

MARIANA GARDELLA

ΑΝΘΡΩΠΙΟΣ ΠΕΡΙΠΑΤΕΙ.
LOS ARGUMENTOS DEL TERCER HOMBRE MEGÁRICOS*

Pues, mi buen amigo, intentar separar (ἀποχωρῆζειν)
todo de todo es, por otra parte,
algo desproporcionado, completamente disonante
y ajeno a la filosofía.
(Plat. *Soph.* 259d9-e2)

Abstract

The Platonic Theory of Forms has received many critiques from many critics, among which stands out the well-known “Third man argument”. Although traditionally the studies about this subject only have considered the versions of the argument introduced by Plato and Aristotle, the Megarian philosophers also developed other versions of the same reasoning. In this paper I would like to analyze the argument which is attributed by Alexander of Aphrodisias to “the sophists” and to Polyxenus in his commentary on Aristotle’s *Metaphysics*. I will try to show that the main point of these objections is to criticize the homonymy of the universal terms, a problem that Plato evokes in his *Parmenides*, where he also points out some difficulties in relation to the semantics of his own theory.

Keywords

Third man argument, Megarian philosophers, Polyxenus, eponymy, homonymy

La teoría de las Formas recibió numerosas críticas no sólo por parte de Platón, sino también de los discípulos de la Academia. Entre ellas, la que ha concitado mayor atención es la conocida como “el tercer hombre”.

* Agradezco al Profesor Néstor Luis Cordero sus valiosas observaciones, que me ayudaron a mejorar la primera versión de este escrito. Asimismo, me gustaría reconocer al árbitro designado por la revista para evaluar este trabajo, cuyas sugerencias me permitieron fortalecer diversos puntos de mi argumentación.

Las versiones más conocidas de este argumento son las que Platón presenta en el *Parménides* (132a1-b2, 132d1-33a3) y las que Alejandro de Afrodisia atribuye a Eudoxo y a Aristóteles en su comentario al primer libro de la *Metafísica* (83.34-84.7, 84.21-85.3). Sin embargo, con anterioridad a la llegada de Aristóteles a Atenas y, presumiblemente, antes de la redacción del *Parménides*, distintos integrantes del círculo de discípulos de Sócrates formularon objeciones a la metafísica platónica. Baste pensar en las virulentas críticas de Antístenes al carácter separado de las Formas¹ y en las que desarrollaron los filósofos megáricos. Entre estas últimas se destacan un argumento de Estilpón en contra de las Ideas (Diog. Laert. II 119; SSR II 0 27; FS 303)² y dos versiones del tercer hombre atribuidas por Alejandro de Afrodisia a Políxeno y a unos “sofistas” (*In Metaph.* 84.8-21) quienes, como intentaré mostrar en este trabajo, deberían ser considerados megáricos. Estas últimas dos formulaciones, que se encuentran ubicadas en el texto alejandrino entre las bien conocidas versiones de Eudemo y Aristóteles, han sido soslayadas por los estudios canónicos dedicados a la objeción del tercer hombre. Esto obnubila el aporte de los megáricos al desarrollo de este argumento y cimenta la idea – que como

¹ Sobre las críticas de Antístenes a la teoría de las Formas, véanse los testimonios conservados sobre el *Sáthos* (SSR V A 147-159; FS 945-78), diálogo de agravante título que Antístenes dedicó a Platón, reparando especialmente en SSR V A 149 (FS 948-55). Este tema ha sido tratado en detalle por A. BRANCACCI, *Oikeios logos. La filosofía del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990, pp. 173-97; y N.L. CORDERO, *L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de “forme”* (eidos, idea), in M. FATTAL (éd.), *La philosophie de Platon*, Paris 2001, pp. 323-43 y Id., *Antistenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas*, «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», XLVI (2008) pp. 119-28. La sigla SSR remite a la edición de G. GIANNANTONI, *Socratis et socraticorum reliquiae*, Napoli 1990. Junto al número de testimonio de la edición del italiano, consigno también la numeración que corresponde a la traducción castellana de esta obra hecha por C. MÁRSICO, *Los filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*, 2 vols., Buenos Aires 2013, precedida de la sigla FS.

² No me ocupo en este trabajo de analizar el argumento de Estilpón, para cuyo estudio remito a L. MONTONERI, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania 1984, pp. 214-20; R. MULLER, *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, Paris 1985, p. 174, nota ad. fr. 199 y, muy especialmente, a C. MÁRSICO, *Ni el hombre es blanco ni el caballo corre. Argumentos antiplatónicos en Estilpón de Mégara*, «Méthexis», XXV (2012) pp. 17-34, quien señala las múltiples similitudes que existen entre los argumentos de Políxeno y Estilpón.

veremos es errónea – de que fue sólo en el ámbito de la Academia donde se formularon objeciones a la teoría platónica³.

