

ESTUDIOS
DE
FILOSOFÍA
4

ESTUDIOS
DE
FILOSOFÍA
4



Difícilmente¹ un texto de Platón ha sido tan discutido en los últimos cuarenta años² como los dos pasajes del *Parménides* cuyo fin es probar que la teoría de las formas implica un regreso al infinito, lo que en la época de Platón era llamado argumento del "tercer hombre". Mucho se ha aclarado en torno al significado del texto y sus implicancias filosóficas. A pesar de esto, los desacuerdos continúan. ¿Es el argumento del tercer hombre una objeción válida a la teoría de las formas? ¿Creía Platón que era válido? Uno puede hallar críticos agudos y eruditos en ambos extremos de estas preguntas básicas. Escribo como beneficiario de sus controversias, mas no con espíritu controversial. Si algún progreso para el acuerdo ha de ser hecho en este momento, éste debe provenir de algún avance en la comprensión de la estructura lógica del argumento. Con este fin proseguiré su análisis, además de creer que alguien más encontrará útil continuarlo. Ésta será la tarea de la sección I. En la sección II consideraré lo que esto podría enseñarnos sobre la teoría de las formas y sobre la intención con que Platón mantuvo esta teoría cuando opuso a ella ese conjunto de objeciones de las cuales el argumento del tercer hombre es la más interesante e instructiva.

I. Análisis del argumento

A. La primera versión, *Parménides* 132a1-b2

"Supongo que esto es lo que te lleva a suponer que hay en cada caso una única forma: cuando muchas cosas te parecen grandes, parece tal vez que

¹ Originalmente publicado en: *Philosophical Review*, 63 (1954), pp. 319-349. Reimpreso en: Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 231-261. Las expresiones del tipo F_n-dad mudan a F-dad_n en la reimpresión. {Tras releer este artículo a la luz de las críticas que he visto publicadas u oído en discusiones, veo que perdura el conjunto de sus contenidos principales. Mas, si lo hubiera escrito ahora, me habría expresado de modo distinto sobre algunos puntos. Para algunas mejoras en el análisis del argumento de Platón, remito al lector a un análisis nuevo ofrecido al final de este trabajo en el *addendum* y, para los grados de realidad en Platón, a un ensayo con el que contribuyo a un simposio sobre filosofía griega, editado por el Sr. Renford Bambrough (Londres: Routledge, 1965) <=*Platonic Studies*, pp. 58-75>}.
² Apunto las principales contribuciones:

Taylor, A.E., "Parmenides, Zeno, and Socrates", en *Phil. Studies* (Londres, 1934); reimpreso de *Proceedings of the Aristotelian Society*, XVI (1915-16).

Goblot, F., "Le troisième Homme chez Platon", *Revue d'Histoire de la Philosophie*, III (1929), pp. 473ss.

Hardie, W.F.R., *A Study in Plato* (Oxford, 1936), pp. 88ss.

Cornford, F.M., *Plato and Parmenides* (Londres, 1939), pp. 87-95.

Ryle, G., "Plato's Parmenides", en: *Mind*, XLVIII (1939), pp. 129ss. (especialmente pp. 136-140). Cf. antes, capítulo VI.

Robinson, R., "Plato's Parmenides", en: *Class. Philol.*, XXXVII (1942), pp. 51ss.

Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I (Baltimore, 1944), *passim*, pero especialmente pp. 231ss., 284ss., 375, y 500ss.

Ross, D., *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1951), pp. 86ss.

Owen, G.E.L., "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", en: *Class. Quart.*, III (1953), pp. 79ss. Cf., luego, capítulo XVI.

A estos trabajos me referiré de aquí en adelante por el nombre del autor.

hay una única forma que es la misma en tu visión de todas ellas. Luego, tú crees que la Grandeza es una única cosa"³.

Éste es el primer paso del argumento, y puede ser generalizado como sigue:

(A1) Si un número de cosas a , b , c son⁴ todas F , debe haber una única forma, la F -dad, en virtud de la cual aprehendemos a , b , c como todas F .⁵

Aquí " F " representa cualquier rasgo o propiedad discernible. El uso del mismo símbolo " F " en " F -dad", representación simbólica de la "única forma"⁶, registra la identidad del rasgo discernido en el particular ("grande") y concebido en la forma ("Grandeza") por medio de la cual vemos que este —o cualquier otro— particular tiene este rasgo. Sobre el significado sustantivo de los diversos términos que Platón utiliza en su exposición y que mi transcripción recoge, no tengo nada que decir por el momento. El argumento de Platón pretende ser un argumento deductivo y propongo que lo tratemos como una estructura formal de inferencia, que parte de premisas establecidas o implicadas. Por esta razón, no formulo preguntas sobre la teoría de las formas y no presumo mayor información sobre el tema que la que puedo extraer del texto. Y lo dado en el primer paso está —según confío— completamente contenido en (A1).

56

"¿Qué ocurre entonces si, de manera semejante, ves mentalmente la Grandeza misma y las otras cosas grandes? ¿No aparecerá nuevamente una única Grandeza, en virtud de la cual todas éstas [la Grandeza y las otras cosas grandes] aparecen grandes? —Así parece. —En consecuencia, aparecerá otra forma de Grandeza además de la Grandeza misma y de las cosas que participan de ella."

Éste es el segundo paso:

(A2) Si a , b , c , y la F -dad son todas F , debe haber otra forma, la F -dad₁, en virtud de la cual aprehendemos a , b , c y la F -dad como todas F .

³ Para esta traducción y las subsiguientes consulté a Cornford y a A.E. Taylor, *Plato's Parmenides* (Oxford, 1934), y principalmente seguí a Cornford. Mi criterio principal ha sido traducir del modo más literal posible. [Cf. la traducción de la colección Gredos: "Pienso que tú crees que cada forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y eso es lo que te lleva a considerar que lo grande es uno". (7.)]

⁴ Digo "son", donde el texto de Platón dice sólo "parecen". Pero la diferencia no es esencial para el argumento. Unas pocas líneas después Platón habla de las cosas grandes como "participando" de la Grandeza (132a11), que es su manera de decir que son grandes (hasta donde se puede decir que las cosas particulares son algo) y no necesariamente que aparecen como tales. Cf. también *Parm.*, 130e5-131a2.

⁵ En la última condición solamente hago explícita una asunción implícita de principio a fin en el argumento y que se establece en el segundo paso, 132a7-8.

⁶ Que F y F -dad son lógicamente y ontológicamente distintos es crucial para el argumento. Cf. más adelante, n. 40.

Ahora, con sólo comparar (A2) y (A1) se ve una discrepancia en el razonamiento que, hasta donde yo sé, no ha sido percibida nunca anteriormente, pero que salta a la vista cuando uno se toma el trabajo de transcribir todo el contenido de los dos pasos de manera simbólica. En (A1) dijimos que si muchas cosas son todas F, son vistas como tales en virtud de la F-dad. Pero (A2) nos dice que si muchas cosas son todas F, éstas son vistas como tales no debido a la F-dad, sino a otra forma distinta de la F-dad, a saber, F-dad₁. Con toda seguridad hay una diferencia entre las prótasis de (A1) y (A2), y esto es indudablemente lo que ha extraviado tanto a los defensores como a los críticos del argumento: (A2) incluye —mientras que (A1) no— a la F-dad entre las cosas que tienen la propiedad F. La importancia de la premisa que sugiere esta inclusión será discutida directamente, y será el tema más importante a través de todo este ensayo. Pero si nosotros sólo nos apegamos a la forma lógica de las dos exposiciones, la disparidad del razonamiento⁷ que se da entre (A1) y (A2) sigue siendo claramente abrupta y carece de garantía.

¿No hay manera entonces de sortear la dificultad? Ciertamente la habría, si (A2) pudiera cambiarse para leer:

(A2a) Si a , b , c , y la F-dad son todas F_1 , debe haber otra forma, F-dad₁, etc.

¿Hay alguna posibilidad de que esto sea lo que Platón dijo, y que yo lo haya obviado en mi transcripción de su argumento en (A2)? Considero que no. Basta con regresar al texto para comprobar el hecho de que es (A2) —y no (A2a)— la información que proporciona. Todo lo que se nos pide es “ver mentalmente” la

⁷ Un lector melindroso puede fastidiarse con la vaguedad de esta expresión. Yo podría hablar más definidamente de un *non sequitur* (y, para simplificar las cosas, lo haré de aquí en adelante). Pero esto es establecer de manera incompleta la falta que comete el razonamiento, que sólo puede establecerse plenamente en una proposición cuyo aserto no es necesario para mi argumento sobre el texto y cuya prueba excedería los recursos técnicos de Platón: La afirmación conjunta de (A1) y (A2) implica que las prótasis de (A1) y (A2) son mutuamente inconsistentes; y puesto que el argumento asume que ambas pueden afirmarse (i.e. que es verdad que hay cosas particulares grandes, y que la Grandeza y los particulares grandes son todos grandes), la afirmación conjunta de (A1) y (A2) está absolutamente excluida. La prueba de la proposición mencionada es como sigue:

$p = a, b, c$ son F.

$q = a, b, c$ son vistas como F en virtud de la F-dad.

$\sim q = a, b, c$ son vistas como F en virtud de la F-dad₁, donde F-dad₁ \neq F-dad.

$r =$ F-dad es F.

$s =$ F-dad es vista como F en virtud de la F-dad₁, donde F-dad₁ \neq F-dad.

(Debe notarse que, para reducir la extensión de la siguiente prueba, he puesto como $\sim q$ una proposición que no es estrictamente la negación de q pero cuyo valor de verdad es equivalente a esta última, ya que podemos dar por supuesto que no puede ser verdadero que x, y, z sean vistos como F en virtud de la F-dad y también en virtud de otra forma que no sea la F-dad.)

Entonces, (A1) = $p \supset q$.

(A2) = $(p.r) \supset (\sim q.s)$.

Pero $(\sim q.s) \supset \sim q$; por eso, $(p.r) \supset \sim q$; en consecuencia, $q \supset \sim(p.r)$.

Pero ya que $p \supset q$, (A1), se sigue que $p \supset \sim(p.r)$, i.e., que las prótasis de (A1) y (A2) son mutuamente inconsistentes.

Grandeza y "las otras cosas grandes" y encontrar la forma en virtud de la cual todo esto "aparece grande". No nos invita a discernir un nuevo rasgo, no grande, pero sí grande₁ (lo que sea que esto pueda significar), y, tras darnos por satisfechos con que *a*, *b*, *c*, y la Grandeza son todas grandes₁, inferir, *pari passu* con (A1), la existencia de la Grandeza₁.

