

EL ARGUMENTO REGRESIVO DE LA GRANDEZA (PARM. 132A2-B2): ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE SUS SUPUESTOS

O ARGUMENTO REGRESSIVO DA GRANDEZA (PARM.132A2-B2): ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DE SUAS HIPÓTESES

María Gabriela Casnati *

RESUMO

Neste trabalho nos ocuparemos do primeiro argumento do terceiro homem ou da grandeza (Parm. 132a2-b2). Explicaremos como opera o regresso e demonstraremos sua estreita vinculação com o resto das críticas que se fazem nesta seção do diálogo (I). Nós nos deteremos nas hipóteses de auto-predicação e não identidade relevadas por G. Vlastos e mostraremos que o que elas afirmam não resulta do sustentado por Platão nos trabalhos de maturidade (II). Demonstraremos então qual é, segundo nosso modo de ver, a hipótese de equiparação mais fundamental que opera no ATH, que consiste em deixar de lado a diferença ontológica entre entidades (marcada com tanta insistência na maturidade) e assumir que a Forma tem a mesma natureza ontológica que os particulares e, portanto, estabelece com a propriedade que exhibe a mesma relação que os particulares que dela dependem (III).

PALAVRAS-CHAVE: Parmênides; terceiro homem; auto-predicação; diferença ontológica

RESUMEN

En este trabajo nos ocuparemos del primer argumento del tercer hombre o de la grandeza (Parm. 132a2 b2). Explicaremos cómo opera el regreso y señalaremos su estrecha vinculación con el resto de las críticas que se exhiben en esta sección del diálogo (I). Nos detendremos en los supuestos de auto-predicación y no identidad relevados por G. Vlastos y mostraremos que lo que ellos afirman no se sigue de lo sostenido por Platón en los trabajos de madurez (II). Señalaremos a continuación cuál es, a nuestro modo de ver, el supuesto equiparacionista más fundamental que opera en el ATH y que consiste en pasar por alto la diferencia ontológica entre entidades (marcada con tanta insistencia en la madurez) y asumir que la Forma tiene la misma naturaleza ontológica que los particulares y, portanto, establece con la propiedad que exhibe la misma relación que los particulares que de ella dependen (III).

* Profesora de “Historia de la Filosofía Antigua” en la Universidad de Buenos Aires (UBA, Facultad de Filosofía y Letras).

PALABRAS CLAVE: Parménides; tercer hombre; auto-predicación; diferencia ontológica

1. INTRODUCCIÓN

En la primera parte del *Parménides* se plantea una serie de objeciones y críticas a las Ideas y, más específicamente, a la relación participativa. El problema que subyace es que, si no se puede responder a las objeciones, entonces no habría modo de dar cuenta de la relación entre lo sensible y lo inteligible, con lo cual las Formas¹ (aun cuando de todos modos aceptáramos su existencia) no explicarían aquellas características que están llamadas a explicar ni oficiarían como garantes de nuestro conocimiento. En este trabajo nos ocuparemos de una de esas críticas, a saber, del primer argumento del tercer hombre o de la grandeza (132a2-b2). Explicaremos cómo opera el regreso y señalaremos su estrecha vinculación con el resto de las objeciones que se exhiben en esta sección del diálogo (I). Nos detendremos en los supuestos de auto-predicación y no identidad relevados por G. Vlastos y mostraremos que lo que ellos afirman no se sigue de lo sostenido por Platón en los trabajos de madurez (II). Señalaremos a continuación cuál es, a nuestro modo de ver, el supuesto más fundamental que opera en el ATH (III).

I

Luego del reconocimiento de Sócrates respecto de las dificultades que conllevan las paradojas de la divisibilidad, Parménides plantea un nuevo desafío a la participación mediante el argumento regresivo de la grandeza conocido como primer “tercer hombre” (*Parm.* 132a2-b2). Podemos reconstruir brevemente la estructura lógica del argumento regresivo² del siguiente modo: si múltiples particulares tienen en común el mismo carácter

¹ Traduciremos indistintamente por *Idea* o *Forma* los términos ἰδέα y εἶδος que utiliza Platón.

² Este tipo de argumento regresivo aparece cuatro veces en el *corpus platonicum*: *República* 597c (Idea de cama), *Parménides* 132a-b (Grandeza) y 132d-133a (Semejanza), *Timeo* 31a (Viviente único). Platón no utiliza la Idea de hombre, pero sí lo hace Aristóteles (*Metafísica* 990b, 991a, 1032a, 1059b, 1079a) y, por

o propiedad, este último existe separadamente de los individuos que de él participan y es una Forma (F) que es una; pero además, si se consideran juntos los múltiples particulares que poseen la propiedad y la Forma de dicha propiedad, habrá que postular la existencia de otra Forma (F₁) en virtud de la cual tanto los particulares como la Forma (F) poseen por participación la propiedad. A su vez, puede considerarse el conjunto anterior junto con F₁, y se hará necesario acudir a F₂ para explicar la propiedad del nuevo conjunto; y así al infinito. Esto es, se parte de la afirmación de que la Forma es una (ἐν ν, 132a1) y, específicamente, la Grandeza es una (ἐν ν τὸ μέγα εἶ ναι, 132a3), y se concluye que cada Forma no es una sino una multiplicidad infinita (οὐ κέτι δὴ ἐν ν ἔκαστόν σοι τῶν εἰ δῶν ἔσται, ἀλλὰ ἅπειρα τὸ πλῆθος, 132b1-2). En tanto la conclusión parece contradecir el punto de partida, podemos pensar que el vicio del argumento radica: o (a) en la premisa punto de partida, que implicaría su propia negación en tanto auto-contradictoria; o (b) en la incompatibilidad entre algunas de las premisas de las cuales se deriva el argumento. Por cierto, no creemos que (a) sea el caso, dado que es difícil pensar que sea auto-contradictoria la afirmación de la unidad de la Forma que, por cierto, había sido sostenida en la madurez.³ Con lo cual, hay que buscar la contradicción dentro del argumento.

Por otra parte, dado que uno de los conceptos clave en este argumento es el de participación⁴ y que se acaban de reconocer una líneas antes en el texto las dificultades que conlleva afirmar cualquiera de los dos cuernos del Dilema, surge naturalmente la pregunta de en qué modo se entiende aquí la participación. ¿Debemos pensar que las cosas son grandes porque participan de la Forma entera o de partes de la Forma? Y después, ¿la Forma de grandeza y las cosas grandes son todas grandes porque participan de la totalidad de Grandeza₂ o de partes de ella? Al respecto, sostendremos dos cosas. En primer lugar, creemos que el argumento regresivo no puede leerse aisladamente ni de manera independiente de las líneas anteriores,⁵ sino que es consecuencia del mismo supuesto -que ya operaba en el Dilema- que soslayaba la diferencia ontológica entre particulares y

tanto, el argumento es conocido por la crítica bajo este nombre. Cf. F. M. CORNFORD (1951:88-90) para testimonios antiguos del argumento y F. FRONTEROTTA (1998:46-48) para las semejanzas entre la versión platónica y la aristotélica del argumento regresivo.

³ Cf. *Rep.* 476a6-8, 479a y *Fed.* 78d5-7, 80b2-3,.