El motivo de la omisión de estas versiones se debe, en parte, a las sospechas sobre su autenticidad. La *recensio altera* (LF) del texto de Alejandro y otros comentadores de la *Metafísica*, como Siriano y Asclepio, omiten cualquier referencia a los argumentos de “sofistas” y Políxeno, lo cual ha llevado a pensar que éstos no se encontraban originalmente presentes en el texto de Alejandro, sino que fueron añadidos posteriormente⁴. Aunque en las ediciones de este comentario hechas por Bonitz y Hayduck⁵ se incluyan las formulaciones de Eudemo, de “sofistas”, de Políxeno y de Aristóteles, en ciertas ediciones del Περὶ ἰδεῶν, tratado aristotélico que se reconstruye a partir del comentario de Alejandro al primer libro de la *Metafísica*, se omiten las versiones de “sofistas” y de Políxeno, como se aprecia en los trabajos de Rose y Wilpert⁶. A pesar de que en su edición del Περὶ ἰδεῶν Harlfinger⁷ incluya las cuatro versiones del argumento, algunas traducciones basadas en esta edición omiten los argumentos de “sofistas” y Políxeno⁸. Asimismo, la versión de “sofistas”

³ El trabajo de A.E. TAYLOR, *Parmenides, Zeno, and Socrates*, «Proceedings of the Aristotelian Society», XVI (1915) pp. 234-89 constituye, sin lugar a dudas, una excepción a esta tendencia.

⁴ H.F. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York 1962², pp. 500-1. Sobre el valor de la *recensio altera*, cfr. P. GOLITSIS, *La recensio altera du Commentaire d'Alexandre à la Metaphysique d'Aristote et le témoignage des manuscrits byzantins* Laurentianus plut. 87, 12 et Ambrosianus F 113 sup., in J. SIGNES CODOÑER-I. PÉREZ MARTIN (eds.), *Textual Transmission in Byzantium: between Textual Criticism and Quellenforschung*, Turnhout 2014, pp. 199-230.

⁵ H. BONITZ, *Alexandri Aphrodisiensis commentarius in libros metaphysicos Aristotelis*, Berlin 1847, pp. 62-3; M. HAYDUCK, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlin 1891, pp. 83-5. Sobre la transmisión del comentario de Alejandro, véanse las observaciones de M.E. KOTWICK, *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics*, Berkeley 2016, pp. 23-6.

⁶ V. ROSE, *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Leipzig 1886, pp. 150-1, fr. 188; P. WILPERT, *Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias*, «Hermes», LXXV (1940) pp. 393-4.

⁷ D. HARLFINGER, *Edizione critica del testo del De Ideis di Aristotele*, in W. LESZL, *Il De Ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975, pp. 29-30.

⁸ Como se aprecia en W. LESZL, *ibid.*, p. 47; G. FINE, *op. cit.*, pp. 8-10, 18-9; M.I. SANTA CRUZ-M.I. CRESPO-S. DI CAMILLO, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, Buenos Aires 2000, pp. 99-103.

no aparece en ninguna edición ni traducción de fragmentos y testimonios sobre los filósofos megáricos. En lo que respecta a Políxeno, dado que su pertenencia al grupo de Mégara ha sido tradicionalmente cuestionada, Döring⁹ relega los testimonios correspondientes a su figura en un apéndice y Giannantoni ni siquiera los contempla en su edición. Por el contrario, Montoneri, Muller y Mársico¹⁰ incluyen a Políxeno dentro del grupo, arguyendo precisamente que su versión del tercer hombre guarda múltiples puntos de contacto con tesis megáricas; sin embargo, omiten señalar la relación que esta versión mantiene con aquélla de “sofistas” que la precede.

Este trabajo está dedicado al estudio de las versiones del tercer hombre de “sofistas” y Políxeno. La hipótesis que intento mostrar es que ambas tienen por objetivo impugnar el concepto platónico de “participación”, a partir de la consideración del fenómeno lingüístico de la homonimia de los nombres universales, que en la metafísica de las Formas son utilizados para denominar tanto a las Ideas, como a las entidades sensibles. Al mostrar que esta clase de nombres no puede referir a los particulares, los argumentos megáricos prueban que no existe ningún tipo de relación ontológica de participación que vincule a éstos con las Formas y que justifique la aplicación del nombre universal a las entidades sensibles. Por este motivo, se torna necesario postular la existencia de una tercera entidad que pueda erigirse como el referente legítimo del nombre universal. Aunque Platón presente en el *Parménides* formulaciones del tercer hombre que difieran en numerosos aspectos de las megáricas, al mencionar la teoría semántica de la eponimia, considera el problema de la referencia de los nombres universales, retomando de este modo las críticas a su teoría provenientes del grupo de Mégara. En efecto, el dilema de la participación y la primera versión del tercer hombre se presentan como objeciones que cuestionan no sólo aspectos de la ontología platónica, sino también de la teoría semántica que en esa ontología se sustenta.

En orden a examinar este problema, dedico el primer apartado a analizar los argumentos del tercer hombre de “sofistas” y Políxeno, para

⁹ K. DÖRING, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam 1972, pp. 67-70.

¹⁰ L. MONTONERI, *op. cit.*, pp. 256-60; R. MULLER, *op. cit.*, pp. 71-3; C. MÁRSICO, *op. cit.*, pp. 131-6.

mostrar que ambos deberían ser interpretados de manera integrada, ya que si se los considera de forma independiente, es difícil entrever cuál es el objetivo de la crítica que desarrolla cada uno. En efecto, la versión de Políxeno permite comprender la mención al problema de la separación que indica el argumento de “sofistas” y, a su vez, este último explica el motivo por el cual la versión de Políxeno niega la participación de los particulares en las Formas. En el segundo apartado, reviso el dilema de la participación y la primera versión del argumento del tercer hombre que Platón presenta en el *Parménides*¹¹, con vistas a considerar los problemas semánticos sobre los cuales estas objeciones llaman la atención. Por último, indico en la conclusión algunas de las coincidencias que existen entre los argumentos megáricos analizados y las objeciones a la teoría de las Formas del *Parménides*.