Ahora bien, podría señalarse que, si bien (A2a) no es lo que Platón dijo, al menos eso es lo que pensó. Sólo con dudas muy fuertes esta propuesta sería admitida y mantenida, ya que Platón es cualquier cosa menos un escritor descuidado, y su vocabulario no sufre de limitación alguna capaz de impedirle decir (A2a) si piensa en (A2a). No obstante, siendo el tema crucial para todo el curso del argumento, sometamos a juicio esta propuesta. ¿Podría esta mejora del texto ser una mejora del argumento? Con toda seguridad, la respuesta es no. El propósito del segundo paso del argumento es convencernos de la existencia de una nueva forma de Grandeza, "además de la Grandeza misma". Este propósito sería anulado si la prótasis del segundo paso fuera tan cuestionable como su apódosis. ¿Y no sería esto precisamente lo que pasaría si se aceptara esta propuesta? El segundo paso empezaría entonces: "Si hay cosas grandes₁..."; ¿y cómo continuaríamos entonces replicando "En ese caso", y preguntando las razones por las que debería haber tales cosas? En el caso de (A1), la prótasis no ofrece ningún problema; ¿quién podría negar que hay (o que parece haber) cosas grandes? Pero aquí la cuestión es completamente distinta. Todo el mundo ha visto cosas grandes; ¿pero quién ha visto alguna vez una o varias cosas grandes?⁸ Si Platón pensó proponer tal afirmación como la condición *si* de un planteamiento *si-entonces*, seguramente habría visto que ello requiere una justificación, y nunca habría sido movido hacia el *entonces* sin dejar de interponer razones para la condición misma. Y para hacer esto tendría que haber cambiado la forma entera de su argumento. El peso del segundo paso vendría a establecer la existencia de cosas que tienen la propiedad perceptible de ser grande₁. No estoy diciendo que un argumento tal no pueda ser hecho⁸. Todo lo que digo

⁸ No podría ser hecha sin anticipar los resultados de la sección II. Si me es permitido hacerlo, el argumento puede reconstruirse como sigue: la Grandeza es grande en un sentido diferente (superlativo, que se sigue de la teoría de los grados de realidad en la sección II) del que lo son los particulares. Así:

(i) La Grandeza es grande₁. Pero las cosas particulares grandes y la forma grande₁ tienen algo en común; llamemos a esto —el determinante, del cual grande y grande₁ son determinaciones— grande₂. Se sigue entonces que (ii) la Grandeza y las cosas particulares grandes son grandes₂.

Completado este rodeo, tendríamos ahora la garantía para afirmar una variante apropiada de (A2a), que podríamos llamar ahora (A2a₁). Si *a*, *b*, *c* y la F-dad son todas F₂, debe haber una forma adicional a la F-dad, llamada F-dad₂.

Se notará que (A2a₁) no sería ya más el segundo paso del argumento sino al menos el tercero; la existencia del predicado F₁ tendría que ser probada no como el predicado común de la F-dad y los F particulares, sino como la propiedad distintiva de la F-dad; y el predicado común de la F-dad y los F particulares no sería F₁, sino F₂..., todo lo cual es una exigencia extraña al argumento de Platón en el texto que estamos analizando, y creo que ello hará ver al escéptico por qué esto no debería considerarse como "el significado" del segundo paso tal como se da en el texto.

es que, hecho esto, el segundo paso del argumento del tercer hombre habría sido enteramente distinto de como es. Y como mi propósito es analizar el argumento que Platón nos da —y no uno que pudiera habernos dado— no tengo otra alternativa que enviar a la papelera la sugerencia de que (A2 a) es lo que Platón pensó. Hemos acabado entonces donde empezamos, con (A2) brillando en nuestras caras.

Ahora, si esto es todo por lo que podemos guiarnos —(A1) en el primer paso y (A2) en el segundo— ¿puede alguien decir que el argumento del tercer hombre fue lógicamente válido? Es claro que en el pensamiento de Platón debió haber algo más que la información dada por (A1); algo que, hecha la transición hacia (A2), le parezca no sólo permisible, sino también plausible. ¿Qué podría ser? Una respuesta completa a esta cuestión nos llevaría, buscando desordenadamente en otros textos, a descubrir qué afirmaciones adicionales hace Platón sobre su teoría de las formas. Pero esto sería anticipar la sección II. Vamos a contentarnos ahora con una cuestión más modesta: ¿Cuáles son las premisas simples no dadas en el presente argumento, pero que podrían ser añadidas a su primer paso para hacer de (A2) una conclusión legítima?

Ante todo necesitamos lo que propongo llamar la aserción de la autopredicación:

(A3) Cualquier forma puede ser predicada de sí misma. La Grandeza es ella misma grande. La F-dad es ella misma F.

He aludido a esto antes. Es una asunción claramente necesaria, pues si no fuera verdadera, la prótasis de (A2) sería necesariamente falsa: si la F-dad no fuera F, sería falso decir que *a*, *b*, *c* y la F-dad son todas F. El crédito por reconocer que ésta es una indispensable —aunque suprimida— premisa del argumento del tercer hombre lo tiene A.E. Taylor⁹. Así abrió el camino hacia la comprensión correcta del argumento, y no sólo de éste sino también de toda la teoría de las formas, aunque Taylor, irónicamente, nunca desarrolló las implicancias de su propio descubrimiento, por rehusarse a admitir que Platón mismo haya hecho una asunción tan absurda. Sobre esto hablaremos luego. Aquí podemos remarcar no sólo que esta premisa era necesaria para el argumento, sino también que la formulación concreta del segundo paso por parte de Platón proviene de afirmar la aserción de la autopredicación sin establecerla explícitamente: “¿No aparecerá de nuevo una única Grandeza, en virtud de la cual todas éstas (sc. “Grandeza y las otras cosas grandes”) aparecen grandes?” La segunda cláusula implica claramente que la Grandeza, no menos que cada uno de los particulares, “aparece grande”.

⁹ De su ensayo de 1916, pp. 46ss. La mayoría de las alusiones posteriores a este punto vital reconocen la deuda a Taylor y es probable que aún aquéllos que no lo hacen estén igualmente en deuda con él directa o indirectamente, ya que esta forma de entender el problema es omitida en todas las discusiones tempranas.

Pero también necesitamos una premisa adicional, a la que llamaré la aserción de la no-identidad:

(A4) Si alguna cosa tiene un cierto carácter, ésta no puede ser idéntica con la forma en virtud de la cual aprehendemos ese carácter. Si x es F , x no puede ser idéntico con la F -dad.

Esta premisa también está implicada en el argumento, aunque no se establece de manera concreta. Al pensar en qué pasaría si esto no fuera asumido como siendo verdadero, la transición de la prótasis de (A2): "Si a , b , c y la F -dad son todas F ", a su apódosis: "entonces debe haber otra forma, la F -dad₁", no tendría entonces una secuencia lógica, sería sólo ese salto salvaje y caprichoso que hemos visto antes. La garantía mínima para pasar desde "las cosas grandes y la Grandeza son grandes" a "la forma en virtud de la cual aprehendemos el carácter común de las cosas grandes y la Grandeza no puede ser la Grandeza", no podría ser menos que esto: Si una cosa es grande, su Grandeza no puede ser idéntica con esa cosa. De aquí se seguiría que si la Grandeza es grande, entonces su Grandeza no puede ser idéntica consigo misma y debe, por tanto, ser una segunda forma de Grandeza, Grandeza₁.

60

En las abundantes discusiones modernas del argumento no puedo encontrar ningún planteamiento explícito de esta aserción de la no-identidad (o un equivalente) que sea estrictamente requerido de esta manera. Esto podría deberse a que el papel de tal afirmación golpea a críticos más penetrantes que yo de manera tan obvia que sienten como un insulto que su inteligencia de lectores sea puesta en enunciados o símbolos. En todo caso, hay momentos en que el penoso trabajo de decir lo obvio es recompensado, y éste es uno de ellos. Si uno compara (A4) con (A3), puede ver entonces que estas dos premisas, unidas necesariamente a la segunda, y todos los pasos siguientes del argumento son mutuamente inconsistentes, y que su inconsistencia no necesita ser expuesta por medio de la indirecta y elaborada maquinación del regreso al infinito, sino que puede ser mostrada de manera más simple y directa. (A2) dice: la F -dad es F . (A4) dice: si x es F , x no puede ser idéntico con la F -dad. Sustituyendo F -dad por x en (A4), tenemos:

(A5) Si la F -dad es F , la F -dad no puede ser idéntica con la F -dad.

Y puesto que la consecuencia de (A5) es claramente falsa, por ser auto contradictoria, al menos una de las premisas desde las cuales se sigue —(A2), (A4)— debe ser falsa¹⁰.

Ahora hay un único modo de evitar este *impasse* particular, y éste es modificando (A4), quedando como sigue:

¹⁰ Estoy usando "falso" aquí y ocasionalmente de aquí en adelante en el sentido más amplio que incluye "insignificante".

(A4a) Si un *particular* tiene un cierto carácter, entonces no puede ser idéntico con la forma en virtud de la cual aprehendemos ese carácter. Si x es F , x no puede ser idéntico con la F -dad cuando, y sólo cuando, los valores de x son particulares: $a, b, c...$ ¹¹

Si (A4a) reemplaza al anterior (A4), la inconsistencia con (A3) no surgiría, pues (A4a) no garantiza la sustitución de F -dad por x , y esto a pesar de que la F -dad es F (A3). Lo que decimos ahora es que la aserción de la no-identidad prosigue en el caso de los particulares; no que se mantenga en el caso de las formas, y no tenemos ningún fundamento para afirmar que si una *forma* tiene un cierto carácter no puede ser idéntica con la forma en virtud de la cual tiene (y es aprehendida como teniendo) ese carácter. Pero, ¿qué le sucede ahora al segundo paso del argumento? —Ya no es más una inferencia válida desde nuestras premisas, (A1), (A2) y (A4). No tenemos ahora ningún fundamento para decir que si a, b, c y la F -dad son todas F , debe haber otra forma que la F -dad, en virtud de la cual aprehendemos que a, b, c y la F -dad son todas F . No hay nada ahora que nos impida afirmar que ellas son todas aprehendidas como F en virtud de la F -dad misma. La existencia de la F -dad, permanecería sin probar en el segundo paso, y lo mismo sucedería con todas las formas subsiguientes (F -dad₂, F -dad₃, etc.). El regreso al infinito no se materializaría.

Veamos ahora a dónde nos ha llevado este análisis del argumento del tercer hombre: si tomamos el segundo (y crucial) paso del argumento del tercer hombre como una mera inferencia desde lo que se estableció en el primer paso, sería un horrible *non sequitur*. Para evitar esto, premisas adicionales deben ser dadas, y no podríamos determinar si el argumento es válido hasta que lo sean; ya que decir de cualquier argumento que es válido es simplemente decir que sus conclusiones se siguen correctamente de sus premisas. Y ahora hemos visto qué premisas serían necesarias para la afirmación de (A2): el primer paso del argumento, (A1); la aserción de la autopredicación, (A3); la aserción fuerte de la no-identidad, (A4).

¿Son ellas entonces suficientes? Ciertamente, aunque de un modo muy singular, pues estamos trabajando con premisas inconsistentes que, como vimos, ya han producido la conclusión autocontradictoria en (A5), “la F -dad no puede ser idéntica a la F -dad”, y no nos sorprendería verlas justificando todo tipo de conclusiones contradictorias. Puesto que estas premisas garantizan que la proposición que establece que la F -dad no es idéntica a la F -dad, garantizarán la proposición que establece que la F -dad es idéntica a la F -dad, que es una forma no-idéntica a la F -dad, y (A2) se seguiría de (A1)¹². Y teniendo así la existencia de la F -dad₁

¹¹ Será conveniente distinguir de aquí en adelante (A4a) del anterior (A4), refiriéndonos a (A4) como a la aserción “fuerte” de la no-identidad.