⁴ “Aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la Grandeza en sí y a las cosas que participan (μετέχοντα) de ella” (132a10-11).

⁵ Cf. R. E. ALLEN (1983:134).

Formas. En segundo lugar, defenderemos que el esquema básico que subyace al menos a esta primera versión del argumento del tercer hombre que discutiremos (ATH₁) corresponde al primer cuerno del Dilema, esto es, a pensar a la participación como la relación que se establece entre múltiples entidades y una Idea toda entera. Creemos que son señal de ello las palabras puestas en boca de Parménides con que se abre el argumento:

“Parm: -Pienso que tú crees (οἷ εἶναι) que cada Forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas (ἔτι πάντα ἰδόντι), que hay un cierto carácter (ἰδέα) que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno (ἔν τὸ μέγα).

Sócr: - Dices verdad, afirmó.” (132a1-5)

Es importante notar la referencia a lo que Sócrates cree, piensa o supone (el verbo es οἷμαι), y esto es que si una pluralidad de cosas es grande, entonces hay un cierto carácter (ἰδέα)⁶ que es el mismo en todas esas cosas; y si hay una ἰδέα que es la misma sobre todas las cosas grandes, entonces la Grandeza es una. Como afirma Allen, estas líneas no intentan probar que la Idea *es*, esto es, que hay Ideas (algo que ya había sido aceptado), sino más bien que la Idea es *una*, algo que acababa de ser problematizado en el Dilema.⁷ Con lo cual, el retorno a la unidad de la Idea, podrá tratarse o de la unidad de la que surgía la multiplicación de las Ideas (primer cuerno) o aquella que concluía en su fragmentación (segundo cuerno). Pensamos que, dada la referencia al acuerdo con las creencias socráticas, debe tratarse de la unidad de la Idea como un todo del primer cuerno -aquella que para Parménides se multiplica- en tanto ésta es la opción que Sócrates intenta salvar. Recordemos que si bien ambas posibilidades generan aporía y que incluso la primera derivaba en una imposibilidad lógica, el joven e inexperimentado Sócrates, mediante el ejemplo del día, hace un intento por salvar (aunque, es cierto, carece de los argumentos

⁶ Primera aparición en el diálogo del término *idéa*. Hasta este punto Platón utilizó solo el término *eídos*, aunque hay que señalar que en otros diálogos aparecen *idéa* y *eídos* de un modo más o menos intercambiable. Recordemos que si bien ambos términos son sustantivos con la misma raíz de *eidon*, aoristo de *horao*, *eídos* tiene comúnmente el significado de *forma* o *figura*, *idéa* se utiliza más bien para *aspecto* o *apariencia*. R. G. TURNBULL (1989:211) señala la conexión entre *idéa* e *idónti* (participio dativo que en el contexto puede traducirse por *para ti en tanto las miras* (“to you as you look at”), ambos términos en la línea 132a3) y considera que esta conexión sugiere que lo que aquí se quiere señalar es que la Forma y los particulares que participan de ella *lucen* (*look*) igual o tienen el *mismo aspecto* (*the same look*). En este mismo sentido habría que entender el término ἰδέης en la línea 132a7 para expresar el *aspecto* (*look*) que uno puede obtener con su alma.

⁷ Cf. R. E. ALLEN (1983:135).

para defenderlo ante las críticas de Parménides) la unidad de la Forma en tanto algo único presente todo entero en múltiples cosas.⁸

Hasta aquí, Sócrates acepta dos cosas, que no parecen problemáticas en tanto coinciden con el planteo de la teoría de las Ideas de madurez: 1) si hay una pluralidad de cosas que parecen grandes, entonces hay una Idea que es la misma sobre todas ellas (ἐπὶ πάντα);⁹ y 2) si hay una Idea que es la misma sobre todas ellas, la Grandeza es una (ἓν). Veamos cómo se presenta la siguiente premisa y el modo en que ambas se aplican reiteradamente para generar el argumento regresivo:

“-¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo (ὡσαύτως), ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?

-Tal parece.

-En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre éstos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.” (132a6-b2)

⁸ En este punto nos separamos de R. E. ALLEN (1983:134-142) quien sostiene que el tipo de unidad que se asume es el del segundo cuerno del dilema. Si bien reconoce que podría tratarse del primero, lo rechaza argumentando que ya se ha mostrado que no solo es falso sino también absurdo (p. 136); optar por este primer cuerno sería para Allen pensar que Sócrates ahora está tratando de dar razones en favor de su verdad, aunque no lo logra. A nuestro modo de ver, en el dilema de la participación Sócrates defiende que la Idea es una en tanto no se multiplica en la relación de participación, que intenta defender eso con la imagen del día (aunque sin argumentarlo acabadamente) y que por tanto surge el segundo cuerno. Ahora, en este nuevo argumento que parte justamente de lo que Parménides supone que Sócrates cree, debemos pensar que se trata justamente de ese tipo de unidad que -en manos de Parménides- devino falaz y absurda. Además, por cierto, esta nueva aporía conduce una vez más -tal como en el primer cuerno del dilema- a la multiplicación de la Idea y no a su fragmentación.

⁹ Hay que notar aquí un desplazamiento operado por Platón. En la madurez, se utiliza con frecuencia el vocabulario de la presencia de las Ideas en las cosas. Y en el *Parménides*, también se venía diciendo que la participación de las cosas en las Formas supone la presencia de las Formas en las cosas, salvo, por supuesto, cuando se utiliza la imagen del velo que -en tanto algo material- está sobre las múltiples cosas que cubre (ἐπὶ πολλοῖς, 131b9) o bien sobre cada una de ellas o bien una parte sobre una cosa y otra parte sobre otra (ἢ οὐκ ὅλον ἐφ' ἐκάστῳ τὸ ἰστίον εἴη ἄν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ, 131c2-3). Nos interesa resaltar este desplazamiento, en tanto en el argumento regresivo de la Grandeza se menciona un carácter que es uno y está sobre todas las cosas (ἐπὶ πάντα, 132a3, ἐπὶ τοῦτοις, 132a11).

En estas líneas se ha reproducido el esquema clásico de participación del período medio (una Idea única, sobre múltiples cosas que exhiben la cualidad de la Idea),¹⁰ que en principio no conduce a ninguna regresión, si bien quedó pendiente la cuestión de cómo entender la unidad de la Idea en la relación participativa. Tampoco es difícil reconstruir el argumento regresivo a partir de este segundo pasaje: si las cosas grandes son tales en virtud de su participación de la Idea única de grandeza, y si consideramos del mismo modo a las cosas grandes y a la Idea de grandeza, deberá haber una segunda Idea de grandeza de la cual participe todo el conjunto anterior y sea causa de la grandeza de la primera Idea de grandeza y de las múltiples cosas grandes que de ella participaban; y así al infinito.