1. *Los argumentos del tercer hombre megáricos*

Tras presentar la objeción del tercer hombre desarrollada por Eudemo, Alejandro de Afrodisia atribuye a “sofistas” una versión alternativa del argumento. Es necesario destacar que la mención a “sofistas”, que intencionadamente coloqué entre comillas, no podría referir a los grandes sofistas del siglo V a.C., ya que si bien sus doctrinas son objeto de discusión en los diálogos, la metafísica platónica nunca fue blanco de la crítica de estos intelectuales¹². Ahora bien, el término “sofistas” es

¹¹ Dejo de lado la segunda versión del tercer hombre que aparece en el diálogo, sobre la cual se puede consultar G. VLASTOS, *The Third Man Argument in the Parmenides*, «The Philosophical Review», LXIII (1954) pp. 329-32; R.F. HATHAWAY, *The Second “Third Man”*, in J.M.E. MORAVCSIK (ed.), *Patterns in Plato’s Thought*, Dordrecht 1973, pp. 78-100; E.N. LEE, *The Second Third Man: An Interpretation*, in J.M.E. MORAVCSIK, *op. cit.*, pp. 101-22; R.E. ALLEN, *Plato’s Parmenides*, Translated with Comment, Yale 1997², pp. 179-86; M. MIGNUCCI, *Plato’s “Third Man” Arguments in the Parmenides*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXII (1990) pp. 170-8; S. SCOLNICOV, *Plato’s Parmenides*, Translated with an Introduction and Commentary, Los Angeles 2003, pp. 64-8 y S. RICKLESS, *Plato’s Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*, Cambridge 2007, pp. 80-5.

¹² C. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, p. 2.

usualmente empleado no sólo para referir a los extranjeros de la época de Pericles que visitaban Atenas para enseñar la virtud a cambio de dinero, sino también a ciertos intelectuales asociados al círculo de Sócrates. En *Euthyd.* 271c1, Eutidemo y Dionisodoro son llamados “sofistas nuevos” (καινοὶ σοφισταί). Esto sugiere que los hermanos de Turios, campeones en la técnica de combate con los discursos que recibe el nombre de “erística” (τῆς ἐριστικῆς, 272b10), representan una *nouvelle vague*, caracterizada por el despliegue de una forma de argumentación hostil y combativa, semejante a la de los filósofos del grupo megárico¹³. Aunque tradicionalmente fueran apodados “erísticos” o “dialécticos”, algunas fuentes se refieren a los megáricos como “sofistas”. Además del testimonio del *Eutidemo* ya citado, un comentario anónimo al *Teeteto* platónico indica que «Euclides estaba entre los socráticos famosos y comenzó la llamada línea megárica, que más tarde se volvió más sofística (σοφιστικωτέρα)» (*PBerol.* 9782, coll. 3.50-4.3; *SSR* II A 26; *FS* 47); Aristóteles comenta que Heródoro es el padre del sofista Brisón (Βρύσωνος τοῦ σοφιστοῦ) (*Hist. anim.* Z 5.563a7; *SSR* II s 1; *FS* 103) y Diógenes Laercio llama a Políxeno “sofista” (Πολυξένου [...] τοῦ σοφιστοῦ) (II 76-7; *FS* 129).

En su comentario, Alejandro cita en primer lugar la versión de “sofistas”, que constituye una crítica general, esgrimida quizás por diversos miembros del grupo megárico¹⁴; y luego el argumento de Políxeno, que se presenta como una versión adaptada de la crítica más amplia. Comencemos por el análisis del argumento de “sofistas”:

¹³ Sobre este tema, cfr. L.A. DORION, *Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?*, in T. ROBINSON- L. BRISSON (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000, pp. 35-50 y M. NARCY, *Why was the Theaetetus Written by Euclides?*, in G. BOYS-STONES-D. EL MURR-C. GILL (eds.), *The Platonic Art of Philosophy: Studies in Honour of Christopher Rowe*, Cambridge 2013, pp. 139-53.

¹⁴ Considero que es más apropiado referirse a los megáricos como “grupo” y no como “escuela”, ya que no hay pruebas de que hubiera en Mégara una organización institucional semejante a la que ostentaba, por ejemplo, la Academia platónica. Sobre este punto, cfr. G. CAMBIANO, *Il problema dell'esistenza di una scuola megarica*, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna 1977, pp. 25-53.

Había un argumento dicho por los sofistas, que introducía el tercer hombre, que era el siguiente. Si decimos “un hombre camina”, no decimos ni que el hombre, como Idea, camina (porque ella es inmóvil), ni que alguno de los particulares camina (¿pues cómo podríamos decir esto sobre alguien que no conocemos? En efecto, sabemos que un hombre camina, pero no sabemos cuál de los particulares es aquél del que hablamos), sino que decimos que algún otro además de ellos dos, un tercer hombre, camina. Por lo tanto, será un tercer hombre aquél del que prediquemos el caminar. El punto de partida para este argumento que es sofístico lo proveen quienes separan lo común de los particulares, que es lo que hacen los que postulan las Ideas (Alex. Aphrod. *In Metaph.* 84.8-16)¹⁵.

