

## Platón y Aristóteles frente al problema de la cualidad<sup>1</sup>

*María Isabel Santa Cruz*  
*Universidad de Buenos Aires*

El trabajo se propone mostrar que no es necesario leer los diálogos platónicos tempranos desde la teoría "clásica" de las Formas, sino que es posible analizarlos y, sobre todo, explicar el uso del vocabulario de la presencia a la luz del problema más general –y previo– de la posibilidad de distinguir entre un sujeto y los predicados accidentales, en especial la cualidad. La relación de "presente en" o de "estar en" a la que recurre Platón es heredada por Aristóteles. La distinción entre las expresiones "decirse de algo como de un sujeto" y "estar en algo como en un sujeto" (*Categorías 2*) parece ser un desarrollo "natural" de la ontología platónica. Sostendremos que el planteo aristotélico está mucho más próximo al de los diálogos tempranos que al de los medios.

\*

"Plato and Aristotle on the Problem of Quality". This paper purports to show that it is not necessary to read the early Platonic dialogues starting from the "classic" theory of Forms. It argues, instead, that it is possible to analyze them and, above all, to explain the use of the vocabulary of "presence" starting from the more general and prior possibility of distinguishing a subject from its accidental predicates, especially quality. The relation of "present in" or "being in" to which Plato recurs, is inherited by Aristotle. The distinction between "being said about something as a subject" and "being in something as in a subject" (*Categories 2*) seems to be a "natural" development of Platonic ontology. It is argued that the Aristotelian conception is closer to the earlier than to the intermediate dialogues.

Más allá de las discusiones en torno a cómo hay que entender la “separación”, la gran mayoría de los intérpretes admite que en los diálogos medios, y ejemplarmente en el *Fedón*, Platón presenta su teoría de las Ideas separadas<sup>2</sup>. Aunque en el *Fedón* nunca se les aplica a las Formas los términos *χωρίς* o *χωριστόν* –términos que sí son utilizados para marcar la separación entre alma y cuerpo– la separación entendida como existencia independiente parece desprenderse de la caracterización que se hace de las Formas y especialmente de la insistencia en su carácter de causas<sup>3</sup>. Ahora bien, cuando retrocedemos de los diálogos medios a los tempranos, es mayor el desacuerdo entre los estudiosos. Cómo deban leerse estos primeros diálogos sigue siendo objeto de controversia. ¿Sólo es correcta una interpretación proléptica, y sólo puede entenderse propiamente la intención filosófica de Platón al componer diálogos como *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón* y *Protágoras* desde la perspectiva de los desarrollos morales, epistemológicos y metafísicos de *República* y *Fedón*, como quiere, por ejemplo, Ch. Kahn<sup>4</sup>? ¿O pueden entenderse sin proyectar en ellos una teoría que Platón elaboró sólo más tarde?

Es sin duda difícil, si no imposible, negar conexiones temáticas y desconocer una continuidad entre los escritos de diferentes períodos o no admitir que desde los primeros diálogos Platón hace un uso –posiblemente no inocente– de terminología y conceptos a los que dará más tarde un significado técnico preciso. Pero, por otra parte, no es banal el hecho de que el propio Platón presente cada uno de sus diálogos como una unidad estruc-

---

<sup>1</sup> La versión italiana de este trabajo fue presentada al Coloquio *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Accademia e Peripato*, organizado por Maurizio Migliori en la Universidad de Macerata, Italia, en marzo de 1999.

<sup>2</sup> Para un examen del concepto de separación, cf. Fine, G., “Separation”, en: Annas, J. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. II, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 31-87.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.* Según Fine, existen diversas interpretaciones de la separación: separado entendido como diferente de, como capaz de existir independientemente de cierto particular, como capaz de existir independiente de todos los particulares, como espacialmente separado, como separado desde el punto de vista de la definición (pp. 31-32).

<sup>4</sup> Cf. Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. XV.

tural autónoma, con una nueva conversación, con escenarios, preguntas y personajes diferentes, y que haya mínimas referencias cruzadas. Platón podía esperar, probablemente, que cada diálogo fuera comprendido con independencia de los desarrollos ofrecidos en otras partes de su obra. En ese caso, ¿no pueden tal vez leerse los primeros escritos respetando las intenciones de su autor, sin presuponer y proyectar en ellos desarrollos que aparecen en los diálogos de madurez?<sup>5</sup>

Hay hechos que son innegables. Es cierto, por ejemplo, que el empleo de ciertos términos, en especial εἶδος e ἰδέα en diálogos como *Eutifrón* (5c, 6d9, cf. 7 ss), *Hippias Mayor* (289d2, d4) o *Menón* (72c7, d8), puede ser tomado como indicio de que Platón ya había elaborado su teoría de las Formas cuando los escribió. Ciertamente es también que la insistente pregunta socrática “¿qué es x?” presupone que hay ciertas entidades como “piedad”, “valor” o “belleza”, nombres que designan cualidades –casi todas ellas de carácter moral<sup>6</sup>– por las que se pregunta y cuya definición se espera como respuesta. Por lo demás, diferentes autores sostienen que el empleo de términos correspondientes al vocabulario de la “presencia”, especialmente παρουσία y παρῆναι, remite explícitamente a la teoría de las Formas<sup>7</sup>. En verdad, en *Fedón* 100d, en un contexto en que se trata de mostrar que la causa verdadera es la Idea, tras haber empleado el concepto de participación (100c5), Sócrates sostiene que no puede decirse que algo sea bello porque posea tal color o figura sino que lo que hace que una cosa sea bella es la presencia (παρουσία, d5) o la comunicación (κοινωνία, d6) de lo bello en sí, pero manifiesta no poder pronunciarse con toda seguridad sobre el modo en que se da la relación<sup>8</sup>.

Más tarde, en *Parménides* 130e ss, donde se presenta el “dilema de la participación”, Parménides muestra cómo la relación de los particulares con la Forma no puede entenderse como el *estar en* de la Forma en las

---

<sup>5</sup> Para una presentación de las dos “tradiciones” interpretativas de Platón –unitaria y evolutiva– cf. Kahn, Ch., o.c., pp. 38ss.

<sup>6</sup> Pero no sólo de carácter moral, como, por ejemplo, la velocidad en *Laques* 192a-b; cf. *Cármides* 169d.

<sup>7</sup> Cf. Nancy, M., *Le philosophe et son double. Un commentaire de l' Euthydème de Platon*, París: Vrin, 1984, p. 205, n. 267.

<sup>8</sup> Este rechazo a especificar en qué consiste la relación no debe tomarse como una confesión de ignorancia por parte de Platón sino, más bien, como una indicación de la relevancia secundaria que la cuestión tiene. En efecto, más allá de cómo se verifique la relación, lo único seguro y relevante es decir que es por las Formas que las cosas poseen los caracteres que poseen. Cf. Sedley, D., “Platonic Causes”, en: *Phronesis*, XLIII (1998), p. 116, n. 3.

cosas, ya que la Forma no puede estar presente en las cosas ni toda entera en cada una de ellas, ni parte a parte, porque en ambos casos se perdería su carácter de Forma, una, indivisible y separada.

Partiendo de pasajes como éstos se ha tratado de hallar en algunos diálogos tempranos en los que Platón emplea el vocabulario de la presencia (*παρουσία*, *παρεῖναι*, *παραγίγνεσθαι*, *προσγίγνεσθαι*, *ἐνεῖναι*, *εἶναι ἐν* y otros más) anticipaciones de la relación de causación por presencia de la Forma en los particulares. Me parece que no es necesario leer los diálogos tempranos desde el punto de vista de la teoría “clásica” de las Formas<sup>9</sup>. Si bien hechos como éstos –uso de *εἶδος* e *ιδέα*, pregunta socrática, vocabulario de la presencia– entre otros posibles, pueden considerarse, en cierto sentido, como presentación de una “teoría de las Formas”, ésta es diferente en muchos aspectos de la “teoría clásica de las Formas” presente en *Fedón* o *República*, caracterizada por una serie de contrastes enraizados en una ontología de dos ámbitos separados entre sí<sup>10</sup>.

De este modo, es posible analizar los diálogos tempranos, y, sobre todo, explicar el uso del vocabulario de la presencia a la luz de un problema más general –y previo– que preocupó a Platón y que fue de ahí en más objeto de encendidos debates por parte de Aristóteles y de la tradición subsiguiente. El problema más general y previo es el de la posibilidad de distinguir entre cosa y propiedades, entre un sujeto y los predicados accidentales, en especial la cualidad.

