda de dicho procedimiento de clasificación, a la última especie indivisible (*eidos = species*) de un objeto, animado o inanimado, llevó a Platón y a la Academia a entender la especie como un concepto de ordenación lógico-sistemática de los seres y cosas existentes, y a contraponerlo al concepto de género (*genos = genus*). Se consideró el género como una agrupación más inclusiva o general, situada jerárquicamente por encima de la especie. A pesar de lo rudimentaria, esta conceptualización en géneros y sus dos especies correspondientes supuso un progreso, desde el punto de vista lógico, para cualquier sistema científico-natural de clasificación. Por eso se impuso pronto de manera generalizada, aunque no dejó de suscitar críticas.

Se cuenta, a este propósito, que el «cínico» Diógenes de Sínope, al escuchar que Platón definía al hombre como un ser bípedo e implume,

---

<sup>20</sup> Tomado de: William Kneale and Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford at The Clarendon Press, London, 1964. p. 10.

desplumó una gallina y la llevó a la Academia, don dendiyo: «He aquí al hombre según Platón.»<sup>21</sup>

Precisamente en este hecho tenemos quizá la analogía más importante entre las ideas de determinante esencial (idea) y la de número.<sup>22</sup> Debemos considerar la intuición real de Platón como lo siguiente: no existe un todo (totalidad) de esencias posibles, ni para un *eidōs* singular ni para la totalidad de los *eidē*.<sup>23</sup> Es más, esta alternativa aquí es falsa, porque si uno realmente pudiera completar la extensión (los límites) de un *eidōs* por todos lados, éste sería eliminado, invadido por los otros *eidē*, por causa de la tendencia de todos y cada uno de ellos a extenderse hasta ocupar la totalidad absoluta. (Cada concepto tiende a la suma total de «determinaciones eidéticas», y así a anular cualquier otro concepto.) Lo que equivale a decir que uno se halla en la situación —en la que baso mi interpretación— donde solamente el conjunto total de los «determinantes eidéticos» posibles alcanzaría la verdad, total, única y completa.<sup>24</sup>

Esa es la enseñanza implícita en el *Parménides*. Creo que la doctrina de Platón sobre «el Uno-absoluto y el Dos-indeterminado», tal como Aristóteles y otros nos la han transmitido, pretende dejarnos claro que en cada visión de una unidad y en cada expresión de ella, la unidad nunca puede ser completa y absoluta por causa de la infinidad de «determinantes eidéticos» implicados en el *logos*. (Solamente puede existir una unidad total. Más de una sería una contradicción en sí misma.) [204]

<sup>21</sup> Cf. Diógenes Laercio, *Vidas*, VI, 2, 40. [N.V.C.]

<sup>22</sup> Cf. el ensayo de Gadamer «La dialéctica no-escrita de Platón», sobre la infinitud de los números. [P.C.S.]

<sup>23</sup> Cf. Espeusipo, frags. 31 a-e (Lang), quien, de este hecho, obtiene conclusiones opuestas a, y críticas de, la doctrina de las Ideas.

<sup>24</sup> En esta discusión se evidencia la divergencia entre Gadamer y Hegel y con la posición sistemática de la filosofía de que «la verdad es la totalidad». (Cf. H. G. Gadamer: *La dialéctica de Hegel*.) La verdad es, de hecho, la totalidad, pero como la totalidad siempre excede el horizonte de lo que puede estar presente a nosotros en cualquier momento, solo poseemos verdades parciales; atisbos de la verdad, mientras ella muestra aspectos parciales de sí misma en el discurso humano. (Cf. H. G. Gadamer: «Dialectic and Sophism in Plato's *Seventh Letter*».) [P.C.S.]

[PITAGORISMO.] La significación de este punto, según mi parecer, solo puede captarse sobre el fondo del pitagorismo. Ahí, aunque quede inexplicado, todo pensar se guía por la convicción fundamental de que tras la variedad infinita y confusa de las apariencias, existen entre ellas relaciones matemáticas asombrosamente precisas, tales como las que son particularmente evidentes en las armonías, sean sonoras o de tipo cósmico. Hasta este punto la armonía es un constituyente fundamental del mundo. Y por eso tiene sentido decir que las cosas «consisten» de números y de relaciones numéricas. Las armonías son ejemplos de compatibilidad; las disonancias son ejemplo de incompatibilidad.

Platón permanece siendo pitagórico en tanto traslada con precisión la armonía (de los sonidos y de los astros) al ámbito de la reflexión intelectual y el logos. Él siempre ha tenido en mente la compatibilidad e incompatibilidad de las ideas (determinantes eidéticos).

Eso ya es evidente en el *Fedón*, en el argumento fundado en la incompatibilidad entre la muerte y el alma. En el *Sofista* este mismo tema emerge explícitamente como la *koinonía* (mezcla, entrelazamiento o asimilación) de los géneros supremos, y allí, como también en el *Filebo*, se ilustra mediante fonemas especiales que pueden combinarse con otros fonemas: las «vocales». Éstas enlazan entre sí las otras letras, a diferencia de las «consonantes», que están muy limitadas en su capacidad de combinarse unas con otras. Esto, incuestionablemente, es un ingenioso recurso para ilustrar la transposición de la idea pitagórica de la armonía, a la esfera del logos. Y proporciona una indicación de cómo los números y las relaciones numéricas funcionan, en Platón, como modelo para la configuración de las ideas.

[204] Habiendo señalado estos aspectos de la asimilación y transformación de la doctrina pitagórica del «*peras*» (lo determinado, limitado) y el «*ápeiron*» (lo indeterminado, ilimitado) por parte de Platón, parece lógico por mi parte re-elaborar lo que ya yo había indicado en mi interpretación del *Filebo* en 1931.<sup>25</sup> Porque entonces el método que utilicé fue más bien

---

<sup>25</sup> Cf. *La ética dialéctica de Platón*, antes citada.

el de la descripción fenomenológica que no el de una interpretación dentro de un contexto histórico. Allí elaboré sobre la curiosa persistencia de la indeterminación en el efecto limitante del «*peras*» sobre el Ser.

Hay algo específicamente platónico sobre la indeterminación.<sup>26</sup> Porque en el *Filebo* de Platón la determinación por el «*peras*» es descrita como un «dejar ir», a pesar de todo, hacia el «*ápeiron*» (lo indeterminado). Y esa manera de hablar del asunto otorga a ese antiguo par de conceptos, «*peras* y *ápeiron*», un sentido nuevo que, en última instancia los relaciona con el logos.

Ahora bien, aquí no se trata de un nuevo sentido que de alguna manera neokantiana determinase lo indeterminado por medio de un acto externo o de «postulación de un pensamiento». En el *Filebo*, (16 d.) encontramos la frase «*euresein gar enousan*». (o sea, «porque encontraríamos la indeterminación ya existiendo dentro del proceso».<sup>27</sup> Más bien, lo que se quiere decir ahí es que el orden inteligible del número y la medida, se actualizan solo aproximadamente en el mundo de los fenómenos naturales.