El argumento parte del análisis de determinadas proposiciones del lenguaje que, como en el caso de *ἄνθρωπος περιπατεῖ*, presentan una ambigüedad, pues la falta de artículo otorga al sustantivo *ἄνθρωπος* (“un hombre”) un carácter indefinido que impide establecer a qué entidad refiere la sentencia, *i.e.* de qué hombre se predica el caminar¹⁶. El objetivo del argumento es mostrar que, aunque el nombre universal aspire a referir tanto a las Formas como a los particulares sensibles, no nombra en rigor a ninguna de estas entidades. Para ello se establece, en primer lugar, que la sentencia no puede referir a la Idea de hombre porque ésta es inmóvil. Al adjudicar una acción a una entidad inmóvil, se obtiene como resultado una afirmación falsa, *v.g.* “la Idea de hombre camina”. Sin embargo, podría replicársele al argumento que existen determinadas proposiciones en las que *ἄνθρωπος* puede referir legítimamente a la Forma, *v.g.* “un hombre está quieto”. En este caso, dado que el predicado se corresponde con el carácter inmóvil de la Idea, el hombre al que refiere la sentencia podría ser la Forma de hombre. Sin embargo, un filósofo megárico podría a su vez contra argumentar que esa proposición,

¹⁵ Mi traducción, a partir de la edición de Harlfinger. ἦν δέ τις λόγος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν λεγόμενος τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγων τοιοῦτος. εἰ λέγοντες ἄνθρωπος περιπατεῖ οὔτε τὸν ὡς ἰδέαν ἄνθρωπον περιπατεῖν λέγομεν (ἀκίνητος γὰρ ἔκεινη) οὔτε τῶν καθ' ἕκαστά τινα (πῶς γὰρ ὄν μὴ γνωρίζομεν; τὸ μὲν γὰρ ἄνθρωπον περιπατεῖν γνωρίζομεν, τίς δὲ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἐφ' ᾧ λέγομεν, οὐ γνωρίζομεν), ἄλλον τινὰ παρὰ τούτους τρίτον ἄνθρωπον λέγομεν περιπατεῖν· τρίτος ἄρα ἄνθρωπος ἔσται, οὐ τὸ περιπατεῖν κατηγορήσαμεν. τοῦτω δὴ τῷ λόγῳ ὄντι σοφιστικῷ ἀφορμὰς ἐνδιδοῦσιν οἱ χωρίζοντες τὸ κοινὸν τῶν καθ' ἕκαστα, ὃ ποιοῦσιν οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι.

¹⁶ A.E. TAYLOR, *art. cit.*, pp. 260-1.

además de ser atribuida a la Forma, puede predicarse con verdad de cualquiera de los hombres particulares, quienes, aunque suelen estar movimiento, también son capaces de quedarse quietos. En este caso, nos encontraríamos nuevamente en la incertidumbre respecto de cuál es la entidad de la que se predica la sentencia “un hombre está quieto”.

Un problema adicional surge al momento de indagar por qué motivo la sentencia “un hombre camina” no refiere a la Idea, si se trata de un enunciado falso que atribuye a la Forma un rasgo que ésta no posee. En el *Sofista*, Platón establece que «cuando hay discurso, es necesario que éste sea discurso de algo (τινὸς εἶναι λόγον), pues, si no es de algo, es imposible» (262e5-6). Los ejemplos presentados en ese contexto, «Teeteto está sentado» y «Teeteto, con quien yo estoy ahora hablando, vuela», constituyen respectivamente un caso de discurso verdadero y uno de discurso falso, y refieren siempre a Teeteto, quien reconoce que se trata de enunciados sobre sí mismo (περὶ ἐμοῦ τε καὶ ἐμός 263a5, ἐμόν τε καὶ περὶ ἐμοῦ 263a9-10)¹⁷. Desde esta perspectiva, la sentencia “un hombre camina”, entendida como “la Idea de hombre camina”, podría referir a la Forma, aunque atribuyéndole un rasgo que ésta no posee realmente. Sin embargo, el argumento megárico niega esta posibilidad. ¿Por qué? Podría aventurarse que, en este punto, el razonamiento funciona con base en el supuesto de que la predicación falsa, por atribuir a una entidad un atributo que no le corresponde realmente, no refiere en rigor a dicha entidad.

El argumento de “sofistas” llama la atención sobre los problemas de la referencia de los nombres universales y de la predicación, que se vinculan con ciertas críticas de los megáricos a las falencias del lenguaje, punto que refuerza la hipótesis según la cual estos sofistas no son otros que los filósofos de Mégara. Por una parte, el problema de la referencia de los nombres es evocado en el testimonio que expresa las tesis centrales de lo que en otra parte he caracterizado como la *agathologia* de Euclides: «Éste [*scil.* Euclides] declaraba al bien uno, aunque sea llamado con muchos nombres: unas veces sensatez, otras divinidad, otras intelecto, etc. Por otra parte, rechazaba las cosas contrarias al bien, diciendo que no

¹⁷ Cfr. PLAT. *Soph.* 263b4-5, 11; 263c1-11. Las traducciones del *Sofista* pertenecen a N.L. CORDERO, *Platón. Sofista* (“Diálogos”, v), Madrid 1988.

existen» (Diog. Laert. II 106.9-12; SSR II A 30; FS 83)¹⁸. Aquí se señala el problema de la referencia de los nombres que se manifiesta en el fenómeno de la sinonimia¹⁹. Lo gravoso de este caso es que se multiplican en el lenguaje nombres que corresponden a una entidad – el bien – cuya característica esencial es la unidad²⁰. En este punto, Euclides denuncia la naturaleza ambigua del lenguaje, señalando los equívocos que le impiden expresar lo real tal como lo real es, aspecto que lo condena a convertirse en una herramienta inútil para el conocimiento de lo que es. Asimismo, los megáricos llaman la atención sobre los problemas que trae aparejado el fenómeno de la homonimia. Esto se observa en los razonamientos contruidos a partir del verbo *μανθάνειν*, utilizado ya con el sentido de “aprender” lo que no se conoce en absoluto, ya con el sentido de “comprender” aquello sobre lo que se posee algún tipo de conocimiento previo (Plat. *Euthyd.* 275d3-278a7 y Aristot. *Soph. el.* 4.165b30-4)²¹.