¿Pero en qué consiste el regreso y por qué, de producirse, generaría un problema? El texto dice: “Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada” (οὐκέτι δὴ ἓν ἑκάστων σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος, 132b1-2), algo que es claramente contradictorio con lo que Parménides asumió -con su acuerdo- que Sócrates creía: “tú crees que cada Forma es una” (ἓν ἑκάστων εἶδος, 132a1). Podemos interpretar que el problema está en que se afirma a la Idea como una y se concluye que la Idea es una pluralidad ilimitada, y que allí hay una contradicción. Sería un poco trivial pensar que este argumento esté en función de poner en duda que la Forma sea una, cosa que ya se había encarado con mucho más detalle en el Dilema de la participación. En ese caso, cierto modo de entender la participación implicaba que la Forma se partiera o se multiplicara. Aquí, más bien, pareciera que el problema afronta otra arista de la participación, pero no se duda de que la Idea sea una en el sentido menos problemático para Sócrates de aceptar: la Idea es un uno sobre lo múltiple. ¿En qué sentido, entonces, a partir de este nuevo argumento la Grandeza en sí no será una o única? La Idea de grandeza es una y única, y explica el carácter de grande de las cosas particulares grandes. Eso es claro como punto de partida del argumento. También la Idea de grandeza₁ es una y sirve para explicar el carácter de ser grande de los particulares grandes y de la Idea única de grandeza. No se trata, entonces, de una multiplicación de la misma Idea (como en el caso del segundo cuerno del Dilema) ya que Idea de grandeza e Idea de grandeza₁ son Ideas únicas y distintas

¹⁰ Recordemos, no obstante, que en el esquema del período medio también está contemplado que la Forma es un paradigma a cuya perfección las cosas aspiran, pero nunca llegan. Esta “omisión” -a la que se apelará en el segundo tercer hombre- juega en favor del regreso infinito.

entre sí en tanto tienen diferentes miembros, sino más bien de una proliferación de Ideas únicas.¹¹

Lo que está afirmando Platón aquí -a nuestro modo de ver- es que si aceptamos las nuevas condiciones implícitas en el argumento (ya veremos qué supuestos pueden estar jugando ahora) nos enfrentamos con un nuevo problema: ya no tendremos una Idea única que dé cuenta de cada carácter o propiedad.¹² El problema no es que la Idea de grandeza pierda su unidad, sino que lo que pierde es su potencia explicativa: ya no podrá dar cuenta de toda y cada una de las instancias de grandeza, ya sea a) porque no puede explicar su propia grandeza, o b) porque ahora es exigida una explicación del carácter del cual la Idea es Idea. Con lo cual, vendrá en su auxilio la Idea de grandeza₁, que podrá explicar el carácter de grande de Grandeza y de las cosas grandes, pero tendrá el mismo problema. Y así al infinito. Por otra parte, y dado que la Idea de grandeza₁ explica la grandeza de la Idea de grandeza pero también la de los particulares grandes, entonces habrá ahora dos Ideas que los expliquen: la Idea de grandeza original y la Idea de grandeza₁. Visto así y siguiendo la tensión del texto, podemos pensar que Platón está dando cuenta de numerosos conflictos que pueden surgir dentro de la teoría de las Ideas si no somos muy precisos y descuidamos la aparición de algunos supuestos indeseables: si no resaltamos la perfección de la Idea, tendremos que reconocer Ideas que no estaríamos dispuestos a aceptar (extensión de las Ideas); si no aclaramos que la participación no es un “estar en” físico, colapsará la unidad de la Idea y ésta se dividirá o multiplicará (dilema de la participación); y ahora, si aceptamos que la Idea posee el carácter del cual ella es causa y esto debe ser explicado y, además, ella no puede ser causa de su propio carácter, se debilitará el sentido causal de la Idea en tanto aquello absoluto que da cuenta de las características de los participantes.

¹¹ Así lo entiende, por ejemplo, D. HUNT (1997:5). Para una interpretación diferente cf. F. FRONTEROTTA (2001:140) quien se aparta de la reconstrucción de Vlastos del argumento y entiende que el regreso se produce en tanto todo el tiempo se trata de la misma Idea que se multiplica infinitamente.

¹² En este sentido traduce G. VLASTOS (1969:293) la conclusión del argumento: “And so there will no longer be *one* Form for you in each case, but infinitely many”.

II

Si bien -como tratamos de mostrar- no es difícil entender el argumento, los mayores problemas que enfrenta quien quiera interpretarlo no surgen de lo que Platón dice, sino más bien de lo que no dice.¹³ Esto es, el único consenso que parece surgir entre los estudiosos es que, para que efectivamente se produzca la regresión pretendida, hay que hacer explícitas ciertas premisas supuestas; pero al intentar identificarlas, desaparece el acuerdo. Quien marcó un hito dentro de la ya abundante bibliografía¹⁴ sobre el análisis de este argumento fue G. Vlastos, con su célebre artículo de 1954 “The Third Man Argument in the *Parmenides*”, cuyo valor principal consiste en hacer explícitas las premisas que -a criterio de Vlastos- en su accionar conjunto permiten que se opere el regreso infinito. Este artículo dio pie a una inmensa cantidad de literatura¹⁵ que, pronunciándose a su favor o en su contra, vuelve insoslayable su referencia. Por cierto, toda esta discusión entre los estudiosos contemporáneos dio lugar a un interesante debate desde el punto de vista lógico y filosófico, pero que -en palabras de Ferrari- “no pocas veces ha perdido de vista la referencia a la letra del texto platónico”.¹⁶ Comencemos, pues, por el trabajo de Vlastos, quien formula aquellos supuestos -auto-predicación (AP) y no identidad (NI)- que, si bien no están explicitados en el argumento, habría que agregar para que se produzca el regreso.

(AP) Cada Forma puede ser predicada de sí misma. La Grandeza es ella misma grande. *F-dad* es ella misma *F*. Si esto no fuera cierto -sigue Vlastos- sería falso afirmar que *a*, *b*, *c*, y *F-dad* son todos *F*.

(NI) Si una cosa cualquiera tiene un cierto carácter, esa cosa no puede ser idéntica a la Forma en virtud de la cual aprehendemos ese carácter. Si *x* es *F*, *x* no puede ser idéntica a *F-dad*. Si (NI) no estuviera implícito en el argumento, podría pensarse que *a*, *b*, *c*, y *F-dad* son todos *F* y que *F-dad* es *F* en virtud de sí misma. Lo que el supuesto de NI garantiza es que si cualquier entidad es grande, su Grandeza no puede ser idéntica a dicha entidad; y de

¹³ Cf. S. M. COHEN (1971:448).

¹⁴ Para una selección de los principales trabajos anteriores a su artículo, cf. G. VLASTOS (1954:319 n.1).

¹⁵ Cf. la selección de trabajos apuntada por R. GOULET (2012:713) y A. HERMANN (2012:209-210, 215).

¹⁶ F. FERRARI (2004:65).

allí se seguiría que si la Forma de grandeza es grande, entonces su Grandeza no puede ser idéntica a sí misma, y habrá de haber una segunda Forma de grandeza, Grandeza₁.¹⁷

Entonces, a partir de estos dos supuestos, reformulemos con Vlastos el argumento para obtener el regreso: 1) se puede aceptar que hay cosas que tienen un mismo carácter (*a*, *b*, *c*, tienen el carácter *F*); 2) hay una Forma, *F-dad*, en virtud de la cual aprehendemos esas cosas como *F*; 3) por (AP) afirmamos que esa Forma, *F-dad*, es también *F*; 4) pero por (NI) la Forma por la cual aprehendemos *a*, *b*, *c* y *F-dad* como *F* no puede ser ella misma *F-dad*. Con lo cual, deberá haber una segunda Forma, *F-dad*₁.