¹² Sabemos por (A1) que si una cantidad de cosas son F debe haber una forma, la F -dad, por la que son aprehendidas como F . De donde se sigue (A2b) Si a, b, c y la F -dad son todas F , debe haber una forma, la F -dad, por la que son aprehendidas como F . Pero si la F -dad es idéntica con la F -dad₁, podremos sustituir la F -dad₁ por la F -dad en la segunda condición de (A2b), que producirá (A2).

en (A2), podemos proceder, por el mismo "razonamiento", a mostrar en el siguiente paso la existencia de la F-dad₂, y luego la F-dad₃, y así indefinidamente. Tendríamos así un *bona fide* regreso al infinito, lógicamente vicioso, en tanto se asume que discernimos particulares F en virtud de la F-dad (A1), la F-dad en virtud de la F-dad₁ (A2), y así *ad infinitum*, requiriéndose el discernimiento de cada forma sucesiva para el discernimiento de su predecesora inmediata, requerimiento que nunca puede ser cumplido, ya que la serie es infinita¹³.

¿Y qué aprendemos de esto? —Sólo que una o más de nuestras premisas es falsa o carece de sentido, en la hipótesis de que algún vicio en una o más de las premisas es el origen de la consecuencia viciosa. Podríamos obtener la misma información por medio de un procedimiento mucho más económico: simplemente notando la contradicción que se sigue de la afirmación conjunta de (A3) y (A4), como explicamos anteriormente. Y de haber llegado Platón a la formulación explícita de la misma (A3), habría encontrado una buena razón para descartarla¹⁴, y habría sido así capaz de captar el origen exacto del problema corroborado —pero no identificado— por el regreso al infinito. Pero aún si Platón hubiera afirmado (A3), todavía podría haberse salvado del desastre de la regre-

¹³ Hay una explicación tolerablemente buena del hecho de que el argumento no produce una serie infinita (inobjetable), sino una regresión (viciosa), en Taylor, pp. 47 y ss., aunque yo haría una excepción respecto de la forma como aplica la regresión a la "participación" platónica en p. 49. La esencia del asunto puede ser recreada como sigue: Si el argumento simplemente establece una serie indefinida de formas correspondientes a cada carácter discernible, ningún desastre lógico se seguiría, en tanto una (o, a lo sumo, un número finito) de estas formas baste para hacer lo que se supone que las formas hacen, i.e., posibilitarnos el discernimiento de los caracteres relevantes en los particulares y así en la primera de las formas correspondientes. Todos los otros miembros de la serie entonces podrían ser ignorados como un excedente inofensivo, aunque todo adepto a la navaja de Occam los eliminaría. Pero lo que el argumento prueba es algo mucho peor. En (A1) hemos dicho que aprehendemos los particulares como F a través de la F-dad. Ahora si la F-dad misma debe ser aprehendida como F, se sigue de (A2) que debemos aprehender la F-dad a través de la F-dad₁, y así sucesivamente. De donde se sigue que, ya que no podemos completar la serie, F-dad, F-dad₁, etc., nunca seremos capaces de aprehender la F-dad en primer lugar, y así nunca aprehenderemos los F particulares; y esto es desastroso. Se puede objetar que Platón no dice que la F-dad deba ella misma ser aprehendida como F. Por supuesto que no. Pero lo que sí dice implica una conjunción con la autopredicación. Pues si fuera verdadero que la F-dad es F, ¿cómo podría ser aprehendida excepto como F? Como sea, no es necesario (y no está garantizado por la evidencia) asumir que esta distinción entre una serie inofensiva y una regresión viciosa fuera lo que Platón veía. Él mismo estaba convencido que había sólo una forma para cada carácter o tipo discernible, y argüía (*Rep.*, 597c-d, *Tim.*, 31a-b) que si, *per impossibile*, hubiera dos formas de alguna cosa, tendría que haber una tercera forma que sea la forma de esa cosa. Él habría considerado, por eso, incluso una serie infinita de formas de cualquier tipo como un desastre para su teoría.

¹⁴ Para evitar equivocaciones, subrayaré el hecho de que la aserción de la autopredicación a la que me referí en todo este trabajo es la aserción en (A3), que *cualquier* forma puede ser predicada de sí misma. Un absurdo o una inevitable contradicción resulta de esta aserción que implica que las formas predicables de los particulares son predicables de sí mismas, como mostraré en la sección II-B luego. De haber meramente dicho o implicado Platón que algunas formas son autopredicativas —las predicables sólo de las formas, como la Identidad Lógica, la Inteligibilidad, la Invariabilidad, etc.— ningún absurdo o contradicción obvia habría surgido. En la bien conocida teoría de Russell, *cualquier* aserción de la forma "F(F)" es lógicamente ilícita; pero cf., en contraste, Koyré, A.. *Epiménide le menteur* (París, 1947), pp. 36-42.

sión simplemente negando (A4) y diciendo que no tenía ninguna razón para sostener nada más que (A4a).

Este resultado puede ser resumido, anticipando la sección II, como sigue: Si Platón identificó la totalidad de las premisas que son necesarias (y suficientes) para garantizar el segundo paso del argumento del tercer hombre, él no habría producido el argumento del tercer hombre en absoluto, a menos que simplemente se propusiera un juego lógico para él mismo, lo cual no es lo que hace en la primera parte del *Parménides*¹⁵. Al establecer el argumento del tercer hombre, y al dejarlo sin refutar, él está revelando (a) que no conocía la totalidad de sus premisas necesarias, de donde se seguiría que (b) no tenía manera de determinar si era o no un argumento válido. (a) puede ser independientemente verificada, y lo será en la sección II.

B. La segunda versión: *Parménides* 132d1-133a6

Ésta es por lo menos interesante por su propia cuenta; y no menos como lo es una tercera versión, suministrada por Aristóteles¹⁶. La falta de espacio prohíbe completamente un tratamiento del tercer en este trabajo, y me compele a tratar al segundo más breve y someramente de lo que se merece. Todo lo que intentaré aquí es mostrar que la segunda versión de Platón del argumento es similar en su estructura lógica al primero y presupone las dos premisas inconsistentes propuestas por el primero.

El primer paso en la segunda versión:

(B1) La teoría de la copia: Si *a* y *b* son similares (con respecto a ser *F*), debe haber una forma, la *F*-dad, de la que ambos participen por medio de la semejanza: *a* y *b* deben asemejarse a la *F*-dad, como las copias se asemejan a su modelo.

Además:

(B1.1) Si *a* se asemeja a la *F*-dad (con respecto a ser *F*), la *F*-dad debe asemejarse a *a* (en el mismo respecto)¹⁷.

¹⁵ Para una mejor demostración de esto cf. Robinson, pp. 58 y ss.

¹⁶ En su ensayo *Sobre las formas*, ap. Alejandro, en *Met.* (Hayduck), 84.21-85.11; traducción al inglés de W.D. Ross, *The Works of Aristotle*, vol. XII, *Select Fragments* (Oxford, 1952), 129; cf. Cherniss, pp. 233-4, y 500 ss. Sólo puedo observar aquí que un análisis de la versión de Aristóteles mostrará que ésta también envuelve, sin que aparezca mencionada, la misma discrepancia entre el primer y el segundo paso del argumento. Mientras en el primer paso Aristóteles infiere la existencia de la *F*-dad del hecho de que la *F*-dad es predicada de ciertas cosas (en este caso, particulares), en el segundo paso sorprendentemente infiere la existencia de otra forma distinta de la *F*-dad por el hecho de que la *F*-dad es predicada de ciertas cosas (en este caso, las particulares y la *F*-dad).

¹⁷ No con respecto a ser una copia de *a* o *b* —una absurda sugerencia que, desde luego, no está en el texto; aunque Taylor (p. 87), inexplicablemente la ve en el argumento y por eso piensa

El segundo —y crucial— paso, cuyo razonamiento es repetido en todos los pasos subsiguientes:

(B2) Si a y la F-dad son similares (con respecto a ser F), debe haber otra forma, la F-dad₁, de la que ambas participan por medio de la semejanza: a y la F-dad deben asemejarse a la F-dad₁, como las copias se asemejan a su modelo.

Una comparación de esto último con el texto de Platón mostrará que la transcripción simbólica no omite nada vital para el razonamiento, ni añade nada excepto lo establecido entre paréntesis; y esto sólo hace explícito el sentido del argumento. Claramente, si a y b son similares, deben serlo al menos en un respecto; y mis paréntesis simplemente han simplificado el respecto con un símbolo que es usado de la misma manera que el que simboliza la forma de la cual participan. Así, si a y b son ambos blancos, se asemejan el uno con el otro con respecto a ser blancos, la misma propiedad que es expresada por la forma, Blancura, de la que se dice participan por medio de la semejanza. Nuevamente, como corolario, si la Blancura se asemeja al blanco particular, sólo puede asemejarlo en el mismo respecto en el que se dice que las cosas blancas se asemejan a la Blancura, esto es, "blanco".

64

Ahora una mera ojeada a mi transcripción del argumento mostrará la misma discrepancia que encontramos en la primera versión entre el primer y el segundo paso. De la premisa de que dos cosas son similares con respecto a ser F, (B1) infiere la existencia de la F-dad, mientras que (B2) la de otra forma distinta de la F-dad, la F-dad₁. Para estar seguros, las cosas que se dice son similares en la prótasis de (B1) no son una vez más las mismas cosas que lo son en (B2): a y b , en (B1), a y la F-dad en (B2). Y esta prótasis en (B2) implica la aserción de la autopredicación:

(B3) La F-dad es F; si la F-dad no fuera F, no se asemejaría a a con respecto a ser F.

Pero, ¿por qué requeriría la semejanza de a y la F-dad con respecto de F la semejanza de a y la F-dad para con otra forma distinta de la F-dad? Una razón necesaria para eso es la asunción de la no-identidad:

(B4) Si x es F, no puede ser idéntico con la forma, la F-dad; si esto no fuera verdad, no habría ninguna razón para que a y la F-dad no puedan ser ambas F en virtud de la F-dad. Pero (B3) y (A4) son obviamente inconsistentes, y su afirmación conjunta lleva a una contradicción:

(B5) Si la F-dad es F (B3), entonces la F-dad no puede ser idéntica con la F-dad; ya que si alguna cosa es F no puede ser idéntica con la F-dad (B4).

