

## PARTICIPACION Y PREDICACION EN LOS DIALOGOS MEDIOS DE PLATON\*

Me propongo en este artículo examinar tres cuestiones estrechamente relacionadas en la interpretación de los diálogos medios de Platón: la naturaleza de las Formas, de la participación y de la predicación. El conocido problema de la autopredicación servirá como introducción al análisis.

### I. LA AUTOPREDICACIÓN

La significación —o carencia de significación— de los enunciados autopredicativos de Platón ha llegado a convertirse últimamente en un problema crucial de la investigación académica. El problema, resumidamente, es el siguiente: los diálogos usan a menudo un lenguaje que sugiere que la Forma es un universal que se tiene a sí mismo por atributo y resulta ser así miembro de su propia clase y, por implicación, que es el miembro, único y perfecto, de esa clase. El lenguaje sugiere que la Forma *tiene* lo que *es*. Ella es autoreferencial y autopredicable.

Ahora bien, esta opinión es, por decir lo menos, extraña. Los universales como tales no son instancias de sí mismos, perfectas o no. La Imparidad no es impar; la Justicia no es justa; la Igualdad no es igual a nada en absoluto. Nadie puede ovillarse para una siesta en la Catreidad Divina; ni siquiera Dios puede rascar a la Canidad detrás de las Orejas.

La opinión es más que extraña; es absurda. Como lo sabía Platón, implica un regreso infinito, uno que sin duda él consideraba como vicioso. En verdad, si un crítico reciente, el profesor Gregory Vlastos, ha analizado correctamente el Tercer Hombre<sup>1</sup> esa opinión implica todavía algo más. Ha-

\*Esta traducción, autorizada por el Prof. Allen, es del artículo »Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues«, que aparece en *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1965), pp. 43-60. Este artículo fue publicado originalmente por *The Philosophical Review*, en 1960.

<sup>1</sup>Gregory Vlastos, 'The Third Man Argument in the *Parmenides*', *Philosophical Review*, LXIII (1954), 319-49; Wilfrid Sellars, 'Vlastos and 'The Third Man'', *Philosophical Review*, LXIII (1954), 405-437; G. Vlastos, 'Reply to Sellars', *Ibid.*, 438-448; Peter T. Geach, 'The Third Man Again', *Philosophical Review*, LXV (1956) 72-82; G. Vlastos, 'Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach', *Ibid.*, 83-94; R. S. Bluck, 'The *Parmenides* and the Third Man', *Classical Quarterly* N. S., VI (1956) 29-37.

N. del T. Algunos artículos publicados con posterioridad a 1960: Colin Strang, 'Plato and the Third Man', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. N° 37 (1963); republicado en *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, ed. por G. Vlastos (Garden City: Doubleday,

bría que suponer que Platón podía tragarse sin asco una categórica contradicción<sup>2</sup>, que la razón de esto era, presumiblemente, que el autor del Tercer Hombre —una de las demostraciones filosóficas más brillantes— carecía del ingenio, o quizá del cuidado, para identificar las premisas de su argumentación; que quién fue el primero en distinguir explícitamente entre universales y particulares, los confundía; y finalmente, que una tesis central de su ontología, la doctrina de los grados del ser y la realidad, descansa sobre este elemental error.

No se debe atribuir con ligereza a nadie una confusión semejante, menos aún a Platón. El sentido común y el derecho común concuerdan en que un hombre es inocente hasta que se pruebe su culpabilidad. La caridad común dictamina que los filósofos no constituyen una excepción a ésto. En verdad, la magnitud de la evidencia necesaria para declarar culpable a Platón de una confusión tan pueril debe ser muy grande. Me propongo mostrar en éste artículo que esa evidencia no ha sido presentada todavía, y que, por la naturaleza misma del caso, no puede presentarse.

Seamos bien claros acerca de lo que tiene que probarse. Platón, obviamente, acepta la tesis siguiente: algunas (quizás todas) las entidades que pueden designarse mediante una frase del tipo 'la *F* misma', o cualquier sinónimo de ella, puede llamarse *F*. De este modo, lo Bello Mismo será bello, lo Justo Mismo justo, la Igualdad igual<sup>3</sup>. Pero esta tesis no implica, *por sí misma*, la autopredicación. Para ello se requiere una premisa auxiliar.

La premisa requerida es que un predicado del tipo '*... es F*' pueda aplicarse unívocamente a los particulares *F* y a la *F* Misma, de modo que cuando (por ejemplo) digamos que un acto dado es justo y que la Justicia es justa, estemos afirmando que ambos tienen idénticamente el mismo carácter. Pero esta premisa sería falsa si el predicado fuese sistemáticamente equívoco, según que el sujeto de la oración fuera una Forma o un particular. En este caso, decir

---

1970) 184-200; R. E. Allen, 'The Interpretation of Plato's *Parmenides*: Zeno's Paradox and the Theory of Forms', *Journal of History of Philosophy*, II (1964), 143-155; G. Vlastos, 'Plato's Third Man Argument (*Parm.* 132a1-b2): Some of his Text and Logic', *Philosophical Quarterly*, XIX (1969) 289-301; Spiro Panagiotou, 'Vlastos on *Parmenides* 132a1-b2', *Philosophical Quarterly*, XXI (1971) 255-259; Henry Teloh y David James Louzecky, 'Plato's Third Man Argument', *Phronesis*, XVII (1972) 80-94; Sandra Peterson, 'A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man', *Philosophical Review*, LXXXII (1973) 451-470.

<sup>2</sup>Las premisas culpables, en la formulación que hace Vlastos del argumento, son (A3) Autopredicación y (A4) No-Identidad. Pero estas son establecidas de tal modo que su incompatibilidad no es inmediatamente aparente.