\*

[IDEA vs. FENÓMENO NATURAL.] Así pues, Platón está aquí reflexionando sobre la diferencia ontológica entre las «ideas» y los «fenómenos de la naturaleza» (*physis*). El hecho de que el fenómeno se quede siempre «corto» (disminuido) en cuanto a exactitud o precisión respecto de su Idea correspondiente, ha de entenderse, según Platón, como una disminución de «Ser» (disminución de existencia o realidad) de los fenómenos respecto de lo ideal. El tipo de Ser de lo que ha

---

<sup>26</sup> A pesar de Filolao, frag. 2

<sup>27</sup> Cf. La asombrosamente valiente reinterpretación de Natorp de este giro lingüístico, en su *Platos Ideenlehre*, pp. 321 y ss.

«devenido», constituye un tercer género, y no es precisamente un ser «puro», sino una mezcla de No-ser y de Devenir. Cuando Platón entonces se refiere a esto como «génesis eis ousian» (transición desde el fenómeno natural al verdadero ser), ello suena más aristotélico de lo que debería. Porque no se hace referencia alguna aquí a un proceso natural en que algo se vaya desarrollando hacia su esencia, es decir hacia la «entelecheia» (entelequia). En cambio, lo que se quiere decir ahí es que hay una aproximación de los fenómenos a sus números y medidas ideales.

Ahora bien, la «*ti en einai*» (esencia) de Aristóteles toma en cuenta este elemento de indeterminación. En relación con esto, algunos hablan también de una adulteración inerradicable de la esencia, causada por un «Erdenrest» (resto de tierra). (Cf. Goethe: *Fausto*, 11954). Quienquiera que hable del *eidos* debe hablar también de limitaciones y contingencia en sus concreciones (realizaciones) naturales (o materializaciones). Pero Aristóteles subraya tanto la importancia de la determinación como la de la indeterminación. A pesar de toda la contingencia inerradicable, las cosas que existen en la naturaleza (*physis*) son fenómenos, y exhiben una determinación: (una tendencia, aunque insuficiente) a devenir lo que aún-no-son. Y por eso, respecto de los seres naturales se puede pensar en el No-ser-aún. En efecto, un no-aún, es lo que hay escondido en la semilla o el huevo, en forma de una potencialidad o posibilidad (*dynamis*) para una determinación eventual, (actualización o desarrollo).

[206] Así, al enseñar que su dialéctica nunca podría ser culminada, Platón parece haber llegado a la conclusión adecuada desde la fundamental experiencia de los primeros pensadores griegos, expresada en la doctrina de «el Uno-absoluto y el Dos-indeterminado». Ésta se refiere a la discrepancia primordial entre la esencia y el fenómeno; una discrepancia que está incoada en el *Timeo*, como también en el poema doctrinal del *Parménides*, un poema que añade una descripción del mundo dual de

oposiciones a la unidad, sin aclarar la conexión entre sus partes primera y segunda.<sup>28</sup>

### III

#### [LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA DOCTRINA DE LAS IDEAS-FORMA DE PLATÓN]

Propongo que esa crítica debe verse sobre el fondo de la cuestión siguiente: ¿Es el «ser» pura armonía numérica? Y correspondientemente, ¿es el *logos* (la razón o racionalidad), –con la que intentamos conocer la verdad de lo que «es»; de lo que «hay»–, un entrelazamiento de Ideas abstractas?

Dicho de otra manera, ¿Entendemos correctamente el *logos* cuando lo pensamos como una estructura de tipo aritmético o geométrico? ¿Puede el eidos (lo ideal) realmente ser un tipo de *causa ejemplar* (*aitía paradeigmatiké*) –tal como los discípulos pitagorizantes de Platón evidentemente enseñaban?–. ¿Es la verdadera realidad solo un conjunto de Ideas?

El orden del mundo natural (físico y biológico), ¿deriva o procede de las puras relaciones armónicas entre las Ideas? ¿Cómo se supone que

---

<sup>28</sup> Valdría la pena investigar si la existencia, lado a lado de doctrinas no relacionadas, como aquí ocurre, solamente parece impropia si se mide con *nuestro* criterio de coherencia teórica. Dicha investigación, no sólo iluminaría sobre las aporías de la enseñanza de Empédocles y Anaxágoras, y no solo sobre la insolubilidad del problema de la metexis (participación) en Platón, sino quizá también sobre la hasta ahora irresoluble antigua disputa entre los realistas y los nominalistas acerca de cuál es el Aristóteles verdadero. De hecho, uno podría aventurar la sugerencia de que el pensamiento griego era susceptible de ser absorbido por la teoría judeo-cristiana de la creación, precisamente por aceptación de lo que para nosotros es una deficiencia teórica, y por ser capaz de abjurar de cualquier requerimiento de coherencia sistemática. De hecho parece que la cuestión de la existencia versus la esencia se tornó crucial solamente durante la era cristiana. Y en este respecto, la interpretación de Tomás de Aquino por parte de Gilson merece que se diga algo sobre ella. [P.C.S.]



hemos de pensar sobre tal derivación o generación de las cosas visibles y palpables (situadas en el espacio y el tiempo), a partir de las Ideas? ¿Cómo podría ser posible esa derivación material desde algo puramente ideal?

Si uno no se satisface con las metáforas del *Timeo* (la formación o construcción de todas las cosas del mundo material por el Demiurgo), ¿cómo pretender, –dice Aristóteles–, que las Ideas sean «*para tauta*» (paralelas y externas a las cosas de este mundo), y a la vez desarrollen una eficacia causal propia? ¿Dónde se podría encontrar algún ejemplo real de esas Ideas actuando eficazmente (acción eidética) sobre la materia?

Realmente –comenta Aristóteles– parecería que en la naturaleza visible (*physis*) existiese, por sí misma, una «forma» primordial inmaterial, que multiplicaría individualmente, de manera misteriosa, los seres vivientes y sus ciclos de vida. Aceptando tal poder multiplicador, la doctrina del *eidos* tendría un significado ontológico, (originador de seres). Pero entonces el *eidos* tendría que ser algo más que solo una idea. Tendría que pertenecer (contradictoriamente) al reino material de la naturaleza y de la vida (*physis*).

\*

[EL ORIGEN DE LAS IDEAS PLATÓNICAS.] Al comenzar con esta suposición, –me parece–, puedo resolver con éxito un problema que hasta ahora ha permanecido totalmente insoluble en la tradición: ¿de dónde obtuvo Platón las «Ideas platónicas»?