Hasta aquí el argumento regresivo que, por cierto, deja abiertos muchos interrogantes. Podemos preguntarnos, por ejemplo, si son realmente éstos los supuestos que subyacen al argumento y no otros, y si Platón estaría dispuesto a comprometerse con ellos. ¿Platón formuló el argumento pensando que era válido? En tal caso, ¿qué pretendía probar? Estas preguntas, entre otras, han recibido diferentes respuestas. El mismo Vlastos, por ejemplo, sostiene que ambos supuestos (AP y NI) son mutuamente inconsistentes,¹⁸ que si Platón los hubiera identificado no habría formulado el argumento, pero que -al no poder hacerlo- no pudo saber si el argumento constituía, o no, una objeción válida a su teoría. Si bien no creemos que Platón no haya advertido los supuestos y sus consecuencias,¹⁹ no pretendemos aquí insistir en la polémica con Vlastos sino, más bien, tratar de identificar rastros de auto-predicación y de no identidad en la propuesta ontológica de madurez. Nuestro interés es determinar si, aceptando que los supuestos identificados por Vlastos subyacen al argumento²⁰ y éste conduce a un regreso infinito, corresponde que esa consecuencia se aplique a los desarrollos ontológicos medios.

¹⁷ G. VLASTOS (1954:325).

¹⁸ Cf. G. VLASTOS (1954:325-326): AP dice que *F-dad* es *F*, y NI que si *x* es *F*, *x* no puede ser idéntica con *F-dad*. Si se sustituye *F-dad* por *x* en NI, surgiría que “si *F-dad* es *F*, *F-dad* no puede ser idéntica a *F-dad*”. En tal sentido -sigue Vlastos- dado que esta última sentencia es completamente falsa, en tanto auto-contradictoria, al menos una de las premisas de que se sigue (AP o NI) debe ser falsa o carente de sentido. P. GEACH (1965), por su parte, considera que son formalmente contradictorios.

¹⁹ G. VLASTOS (1969:297n.4) afirma que para Platón el ATH es “a record of honest perplexity” -an expression of philosophical puzzlement due to the failure to identify the tacit assumptions which entered into the premises of this and other objections marshalled in the *Parmenides* against the theory of Ideas”.

²⁰ Algo que, por ejemplo, es negado por S. M. COHEN (1971:431).

Comencemos por la auto-predicación que, a nuestro modo de ver, no parece haber sido una cuestión que preocupara a Platón pero ha dado lugar a un largo debate entre la crítica contemporánea. En su favor, se puede argumentar desde algunos pasajes del *corpus*: en *Fedón* 100c4-7 (“me parece que, si hay alguna otra cosa bella además de lo Bello en sí, no es bella por ningún otro motivo que el de que participa en aquello Bello; y lo mismo digo de todo lo demás”) parecería asumirse que lo Bello en sí (esto es, la Forma de belleza) también es bella. También leemos en *Banquete* 210e4-211a4 que, quien haya hecho los esfuerzos necesarios, “descubrirá (...) algo maravillosamente bello por naturaleza (...) que no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo”. Y, fuera de este período de madurez del cual son características las Formas, encontramos otros dos pasajes que podrían estar haciendo referencia a la auto-predicación: -*Protágoras* 330c-d, donde se habla de la justicia en términos de una realidad que es ella misma justa, aunque se agrega que “la justicia es semejante al ser justo” (Ἔστιν ἃ ῥα τοιοῦτον ἡ δικαιοσύνη οἷον δίκαιον εἶναι), y de la piedad que es una realidad que “por naturaleza es semejante a ser piadoso” y, en ese sentido, difícilmente habría alguna otra cosa piadosa si no fuera piadosa la propia piedad; e -*Hippias Mayor* 292e donde Sócrates, interrogando a Hipias acerca de qué es lo bello, concluye que “lo bello es bello siempre”.²¹ Estas citas permiten pensar que la Forma es en modo perfecto aquello que los particulares manifiestan imperfectamente y que, en ese sentido, es pasible de auto-predicación. Incluso, la auto-predicación es consistente con otras tesis platónicas y afín a formulaciones comunes que Platón aceptaría. Recordemos una vez más que la distinción entre cosa y cualidad es algo que el propio Platón fue forjando, dado que en el s. V a.C. no tenía la naturalidad que hoy en día le atribuimos. Con expresiones como “lo Grande”, “lo Bello” o “lo Justo” se podía hacer referencia en griego a dos clases de cosas diferentes: por un lado, “lo Bello” en tanto una cosa que sucedía que era bella, como un cuadro bello o Helena; pero, por otro, podía estar refiriéndose a lo que es la belleza de esas cosas. Si bien Platón se vale de ambos tipos de uso, con estos sustantivos

²¹ Podríamos agregar *Sofista* 258b9-c3 (“¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no bello?”) como testimonio de un trabajo de vejez. Y otro pasaje que podría también aportarse en favor de la autopredicación es *Fedón* 102e5 (“aquella [Grandeza que hay en nosotros], en tanto es grande, no se atrevería a ser pequeña”); aunque, en este último pasaje, se trataría de las propiedades inmanentes y no de las Formas.

abstractos en esta época se comienza a privilegiar el segundo de los sentidos enunciados.²² Con esto solo interesa resaltar que a quien escuchara hablar de τὸ μέγα, dada esta indistinción, tal vez no le resultaría extraña la referencia tanto a cosas grandes como a lo grande de las cosas grandes. Otro argumento que podría resultar afín, implícitamente, a la auto-predicación, está vinculado con el carácter causal de las Ideas: si bien no es un principio explícito, sí resulta bastante natural creer que la causa debe poseer la propiedad de la cual es causa. Aplicado a la Idea, podría establecerse que si ellas son causa del modo de ser de los participantes, ellas deben en algún sentido poseer el carácter del cual son causa.²³ También es consistente con la auto-predicación de la Forma el hecho de que en la teoría de madurez Platón la considera modelo (*parádeigma*) absoluto y perfecto respecto de los participantes. Las cosas desean asemejarse o imitar (*mímesis*) a las Ideas y, por tanto, sería difícil pensar que ellas no son o tienen la propiedad imitada y en ese sentido deben ser sujeto de predicación de dicho carácter. Por supuesto, esta afirmación es completamente evidente para quienes, como nosotros, damos por descartada la distinción entre sustancia y cualidad, es decir, entre sujeto y predicado que, aunque seguramente Platón ya había visto, todavía no la hace explícita.