<sup>3</sup>Cf. *Prot.*, 330c, 331b; *Fed.*, 74b, d, 100c; *Hip. May.*, 289c, 291e, 292e, 294a-b; *Lisis*, 217a; *Banq.*, 210e-211d.

que la Justicia es justa y decir que algún acto dado es justo, sería decir dos cosas muy diferentes (aunque tal vez relacionadas), y posiblemente las dificultades inherentes a la autopredicación no podrían surgir. Es decir, el modo de ser de las Formas no se asimilaría al de los particulares.

Me propongo demostrar que los predicados que tienen que ver con el nombre de las Formas exhiben precisamente este tipo de ambigüedad. La evidencia para esta conclusión será extraída de la teoría de la predicación presentada en el *Fedón* y de la ontología que la sustenta.

## II. LA TEORÍA PLATÓNICA DE LA PREDICACIÓN

Platón carece de una palabra para designar 'predicación'. Dice, en cambio, que los particulares son 'llamados por el mismo nombre' (*ομώνυμον*) que su Forma<sup>4</sup>. Pero esta es, con seguridad, una manera descuidada de describir el uso de los términos comunes. *ομώνυμον* es el término aristotélico usual para designar 'ambiguo'. Las cosas llamadas por el mismo nombre pueden no tener nada en común, salvo el nombre. Pero posteriormente en el mismo *Fedón* esta terminología se repite y se hace más precisa:<sup>5</sup>

Cada una de las Formas existe, y las otras cosas que llegan a participar en ellas son *nombradas según* ellas.

La razón para nombrar los particulares según las Formas es que ellos tienen un carácter inmanente definido por su Forma.<sup>6</sup>

No sólo la forma misma tiene derecho a un nombre propio, sino también aquello que no es Forma, pero que siempre tiene, cuando existe, su carácter inmanente (*μορφή*).

De hecho, Aristóteles hizo notar precisamente esto cuando trata de la teoría de las Formas en la *Metafísica*:<sup>7</sup>

Las cosas sensibles, dijo (Platón), fueron todas *nombradas según* (las Ideas), y en virtud de una relación a ellas; pues lo múltiple existía por participación en las Ideas que *tienen el mismo nombre* que lo múltiple.

Estos pasajes implican que 'F' es un *nombre*, un nombre cuyo principal designado es una Forma: 'F' nombra a la F. Pero este nombre se aplica también, a través de lo que podemos llamar designación derivada, a los particulares que son *nombrados según* las Formas, aproximadamente del mismo modo

<sup>4</sup> *Fed.*, 78e2; cf. *Rep.*, 596a7; *Sof.*, 240a.

<sup>5</sup> *Fed.*, 102b2; cf. *Parm.*, 130e5; el subrayado aquí, como en otros lugares, es mío.

<sup>6</sup> *Fed.*, 103e; cf. 103b7ss.

<sup>7</sup> *A987b3ss.*

en que un niño puede ser nombrado según su padre. La razón de esto, la justificación de la designación derivada, es que los particulares tienen en ellos el carácter inmanente definido por su Forma; o bien, para plantear esto de una manera ligeramente diferente, los particulares son nombrados según la Forma a causa de su relación peculiarmente íntima con ella; dependen de ella en cuanto a su carácter y a su existencia.

Tenemos, entonces, una teoría de la predicación sin predicados. Los que parecen ser enunciados atributivos son en realidad enunciados *relacionales* o *identificadores*, dependiendo de la designación de sus predicados. En la designación derivada, decir de algo que es *F*, es decir que depende causalmente de la *F*. Adviértase que '*F*' no es aquí estrictamente un término unívoco sino un nombre común, aplicado en virtud de una relación con un individuo, la Forma.

Por otra parte, cuando '*F*' se usa en designación primaria, es sinónima de 'la *F* Misma' y de la '*F*-idad'; por lo tanto, decir que la *F*-idad es *F* es enunciar una identidad. Síguese que no es válido inferir la autopredicación a partir del lenguaje aparentemente autopredicativo de Platón. En primer lugar, 'la *F*-idad es *F*' no es en enunciado predicativo. Segundo, no podemos significar mediante este enunciado lo que enunciamos cuando decimos que un particular es *F*. La función '*... es F*' es sistemáticamente ambigua; su significado depende del contexto en que se usa, del tipo de objeto al cual se aplica<sup>8</sup>.

Si esto es así, se sigue que el lenguaje autopredicativo de Platón es a la vez inteligible y lógicamente inocuo. Los predicados gramaticales son nombres que exhiben una ambigüedad sistemática según designen Formas o particulares; las Formas mismas pueden ser designadas mediante nombres propios; los que parecen ser enunciados atributivos son enunciados relacionales.

En español tenemos un caso análogo a éste: el uso de los predicados que implican estándares de pesos y medidas. Decir que algo pesa un kilogramo, o que mide exactamente un metro, es decir que ese algo mantiene una rela-

<sup>8</sup>Nótese que esta concepción de la manera como significan las palabras es consistente con una conocida característica de la sintaxis griega. Uno puede formar, en griego, un sustantivo abstracto usando el artículo con el neutro de un adjetivo singular. *τὸ ἴσους*, por ejemplo, es equivalente al abstracto *ἡ ἰσότης*. Ambos significan 'igualdad'. Pero este uso es bastante ambiguo pues *τὸ ἴσους* puede también significar 'aquello que es igual' o 'la cosa igual'. En otras palabras, es uso normal en griego, usar 'la cosa *F*' para referirse a la *F*-idad, *F*s particulares, y aún a la clase de cosas *F*. Ha sido sugerido que esta ambigüedad fue el origen de la confusión de Platón. Sugiero que, por el contrario, confirmó una teoría del modo como significan las palabras, que, en conformidad con el uso normal, preservó esta ambigüedad y la hizo inteligible. El uso de *αὐτό* aclarará siempre, cuando sea necesario, que tipo de *F* esta en cuestión. *αὐτὸ τὸ F* es una frase identificadora.

ción específica —igualdad en peso o longitud— con un individuo encerrado en una bóveda de la Oficina de Estándares, un individuo seleccionado arbitrariamente para definir una unidad de medida. Tal como ‘... es *F*’, en designación derivada, así la función ‘... pesa un kilogramo’ menciona encubiertamente un individuo de un tipo tal en su argumento.