Es valioso anotar que las dos asunciones de la autopredicación y la no-identidad (fuerte) que son todavía necesarias, como lo eran en la primera versión, son aún tácitas, pues ninguna de ellas es establecida como tal; pero son ahora más cercanas a la superficie del argumento, pues ambas son lógicamente implicadas e incluso intuitivamente sugeridas por el concepto clave de la segunda versión, la teoría de la copia de la participación. Si una cosa F participa de la F-dad vía la semejanza con la F-dad como una copia se asemeja a su modelo, entonces (a) la F-dad debe ser F, sino no se asemejaría a la cosa F con respecto de F, y viceversa; además, (b) la cosa F no puede ser idéntica con la F-dad, ya que una copia no puede ser idéntica a su modelo. La contradicción en (B5) expone la inconsistencia de las dos asunciones tácitas y el vicio lógico de la teoría de la copia, pues muestra que implica tanto a (B3) como a (B4), que son mutuamente inconsistentes. Otra manera de establecer esta contradicción que se sigue de la teoría de la copia es:

(B5a) Si la F-dad es F, entonces no puede ser F; pues la teoría de la Copia que, como hemos visto, requiere que la F-dad sea F, también requiere que no pueda ser F, pues, si fuera F, tendría que ser, en esta teoría, una copia de la F-dad, y nada puede ser una copia de sí mismo. Y es valioso anotar además que el argumento podría colapsar en la segunda versión, exactamente como en la primera, descartando (B4) a favor de

(B4a) Si cualquier *particular* es F, éste no puede ser idéntico con la forma, la F-dad.

Esto evitaría las consecuencias absurdas de (B4), (B5) y (B5a), y arruinaría la regresión al invalidar su segundo paso.

Habiendo comprendido todo esto, ¿qué más queda por entender sobre el regreso al infinito que debe empezar en (B2)? Que empieza aquí, si (B3) y (B4) se dan, puede ser fácilmente mostrado, pues (B2) está justificado por estas premisas en la misma singular manera en que (A2) fue justificado anteriormente¹⁸. Tenemos así una vez más nuestra preciosa regresión. ¿Pero qué tan bueno es esto? Como en la primera versión, su diagnóstico, que evalúa la razón de los vicios lógicos de la teoría de las formas no es mejor que, realmente no es tan bueno como, el simple establecimiento de las premisas tácitas, (B3) y (B4), seguido de una simple deducción de las conclusiones auto contradictorias, (B5) y (B5a). Si Platón supo que su teoría lo remitía a estas premisas, no habría necesitado el regreso para que le diga que su teoría estaba lógicamente moribunda y debía someterse a una drástica cirugía para sobrevivir.

¹⁸ (B5) nos ha dado la misma información que tuvimos en (A5) antes: la F-dad no es idéntica con la F-dad. Dejémosla entonces, una vez más, ser idéntica con la F-dad₁, que nos autoriza a sustituir "F-dad₁" por "F-dad" donde nos plazca. Pero de (B1) deducimos (B2a). Si a y la F-dad son similares (con respecto a ser F), debe haber una forma, la F-dad, etc. Sustituyendo "F-dad₁" por "F-dad" en la segunda condición de (B2a) tenemos (B2).

II. Las ascuciones del argumento y de la teoría de las formas

A. La ontología de Platón

El problema, si el argumento del tercer hombre es o no una objeción válida a la teoría de las formas de Platón, puede resolverse ahora dentro de la cuestión más precisa: ¿Afirmó la teoría de las formas las dos premisas tácitas que se necesitaban para producir un regreso al infinito? Esto es lo que ahora debemos determinar. Cuando lo hayamos hecho, parecerá, pienso, que la cuestión más compleja, si Platón mismo creyó o no que el argumento era una objeción válida a su teoría, es un problema que se responderá por sí mismo.

Empezaremos con lo que Platón mismo nos dice de la teoría de las formas en este mismo diálogo, antes de presentar el argumento del tercer hombre o cualquier otra objeción. "Dime, Sócrates", pregunta Parménides en 130b, "¿has trazado tú mismo esta división de la que hablas: por un lado, ciertas formas separadas por sí mismas y, por otro, separadas, las cosas que participan de ellas? ¿Y tú crees que la Semejanza misma es algo separado de la Semejanza que poseemos?" Difícilmente Platón habría podido ser más enfático identificando ese rasgo distintivo de la teoría, que será el blanco específico de los ataques que siguen; y cuando Aristóteles, en su versión del argumento del tercer hombre, como en realidad en la mayor parte de sus otras polémicas, hace de la "separación" (χωρισμός) de las formas el aspecto más objetable de la teoría platónica lo hace así con la buena garantía de por lo menos este texto platónico¹⁹. ¿Pero qué está diciendo exactamente Platón cuando asevera que las formas existen "separadas" de los particulares? Sólo lo que ha dicho muchas veces anteriormente sin usar para nada la palabra "separado". Los anuncios solemnes de la teoría en los diálogos de la etapa intermedia —el *Cratilo*, el *Fedón*, *La República*²⁰— son hechos generalmente de este modo: la Belleza (o la Justicia, o la Bondad, etc.) "es algo" (τι ἔστι) o "es una cosa" (ὅν ἔστι). Pero estas expresiones no informan nada por sí mismas, y tampoco se gana información duplicando el énfasis en el "es", al componer el verbo con sus adverbios o sustantivos derivados: "es realmente" (ὄντως ἔστι), "es un (una cosa) real" (ὄν ἔστι), "es una realidad" (οὐσία ἔστι), o aún recurriendo a otros adjetivos o adverbios, "es una verdad (ἀληθές) que es", o "es verdadero" (ἀληθῶς), "es un puro (ἐιλικρινές) ser" o "puramente (εἰλικρινῶς) es"²¹. Lo que Platón señala al decir, con o sin el

¹⁹ Y de varios otros. Cf. Cherniss, pp. 208 y ss., cuya refutación completa del punto de vista contrario hace innecesarios otros argumentos.

²⁰ *Crat.*, 439c, 440a; *Fd.*, 65d, 74a; *Rep.*, 475e, 596a. Soy plenamente consciente de que algunos especialistas consideran que el *Cratilo* es uno de los diálogos tardíos, pero este no es el lugar para argumentar sobre el asunto, y ninguna consecuencia se desprende de ello para mi presente propósito.

²¹ Documentación detallada resulta superflua; estas expresiones aparecen en cada contexto en que la teoría de las formas es afirmada, incluyendo los pasajes mencionados en la nota precedente. Aquellos que, como Owen, creen que la teoría de las formas fue drásticamente revisada en los diálogos tardíos y que le niegan ese estatuto al *Timeo*, deben ser remitidos a *Fil.*, 58a-

uso de algún otro sustantivo, adjetivo o adverbio, que “x es”, en el sentido estricto de “es”, se vuelve claro sólo cuando vemos lo que él pensó que implicaba el ser:

- (i) x es inteligible²²;
- (ii) x es inmutable²³;
- (iii) x no está calificado por predicados contrarios²⁴;
- (iv) x es él mismo la instancia perfecta de la propiedad de relación que la palabra connota para “x”²⁵.

Obviamente este no es el lugar para exponer el contenido de estas afirmaciones que resumen una de las más ricas y arriesgadas teorías metafísicas jamás inventadas en el pensamiento occidental. Sólo uno o dos apuntes se harán aquí.

Quizás más importante que cualquiera o todas las cuatro afirmaciones específicas de la comprensión que tenía Platón de la palabra “es” es la aserción tácita que las subyace a todas. Lógicamente, ésta es la más valiosa de todas las afirmaciones que Platón hizo: Que el verbo “es” y todas sus variantes (cuando se usan en aseveraciones ontológicas) tienen un *único* significado, que es conjuntamente especificado por las cuatro proposiciones que acabo de enumerar. No debemos juzgarlo severamente por esta afirmación. El axioma aristotélico de que “las cosas pueden decirse en muchos sentidos distintos” no era un lugar común en sus días, sino un descubrimiento revolucionario²⁶.

Antes de Aristóteles y después de Parménides todos los grandes constructores de sistemas —Empédocles, Anaxágoras, los atomistas y Platón mismo— consideraron como algo seguro que el ser tiene un y sólo un sentido, cuyo aspecto cardinal fue la inmutabilidad²⁷. Lo que Platón hizo fue realizar una lista de condiciones —más sistemática, más meditada y más provocadora para el pensamien-

59d; allí el objeto de la dialéctica, que consiste en las formas (cf. el “divino círculo” y la “divina esfera” en contraste con el “círculo humano”, el “falso círculo y la falsa regla”, en *Fil.*, 62ab), es lo que “realmente es” (58a2-3, 59d4), en contraste explícito “con este mundo” del devenir (59a).

²² En enfática oposición a “sensible”. Así, v.g., en *Fd.*, 65c ss., *Rep.*, 509d ss., *Tim.*, 51b-e.

²³ Por ejemplo., *Crat.*, 439d ss.; *Fd.*, 78d ss.; *Rep.*, 484b; *Fil.*, 59a-c.

²⁴ Por ejemplo, *Fd.*, 74c; *Rep.*, 479a-c, 523b y ss.; cf. *Ep.* VII, 343ab.

²⁵ Para esto no se puede ofrecer ninguna documentación (en sentido estricto) —un punto de gran importancia, para ser discutido en breve.

²⁶ Uno que, entre otras cosas, ofrece una manera directa de dar con el origen del argumento del tercer hombre, como el mismo Aristóteles vio con claridad. En su propio lenguaje, la confusión del sentido que tiene “es” en la primera categoría con el sentido que tiene en otra de ellas es lo que “crea el ‘tercer hombre’”, *Ref. Sof.*, 178b37 ss.; cf. *Met.*, 1038b34 ss.

²⁷ Empédocles B8: No hay “generación” (φύσις) o “destrucción”; “generación” es sólo un “nombre”; B17-35: las únicas cosas que son estrictamente son las “raíces”, y ellas están “eternamente en el mismo estado” (literalmente, “siempre continuamente del mismo modo” (ἡνεκὲς αἰὲν ὄμοια). Anaxágoras B17: “los griegos”, quienes piensa que hay tal cosa como la generación y la destrucción, están equivocados: no hay tal cosa; generación y destrucción serían “correctamente llamados” mezcla y separación; por consiguiente (por implicación) las “cosas que son” (ἔδντων χρημάτων) son inmutables. En los atomistas las únicas cosas que “realmente” (ἐτεῖν, Demócrito B7-10) existen son los (absolutamente inmutables) átomos y el vacío.

to— que cualquier cosa debe satisfacer si puede ser llamada ser en el sentido estricto de la palabra, una lista que fue puramente conservadora al hacer que la inmutabilidad defina al ser; pero que rompe con la *physiologia* jonia e itálica rehabilitando la inferencia eleática²⁸ de que sólo lo “incorpóreo”²⁹ (ἀσώματον) es real. En relación con eso Platón no retrocedió a la visión eleática del mundo sensible como completamente irreal. Su concepción era una teoría de grados de realidad que le permitió, en conformidad con su lengua nativa, decir que las cosas sensibles son³⁰, como sujetos lógicos de afirmaciones de existencia y adscripciones de propiedades y relaciones. Fueron medianamente reales, “entre la realidad pura y la total irrealdad” (*Rep.*, 478d). La teoría de la imitación o de la copia incorpora la asunción de que los particulares sensibles son “menos reales” que la forma a la que ellos se asemejan. Si la cama producida por el carpintero no es “la real” (τὸ ὄν) Cama, “sino sólo algo que se le parece”, entonces “¿no sería correcto decir que el trabajo del carpintero o de cualquier otro artesano es una cosa perfectamente real (τελέως εἶναι), o sí? No debemos sorprendernos entonces si esto también [sc. la cama física] es una cosa algo oscura comparada con la realidad” (πρὸς ἀλήθειαν) (*Rep.*, 597a).