Todas estas tesis que hemos relevado (pasajes en el *corpus*, carácter causal de las Formas, la Forma entendida como paradigma), efectivamente están presentes en la obra de Platón, hacen plausible la admisión implícita de la auto-predicación y no pueden ser soslayadas. Sin embargo, creemos que hay un elemento de peso, que mencionaremos a continuación y que convive con los mencionados, que nos hace pensar que Platón no estaba comprometido con la auto-predicación al menos tal como aparece en el *Parménides*. Lo que hay que tener en cuenta es que, si bien la auto-predicación es posible en casos como la Bondad o la Belleza (no habría conflicto en sostener que la Idea de bueno es buena o la de belleza bella), esta tesis es inaplicable en muchos otros casos como, por ejemplo, la Grandeza (que es justamente el ejemplo que toma Platón en el primer ATH), la Multiplicidad o la Pequeñez. ¿Cómo sería posible afirmar que la Idea de multiplicidad es

²² Cf. C. MEINWALD (1992:374).

²³ Esto es denominado “principio de extensión” por F. FERRARI (2004:70). También D. HUNT (1997:4-5) entiende que la auto-predicación no aparece explícitamente en el *Parménides* aunque puede asumirse que Platón sostuviera -de un modo natural para la Grecia del siglo IV- “que una Forma no puede explicar la F-dad de una cosa F si no es ella misma F”.

múltiple sin atentar contra la unidad que exhibe en tanto Idea? ¿La Idea de desemejanza será desemejante, no idéntica a sí misma? ¿Y cómo entender la auto-predicación en el caso de las Ideas morales? ¿En qué sentido la Idea de piedad puede ser pía? Es claro que hay predicados que no pueden aplicarse a las Formas sin entrar en conflicto con todas las propiedades lógicas y ontológicas que Platón afirmó respecto de ellas (por ejemplo, su unidad, perfección, simplicidad y pureza, autoidentidad, inmutabilidad, inteligibilidad, indivisibilidad). Es por cierto llamativo que Platón recurra justamente en el *Parménides*, en el marco de un argumento fuertemente crítico de teoría de las Ideas, a sostener la auto-predicación y utilice como ejemplo la Idea de grandeza que es justamente uno de los casos conflictivos: decir que la Idea de grandeza es grande es contradecir uno de los atributos que se habían afirmado de las Formas en tanto entidades inteligibles e inespaciales, carentes de extensión.

¿Cómo negar la auto-predicación, que el mismo Platón parece sostener? ¿Cómo aceptarla, sin caer en contradicción con otras afirmaciones del propio Platón? ¿Qué nos puede estar sugiriendo en el *Parménides*, con el ejemplo que específicamente elige? En otras palabras e intentando responder estos y tantos otros interrogantes que nos surgen inevitablemente, ¿cómo debe entenderse la auto-predicación que Platón parece aceptar? Creemos que un buen punto para afrontar este problema es remitirnos a una de las formulaciones más básicas del Platón de madurez, quien afirmó que hay “dos clases de cosas” (*dúo eíde tôn ónton*, *Fed.* 79a6): una perceptible a la vista, que se puede tocar, ver y percibir por los sentidos, que prácticamente nunca se comporta idénticamente ni en sí misma ni en sus relaciones recíprocas; la otra invisible, no perceptible a la vista, no puede aprehenderse por ningún otro medio que por el uso racional de la mente, se comporta siempre del mismo modo e idénticamente (*Fed.* 78e-79a). Esta distinción tan tajante entre géneros de seres no es menor, sino el punto de apoyo del resto de las afirmaciones y, al menos para el Platón de la madurez, solo las Ideas representan “la realidad que verdaderamente es” o “lo que es realmente” (*ousía óntos oûsa*, *Fedro* 247c7). Este esquema dicotómico reaparece en *República* 478b-479b donde Platón distingue entre “lo que es cognoscible” y “lo opinable que será algo distinto de lo que es”; y también afirma que existe algo que es y no es, que yace entre lo que puramente es y lo que completamente no es. Y mientras la Idea de belleza en sí se comporta siempre del mismo modo, las múltiples

cosas bellas han de parecer en algún sentido feas, al igual que el resto de las multiplicidades que enunciamos con su nombre junto con el contrario en tanto cada una contiene ambos opuestos. La afirmación de que “cada una de estas multiplicidades (*hékaston tôn pollôn*) es lo que se dice que es más bien que *no es*” (*Rep.* 479b9-10), sumada a la taxativa diferencia de géneros, creemos que nos permite interpretar de un modo razonable que mientras la Idea es su característica o predicado de un modo perfecto, simple, unívoco, absoluto e invariable, los participantes “son y no son” eso que se les atribuye (¿un predicado?, ¿una cualidad?), lo tienen en un momento o en unas relaciones, pero no en otras. Y esto también aparece claramente en *Banquete* 211a5-b5, donde se afirma que la belleza eterna e incorruptible de la Idea de belleza “no es bella en un aspecto y fea en otro, ni unas veces bella y otras no, ni bella con respecto a una cosa y fea con respecto a otra, ni aquí bella y allí fea, como si fuera para unos bella y para otros fea”. Y esta belleza, que no se aparecerá bajo la apariencia de nada sensible pero tampoco “como un razonamiento, ni una ciencia, ni como existente en otra cosa (οὐ δέ που ὃ ν ἐ ν ἐ τέρῳ τινι)” es “una belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella (ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ὃ εἰ ὃ ν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐ κείνου μετέχοντα) de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa aumento ni generación, ni le ocurre absolutamente nada (μηδὲ πάσχειν μηδέν)”. Una vez más, las Ideas son entidades simples y privadas de características sensibles, ajenas a cualquier vestigio material y que además -y esto es algo importante- no son para nada modificadas o afectadas por el ámbito sensible.

Si nuestra interpretación es correcta, la auto-predicación de la Idea no podría entenderse como la adscripción predicativa a la entidad perfecta de la propiedad que le corresponde. Ese tipo de unión le conviene a lo múltiple, que puede ser y no ser una propiedad, tenerla y perderla y volverla a adquirir. Pero claramente ése no es el caso de la Idea. Pareciera, más bien, que la Idea se auto-predica en tanto ella es idéntica al predicado que explica en el particular.²⁴ En tanto la Idea de belleza es una entidad ontológica primera

²⁴ Una posición diferente adopta M. L. GILL (2012:24-25), quien sostiene que la Forma posee el mismo carácter que su participante de un modo preeminente y descarta que la relación expresada por la auto-predicación sea distinta de la participación. Afirma Gill: “Nótese que cuando digo que la forma de F-dad 'es F sin cualificación' o 'tiene F-dad de un modo preeminente', esta frase no indica que la Forma establezca con F-dad una relación diferente de la que sus participantes [otros que la Forma misma] mantienen con el mismo carácter”. Véase la diferencia entre la posición que sostuvimos y la de M. L. Gill: no es lo mismo que la