El paralelo puede hacerse más exacto. Podemos decir de otras cosas que pesan un kilogramo, pero si afirmamos esto de *el* kilogramo, no podemos afirmarlo en el mismo sentido. Podemos medir otras cosas según un estándar; no podemos medir un estándar según sí mismo. El predicado ‘... pesa un kilogramo’ es capaz de exhibir precisamente el tipo de ambigüedad que exige la teoría de Platón. Puede ser sistemáticamente ambiguo; por una parte menciona una relación; por otra, puede ser una frase identificadora que designa a un individuo.

En principio no hay razón de por qué este análisis no pueda extenderse a otros tipos de enunciado. ¿Por qué no podemos, por ejemplo, leer enunciados como ‘este escritorio es rojo’ o ‘esa figura es triangular’ como si afirmáramos que el escritorio o la figura están en la relación de semejanza de color o de figura con *el* rojo y con *el* triángulo, individuos seleccionados para definir estándares de color y de figura? No hay una razón interna de por qué los predicados no puedan analizarse de esta manera. Si lo son, los enunciados atributivos serán entonces traducidos de una vez por todas como enunciados de relación-a-un-estándar.

La analogía de los enunciados de relación-a-un-estándar con los enunciados que tienen que ver con nombres de Formas fue construida deliberadamente,<sup>9</sup> pues las Formas funcionan claramente, en los diálogos tempranos y medios, como estándares y paradigmas. La teoría platónica de la predicación suplementa admirablemente una tesis fundamental de su ontología.

### III. IMITACIÓN Y GRADOS DE REALIDAD

La teoría de las Formas encierra dos doctrinas fundamentales: a) que la relación entre los particulares y las Formas es de imitación, de copia a original, y b) que las Formas y los particulares difieren en grado de realidad. Estas tesis, sostienen los proponentes de la autopredicación, obscurecieron en el espíritu de Platón la distinción entre caracteres y cosas caracterizadas, una

<sup>9</sup>Debe recordarse que esta *es* una analogía, no la base para una explicación literal de la teoría de las Formas. Las Formas se asemejan a estándares en que son de un orden epistémico diferente de las cosas que definen. Pero las Formas son, y los estándares no son, de un orden ontológico diferente. Esto conduce a dificultades fundamentales si se insiste en la analogía; cf. ‘Forms and Standards’, *Philosophical Quarterly*, VIII (1959), 164-167.

confusión que lleva directamente a los absurdos de la autopredicación. Los regresos al infinito del *Parménides*, que se basan efectivamente en este error, no reflejan una confusión verbal sino una incoherencia, radical y profundamente arraigada, en la teoría de las Formas.

Es claro que la teoría platónica de la predicación no supone esta incoherencia, pero es igualmente claro que no puede hacer nada por sí misma, para evitarla. En verdad, la teoría podría haber contribuido indirectamente a producirla, pues no proporciona un modo claro de afirmar o de negar que la *F* tiene *F*-idad. El lenguaje mismo en que se expresa la teoría de las Formas hace que la cuestión de la autopredicabilidad sea peculiarmente difícil de aislar y analizar. Esto explicaría el hecho (si es un hecho) de que Platón fue incapaz de identificar las premisas del Tercer Hombre y por lo tanto no podía reparar la grieta en su teoría.

Pero ¿es verdad que las teorías de los grados de realidad y de la copia implican autopredicación? De hecho, no implican nada semejante.

a) *La Teoría de la Copia*. Platón describe a los particulares como copian-do o imitando las Formas, y esto parece implicar que los particulares se asemejan (*resemble*) a las Formas. Los proponentes de la autopredicación sostienen que esto implica además otra cosa, a saber, que si los particulares *F* y la *F* Misma se asemejan entre sí, ello es en virtud de que ambos son *F*.

Esta conclusión es de una excentricidad casi conmovedora. Mis manos se asemejan entre sí en ser manos. ¿Se asemejan también a la Mano Misma en este respecto? Claramente, no. Pues la relación de las manos con la Mano es análoga, según explicación de Platón, a la relación entre las imágenes (*pictures*) o reflejos de las manos con manos. Por lo tanto, si 'la lógica de la metáfora de Platón' implica que la Mano es una mano, implica también que la imagen (*picture*) de una mano es una mano, lo que es absurdo.

Las imágenes de las manos no son manos, aunque pueden asemejarse a las manos en cuanto al color, figura, etc. Debemos distinguir, entonces, entre semejanza (*resemblance*) substancial (para usar un lenguaje aristotélico) y semejanza accidental, entre semejanza entre cosas de un mismo tipo y semejanza entre cosas que son solamente similares cualitativamente. Cuando se procede así, el argumento en favor de la autopredicación a partir de la teoría de la copia queda en evidencia; estamos frente a un embrollo. La razón de este embrollo no es difícil de encontrar. Cuando los partidarios de la autopredicación discuten de la imitación, piensan un tipo particular de imitación: aquella en que una cosa se usa como modelo de otra de la misma especie, una lanzadera como modelo de otras lanzaderas. Pero es claro que no era esto lo

que Platón tenía en mente; de hecho, él podría haber negado que este tipo de imitación es imitación<sup>10</sup>.

Pero aunque se conceda que la metáfora de la semejanza no implica autopredicación, continúa produciendo dificultades bien conocidas. Si concedemos aunque sea una semejanza accidental entre los particulares y las Formas, habrá un sentido, débil eso sí, por el cual se producirá nuevamente el absurdo inherente a la autopredicación.

La semejanza es una relación indirecta, esto es, una relación que se da sólo en virtud de algún término común. Si  $x$  e  $y$  parecen entre sí, lo hacen respecto de algún carácter  $C$  común. Pero si la relación de algún  $x$  a su  $C$  es de semejanza —si los particulares se asemejan a las Formas—, dos cosas se siguen inmediatamente. Habrá un regreso infinito entre las Formas, o entre terceros términos en relaciones de semejanza<sup>11</sup>, y las Formas (aunque no estrictamente autopredicables), compartirán una clase con los particulares y por esto se asimilarán a su carácter.