Vayamos ahora a los diálogos tempranos en los que aparece el vocabulario de la presencia. En un trabajo anterior<sup>11</sup> he examinado un pasaje del *Lysis* (217b-218a) y he tratado de mostrar que el argumento en él desarrollado es perfectamente comprensible en su contexto sin necesidad de hallar en la noción de *παρουσία* una alusión a la teoría de las Formas<sup>12</sup>. Lo retomo aquí brevemente.

---

<sup>9</sup> Por lo demás, aun cuando con *παρουσία* se aludiera a la teoría de las Formas, la cuestión no es esencial para la comprensión, en los diálogos tempranos, de diferentes argumentos en su contexto.

<sup>10</sup> Cf. Allen, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London: Routledge and Kegan Paul, 1970, pp. 68-69.

<sup>11</sup> “Qualité et qualifié: à propos du *Lysis* 217b-218a”, ponencia presentada en el *V Symposium Platonicum*, Toronto, Canadá, agosto de 1998 (en prensa, en: Brisson, L & T. Robinson, *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag).

<sup>12</sup> Contra lo que sostiene Kahn (o.c., p. 286), quien halla en este pasaje una distinción de dos tipos de presencia causal y una noción fuerte de causalidad por presencia, como en *Gorgias* 497e1-3, 498d, 506d, *Fedón* 100d5 y *Cármides* 161a.

El propósito del argumento, que se inicia en 216c1, es mostrar que la presencia de la ignorancia, que es un mal, no necesariamente vuelve malo a aquél en quien está presente, sino que, paradójicamente, puede volverlo amigo de lo bueno. Ello depende, en efecto, del modo en que se verifique esa presencia, puesto que hay dos diferentes maneras de estar presente. Con el fin de esclarecer el significado de τὸ φίλον, Sócrates propone que lo que no es ni bueno ni malo se hace amigo de lo bueno (216e7-217a2) y recurre entonces al ejemplo de un cuerpo sano o enfermo: un hombre sano no se torna amigo del médico a causa (διὰ) de su salud, mientras que el enfermo debe acoger y amar la medicina precisamente a causa de su enfermedad. La enfermedad es un mal, mientras que la medicina es un bien y el cuerpo no es ni bueno ni malo. En consecuencia, “lo que no es ni bueno ni malo se hace amigo de lo bueno por la presencia de un mal (διὰ κακοῦ παρουσίαν)” (217b4-6). Pero se hace amigo de lo bueno antes de haberse vuelto él mismo malo por efecto del mal que posee (ὑπο τοῦ κακοῦ οὐ ἔχει, 217b7).

En este pasaje hay que reparar en dos puntos: 1) hay una clara correspondencia entre presencia y posesión: “M (un mal) está presente en x (un cuerpo enfermo)” equivale a “x posee M” (cf. 217e2-3; ἔχοντες, 218a8); 2) se establece una diferencia: el cuerpo puede *estar circunstancialmente afectado* por un mal, su enfermedad, o bien ser malo a causa de la enfermedad que posee. Hay, pues, dos modos de presencia. Y Sócrates sienta ahora un principio general: “digo que algunas cosas, cuando algo les está presente, son ellas mismas *tales cual* es lo que les está presente, mientras que otras no lo son” (ἐνια μὲν, οἷον ἂν ἡ τὸ παρόν, τοιαῦτά ἐστι καὶ αὐτά, ἐνια δὲ οὐ.) (217c3-4). Reparemos muy especialmente en el uso de οἷον y de τοιαῦτα: las cosas no *son* lo que les está presente sino que ellas son *tales cual* es lo que les está presente, es decir, *de la misma cualidad*. Para ilustrar el ejemplo del cuerpo enfermo, Sócrates echa mano de otro ejemplo, el de los cabellos blancos: si se tiñen los cabellos rubios con albayaide, la tintura blanca está presente (πάρεστιν, 217c5) en ellos, pero no puede decirse que sean *tales cual* es lo que está presente en ellos (τοιούτων... οἷον τὸ ἐπόν, c7); en efecto, no serán blancos, sino tendrán sólo la apariencia de serlo, a pesar de la presencia de la blancura en ellos (παρεῖη γ' ἂν αὐταῖς λευκότης, d4; παρουσίας λευκότητος, d5-6). Por el contrario, los cabellos que son verdaderamente blancos debido a la vejez poseen la misma cualificación que aquello que les está presente, esto es, la blancura (οἰόνπερ τὸ παρόν, λευκοῦ παρουσίᾳ λευκαί, d8-e1).

Tanto en el ejemplo del cuerpo enfermo como en el de los cabellos blancos se advierte que la presencia de una cualidad en un objeto es de dos tipos: la que cualifica y la que no cualifica (Τοῦτο τοίνυν ἐρωτῶ νῦν δῆ, εἰ ὧ ἂν τι

παρῆ, τοιοῦτον ἔσται τὸ ἔχον οἶον τὸ παρόν· ἢ ἂν μὲν κατὰ τινα τρόπον παρῆ, ἔσται, ἂν δὲ μὴ, οὐ; 217e1-3).

Esta distinción no coincide, como ha pretendido Jowett<sup>13</sup>, con la distinción lógica trazada por Aristóteles entre el propio (ἴδιον) y el accidente (συμβεβηχός)<sup>14</sup>. La blancura de los cabellos debida a la edad no constituye desde el punto de vista aristotélico una propiedad en sentido estricto, sino un accidente<sup>15</sup>. He intentado explicar la diferencia entre los dos modos de presencia por medio de la distinción aristotélica entre cualidades afectivas y afecciones, trazada en el capítulo 8 de *Categorías* (9a28-10a10)<sup>16</sup>. Según Aristóteles, cualidades afectivas en sentido estricto son únicamente las determinaciones durables debidas a afecciones estables, mientras que son sólo simples afecciones aquellas determinaciones transitorias que pertenecen a otra categoría, la de pasión. La palidez, esto es la blancura de la piel, producida por la constitución natural o resultado de una larga enfermedad, que persiste y no es fácilmente eliminable o perdura de por vida, es una cualidad, ya que de acuerdo con ella somos cualificados. Por el contrario, la palidez producto del miedo, que rápidamente desaparece, no es realmente una cualidad sino sólo una afección, ya que no somos cualificados de acuerdo con ella. Así, el blanco del cabello resultado de una tintura no es sino una afección, mientras que el producido por la vejez es una cualidad afectiva relativa al cuerpo y, entre todas las cualidades afectivas,

<sup>13</sup> Jowett, citado y criticado por Guthrie, en: *Historia de la filosofía antigua*, tomo IV, Madrid: Gredos, 1990, p. 149 (cf. p. 116) y repetido por Lledó, E., en: Platón, *Diálogos*, vol I, Madrid: Gredos, 1981, nota *ad loc.*

<sup>14</sup> *Tópicos* I 5, 102a18: caracterización general del ἴδιον; 102b4-26: caracterización del συμβεβηχός.

<sup>15</sup> Es cierto que Porfirio considera el volverse cano el cabello por obra de la vejez como ejemplo de un tipo de *propio* (el que pertenece a toda la especie y sólo a ella pero en un determinado tiempo) (*Isagoge* 12, 12-12). Sin embargo, la blancura presente en los cabellos que se han vuelto blancos por la edad no podría ser un ἴδιον en sentido estricto, ἀπλῶς ἢ καθ' αὐτό, sino sólo ποτέ y πρὸς τι. Aristóteles dice expresamente que nada impide que el accidente sea transitoria o relativamente una propiedad, pero nunca una propiedad ἀπλῶς, *Tópicos* 102b20-26. Por otra parte, da τὸ λευκόν como ejemplo de accidente en 102b8-9.

<sup>16</sup> Aristóteles dedica al tratamiento de la cualidad tanto el capítulo 14 de *Metafísica* IV como el capítulo 8 de *Categorías*. Los dos pasajes no son exactamente paralelos, ya que en *Metafísica* señala como primer tipo de cualidades las cualidades esenciales o sustanciales, que no son mencionadas en el tratado *Categorías*. En esta última obra, distingue cuatro tipos de cualidad: 1) estados y disposiciones; 2) capacidad natural de hacer fácilmente alguna cosa e incapacidad natural de no sufrir fácilmente alguna cosa; 3) cualidades afectivas y afecciones y 4) figura y forma.

pertenece a las que resultan de una afección y no a las que la producen.