y absoluta, predicar de ella “belleza” no puede ser otra cosa que expresar con un predicado la esencia que ella misma es, a diferencia de predicar belleza de un particular que significa expresar una propiedad que éste posee en virtud de su participación de otra entidad (esto se ve claramente en el pasaje del *Banquete*). Como sostiene Silverman, no es el mismo el sentido de “ser” en las afirmaciones “lo Grande es grande” y “los múltiples grandes son grandes”: mientras los últimos son grandes por participación y en virtud de la participación cada uno es caracterizado por la Grandeza como una cosa grande, la Forma de grandeza no es grande por participación de otra entidad. Tampoco puede *tener* la grandeza en un momento, para después perderla; o *tenerla* como algo diferente de su ser simple. Más bien, la Grandeza en sí es (lo que es ser) grande.²⁵ En el mismo sentido, Ferrari entiende que el *eidos* (F) constituye un individuo ontológico que incorpora en sí mismo el sentido del predicado F, que expresa la esencia de F.²⁶ De modo que, si centramos nuestra atención en esta neta división de planos (que se afirma explícitamente en las cuatro obras de madurez) que implica, por un lado, la simplicidad eidética inmutable y, por otro, la esfera sensible material que recibe propiedades por participación, no nos resultará extraño que las afirmaciones “Sócrates es sabio” o “Eutifrón es pío” deban entenderse como que dichos individuos llevan a cabo un *comportamiento* de acuerdo a la sabiduría o la piedad en sus acciones *concretas*. Pero en el mismo sentido -creemos- las afirmaciones “la Justicia es justa” o “la Grandeza es grande” no pueden estar significando que dichas Ideas se *comportan* o *adquieren* concretamente alguna propiedad en un momento dado, sino más bien que la Idea de justicia y de grandeza son esencialmente justas y grandes respectivamente; esto es, dichas afirmaciones no son juicios o valoraciones morales o matemáticas sobre algún tipo de comportamiento de lo eidético, sino más bien que la Idea de justicia y grandeza son justas y grandes en tanto son ellas mismas lo que es ser justo y grande, su esencia. Así entendido, no debe asombrar si “la Idea de multiplicidad es múltiple”: por supuesto, solo las cosas empíricas, de naturaleza material y sensible, exhibirán concretamente la multiplicidad adquirida por participación de la Idea; pero esta

Forma se relacione por participación con la característica que explica (aunque se trate de un caso especial de participación que se da de un modo preeminente, sin admitir grados ni respectos, ni mucho menos aceptar opuestos), que exhibir esa propiedad en tanto hay identidad o se trata de un uso existencial del verbo ser.

²⁵ A. SILVERMAN (2002:110-111).

²⁶ F. FERRARI (2004:75).

última también será esencialmente múltiple (será lo que es ser múltiple formalmente), permaneciendo -en tanto Forma- una, auto-idéntica, eterna e inmutable. En resumen, creemos (a) que se puede hablar de auto-predicación de las Formas pero entendida de la manera que hemos propuesto y (b) nos parece que el Platón del *Parménides* se vale del supuesto de auto-predicación para caer en la regresión del ATH, pero intencionalmente lo aplica en un sentido diferente e incompatible con el que -si nuestra interpretación es correcta- puede encontrarse en la obra de madurez.

Pasemos ahora, teniendo en cuenta los mismos pasajes relevados para la auto-predicación, al segundo de los supuestos, de no identidad. Como señala Ferrari, la cuestión se reduce, en realidad, a si se puede aplicar -o no- a la Forma el procedimiento implicado en el caso del ámbito sensible.²⁷ La no identidad entre un particular *a* (*aF*) y la Forma *F*-dad (*F*), ¿puede extenderse al caso en que *aF* sea *FF*? Esto es, si al *eidos* *F* corresponde una propiedad *F*, ¿necesita este *eidos* de otro *eidos* ulterior que dé cuenta causalmente de su carácter de ser *F*? Si bien tenemos que reconocer que ésta es justamente la polémica apuesta platónica del *Parménides* para que efectivamente se produzca el regreso y deba concluirse que la participación entre ámbitos es paradójica, no creemos que la no identidad pueda sostenerse en la obra de madurez. Más bien, pensamos, constituye una invitación a que volvamos a pensar el tema y descubramos cómo no hay que entender la formulación madura de la teoría de las Ideas.

Si se nos acepta la interpretación que ofrecimos sobre la auto-predicación, la profunda diferencia ontológica entre ámbitos y la prioridad lógico-ontológico-gnoseológica de las Formas respecto de los particulares²⁸ nos permitirán también responder las preguntas recién formuladas. Si decir -como sostuvimos- que una Forma *F* es *F* (la Forma de belleza es bella) significa que *F* es esencialmente lo que es ser *F* (la Forma de belleza es esencialmente lo que es ser bello), entonces *F* es *F* por esencia y no por participación. Su carácter de ser *F* no reclama una ulterior justificación en tanto la Forma representa una causa y no un causado. Como leímos en *Banquete* 211b4-5, mientras todas las cosas participan de ellas, “a las Ideas no les ocurre absolutamente nada” y, en ese sentido, su inmutabilidad no se ve afectada por ser participadas pero no podrían ser participantes.

²⁷ F. FERRARI (2004:73-74).

²⁸ Recordemos los pasajes elegidos: *Fedón* 78e-79a, *Fedro* 247, *República* V 478b-479b, *Banquete* 211a5-b5.

Además, dada su perfección, no podría haber más de una Forma de la misma propiedad ya que ello implicaría que unas carecieran de algo de lo que tiene la otra. Por lo tanto, el modo en que las cosas grandes y la Grandeza son grandes es diferente. Mientras “F es F” implica una identidad entre la Forma y la propiedad que causa, los particulares son (predicativamente) F, en tanto participan de la Forma correspondiente. Como señala Ferrari, “(la Idea de grandeza), en cuanto 'causa' de la presencia de la grandeza en las cosas grandes, posee en modo eminente y prototípico este carácter y no necesita de otra entidad grande que justifique la presencia en ella misma de esta cualidad”.²⁹ Es decir, lo que afirma reiteradamente Platón en el *corpus* de madurez es que hay entidades deficientes, que son y no son determinada propiedad, que aspiran a ser como el modelo y no lo logran, y que las características que ellas poseen deben ser explicadas en función de otro tipo de entidades, que son perfectas e inmutables. Pero en ningún lugar se dice explícitamente ni aparece siquiera sugerido que haya una correspondiente necesidad de explicación para lo que no es deficiente, esto es, las Formas. En otras palabras, las Formas están llamadas a explicar la identidad en la diferencia, esto es, aquel carácter único que comparten una multiplicidad de particulares que son y no son ese carácter; pero en el caso de las Ideas, que son autoidénticas, no hay ningún tipo de diferencia que justificar.

De cualquier modo, la no identidad efectivamente aparece implícita como supuesto en el ATH, en el marco de un modo de proceder de Parménides que resalta la inexperiencia socrática respecto de la filosofía y propone (y así discurre la extensa segunda parte del diálogo) un ejercicio de entrenamiento filosófico, se aleja de lo afirmado en la madurez en tanto pasa por alto la distinción entre un ámbito de cosas que efectivamente requiere una explicación por Ideas, y otro -el de las Formas- que es en sí y por sí, y no requiere ser explicado a partir de otras realidades.³⁰ Seguramente haciéndose eco de las pocas aclaraciones aportadas en los diálogos medios sobre temas como la participación,³¹ Platón

²⁹ F. FERRARI (2004:77).

³⁰ En este sentido, afirma H. CHERNISS (1944:298) que “Plato, then, believed that since the Idea is that which the particular *has* as an attribute, the 'third man' is illegitimate as an argument against the ideas because idea and particular cannot be treated as homogeneous members of a multiplicity”.