B. Separación y autopredicación

Ahora podemos preguntar si esta ontología incluye o no las dos premisas tácitas del argumento del tercer hombre. Que Platón asume la autopredicación ya lo señalé en la cuarta de las condiciones del ser platónico. No he dado ninguna evidencia textual de que fuera reconocida por Platón en un mismo nivel

²⁸ Debo prevenir al lector de que mi visión del ser eleático como incorpóreo va en contra de la opinión general. Pero es explícito en Meliso B9; cf. *Gnomon*, XXV (1953), pp. 34-35. Creo que está implícito en Parménides.

²⁹ Una afirmación tan fundamental que Platón no tiene problemas en reflejarla en posiciones tempranas de su teoría, donde sólo encuentra necesario insistir en la “invisibilidad” de las formas (*Fd.*, 65d9, 79a6 y ss.) y sólo en los diálogos tardíos establece la premisa adicional (s.c., que lo invisible o no sensible es lo incorpóreo, *Tim.*, 28b) para la conclusión “Las formas son incorpóreas”, o simplemente establece la conclusión por sí misma (*Sof.*, 246b, los “Amigos de las formas” en oposición a los materialistas que “definen la realidad como idéntica al cuerpo”, cf. *Pol.*, 286a).

³⁰ Y esto en los diálogos intermedios no menos que en los tardíos. Así el uso de “entes” (ὄντα) para incluir el mundo del devenir en el *Filebo* (23c) puede ser igualado perfectamente en el *Fedón* (79a, “¿Tenemos que asumir entonces dos tipos de entes (ὄντων), uno visible, el otro invisible?). Este punto arruina uno de los mejores argumentos que han sido ofrecidos por Owen (pp. 85-86) en apoyo de su tesis de que el *Timeo* fue escrito en el periodo medio de Platón: él asume que una estricta dicotomía de ser-devenir (que implica una negativa sistemática a adscribir ser al mundo del devenir) es característica de los diálogos medios, dicotomía que es abandonada en los diálogos tardíos, y por lo tanto da un criterio seguro para la fecha temprana del *Timeo*. Ignora el hecho de que pese a la severa dicotomía ser-devenir del *Tim.*, 27d-28a, Platón continúa en el mismo diálogo ampliando el ser hasta incluir el mundo del devenir; así, v.g. en la psicogonía en 35a, que habla del “ser (ὄντα) divisible que deviene en cuerpos”, y en la tricotomía cosmológica en 52d, donde “ente, lugar, devenir” son llamados a “ser” (εἶναι). También ignora que la dicotomía ser-devenir es claramente afirmada en un diálogo indisputablemente tardío como el *Filebo* (59a).

que las otras tres, por la simple razón de que no hay ninguna evidencia que dar. Mientras Platón establece y defiende las condiciones (i), (ii) y (iii), deja (iv) no sólo sin defender, también sin establecer. Pero si nunca la estableció, ¿qué razón puede darse para decir, después de todo, que la estableció? —Por estar implicada en varias cosas que dijo y creyó. Está implicada, ante todo, tanto por su teoría de los grados de realidad como por su teoría de la copia de las relaciones de las cosas con las formas. Si un F particular es sólo “deficientemente”³¹ F, y sólo la forma correspondiente es perfectamente F, entonces la F-dad es F. O, si el F particular es una copia de la F-dad y se asemeja a la F-dad con respecto a ser F, entonces, una vez más, la F-dad es F. Además, la autopredicación está implicada también por diversas exposiciones que no son elucidaciones de la teoría de las formas, sino inmediatas y momentáneas aseveraciones casuales sobre esta o aquella forma. Los ejemplos aparecen en los diálogos tempranos, mucho antes de que la teoría de las formas haya sido configurada en la mente de Platón³². Cuando los cabellos de un hombre se han vuelto blancos, dice Sócrates en el *Lisias* (217d), “han devenido tal como eso que está presente en ellos, lo blanco a través de la Blancura”: los cabellos blancos son “tal como” o “de la misma calidad que” (οἷοντες) la Blancura; tienen la misma calidad que tiene la Blancura³³. Algo después, en el *Protágoras* (330c-d) tenemos un texto aún más chocante que, desde la primera observación de Goblott en 1929³⁴, ha sido el caso sobresaliente de la autopredicación en Platón. Aquí Sócrates declara rotundamente que la justicia es justa y la santidad es santa. “Qué otra cosa podría ser santa, si la santidad no lo es”, se pregunta, indignado ante la idea de que cualquiera puede negar que la santidad sea santa. Estos dos ejemplos serían suficientes para refutar a Taylor y otros que, en la bondad de sus corazones,

³¹ ἔνδεστέρω, *Fedón*, 74e, 75a; ἔνδεστερα, φαυλότερα, 75b. Cf. *Rep.*, 529d: los cuerpos celestiales son inferiores a (πολλὸν ἔνδῃ) las formas inteligibles cuyos aspectos visibles son.

³² La visión contraria (cf. Cherniss, H., *Riddle of the Early Academy* (Berkeley, 1945, pp. 4-5)), que la teoría de las formas ya está presente en los diálogos tempranos simplificaría mi argumento; pero no concuerdo con eso, y no puedo argüir el punto aquí más allá de establecer que no puedo considerar el empleo de ciertas expresiones lingüísticas como evidencia suficiente de la afirmación simultánea de la teoría metafísica.

³³ La autopredicación es sugerida también por el uso platónico de la expresión “la x misma” para “la forma de x” que, como Ross observa (p. 88), “trata a la idea de x como una x entre otras, e implica una x-dad común a ésta con las otras”. Esta expresión se reproduce repetidamente en el *Hippias Mayor* (Ross, p. 17, n. i.) tanto como en los diálogos de la etapa intermedia.

³⁴ P. 473, n.3. Poco después, fue notado (quizás independientemente del trabajo de Goblott) por Theodore de Laguna, “Notes on the Theory of Ideas”, en: *Phil. Rev.*, XLIII (1934), pp. 450-452. De Laguna vio exactamente qué implicaba tal afirmación (y generalizada la implicación, “La idea platónica es un universal, supuesta precisamente e inalicablemente para caracterizarse a ella misma”) y qué estaba mal con la implicación: “La Justicia y la Santidad no son agentes morales; no pueden tener virtudes o vicios”. El siguiente uso importante del pasaje es de Robinson (pp. 62-63) en 1942. Cornford (pp. 87 y ss.) en 1939 ha visto que la autopredicación está implicada por todos lados en las objeciones a las formas en el *Parménides*; pero aún ha seguido a Taylor en rehusarse a dar crédito al mismo Platón de la aserción; como también Cherniss. Hasta donde puedo recordar, Taylor, Cornford y Cherniss no notaron el pasaje del *Protágoras*, y les falta ver que la aserción está implicada por la teoría de la copia y la de los grados de realidad.

depositan sobre Platón caritativas donaciones recogidas de los análisis modernos. Pero hay otros. En el *Fedón* (100c) Sócrates revela la misma suposición cuando se permite la expresión, "Si alguna cosa más es bella, además de la Belleza misma". Y en el *Banquete*, mientras no hay ninguna sentencia que diga escuetamente que la Belleza sea bella, todo el tema de la intervención de Diótima es que la forma de la Belleza es superlativamente perfecta, incomparablemente más que cualquier cuerpo, espíritu o institución perfecta: el universo entra en competencia con sus instancias, y no tiene ningún problema para ganar el concurso de belleza.

¿Es posible que un hombre pueda decir, y con el mayor énfasis, "la justicia es justa", aun sin darse cuenta de que esto es tanto como decir que una forma que es un carácter tiene ese carácter? Es perfectamente posible. Que es posible decir p , que implica q , y no pensar en la implicación o incluso en q , es un primer principio de indagación en la historia de la filosofía³⁵. En este caso hay un factor adicional, y uno muy prosaico, que puede cegar la visión lógica de un hombre de mente clara. Es el hecho de que "la Justicia es justa", lo que en griego puede decirse "lo justo es justo", puede ser tomado fácil y erróneamente por una tautología, y su negación por una auto contradicción³⁶. No estoy sugiriendo que la aseveración de la autopredicación es sólo un síntoma de la tiranía del lenguaje sobre la ontología. La sugerencia no podría ser ni siquiera plausible, pues otros filósofos, usando el mismo lenguaje, no afirmaron tal cosa. Este aserto tiene raíces lejanas y profundas, notablemente religiosas, que no puedo explorar en este trabajo. Lo que puede ser debido al lenguaje es simplemente el hecho de que una aseveración que parece el establecimiento de una identidad puede ser tomada como teniendo la certeza de una tautología; y la ilusión de su auto evidencia podría muy bien bloquear ese escrutinio adicional que revelaría que ésta implica una proposición que lejos de ser auto evidente nos lleva a una contradicción. De cualquier modo, sea por esta o por alguna otra razón, no cabe duda que Platón nunca aseveró la autopredicación en alguno de sus escritos, y no hay mucha duda de que él lo afirmara oralmente en los muchos debates sobre las formas en la Academia; pues si lo hubiera hecho, Aristóteles lo hubiera sabido, y él no era el tipo de hombre que deja pasar las maravillosas posibilidades polémicas que esto abría³⁷. ¿Debemos asumir entonces que Platón lo supo pero mantuvo el pensamiento encerrado en el secreto de su propia

³⁵ Nadie ha establecido esto tan claramente ni seguido tan rigurosamente como R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (Ithaca, N.Y., 1941), pp. 2-3 *passim*.

³⁶ Cornford, p. 87.

³⁷ En la versión de Aristóteles del argumento del tercer hombre vemos la autopredicación no sólo en la punta de sus dedos sino también en la palma de su mano: "y 'hombre' es predicado tanto de los hombres particulares como de la forma..." ap. Alej., en *Met.*, 84. 29. Que él no la vio estando así al alcance de su mano es claro porque en otra parte hace hincapié en que los caracteres predicables de las formas no pueden ser predicados de sus instancias particulares; v.g. Inmutabilidad, predicable de la forma hombre, pero impredicable de cualquier hombre (*Top.*, 137b3 y ss., 148a15 y ss., y cf. 113a24 y ss.. Cf. Cherniss, pp. 1 y ss., para una discusión de estos pasajes); y en *Met.*, 1059a10 y ss. El convierte este punto en un argumento en contra de la teoría de las formas. Si hubiera visto claramente que las formas de Platón son autopredicativas

mente? Esta melodramática posibilidad puede ser desechada de manera muy simple. De haber reconocido Platón que la totalidad de sus formas son autopredicables, ¿qué habría hecho con las formas como el Cambio, el Devenir y la Perecibilidad, que reconoció como formas *bona fide*?³⁸ Obviamente ninguna de estas formas puede ser autopredicativa, pues si lo fueran, serían inmutables, y perderían así su *ser*. Lo mismo podría decirse de las otras formas, no mencionadas como tales por Platón, pero a las cuales su teoría lo compele a reconocer —formas de la Sensibilidad, la Corporeidad, la Imperfección, realmente todos los caracteres contrarios a los que definen las condiciones del ser platónico. Que Platón nunca fue consciente de ninguna de estas dificultades muestra que no estaba consciente de ninguna de las aserciones, que habrían hecho la dificultad tan obvia para él como lo es para nosotros³⁹.