Pero la metáfora de Platón, ¿lo compromete aún a ésto? La respuesta es, evidentemente, No. La objeción supone afirmar que los particulares se asemejan a las Formas, y esta suposición es falsa.

Consideremos el reflejo de una bufanda roja en un espejo — un buen ejemplo de lo que Platón entiende por imitación. Es patentemente falso que el reflejo (la imagen reflejada) es una bufanda. ¿Es verdadero que es rojo? ¿O es sólo el reflejo de una cosa roja?<sup>12</sup>

El reflejo no es específicamente similar (*similar in kind*) al original. ¿Es entonces cualitativamente similar? Si decimos que lo es, enfrentamos una dificultad evidente, pues decir esto es decir que podemos predicar de los reflejos, que son esencialmente de carácter adjetivo, del mismo modo como podemos predicar de sus originales, que existen por derecho propio. Bufandas pueden comprarse o venderse, perderse o robarse, enrollarse al cuello en invierno; pero con gusto regalaría cualquier imagen que se haya posado en mi espejo y no me consideraría más pobre por la pérdida<sup>13</sup>.

El ser mismo de un reflejo es relacional. Depende totalmente de lo que es

<sup>10</sup>Cf. *Crat.* 389ass. y *Sof.* 239dss. En *Tim.* 28b, Platón parece mantener este tipo de imitación sólo posible. Pero hay que notar que la hipótesis de que el creador pudiese usar un modelo generado en su trabajo implica un regreso infinito, aunque Platón no mencione esto explícitamente.

<sup>11</sup>Este regreso podría terminar en una  $C$  que fuera autopredicable; pero entonces habríamos sólo puesto el fundamento para un nuevo regreso, que descansa en una base diferente.

<sup>12</sup>No sostengo que el análisis del reflejo que doy a continuación es el único, o quizás aún correcto, análisis. Sostengo que es consistente y razonable, y que, históricamente, es presupuesto por la Teoría de las Formas.

<sup>13</sup>Este argumento puede hacerse más preciso. Vemos reflejos en un espejo, y vemos al es-

otro respecto de sí mismo: el original y el medio reflectante<sup>14</sup>. Es por esto que, aunque uno pueda llamar rojo al reflejo de una bufanda roja, uno no puede estar significando lo *mismo* que cuando se llama rojo a su original. La función '... es roja' es, en este caso, sistemáticamente ambigua. Síguese que uno puede decir que el reflejo está en relación de semejanza de color con su original, puesto que ésta implica la ejemplificación unívoca de una cualidad común, presupuesta por una afirmación de semejanza. El reflejo no se asemeja al original. Es, más bien, una semejanza del original<sup>15</sup>. En esto consiste su naturaleza, la totalidad de su naturaleza. Las 'semejanzas de' son cuasi-substanciales. Son entidades relacionales, no relaciones<sup>16</sup>.

Respecto a sus originales están en relación de dependiente a independiente, de menos real a más real. La metáfora de Platón con respecto a la imitación expresa de un modo brillante la comunidad que se da entre diferentes órdenes de objetos, diferentes niveles de realidad. No hace derrumbarse este orden, como lo han sostenido críticos recientes<sup>17</sup>. Su lectura de la metáfora puede sostenerse sólo si se supone aquello mismo que se debe probar, a saber, que Platón concebía la imitación como lo hacen ellos.

---

pejo en habitación. Pero el 'en' es ambiguo aquí. Los espejos son objetos físicos que pueden localizarse en relación a otros objetos físicos. Pero podemos localizar a los reflejos sólo en relación al medio reflectante. De otro modo deberíamos decir que dos cosas, el reflejo y la superficie del medio reflectante, pueden estar en el mismo lugar al mismo tiempo. Pero dado esto como un lemma, el siguiente argumento parece válido: lo que es rojo es extenso; lo que es extenso es localizable en relación a otra cosa extensa; las imágenes en el espejo no son así localizable; por lo tanto, no son rojas ni extensas. Son, más bien, reflejos de una cosa roja extensa.

<sup>14</sup>El espejo de las Formas es por supuesto tridimensional: el Receptáculo. Nótese que la fundamental distinción entre las visiones platónica y aristotélica del espacio se explica por, su diferente evaluación de las entidades extensas. Para Aristóteles lo extenso es substancial y real por derecho propio. Por lo tanto es posible para el adoptar una concepción relacional del espacio, con las sustancias como términos de relación. Pero para Platón las entidades extensas son reflejos, imágenes. El espacio, el medio de reflexión, es una precondition de su existencia, el receptáculo en el que se reflejan las Formas. Es, por lo tanto, absoluto, y no consecuencia de la reflexión. Cf. *Tim.* 50dss.

<sup>15</sup>El 'es' aquí es, por supuesto, el de identidad.

<sup>16</sup>Esta disposición entre semejanza y cosas semejantes, entre relaciones y entidades relacionales, parecerá extraño a aquéllos que han moldeado su imaginación según *Principia Mathematica*, pero tiene una larga y honorable historia. Pero ha sido la metáfora fundamental para la mayoría de las filosofías de grados-de-realidad occidentales que rechazan la inconsistencia literal de los órdenes de ser inferiores. El ejemplarismo medieval sería ininteligible sin ella.

<sup>17</sup>Se objetará que Platón compara a los particulares con reflejos retratos (*pictures*) indiscriminadamente. Que los retratos no son meras semejanzas de, pero están en una relación de semejanza, con sus originales. Que, por lo tanto, la interpretación de más arriba no puede atribuir-



b) *Los Grados de Realidad*. La metáfora de Platón respecto de la imitación expresa una tesis fundamental de su ontología, a saber que los particulares difieren de las Formas como las cosas semejantes difieren de los originales en grados de realidad<sup>18</sup>. Pues los particulares son insuficientes (*fall short*) y deficientes respecto de sus Formas<sup>19</sup>.