³¹ Dice D. HUNT (1997:19): “By the time Plato comes to write the *Parmenides* he realizes that there are some lacunae in his middle-period theory. Because the deficient theory is his own, he has it represented by its usual literary spokesman, Socrates; but since his purpose in the dialogue is to point up its deficiencies, he makes his own mouthpiece Parmenides”.

parecería querer señalar aquí los absurdos de los que somos presa si no revisamos los argumentos y supuestos con mayor rigor filosófico.

III

Los dos supuestos que releva Vlastos (auto-predicación y no identidad) efectivamente subyacen al planteo regresivo del ATH de la Grandeza y, como hemos intentado mostrar, su fundamentación es ajena al planteo platónico de madurez. Pero, a nuestro modo de ver, en este argumento opera implícitamente otro supuesto, más fundamental a la hora de comprender el razonamiento de Parménides, que abarca a los dos mencionados por Vlastos. Me refiero al hecho de que en este argumento Parménides no tiene en cuenta para nada la peculiaridad ontológica de la Idea. Una vez sentado que hay un carácter uno que tienen muchas cosas y que hace que todas ellas compartan una misma propiedad (*Parm.* 132a2-4), Parménides no se detiene allí e invita a mirar con el alma y del mismo modo (ὡσαύτως, 132a6) a todos (lo Grande en sí y las cosas grandes, τὸ μέγα καὶ τᾶ ἅλλα τὰ μεγάλα). Esto le permitirá afirmar que desde la perspectiva de las subsecuentes Formas de grandeza generadas por el ATH, todas las cosas (la Grandeza original junto con los particulares grandes) nos *aparecen* necesariamente grandes (132a8-9) y *son* (132b1-2) grandes.

Esta estrategia argumentativa de considerar *del mismo modo* a las dos clases de entidades, aunque sin especificar en qué sentido hay que mirirlas del mismo modo, es un supuesto fundamental que le permite afirmar dos cosas: a) que la Idea de grandeza es grande del mismo modo en que son grandes los múltiples participantes grandes. Entonces, si consideramos que todas son entidades con características, se sigue sin problemas la auto-predicación; y, b) que al considerarlas del mismo modo, como siendo todas entidades que reciben características, terminan siendo miembro de una misma clase de cosas grandes y de allí también se sigue la no identidad. Creemos que esta posibilidad que aquí se habilita (mirar a todas del mismo modo) es lo que constituye el supuesto más fundamental de este argumento y más inadmisibile a la luz de los desarrollos ontológicos maduros. Justamente, ni Platón ni ningún griego de la época en su sano juicio dudaría de que hay cosas, leños,

piedras, fenómenos que nos aparecen a los sentidos, actos de justicia, de cobardía, y demás; lo grandioso de la propuesta de las Ideas es intentar explicar las características de estas cosas que, aunque cotidianas e innegables, no dejan de cambiar sus propiedades y nos llevan a confusión. Platón sostiene que es necesario conocer a las Ideas para dar cuenta de las cosas que participan de ellas. Por tanto, las Ideas son modelos, paradigmas, los criterios con que contamos para juzgar, por ejemplo, si un determinado acto es justo o no.³² Sin embargo, en las líneas del *Parménides* que estamos considerando Platón argumenta en favor de la regresión apoyándose fundamentalmente en el supuesto de equiparar los dos planos ontológicos que con tanto cuidado había diferenciado en su obra madura. Como señala F. Ferrari, la concepción eidética expuesta por Parménides en el *Parménides* presupone asumir una perspectiva lógico-ontológica de corte equiparacionista. Este equiparacionismo ontológico (que surge del mirar del mismo modo ambos tipos de entidades) va unido a la aceptación de una simetría en el concepto de separación (tan remarcado en el *Parménides*),³³ de modo tal que si las Ideas están separadas de sus participantes, del mismo modo estos últimos se encuentran separados de las Ideas.³⁴ Finalmente, el equiparacionismo ontológico unido a la separación simétrica conduce a una ontología homogénea que reconoce un solo modo de ser (ya que, vistas del mismo modo las Formas y las cosas sensibles tienen un modo de ser participado, esto es, dan cuenta de sus propiedades recurriendo a otra entidad) que se da instanciado en dos tipos diferentes de entidades, las Ideas y las cosas materiales (separación simétrica). La suma de estos elementos conduce, pues, al ATH de la Grandeza: si asignamos a la Idea la misma naturaleza -al menos lógica- que los particulares que está llamada a explicar, si se dice que es grande *del mismo modo* que las otras cosas grandes, entonces será necesario un principio ulterior que explica el carácter de ser grande de la Idea.³⁵

³² En *Fedón* 74a-b Platón destaca la diferencia entre los particulares y su (inalcanzable) modelo.

³³ Cf. *Parm.* 129d7, 130b1-5.

³⁴ F. FERRARI (2007:149-150). Como veremos, en el proemio del *Timeo* se retoma esta cuestión y se propone una versión asimétrica del principio de separación entre entidades, según el cual la separación de la causa (en tanto una dimensión demiúrgica-eficiente) no implica la separación de aquello que depende de ella.

³⁵ Cf. también R. FERBER (1997:18 y 21) quien entiende que en el *Parménides* “las Ideas y las cosas sensibles constituyen entidades separadas, o mejor, sujetos ontológicos”.

En la parte crítica del *Parménides*, pues, el propio Platón desafía la teoría de las Ideas. No termina de definir sobre qué hay Ideas e, incluso, se pone en duda que efectivamente pueda haber relación entre los ámbitos, lo que llevaría a la inutilidad de las Ideas a la hora de dar cuenta de lo sensible. Pero la tensión crece y en este primer argumento regresivo se desafía incluso el carácter paradigmático de las Formas: si las podemos ver del mismo modo que a aquello que están llamadas a explicar, dejarían de ser modelos de perfección y causa. La estrategia consiste simplemente en desdibujar la diferencia ontológica entre dos tipos de entidades (las sensibles que necesitan ser explicadas a partir de Formas separadas, y las Formas que son esencialmente sus características y no requieren de ningún tipo de explicación) y ubicar a las Formas entre la multiplicidad de cosas que necesitan de ellas para ser explicadas. Platón afirmó en la madurez y vuelve a sostener aquí que, dada una multiplicidad de cosas que comparten una propiedad, hay además una unidad de carácter (*idéa*) que esas instancias sensibles comparten. Sabemos que si solo hubiera muchas cosas grandes, todo sería diferente de todo lo demás y sería imposible dar cuenta de cómo todas esas cosas -diferentes en una cantidad de aspectos- son lo mismo en cuanto a su ser grandes. Esta singularidad que comparten se explica postulando algo único, diferente de la diversidad de las instancias, pero que es el fundamento de la propiedad que las unifica.³⁶ Hasta ahí, no aparece ningún conflicto con la teoría madura ni podría construirse ninguna regresión. El punto es que de un modo enigmático se propone “mirar del mismo modo” a la multiplicidad que comparte una propiedad y la Forma única que sustenta la unidad circunstancial de lo sensible.

