



UNIVERSALES PLATÓNICOS E INMANENCIA NO REDUCTIVA

JESÚS ALFONSO PEÑA RAIGOZA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph43-86.uinr

RESUMEN

Este artículo reexamina la contribución de Platón al problema contemporáneo de los universales, cuestionando la dicotomía entre los universales trascendentes y la inmanencia aristotélica. Aunque los enfoques nominalistas enfrentan dificultades para explicar la identidad necesaria en la práctica científica, las teorías realistas continúan divididas entre las perspectivas aristotélica y platónica. Se argumenta que el rechazo del platonismo se basa en una interpretación errónea de la separación de los universales respecto de los particulares sensibles, que no implica irrelevancia. A partir de una crítica a la interpretación de Gail Fine, se establece que la independencia de la existencia de las Formas no explica su relación con los particulares sensibles. Se propone que las Formas platónicas pueden ser vistas como independientes y, al mismo tiempo, explicativas a través de una forma de inmanencia no reductiva. Así, se concluye que el platonismo sigue siendo una explicación válida de los universales, al mantener la inteligibilidad de los particulares y la objetividad del conocimiento.

Palabras clave: platonismo; *paradigmatismo*; separación; nominalismo; realismo

* Universidad Juárez del Estado de Durango, Durango, México.

Correo electrónico: praigoz@hotmail.com

Para citar este artículo: Peña Raigoza, A. (2026). Universales platónicos e inmanencia no reductiva. *Universitas Philosophica*, 43(86), 181-206. ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph43-86.uinr

PLATONIC UNIVERSALS AND NON-REDUCTIVE IMMANENCE

ABSTRACT

This article re-examines Plato's contribution to the contemporary problem of universals, challenging the dichotomy between transcendent universals and Aristotelian immanence. Although nominalist approaches struggle to explain the identity necessary for scientific practice, realist theories remain divided between Aristotelian and Platonic perspectives. It is argued that the rejection of Platonism stems from a misinterpretation of the separation of universals from sensible particulars, which does not imply irrelevance. Drawing on a critique of Gail Fine's interpretation, it is established that the independent existence of the Forms does not explain their relationship to sensible particulars. It is proposed that Platonic Forms can be viewed as both independent and explanatory through a form of non-reductive immanence. Thus, it is concluded that Platonism remains a valid explanation of universals, maintaining the intelligibility of particulars and the objectivity of knowledge.

Keywords: Platonism; *paradigmatism*; separation; nominalism; realism

1. Introducción

LA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA sobre el problema de los universales suele asumir que el platonismo está comprometido esencialmente con una concepción no inmanente de los universales, en contraste con el realismo aristotélico, que los sitúa como constitutivos de los particulares sensibles. Bajo esta lectura estándar, la separación platónica de los universales respecto de las cosas sería incompatible con cualquier forma de presencia de los universales en las cosas, y constituiría el principal obstáculo para sostener hoy una postura realista de inspiración platónica. Sin embargo, esta interpretación descansa en una identificación problemática entre la noción de *separación ontológica* y la noción de *no inmanencia*, identificación que merece ser revisada críticamente, ya que se trata de una cuestión que aún no tiene un desenlace definitivo.

En este trabajo sostengo que la vigencia del platonismo en el problema de los universales depende de abandonar una concepción exclusivamente negativa del estatuto de la separación propio de las Formas platónicas, y de distinguir cuidadosamente entre distintos sentidos en los que un universal puede ser/estar separado sin por ello excluir toda forma de inmanencia. Defiendo, en particular, que la separación platónica puede entenderse de manera compatible con una presencia estructural –no mereológica ni causal en sentido aristotélico– de las Formas en los particulares, lo cual permite preservar su función explicativa sin reducirlas a clases, propiedades dispersas o meros constructos lingüísticos.

Esta tesis se articula en diálogo crítico con interpretaciones contemporáneas influyentes. En especial retomo la propuesta de Gail Fine, según la cual la separación platónica debe entenderse como existencia independiente (EI) –esto es, la posibilidad de que las Formas existan sin estar instanciadas– y no como separación local o espacial. No obstante, sostengo que esta reconstrucción, aun siendo decisiva para debilitar ciertas críticas aristotélicas, no agota el problema, pues deja insuficientemente determinado el tipo de relación que las Formas pueden mantener con los particulares cuando estos existen. Mi argumento es que esta relación no puede ser adecuadamente descrita ni en términos de predicación, ni de causalidad productiva, ni de pertenencia a clases, sino que requiere una

noción distinta de inmanencia, ligada a la función explicativa y cognoscitiva de los universales.

El artículo procede en tres momentos. En primer lugar, examino críticamente las limitaciones del nominalismo frente al problema de la identidad de naturaleza; argumento también que en la práctica científica –en particular la repetición experimental y la predicción inductiva– ofrece razones sólidas para mantener una ontología de universales. En segundo lugar, analizo las propuestas realistas contemporáneas (Armstrong, 1988; Lewis, 1999; Russell, 2001), de las que se mostrará tanto su fuerza explicativa como las dificultades que enfrentan al tratar la relación entre universales y particulares. Finalmente, evalúo la crítica aristotélica al platonismo a la luz de las interpretaciones recientes de Fine, con el objetivo de mostrar que la disyuntiva entre separación trascendente e inmanencia aristotélica es falsa, y que el platonismo aún dispone de recursos conceptuales para ofrecer una solución robusta al problema de los universales.

Este trabajo se inserta en el debate contemporáneo sobre la ontología de los universales, particularmente en la discusión entre nominalismo, realismo inmanente y realismo platónico. Asimismo, dialoga con las interpretaciones recientes del concepto de *separación* en Platón, en especial con la propuesta de Gail Fine, y con los desarrollos en metafísica analítica sobre fundamentación y dependencia ontológica, como los elaborados por Jonathan Schaffer y Kit Fine. Por otra parte, desarrollos recientes han enfatizado que la práctica científica presupone estructuras de significado que no pueden reducirse a la mera agregación de datos empíricos. En esta línea, el llamado platonismo poscrítico, inspirado en la obra de Michael Polany, sostiene que el conocimiento científico implica el reconocimiento de patrones y regularidades que trascienden los particulares, sugiriendo así el compromiso ontológico con entidades o estructuras de carácter general (Turkis, 2024).

En este contexto, el artículo defiende que la noción de existencia independiente (de Gail Fine) es insuficiente para explicar la relación entre universales y particulares, y propone en su lugar una concepción de inmanencia no reductiva como una manera de dependencia estructural. De este modo, se busca reformular el platonismo en términos compatibles con el debate metafísico contemporáneo.