Hasta ahora las investigaciones nos han dicho lo siguiente: Platón tomó las ideas a partir de las virtudes (*aretai*) y las entidades matemáticas, y lo hizo por motivos que yo también incluí en mi explicación del desarrollo de Platón: porque hay algo fijo y estable, anterior a la avalancha de apariencias inestables que se impone a nuestros ojos. Y consecuentemente, su pensamiento necesariamente llevó a Platón a

concluir que, siempre que utilizamos palabras, intuimos a la vez el «aspecto interior» (inmaterial) de las cosas, y ello «mirando» más allá de lo percibido por los sentidos. Nos hallamos, en este caso, –por así decirlo–, tratando con algo más que lo sensorial; algo que apunta a un género puro: el puro significado intelectual de lo que se podría explicar, en conceptos modernos, como «lo universal» que las cosas particulares y concretas sugieren a nuestro intelecto.

De ese modo, es inevitable que, en último término, la idea de los «universales» se extienda a todas las cosas de que se puede hablar, todas las cosas para las que podemos encontrar palabras.

Este argumento es muy convincente, precisamente por la forma en que Platón hizo que lo expusiera el viejo Parménides durante su discusión con el jovencísimo Sócrates. De acuerdo con esto, no nos debería asombrar el resumen que se halla en la discutida *Séptima Carta*, acerca de las cosas de este mundo sensible que participan y se corresponden con las Ideas eternas.<sup>29</sup>

\*

Ahora bien, la crítica de Aristóteles a Platón se opone precisamente a la universalización de las Ideas abstractas. En el primer libro de la *Metafísica* se encuentra, en varios lugares, –y expresada siempre con la forma del «nosotros»–, que la hipótesis de las Ideas exige que aceptemos como reales más Ideas que las necesarias. El «nosotros» se refiere a los platónicos, evidentemente; o –como yo prefiero entenderlo–, «a los que estamos intentando interpretar la doctrina de Platón *in optimam partem* (de la mejor manera) y justificarla».

Está claro que Aristóteles tiene todo el derecho a utilizar el «nosotros» en relación con este asunto. Porque incluso la declaración de Jenócrates,

---

<sup>29</sup> Sócrates, siendo joven, se asombró de que las realidades desagradables, feas o malas, tuvieran sus correspondientes Ideas esenciales en el ámbito suprasensible. (Cf. el *Parménides*.) [N.V.C.]

citada antes, restringe la «*aitía paradeigmátiké to physei synestota*» –las causas esenciales pertenecen exclusivamente al mundo de la naturaleza–, ya que la Idea no debía trascender por medio de algún poder creador previo a ella: «*auto to einai legomen augen autén oran kai telos einai ton gignoménon ten pros autén omoíosín*», –es decir, que [la Idea] actúa por su propio aislamiento, en solitario, y que el fin del devenir es hacerse semejante a la Idea–. (Proclo: *Parménides*, 136, Stallbaum).

Evidentemente los esfuerzos de la Academia iban totalmente dirigidos a probar que el orden del Ser es matemático, estructurado como el retículo atómico o molecular<sup>30</sup> de un cristal mineral, y éste es el verdadero significado de la doctrina de las Ideas, Y al buscar la prueba de ello, no la buscaríamos, obviamente, en cosas hechas por el hombre, porque en ellas se ve con claridad que nuestra propia inteligencia tecnológica es la que imagina y determina, por adelantado, la apariencia de las cosas que ella misma va a producir.

A partir de eso, no solo sería imposible suponer que las Ideas están ahí, existiendo «por sí mismas». No habría, según eso, Ideas de negaciones, pues éstas son únicamente el resultado de nuestro decir «no». Ni tampoco habría Ideas de relaciones, pues las relaciones no existirían. Uno no podría nombrar un existente «por sí mismo», en virtud de que la relación actualmente ocurre. De hecho, la relación puede cambiar relativamente a un individuo existente sin que este individuo cambie en sí mismo; por ejemplo, el amigo no es cambiado, en sí mismo, por la relación de amistad.

\*

[TESIS DE GADAMER.] Mi tesis es entonces ésta: Aristóteles reduce el problema de la existencia de las Ideas separadas de la materia, al único caso donde, presumiblemente, –dadas las presuposiciones

---

<sup>30</sup> Este ejemplo es del siglo XX. (N.V.C.)

ontológicas que hemos supuesto que se siguen de él—, dichas presuposiciones tienen más probabilidades de ocurrir. Y ése sería el caso de la realidad natural, (o sea, el mundo visible que podemos llamar también «physico»): el «*physei on*». Pero, como sabemos, Aristóteles muestra entonces que, incluso apoyándonos en este caso, —el más prometedor—, la hipótesis no se verifica; las presuposiciones que hemos hecho no se cumplen. Por lo tanto, no podemos concluir que las Ideas necesariamente existan por sí mismas, (separadas de la materia..)<sup>31</sup> [208]

Los argumentos que Aristóteles aplica iluminan en varios aspectos el modo en que Platón formulaba el problema de las Ideas. Empecemos con el curioso comienzo de la crítica de la doctrina de las Ideas, en que él (Aristóteles) declara que esta hipótesis conduce al final a aceptar el doble de entidades reales que es necesario suponer. Lo cual equivale a duplicar el mundo. Esto, —nos dice el Estagirita—, tiene tan poco sentido como tratar de facilitar la tarea de contar una gran suma de cosas, añadiendo aún más cosas.

Este argumento es provocativo precisamente por ser tan banal. Lo significativo en él es que se apoya en la idea aritmética de contar. Primero se cuentan las Ideas; y luego se cuentan las cosas, y la suma de los dos resultados obtenidos resulta en el doble del número de entidades reales. A pesar de parecer tan absurdo, este argumento no es un sinsentido. Me parece obvio que Aristóteles pudo, justificadamente, y de modo genuinamente platónico, concebir el ser de las Ideas tal como yo supongo que Platón las concebía, es decir, como un número resultante de una suma (suma aritmética); y de acuerdo con ello, se puede hablar de la verdad de lo existente como la suma total de las Ideas y las cosas. (Aquí, tanto las Ideas como las cosas se consideran como «entidades»). Y

---

<sup>31</sup> El mundo natural es el *locus classicus* para la formulación de este tema. (*Metafísica* A 3). La totalidad del duodécimo libro de la *Metafísica* parece estar en relación estrecha con la discusión sobre las Ideas en la Academia.

cualquier número, excepto el «uno», puede considerarse como la suma de otros dos números menores.)<sup>32</sup>

Otro ejemplo lo tenemos cuando Aristóteles se refiere al hecho extraño de que el *eidos* «especie» no siempre es una especie, y el «género» (genos) no siempre es un «género». Algunas veces este último es una especie del género próximo superior. En ese caso ambos, especie y género, aparecen como causales en el logos. ¿Pero en cuál de ellos participa el individuo? Evidentemente participa en ambos.<sup>33</sup>

Éste también es un argumento que tiene sentido solo si uno cuenta el *eidos* «esencia» y el *genos* (género) juntos en el mismo «cálculo» que se lleva a cabo en el logos, o sea, en el total de la suma, contado como un número. Cf. por ejemplo, las pedantes sumas irónicas del final del *Sofista* y del *Político*.