¹⁸ Este concepto intenta expresar la preeminencia de la reflexión sobre el bien, en detrimento de la reflexión sobre lo que es, que constituye un cambio fundamental de perspectiva que distancia a Euclides de Parménides. Cfr. M. GARDELLA, *La metafísica megárica: unidad, identidad y monismo predicativo*, «Dianoia», LIX (2014) pp. 8-14. La traducción, ligeramente modificada, pertenece a C. MÁRSICO, *op. cit.*, p. 109: οὗτος ἔν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνεται πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπὰ. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρκει, μὴ εἶναι φάσκων.

¹⁹ Las críticas a la sinonimia son ampliadas por Brisón de Heraclea, otro miembro del grupo megárico. Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1405b6-11; STEPH. *In Rhet.* 171.24-172.2 y ANONYM. *In Rhet.* 171.24-172.2 (SSR II s 9; FS 113-115).

²⁰ El contraste entre la unidad del bien y la multiplicidad de nombres que éste recibe reaparece en DIOG. LAERT. VII 161.2-4 (SSR II A 32; FS 86), en relación con el problema sobre la unidad de la virtud: «Aristón de Quíos no introdujo muchas virtudes, como Zenón, ni una sola a la que se llama con muchos nombres (οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην), como los megáricos, sino maneras de ser relativas». La misma tesis es sostenida por Menedemo de Eretria, según testimonio PLUTARCH. *Virt. mor.* 2.440e. Sobre este punto, remito a D. O'BRIEN, *Socrates and Protagoras on Virtue*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXIV (2003) pp. 113-25, quien señala que los múltiples nombres refieren a una misma entidad, la virtud, aunque poseen diversos significados, por lo cual no se trataría de un caso estricto de sinonimia.

²¹ Véase también el razonamiento conocido como “Velado” o “Electra”, atribuido a Eubúlides de Mileto y a Diodoro Crono, que cuestiona, aunque desde una perspectiva diversa, la posibilidad de conocer, mostrando que en ciertas oportunidades es posible que un sujeto conozca y no conozca al mismo tiempo la misma cosa (LUCIAN. *Vit. Auct.* 22-3; FS 165; MICH. EPH. *In Soph. el.* 125.18-30, 161.12-4; FS 163-164).

Por otra parte, los megáricos impugnan todas aquellas teorías que, como en el caso de la platónica y la aristotélica, sitúan en el *logos* que resulta de la unión de nombre y verbo la sede de la verdad²². En efecto, Estilpón de Mégara objeta la posibilidad de la predicación atributiva, al rechazar todo enunciado que, como en el caso de “el caballo corre”, no expresa la identidad entre sujeto y predicado, sino que atribuye a aquél rasgos que no son los que posee esencialmente²³. El megárico esgrime dos argumentos para negar este tipo de enlaces predicativos: por una parte, sujeto y predicado son distintos esencialmente, de modo que no es lícito conectar uno con otro; por otra parte, las condiciones de existencia de uno y otro difieren, de modo que no siempre que exista el sujeto existirá la propiedad que de él se predica²⁴. Lejos de contradecir la tesis de Estilpón, el argumento de “sofistas” aporta nuevas razones para fundamentarla, ya que llama la atención sobre los problemas que existen para determinar la existencia del sujeto de la predicación, *i.e.* el hombre, al negar que pueda tratarse de la Idea o de cualquiera de los

²² Cfr. PLAT. *Soph.* 261c6-263d4; ARISTOT. *De int.* 16a1-17a7. Sobre este punto, cfr. C. MÁRSICO, *art. cit.*, pp. 17-21.

²³ PLUTARCH. *Adv. Col.* 22-23.1119c-1120b (*SSR* II o 29; *FS* 305): «Sin decir nada sobre eso ni resolver la estructura persuasiva, <Colotes> critica a Estilpón y dice que se pasaba la vida diciendo que una cosa no se predica de otra distinta (ἔτερον ἐτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι). Pues, “¿cómo viviremos sin llamar al hombre bueno, ni al hombre estratego, sino al hombre hombre y, aparte, a lo bueno bueno y al estratego estratego, ni a los caballos miles ni a la ciudad segura, sino a los caballos caballos, a los miles miles y lo mismo con lo demás?”. Por el contrario, el planteo de Estilpón es de este tipo: si predicamos el correr del caballo, no dice que es lo mismo lo predicado que aquello de lo cual se predica, sino diferente (οὐ φησι ταῦτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον ἀλλ’ ἕτερον). Tampoco si sobre el hombre <decimos> que es lo bueno, sino que la definición de lo que es esencialmente es una para el hombre y otra para lo bueno (οὐδ’ εἰ περὶ ἀνθρώπου τὸ ἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ’ ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ). Y, a su vez, que el caballo exista difiere de que exista alguien que corra, pues al pedir la definición (τὸν λόγον) de cada uno, no damos la misma sobre ambos. De allí que se equivocan los que predicán uno de lo otro [...], pues si lo bueno es lo mismo que el hombre y el correr que el caballo, ¿cómo predicamos lo bueno del trigo y el remedio y, ¡por Zeus!, al mismo tiempo, el correr del león y del perro? Si son diferentes, no estamos diciendo adecuadamente que el hombre es blanco y el caballo corre».