En el ejemplo del *Lisis* la blancura de los cabellos teñidos es pasajera y fácil de mudar, mientras que la que se debe a la vejez es perdurable y difícil de remover. En términos aristotélicos, el cabello blanco no resulta cualificado (ποιόν) en función de una mera afección (πάθος) sino sólo de una cualidad (ποιότης). En el primer caso, “blanco” corresponde a la categoría de “pasión”, mientras que en el segundo, pertenece a la categoría de “cualidad”. Si aplicamos la distinción aristotélica al ejemplo del cuerpo enfermo, podremos decir que aquel en el que la enfermedad es un estado, esto es, una cualidad afectiva, es malo y, en consecuencia, no puede ser φίλον de lo bueno. El cuerpo enfermo, en cambio, en el que la enfermedad es una afección pasajera, no es ni bueno ni malo y puede, por consiguiente, ser φίλον de lo bueno.

Lo mismo ocurre en el caso de la ignorancia (ἄγνοια): ella es un mal, pero puede estar presente en el alma de dos maneras diferentes: o la torna mala o no la torna mala, esto es, o la cualifica o no la cualifica. De ahí que “ignorante” pueda ser cualidad o afección. Cuando la ignorancia es una simple afección, los individuos que la poseen no son ni buenos ni malos pero son φίλοι de lo bueno<sup>17</sup>.

Más allá de ello, si se acepta nuestro argumento, en el *Lisis* no hay motivo para tomar la noción de “presencia” como indicación de una teoría en germen de las Ideas. Más bien la presencia es la expresión natural de la relación entre una cualidad y la cosa en la que ella aparece, la cosa que la posee<sup>18</sup>.

En *Eutidemo* 301a3-4 aparece también la noción de presencia para explicar el modo de relación entre la belleza y las cosas bellas: éstas son diferentes de aquella, pero lo bello está presente (ἄρᾶστι) en ellas. El universal belleza no se identifica con los bellos particulares, pero no hay entre ellos un corte absoluto, ya que la “presencia” opera una suerte de mediación. Sigue inmediatamente la broma del buey: “¿Si un buey

---

<sup>17</sup> No obstante, hay que advertir que, desde el punto de vista de Aristóteles, la ignorancia, así como su contrario, el conocimiento, no constituyen cualidades afectivas ni afecciones, sino que aparecen entre las cualidades del primer grupo, es decir, el estado (ἔξις) y la disposición (διάθεσις). (Cf. *Categorías* 8, 8b29-32; 9a6-8). Desde este punto de vista, la presencia de la ignorancia sería cualificante, pero en tanto transitoria y no permanente constituiría una disposición y, si persiste, un estado. Por otra parte, salud y enfermedad están incluidas entre los estados y disposiciones (*Categorías* 8, 8b36-9a1).

<sup>18</sup> Para una referencia sobre las diferentes posiciones a propósito de la doctrina de las Formas en *Lisis*, ver Guthrie, o.c., pp. 150-151.

está junto a ti (παραγένηται) tú eres buey y porque ahora te estoy presente (πάρειμι) tú eres Dionisodoro?" (301a5-6). Este sofisma, basado en la homonimia, juega con la equívocidad del verbo παρῆναι, que expresa la presencia de una cualidad y puede asimismo significar la proximidad entre sujetos. A diferencia de Sócrates, Dionisodoro emplea el término en un sentido puramente físico<sup>19</sup>. Buena parte de los comentadores han hallado en este pasaje una expresa formulación de la teoría de las Formas trascendentes<sup>20</sup>, mientras que otros prefieren encontrar la doctrina lógica de los universales<sup>21</sup>. Pienso que no hay que hallar aquí ni en general en los primeros diálogos más que una distinción conceptual entre el universal (casi siempre una cualidad) y las instancias particulares de ese universal. No se trata, entonces, de una separación en el plano del ser, sino del hecho de que presencia e inmanencia van juntas. Quizás más: presencia significa inmanencia.

Otro ejemplo interesante lo hallamos en el *Hippias Mayor*<sup>22</sup>. Sócrates pregunta a Hipias qué es lo bello (τί ἐστὶ τὸ καλόν, 286d1-2; αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ

---

<sup>19</sup> Para la similitud entre el argumento de Dionisodoro y el de Parménides en *Parménides* 130e, cf. Sprague, R.K., "Parmenides' sail and Dionysodorus", en: *Phronesis*. XII (1967), pp. 91-97.

<sup>20</sup> Cf. Sprague, R.K., *Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1962, pp. 25-30; Canto, M., *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, París: Les Belles Lettres, 1987, p. 288, n. 208; Hawtrey, R., *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1981, pp. 174-75. Cf. las críticas de Nancy, o.c., pp. 87 y 205-206, n. 271 y 272.

<sup>21</sup> Festugière, A.J., *Les trois "protreptiques" de Platon. Euthydème. Phédon. Epinomis*, París: Vrin, 1973, pp. 67-68: la distinción entre el particular bello y el universal "belleza" coincide con la distinción aristotélica entre sustancia primera y sustancia segunda. A pesar de esta confusión –bien señalada por Nancy (o.c., p. 205, n. 272)– entre sustancia segunda y cualidad, Festugière hace una importante observación: no hay en realidad motivo alguno para no entender este pasaje, como los otros en los que aparece el vocabulario de la presencia, en el mismo sentido que el *Fedón* 100c9 ss, pero con una condición: que se mantenga en el plano lógico (p. 66).

<sup>22</sup> Ubico al *Hippias* entre los diálogos tempranos. En la primera mitad de este siglo, la atención de los estudiosos, con análisis sumamente cuidadosos y detallados, estuvo centrada prevalentemente en el problema de la autenticidad de este diálogo, tratando a los demás problemas en dependencia de éste. Famosa fue la polémica entre Grube y Tarrant, con posiciones diametralmente opuestas. También la cronología es discutida. En general, quienes reconocen la autenticidad de la obra la ubican antes de los diálogos medios; quienes la niegan lo consideran contemporáneo a los diálogos medios o a los tardíos o, como en el caso de Ch. Kahn, de época postplatónica. En las últimas décadas se abordaron otros aspectos del diálogo, considerado por la mayoría como auténtico, pero en los últimos veinte años aparecieron sólo algunos análisis parciales y no demasiado significativos. Para un completo estado de la cuestión sobre estas discusiones, cf. Liminta, M.T., *Il problema della Bellezza in Platone. Analisi e interpretazioni dell' "Ippia Maggiore"*. Introduzione di Maurizio Migliori, Milán: Vita e Pensiero, 1990.

τι ἐστίν, d8-e1) y le pide que le responda con la mayor precisión. Es por la justicia que los (hombres) justos son justos<sup>23</sup>. Del mismo modo es por la sabiduría que los sabios son sabios y por el bien que todas las cosas buenas son buenas. Tanto la justicia, como lo sabiduría como lo bueno o lo bello son algo (ἔστι τι τοῦτο, ἡ δικαιοσύνη, 287c4; οὔσι γέ τισι τούτοις, 6-7; ὄντι γέ τιτι τοῦτο, d1-2). Y dado que son algo, entonces puede preguntarse qué son. Pero Hippias confunde: entiende que cuando Sócrates pregunta qué es lo bello (τί ἐστι τοῦτο τὸ καλόν, d3) le está preguntando qué es bello (τί ἐστι καλόν, d5) y no ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν (d6)<sup>24</sup>. Hippias no ve diferencia entre las dos preguntas (d11-e1) y finalmente responde que bello es una bella muchacha, παρθένος καλῆ καλόν (287e4), esto es, responde con un modo de ser bello<sup>25</sup>. Pero Sócrates insiste: todas esas cosas que dices que son bellas, son bellas si hay algo que es lo bello mismo. Sin duda alguna una bella muchacha es (algo) bello (καλόν), pero también es algo bello una yegua bella y es algo bello una bella lira, como lo es también una bella marmita. Es importante advertir aquí que Platón parece elegir intencionadamente los ejemplos, para que no se produzca ninguna confusión. No es casual que busque ejemplos femeninos (παρθένος, ἡ ἵππος, λύρα, χύτρα; luego usa “cuchara”, τоруνη), evitando así las ambigüedades que podrían resultar de elegir ejemplos neutros o masculinos. Una marmita bella es, sin embargo, fea si se la compara con una muchacha, pero ésta será fea si se la compara con una diosa. Así, al preguntarle por lo bello mismo Hippias ha respondido mencionando siempre algo que es tanto bello como feo. Pero Sócrates indaga por αὐτὸ τὸ καλόν, ὃ καὶ τὰλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τὸ ὕτ'εῖναι παρθένος, ἡ ἵππος, ἡ λύρα; (289d2-5).