¿En qué sentido puede un particular ser deficiente respecto de una Forma? Sólo poseyendo un carácter, argumentan los proponentes de la autopredicación, de una manera aproximativa o comparativa, que la Forma, que *es* ese carácter, *posee* de una manera plena. Pero esto asimila la Forma, categorialmente, a la clase de cosas que define; debe poseer en grado preeminente un carácter que los particulares poseen sólo deficientemente, y es, por lo tanto, en sí misma un particular, un particular perfecto sin embargo.

La aceptación de esta interpretación resulta fatal. Ella resulta al explicar la deficiencia de los particulares como una deficiencia cualitativa y no específica (*type*). Los particulares son, deficientemente, otra cosa *de la misma especie (sort)*, tal como un ojo ciego es deficientemente un ojo, o una lanzadera, modelada sobre otra, puede ser una copia defectuosa. Sin embargo, la fuerza de la metáfora de la imitación, y del *χωρισμός*, consiste ciertamente en indicar que la deficiencia en cuestión es la de un *tipo (type)* de cosa respecto de algo de otro tipo. 'Deficiencia' es aquí una distinción categorial, no una distinción dentro de categorías. Los particulares son deficientes no porque tienen los caracteres que tienen sino por el tipo de cosas que son, es decir, porque están calificadas por contrarios, porque cambian, porque son en algún grado ininteligibles, porque dependen para su existencia de las Formas y no *son*, en sí mismos, Formas, porque son, en una palabra, imágenes. La interpretación de los partidarios de la autopredicación, aunque plausible al comienzo al interpretar 'deficientemente' de la manera más obvia *para nosotros*,

---

se a Platón. Pero esta objeción desconoce la naturaleza de su teoría del arte. La analogía es con respecto, no al retrato *como* un retrato, pero al objeto del arte — un 'sueño hecho por el hombre para ojos despiertos'. El retrato no difiere en tipo o grado de realidad de su original. Es un artefacto, un objeto de *πίστις*. El captarlo así es captarlo *como* retrato, y para ser capaces de compararlo, no podemos confundirlo con ese original. Pero el artista pone un espejo frente a la naturaleza. Es esencial al captar un retrato como un objeto artístico el que podamos concebirlo ser, no una semejanza, pero la cosa misma a que se asemeja, ya que podemos confundir un reflejo en un espejo por la cosa reflejada. Visto como un objeto artístico, el retrato no retiene ya su carácter independiente. Está asimilado al de un reflejo, lo que es decir que su significado pleno es relacional, dependiente en su naturaleza de su original.

<sup>18</sup> Cf. *Sof.* 240a-c; las imágenes no son reales, pero son realmente imágenes.

<sup>19</sup> *Fed.* 74d5-7, e1-4, 75a2-3, b4-8.

es imposible, pues supone (y no hace nada para probarlo) que las Formas y los particulares son del mismo tipo (*type*)<sup>20</sup>. Pero Platón no dice que lo son, y ciertamente dice que no lo son<sup>21</sup>.

Si el análisis precedente ha sido correcto, los argumentos ofrecidos para demostrar que las Formas son autopredicables son circulares. En cada caso la conclusión se demuestra sólo porque implícitamente se la ha supuesto.

#### IV. FORMAS Y UNIVERSALES

El alegato en favor de la autopredicabilidad se basa, en un análisis final, no en el lenguaje aparentemente autopredicativo de Platón, ni en la lógica de su metáfora de la imitación, ni en supuestas presuposiciones sistemáticas de la teoría de los grados de realidad, sino que se basa en una suposición falsa acerca de la naturaleza de las Formas, literalmente importada al texto platónico por sus intérpretes. Es un mérito de los proponentes de la autopredicación el haber visto las implicaciones de esa suposición con mucha mayor claridad que la mayoría de sus críticos.

Se acepta generalmente que las Formas son universales, y en algún sentido esto es cierto: 'lo Uno sobre lo Múltiple' es el núcleo del argumento en favor de su existencia. En *algún* sentido, por tanto, ¿pero en *cuál*?

Acerca de esta cuestión el veredicto del trabajo académico reciente ha sido casi unánime. La Forma es un universal conmutativo, un carácter o atributo, una identidad nuclear capaz ser ejemplificada en diversos contextos materiales, un 'que' puro que misteriosamente inhiere en y califica a 'estos'. Según esta opinión comúnmente aceptada, el platonismo difiere de otras teorías del universal conmutativo sólo en que es realista y exagerada. El universal, en el platonismo, existe autónomamente, independiente de cualquier

<sup>20</sup>Nótese la dificultad adicional de que ciertas Formas definen caracteres que no admiten extremos lógicos. No hay la más grande o más pequeña cosa *posible*, un hecho este, que Platón, a quien le era familiar el tratamiento de Zenón del infinito, debía seguramente saber. Pero si los partidarios de la autopredicación tienen razón en su interpretación de la 'deficiencia', lo Grande debe ser la cosa más grande posible, lo Pequeño, más pequeño que cualquiera cosa pequeña. Llegado a este punto la imaginación queda estupefacta.

<sup>21</sup>Será argüido indudablemente que el Bien de la *República* (y análogamente la Belleza del *Banquete*) es 'lo óptimo', y mejor que cualquier cosa buena. Pero la pregunta es si es 'mejor' en el *mismo* sentido en que una cosa buena es mejor que otra. ¿Podemos comparar cosas de un status ontológico diferente del mismo modo que comparamos cosas del mismo status ontológico? La respuesta a esta pregunta, implicada por la teoría platónica de la predicación, la metáfora de la imitación y la teoría de los grados de realidad es No. Y esta respuesta, como lo mostraré, está apoyada y hecha inteligible por la teoría platónica de la participación.

espíritu y de cualquier instancia suya. Nadie necesita pensarlo, nadie necesita tenerlo. Su existencia es intrínseca a él mismo.