2. Posturas en discusión sobre la relación entre universales y particulares

SE PIENSA QUE LOS UNIVERSALES PLATÓNICOS ESTÁN SEPARADOS en tanto que, a diferencia de los universales aristotélicos, no son inmanentes. Sin embargo, algunos autores como Fine (2003a, 2003b) han defendido la tesis de que la separación de los universales platónicos consiste solamente en la posibilidad de que existan sin ser ejemplificados por ninguna cosa particular; posibilidad que evidentemente es compatible con que sean inmanentes a las cosas mientras estas existen. El interés por reconsiderar el platonismo consiste entonces en examinar si las críticas que usualmente se le dirigen solo atacan la no-inmanencia sin alcanzar la posibilidad de que sean ejemplificados. Si esto es así, un platonismo sobre universales podría ser todavía una posición defendible.

Los antecedentes que nos llevan a ubicar el problema a tratar, es decir, a intentar responder la pregunta de si es pertinente aún una postura realista respecto a los universales identificada con el platonismo, dejan entrever que existen dos posibles premisas: (a) que el nominalismo no contesta de manera convincente el problema de los universales y, por lo tanto, el realismo puede responder mejor a la cuestión, y (b) que dentro del realismo, el de Aristóteles no es determinante para descartar una posible perspectiva platónica.

Creo que la ciencia es la prueba más fehaciente de que el nominalismo no ha podido responder adecuadamente al problema de los universales, con el testimonio de la repetición experimental y la comprobación de hipótesis que muestran que, mediante la inducción, se pueden predecir los fenómenos de la naturaleza. Esto da cuenta de que las Formas son algo que de alguna manera refleja la aplicabilidad de estas a muchos eventos particulares y tentativamente responden mejor, por lo pronto, al problema de los universales. La apelación a la práctica científica como indicio del realismo de universales puede fortalecerse mediante desarrollos recientes en metafísica analítica. En particular, José Tomás Alvarado (2020), por ejemplo, ha defendido recientemente que los universales son indispensables para explicar las leyes de la naturaleza y las regularidades modales, en la medida en que permiten fundamentar la repetición estructural de propiedades en los particulares.

Pero, a diferencia de lo que propone Alvarado, sostengo que Platón va incluso más lejos, en tanto que explica ontológicamente la realidad, más allá de

hacerlo solo en términos de modalidad, leyes de la naturaleza o regularidades. Aunque la propuesta de Alvarado logra formalizar la relación entre universales y particulares, aquí se sostiene que dicha relación requiere una caracterización ontológica más fuerte en su fundamentación. Si bien parece más problemático en Platón explicar cómo se da la relación entre las Formas y las cosas que las instancian, es plausible que una inmanencia no reductiva, concepto propuesto por mí, entendida como relación de dependencia ontológica en la que los universales fundamentan la inteligibilidad de los particulares sin constituirlos como partes ni depender de su existencia, posibilite esa relación problemática.

2.1 ¿NOMINALISMO O REALISMO?

MI HIPÓTESIS PRIMERA es que el nominalismo no resuelve de manera satisfactoria el problema de los universales, o que por lo menos deja abiertas cuestiones a las que, por la naturaleza del nominalismo, no puede (o declina a) acercarse. El nominalismo formula a veces el problema en términos lingüísticos. Uno de los problemas principales con el que se encuentran los nominalistas es que no explican la referencia que debe haber entre el lenguaje y las propiedades o conceptos que no están en ningún objeto particular, porque para el nominalista es necesario que los predicados sean referidos a cosas existentes en algún momento. Un nominalista podría decir que lo que hace es simplemente abandonar el intento de responder la pregunta relativa a la relación de los particulares con los universales, por dos razones: la primera, que el de los universales es un falso problema causado por la facilidad del lenguaje de construir paradojas, y la segunda, que si tal problema existe es imposible acceder a su solución con las facultades cognitivas del ser humano. Es decir, que el problema es puramente lingüístico, mental, interno del ser humano y, aun si llegara a existir, probablemente habría de ser resuelto por vía indirecta, mediante la resolución de problemas cuyo planteamiento no sea cuestionable.

Creo que lo que le da al realismo su fortaleza contra el nominalismo es precisamente que la misma construcción del lenguaje es una propiedad natural del ser humano. Al analizar el lenguaje no nos alejamos de las propiedades naturales y, por consiguiente, estamos analizando la naturaleza, de primera mano. El ser humano es naturaleza que se mira a sí misma, por lo que el análisis del problema de

los universales no puede ser un falso problema, sino un problema que se presenta en la naturaleza. Por la misma razón, el problema es accesible a las facultades cognitivas del ser humano y abandonarlo no parece justificable.

Las variadas respuestas del nominalismo no concuerdan entre sí al explicar cómo ha de resolverse el problema de la aparente identidad de la naturaleza. Armstrong (1988) propone un realismo científico, y me parece que es precisamente el ejercicio científico lo que justifica y propicia un realismo respecto a los universales. Él señala que existen hechos que no están en disputa entre realismo y nominalismo, como por ejemplo que los particulares tienen propiedades y mantienen relaciones con otros particulares. Así, se podría acordar que ambos aceptan que hay cosas con propiedades y que mantienen ciertas relaciones. El problema que ha producido una “profunda perplejidad”, al menos en los filósofos, es el de cómo una misma propiedad pertenece a cosas diferentes, pues “las cosas son una al mismo tiempo de ser muchas” (Armstrong, 1988, p. 39).

Bertrand Russell (2001) ha señalado la necesidad de reconocer la existencia de universales separados de los particulares, problema que es muy antiguo, puesto que fue introducido en la filosofía por Platón con su Teoría de las Formas, que intenta resolver esta cuestión y que, a su juicio es “uno de los intentos mejor logrados hasta ahora” (p. 83). Pero Russell señala un factor que ha sido, me parece, relevante para cuestionar el realismo platónico: la facilidad que este provee para pasar a cierto misticismo. Sin embargo, el realismo tiene posibilidades de ser el mejor acercamiento a una solución del problema de los universales.

Mientras Armstrong ha propuesto que el empirismo apunta a la necesidad de un realismo científico, Russell cree que sin los universales no se pueden explicar las relaciones observables entre propiedades, como mínimo. Al parecer, cree que el realismo puede aportar un criterio de verdad estable que pueda permitirnos conocer la naturaleza. Russell (2001, p. 83) afirma que determinadas entidades, como las relaciones, son de algún modo diferentes a los objetos físicos, a los espíritus y a los datos de los sentidos. Dichas relaciones pueden ser referidas mediante el lenguaje, pero ello no significa que se acepte el nominalismo, sino que, por el contrario, denota que hay algo más allá que la mera construcción lingüística. Para Russell, en la historia se dio atención solo a los universales que son enunciados mediante adjetivos y sustantivos, y se han descuidado aquellos que son enunciados mediante verbos y preposiciones. Generalmente, los primeros

refieren las propiedades de las cosas, mientras que los segundos se refieren a las relaciones entre dos o más cosas.