Acá se está distinguiendo claramente la cualidad –justicia, sabiduría, belleza– de la cualificación o de lo cualificado. Aunque no se use el sustantivo abstracto ποιότης –término que aparece por primera vez en *Teeteto* (182a9) y seguramente forjado por Platón, como lo señala Amonio en su comentario a las *Categorías*<sup>26</sup>–, está claro por las pregun-

<sup>23</sup> Se nota el uso de los términos en masculino plural para dar a entender que sin duda Platón está aludiendo a *sujetos que son justos*.

<sup>24</sup> Utilizo aquí la edición de Croiset, A., *Platon, Oeuvres complètes*, París: Les Belles Lettres, 1965, tomo II, y no la de Burnet, que coloca ὅτι en lugar de ὅτι, al igual que en 286d11.

<sup>25</sup> Cf. Nehamas, A., “Confusing Universals and Particulars in Plato’s Early Dialogues”, en: *Review of Metaphysics* 29 (1975-76), pp. 287-306.

<sup>26</sup> Cf. Ammonio, *In Aristotelis Categorías Commentarium*, 81, 25-28. Cf. Simplicio, *In Aristotelis Categorías Commentarium*, 283, 23-28.

tas de Sócrates y las respuestas de Hippias, que Platón traza una neta distinción entre ποιότης y ποιόν, entre cualidad y cualificación. En todo caso, a partir del análisis puede concluirse: 1) que hay algo –τὸ καλόν– que es una cualidad diferente de sus instancias –καλή, dicho de una muchacha, de una yegua, de una lira o de una marmita–; 2) que un sujeto con una propiedad (ἡ ἵππος καλή) es algo cualificado (καλόν); 3) que hay una propiedad (εἶδος) que al advenir (προσγένηται: d4, d8, e5; cf. 292d) a un sujeto hace que éste se muestre tal como esa propiedad verdaderamente es<sup>27</sup>.

Se ha invocado el uso de expresiones como αὐτὸ τὸ καλόν y del término εἶδος para hallar aquí la teoría de las Formas. Sin embargo, ello no parece seguirse necesariamente, dado el significado común de los términos entre los predecesores y contemporáneos de Platón. Más bien hay que decir que Sócrates se está refiriendo a la cualidad de lo bello. Como bien señala Rist, en este diálogo no hay indicación de cómo está concebida esta cualidad, que, por cierto, es tenida por existente. Por su parte, Woodruff se basa sobre este pasaje, así como sobre 288a7-11, para mostrar la sustancial neutralidad ontológica de Sócrates<sup>28</sup>.

En 289d-e, donde se usa προσγένηται (cf. 292d), se distinguen dos modos de presencia análogos a los de la blancura en el cabello. Tratando de hallar una caracterización de la belleza, de lo bello mismo (αὐτὸ τὸ καλόν), propiedad que cuando adviene a un objeto (ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος) lo orna y lo hace aparecer bello, Hippias propone como respuesta el oro (289d), ya que cuando se hace presente (προσγένηται) a algo, aunque ello se mostrara feo, al ser ornado con oro se mostrará bello (φαίνεται, d3 y 8; φαίνεται, e5; y φανεῖται, e6). El oro confiere apariencia de belleza a aquello a lo que se añade. Pero la pregunta no es por lo que hace aparecer bello, sino por lo que hace ser bello (292d1-2). Advértase acá el desplazamiento operado por Hippias en la noción de “advenir a” o “hacerse presente a”. No es lo mismo el modo

<sup>27</sup> M.T. Liminta, tras una presentación de las posiciones críticas sobre la doctrina de las Ideas en el *Hippias Mayor*, sostiene en cambio que en las definiciones de lo bello ya es dada por conocida la teoría de las Ideas. Cf. Liminta, M.T., o.c., pp. 160ss. Cf. también el comentario de M. Migliori en su Introducción, pp. XVI-XVIII.

<sup>28</sup> Cf. Rist, J., “Plato’s Earlier Theory of Forms”, en: *Phoenix*, 29 (1975), pp. 335-57; Woodruff, P., “Socrates and Ontology. The Evidence of the *Hippias Maior*”, en: *Phronesis*, 23 (1978), pp. 101-107, sostiene que el *Hippias Mayor* es uno de los diálogos tempranos y que en ellos Sócrates no desarrolla una teoría de las Ideas ni toma de modo explícito la existencia de las Ideas como separadas de sus instancias concretas ni como ontológicamente anteriores a ellas. Según este autor, la pregunta socrática es ontológicamente neutra.

en que una propiedad –por ejemplo la belleza– “se hace presente” a un sujeto, que el modo en que el oro se hace presente, porque, en este último caso, esa presencia es física. El desplazamiento de un significado “metafórico” a un significado físico o material parece ser el mismo que el que se opera en el pasaje del *Eutidemo*. Tanto el buey como el oro son sustancias, no cualidades. La confusión categorial es la que lleva a la dificultad. Es también interesante advertir, en el pasaje siguiente, que no puedo analizar aquí en detalle, el uso de παραγίγνεσθαι y παρείναι como sinónimos, al discutir la definición de la belleza a través del concepto de conveniencia, τὸ πρέπον (παραγενόμενον ποιεῖ ἕκαστα φαίνεσθαι καλὰ τούτων οἷς ἂν παρῆ, ἢ ὃ εἶναι ποιεῖ, ἢ οὐδέτερα τούτων; 294a1-2; παρόν, c3-4).

En *Cármides* 160d-161a, se usa παρείναι y debe subrayarse su conexión con ὅποιον. Rechazada la primera caracterización de la sabiduría ofrecida por Cármides, se inicia una nueva indagación. Se le pide que examine ahora más atentamente y que indague en sí mismo cómo obra la presencia de esa virtud. El pasaje es sumamente interesante, porque en él se pone de manifiesto que se trata de que la presencia de una propiedad F hace a alguien cualificado: “Es necesario que recomiences a examinarte con más atención aún, y cuando hayas descubierto el carácter (ὅποιον τινα) que te hace tener la sabiduría que está presente (παρούσα) y cómo es ella para volverte tal (ποία τις οὖσα τοιοῦτον ἀπεργάζοιτο ἄν)” (160d).

Por el contrario, en *Cármides* 169d-e no aparece el vocabulario de la presencia, sino el verbo ἔχειν, y se pone de relieve que la posesión de una cualidad otorga la misma cualificación (τοιοῦτος... οἴδνπερ). En efecto, si alguien –se dice– posee la ciencia que se conoce a sí misma, entonces τοιοῦτος ἂν αὐτὸς εἶη οἴδνπερ ἐστὶν ὃ ἔχει<sup>29</sup>. El ejemplo es significativo: cuando alguien posee la velocidad, es veloz; cuando posee la belleza, es bello; cuando posee la ciencia, es sabio. Así se concluye que cuando se tiene la ciencia que se conoce a sí misma, entonces quien la posee también se conocerá a sí mismo. Repárese en el uso reiterado del verbo ἔχειν: ἔχη, ἔχοντι (169e), ἔχων, ἔχει (170b y d), ἔχει (170d), ἔχων (172b). (Cf. *Cármides* 175e: παρούσα y tres veces ἔχεις; 176a: ἔχω... μὴ ἔχω).

<sup>29</sup> Cf. la observación de M.F. Hazebroucq: “Este principio es una manera de aprehender la relación entre un sujeto y un predicado: ‘estar en una cosa se dice de la misma manera que tener algo en conformidad con ella’ (Aristóteles, *Categorías* 11b16), en: *La folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou de la modération*, París: Vrin, 1997, p. 60, n. 1.

En *Laques* 189e ss, hallamos un uso de παραγίγνεσθαι que puede acercarse a los pasajes analizados. En efecto, leemos allí que se usa el verbo para referirse a algo que llega a estar en una cosa y la hace mejor. El ejemplo que Platón pone en 190a es el de la vista que, al hacerse presente (παραγενομένη) a los ojos, los hace mejores (en este pasaje el verbo mencionado se usa tres veces). En 190b leemos que se trata de ver si la virtud que llega a hacerse presente a las almas (παραγενομένη) las hace mejores. Es interesante advertir que aquí, como en *Cármides*, la presencia de algo produce (ποιεῖν) que x sea F. En 190d se plantea qué es la ἀνδρεία y luego de qué modo procurar que llegue a estar presente en los jóvenes (τοῖς νεανίσκοις παραγένοιτο). Dos líneas después se usa παραγένεσθαι.