Concluyo, por lo tanto, que la verdadera crítica de Aristóteles a la doctrina de las Ideas se dirige al caso de los «physei onta» (seres naturales) porque, en esencia, la «*physis*» (la naturaleza física y biológica) es donde parece que esa doctrina hubiera podido ejemplificarse mejor. Pero, de hecho, tal ejemplificación no ocurre. (No es evidenciable empíricamente, ni verificable racionalmente.) La hipótesis elaborada por Aristóteles queda, pues, indemostrada. (Cf. *Metafísica* 1070 a 18).

Incidentalmente, no hay que olvidar que, de hecho, Platón no atribuye sentido de causa a todas las Ideas. Son excepcionales en esto la *parousia* (presencia), la *methexis* (participación) y la *koinonia* (mezcla o entreveración). Las tres son causales. [209]

---

<sup>32</sup> Cf. Gadamer: «La dialéctica no-escrita de Platón», sobre el número de suma. (Anzahi, *arithmos*). {P.C.S.}

<sup>33</sup> Cf. *Supra*, pag. 12-bis: El método diairético de Platón. (N.V.C.)

\*

[LA HYLE Y EL HYLE-MORFISMO.] Aristóteles incluso muestra dónde esta doctrina de las Ideas falla. En efecto, él ve en el pensamiento de Platón una matematización de la naturaleza, y desarrolla –en oposición a esa perspectiva (estática)– la doctrina (dinámica) de las cuatro causas. Ésta se inspira en el modelo de la «*techné*» (oficio o arte de producir). Esta doctrina propone que ha de haber un impulsor o «motor» eficaz, (la causa final, «entelequia»), capaz de llevar a cabo el proceso de tomar un *eidós* determinado (idea, esencia, causa formal), e incorporarlo a una determinada porción de materia (*hyle*, causa material), para que así se forme y advenga a la existencia un nuevo ser (sustancia, entidad hyle-mórfica). (*morphé* = forma).<sup>34</sup>

Algunos han supuesto que el *eidós*, *idea* o *esencia* es la causa del proceso de producción o reproducción de sí mismo. Producción que se podría repetir innumerables veces. Pero no es esta la postura de Aristóteles. Él entiende que es el hombre (individuo concreto, entidad) quien engendra al hombre. Es decir, el *eidós* (*idea*) no actúa por sí mismo, como un poder aislado. La supuesta actividad o iniciativa eidética *supone* un falso divorcio de lo que auténticamente «es» (existe). Lo que hay realmente, es siempre un «*enhylon eidós*» (una Idea materializada), idea asociada a la materia y a la causa final. Tal es la convicción de Aristóteles, frente a los demás hyle-morfistas.

[210] El primer libro de la *Física* muestra en qué medida ese razonamiento es opuesto a Platón. Ahí aparece la seminal observación de que aquello a lo que Platón se refiere como «No-ser», puede pensarse según dos significados:

1. «El no-ser, no es». El «no-ser», es la nada. «Nada hay» significa sencilla e inequívocamente el «no-ser» total del *eidós*; el «*herotés*», el

---

<sup>34</sup> Entiendo que la sustancia (entidad hyle-mórfica) no es inerte, sino muy activa, es un proceso evolutivo hacia un fin hipotético, la «entelequia». [N.V.C.]

«vacío», aquello que en cada determinante eidética excluye toda determinación, anulándola («nadificándola»).

2. Pero hay un «no-ser» en el *eidós* que tiene que ver, no con su relación con cualquiera de los otros *eidé*, sino con la existencia misma, –o para decirlo con el robusto lenguaje de Aristóteles– se relaciona con ser privado de algo concreto y definido: la «*sterésis*» (privación).

En efecto, todo proceso natural discurre entre la *sterésis* y el *eidós*: entre el No-ser y el Ser. Tal no-ser de la cosa existente depende de su determinación eidética «*en tanto esta última falte*». Hasta tal punto está el «ser» definido por el *eidós*. En el caso de la privación tal no-ser es, existe, como falto de *eidós*, como ausencia en sí mismo, por así decirlo. Así, él contiene en sí mismo todo el «No-ser-aún» que el proceso de desarrollo (actualización.) hace brotar a la existencia (o sumergir en la nada) lo que ya había.<sup>35</sup>

El viviente que emerge de la semilla o del huevo, no asume sencillamente cualquier otra determinación eidética, ni es sencillamente algo «diferente», algo que se define por medio de nuevas determinaciones; –aunque desde el punto de vista exclusivamente matemático lo sería–. Por el contrario, él «es» el mismo «ser que se mueve»; avanza, desde un estado aún falto de determinación hacia el estado de plena determinación. Se mueve a través de una transición (actualización). Es un existente que aún carece de determinación completa. (Pero se encamina hacia ella; hacia la teórica «entelequia».)

*De ahí que ese «ser» no pueda describirse como una combinación de diferentes determinaciones eidéticas; más bien consiste en su ascensión desde lo inmaduro hacia lo maduro. (Desde lo potencial hacia lo actual.)*<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Proceso que se llama «devenir», y es espacio-temporal; no eidético. [N.V.C.]

<sup>36</sup> Pero lo actual es siempre transitorio, porque es evolutivo. [N.V.C.]

Aquí hay siempre algo existente que «no es aún». No tiene su forma definitiva, y de acuerdo con esto puede llamarse hylé: la desconocida *hypokeimenon phýsis*, (naturaleza subyacente), en tanto ella subyace durante cualquier cambio de forma que pueda ocurrir durante el desarrollo (movimiento) hacia la plenitud teórica de la Forma (entelequia).

Consecuentemente, cualquier determinación de forma es un «*enhylon eidos*» (*eidos materializado*). Aquí el pensamiento está modelado en la *techné* (oficio productivo) hasta el punto de que los conceptos tecnológicos de *hylé* (materia), *kinésis* (movimiento) y *telos* o «*ou eneka*» (causa final, meta o fin del proceso) pueden aplicarse.

Sin embargo, también existen muchas distinciones (o diferencias) respecto de la *techné*. De ellas, una de las más obvias es que, en el caso de la obra de arte, sólo el producto final es lo que podríamos decir que constituye su *eidos*. Una obra de arte inacabada no es, de ningún modo, lo que se supone que sea o represente. Por otro lado, un ser natural (ser viviente) que aún no está plenamente desarrollado o crecido, es, a pesar de todo, aquello que será: la «entelequia».