La relación obliga a postular universales, porque para pensar en una propiedad F es necesario encontrar la especie exacta de *semejanza que abarca* las cosas que tienen esa propiedad F. Así, según refiere Russell (2001), la relación de semejanza debe ser un verdadero universal. “Berkeley y Hume no llegaron a percibir esta posible refutación de su negación de las ideas abstractas, porque lo mismo que sus adversarios pensaban solo en las cualidades e ignoraban completamente las relaciones como universales” (Russell, 2001, p. 87). Postular la existencia de universales presupondría, me parece, un criterio de verdad sustentado en la naturaleza que es objetivo y nos puede permitir conocerla. Esto es, que las Formas no son la expresión de un suceso meramente mental, sino que son expresión de algo con existencia propia, aunque no sea palpable mediante los sentidos. Por eso, “los universales no son pensamientos, aunque cuando son conocidos son objetos del pensamiento” (Russell, 2001, p. 89). Armstrong (1988) y Russell (2001) coinciden en que los universales no son aprehendidos *a priori*, sino mediante la experiencia, es decir, empíricamente; de ahí que la inducción “funcione” en la predicción científica.

Armstrong postula una filosofía primera que mediante una teoría de los universales intenta explicar la naturaleza, la realidad del mundo. La principal dificultad de dicha teoría subyace en el problema de la verdad necesaria.

Contra un nominalismo como el de Hilary Putnam (1980), en el que “o bien nosotros interpretamos nuestro lenguaje o nada lo hace” (p. 482)¹, Lewis (1999) propone que hay una estructura objetiva de las propiedades y relaciones en el mundo. Lewis dice que no puede haber un constreñimiento externo al lenguaje del pensamiento, porque la teoría ideal se conforma con un lenguaje que sufre de radical indeterminación de interpretación. Así que tiene que haber algo más que constriña las teorías del mundo, además de nuestra estipulación. Propone que, en lugar de que el constreñimiento tenga que ver con el lenguaje y el sujeto, más bien tiene que ver con el referente y no con los canales causales entre referente y sujeto. Así, el constreñimiento no se encontrará siempre en el lado equivocado de la relación.

1 “Either we interpret our languages or nothing else does.”

La referencia es en parte lo que hacemos en el lenguaje o el pensamiento al referirnos a algo, pero también en parte es la elegibilidad del referente. Y esta elegibilidad para ser referido es un asunto de las propiedades naturales. Lewis (1999) sugiere una referencia directa a los universales mediante las propiedades, postulando una corrección a la teoría de los universales de Armstrong, quien la formula como el asunto de analizar la predicación “*a (un particular) tiene la propiedad F (universal)*”. Al parecer, la necesidad de propiedades y universales se refiere a la forma de conocer, al primer acercamiento intuitivo de las cosas, pues parecería que lo primero que se hace es agrupar cosas en clases, propiedades naturales, para luego “acceder” a la idea del universal en las cosas. David Lewis (1999) sostiene que no todas las respuestas al problema de los universales consisten en un análisis reductivo. Algunas posiciones simplemente niegan el problema, mientras que otras, como la teoría de universales de Armstrong, intentan explicarlo metafísicamente; finalmente, ciertas propuestas aceptan primitivamente la existencia de propiedades naturales. Para Lewis, Armstrong incurre en un error al formular el problema como un asunto de predicación, pues ese análisis no es más satisfactorio que una explicación nominalista que toma la igualdad como un tipo de predicación primitiva. Armstrong (1988) establece que lo que hace que ciertas regularidades constituyan leyes naturales es la relación de segundo orden entre propiedades de primer orden: “ $N(F, G)$ ”, donde N es la regularidad y F y G las regularidades primarias. Lewis afirma que una teoría paralela a la suya podría crearse poniendo, en lugar de los universales de primer y segundo orden, las propiedades naturales. Los universales, vistos así, unifican la realidad de una forma que las propiedades no.

Estoy de acuerdo en que la observación que refiere Lewis facilita el entendimiento de los universales. Así, si los universales son en las cosas y no las cosas en grupos, el análisis de la realidad se simplifica, tomando a cada cosa en su particularidad como un conjunto de universales distintos. De otra forma, la interacción de universales como grupos de pertenencia complicaría la intersección de conjuntos de propiedades. Esta propuesta de Lewis (1999) señala otra dificultad advertida por muchos: la aparente complejidad en los universales, es decir, que parecen compuestos unos de otros contra la “necesidad” de que sean inmanentes e inmutables según el platonismo.

Russell (2001) clasifica los tipos de universales según su proximidad, unos más inmediatos de conocer que otros. Los particulares sensibles serían los menos abstractos y así se avanzaría en complejidad creciente, según el esfuerzo de abstracción. Luego siguen las relaciones, que necesitan una estructura abstracta más compleja que utiliza varios tipos de universales, en tiempo y espacio (pp. 91-94). Armstrong propone que hay relaciones de predicación, entre predicados, conceptos, clases y paradigmas, por una parte, y particulares por la otra; no son relaciones “productivas”, nada hacen para que los particulares sean lo que son, porque solo la Forma es productiva.

Así, en un afán de elegir la respuesta más clara y sencilla al problema, me parece probable que los universales estén en las cosas y no al revés, es decir, que los universales sean inmanentes y no que se expliquen con teorías de clases. Por lo anterior, creo que hay indicios suficientes para presumir que el realismo podría resolver satisfactoriamente el problema de los universales, porque el nominalismo falla al obviarlo como un problema irresoluble. Al parecer, los universales están en las cosas de alguna manera, aunque todavía sea poco clara. Habría que resolver también cuestiones como la aparente complejidad de las Formas, y la manera en que están *en* los particulares.

2.2 REALISMO PLATÓNICO O ARISTOTÉLICO

LA CUESTIÓN DE SI ES AÚN VÁLIDO plantear un realismo platónico ante el realismo aristotélico tiene como principal objeción, me parece, la separación de los universales no inmanentes. Parece que la mayoría de las objeciones contra el realismo de Platón son dirigidas contra la no inmanencia. Por lo tanto, es posible que dichas dificultades se puedan sortear si resultara plausible alguna forma de inmanencia platónica. Es probable que haya ventajas en postular una separación distinta de la no inmanente, a través de alguna forma de participación, que simplifique el entendimiento de los universales al evitar identificarlos con géneros, especies y tipos.

El platonismo debe explicar el problema de la participación de los universales en los particulares, para lo cual es necesario que dé cuenta de las objeciones formuladas por el mismo Platón; debe mostrar, en otras palabras, la manera en que los universales están en los objetos, sea por participación o mediante la

imitación, como propone en el *Parménides*. Armstrong (1988) argumenta contra el realismo trascendental mediante el análisis de la predicación, y opina que es una teoría relacional en tanto que a tiene la propiedad F solo si a tiene una relación adecuada con un universal trascendente o Forma de F . Pero podría ser insuficiente la propuesta de Armstrong, como advierte Lewis (1999), en tanto que el realismo trascendental acepta una percepción “primitiva” de las Formas, menos racional, como hace el análisis de la predicabilidad. Lewis critica el uso de la regresión de relación por parte de Armstrong para combatir todas las teorías rivales, ya que olvida que no solo mediante el análisis de dicha relación (a tiene la propiedad F) puede entenderse la correspondencia entre particulares y universales, sino que existe algo más sencillo y directo entre el sujeto y las propiedades que él llama “predicación primitiva”. Armstrong considera que quienes se enfrentan al problema de las relaciones entre los particulares y las Formas encuentran que dicha relación es indefinible, así como la naturaleza del realismo de universales trascendentes, y por eso deben aceptar que la naturaleza del universal elude, necesariamente, cualquier intento de explicación, y que este reconocimiento nos deja en la perplejidad del *Parménides* de Platón (*Parm.* 156a-b).