Ahora bien, los universales conmutativos o atributos no pueden ciertamente identificarse con estándares y paradigmas. Estos últimos son cosas caracterizadas, no caracteres, y si hay confusión respecto de este punto, la autopredicación se deduce inmediatamente. Pero las Formas funcionan claramente como estándares y paradigmas en la ontología de Platón. Si, por tanto, éste las concibiera como caracteres comunes o atributos, el resultado sería un naufragio.

Pero, ¿las concibió así en realidad? Creo que no las concibió así, que esa es una suposición de los críticos de Platón, no de Platón mismo. Examinemos las consecuencias de esa suposición.

Para comenzar, arruina la dialéctica. Con el universal conmutativo, la relación de género a especie es siempre la de lo más abstracto a lo más concreto: el género es esencialmente más pobre que sus especies, pues tiene menos contenido. Esta disminución continúa a medida que uno asciende en la jerarquía abstractiva, de modo que los géneros superiores son los más pobres de todos. Pero una concepción como ésta no puede proporcionar un fundamento para la visión sinóptica de todo tiempo y de toda existencia, ni explicar el hecho de que la dialéctica culmina en un primer principio no-hipotético, ni proporcionar una base para la deducción de lo inferior a partir de lo superior exigido por el camino descendente de la dialéctica.

En segundo lugar, esta suposición destruye el punto central de la noción de *χωρισμός*. Es, por supuesto, trivialmente verdadero que los atributos y sus instancias (*instantiations*) son *ἕτερα ὄντα*, especies (*sorts*) diferentes de cosas. Puede ser aún verdadero, si se conceden algunos supuestos, que los atributos son causas de sus instancias, puesto que son aquello por lo cual las cosas son lo que son; y también verdadero que los atributos pueden existir autónomamente, independientes de sus instancias. Pero *no* es verdad —aunque esto es el corazón del *χωρισμός*— que un atributo pueda instanciarse imperfectamente o en grado deficiente. Una línea torcida no es una instancia imperfecta de la esencia de línea recta; por el contrario, es una instancia plena y completa del *tipo* (*kind*) de línea torcida que es, y el tipo (*kind*) es repetible, aunque la línea misma no lo es. En general, las cosas exhiben aquellos caracteres que exhiben y no otros. En lo que concierne a los universales conmutativos, decir que algo es deficiente respecto de un carácter, es simplemente una manera forzada de decir que tiene otro carácter de un modo integral. Pero con los paradigmas y los estándares, el lenguaje de la aproximación y la deficiencia concuerda perfectamente.

Este punto se relaciona con uno adicional. Los particulares, a diferencia de las Formas, son calificados por opuestos. No nos podemos formar ninguna concepción estable de ellos, 'ya sea como siendo o no siendo, o a la vez como siendo o no siendo, o como ni lo uno ni lo otro'<sup>22</sup>. El obvio significado de este enunciado en su contexto, es que los particulares son a la vez *F* y no-*F*, o bien *F* o no-*F*, o ni *F* ni no-*F*. Si Platón concebía a *F* como un atributo o un universal conmutativo, entonces debía creer que los particulares son (literalmente) autocontradictorios y debía haber apoyado ese absurdo con argumentos *a fortiori* igualmente absurdos. Sugiero, en cambio, que, si interpretamos la negación implicada aquí como una deficiencia o privación dependiendo de una aproximación a una entidad que está situada en un nivel de realidad diferente, es posible construir esta discusión de un modo que no haga aparecer a Platón ni como un escéptico ni como un loco (aunque no intentaré probarlo).

Las instancias no se subordinan, no son insuficientes con respecto a (*fall short*), no imitan a los atributos. Simplemente los tienen o no los tienen. Tampoco constituyen un grado de realidad inferior. Por el contrario, la mayor objeción al realismo extremo es que establece una esfera de realidad de la que se ha extraído toda actualidad, dándole una consistencia de sombra, un ánimo fantasmal vagando por los límites de la existencia, incapaz siquiera de un balbuceo.

Las Formas no son universales conmutativos<sup>23</sup>. ¿Qué es lo que son entonces? Un intento cabal de contestar a esta pregunta excedería con mucho los límites de este trabajo. Pero Platón nos ha proporcionado una analogía, y esa analogía merece nuestra atención. Las Formas son como originales; los particulares son como imágenes o reflejos. La comparación es significativa.

Para comenzar, coloca lo Uno sobre lo Múltiple. Puede haber muchos reflejos de una simple cosa, y esos reflejos obtienen su comunidad de carácter de esa cosa. Segundo, la analogía expresa grados de realidad. Los reflejos dependen de su original tanto en cuanto a su carácter como a su existencia. El original no depende de ellos para nada. Tercero, la analogía ilustra como los

<sup>22</sup> *Rep.* 479c.

<sup>23</sup> No me he tomado la molestia de criticar esta concepción con mayor detención simplemente porque no ha recibido nunca, según tengo conocimiento, una defensa explícita. A veces se la acepta en base a un término medio no distribuido. Las Formas son claramente universales; por universal comúnmente queremos decir un universal conmutativo o atributo; por tanto, las Formas son universales conmutativos o atributos. Pero hay indicaciones en la literatura de que hay otro motivo. Parece que a veces se supone que toda filosofía debe sostener una teoría de universales conmutativos; por tanto, Platón debió sostener tal teoría. Encuentro extraño que, a la luz de los pasados quinientos años de filosofía, y especialmente de los últimos cincuenta, alguien pudiera festivamente asumir que esta premisa sea verdadera. Pero verdadera o falsa, la conclusión es un *non sequitur*.

particulares pueden aproximarse a las Formas y sin embargo ser categorialmente distintos. Los reflejos pueden diferir en el grado en que son verdaderos respecto de su original, pero por más fieles que sean con respecto a su original, nunca podrán llegar a ser-lo, pues el original pertenece a un orden diferente. Finalmente, la analogía ayuda a esclarecer en qué sentido las Formas son estándares y paradigmas. Para saber que algo es un reflejo uno debe conocer su original. Pero el original es, entonces, un estándar o criterio para juzgar de las imágenes y de su grado de adecuación.