²⁴ Cfr. C. MÁRSICO, *art. cit.*, pp. 32-5.

particulares²⁵. Con esto se pone en evidencia que las condiciones de existencia del sujeto difieren de las del predicado y que, por lo tanto, la sentencia “un hombre camina” establece a nivel lingüístico relaciones entre entidades que, como el hombre y el caminar, carecen de un correlato ontológico.

En segundo lugar, el razonamiento de “sofistas” niega también que la sentencia “un hombre camina” pueda referir a alguno de los particulares, arguyendo que es imposible determinar cuál de los hombres individuales es el que camina. Podría replicársele al argumento que efectivamente somos capaces de saber si un hombre particular camina, ya que, por ejemplo, podemos observar a alguien mientras ejecuta la acción de caminar²⁶. Sin embargo, el argumento no aspira a negar la posibilidad de constatar empíricamente que un individuo camine. Por el contrario, establece que, si la sentencia es considerada en su aspecto lógico, no es posible determinar a cuál de los particulares hace referencia, ya que el término universal “hombre”, dicho sin ninguna especificación como “este hombre” o “este hombre que camina junto a mí ahora”, refiere a la humanidad en su conjunto, pero no a alguien específico. De modo que, aunque sepamos que el caminar es un atributo propio de la especie humana, no es posible establecer con precisión cuál de los particulares es el que exhibe esta propiedad.

El argumento de “sofistas” concluye que la sentencia “un hombre camina” no refiere a la Idea de hombre, ni tampoco a los hombres particulares. A diferencia de las versiones platónicas, este razonamiento y el de Políxeno no postulan una regresión infinita de Formas, sino sólo la necesidad de postular la existencia de una tercera entidad que, sin ser Forma o particular, pueda constituirse como la referencia legítima del término universal. Alejandro advierte que la causa que motiva este tipo de razonamientos es la “separación” (χωρισμός) entre los universales y los particulares, establecida por los partidarios de las Formas, de modo que las dificultades que la teoría platónica presenta a nivel semántico se

²⁵ Por el contrario, R. MULLER, *op. cit.*, p. 182 sostiene que el argumento de “sofistas” contradice la tesis de Estilpón.

²⁶ Algo similar replica A.E. TAYLOR, *art. cit.*, pp. 260-1, al señalar que una afirmación del tipo “un hombre escribió Hamlet” refieren indefectiblemente a un único individuo particular.

comprenderían a la luz de la separación que se verifica a nivel ontológico. Sin embargo, el argumento de “sofistas” no se explaya sobre las consideraciones metafísicas que explicarían esta ambigüedad en el lenguaje, punto que explicita el argumento de Políxeno:

Dice Faniás, en su libro contra Diodoro, que el sofista Políxeno introdujo el tercer hombre diciendo «si el hombre existe por participación y comunidad con la Idea, es decir el Hombre en sí, es preciso que haya algún hombre que tenga su ser en relación con la Idea. Pero no es el Hombre en sí el que participa de la Idea, porque él es la Idea, y tampoco el hombre particular. Resta entonces que exista un tercer hombre que tenga su ser en relación con la Idea» (Alex. Aphrod. *In Metaph.* 84.16-21; FS 132)²⁷.

La fuente de Alejandro es una obra escrita por Faniás de Ereso, quien se integró al grupo peripatético *circa* 332 a.C. Esta obra podría haber estado dirigida contra Diodoro Crono, lo cual manifiesta la existencia de intercambios teóricos entre peripatéticos y megáricos, entre los que se destacan las disputas que Aristóteles mantuvo con Eubúlides de Mileto y Diodoro²⁸. Faniás señala que Políxeno “introdujo” el tercer hombre por medio del infinitivo εισάγειν. Esto no implica que Políxeno haya sido, como se insiste usualmente, el inventor del argumento, ya que εισάγειν es también utilizado para presentar la versión de Eudemo (εισάγων 83.34), la de “sofistas” (εισάγων 84.8) y el resumen final con el que culmina la sección del comentario de Alejandro dedicada a este

²⁷ La traducción pertenece a C. MÁRSICO, *op. cit.*, pp. 135-6: λέγει δὲ Φανίας ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον Πολύξενον τὸν σοφιστὴν τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγειν λέγοντα “εἰ κατὰ μετοχὴν τε καὶ μετουσίαν τῆς ιδέας καὶ τοῦ αὐτοανθρώπου ὁ ἄνθρωπός ἐστι, δεῖ τινα εἶναι ἄνθρωπον ὃς πρὸς τὴν ιδέαν ἔξει τὸ εἶναι. οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὃ ἐστὶν ιδέα, κατὰ μετοχὴν ιδέας, οὔτε ὁ τις ἄνθρωπος. λείπεται ἄλλον τινα εἶναι τρίτον ἄνθρωπον τὸν πρὸς τὴν ιδέαν τὸ εἶναι ἔχοντα”.