Armstrong (1988) dice que es prácticamente obvio que la blancura, por ejemplo, en a , no está determinada por la relación de a con una entidad trascendente, porque podemos pensar a sin la Forma de la blancura. Este argumento falla contra la tesis de que el concepto de *participación*, en el sentido de que una parte propia de la Forma está realmente en a , “carece de valor porque rompe la unidad de la Forma” (Armstrong, 1988, p. 105); aunque otra alternativa, que la Forma es algo presente como una totalidad en a , o sea una totalidad en los particulares, debe tomarse seriamente.

Sin embargo, no parece tan segura la argumentación de que, contrario al caso de la Forma de la blancura, algo no existe si no es “a primera vista” perceptible. Es decir, creo que el uso de la razón *noética*, mediante la mayéutica y la dialéctica para alcanzar “verdades” no aparentes, no ha sido rebasado según lo presentó Platón. El mismo Armstrong sostiene que, además de las relaciones causales o productivas presentes en el mundo, debe admitirse una relación constitutiva entre el particular y el universal instanciado en él. Esta relación aparece en su teoría de los estados de cosas, donde un particular ejemplifica un universal determinado (Armstrong, 1988). Considero, pues, que el ejercicio de la mayéutica

y la dialéctica son fundamentales para llegar a la conjetura de que hay entidades separadas de los particulares. La falta de inmanencia puede ser una ventaja respecto a la inmanencia por simplificar el entendimiento de los universales. Así lo reconoce Armstrong (1988) cuando advierte que, al aceptar universales trascendentes, los particulares separados pueden participar de (o imitar a) los primeros en grado mayor o menor: “los especímenes pueden ser representantes imperfectos o excéntricos de su tipo. Desde esta perspectiva, la carencia de inmanencia se hace una ventaja” (p. 106).

El neokantismo de la Escuela de Marburgo, especialmente en Hermann Cohen y Paul Natorp², reforma la cuestión de los universales en términos epistemológicos identificando lo universal con funciones lógicas que hacen posible el conocimiento científico. Aunque esta propuesta no parte de una intención ontológica, creo que se funda en una explicación ontológica subyacente. Su fundación es trascendental-epistemológica, lo cual traslada la pregunta de “¿qué existe?”, a “¿cómo es posible el conocimiento?”. El problema de los universales experimenta una transformación en la que los universales no son ni entidades ni Formas inmanentes, sino principios que regulan el conocimiento. De manera que lo universal ya no es una entidad, sino una estructura. Pero esto se parece mucho a lo que han dicho Armstrong o Russell sobre entender la realidad como una red o estructura de universales relativos. Así, el neokantismo de Marburgo puede leerse como una “reconstrucción funcional” del platonismo, porque conserva su estructura pero elimina su ontología, en tanto que los universales no existen como entidades, no están “fuera” ni “en” las cosas, sino que son entendidos como funciones del pensamiento, donde lo particular depende de algo universal para ser inteligible e incluso la estructura del pensamiento parece mostrar ciertas características necesarias. Aunque intentan liberarse de la acusación de ser una propuesta ontológica, creo que no es así, pues dependen de separar conocimiento y mundo, pero esa separación se vuelve problemática si el conocimiento mismo es comprendido como un fenómeno mundano donde la realidad es un correlato del proceso cognoscitivo.

2 Lejos de concebir los universales como entidades, Cohen y Natorp los reinterpretan como funciones constitutivas del conocimiento, desplazando así el problema desde la ontología hacia la teoría de la objetividad. Véase Cohen, 1902/1977, pp. 33-35; Natorp, 1910/1921, pp. 12-15.

Gail Fine (1984/2003a) argumenta que la separación en Platón no está lo suficientemente sustentada por Aristóteles, y que podría aducirse con base en muy pocas evidencias que Platón la apoyara, al menos de manera clara y directa. Incluso en caso de ser así, no sería por las razones que Aristóteles argumenta. Creo, según propone Fine, que es necesario aclarar la supuesta separación platónica y revisar si no existe en Platón nada similar a la inmanencia o algún otro tipo de relación entre universales y particulares. Según advierte la autora, es posible que Aristóteles no tenga la razón en las críticas a su maestro y, si es así, quizás resulte válido el platonismo. Fine intenta demostrar que Aristóteles se equivoca respecto a Platón cuando dice que, a diferencia de Sócrates, él ha separado las Formas de los particulares sensibles. La superposición aristotélica a la teoría platónica es errónea, según Fine. Es un traslape inválido de dos posturas, porque Platón no tiene una definición de sustancia y, cuando se refiere a *ousia*,

nunca le atribuye como rasgo definitorio que esté separada. Dondequiera que caracteriza el campo/ámbito de la *ousia*, menciona –no la separación, sino– la inmutabilidad, la eternidad, la inaccesibilidad a la percepción de los sentidos, el ser básica para el conocimiento y la definición, y otras similares. Como hemos visto, ninguna de estas características requiere la separación (2003a, p. 285)³.

Es importante la distinción del tipo de separación a que se refiere Aristóteles (*Metaph.* I.9, 987b1-988a17; XIII, 4-5, 1078b30-1080a11; XIV, 1-2, 1087a29-1090b20) al criticar a Platón. Fine advierte que a la que nos referimos es una separación ontológica, a la que llama Existencia Independiente (EI) de los universales. Dicha distinción del tipo de separación me parece importante, porque establece que por lo general se puede confundir la EI con la separación local (es decir, espacial) de los universales, pero que, como subraya Fine (2003a), no es la misma. Considera que es posible que existan Formas separadas, sin particulares que las instancien, lo cual no significa necesariamente que se vuelvan particulares, como Aristóteles manifiesta. Fine (2003a) se pregunta entonces:

3 “Plato never makes it a defining feature of *ousia* that it be separate. Whenever he characterizes the realm of *ousia*, he mentions—not separation but—changelessness, everlastingness, inaccessibility to sense perception, being basic to a knowledge of definition, and the like. As we have seen, none of these features require separation.”

¿por qué la separación es tan mala? Si decir que las Formas son separadas es solo decir que ellas pueden existir independientemente de los particulares sensibles, y si, como Aristóteles y yo creemos, las Formas son universales, entonces decir que son separadas es solo decir que (algunas) pueden existir no instanciadas (por particulares sensibles) (p. 263)⁴.