La metáfora de la semejanza no es, por supuesto, plenamente adecuada. Notablemente, no ilumina directamente (contrariamente a la metáfora de la imitación), el lado teleológico del pensamiento de Platón, ni sobre la cuestión de cómo el reflejo de un objeto inmutable puede estar en devenir. Pero señala en forma brillante rasgos esenciales de la doctrina platónica de las Formas y su relación con los particulares; y recurriendo a lo más próximo y familiar, nos proporciona una aprehensión intuitiva de cómo lo Múltiple puede ser unificado por algo Uno que no sea un universal conmutativo. Finalmente, sugiere que las Formas se relacionan con los particulares, no al modo de atributos con respecto a sus instancias, sino al modo de ejemplares con respecto a sus ejemplificaciones, y que la participación, *μεθεξις*, está lejos de ser tan misteriosa como ha parecido a veces.

## V. PARTICIPACIÓN

Los objetos de nuestro cambiante mundo sensorial, aunque cada uno de ellos es diferente de todos los demás, son en ciertos aspectos fundamentales, —aunque variables— lo mismo. En la diferencia encontramos comunidad de carácter; en la diversidad encontramos la unidad. ¿Cómo explicar ésto?

La teoría de las Formas está proyectada como una respuesta a esta pregunta, y la solución que ofrece es la siguiente. Los objetos sensoriales particulares son unificados por un Uno que está en un nivel de realidad diferente del que están ellos; su comunidad de carácter se explica mediante la introducción de las Formas. La unidad y la diversidad se reconcilian si proponemos la existencia de dos ámbitos, el del Ser y el del Devenir, un mundo de particulares, de cosas unificadas, y un mundo de las Formas, la unidad de esas cosas. Entender lo Uno y lo Múltiple, es entender lo Uno *sobre* lo Múltiple.

Pero si esto resuelve un problema de comunidad, conduce directamente a otro. Colocando lo Uno sobre lo Múltiple unificamos lo Múltiple. La tarea siguiente es, claramente, unificar lo Múltiple y lo Uno. La comunidad de los particulares se explica mediante la introducción de las Formas, ¿pero cómo vamos a explicar la comunidad de particulares y Formas?

Este es el problema de la participación: dada una diversidad de ámbitos, de mundos, explicar su comunidad. Está claro que no puede enfrentarse proponiendo un Uno sobre lo Múltiple y su Uno originales. Esto nos da simplemente otro Múltiple que pide unificación, y también nos da un círculo vicioso. El Ser y el Devenir tienen entonces que derrumbarse o fragmentarse infinitamente, pero en ambos casos, el problema de la comunidad, al que esta ontología se ha dedicado, queda sin solución.

Paradójicamente, no podemos afirmar que las Formas y los particulares se relacionen o compartan algún carácter común. Pues la relación entre una Forma y un particular debe ser o bien una Forma o bien un particular o algún tercer tipo (*kind*) de cosa. Si es una Forma o un particular, la pregunta original queda sin responder puesto que nuestro problema es explicar la comunidad entre Formas y particulares, y ese problema no puede resolverse multiplicando. Pero si la supuesta relación es algún otro tipo de cosa, un miembro de un tercer ámbito, tenemos que explicar la comunidad de tres ámbitos y no de dos solamente. Por lo tanto, cualquier tentativa de relacionar las Formas y los particulares conducirá a un regreso infinito, no importando como se interprete esa relación. Se sigue que las Formas y los particulares no se relacionan. Pero en ese caso no pueden compartir predicados comunes. Si dos cosas comparten un predicado común, son similares, y la similitud es una relación. Pero aquí ninguna relación es posible.

El Ser y el Devenir deben ser distintos y, sin embargo, ir juntos, y el nexo de su conexión no puede pertenecer a ninguno de ellos, pero tampoco puede ser algo distinto. Estamos frente a uno de los problemas fundamentales de la ontología platónica. Su solución habrá de encontrarse en la doctrina de los grados de realidad.

Los particulares y las Formas no son simplemente tipos (*types*) diferentes de cosas. Son tipos de cosas que difieren en grado de realidad, pues uno de ellos depende totalmente del otro. Los particulares no tienen un status ontológico independiente. Son entidades puramente relacionales, entidades que derivan *todo* su carácter y su existencia de las Formas. Debido a que su ser es relacional, adjetivo, dependiente, no son posibles ni se necesitan relaciones que los aten a las Formas. Para comprender la comunidad entre Ser y Devenir necesitamos sólo comprender la naturaleza dependiente del Devenir.

Pero esto conlleva una dificultad adicional. Debemos decir que los particulares son, que tienen una suerte de existencia, aunque al mismo tiempo debemos decir que no la tienen al modo de las Formas, que la tienen de un modo pleno. Este es el problema de las *εἰδωλα* : las imágenes no son reales, y sin embargo son realmente imágenes. Hablamos de ellas, predicamos de ellas, y actuamos con respecto a ellas, pues forman la substancia de nuestro mundo.

Pero dependen totalmente de su fuente trascendente, y son de realidad inmensamente menor. Por tanto, aunque hay que decir que *son*, también se debe decir que *no son*.

No podemos decir que los particulares y las Formas existen en el *mismo* sentido, pues eso es lo que niega la teoría de los grados de realidad. ¿Podemos entonces afirmar su existencia en un sentido diferente? Pero si 'existencia' es simplemente ambiguo, y decir que una Forma existe y que un particular existe es decir algo totalmente diferente de cada uno, entonces la comunidad que es fundamental a los grados de realidad es abandonada y quedamos con un ámbito que no existe propiamente. El compromiso no es sólo el mantener *grados* de realidad, sino también, mantener grados de *realidad*.