Es importante advertir que en el pasaje del *Lisis*, así como en pasajes paralelos de *Cármides*, *Hippias Mayor* y *Eutidemo*, no está en juego el vocabulario de la participación. Esto es de importancia crucial. En un artículo esclarecedor, Norio Fujisawa sostiene que no se puede incluir en el mismo grupo la metáfora del tener (ἔχειν), y la del participar (μετέχειν, μεταλαμβάνειν). Mientras la participación indica una relación entre el individuo particular y la Forma, el tener indica una relación entre el individuo particular y la propiedad presente en él y que extrae su nombre de la Forma. En efecto, decir que A participa de B no implica la presencia de B mismo en A, sino que, por el contrario, estaría negándola. Más bien describe la relación de x a Φ (es decir, Forma trascendente) y debe ser puesta completamente aparte del otro tipo de locución (cf. *Fedón* 100d5-7)<sup>30</sup>. De hecho, Fujisawa quiere probar que el vocabulario de la participación no aparece antes de los diálogos medios. En el *Lisis*, así como en el *Eutidemo* y el *Hippias Mayor*, aparecen ἔχειν, ἐνεῖναι, etc., pero nunca μετέχειν, etc. Lo mismo ocurre en *Laques*, *Eutifrón*, *Menón*, *Gorgias*, *Cratilo*<sup>31</sup>. En los primeros diálogos, entonces, puesto que se juegan sólo lasocio-

---

<sup>30</sup> Contra el parecer de Ross y de los autores que leen μετέχειν y similares como términos de "inmanencia", incluyéndolos en el mismo grupo de ἔχειν, ἐνεῖναι, παρῖναι, etc., N. Fujisawa en "Ἐχειν, μετέχειν and Idioms of 'Paradigmatism' in Plato's Theory of Forms" (*Phronesis*, XIX (1974), pp. 30-58) afirma en la p. 40 sus diversas funciones y los divide en tres grupos: 1) todos los términos que indican "inmanencia" (como ἔχειν, κέχτεσθαι, ἐνεῖναι, παρῖναι, etc.); 2) los que se refieren a la separación (μετέχειν, μεταλαμβάνειν, etc.); 3) los términos del vocabulario modelo y copia (παράδειγμα-εἰκῶν).

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, pp. 42-43. Hay que señalar, empero, que en *Cármides* aparece μετέχειν (158c4), puesto seguramente en correspondencia con παρῖναι (158b5).

nes de presencia y de tener o acoger, parece excluida cualquier referencia a las Formas<sup>32</sup>.

Platón acaba elevando la cualidad abstracta al plano de Forma, pero ello no aparece de este modo en los primeros diálogos, en los que insiste, en cambio, en trazar una clara distinción entre cualidad y cualificación, sin que tal distinción implique de suyo que haya que pensar la cualidad como perteneciente a un nivel ontológico superior y "separado". La παρουσία de una cualidad en un objeto es una expresión natural que no tiene por qué remitir a algo más allá de ella. No es necesario leer los pasajes de los primeros diálogos, entonces, como una presentación larvada de las Formas separadas y su modo de causación, sino que basta comprenderlos como conteniendo una distinción en el plano conceptual: una cualidad –belleza o blancura, por ejemplo– es sin duda diferente de las múltiples cosas particulares en las que se instancia, pero es también diferente de los múltiples bellos o blancos que se presentan en los individuos particulares.

Creo, entonces, que la interpretación de los primeros diálogos puede hacerse dejando de lado, en principio, las teorías epistemológicas o metafísicas de los diálogos posteriores. ¿Por qué hablar en términos de tales teorías allí donde Platón aún no las ha formulado de un modo explícito?<sup>33</sup>

El concepto de cualidad sólo puede hacerse claro por contraste con el concepto de sustancia. Como lo ha señalado Baldry, la mayoría de los pensadores del siglo V no hacen distinción entre "sustancias" y "atributos", sino que vagamente consideran a las cualidades como "cosas", en el mismo nivel que otras "cosas". Los predecesores y contemporáneos de Platón niegan la separabilidad de las cualidades sensibles materiales y las asignan a las cosas. Platón crece en medio de la discusión acerca de si las cualidades pueden estar separadas de las cosas y ello explica en buena medida su adopción de los términos, en el intento de mostrar la separabilidad de las cualidades respecto de las cosas a las que se supone que esas cualidades pertenecen. En los primeros diálogos hallamos un uso de términos como εἶδος e ἰδέα que los interlocutores de Sócrates pueden entender perfectamente en su significado natural o corriente. Hay ciertas características propias de la lengua y del pensamiento griego que

---

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*

<sup>33</sup> Cf. las observaciones de T.G. Tuckey a propósito del *Cármides* en: *Plato's Charmides*, Amsterdam: Hakkert, 1968, pp. 1-2 y 5.

explican por qué Platón puede emplear en los primeros diálogos cierta terminología de un modo natural, y que, más tarde, no necesite inventar un lenguaje técnico, sino llenar viejas frases con significados nuevos. En efecto, Baldry hace notar que hay usos no infrecuentes de εἶδος o ἰδέα por parte de predecesores y contemporáneos de Platón que podrían ser groseramente traducidos por “cualidad”, como apariencia cualitativa<sup>34</sup>.

Por otra parte, según Ch. Kahn, uno de los rasgos del pensamiento y de la lengua griegas es un cierto “platonismo”, esto es, un modo de referirse a propiedades o características en forma que podríamos considerar como abstracta por medio de un nombre como “belleza” o “igualdad” o por medio de un adjetivo sustantivado como “lo bello” y, al mismo tiempo, considerar a esas propiedades como causalmente más fundamentales que las correspondientes instancias concretas, expresadas por un uso descriptivo del mismo adjetivo. En griego parece natural considerar un concepto como belleza o lo bello no como una abstracción a partir de las descripciones adjetivas correspondientes (cara bella, cuerpo bello), sino como lógicamente anterior a esas descripciones. Se trata de una prioridad de la forma nominal abstracta, por ejemplo, “belleza” o “lo bello”, respecto de las correspondientes descripciones adjetivas o instancias del universal en las cosas particulares, como “cuerpo bello” o “yegua bella”<sup>35</sup>. Otro de los rasgos del pensamiento y de la lengua griegas señalados por Kahn es que la causa debe tener en modo relevante la misma característica que el efecto, ya que nada puede dar aquello que no posee<sup>36</sup>. Una causa produce efectos que son de la misma naturaleza, pero, al mismo tiempo, ningún efecto es idéntico a su causa ni ninguna causa idéntica a su efecto. Así, nada puede ser F en virtud de sí mismo<sup>37</sup>. Ello

---

<sup>34</sup> A veces los términos aparecen usados para todas las cualidades de un objeto o estado colectivamente, prácticamente equivalente a su “carácter” o naturaleza, y a veces son empleados para alguna cualidad en particular, principalmente el color, porque es percibido por la vista, pero también son extendidos a cualidades percibidas por los otros sentidos. A medida que se desarrolla el pensamiento abstracto, se los aplica a propiedades no sensibles, tales como cualidades de valor. Cf. Baldry, “Plato’s ‘technical terms’”, en: *Classical Quarterly*, 31 (1937), pp. 142-143.

<sup>35</sup> Kahn indica (o.c., pp. 332-333) que la derivación no se da en el plano de la morfología lingüística sino más bien en el de la explicación psicológica o moral y que corresponde a la relación semántica a la que Aristóteles llama paronimia: γραμματικός deriva de γραμματική, como ἀνδρείος deriva de ἀνδρεία. Alguien es valiente porque posee la valentía. Se trata como factor causal o explicativo a un ítem al que nosotros consideraríamos un universal abstracto.

<sup>36</sup> Cf. Kahn, Ch., o.c., p. 333. El fuego, por ejemplo, puede dar calor porque él mismo posee calor.

<sup>37</sup> Cf. Sedley, o.c., pp. 131-132; Fine, G., *On Ideas. Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 206.

está claro en *Fedón* 100c: si algo es bello *aparte de lo bello en sí*, es bello por ninguna otra causa sino porque participa de lo Bello. Este principio de no identidad podría haber sido una poderosa base para la separación que opera Platón entre las Formas y sus instancias particulares, si no fuera porque *antes de hacerla* ya había establecido una distinción entre una propiedad y sus instancias particulares (por ejemplo, *Eutifrón* 6d6, *Menón* 72c). Sólo que esa diferenciación no tiene por qué implicar una separación ontológica.