Fine, en ese mismo trabajo, se queja del “desdén” de Aristóteles ante esta postura, pues al parecer no hay suficientes argumentos para acabar con ella y creer que, si los universales tienen EI, entonces son particulares. Fine señala que es posible que Aristóteles entendiera mal a Platón. Lo que intenta Fine es llegar a la conclusión de que, si la separación que Aristóteles le adjudica a Platón se entendiera como EI y no como separación local, entonces ya no estaría tan lejano de lo que el mismo Aristóteles propone.

Fine (2003a) pretende probar que no es determinante el argumento aristotélico del flujo⁵ para achacarle separación espacial a las Formas platónicas. La sugerencia es que los universales son los objetos de definición y por lo tanto del conocimiento, y que Aristóteles se equivoca al mostrar a Platón usando el flujo para argüir a favor de la separación espacial. Fine cree que, según las argumentaciones de Aristóteles, Platón solo admite la existencia de universales no sensibles, universales que son entes distintos a los particulares sensibles, pero que no necesariamente están separados de los particulares sensibles. Aunque Aristóteles (*Metaph.* I.6, 987a32-987b14; 13.4 1078b12-1078b32) no dice en esos pasajes cuál es la razón para separar las Formas, presumiblemente piensa en su rol clave para el conocimiento y la definición, dice Fine. Porque los universales (y los géneros y formas) son pensados para ser la base del conocimiento y la definición

4 “why is separation so bad? If to say that forms are separate is just to say that they can exist independently of sensible particulars; and if, as Aristotle and I believe, forms are universals, then to say that forms are separate is just to say that (some) universals can exist uninstantiated (by sensible particulars).”

5 Aristóteles (*Metaph.* I, 6, 987a32-987b14) atribuye a Platón el llamado “argumento del flujo”, derivado de la influencia de Heráclito sobre la teoría de las Formas. Según esta interpretación, si el mundo sensible se encuentra en constante devenir y flujo, entonces no puede haber conocimiento estable o científico de las cosas sensibles, ya que aquello que cambia continuamente no puede constituir un objeto fijo de conocimiento. Por ello, Platón habría postulado la existencia de una realidad distinta, eterna e inteligible: las Formas, que funcionan como fundamento estable del conocimiento verdadero.

que algunos toman como sustancias. Así, Fine (2003a, p. 272) cree que la explicación de por qué Platón acepta que las Formas sean sustancias es que infiere esto del rol que las Formas juegan en el conocimiento y la definición. Sostiene que Aristóteles le ha imputado a Platón algo que no dijo: que las Formas son sustancias, al menos en la forma en que él las considera. Refiere que es plausible creer que Platón infería del flujo que las Formas son sustancias, pero no son en todo caso las aristotélicas, sino tan solo entidades fundamentales básicas para conocer, mientras que para Aristóteles la Forma es la naturaleza.

La naturaleza, en su sentido primario y fundamental, es la sustancia de los entes que tienen el principio del movimiento en sí mismos en cuanto tales; pues la materia no toma el nombre de naturaleza sino porque es susceptible de recibir tal principio (*Metaph.* 1015a13-15).

En el Libro II de la *Física*, Aristóteles dice que la Forma es naturaleza, incluso que es más naturaleza que la materia: “la forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia” (193b5), pues lo que está creciendo, en tanto que está creciendo, va de algo hacia algo, “no hacia aquello de donde proviene, sino hacia aquello a lo cual va. Luego la forma es naturaleza” (193b15). El flujo, pues, puede muy bien fallar en garantizar la sustancialidad como la entiende Aristóteles, pero garantiza la sustancialidad como la entiende Platón. Según Gail Fine, el argumento del flujo no basta por sí mismo para establecer la separación de las Formas, pues Platón no concibe necesariamente la separación como una característica definitoria de la *ousia* (Fine, 2003a, 2003b).

Aristóteles podría estar en lo correcto, entonces, al argüir que Platón fundamenta la sustancialidad de las Formas en el flujo; y argumente eso o no, está en lo correcto al decir que las Formas son las sustancias de Platón. Pero se equivoca si cree que Platón relaciona separación y sustancia. Se equivocaría al sancionar a Platón por inferir tal cosa. Estaría legitimado solo si Platón aceptara la postura de Aristóteles de la sustancia en *Metafísica* XIII.4 1078b12-1078b32. Ahí entonces parece estar la creencia de que Platón, como Aristóteles, cree que la sustancia es separada. Las Formas son las sustancias de Platón y ellas pueden muy bien estar separadas.

Aristóteles distingue entre prioridad definicional y prioridad sustancial, permitiendo así comprender cómo las Formas platónicas podrían ser anteriores desde el punto de vista de la definición y del conocimiento, aunque no necesariamente desde el punto de vista de la sustancia (*Metaph.* v.11, 1018b9-1019a14; vii.1, 1028a31-b7). En este contexto, el argumento del flujo explicaría por qué Platón atribuye a las Formas una función ontológica estable frente a la mutabilidad de los particulares sensibles.

Las Formas son sustancias por su necesidad conceptual, según el argumento del flujo. Pero si tienen tales o cuales propiedades o características, ¿tales Formas de ser las hacen separadas al menos en sus propiedades? Si las Formas tienen ciertas propiedades que no son tenidas por ningún particular sensible, entonces estas propiedades serían Formas separadas de los particulares sensibles. Si la Forma de justicia tiene la propiedad de ser cognoscible, esto la haría separada porque la Forma de cognoscibilidad no está instanciada por ningún particular sensible y, por ende, está separada de estos. Pero habría que advertir dos cosas: (1) quizás no toda propiedad que las Formas tuvieran necesitaría estar separada de los particulares sensibles (por ejemplo, si todas las Formas son bellas por participación de la Idea de Belleza), pues los particulares sensibles participarían también de ellas. (2) Esto haría algunas Formas separadas de las cosas sensibles, pero no absolutamente separadas, pues no estarían separadas de otras Formas. ¿A qué tipo de separación se refería Platón?

Según Aristóteles, los universales no pueden existir separados de los particulares, pues la sustancia primaria corresponde propiamente a lo individual (*Metaph.* vii.13, 1038b8-15). La separación en su *naturaleza* es un impedimento en tanto que son distintos. Hay una separación por su naturaleza. Por lo tanto, debemos suponer que es una separación ontológica. Aunque las Formas deban ser instanciadas siempre, ¿qué hay de sus características? ¿Están instanciadas en ellas mismas? ¿Eso las hace separadas de los particulares sensibles? O más bien, ¿realmente están desligados los tres tipos de separación aristotélicos? Y si este es el caso, ¿en qué grado? Porque si es mediante la definición de EI que intentamos definir la separación, ¿cómo pues podemos encontrar tal separación? Porque, ¿qué hay de otros tipos de separación? ¿Puede haber de otro tipo, como, por ejemplo, la separación temporal o una separación afectiva en tanto que la volición pueda ser parte fundamental de la

fórmula universales-particulares? Y si es así, ¿estas podrían ser parte de la forma de ser de las Formas? En algún sentido, Aristóteles se enfrenta nuevamente a la objeción que hace a las Formas: sus propios universales son particulares y universales a la vez.