C. Separación y no-identidad

¿Qué pasa con la otra asunción que llamé no-identidad en la sección I? Si la pregunta concierne sólo a la no-identidad de los particulares con sus formas homónimas —(A4 a), (B4 a) antes— la respuesta parecería tan obvia que sería trivial. Si la forma es lo que hemos visto que es, ¿cómo puede ayudar el que sea otra cosa que los particulares cuyos caracteres nos permite discernir? Realmente, es preciso decir que Platón es el primer pensador occidental que hace del carácter una cuestión de reflexión filosófica. ¿No llamó la atención su teoría de las formas, y por primera vez, sobre la realidad de los universales como distinta de la de los existentes materiales? Esto es, por supuesto, completamente cierto. Pero no menos cierto es que la ontología platónica desdibuja sin advertirlo la distinción para la cual fue concebida. Esto llevó a Platón a pensar la diferencia entre los existentes empíricos y sus propiedades inteligibles como una diferencia entre cosas “deficientemente” y perfectamente reales, i.e. como una diferencia de grado entre entes del mismo tipo, en vez de una diferencia cualitativa entre diferentes tipos de ser. Decir que la diferencia entre una cosa blanca, como la lana o la nieve, y el universal, la Blancura, es una diferencia en el grado de realidad, es poner la Blancura en la misma clase junto con las cosas blancas, si bien como un miembro preeminente de esa clase, dotado en un grado preeminente con el carácter que sus compañeros, miembros de la clase, poseen en

habría argüido para un mejor efecto que, en esta hipótesis, las formas que son predicables de los particulares *qua* particulares (v.g., perecibilidad, cambio, mortalidad) tienen predicados incompatibles con sus predicados *qua* formas (v.g., imperecibilidad, inmutabilidad, inmortalidad).

³⁸ *Parm.*, 136b.

³⁹ La única forma en cuyo caso se puede pensar que Platón sintió tal dificultad es la del no ser. Pero un estudio cuidadoso de su discusión del no ser en el *Sofista* mostrará, pienso, que la dificultad real que sintió Platón por el no ser no fue *causada* por pensar que, ya que todas las formas son autopredicables, esta forma deba serlo también, y por lo tanto tenga el carácter de no ser. La dificultad que establece en 240a-241b es simplemente la de pensar lo que no es, sin ser envuelto —por este hecho— en la asunción contradictoria de decir que lo que no es es. Su discusión del no ser no puede, por lo tanto, citarse como evidencia de que comprenda la autopredicación.

diversos grados deficientes; esto es pensar a la Blancura como una cosa (superlativamente) blanca, y así asimilarla categorialmente a las cosas blancas, en vez de distinguirla de ellas. Para un buen ejemplo de esto puedo referirme a la sentencia que cierra la aserción de la separación ya citada del *Parménides*, 130b: “¿Y crees que la Semejanza misma es algo separado de la Semejanza que poseemos? En vez de preguntar la cuestión simple, “¿Es la propiedad, la Semejanza, distinta de cualquiera de las cosas que tienen esa propiedad?” Platón es extraviado por su asunción de la separación al preguntar la cuestión del todo diferente, “¿Es la propiedad, la Semejanza, distinta de la propiedad de la Semejanza que es ejemplificada en las instancias particulares de la Semejanza?”⁴⁰ Responder afirmativamente a esta cuestión es pasar de la distinción entre cosa y propiedad que todo filósofo debe reconocer a la bastante distinta, peculiar a la ontología platónica, entre dos grados de realidad en las cosas y en las propiedades: cosas y propiedades perfectamente reales en las formas, cosas y propiedades imperfectamente reales en el mundo sensible.

Entre las consecuencias no intencionales e inesperadas de esta distinción se encuentra la aserción de la no-identidad en su forma más fuerte, (A4) y (B4) ante mencionadas, i.e. que la no-identidad de una forma con cualquiera de sus instancias homónimas se mantiene no sólo cuando la instancia es un particular sino incluso cuando se trata de la forma misma. Ciertamente Platón nunca dijo tal cosa. La teoría de la separación tiene claramente como fin separar las formas de los particulares, la Grandeza de las cosas grandes, no introducir la separación al interior del polo formal de la particular relación de la forma, diferenciando la Grandeza de la Grandeza. Con todo sólo éste es el némesis de la teoría de los grados de realidad que es parte y parcela de la aserción de la separación. Pues si la forma, la Grandeza, es superlativamente grande, mientras las grandes montañas, robles, etc., lo son sólo deficientemente, se debe concluir que la palabra grande, sirve para dos distintos predicados: (a) el predicado que une a los particulares grandes; (b) el predicado que reúne a la Gran-

⁴⁰ Esta es la razón por la que una transcripción simbólica de lo establecido por Platón debe distinguir sistemáticamente entre la forma substancial, F-dad, y la función predicativa o adjetiva de la misma forma, F. Así, al transcribir la primera versión del argumento del tercer hombre era necesario distinguir entre la Grandeza, como F-dad y la grandeza de las cosas grandes, como F. De manera similar, la asunción de la no-identidad debe ser entendida como, “Si a es F, a no puede ser idéntica con la F-dad” (A4a), (B4a) anteriormente. Si no fuera por el dualismo sistemático de F y la F-dad, se podría establecer de un modo más simple como, “Si a es F, a no puede ser idéntica con F”, que tomo como siendo el establecimiento correcto de este principio fundamental. En ausencia de la aserción de la separación no necesitaríamos de dos símbolos, F y F-dad: el último sería redundante. Reconocer esto es quizás el modo más simple de colapsar el argumento del tercer hombre (y, desafortunadamente para Platón, del mismo modo colapsa también la asunción de la separación). Debo añadir que, aunque es el lenguaje quien sugiere la distinción entre la F-dad y F (por su doble ropaje de términos substantivos y adjetivos o predicativos), esta distinción no puede ser observada sin violencia ocasional a la distinción lingüística (pues aún estamos forzados a transcribir como F cualquier término que se refiera a la propiedad de un particular: la Grandeza de las cosas grandes o “la semejanza que poseemos” debe ser tomada, en la propia teoría de Platón, como adjetiva en el sentido aunque son substantivas en la forma lingüística). Una simple explicación lingüística de la teoría de Platón sería sólo ingenua.

deza⁴¹. Llamo a (a) grande y a (b) grande₁. Ahora, ya que la Grandeza es, por hipótesis, la forma del predicado "grande", no puede ser la forma del predicado diferente "grande₁". Debe haber entonces dos formas, la Grandeza y la Grandeza₁ y la forma más fuerte de la aserción de la no-identidad se vuelve inevitable: no sólo ningún grande particular puede ser idéntico con la forma, la Grandeza, en virtud de la cual es visto como grande, sino que la Grandeza misma no puede ser ella misma idéntica con la forma, la Grandeza₁, en virtud de la cual vemos que es grande. El mismo razonamiento que llevó a la "separación" de todo particular F de su correspondiente forma, la F-dad, lleva también a la "separación" de toda forma de sí misma, y desgarrar la F-dad de la F-dad₁.

Ahora vemos por qué Platón ni pudo convencerse a sí mismo que el argumento del tercer hombre era válido, ni refutarlo convincentemente. No podía hacer nada sin establecer explícitamente sus dos premisas implícitas. Nunca lo hizo; nunca miró a alguna de ellas en la luz clara de la formulación explícita, pues, de haberlo hecho así, habría tenido razones que lo lleven a repudiar ambas, ya que sus consecuencias lógicas son intolerables para un espíritu racional. Pero su repudio habría sido fatal para la teoría de la separación y la teoría de los grados de realidad, que son centrales para su metafísica explícita. Él habría mantenido así conscientemente una teoría metafísica cuyas desastrosas implicaciones fueron ocultadas a su conciencia. Estuvo diciendo y creyendo cosas que en su propia consistencia habría tenido que descartar, de haber entendido claramente su verdadera consecuencia lógica.

D. El recuerdo de la perplejidad honesta

Es perfectamente posible estar en este estado mental y no tener ninguna idea de su inseguridad. El dogmático ordinario vive en él toda su vida y nunca se siente mal por ello. Las víctimas de los elencos socráticos fueron alegres confidentes que sabían de lo que estaban hablando, y habrían continuado recitando sus certezas ignorantes a todos menos a Sócrates. Pero no es probable que un gran filósofo sea tan desvergonzado y ciego. La catarsis perfecta de la decepción de sí mismo no le sucede en mayor grado que a sus compañeros. Sin embargo, es probable que esté más llamado a volverse consciente tarde o tem-

⁴¹ Si estos dos predicados fueran idénticos, la forma sería indiscernible del predicado que une a los particulares, y la "separación" colapsaría: la F-dad sería entonces la F de los particulares F, y la distinción entre, v.g. la "Semejanza misma" y "la Semejanza que poseemos" en 130b se desvanecería. Si Platón hubiera "creído que... la idea es eso que los particulares tienen como un atributo" (Cherniss, p. 298) —una hermosa formulación de lo que la teoría de Platón habría sido— la "separación" no habría surgido nunca. Esta es la objeción principal a la interpretación de Cherniss del argumento del tercer hombre (pp. 293-300): no ve que la "realidad perfecta" de las formas es incompatible con su ser los predicados (imperfectos) de los particulares. Si las formas fuesen atributos de los particulares, la "separación" no tendría sentido, y el argumento del tercer hombre sería no sólo pura sofistería sino también sofistería tan fácilmente refutable que sería imposible entender por qué Platón se lo toma tan seriamente que lo deja aún irrefutado.

prano de la diferencia entre esas áreas de su pensamiento donde há alcanzado verdadera lucidez y aquéllas donde no. Cuando proyecta al principio una nueva teoría que tiene éxito en resolver para su satisfacción inmediata los problemas irresueltos hasta ese momento y satisface profundos anhelos de su corazón, el deleite en su creación puede producir un tipo de éxtasis que deja poco espacio para el auto cuestionamiento. Ésa es la disposición de ánimo de Platón en el *Fedón*, el *Banquete* y la *República*. La teoría de las formas es entonces la más grande de las certezas, un lugar de seguridad que no se pueda remecer, al que puede retirarse cuando la duda o la perplejidad sobre cualquier otra cosa aparece⁴². Pero mientras vive con su teoría y la pone en marcha, sus limitaciones empiezan a cerrarse en torno a él. Empieza a sentir que algo está mal, o al menos no del todo bien, respecto a su teoría, y está confundido y ansioso. Si tuvo el coraje suficiente, no trató de librarse de su ansiedad suprimiéndola. Pudo entonces hacer repetidos esfuerzos para dar con el origen del problema, y si no pudo encontrarlo directamente, pudo recaer en el artificio de poner los penosos síntomas en la forma de objeciones. Difícilmente pudo hacer de estas objeciones contra argumentos perfectamente precisos y consistentes a su teoría. A menos que descubra el origen exacto de sus dificultades y pueda incorporar el descubrimiento, las objeciones se considerarán como inadecuadas tanto en su constitución como en su objetivo. Serán la expresión de su problema comprendido pero irresuelto, valerosos esfuerzos para remedar y copiar un antagonista que no pueda ni ser justamente representado ni decisivamente combatido porque permanece sin identificar y oculto. Este, creo, es un diagnóstico exacto de la mente de Platón en el momento en que escribió el *Parménides*.