Pasemos ahora al *Fedón*. Quisiera detenerme en algunos pasajes significativos y harto conocidos de este diálogo. En 78c-80b Platón traza una clara distinción entre dos tipos de realidades (δύο εἶδη τῶν ὄντων, 79a6): por un lado, como sabemos, las cosas sensibles, múltiples, cambiantes, multiformes, compuestas, sujetas a generación y corrupción; por otro, las Formas inteligibles, inmutables, únicas en su género, simples, eternas, siempre idénticas a sí mismas. Más adelante, se insiste en el carácter de causa propio de las Formas<sup>38</sup>: en efecto, es *por* (dativo causal), es *gracias a* lo bello que las cosas bellas son bellas o es *por* lo grande que las cosas grandes son grandes (100d7-8, e2-3, 5-6). Pero es fundamental reparar en que las Formas no son causas de las cosas, sino del *ser tal o cual* de ellas. La Belleza no es la causa de las cosas bellas sino del *ser bellas* de las cosas, así como la grandeza no es la causa de las cosas grandes sino del *ser grandes* de las cosas<sup>39</sup>. Dicho en otros términos, las Formas no son causa de la existencia –tal vez tampoco de la esencia– de las cosas sensibles, sino de las propiedades que esas cosas poseen.

Ahora bien, además de la distinción entre dos ámbitos –Formas y cosas–, Platón establece una distinción entre las Formas y las propiedades inmanentes que las cosas poseen. Lo grande en sí es diferente de nosotros como sujetos que poseemos la propiedad de ser grandes, pero es también diferente de lo grande en nosotros. Recordemos el pasaje 102b1 ss de *Fedón*. Tras repetir que las cosas participan de las Formas, dice Sócrates: “Si es esto lo que dices cuando dices que Simias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón, ¿no dices que entonces están en Simias (εἶναι ἐν τῷ Σιμμίῳ, 102b5-6) ambas cosas, tanto el grandor como la pequeñez? –Yo sí.– ...Pero entonces, dijo él, ¿admites que en el enunciado ‘Simias supera a Sócrates’ esa expresión no se corresponde con la realidad? Ya

---

<sup>38</sup> Sobre los significados de “causa” en Platón, cf. Sedley, *o.c.*, pp. 114-132.

<sup>39</sup> Cf. Fujisawa, *o.c.*, p. 52, quien cita a Hackforth.

que no es por su naturaleza, esto es por ser Simias, que Simias supera, sino a causa del grandor que él posee ( $\delta$  τυγχάνει ἔχων, 102c2-3); por lo demás, él no supera a Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates posee ( $\epsilon$ χει, c4) pequeñez en relación con el grandor del otro. -Es verdad. -Asimismo, ¿él no es superado por Fedón por el hecho de que Fedón es Fedón, sino porque Fedón posee ( $\epsilon$ χει, c8) grandor en relación con la pequeñez de Simias? -Así es.” Simias, se lee inmediatamente después, recibe así tanto el nombre de “grande” como el de “pequeño”.

Tres puntos interesa destacar en este pasaje: 1) si una propiedad está en un sujeto, entonces el sujeto *posee* esa propiedad: x está en A equivale a A posee x; 2) de esas propiedades el sujeto recibe un nombre, una denominación; por poseer x, A es llamado x; y 3) un sujeto puede poseer simultáneamente propiedades contrarias: A puede ser simultáneamente grande y pequeño, no por ser el que es sino según la relación en la que esté o se lo considere. Esta relación entre estar en y tener o poseer ya la hemos visto en los primeros diálogos.

Debemos reparar ahora en el pasaje que viene unas líneas después (102d6-103a1): “A mí me resulta claro que no sólo el grandor en sí ( $\alpha\upsilon\tau\omicron$  τὸ μέγεθος, d6) jamás consiente en ser al mismo tiempo grande y pequeño, sino que el grandor que está en nosotros ( $\tau\omicron$  ἐν ἡμῖν μέγεθος, d7-8), jamás admitirá la pequeñez ni tampoco consentirá en ser superado, sino, de las dos posibilidades, una: o bien huye o se retira cuando se le acerca el contrario, la pequeñez; o bien cuando ese contrario se le acerca, perece. Si permanece y admite la pequeñez, no consiente en ser algo diferente de lo que era. Por ejemplo yo, por haber recibido y por haber soportado ( $\delta\epsilon\zeta\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  καὶ ὑπομείνας, e4) la pequeñez, sigo siendo el que soy, yo mismo, siempre pequeño; pero el grandor, al ser grande, no puede admitir ser pequeño. Del mismo modo, la pequeñez que está en nosotros ( $\tau\omicron$  μικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν, e7) no consiente jamás volverse grande ni serlo, así como cualquier otro contrario, siendo lo que él es, no consiente ni volverse ni ser al mismo tiempo su propio contrario; si esto le sucede, o se aleja o perece”.

En este pasaje se dice claramente no sólo que el grandor mismo ( $\alpha\upsilon\tau\omicron$  τὸ μέγεθος) jamás consiente ser simultáneamente grande y pequeño, sino que el grandor en nosotros ( $\tau\omicron$  ἐν ἡμῖν μέγεθος) jamás admite la pequeñez ni consiente en ser superado. Cuando el contrario se le aproxima ( $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\iota}\eta$ ), o bien se retira o bien perece. Esta última afirmación no puede estar haciendo referencia a la Forma, ya que ésta no podría perecer. El

grandor en nosotros, en cambio, puede “perecer” o “retirarse”. Pero perecer significa sólo retirarse *de nosotros*, esto es, dejar de estar presente en nosotros, porque en sí mismo ese grandor no perece. En eso consiste el apartarse o perecer de un contrario cuando el otro se le aproxima: en dejar de estar presente la propiedad en el sujeto que la posee. La Forma, al igual que la propiedad presente en un sujeto, no perece, pero la Forma no está presente en la cosa ni es poseída por ella. Ahora bien, el sujeto que permanece y recibe la pequeñez, Sócrates o Simias, no consiente en ser diferente del que es. El ejemplo lo pone en evidencia: yo –dice Sócrates– persisto y recibo la pequeñez y sigo siendo el que soy. Debe repararse aquí en el uso del ὑπομένον (102e2; cf. ὑπομείνας, e4), el “sustrato” o “sujeto” que permanece idéntico a sí mismo, así como el uso de ὅπερ y ὅσπερ (e3 y e5). No se trata de persistir siendo *tal cual* se era, sino *el que se es*. Οὗτος ὁ αὐτὸς μικρός εἰμι (e5). Lo que no ha de aceptarse es que la Forma siendo grande sea pequeña; y, de la misma manera, la pequeñez en nosotros (τὸ μικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν, e7) jamás consiente en devenir ni en ser grande. Ningún contrario admite, siendo lo que es, ser al mismo tiempo o devenir su propio contrario.

El contrario mismo –insiste Platón– jamás puede llegar a ser su propio contrario, ni el que está en nosotros mismos ni el que está en la naturaleza (οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει, 103b4-5), donde “en la naturaleza” tiene que referir a las Formas. Pero adviértase que esos contrarios son diferentes de los sujetos que poseen los contrarios, sujetos a los que los denominamos con el nombre de los contrarios. En efecto, esos contrarios, por estar en (ἐνόντων, b8) los sujetos les dan su nombre (ἐπωνυμία)<sup>40</sup>.

En estos pasajes que acabamos de analizar, la clara distinción trazada entre la Forma y la propiedad inmanente, entre el “grandor en sí” y el “grandor en nosotros”, nos hace ver que Platón está reconociendo que el grandor –como cualquier otra cualidad– debe ser, en algún sentido, tanto trascendente como inmanente<sup>41</sup>. Por un lado, Platón quiere señalar que un carácter, una propiedad, tiene que ser siempre idéntica a sí misma, no puede alterarse. Pero, por otro, advierte que las cosas exhiben propiedades,

---

<sup>40</sup> No parece difícil asimilar esta noción de eponimia platónica a la paronimia aristotélica. En efecto, hay una relación paronímica entre la cualidad y lo cualificado. Cf. *Categorías* 8, 8b25; 10a27-10b11.

<sup>41</sup> Cf. Rist, J., “The Immanence and Transcendence of the Platonic Form”, en: *Philologus*, 108 (1964), pp. 217-232, especialmente p. 217.

y parece entonces difícil sostener que ellas, mutables y cambiantes, puedan tener en sí, inherentes, propiedades que son siempre idénticas a sí mismas y únicas. La solución que halla Platón en los diálogos medios es presentar a las Formas como causas de las propiedades que poseen las cosas sensibles. Por ejemplo, una Forma, el grandor, es causa de que las cosas grandes sean grandes. Aunque la Forma es una e indivisible, ella puede *causar*, en el sentido de hacer que una multitud de particulares sean de un cierto tipo. Todos los particulares de un mismo tipo poseerán *x*-dad (inferior), mientras que la Forma será la *x*-dad misma<sup>42</sup>. Lo que está presente en la cosa es la cualidad inmanente y no la Forma misma y las dificultades que surgen cuando eso no se entiende están bien planteadas en el *Parménides* en el dilema de la participación. Para responder a este dilema es preciso trazar una distinción que allí no se traza intencionadamente: la distinción entre la propiedad inmanente imperfecta y la Forma trascendente<sup>43</sup>.