Aristóteles piensa que las Formas no están en las cosas, porque si lo estuvieran serían esencias. Sin embargo, Aristóteles solo está descartando tres maneras en las que podrían estar en las cosas, sin cuestionar que lo estén; solamente, no se explica cómo podrían estar. Aristóteles distingue diversos sentidos de “estar en” o pertenecer a algo, especialmente en *Física* IV.3 y *Metafísica* V.23, donde analiza múltiples formas de inherencia entre accidentes, sustancias, partes y formas (*Phys.* IV.3, 210a14-24; *Metaph.* V.23, 1023a23-1023b2).

El tipo de inmanencia es el tema en la *Metafísica* (I.9, 991a 8-19 y XIII.5, 1079b 11-23) y en el *Sobre las Ideas*, que registra absurdos a los que alude el libro I de la *Metafísica*, el estar en la cosa sin ser esencia y sin estar mezclada como cosa física. Según Fine (2003a, 2003b), el alegato de Aristóteles es que: (a) las Formas no son de ayuda para el conocimiento de las cosas (no son la sustancia, o estarían en ellas) ni respecto a su ser, al no estar presentes en sus participantes; si lo fueran, (b) deberían tal vez parecer causas, como lo blanco lo es de una cosa blanca, (c) por estar lo blanco mezclado en ello. Fine intenta salvar los obstáculos aristotélicos, dando respuesta a los tres puntos mencionados: (a) las Formas pueden ser sustancias en forma distinta a la propuesta por Aristóteles, por lo que sí pueden generar conocimiento; (b) las Formas inmanentes no necesariamente serían causas, pueden serlo de otro modo, como por ejemplo propiedades en las cosas, donde sea posible que no haya propiedades sensibles, y (c) las objeciones serían evitables si las Formas no están como mezcla física, sino como propiedades formales en las cosas físicas.

Luego, también parece plausible considerar que Platón distingue diversas maneras de presencia de las Formas en las cosas. En efecto, en el *Parménides* aparecen los ejemplos del día y de la vela. En el primer caso, el día parece presentarse simultáneamente en múltiples lugares sin dividirse, mientras que, en el segundo, la imagen de la vela o su sombra se proyecta sobre diversos cuerpos (*Parm.*, 131a-d). Tales ejemplos sugieren distintos modos de participación o presencia formal en los particulares sensibles. Asimismo, podría pensarse que ciertos conceptos o universales contienen en sí mismos referencia a otras Formas, aunque esto podría

entrar en tensión con la impasibilidad y autosuficiencia tradicionalmente atribuidas a ellas. Esta interpretación podría apoyarse parcialmente en la distinción señalada por Fine (2003b), quien subraya que la búsqueda dialéctica de las Formas admite la posibilidad de error al identificar algo como una Forma cuando quizá no lo sea realmente; de ahí la necesidad del trabajo explicativo y crítico respecto de las Formas.

En el *Parménides*, Platón plantea dos maneras de ser de las Formas en los particulares que creo merecen mayor atención. El día, “siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo; de ese modo, cada una de las Formas, como una unidad, sería también simultáneamente la misma en todas las cosas” (131a). Ahí, las cosas están sumergidas en ellas. En el caso de la vela o el velo, la Forma actúa mediante una especie de proyección en las cosas. Esto tendría distintas consecuencias al convivir con otras Formas, pues resulta más plausible imaginar un traslape de distintas Formas en las cosas en la manera en que varias luces o sombras se proyectan en algo.

Te las ingenias, Sócrates —dijo—, para poner una misma unidad simultáneamente por doquier, tal como si, cubriendo con un velo a múltiples hombres, dijeras que es uno y que en su totalidad está sobre muchos. ¿O acaso no es algo así lo que quieres decir?.

—Quizás, respondió.

—El velo, entonces, ¿estaría todo entero sobre cada cosa o bien una parte de él sobre una cosa y otra parte sobre otra?

—Una parte (*Parm.*, 131b-c).

Además, como hemos señalado, hay otros problemas como el de la complejidad de las Formas, el cómo estas están en “porciones” en los particulares, o la distinción de la manera en que la sombra de la vela y el día están en las cosas. Luego, en *Fedón* hay dos tipos de argumento propuestos por Platón: uno “seguro” y otro “inteligente”. El primero tan solo se limita a decir que las Formas están en cosas, con un ejemplo muy simplista: “es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo bello son bellas las cosas bellas” (*Fed.*, 100e). La respuesta “inteligente” reconoce la complejidad del asunto, señalando que

no todo lo que parece es Forma dentro de las cosas, además de que hay Formas opuestas dentro de las cosas:

Si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que se ponga caliente, no te daré aquella respuesta segura e indocta, que será el calor, sino una más sutil, de acuerdo con lo hablado ahora, que será el fuego. Y si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que éste enferme, no te diré que la enfermedad, sino que la fiebre. Y si es qué es lo que hace a un número impar, no te diré que la imparidad, sino que la unidad, y así en adelante (*Fed.*, 105b).

Aquí Platón parece referirse a las Formas como causas, pero en un sentido muy distinto al aristotélico. Caso relevante podría ser la alegoría del Bien, en el libro VI de la *República*, en donde se dice que la Idea del Bien es aquello en virtud de lo cual las otras Formas son. O tal vez una Forma F que está en x es causa, no del ser de otra Forma G , sino de que G esté en x . Platón reconoce que además hay Formas opuestas en las cosas, conviviendo, como sucede con la largueza y la cortedad. Al inicio del *Fedón* establece que la largueza y la cortedad son Formas, y cuando Simmias es largo, por ejemplo, la de lo largo está en él, pero “¿cuando afirmas que Simmias es mayor que Sócrates y menor que Fedón, entonces dices que existen en Simmias las dos cosas: la grandeza y la pequeñez?” (*Fed.*, 102b). Podría ser poco controvertido decir que el fuego y la fiebre están en cuerpos calientes y débiles; pero se podría objetar que no son Formas sino entidades físicas, y así no sostienen Formas inmanentes. Fine (2003b) está de acuerdo en que el fuego y la fiebre no constituyen Formas en este contexto. Sin embargo, algunas entidades que desempeñan el mismo papel explicativo dentro de la llamada respuesta “inteligente” parecen recibir un tratamiento semejante al de las Formas.