[211] La estructura esencial de la *physis* es que ella es siempre un «*odós ek physeos eis physin*», (un camino que avanza dentro de una naturaleza (esencia) hacia sí misma, desarrollándola). Tal es el sentido de concepto de «*dynamis*», que obviamente se aplicará específicamente al reino de las cosas naturales, y que apunta a cuán inaceptable es el concepto platónico del *eidos* existente por sí mismo. En la naturaleza el *eidos* existe solamente en tanto *enhylon eidos*, (evolutivo en el espacio y el tiempo).

\*

[«CHATIDAD»] La importancia de esta tesis anti-platónica puede ilustrarse por referencia a un pequeño detalle filosófico respecto a un punto menor de Aristóteles, un punto que, en mi opinión, aún no ha sido explicado adecuadamente. Aristóteles acostumbra ilustrar la doctrina



del *enhylon eidos* mediante un uso particular del lenguaje: el de las palabras *simos* y *simótes*, que se refieren a la cualidad de ser «chato» de nariz.<sup>37</sup>

Para referirnos a la cualidad de una nariz «chata» podríamos hablar de la «chatidad». No tenemos (en alemán) una verdadera expresión para ello, y tampoco en griego me parece que sea una expresión común, aunque haya adquirido cierta inmortalidad solo por causa de Aristóteles.<sup>38</sup>

Esta palabra (chatidad) solo puede utilizarse en referencia a narices que tienen una forma peculiar. No podemos decir nada más sobre ser «simón». Así pues, «simos» significa «chato»; nariz «achatada»; una nariz que tiene «chatidad», o «simótes». Si quisiésemos caracterizar aquí abstracta y matemáticamente la mera forma, diríamos «*koylótes*» (achatada).

¡Menudo ejemplo es éste! Por supuesto existen palabras cuyo uso es tan limitado que resisten su extensión a otras esferas, tales como la alemana *schielen* (mirar de reojo), que sólo pueden decirse de los ojos. Así «simótes» parece traducirse del mejor modo como «chatidad», suponiendo que podríamos usar la palabra «chato» como un puro adjetivo, sin añadir «narizado» (dotado de nariz), ya que la chatidad sólo pueda referirse a una nariz.

Pero, ¿tiene este ejemplo algún punto especial además de esto? Después de todo, debemos recordar que Sócrates tenía una nariz de esa clase.

---

<sup>37</sup> Tal como lo ve Aristóteles, la expresión «chatidad narizada, o ennarizada» repetiría innecesariamente la referencia a la nariz. Tal referencia sobra porque la «chatidad no se puede referir a otra cosa. [N.V.C.]

<sup>38</sup> Análogamente ocurre en la lengua española. Aristóteles trata, con este ejemplo, de ilustrar el hecho de la inherencia material del eidos, frente a la tesis platónica de su inmaterialidad. Aristóteles piensa que las ideas no existen separadas de las cosas materiales, así como la «chatidad» no puede existir separada de las narices. [N.V.C.]

\*

[EL ERROR DEL «CHORISMOS».] Si examinamos lo que Aristóteles tiene que decir de Sócrates, hallamos lo que sigue: en la *Metafísica*, M 4, se describe la importancia de Sócrates por su desarrollo de la «definición». Demócrito y los Pitagóricos habían tocado el asunto de la definición, pero solo de lejos. Sócrates, sin embargo, intentaba determinar el «qué» de ella, pues como sabemos, quería desarrollar los silogismos, y el fundamento de los razonamientos silogísticos es el «qué» de ellos, (es decir, la «esencia» de su función).

Pero Aristóteles añade que Sócrates no creó el «universal» como concepto separado, (con entidad propia); ni creó tampoco el concepto dotado de una realidad definida. Ambos conceptos, cuando surjan, serán concebidos como entidades separadas; y entonces estas entidades se denominaron «ideas» o «formas» (*eidos*).

Ahora bien, Sócrates no concibió tales cosas. Para él, el «universal» era inmanente a la cosa existente. Es decir, él no cometió el error del «*chorismos*» (brecha o hiato) –el error de separar el *eidos* de aquello que lo posee, en aquello que está el *eidos* como en su lugar propio y adecuado. De ese modo Sócrates permaneció más cercano a la verdad, y él garantizaba esto por su propia cara (su propia autoridad personal).

[212]

Algo semejante parece haber sido la intención de Aristóteles con su curioso ejemplo del «*simótes*». Y este detalle no iba a pasar desapercibido por nadie, porque el parecido físico con Sócrates era algo de lo que se enorgullecería cualquier estudiante novato. Teeteto se enorgullecía por ello, y recibió alabanzas por poseer una «nariz socrática». Incidentalmente, la utilización de este ejemplo por Aristóteles muestra que la nariz de Sócrates (como detalle de su rostro) fue bien conocida también por las generaciones posteriores.

En todo caso, es evidente que aquí se está aludiendo a Sócrates para ilustrar su superioridad metafísica sobre Platón mediante una de las

características fisionómicas de aquél. (Cf. el *Teeteto* de Platón, 143e, 209c.)

Sin embargo, más importante que esto es el modo en que la crítica fundamental de Aristóteles a las Ideas como verdaderas entidades independientes afecta sus propias doctrinas; especialmente la del «*logos ousías*», el cual es tanto como el *logos «tou eidous»* (el logos de la Idea); es decir, la explicación o justificación de su existencia autónoma.

Aquí, –si estoy viendo las cosas correctamente–, Aristóteles penetra hasta la raíz de las insolubles dificultades a las que había conducido Platón con su fundamentación de las Ideas-forma en el *logos*, (la razón, conceptos, lenguaje racional, todo ello como perteneciente al ámbito puramente eidético).

\*

[LOS «DETERMINANTES CIRCUNSTANCIALES» DE LA EXISTENCIA HYLE-MÓRFICA. («CATEGORÍAS»)]. Antes hemos visto que, según Aristóteles, la proclama ontológica de Platón, –de que las Ideas son verdaderos «seres reales»–, debería encontrar su corroboración más convincente en el reino de la naturaleza, o sea, en los «*physei onta*» (entes naturales). Por otro lado, si tal verificación ocurriera, ello sería en sí mismo contradictorio, porque incluiría lo eidético en la «*physis*» (el mundo espacio-temporal). Lo eidético es intemporal e inespacial, y lo lógico es eidético. Platón no acepta lo natural como verdaderamente existente. En cambio, él entiende que lo realmente existente es lo lógico y eidético, que no forman parte de la realidad material. Pero el aspecto lógico es, precisamente, lo que le confiere al logos el derecho a la universalidad ontológica defendida por los platónicos.