El desafío está lanzado: el regreso de la Grandeza asume que decir que “la Grandeza es grande” es exactamente lo mismo que decir que “Fedón es grande” o “este leño es grande”; todas son cosas o entidades grandes si las miramos “del mismo modo”. Por supuesto que a esta altura el lector del *Parménides* está ansioso y a la espera de la inminente queja de Sócrates: ¿cómo podríamos mirar del mismo modo la grandeza de Simmias y la Grandeza en sí, desde el momento en que Simmias puede ser grande y pequeño y la Idea no? ¿Cómo podría considerarse del mismo modo a lo que es modelo o paradigma y a sus copias? ¿Por qué pensar que aquello llamado a explicar lo sensible, debe también dar cuenta de la posesión de aquella propiedad que esencialmente es? ¿Cómo

³⁶ “Cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a 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” (*Parm.* 132a2-4).

resolverían las Formas la paradoja de Zenón, que es para lo que se las propuso, si ahora la Grandeza y las cosas grandes pueden mirarse del mismo modo? ¿En qué sentido Parménides afirma que tenemos que mirar con el alma *w(sau/twj)*? Pero la reacción no llega. No son los términos que Platón elige para plantear la cuestión. ¿Habría intuido que esta indignación por la falta de reacción socrática movilizaría al lector a repensar el tema y buscar por sí las respuestas? Esto es algo que nunca sabremos, pero quien ha recorrido los diálogos platónicos sabe que esta estrategia de dejarnos en aporía y acercarnos a la “ignorancia socrática” es muy propia del filósofo, quien gusta más de motivar el pensamiento y la investigación del lector que de ofrecerle las respuestas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos analizado hasta aquí el pasaje del ATH de la Grandeza, identificando los supuestos que clásicamente han sido relevados (auto-predicación y no identidad) y añadiendo el que consideramos más fundamental (equiparación ontológica de entidades). Ahora bien, a la hora de evaluar si esta crítica es fatal a la teoría platónica, tuvimos que intentar determinar si los supuestos que permiten el regreso efectivamente aparecían en la formulación madura de la teoría de las Ideas. En cada caso, y ateniéndonos a pasajes del *corpus*, hemos mostrado que Platón nunca sostuvo lo que Parménides pretende en el argumento regresivo, aunque hay que reconocer que en algunos puntos no fue lo suficientemente explícito. Según nuestra lectura, en este regreso no se está apelando a considerar a la Forma de grandeza como una cosa grande (tal vez una estrategia que sí se utilizó en el Dilema de la participación), sino que más bien todo el tiempo se trata de evaluar cualidades y la cuestión de fondo es determinar por qué la grandeza que está presente en las cosas grandes y las hace grandes no puede ser considerada como la misma grandeza de la Idea de grandeza que es causa de la grandeza de las cosas grandes. ¿Por qué no puede tratarse del mismo tipo de grandeza? Y si se tratara de lo mismo, entonces efectivamente sería necesaria otra Idea de grandeza que diera cuenta de la grandeza del conjunto anterior. Por tanto, como hemos intentado mostrar, el regreso no se sigue por decir que la Grandeza es grande, sino por la cuestión más fundamental de pasar por alto la

diferencia ontológica entre entidades (marcada con tanta insistencia en la madurez) y asumir que la Forma tiene la misma naturaleza ontológica que los particulares y, por tanto, establece con la propiedad que exhibe la misma relación que los particulares que de ella dependen. Pero esto, como hemos mostrado, es algo ajeno al Platón de madurez.

REFERÊNCIAS

A) Ediciones y traducciones:

ALLEN, R. E. **Plato's Parmenides**, trans. and analysis by---, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

BRISSON, L. **Parménide**, traduction inédite, introduction et notes par---, Paris: Flammarion, 1994.

BURNET, J. **Platonis Opera**, Oxford: University Press, 1900-1907.

CORNFORD, F. M. **Plato and Parmenides. Parmenide's Way of Truth and Plato's Parmenides**, transl. with an introd. and a running commentary by, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1951, 1st published 1939.

DUKE, E. A., *et alia*, (edd.) **Platonis Opera**, Tomo I, Oxford: University Press, 1995.

FERRARI, F. PLATONE, **Parmenide**, introduzione, traduzione e note di---, testo greco a fronte, Bergamo: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004.

SANTA CRUZ, M. I. PLATÓN, **Parménides**, trad., introd. y notas de---, Madrid: Gredos, 1988.

SLINGS, S. R. **Platonis Rempublicam**, Oxford: University Press, 2003.

B) Instrumenta Studiorum:

AST, V. **Lexicon Platonicum**, 3 vols., Darmstadt, 1956 [1835-38].

LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. **Greek-English Lexicon**, Oxford: Clarendon Press, 1992, 1^oed.1843.

RADICE, R. (ed.). **Lexicon I, Plato**, Milano, Biblia (electronic edition de R. BOMBACIGNO), 2003.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), versión electrónica (Cd-ROM)

C) Bibliografía secundaria:

CHERNISS, H. F. **Aristotle's Criticism of Plato and the Academy**, vol. I, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

COHEN, S. M. "The logic of the Third Man", **Philosophical Review**, n. 80, pp. 448-475, 1971.

FERBER, R. "Perché Platone nel *Timeo* torna a sostenere la Dottrina delle Idee", **Elenchos**, fasc. 1, pp. 5-27, 1997.

FERRARI, F. "Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel 'Timeo'", en NAPOLITANO VALDITARA, L. (a cura di), **La Sapienza di Timeo, Riflessioni in margine al "Timeo" di Platone**, Milano: Vita e Pensiero, pp. 147-172, 2007.

FRONTEROTTA, F. **Guida alla lettura del Parmenide di Platone**, Roma: Editori Laterza, 1998.

FRONTEROTTA, F. **Méthexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche**, Scuola Normale Superiore: Pisa, 2001.

GEACH, P. T. «The Third Man Again» en ALLEN, R. (ed.) **Studies in Plato's Metaphysics**, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 265-178, 1965, first published in 1956.

GILL, M. L. **Philosophos. Plato's Missing Dialogue**, Oxford: University Press, 2012.

GOULET, R. **Dictionnaire des philosophes antiques**, Vol. V. 1^{re} partie – Va, Paris: CNRS Editions, 2012.

HERMANN, A. "Plato's Eleatic Challenge and the Problem of Self-predication in the *Parmenides*" en PATTERSON, R., KARASMANIS, V., HERMANN, A. (eds.) **Presocratis and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn**, Las Vegas: Parmenides Publishing, pp. 205-231, 2012.

HUNT, D. P. «How (not) to exempt Platonic Forms from *Parmenides*' Third Man», **Phronesis** XLII N°1, pp. 1-20, 1997.

MEINWALD, C. "Good-bye to the Third Man", en KRAUT, R. (ed) **The Cambridge Companion to Plato**, Cambridge: University Press, pp. 365-396, 1992.

SILVERMAN, A. **The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics**, Princeton: University Press, 2002.

VLASTOS, G. "The Third Man Argument in the *Parmenides*", **Philosophical Review** 63, pp. 319-349, 1954.

VLASTOS, G. "Third Man ' Argument (*Parm.* 132a1-b2): Text and Logic", **The Philosophical Quarterly**, vol. 19, n°77, pp. 289-301, 1969.