3. Inmanencia no reductiva

DEVEREUX (1999) SE OPONE A FINE e intenta defender la visión tradicional de la separación de las Formas. Dice que el entendimiento de Platón de la relación entre las Formas y sus participantes es más sistemática y coherente de lo que se cree. Cree que Platón está contra la inmanencia, y recuerda que las críticas argumentan que la evidencia está mezclada; en algunos diálogos, por ejemplo

en el *Banquete* y el *Timeo*, hay pasajes en que Platón claramente rechaza la inmanencia, pero en el *Fedón* parece referirse a las Formas como estando en sus participantes.

Lo cierto es que las interpretaciones contemporáneas del platonismo han encontrado en el trabajo de Gail Fine (2003a, 2003b) un punto de inflexión decisivo. Frente a la lectura aristotélica tradicional, que identifica la separación platónica con una separación espacial o local de las Formas respecto de los particulares sensibles, Fine (2003a) sostiene que dicha caracterización incurre en una confusión conceptual. Según su propuesta, la separación debe entenderse primariamente como existencia independiente (EI), es decir que las Formas no dependen ontológicamente de su instanciación en los particulares para existir. En este sentido, la separación no implicaría distancia, ausencia o irrelevancia causal, sino únicamente la negación de una relación de dependencia ontológica asimétrica.

Esta reconstrucción tiene un mérito indiscutible. Al desplazar el foco desde la localización hacia la dependencia, Fine logra neutralizar varias objeciones clásicas dirigidas contra el platonismo, en particular aquellas que suponen que la separación vuelve inexplicable la participación o el conocimiento de las Formas. Si las Formas pueden existir sin particulares, pero no por ello están excluidas de toda relación explicativa con ellos, entonces la crítica aristotélica pierde buena parte de su fuerza inicial. En este punto, la contribución de Fine resulta fundamental para reabrir el debate contemporáneo sobre la plausibilidad metafísica del platonismo.

No obstante, sostengo que la interpretación de la separación como mera existencia independiente, aun siendo necesaria, no es suficiente. El problema no reside únicamente en aclarar en qué sentido las Formas no dependen de los particulares, sino en determinar positivamente qué tipo de relación pueden mantener con ellos cuando estos existen. La tesis de la existencia independiente especifica una condición modal de las Formas, pero deja indeterminada su función ontológica y epistémica en el mundo sensible. En otras palabras, hablar de una EI aclara el modo en que pueden existir las Formas sin particulares, pero no cómo pueden ser relevantes para ellos.

Esta insuficiencia se manifiesta cuando se intenta explicar la unidad de naturaleza entre particulares que comparten una misma Forma. Si la relación entre Forma y particular no puede entenderse como predicación, ni como instanciación

causal, ni como pertenencia a una clase, entonces la apelación exclusiva a la existencia independiente corre el riesgo de convertir a las Formas en entidades ontológicamente autónomas, pero explicativamente inertes. Precisamente aquí es donde el platonismo parece requerir algo más que una tesis negativa sobre la dependencia: necesita una concepción positiva de la presencia de las Formas en los particulares sensibles. Esto puede lograrse si aceptamos que las Formas tienen una naturaleza propia que les permite estar en las cosas y estar separadas en sentidos distintos. Este sería un tipo de separación específico de las Formas respecto de los particulares que las instancian, que en algún sentido no es problemático. Es decir, la distinción entre los tipos de separación que hace Aristóteles no parece exhaustiva y, en todo caso, otros tipos de separación pueden originar problemas a los universales aristotélicos en tanto que pueden ser universales y particulares a la vez: así, por ejemplo, una idea particular en mi mente, como el concepto de “justicia”, es particular porque es mío pero universal porque es el concepto de “la” justicia. Además, al igual que sucede con los neokantianos, dicha idea (aunque Aristóteles no estuviera dispuesto a reconocerlo) tiene una existencia ontológica específica, es decir, una esencia.

En otros términos, Jonathan Schaffer (2009, 2016) sostiene que las relaciones de fundamentación permiten entender la dependencia ontológica como una forma de explicación no reductiva. La relación entre universales y particulares puede entenderse como una forma de fundamentación ontológica, donde la realidad está estructurada por relaciones de dependencia en las que ciertos elementos fundamentan a otros sin reducirse a ellos. Desde esta perspectiva, las Formas pueden concebirse como principios que fundamentan la inteligibilidad de los particulares sin constituirlos materialmente. Una propuesta más cercana a la mía es la de Kit Fine (2015, 2022), quien sostiene que la fundamentación ontológica de la realidad consiste en una relación primitiva en virtud de la cual ciertos hechos o entidades obtienen su ser o verdad a partir de otros que se explican, en última instancia, por la esencia de las cosas.

Mi propuesta es que la presencia de las Formas en los particulares puede caracterizarse como una inmanencia no reductiva, distinta tanto de la inmanencia aristotélica como de la mera trascendencia. A diferencia de la inmanencia aristotélica, no se trata de una constitución interna ni de una relación hilemórfica; a diferencia de una trascendencia fuerte, no excluye toda relación estructural con

lo sensible. Esta forma de inmanencia permite comprender cómo las Formas pueden ser ontológicamente independientes y, al mismo tiempo, desempeñar un papel explicativo en la identidad, la inteligibilidad y el conocimiento de los particulares.

Desde esta perspectiva, la lectura de Fine aparece como un paso indispensable pero incompleto. Su contribución consiste en haber desmontado una comprensión equivocada de la separación; la tarea pendiente es desarrollar una ontología relacional capaz de explicar cómo lo separado puede, sin contradicción, estar presente de un modo no local, no causal y no mereológico en aquello que explica. En este sentido, el platonismo no queda reducido a una teoría de entidades independientes, sino que se perfila como una teoría de la inteligibilidad de lo sensible fundada en universales irreductibles.

5. Conclusiones

TAL PARECE que es muy importante entender a qué se refiere Platón cuando en sus ejemplos pone como Formas una imagen, o una sombra o algo que envuelve a la cosa (como en el caso del agua o la luz o el tiempo, al referirse al día que está en las cosas). Creo que queda abierta la posibilidad de inmanencia incluso ante las críticas de Aristóteles, porque este no solo se ha dedicado a exponer a Platón, sino a postular una idea ontológica propia: la sustancia. Platón es consciente de distintos sentidos en que puede entenderse la inmanencia, como se ve en el *Parménides*. Efectivamente, parece difícil creer que Platón no considerara que las Formas pueden tener una separación total, categórica, que impida la posibilidad de acercarnos a las cosas del mundo y conocerlas, cuando la postura clásica es que, precisamente, la separación de las Formas es un remedio al flujo del mundo en tanto cognoscible. La ciencia y sus problemas epistemológicos, como el de la inducción, parecen mostrar que necesitamos aceptar primitivamente cierta manera de ser de lo universal, como propone Lewis (1999). O también, como propone Alvarado (2020), un tipo de entes o esencias que dotan de objetividad el mundo sensible como principios explicativos de carácter estructural. En este sentido, la noción de inmanencia no reductiva puede interpretarse como una forma de dependencia ontológica mediante la cual los universales fundamentan la

inteligibilidad de los particulares sin reducirse a ellos y sin coexistir fatal y problemáticamente.