Según la perspectiva de Aristóteles, la cuestión del «*ti estí*» (esencia) no puede atribuirse exclusivamente a esas realidades lógicas y matemáticas que auténticamente existen «por sí mismas» (en el «espacio abstracto» de la razón pura) y tienen universalidad (como ideas independientes de toda materia física, así como también independientes del tiempo y del

espacio). Solo alguien empeñado en seguir a Platón «a toda costa», estaría dispuesto a atribuir a las Ideas verdadero «Ser», (verdadera existencia autónoma).

Es decir, *la extensión del concepto de «universalidad» a todo lo que puede nombrarse y significarse, es una consecuencia inevitable de orientar el pensamiento propio hacia el «logos».* Consecuencia que el mismo Platón percibió con suficiente claridad. (Cf. el *Parménides*) y, sin embargo, la aceptaba plenamente.

Aristóteles se asignó a sí mismo la tarea de limitar esta extensión desmesurada de la universalización lógica de las Ideas. Él se propuso despojar a las «Ideas», de la apariencia de supremacía ontológica derivada de la universalidad lógica (eidética), a la vez que debía otorgar nueva legitimidad a la primacía de la *ousía* (sustancia, existencia, realidad hyle-mórfica). Y debía lograr esto sin apartarse del *logos*, sino distinguiendo en él cuestiones de verdadera importancia. Porque, de un modo extraño, el pensamiento de Platón sobre el *eidos* tiende a oscurecer el sentido auténtico del *logos* en tanto lo concibe como combinación de varias Ideas ensambladas entre sí.

El *logos* mismo, –según Aristóteles–, implica algo más que un ensamblaje o una suma de esencias reunidas. El *logo* es siempre una referencia a algo que está aquí y ahora, en la realidad visible y sensible, (existencia natural, sustancial), («*tode ti*»); algo que no puede expresarse completamente en su definición esencial, sino que además requiere referirse a cualidades o circunstancias que no forman parte de su esencia permanente. Las formas de estos atributos se diferencian claramente entre sí. Ellas son predicados pertenecientes al mundo visible y sensible, espacio-temporal, (hyle-mórfico). Son los «*schemata tes kategoríai*» (esquemas categoriales).

\*

El punto de partida de la doctrina de las categorías de Aristóteles parece haber sido, pues, una cuestión de lógica; sin embargo, no de la

lógica cuyo sentido o propósito original era evitar las equivocaciones y los argumentos sofísticos.<sup>39</sup> Por el contrario, es más que probable que el Estagirita se haya percatado de una diferencia real entre, por un lado, los varios sentidos de «ser», y por otro lado, la prioridad de «ser» que, –en tanto existencia–, se asigna a la sustancia, ente o entidad (que existe por naturaleza), y que él, –a diferencia de Platón–, convierte en el criterio necesario para poder afirmar la existencia real de una cosa.

Puede decirse que la doctrina de las categorías se originó en la preocupación «lógica», (pero lógica solo en el sentido de la universalidad del logos sostenida por Platón), y la posibilidad de aplicar la cuestión de «lo que es existente» a cualquier cosa que pueda significarse en el discurso o el lenguaje. Ahí precisamente Aristóteles percibe distinciones entre los diversos modos de existir que pueden darse en la realidad espacio-temporal.

Así, en lo que probablemente es la primera mención de las diez categorías, –que Aristóteles incluyó en sus Tópicos–, la diferenciación entre éstas se establece sin dificultades, al dar por supuesta la existencia «physica» de aquello a que todas ellas se refieren. Esta es la lista:<sup>40</sup>

esencia-sustancia-entidad - cantidad (cuánto) - cualidad - relación

lugar (dónde) - tiempo (cuándo) - posición - posesión

actividad - pasividad

---

<sup>39</sup> Kurt von Fritz ha señalado muy apropiadamente que los paralogismos sofísticos que afectan al «ser» como existencia, o al «ser» como cópula, no desaparecen de ningún modo en la exposición de las categorías, porque el «ser» nunca se trata allí como una afirmación de la existencia de algo. (Archiv für Geschichte der Philosophie 40 (1931): 453 y ss.).

<sup>40</sup> Esta lista no está en el texto original de Gadamer, pero me ha parecido necesario incluirla para mayor claridad. [N.V.C]

Se trata de la cuestión de los principales tipos o «modos de existencia real» que podemos distinguir. Todas las categorías surgen de la misma manera: divergen entre ellas cuando no nos preguntamos lo que ellas «son» en sí mismas, sino que solo nos interesa aquello a que pueden atribuirse o «predicarse». Entonces se hace evidente que la «esencia-sustancia-entidad» es algo muy distinto de todos los otros predicados que se pueden atribuir a un ser existente. Porque esas otras «maneras de ser», diferentes entre sí, tienen el carácter de la inesencialidad. Y son designadas por las otras 9 categorías de la lista, que no es exhaustiva [214]

Esta distinción entre lo esencial («*ousía*») (sustancia, entidad) y lo incidental, inesencial, (categorial, *poion*) ya está presupuesto en la lógica diairética y definicionista de Platón. Pero también Aristóteles reconoce la importancia de lo incidental, los «*symbebekota*», que pueden predicarse de las cosas existentes. Ellos se refieren a sus modos de «ser» categoriales. Nunca se refieren a algún tipo de no-ser o de irrealidad (insustancialidad).

Las categorías son predicados. Los predicados solo pueden serlo de una existencia (entidad-sustancia-esencia). Nada puede predicarse (decirse, atribuirse) de algo que no existe. Aunque pueden aplicarse mediante adjetivos y adverbios a «formas compuestas», como los colores (verde claro, o verde oscuro; hombre blanco u hombre negro. También se pueden «categorizar» las acciones; así se puede decir «caminar lentamente» o caminar rápidamente).

Lo que nos preocupa aquí es la prioridad de la categoría «sustancia-entidad-esencia» sobre las demás categorías, en tanto aquella no es solamente un mero atributo de la cosa existente, sino precisamente lo que le confiere su realidad existencial.

Insistiendo en esto, lo que aquí nos preocupa es la prioridad que el *eidos* «sustancia» tiene sobre las otras categorías, en tanto no es solo un atributo de una cosa existente, sino que es precisamente lo que la constituye en existente.

Pero no es la *koinonia* (entrelazamiento) de los determinantes eidéticos, que existen en general, (según Platón), lo que el *logos* confiere; más bien se trata (según Aristóteles) de los contenidos particulares de cada afirmación, contenidos que se encuentran en los *logoi categoriales*, los cuales «son» diferentes en sus «modos de ser», (y no son meramente eidéticos, sino hyle-mórficos).

\*

[LA SUSTANCIA. («SER», ENTIDAD, ESENCIA-EXISTENTE.)]  
Encabezando la lista de estas determinaciones categoriales está (como venimos diciendo) el «qué» de la cosa u objeto existente. Ese «qué» constituye su determinación esencial, y es, por así decirlo, su esencia duradera, (sustancial).