Al parecer, el pasaje de *Fedón* 102b-103c sugiere que los caracteres inmanentes individuales tales como la pequeñez-en-Sócrates (que es en relación con el grandor de Simias) dejan de existir si dejan de estar en quien los posee (como ocurriría si Sócrates se volviera más grande que Simias). Sugiere, además, que la posesión por parte de un sujeto particular es lo que individualiza una propiedad particular. El grandor en Sócrates es, en efecto, diferente del grandor en Simias y, entonces, habría que decir que son individuos no sustanciales. Pero ser un individuo no sustancial significa solamente ser una instancia, una aparición de una pro-

---

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, p. 222.

<sup>43</sup> Aquí Rist (*ibid.*, p. 221), en lugar de propiedad habla de esencia inmanente. El ejemplo mismo del *Parménides* -"grande"- sugiere que no corresponde hablar de esencia aquí. Si Sócrates no responde en *Parménides* al dilema es porque Platón lo pone intencionadamente en esa posición, porque le interesa señalar dificultades y no dar soluciones, ya que los materiales para poder responder están ya en el *Fedón*. Una interpretación diferente sostiene M. Dixsaut, en: Platón, *Phédon*, París: Flammarion, 1991, p. 388, n. 298: en el *Fedón* se recuerda la participación como "presencia" de la Forma en la cosa (cf. 100d). Claro que esa presencia no puede ser interpretada como el estar una parte de la Forma en nosotros, porque eso llevaría a las dificultades planteadas en el *Parménides*. Para evadir esa dificultad, Bluck introduce la noción de "Forma-copia", "carácter" o "propiedad" de la cosa, intermediaria entre la Forma y la cosa misma (cf. n. 277). Para Dixsaut ese intermediario es necesario sólo si se piensa en la Forma como una cosa en sí, que como tal no podría ser inmanente al particular sensible. No se trata aquí ni de inmanencia ni de trascendencia: la grandeza está presente en nosotros en la medida en que participamos de ella. Es esta presencia "determinante" que puede retirarse, mientras que la Forma no puede perecer.

piedad, que en sí misma no cambia y que puede tener otras múltiples instancias, cuya individualidad está dada por el hecho de estar en un determinado individuo sustancial. La particularidad del accidente reside, pues, en la particularidad del sujeto en el que se da. Su ser numéricamente uno le viene del hecho de que se da en un sujeto que es numéricamente uno, irrepetible. La propiedad, en cambio, es repetible. Un mismo matiz de blanco, por ejemplo, se repite en múltiples particulares sustanciales<sup>44</sup>.

La relación de “presente en” o de “estar en” a la que recurre Platón es heredada por Aristóteles<sup>45</sup>. Mucho se ha discutido a propósito del modo en que ha de entenderse lo que Aristóteles señala en el capítulo 2 de *Categorías* (1a20-1b9) cuando traza la distinción entre las expresiones “decirse de algo como de un sujeto” (καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται) y “estar en un sujeto” (ἐν ὑποκειμένῳ), esto es, la distinción entre predicación e inherencia. No puedo entrar ahora en un análisis de la controversia<sup>46</sup>. Sólo quiero traer a colación estas distinciones aristotélicas, en la medida que ellas parecen ser un desarrollo “natural” de la ontología platónica. Podemos decir, simplificando, que la sustancia particular, la llamada sustancia primera, no se dice de un sujeto ni está en un sujeto.

---

<sup>44</sup> Desde nuestro punto de vista, el controvertido pasaje en el que aparece la expresión αὐτὰ τὰ ἴσα en *Fedón* 74c1 debe leerse a la luz de esta triple distinción trazada por Platón entre cosas, propiedades inmanentes y Formas. Señalemos sólo que las interpretaciones que se han hecho de esta expresión –que puede acercarse al αὐτὰ τὰ ὅμοια de *Parménides* 129b1– pueden dividirse en tres grandes grupos: la expresión designa 1) a la Forma de lo igual; 2) a objetos matemáticos, diferentes de las cosas sensibles, imperfectamente iguales, y de la Forma (o intermediarios entre cosas y Formas); 3) a propiedades inmanentes, diferentes de las Formas. Aunque la cuestión exigiría un tratamiento detallado que no podemos emprender aquí, nos inclinamos por esta tercera interpretación, apoyándonos en los pasajes antes analizados. Sobre este difícil pasaje cf. Mills, K., “Plato’s *Phaedo* 74 b7-c6”, en: *Phronesis*, II (1957), pp. 128-147 y en: *Phronesis*, III (1958), pp. 40-58; Bluck, R., “Plato’s Form of Equal”, en: *Phronesis*, IV (1959), pp. 5-11; Haynes, R., “The Form Equality, as a Set of Equals: *Phaedo* 74b-c”, en: *Phronesis*, IX (1964), pp. 17-26; Wedin, M., “αὐτὰ τὰ ἴσα and the Argument at *Phaedo* 74b7-c5”, en: *Phronesis* XXII (1977), pp. 191-205; Teffeteller Dale, A., “αὐτὰ τὰ ἴσα, *Phaedo* 74c: a Philological Perspective”, en: *American Journal of Philology*, CVIII (1987), pp. 384-399.

<sup>45</sup> Cf. McPherran, M., “Plato’s Particulars”, en: *The Southern Journal of Philosophy*, XXVI (1988), p. 550, n. 32.

<sup>46</sup> Muchos autores han discutido sobre este punto, entre ellos Ackrill, Owen, Annas, B. Jones, Moravsk, Allen, Devereux, Stough, Heineman, Duerlinger. El artículo más reciente es de D. Devereux, “Aristotle’s *Categories* 3b10-21: A Reply to Sharma”, en: *Ancient Philosophy*, XVIII (1998), pp. 341-352.

Por el contrario, la sustancia universal, es decir, la sustancia segunda –género, especie y, en un cierto sentido también, la diferencia específica– se dice de un sujeto pero no está en ningún sujeto. Por el contrario, el accidente universal se dice de un sujeto y está en un sujeto. Finalmente, resta lo que está en un sujeto pero no se dice de un sujeto. El problema –tan debatido– consiste en determinar cuál es este tipo de entidad, el individuo no sustancial.

En *Categorías* 2, 1a24-25, Aristóteles define el “estar en”. Y dice: “por ‘en un sujeto’ entiendo aquello que está, no como una parte, en algo, y que no puede existir separadamente de aquello en lo que está”. Para que algo esté en un sujeto debe cumplir, pues, dos condiciones: 1) no ser una parte de aquello en lo que está; 2) ser inseparable de aquello en lo que está, esto es, depender para existir de aquello en lo que se está. Dicho en otros términos,  $x$  está en  $A$  si y sólo si  $x$  no es una parte de  $A$  y si  $x$  depende de  $A$  para poder existir. De la exigencia de inseparabilidad parece derivar el hecho de que solamente *individuos* de la categoría no sustanciales puedan estar “en” sustancias individuales<sup>47</sup>. La relación “estar en” vale para las propiedades accidentales universales –la ciencia está en el alma, por ejemplo (1b1-2)– en la medida en que éstas no pueden existir a menos que se den o inhieran en una sustancia. Sería imposible la existencia del color (en general) sin el cuerpo (en general), así como sería imposible la existencia de la ciencia (en general) sin el alma (en general). Pero el hecho de que el color esté en el cuerpo significa que cualquier color individual es el color de un cuerpo individual dado. En el caso de los accidentes universales, su dependencia de un sujeto significa que ningún accidente puede darse por sí, sino que necesariamente requiere un sujeto en el cual darse. La belleza como cualidad universal existe, sin duda, aun cuando Lisis o Cármides ya no existan. El caso de los accidentes particulares, en cambio, no es el mismo: la belleza de Lisis, que está en él y no es una parte de él, como lo sería una mano, no puede existir si Lisis no existe<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford: Clarendon Press, 1963, pp. 74-76.