1. La primera objeción, *Parménides* 130e-131e

De las tres objeciones formales a la teoría de las formas, la primera ha chocado a todos los lectores por su patente crudeza de expresión: si una única forma tiene varias instancias, o la totalidad de la forma debe estar "en" cada una de ellas, o sólo una parte de la forma; si sucede lo primero, la forma estará "en"⁴³ cada instancia "en separación" de sí misma⁴⁴; si sucede lo segundo, sólo una fracción de la forma estará en cada instancia, así que no habrá una instan-

⁴² De manera transparente en *Fd.*, 99c y ss.; la metáfora del refugio pertenece al propio Platón, 99e y ss. Otra característica de este estado de ánimo son los esquemas grandiosos que proyecta, tales como la esperanza de una completa deducción de todas las formas a partir de la forma del Bien en los párrafos que cierran el libro VI de la *República*, un esquema que nunca se trabajó fuera del diálogo, sin duda debido a que es imposible.

⁴³ *Parm.*, 131a8, ἐν ... εἶναι, b2, ἐνεσται. Platón se permite esta forma de hablar de una instanciación en los diálogos medios, como, v.g. en *Fd.*, 103b8. La palabra ἐνεσται tiene una perturbante variedad de usos en el habla común (cf. Liddell y Scott, s.v.). Pero en el uso cosmológico y médico ha alcanzado un significado único y definido: "x es en y" viene a significar, "x es un ingrediente físico en un compuesto físico y", como remarqué en *Class. Philol.*, XLIII (1947), p. 171 y n. 139.

⁴⁴ Aquí está el némesis inmediato del *chorismós*, anunciado en 130b-e, pero en una intolerable crudeza, ya que habla de la "separación" (física) de los particulares entre sí y de la "separación"

cia de esta forma, la F-dad, sino de otra, la F-dad₁, que será una fracción de la F-dad⁴⁵. Las palabras del argumento fuerzan la concepción de las formas a términos flagrantemente inapropiados de ubicación, separación y división cuasi físicas. Por esto muchos comentaristas han inferido que la dificultad que representan es completamente ficticia y que Platón sabía que lo era. Pero esta inferencia es errónea, puesto que como sus críticas han remarcado⁴⁶, Platón vuelve a aseverar la dificultad en términos casi idénticos en el *Filebo* (15b-c), aunque esta vez no como una objeción a su teoría, sino como un problema que continúa causándole perplejidad y para el que aún tiene que hallar una respuesta. Ciertamente Platón sabía que la relación de la forma y la instancia, cualquiera que pueda ser, no es la de la unión o coalición física de la forma entera o una parte de la forma con alguna de sus instancias. Y pudo demoler fácilmente la objeción de Parménides replicando que su propio lenguaje erróneamente conduce la cuestión contra un problema fútil. No pierde una palabra para ganar esta victoria dialéctica barata porque sabía que la dificultad yacía en un nivel más profundo, que ansiosamente buscaba alcanzar, pero sin lograrlo, como la formulación de la objeción muestra.

Lo que permanece oculto para él viene a ser claro para nosotros cuando notamos, con Cornford (p. 87), que al ilustrar el argumento con la forma, la Grandeza, Parménides asume en algún momento obviamente que la Grandeza es autopredicativa: "Supónte que divides la Grandeza misma, y que cada una de las muchas cosas grandes es entonces grande por virtud de una porción de Grandeza que es más pequeña que la Grandeza misma..." (131c-d). Decir que una "parte" de la forma, la Grandeza, es más pequeña que la Grandeza es implicar más certeramente que la Grandeza es grande. De manera menos obvia, pero no menos cierta, la misma afirmación de la aserción de la separación de la que es una parte están envueltas en (y son el origen de) la dificultad completa que la objeción busca expresar; y si ponemos estas aserciones en nuestra pregunta podemos establecer la dificultad sin entregarnos al lenguaje irrelevante del texto: Si la F-dad es F_i y es tal en virtud de que satisface los requerimientos que ningún particular empírico puede satisfacer, ¿cómo puede un empírico particular ser F? Si fuera genuina o perfectamente F, tendría que ser idéntico con la F-dad, lo que es contrario a la hipótesis de que no es una forma, sino un particular. Si no lo fuera, no podría ser completamente F_i sino sólo deficientemente, o F en un grado menor; no sería entonces F_i sino F₁, donde F₁ es el grado menor de F instanciado en el particular. Esta alternativa nos conduce obviamente a un regreso al infinito, simétrico al del argumento del tercer hombre⁴⁷: Pues, por el

(metafísica) de la forma de los particulares en la misma oración (131b1-2) como si la palabra tuviera el mismo sentido en los dos casos.

⁴⁵ La analogía del viaje pone el punto sobre la i de la transposición de un estado metafísico a uno físico.

⁴⁶ Por ejemplo, Robinson, pp. 59-60.

⁴⁷ Cada una de las dos regresiones expone contradicciones simétricas en la teoría que pueden ser establecidas como sigue:

mismo razonamiento, si F_1 es un carácter, sólo puede ser perfectamente ejemplificado por la forma, la F -dad₁, y el particular no puede ser entonces F_1 , sino sólo F_2 , y así *ad infinitum*. Así establecida, la objeción expone la autocontradicción de la aserción de la separación cuando explicada completamente envuelve tanto la autopredicación como la teoría de los grados de realidad. Platón no podría haberlo establecido así sin establecer uno de los componentes de esta premisa compleja, la autopredicación.

2. La tercera objeción, *Parménides* 133b-134e

Platón encara ésta con un ánimo más esperanzado. Podría ser solucionada, dice, pero sólo para (y presumiblemente por) un pensador extremadamente competente y persistente⁴⁸. ¿Por qué entonces no la soluciona? No porque esté presionado por el tiempo; la segunda parte del *Parménides* muestra que tiene bastante tiempo. No lo hace, porque la respuesta que habría dado a esta objeción, como a la primera, no habría solucionado el problema que es infinitamente más importante para él que la defensa del objeto. Ni podría haber solucionado esto sin, una vez más, avistar la aserción de la autopredicación que, enredada en la teoría de los grados de realidad, sale a nuestro encuentro a cada momento⁴⁹. El argumento implica que sólo la forma, el Señorío, puede poseer "exactamente"⁵⁰ la propiedad de ser amo y (puesto que la propiedad es una relación), sólo con relación a la forma, Esclavitud, que es la única que posee "exactamente" la propiedad inversa de la esclavitud; y que sólo la forma, el Conocimiento, puede ser "exactamente" conocimiento⁵¹. Por consiguiente, se infiere, tú y yo no podemos ser Amos o Esclavos, ya que somos hombres, no formas, y no podemos tener las propiedades de las formas del Señorío o la Esclavitud o alguna otra, sino las menos "exactas", o "humanas"; ni podemos tener Conocimiento (pues ésta es la prerrogativa de la forma, el Conocimiento, y no somos la forma), sino sólo algo que es menos "exacto" que el Conocimiento. Cualquiera que esté familiarizado con la teoría del alma de Platón, que inclu-

(a) Si la forma es F , entonces no puede ser F , sino F_1 (como vimos en (B5a) en la sección I anterior);

(b) Si el particular es F , entonces no puede ser F , sino F_1 .

⁴⁸ *Parm.*, 133b.

⁴⁹ Así Cornford, p. 98. Pero ingenuamente infiere que, debido a que la autopredicación es una "gruesa falacia", Platón vio que lo era. Si Platón hubiera visto esto, lo habría dicho; y por esto no habría necesitado un "largo y remoto recorrido de argumentación" que Platón señala (133b) se requeriría para resolver la objeción; el equivalente griego de la única frase de Cornford ("se confunde la forma... con las instancias perfectas de la forma") habría sido suficiente. Y de haberlo hecho así, Platón habría visto lo que Cornford no llega a ver: que esta demolición de la objeción de la teoría habría demolido la teoría.

⁵⁰ Platón introduce este término sólo hacia el final (134c-d), pero la totalidad del argumento habría ganado precisión si lo hubiera hecho desde el principio. El argumento abre paso a la diferencia de grado entre la ejemplificación de la forma en la forma y en los particulares: señorío, conocimiento, etc., "exacto", refiere a aquéllos contra los últimos, para darles el sentido de "perfecto", "completo".

⁵¹ Cf. *Fdr.*, 247d-e.

ye su teoría de la reminiscencia, habría sabido cómo hacer retroceder en sus palabras a Parménides en este punto. Se podría desacreditar a Parménides diciéndole que ignora gruesamente una parte, y una muy importante y relevante, de la filosofía que está criticando. Pero si bien esto hubiera silenciado a Parménides, se habría dejado intacta la dificultad lógica, que es la misma que en la primera objeción y que hace surgir la misma pregunta insalvable: ¿Si sólo la F-dad puede ser F, cómo puede alguna otra cosa ser F?