²⁸ Como sostienen K. DÖRING, *op. cit.*, p. 127; L. MONTONERI, *op. cit.*, p. 82; R. MULLER, *op. cit.*, p. 227 n. 477 y C. MÁRSICO, *op. cit.*, pp. 135-6 n. 66. Sobre las disputas entre Aristóteles y Eubúlides, cfr. DIOG. LAERT. II 109; EUSEB. *Praep. evang.* XV 2.5, 791d; ATHEN. VIII 354b-c y THEMIST. *Orat.* XXIII 285c (SSR II B 8-11; FS 144-7). Sobre las críticas de Aristóteles a Diodoro, cfr. ARISTOT. *Metaph.* 1046b29-1047b9 y ALEX. APHROD. *In Metaph.* 570.25-272.39 (SSR II B 15-6; FS 236-7). Sobre este tema, consúltese la opinión de D. SEDLEY, *Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXIII (1977) pp. 74-120.

tópico (εἰσάγοντα 85.8). No hay razones para alegar ningún tipo de diferencia semántica entre estas formas verbales que justifique la preeminencia de la contribución de Políxeno²⁹.

El objetivo del argumento de Políxeno es objetar el concepto de participación, al mostrar que ninguna entidad, particular o Forma, participa de la Forma. Algunos intérpretes señalan que este razonamiento no combate la existencia de Ideas separadas, que sería un dogma del pensamiento megárico, sino sólo el concepto de participación, que pretende vincular a las Formas con el mundo sensible³⁰. Sin embargo, es menester tener en cuenta que ninguno de los testimonios sobre el grupo adjudica a los megáricos una teoría de las Formas, sino que, por el contrario, se les atribuyen argumentos que, como aquéllos que cuestionan el concepto de “participación”, muestran los problemas de las posiciones metafísicas que establecen una diferencia y separación entre los planos sensible e inteligible³¹.

El razonamiento de Políxeno tiene la estructura de un *modus tollens*, cuya primera premisa es que si el hombre existe por participar de la Idea, es necesario que exista algún hombre que tenga su ser en relación con esa Idea. En este punto, se presentan dos opciones: o bien al negar el consecuente se niega el antecedente y, por lo tanto, cualquier relación de participación entre los sensibles y las Formas; o bien, para sostener la participación, en lugar de negar el consecuente, se afirma que existe un hombre que tiene su ser en relación con la Forma, con la salvedad de que ese hombre no es ni la Idea de hombre, ni alguno de los hombres particulares. La premisa inicial del argumento es deliberadamente ambigua porque, para referirse a la entidad que participa de la Forma, se emplea la expresión *τινα ἄνθρωπον* (“algún hombre”). El uso del indefinido nos deja en la incertidumbre respecto de qué tipo de entidad podría ser la que participa de la Forma, como ocurre en la versión de “sofistas”, aunque desde el punto de vista platónico, se esperaría que

²⁹ En contra de lo que sugiere H. CHERNISS, *op. cit.*, pp. 500-1. La cuarta versión del argumento es introducida con la forma verbal *δείκνυται* (84.22).

³⁰ L. MONTONERI, *op. cit.*, p. 91; R. MULLER, *op. cit.*, pp. 181-2, nota *ad fr.* 220 y C. MÁRSICO, *op. cit.*, pp. 135-6 n. 66.

³¹ Excede los límites de este trabajo justificar esta afirmación. Remito en este punto a M. GARDELLA, *art. cit.*, pp. 6-7, 20-2.

fuera necesariamente el hombre particular. Sin embargo, el objetivo central del argumento es objetar esta posibilidad.

La razón por la cual la Idea no participa de la Idea es que ella misma es la Idea. Aunque el argumento no lo explicita, podemos suponer que, mientras los particulares sensibles participan de las Ideas porque carecen de la propiedad que la Idea posee plenamente, la Forma, que es paradigma perfecto de esa propiedad, no necesita participar de otra entidad, ni tampoco de sí misma³². Ahora bien, el razonamiento niega también que los particulares participen de la Forma. Dado que no se esgrime razón alguna para apoyar esta tesis, Baeumker³³ propone remedar este punto oscuro del argumento, cambiando de lugar el sintagma *κατὰ μετοχὴν ιδέας* para leer οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅ ἐστιν ιδέα, οὔτε ὁ κατὰ μετοχὴν ιδέας τις ἄνθρωπος («pero no es el hombre en sí que es la Idea, ni tampoco el hombre particular, que participa de la Idea»). Con esta manipulación del texto, Baeumker pretende salvar el punto que el argumento intenta objetar. Si el objetivo es averiguar qué hombre es el que tiene su ser en relación con la Idea y se afirma que el hombre particular participa de la Idea, no hay necesidad de formularse la pregunta inicial, pues el problema está resuelto.

Este punto enigmático del razonamiento se esclarece si se lo lee de manera integrada con el argumento que lo precede. La versión de Polixeno sería una suerte de “aplicación especial” del argumento de “sofistas”, que reformularía en el lenguaje metafísico platónico una crítica general a los nombres universales³⁴. En la versión atribuida a “sofistas”, se indica que el hombre al que refiere la sentencia “un hombre camina” no puede ser la Forma de hombre, porque es inmóvil, ni tampoco el hombre particular, porque es imposible determinar a cuál de todos los particulares refiere el nombre universal “hombre”. Por esta razón, es necesario postular la existencia de un tercer hombre al que se pueda atribuir la acción de caminar. Alejandro señala que la causa de la postulación

³² Sobre este punto, véase la respuesta que da Platón a la objeción del tercer hombre en *Resp.* x 597c1-d3, donde se destaca el carácter paradigmático de la Forma para impugnar la posibilidad de que una Idea participe de otra.