La solución a esta dificultad ha sido sugerida en nuestro examen de la teoría platónica de la predicación. Los particulares son nombrados según las Formas porque las Formas son sus causas. Decir de algo que es *F* es decir que su existencia depende de *la F*, aquello en virtud de lo que las cosas-*F* son *F*. Pero la *F* no es meramente una causa; es una causa *ejemplar*. Los particulares no sólo dependen de ella; son semejanzas de ella, tal como los reflejos son semejanzas de sus originales. Como reflejos, los particulares difieren de sus originales en cuanto al tipo (*type*). No comparten un carácter común con sus originales y sin embargo exhiben una fundamental comunidad de carácter. De este análisis se sigue que los nombres de las Formas no pueden aplicarse unívocamente a las Formas y a los particulares, a los ejemplares y a sus ejemplificaciones. La diversidad de tipo implica una distinción entre designación primaria y derivada. Pero también se sigue que los nombres de las Formas no son simplemente ambiguos. La comunidad de carácter implica que el significado de un término en designación derivada se define en términos de su significado en designación primaria<sup>24</sup>.

<sup>24</sup>Está envuelto aquí un tipo interesante de ambigüedad, intermedia entre la univocidad y la plena equivocidad. Aristóteles la llama ambigüedad *πρὸς ἓν*, o equivocidad por referencia (cf. *Met.* 1003a33ss.; *EN* 1096b27; *Top.* 106a9ss.; W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Vol. 1, p. 256; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Cap. III y siguientes). Es un mérito especial de la equivocidad por referencia el expresar la comunidad de diferentes órdenes de cosas sin suponer la instancia diversa de un universal común. No requiere más que una forma de relación de dependencia para poder aplicarse. Es por esta razón que este tipo de equivocidad desempeña un papel tan importante en la *Metafísica* de Aristóteles. La Filosofía Primera o Teología tiene como objeto al ente qua ente, y las características que le pertenecen esencialmente. Pero hablar del ser de una substancia y de un accidente es decir dos cosas muy diferentes. *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*: el ente se dice de muchos modos. Una substancia 'es' en sentido pleno; su ser le es propio. Pero el ser de un accidente es adjetival, atributivo, en cierto sentido prestado del ser de la substancia a que pertenece. Tiene su existencia, no por de-

Implica también que enunciados tales como 'la  $F$  es  $F$ ', aunque su forma es la de un simple enunciado de identidad o sinonimia, desempeñan un papel importante en la explicación de la teoría de las Formas; al afirmar que la  $F$  es  $F$ , estamos afirmando que no sólo es la causa de las cosas- $F$ , sino además, la manera peculiar de ser de la causa. Es una causa ejemplar, y como tal exhibe una comunidad de carácter con sus ejemplificaciones.

## VI. EL TERCER HOMBRE

Es fácil demostrar que los argumentos circulares (*regress arguments*) del Parménides se estrellan impotentes contra esta posición. El primero (131c-132b) supone que la Forma y sus particulares son llamados por el mismo nombre y que ese nombre se aplica unívocamente. El segundo (132-133a) supone que los particulares son semejantes a las Formas. Ambos son falaces. Substituyamos ' $F_1$ ' por ' $F$ ' cuando ' $F$ ' se use en designación primaria, y ' $F_2$ ' en el caso de designación derivada. Entonces es falso decir que las cosas- $F$  y la  $F$  son llamadas por el mismo nombre e igualmente falso decir que se asemejan entre sí ya sea respecto a ser  $F_1$  o ser  $F_2$ . Estos argumentos, puesto que ignoran la ambigüedad sistemática de los nombres de las Formas, son, según parecería, el resultado de una simple confusión; ellos pueden ser considerados como *reducciones ad absurdum* de esa confusión<sup>25</sup>.

Podemos ir más allá. La dificultad fundamental que subyace al Tercer Hombre es ontológica, no lingüística. No sólo los argumentos circulares (*regress arguments*) sino todas las objeciones a la participación en el *Parménides* establecen una identidad de carácter entre las Formas y los particulares; lo Uno y lo Múltiple deben unificarse, en efecto, mediante otro Uno. Estos argumentos demuestran terminantemente que esta suposición es absurda.

---

recho propio, sino en virtud de su relación a lo que existe por sí mismo, y su ser se define por esta relación.

Es importante notar lo que esto niega. Niega que el ente sea un género, es decir, un universal o término común (cf. *Met.* 1003a33ss.; 1053b22; 1045b6; *EN* 1096b27). El ente no puede ser un género porque puede predicarse de todo, en tanto que el género no puede predicarse de sus diferencias (ver *Met.* 998b23; 1059b31; y Ross, *op. cit.*, ad hoc). Decir que la substancia y accidente existen no es decir que comparten un carácter común, sino que están en una cierta relación: el uno depende del otro. 'Ente' es un equívoco *πρὸς ἑν*; los nombres de las Formas también lo son.

<sup>25</sup>Debe notarse que el Tercer Hombre no presupone la distinción entre universales conmutativos e instancias. El argumento descansa en una confusión categorial o de tipo. Puede generarse al confundir ejemplares con ejemplificaciones, fines con las cosas que los poseen, estándares con las cosas que miden. Esta lista no es exhaustiva.



Sin embargo, apuntan a una dificultad que es crucial en cualquier ontología ejemplarística. Pues, aunque no puede haber identidad entre ejemplares y ejemplificaciones, debe haber comunidad de carácter; ¿y cómo explicar esta comunidad? Puede explicarse considerando a las ejemplificaciones, no como substancias en las que inhiere cualidades, sino como entidades relacionales, entidades en las que semejanza y dependencia se combinan de tal modo que destruyen la posibilidad de substancialidad. El uso que hace Platón de las metáforas de la imitación y el reflejo, y su caracterización de los particulares y las Formas, indican indirectamente que aceptó esta solución.

R. E. ALLEN

Trad. Renato Cristi  
Universidad de Chile  
Sede Santiago Norte.