Devereux (1999) intenta apuntalar la separación total de las Formas en la unidad de las mismas, y afirma incluso que es esta necesidad de unidad la que impulsa la separación, y no la teoría del flujo, como comúnmente se cree. Los pasajes platónicos que recurren a imágenes como el día, la luz o la sombra sugieren precisamente este tipo de presencia no local ni fragmentaria de las Formas en las cosas. La Existencia Independiente (que propone Fine) es una condición necesaria pero insuficiente; el platonismo requiere una noción positiva de presencia: una inmanencia no reductiva estructural que garantice la unidad de la Forma en un sentido ontológicamente más fuerte y no solo en sentido explicativo.

El análisis desarrollado a lo largo de este trabajo permite extraer una conclusión central: el problema de los universales sigue siendo filosóficamente activo, porque las alternativas contemporáneas (en particular el nominalismo) no logran explicar satisfactoriamente la identidad de naturaleza que subyace a la práctica científica, al lenguaje y al conocimiento en general. La persistencia de la inducción, la predicción y la referencia estable sugiere que la apelación a universales no es un residuo metafísico prescindible, sino una exigencia explicativa genuina.

Frente a este panorama, el realismo aparece como una opción más sólida que el nominalismo, pero no en cualquiera de sus versiones. El realismo aristotélico y el realismo científico contemporáneo ofrecen modelos poderosos al situar los universales en estrecha relación con los particulares; sin embargo, sus intentos de analizar dicha relación en términos de predicación, instanciación o causalidad productiva dejan sin resolver el estatuto ontológico de los universales y su papel en la explicación del conocimiento. En este sentido, el análisis muestra que la reducción del problema de los universales a un problema de predicación resulta insuficiente.

La discusión del platonismo, lejos de quedar clausurada por la crítica aristotélica, revela un espacio conceptual aún abierto. Siguiendo a Fine (2003a, 2003b), he mostrado que muchas objeciones tradicionales contra Platón descansan en una comprensión equivocada de la separación como separación local o espacial. No obstante, he sostenido que interpretar la separación únicamente como existencia independiente tampoco es suficiente, pues no explica de qué manera las

Formas pueden ser relevantes para los particulares y para el conocimiento cuando estos existen.

La tesis defendida aquí es que el platonismo puede sostener una forma de inmanencia no reductiva, distinta tanto de la inmanencia aristotélica como de la mera trascendencia. Esta inmanencia no debe entenderse como composición mereológica, mezcla física ni causalidad productiva, sino como una relación estructural que hace inteligible que los particulares sean lo que son y que puedan ser conocidos como tales. Muestra una dependencia estructural del mundo sensible respecto de las Formas, como condición de inteligibilidad y fundamento de predicación sin reducción ontológica. La inmanencia no reductiva consiste en una relación de dependencia explicativa, de alguna manera constitutiva del mundo sensible, en la cual la Forma no es parte del particular, pero sí condición de su inteligibilidad y existencia. Esto está sustentado en las críticas de Aristóteles a las Formas de relativos y en los pasajes platónicos que muestran que la existencia de relativos es fundamental, como incluso señala Russell (2001). La existencia de Formas de relativos (como lo grande, lo largo, etc.), es parte de la estructura relacional o la relación estructural que permite el conocimiento. Así, el platonismo no solo tiene la posibilidad de sobrevivir a la crítica aristotélica, sino que ofrece una ontología más adecuada para explicar la inteligibilidad del mundo.

En términos contemporáneos, la relación entre universales y particulares puede entenderse como una forma de fundamentación ontológica en el sentido de Kit Fine (2015, 2022), para quien las relaciones de dependencia se explican en virtud de la esencia de las entidades involucradas. Desde esta perspectiva, las Formas pueden concebirse como principios que fundamentan la inteligibilidad de los particulares sin reducirse a ellos.

En consecuencia, el dilema tradicional entre universales separados, pero irrelevantes, y universales inmanentes pero ontológicamente empobrecidos, resulta falso. El platonismo, reinterpretado a la luz de estas distinciones, conserva una vigencia filosófica real, no como una reliquia metafísica, sino como una teoría capaz de articular la objetividad del conocimiento, la estabilidad de las propiedades y la inteligibilidad del mundo frente al flujo de lo sensible.

Referencias

- Alvarado, J. T. (2020). *A Metaphysics of Platonic Universals and Their Instantiations*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-53393-9>
- Aristóteles. (1995). *Física* (G. Rodríguez de Echandía, trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica* (V. García Yebra, ed. y trad.; 2.ª ed.). Gredos.
- Aristóteles. (2008). *Sobre las Ideas*. En *Fragmentos* (Á. Vallejo Campos, trad.) (pp. 239-269). Gredos.
- Armstrong, D. M. (1988). *Los universales y el realismo científico*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cohen, H. (1977). *Logik der reinen Erkenntnis* (H. Holzhey, ed.; 4.ª ed.). Georg Olms Verlag.
- Devereux, D. T. (1999). Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms. En G. Fine (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology* (pp. 192-214). Oxford University Press.
- Fine, G. (2003a). Separation. En *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays* (pp. 252-300). Oxford University Press.
- Fine, G. (2003b). Immanence. En *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays* (pp. 225-251). Oxford University Press.
- Fine, K. (2015). Unified Foundations for Essence and Ground. *Journal of the American Philosophical Association*, 1(2), 296-311. <https://doi.org/10.1017/apa.2014.26>
- Fine, K. (2022). *Essence, Modality, and Reality*. Oxford University Press.
- Lewis, D. (1999). New Work for a Theory of Universals. En J. Kim & E. Sosa (eds.), *Metaphysics. An Anthology* (pp. 209-222). Blackwell.
- Turkis II, M. E. (2024). *The Metaphysics of Michael Polanyi: Toward a Post-Critical Platonism*. Springer Nature Switzerland. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-41211-0>
- Natorp, P. (1910). *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (2.ª ed.). B. G. Teubner.
- Platón. (1986). *Fedón* (C. García Gual, trad.). En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 24-142). Gredos.
- Platón. (1987). *Diálogos IV. República* (C. Eggers Lan, trad.). Gredos.

- Platón. (1988). *Parménides* (M. I. Santa Cruz, trad.). En *Diálogos v. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (pp. 29-136). Gredos.
- Putnam, H. (1980). Models and Reality. *The Journal of Symbolic Logic*, 45(3), 464-482. <https://doi.org/10.1007/10.2307/2273415>
- Russell, B. (2001). *Los problemas de la filosofía*. Centro de Estudios Culturales.
- Schaffer, J. (2009). On What Grounds What. En D. J. Chalmers, D. Manley & R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* (pp. 347-383). Oxford University Press.
- Schaffer, J. (2016). Grounding in the Image of Causation. *Philosophical Studies*, 173(1), 49-100. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0438-1>