3. El argumento del tercer hombre nuevamente

Vistos sus compañeros de lado a lado, aparece con gran ventaja. Su lenguaje es refinado en contraste con la crudeza del primero, terso y compacto allí donde el tercero es flojo y enredado. El artificio que explota, el regreso al infinito, fue el producto trofeo del virtuosismo lógico griego, y Platón debió haber encontrado un amargo placer en oponerlo a su propia teoría. Aun con toda su elegancia, fracasa como un diagnóstico artificioso para localizar el origen exacto de las dificultades lógicas de la teoría de las formas, por las razones que vimos en la sección I. Y fracasa también en su propósito formal, que es probar que la teoría falla por implicar un regreso al infinito. Esto sólo podía suceder si se hubiera considerado que el argumento es válido; pero esto no podía suceder, a menos que las premisas tácitas, que eran las únicas que podían garantizar la inferencia desde el primer paso hasta el segundo, fuesen añadidas. Confío en que ahora sea claro que Platón no podía suministrarlas y por tanto no podía saber si se trataba o no de una objeción válida a su teoría. Siendo éste el caso, puedo mostrar ahora que Platón tenía un modo perfectamente válido para refutar el argumento del tercer hombre como está formulado en su *Parménides*⁵². En todo su *Parménides* lo que se ofrece en lugar de las dos premisas tácitas es la aserción de la separación en su forma explícita, i.e. no comprendió que había que implicar tanto la autopredicación como la no-identidad fuerte. Pero si estas implicaciones no fueron entendidas, la conclusión del argumento de Parménides es una gruesa falacia, y Platón podía haber mostrado que lo era:

Si la aserción de la separación viene a ser la razón para reconocer la "existencia separada" de la forma predicativa, la F-dad, de los particulares de los cuales se predica, Platón pudo argüir que la misma aserción no podía requerir, sino que

⁵² Otras maneras de reconstruir la refutación de Platón del argumento del tercer hombre abundan en la literatura (v.g. Taylor, *Plato's Parmenides*, pp. 20ss.; Coblot, pp. 447ss.; Cornford, pp. 90ss.; Cherniss, pp. 292ss.), pero creo que ninguno de ellos está libre de uno o más de los errores siguientes: mala interpretación del argumento; la idea de que Platón no asumió de hecho la autopredicación; la incorrecta comprensión de que un argumento, un tanto similar en la forma al argumento del tercer hombre, empleado en otra parte (cf. antes, n. 13 sub fin.) por Platón para establecer la unidad de cada forma, de alguna manera destruye el argumento del tercer hombre. Ross (p. 87) tiene una admirable refutación de este último malentendido: "mostrar que si hubiera dos ideas de cama tendría que haber una tercera no desaprueba el argumento: si hay una idea de cama, relacionada con los particulares como Platón supone, debe haber una segunda".

debía prohibir la separación de la siguiente forma predicativa, la $F\text{-dad}_1$, de la forma original, la $F\text{-dad}$, de la cual se predica; y si esta separación no se produce, el regreso al infinito tampoco. Platón podría argüir que su teoría metafísica sólo pretende separar las formas de los particulares, ya que el fundamento de la separación es que sólo las formas podrían satisfacer las condiciones estipuladas del ser. "Si esto es así", podría preguntar, "¿qué garantía hay para decir que la $F\text{-dad}_1$ está separada de la $F\text{-dad}$? Ambas, como formas, satisfacen plenamente las condiciones del ser, ambas tienen exactamente el mismo grado de realidad, y la separación ontológica presupuesta en una diferencia de tal grado fracasa completamente. Así la Belleza está separada de cualquier cosa bella de nuestra experiencia común porque su belleza es muy distinta a la de ellas —una belleza inteligible, inmutable, inmaculada como ésa, ¡ay!, nunca la hemos visto en el mundo que nos rodea, y nunca lo haremos. ¿De qué manera puede entonces la Belleza₁ diferir de la Belleza? ¿Cómo podrían no coincidir, si ambas designan lo más alto de la Belleza?" Al responder de tal manera Platón podría haber detenido el muerto regreso en sus vías, fácilmente en la primera versión del argumento, y también en la segunda acotando meramente que la relación modelo-copia del predicado a la instancia se mantiene sólo cuando la instancia es una cosa empírica particular y no cuando tanto el predicado como la instancia son formas. Así podría derrotar el argumento retrocediendo a la forma débil de la aserción de la no-identidad, (A4a) y (B4a). Su objeción permanecería a menos que Parménides pueda entonces mostrar por qué, a pesar de ello, la teoría de los grados de realidad implicaría la no-identidad fuerte, (A4) y (B4).

78

Es bastante raro encontrar a un filósofo empleando sus mejores recursos para construir un argumento que, de ser válido, destruiría los fundamentos lógicos del trabajo de su vida⁵³. Lo que es más raro aún y, a mi criterio, absolutamente sin paralelo en las páginas de la filosofía occidental, es encontrar a un hombre que encara este tipo de emergencia como lo hizo Platón. Tenía toda la razón en buscar destruirlo, pues se creía que era verdadero, como por ejemplo para Aristóteles, pero lo dejó establecido permaneciendo como una desagradable amenaza a su contribución filosófica más original. Y tuvo un modo y, para toda regla de disputa, un modo perfectamente justo, de demoler el argumento, encarándolo y replicando no a lo que implica sino a lo que dice. Su reticencia en este punto es un tributo notable a su perspicacia como pensador y a su honestidad como hombre. Estudiar el argumento del tercer hombre de esta manera es ver la estatura del filósofo alzándose por encima de las limitaciones de su filosofía⁵⁴.

⁵³ Creo que es un error pensar (v.g. con Ross, pp. 87 y ss.) que el argumento no es fatal para la teoría de Platón, sino para el lenguaje en el que está expresada. Entonces parecería que el blanco del argumento no es alguna expresión incidental cuya extracción del texto de Platón dejaría su teoría intacta, sino literalmente el férreo fundamento doctrinal de su ontología: la teoría de los grados de realidad y la asunción de la separación.

⁵⁴ Max Black me ha ayudado generosamente con este trabajo. Pese a que no puede ser considerado responsable de lo establecido aquí, su consejo y crítica me han librado de muchos errores.

ADDENDUM (1963)

El siguiente análisis del argumento del tercer hombre elude unos pocos defectos técnicos en mi primer análisis:

1. Si algún conjunto de cosas son F, existe una única forma, la F-dad, en virtud de la cual cada una de ellas es F.

1a. a, b, c son F

De 1 (una exposición suficientemente justa de uno de los asertos cardinales de la ontología de Platón) y 1a (un lugar común), se sigue que

1b. La F-dad existe.

Ahora Parménides continúa (Parm. 132a 6-11) afirmando:

2. Si a, b, c y la F-dad son F, existe una segunda forma, F-dad₁, en virtud de la cual a, b, c y la F-dad son F.

Pero el antecedente de esta hipótesis no se sigue de nada dicho anteriormente.

1a, 1 y 1b no establecen que la F-dad sea F. Para derivar esto necesitamos una nueva asunción,

AP. La forma en virtud de la cual un grupo de cosas tienen un cierto carácter tiene ella misma ese carácter.

De esto, dado 1, se sigue

3. La F-dad es F.

De 3 y 1a podemos derivar ahora el antecedente de 2,

2a. a, b, c y la F-dad son F.

Aún así, el consecuente de 2 no se sigue: ¿qué problema hay para mantener que la F-dad misma es la forma en virtud de la cual a, b, c y la F-dad son F? Para excluir esta posibilidad necesitamos otra asunción,

NI. La forma en virtud de la cual un conjunto de cosas tienen un cierto carácter no es idéntica con alguna de ellas.

Dado esto, 1 y 2a, podemos ahora inferir el consecuente de 2,

2b. Una segunda forma, la F-dad₁, existe, en virtud de la cual a, b, c y la F-dad son F.

La existencia de una tercera forma, la F-dad₂, y así *ad infinitum* se seguiría por iteración del razonamiento.

Sólo tres comentarios:

(1) Indiqué en 1955 (*Philos. Review*, LXIV, pp. 442-443) que Platón nos suministraba los materiales de dos versiones distintas (pero complementarias) del argumento indicadas brevemente en *Parménides*, 132a 1-b2: una ontológica y otra epistemológica. La última sería como sigue: (subrayo las frases que marcan la diferencia de la versión ontológica que acabo de dar):

1. Si algún grupo de cosas son F, existe una única forma, la F-dad en virtud de la cual cada una de ellas es *aprehendida como* F.

1a. 1b como en el caso anterior.

2. Si a , b , c y la F-dad son F_1 existe una segunda forma, la F-dad₁, en virtud de la cual a , b , c y la F-dad son *aprehendidas como F*.

AP. La forma en virtud de la cual un grupo de cosas son *aprehendidas como teniendo* un cierto carácter tiene ella misma ese carácter.

3 y 2a.: como en el caso anterior.

NI. La forma en virtud de la cual un conjunto de cosas son *aprehendidas como teniendo* un cierto carácter no es idéntica a alguna de ellas.

2b. Una segunda forma, la F-dad₁, existe, en virtud de la cual a , b , c y la F-dad son *aprehendidas como F*.

La garantía textual para esta segunda versión es muy clara: "¿No aparecerá una única Grandeza nuevamente, en virtud de la cual todas éstas aparecerán como grandes?" (132a6-7). Cómo un crítico puede citar estas palabras y ponerlas rápidamente a un lado con la anotación "esto no es suficiente evidencia" para mi visión de las cosas (*Phil. Rev.*, 71 (1962), p. 164, n. 8), lo encuentro difícil de entender. Ni puedo ver justificación alguna para la afirmación (del mismo crítico, p. 164) de que "no concordamos con que Platón haya necesitado alguna forma que nos capacite para discernir que los particulares son X". Platón no nos dice, por supuesto, que necesitemos conocer la forma, la Igualdad, para poder discernir la igualdad en las cosas que vemos. Pero sostiene que necesitamos haber conocido la forma en una etapa prenatal y haber retenido tanto de esta "precognición" (*Fd.*, 74e9) como nos posibilite usar la forma como el patrón al que "referimos" las cosas que vemos y juzgamos como defectuosamente iguales (*Fd.*, 75b). Alguna suerte de aprehensión de la Igualdad, aunque imperfecta, tenemos que tener entonces, puesto que la hemos supuesto para hacer tales juicios. Esto tampoco envuelve a Platón en alguna contradicción formal, pues lo que él llama "conocimiento" es una austera consumación, que vincula la capacidad de "dar cuenta" (*Fd.*, 76b) de la forma en proposiciones que son "infaliblemente" (*Rep.*, 477e) verdaderas. Así puede señalar que sólo los dialécticos tienen "conocimiento" de la Igualdad sin negar al resto de la humanidad esa menos articulada comprensión del concepto que necesitan para medir correctamente, para calcular efectivamente, y cosas parecidas. Este es el tipo de cuestión que evidentemente tiene Platón en mente cuando habla de la forma de la Grandeza en este argumento como eso "en virtud de lo cual todas ellas aparecen (i.e. son aprehendidas como) grandes". Si no fuera por la forma, las cosas no podrían ni ser ni manifestarse como siendo grandes. Ambos asertos son genuina doctrina platónica, y Platón habría tenido toda la razón al poner ambos en este argumento.

(2)"La autopredicación". No me he prendado de este término, y lo uso ahora sólo porque parece establecido en la literatura. Es obvio que cuando hago la extensión de "lo blanco es blanco" a "la forma, la Blancura, es blanca", la *autopredicación* es usada con cierta licencia. Estrictamente hablando, lo que es predicado de sí mismo es el carácter que las cosas tienen (y son aprehendidas como teniendo) en virtud de la forma.

(3) "No-identidad". Se ha dicho (R.S. Bluck, "The Parmenides and the 'Third Man'", *Class. Quart.*, VI (1956), pp. 29 y ss., p. 30) que en su versión fuerte (en la que se aplica a las formas no menos que a los particulares) esta asunción "no está de hecho envuelta en la teoría de Platón". Hay por lo menos un pasaje que prueba que así es: el famoso argumento en la *República* (597c): si hubiera dos formas de cama, tendría que haber una tercera, "cuyo carácter tendrían ambas" (ἢς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφοτέραι τὸ εἶδος ἔχοιεν). Si no fuera por esta asunción no habría razón para que hubiera una tercera forma, i.e. por qué la forma requerida no sería idéntica con la primera o la segunda de las formas supuestas.

Traducido del inglés por Gabriel García