<sup>48</sup> La interpretación “tradicional” –a la que Owen llama el “dogma”– sostiene que aquellos individuos no sustanciales, como el blanco que hay en Sócrates o un conocimiento gramatical que está en el alma, son cualidades, cantidades, etc., individuales. El blanco de Sócrates, por ejemplo, es una cualidad individual perteneciente sólo a un individuo particular y numéricamente distinta de cualquier otro blanco. Otra interpretación, la de Owen, afirma, en cambio, que esos individuos no sustanciales constituyen especies ató-

Sólo lo universal se puede predicar, trátase de una sustancia segunda o de un accidente. Sólo lo accidental está en otra cosa, es inherente a ella. "Bello" es un accidente universal que se predica de varios particulares, en cada uno de los cuales se instancia la propiedad de ser bello. Y esta propiedad inherente constituye un particular sólo porque es inherente a un sujeto sustancial particular. Parece que también para Platón la particularidad de cualquier cualidad inherente está dada por la particularidad del individuo en el que ella inhiere. La crítica de Aristóteles a Platón apunta, como sabemos, sólo a la "separación" del universal con respecto a los particulares. Pero Aristóteles acepta tanto el universal bello como los bellos particulares, esto es, la cualidad (*ποιότης*) y las cualificaciones (*ποιά*). De hecho, Aristóteles establece una neta diferencia entre *ποιότης* y *ποιόν* en la primera línea del capítulo 8 de las *Categorías* consagrado a la cualidad (8b25).

Ciertamente, desde esta perspectiva, el modo aristotélico de plantear la cuestión se acerca mucho más al de los diálogos tempranos que al de los medios, ya que en los primeros Platón no distingue entre Formas, particulares y propiedades inmanentes, sino que sólo traza una distinción entre cualidad y cualificaciones.

Las sustancias segundas –especie y género– se dicen de un sujeto. Según Aristóteles, hay universales sustanciales, pero su sustancialidad depende sólo del hecho de que son predicados esencialmente de las sustancias primeras. Explícitamente sostiene que el género y la especie más bien constituyen un *ποιόν*, una cualidad, pero no simplemente *ποιόν*, como el blanco, sino una cualificación que tiene que ver con la sustancia, en tanto expresan una sustancia que posee una cierta cualidad, esto es, en tanto determinan la clase a la que pertenece una sustancia particular (5, 3b15-21).

Desde el punto de vista aristotélico, la particularidad del accidente depende de la particularidad de la sustancia en la que inhiere. Y análogamente la sustancialidad del universal deriva de la sustancialidad del particular del cual se predica. ¿Platón habría aceptado esto? Sin duda habría aceptado que la particularidad de una propiedad accidental depende de la particu-

---

micas, tales como un específico tono de blanco que, en tal caso, no es irreplicable, sino que puede estar en más de un individuo. Si se acepta esta posición, es difícil advertir qué diferencia habría entre estos "particulares" y los universales, si es que entendemos por universal aquello que se da en más de un particular. Cf. Heineman, R., "Non-substantial Individuals in the *Categories*", en: *Phronesis*, 26 (1981), pp. 295-307.

laridad del sujeto en el cual inhiere. Lo que seguramente nunca habría aceptado es que la sustancialidad del universal pueda derivar de la sustancialidad del particular del cual se predica. La distinción aristotélica entre “decirse” de y “estar en” ofrece una solución, en la medida en que está distinguiendo la predicación esencial de la predicación accidental.

Sacando casos como el de la abeja en *Menón*, Platón elige siempre cualidades. Cabe preguntarse si, en el caso de que Platón admitiese la existencia de Formas de sustancias –como parece claro al menos en *Tímeo* y en la *Carta VII*– admitiría la existencia de propiedades inmanentes correspondientes a esas Formas<sup>49</sup>. Dicho de otro modo, ¿distingue Platón entre lo que Aristóteles caracteriza como sustancias segundas y otros predicados accidentales? En cierto sentido, ¿se podría ver la ontología de Aristóteles como desarrollo de la platónica, por medio de la adición de la relación “dicho de” a la de “presente en” heredada de Platón?<sup>50</sup>.

Hemos visto que en los primeros diálogos el esfuerzo platónico está dirigido a distinguir entre “cosas” y cualidades y a tratar de mostrar que las cualidades que están presentes en los objetos particulares, aunque éstos se alteran, en sí mismas no pueden alterarse. Por lo demás, se pretende mostrar que hay algo común a las múltiples instancias de una cualidad, algo que no admite coexistir con su contrario. En los diálogos medios se afina el examen y se confiere carácter ontológico “separado” al carácter común que exhiben las propiedades, pero no desaparece la propiedad inmanente a la cosa. El problema de Platón es tratar de conciliar la sustancialidad de las Formas –que, como tales deben ser separadas– con su carácter de causas de propiedades que están en las cosas, porque si no estuvieran en las cosas éstas no podrían ser cualificadas. Pero la participación en cualidades es siempre en propiedades accidentales. Ahora bien ¿cómo es posible que las Formas, si son participables, sean Formas de cualidades? Es éste uno de los reproches que Aristóteles hace a los platónicos.

<sup>49</sup> Para Platón la cuestión no es fácilmente resoluble, puesto que tal como ha presentado las Formas en sus diálogos medios, ello ofrece dificultad. Si nos atenemos al principio de lo uno sobre lo múltiple, claramente debe reconocerse que debe haber Formas de todo, pero si se respeta el principio de la copresencia de opuestos parece que resulta muy difícil admitir Formas de las que no pueda participarse simultáneamente con sus contrarias. En el *Parménides* (130c-d), queda abierta la cuestión de si hay Formas de sustancias naturales, como hombre, fuego o tierra, aunque en los diálogos tardíos parece reconocer Platón que hay Formas absolutamente de todo.

<sup>50</sup> Cf. McPherran, M., o.c., p. 550, n. 32.

Señalemos, para concluir –y ésta es una cuestión que no podemos abordar en este momento– que el problema de la cualidad y fundamentalmente de las llamadas “cualidades sustanciales” fue objeto de atento examen por parte de la tradición platónica, como puede verse en Plotino y en los comentadores neoplatónicos. Aristóteles advierte, en el capítulo 9 del libro A de la *Metafísica* (990b22-31), la inconsistencia de los académicos al postular ideas de entidades no sustanciales, ya que la participación sólo puede darse en sustancias y no en caracteres accidentales. Dice Aristóteles: “Además, en base a los presupuestos en función de los cuales afirmamos la existencia de las Ideas, resultaría que hay Formas no sólo de las sustancias, sino también de muchas otras cosas (en efecto, es posible reducir la multiplicidad a una unidad conceptual no sólo si se trata de sustancias, sino también de otras cosas, y las ciencias no sólo son de la sustancia sino también de otras cosas; y podrían invocarse muchísimas otras consecuencias de este tipo). Y, en cambio, según la necesidad de las premisas y de acuerdo con la doctrina misma de las Ideas, si las Formas son aquello de lo cual las cosas participan, debe haber Formas exclusivamente de las sustancias. En efecto, las cosas no participan de las Ideas por accidente, sino que deben participar de cada Idea como de algo que no se atribuye a otro sujeto”.

Mucho más tarde, Plotino encara el problema en el tratado II 6 de las *Enéadas* y sostiene que en el ámbito de lo inteligible no hay cualidades sino sólo sustancias: todo lo que en el ámbito sensible es cualidad posee como paradigma inteligible una sustancia. Según Plotino es imposible caracterizar a la οὐσία sensible aislada de sus cualidades, ya que toda οὐσία sensible está necesariamente dotada de cualidades. En efecto, ella es un conglomerado constituido de cualidades y de materia (cf. VI 3, 8, 19-21): tomadas todas a la vez y coaguladas sobre una materia única, las cualidades constituyen una οὐσία única. Así una entidad sensible no es una mera colección de cualidades sin unidad.

Si puede hablarse de cualidades en el ámbito inteligible es sólo por homonimia. En realidad en lo inteligible lo que se llama “cualidades” son las diferencias de las entidades, en la medida en que ellas permiten que una οὐσία se distinga de la otra y que cada una sea lo que es. Las diferencias “cualitativas” que poseen las entidades inteligibles son en verdad “sustanciales”; ellas son los actos de la οὐσία. Las cualidades en sentido estricto son accidentes. De allí que deben excluirse de lo inteligible, puesto que la accidentalidad es en ello imposible. La pretendida οὐσία sensible,

cuya existencia se afirma, no es una quiddidad sino más bien un ποιόν, un algo cualificado. La solución plotiniana parece dar así una respuesta satisfactoria a la dificultad –claramente advertida por el propio Platón– que resulta de presentar a las Formas simultáneamente como sustancias y como cualidades.