Lo que distingue fundamentalmente la sustancia-esencia-entidad (por un lado), de las demás categorías (por el otro lado), es el contenido al que se refiere lo que ellas atribuyen, que solamente puede existir en otra cosa (una sustancia) cuya existencia ya ha sido determinada. Reiteremos que el contenido de una cualquiera de las 9 categorías no sustanciales nunca puede existir por sí mismo, sino solamente como «modo de ser» de una sustancia (*sub-stantia*) ya existente.

Por supuesto, la determinación categorial de la cosa existente no puede tener un «ser» independiente por sí mismo, pero en este caso ella existe porque está completamente absorbida en la sustancia de la que se predica.

Como las determinaciones categoriales no existen por, (o en) sí mismas, sino que solo expresan el «modo de ser físico» de las cosas existentes, (*das sein des Seienden*), *ellas no están «ahí» del mismo modo en que lo está una cosa existente; ellas no pertenecen al mismo rango, no son «omotagés», como dice Proclo.*<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Proclo: in Parm.

[215] Lo mismo puede decirse de todas las determinaciones eidéticas genéricas que se incluyen en la esencia: los «ítems» o unidades, cuya suma constituye una esencia, según Platón. Para él, la adición de estos «ítems» o unidades esenciales forma parte del *logos*. Pero, según Aristóteles, su función es solo la de designar la cosa existente por sí misma. Su existencia puede señalarse (*deiknusthai*), aunque de un modo que, en último término, permanece inaccesible al *logos*, el cual pertenece al ámbito racional (eidético).

La determinación esencial, según Platón, se explica a sí misma en el «*logos ousías*», explicación de lo que el «*logos ousías*» recoge en sí mismo en una esencia unitaria. En cambio el Estagirita piensa que esa multiplicidad, unificada por adición, es totalmente diferente de la multiplicidad de esas determinaciones categoriales, cuya atribución, o no-atribución no constituye la declaración, verdadera o falsa, de la misma cosa existente en el «mundo natural».

De ese modo, esta es la decisiva intuición de Aristóteles, la que constituye la base de su doctrina de las categorías. Es la naturaleza unitaria de la esencia, la que está delimitada y contenida por el *logos* del «ti en einai». No es un «ser eidético con existencia propia, en sí mismo». Más bien constituye una parte del «ser sustancial, hylemórfico, espacio-temporal, existente por sí mismo». (Su parte esencial).

Si uno quisiera encontrar un único motivo en los llamados «libros sobre la sustancia», de la *Metafísica*, –cuyas sutiles complicaciones suelen distraer al lector, alejándolo del tema–, dicho motivo ha de consistir con toda seguridad en la afirmación de la naturaleza unitaria de una esencia que pertenece indisolublemente a una cosa particular materio-ideal (*physica*, hylemórfica) existente. Y tal esencia le pertenece en tanto constitutiva suya.

No es por un mero afán lógico de desmenuzarlo todo, o por un formalismo extremo que, –en un sentido por lo menos limitado–, Aristóteles admite la cuestión de la esencia incluso respecto a lo que tiene estructura



compuesta, dotada de una o más categorías, como por ejemplo, «el hombre blanco» (Z 4,5). Aquí él solo está contrarrestando la tendencia de la Academia a universalizar y abstraer, al responder la pregunta ¿«qué es»? , cuando esa pregunta se toma como mera cuestión de lógica, y no de ontología. Aristóteles intenta precisamente lo contrario. Él quiere huir de las suposiciones sin fundamento que resultan de dicha tendencia a abstraer y universalizar, y de ese modo aislar ese entrelazamiento de la unidad y la multiplicidad que es la característica primaria del «*logos ousias*» según los platónicos.

Según la Estagirita, la multiplicidad de este logos no es una multiplicidad de determinaciones distintas y separables que existirían en sí mismas. O, dicho de otra manera, la esencia de una cosa existente no es un encajamiento unificado de un género y una diferencia específica. Estos dos elementos sirven solo para delimitar el «qué» de la única esencia unitaria «*aploun*» [simple], «*asyntheton*» (no-compuesta), que constituye el «ser» de la cosa existente. Esta cosa «es» de modo inmediato (*euthús*). Sin mediación alguna. En otras palabras, «es» (existe) sin necesidad de cualquier forma de mediación: *methexis* (participación), *symploké* (entrelazo), *koinonia* (mezcla), etc.), de las que hablan los platónicos. (Cf. *Metafísica*, Eta 6, 1045 b 3 ss.).

[216] Así, no se trata aquí de alguna misteriosa «inversión de la pirámide del ser» (como piensa Stenzel) que Aristóteles hubiera emprendido para distinguirse de Platón, sino de la intención de sacar las consecuencias de una cuestión ya tocada por Platón: la cuestión de lo que en realidad significamos cuando imponemos el sello del «es» («esti»): en el sentido de algo que está ahí existiendo.

Por supuesto, Platón nunca responde a esta cuestión con palabras claras y precisas, pero su respuesta está esquematizada en su doctrina del *eidós*. Y ella es continuamente llevada y traída en las aporías que presenta dicha doctrina. Aporías que, lejos de obligar a Platón a abandonar esa doctrina, le condujeron a desarrollar todas sus consecuencias: Veamos lo que escribió en el Filebo (15c):

En la aporía está contenido un «cul de sac» inevitable al que conduce la doctrina de las Ideas; Pero éste conduce también a una salida: la salida a todo discurso que revela una cosa que está en discusión. Pensemos que, en principio, no es necesario apartarse de Platón aunque uno se sumerja en estas aporías.

\*

[SER EN POTENCIA Y SER EN ACTO.] Es evidente que los diversos problemas de la doctrina de las Ideas originaron entre los sucesores de Platón los intentos más diversos por solucionarlos. De hecho, sería arbitrario seleccionar uno de estos intentos en particular como el más genuinamente platónico entre las variaciones de las doctrinas sobre las Ideas favorecidas, respectivamente, por Eudoxo, Espeusipo, Jenócrates y muchos otros, algunos de los que hoy escasamente conocemos por algo más que sus nombres, como es el caso de Hestiaio.

De entre ellos, solo Aristóteles rechazó el rol paradigmático asignado al *eidos* en una doctrina que lo convertiría meramente en un «*eidos kata ton logos*» (*eidos* del *logos*) en lugar del «*eidos* del ser existente»; y al hacerlo se colocaba él mismo en oposición a los demás platónicos. Y no solo por sus objeciones a la doctrina de las ideas como tal, sino además, por la nueva fundamentación ontológica que él otorga al *eidos* como el «*ti en einai*» del «*tode ti*», (la esencia de la existencia).

Para comenzar, es razonable suponer que las fórmulas conceptuales que van a ser el nuevo fundamento de la posición de Aristóteles, son precisamente aquellas que son hallazgos suyos: No es el «*ti*», en tanto distinto de lo inesencial («*poion, symbebekós*»), lo que otorga esta fundamentación, sino más probablemente lo es la persistencia de la esencia a través de las fases de su auto-realización («actualización»); la cual es el «*ti en einai*». Y sobre todo, lo es la definición de esta realización de «ser» como «energeia» (actualización) y «entelecheia» (culminación), respectivamente. Además hay que mencionar la determinación analógica

del sentido de estos conceptos en correlación con la «*dynamis*» (potencialidad).<sup>42</sup>

Por supuesto, estos conceptos, como las categorías, surgen a la conciencia primero en relación con la «*kinésis*» (el movimiento) de los «*physei onta*», (seres de la naturaleza). En último término, son ellos solos quienes logran expresar la esencia unificada del «*logos ousías*» (*razón de ser*).

Aunque el par de conceptos «*energeia* (acto) y *dynamis*» (potencia) aparecen (en los escritos) típica y regularmente junto con las categorías, como un apéndice de ellas, –un hecho en el que Paul Gohlke<sup>43</sup> y Max Wundt<sup>44</sup> han insistido mucho–, en esencia son estos dos conceptos («potencia» y «acto») los que articulan plenamente el nuevo sentido de la categoría de sustancia y hacen lo que esta última, según se suponía, debía hacer: expresar el «ser» mismo de la cosa existente. Porque la aplicación «analógica» de «*dynamis*» (en potencia), y «*energeia*» (en acto), posibilita captar la unidad esencial de todas las cosas así concebidas.

En el proceso de la producción (*techné*), el material que es «*dynamis*» no está ya combinado con una «forma», sino al contrario: es el proceso de formación que convierte lo que «no es aún», en «lo que «está

---

<sup>42</sup> Al comentar la *Metafísica* de Aristóteles, Gadamer sugiere que es en respuesta a la doctrina de Platón sobre el Uno y el indeterminado Dos, que se aborda la cuestión de si los principios de todas las cosas son los mismos. Al defender su propio punto de vista contra la doctrina de Platón, Aristóteles se apoya en la diferenciación categorial del «Ser»: «No hay un ser por encima de las categorías (con excepción de la sustancia), ni hay ninguna categoría que pueda contener a otra.» (Gadamer: Aristóteles: *Metafísica* XII, 49.) Lo que emerge aquí es la doctrina aristotélica de la «*analogía entis*». La estructura analógica del ser, es realmente lo que refuta a Platón: «Uno puede hablar de principios idénticos solo en tanto la misma relación se dé en cada caso» (idem), es decir, la misma relación análoga de «*energeia*», «*dynamis*» y «*hyle*» en la estructura de cada cosa dada. [P.C.S.]

<sup>43</sup> P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Principienlehre* (Tubingen, 1954).

<sup>44</sup> M. Wundt, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles* (Stuttgart, 1953, pp 79 ss.

formándose ya». Asimismo la determinación de la simple esencia de una cosa no es una combinación, o una suma aritmética de determinaciones ideales (eidéticas) que existen por separado. Más bien es traer a primera línea de conciencia una unidad esencial: el «*atomon eidos*» (eidos indivisible), el «qué» (esencia), que está ya desarrollándose en esa unidad dinámica en progreso (actualización).

\*

[PASO A LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA.] Hasta este punto la metafísica de Aristóteles puede decirse que culmina en el reconocimiento de que la esencia (nous) no consiste en una síntesis o composición sino en un des-cubrimiento (re-revelación, *aletheia*) que ocurre en el sujeto auto-cognoscente. Este reconocimiento precede a todas las afirmaciones sintéticas o «sumativas» de Platón, y su posible verdad o falsedad.<sup>45</sup>

Tal revelación incluye la conciencia pensante («*noein*»), de un sujeto consciente de sí mismo. De ese modo la revelación de la esencia apunta más allá, a una conciencia más «alta», que la hace posible, así como la luz posibilita el ver las cosas. Cualquier revelación (disclosedness) solo es posible cuando allí existe un sujeto autoconsciente, es decir, aquél que se percata de sí mismo como cognoscente.

En esta intuición tenemos el más alto principio de la metafísica de Aristóteles, que le permite explicar el concepto tradicional de lo divino desde el punto de vista de la filosofía.

---

<sup>45</sup> Señalamos aquí un punto que Gadamer mencionó en una de sus conferencias sobre Heidegger en Heidelberg. Desde el punto de vista de Heidegger, es Aristóteles quien tiene el más «temprano» sentido de «*alétheia*» y, correlativamente, del «*pseudos*», en tanto, —como en Aristóteles—, el eidos se experimenta en el desvelamiento de la cosa, y no en la reflexión, como en Platón. En Platón lo que hay en la verdad se reduce a un combinarse adecuadamente de eidé (Ideas) compatibles. Cf. nn. 4 y 5 arriba. [P.C.S.]

Lo divino es lo que está en último término abierto a las posibilidades más altas del ser humano. La posible existencia suprema, a la que toda otra cosa debe subordinarse. Es la visión pura de la verdad, o sea, la conciencia que está despierta a la verdad, la «*theoria*».

La experiencia viva de la mente, su «*energeia*» (actualidad) es lo más cercano a la conciencia presente a todas las cosas: lo divino; el existir supremo, pura presencia, que es puro pensamiento; pensamiento que se piensa a sí mismo (*noésis noéseos*). Y así, a pesar de todo el criticismo respecto a este u otro punto, Aristóteles termina concordando con Platón en cuanto a la aceptación de las Ideas. El Ser (existir) Supremo es inmaterial. Es la culminación de la entelequia. Por tanto, es pura actualidad, sin posibilidad (potencialidad) alguna de movimiento o cambio (*hyle*).<sup>46</sup>

Incluso en Aristóteles persiste aún, pues, un elemento de pitagorismo: lo más alto es lo más puro e inmóvil. (Lo menos contaminado por la materia y su movimiento evolutivo en el tiempo y el espacio.)

De ahí que cuando todo ha sido dicho y hecho, nada ha cambiado en lo que atañe a lo que el mismo Aristóteles reconoce cuando, a pesar de todas sus objeciones y críticas, él caracteriza a Platón como amigo. Él y Platón comparten un «último» fundamento común. Pero seguir esta transición a la teología filosófica exigiría sobrepasar los confines de este estudio, porque su asunto debería reducirse entonces a «*Amicus Plato*».

\* \* \*

---

<sup>46</sup> El Ser Supremo así concebido es una actividad estática («motor inmóvil») que mueve al universo material como el amante atrae al ser amado. Todo ello entendido en sentido analógico. (N.V.C.)