³³ Cfr. C. BAEUMKER, *Ueber den Sophisten Polyxenos*, «Rheinisches Museum», xxxiv (1879) pp. 64, 75-6.

³⁴ Cfr. A.E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 266 y L. MONTONERI, *op. cit.*, p. 84.

de esta tercera entidad es la separación que existe entre los particulares y las Formas. El argumento de Políxeno aclara que esta separación se explica a la luz del hecho de que los particulares no participan de la Forma. Ahora bien, la razón que explica por qué los particulares no participan de las Ideas se encuentra en los problemas que se verifican en el plano lingüístico a la hora de utilizar los nombres universales, señalados por el argumento de “sofistas”. Si el lenguaje no puede referir a los particulares por medio de los nombres universales, entonces no existe ninguna relación de participación que vincule a éstos con las Formas y que sirva como garantía de esta atribución. De este modo, la ausencia de un vínculo ontológico de participación que conecte a las Formas con las entidades sensibles es un corolario que se desprende de la constatación de la equívocidad de los nombres universales. Por otra parte, es posible vincular la versión de Políxeno con el argumento de Estilpón en contra de las Formas³⁵, que guarda numerosos puntos de contacto con la versión atribuida a “sofistas”, pues cuestiona la falta de referencialidad de los términos universales, que no son aptos para nombrar a los particulares. Si esto es así, no hay razones para suponer que exista alguna relación entre los particulares y las Formas, punto que el argumento de Políxeno busca atacar.

El argumento del megárico Políxeno concluye que debe existir una tercera entidad que tenga su ser en relación con la Idea de hombre en sí. Aunque no se especifique qué tipo de entidad sería, su función debería ser la de participar de la Idea. Por lo tanto, no podría ser ni un particular ni una Idea, pues el argumento aclara que ninguno de ellos participa de las Formas³⁶.

³⁵ Como plantea C. MÁRSICO, *art. cit.*, pp. 17-34. Cfr. *supra*, n. 2. Sobre este argumento da testimonio DIOG. LAERT. II 119 (SSR II O 27; FS 303): «Como era extremadamente hábil en los argumentos erísticos, Estilpón rechazaba también las Formas. Decía, asimismo, que al decir “hombre” no se nombra a nadie, porque ni se dice éste ni aquél. Pues, ¿por qué sería más este hombre que aquél? Por lo tanto, tampoco se dice éste. Y a su vez, la verdura no es lo que se señala, pues la verdura existía hace más de diez mil años, por lo tanto no es esta verdura».

³⁶ Cfr. A.E. TAYLOR, *art. cit.*, p. 262 sostiene que esta tercera entidad tendría un estatus similar al de los objetos matemáticos que se ubican, tal como lo testimonia Aristóteles, entre las Formas y los sensibles.

2. Aspectos semánticos de las objeciones a la teoría de las Formas en el *Parménides*

Aristóteles critica a Platón por no haber explicado suficientemente en qué consiste la participación, a causa de la cual las cosas sensibles existen y reciben sus nombres de las Formas (*Metaph.* A 6.987b7-14). Efectivamente, ya en la presentación de la teoría de las Formas en el *Fedón*, Sócrates hace referencia a la relación entre Ideas y entidades sensibles en términos de “presencia” (παρουσία) o “comunidad” (κοινωνία), al mismo tiempo que se confiesa incapaz de poder determinar con precisión cómo es este vínculo (*Phaed.* 100d4-9). Estas dificultades persisten en el *Parménides* o ya se encontraban en este diálogo, si consideramos que, aunque su redacción es posterior a la del *Fedón*, la escena dramática muestra a un Sócrates joven, incipiente filósofo, cuya falta de experiencia es la causa por la cual no puede contestar a las múltiples objeciones que el filósofo de Elea formula a su teoría³⁷.

El tratamiento del problema de la participación se introduce en el *Parménides* a partir de la exposición del argumento de Zenón, según el cual no existe la multiplicidad, ya que de ser así, las mismas cosas serían tanto semejantes cuanto desemejantes, lo cual es imposible (127e1-128a1)³⁸. Para replicar este argumento, Sócrates realiza una presentación esquemática de la teoría de las Formas que insiste enérgicamente en dos puntos: por una parte, en la participación de las entidades sensibles en las Formas, que es la causa de que aquéllas se muestren, a la vez, semejantes y desemejantes³⁹; por otra parte, en la imposibilidad de que las

³⁷ Para las numerosas referencias a la juventud y falta de experiencia de Sócrates, cfr. *Parm.* 130e1-4, 133b7-c1, 135a7-b2, c8-d6. Para un análisis del escenario dramático y los personajes del diálogo, cfr. C. ZUCKERT, *Plato's Parmenides: A Dramatic Reading*, «The Review of Metaphysics», LI (1998) pp. 875-83. Cabe aclarar que los argumentos parmenídeos no constituyen refutaciones de la teoría socrática, sino que sólo expresan dificultades o *aporiai* (cfr. 129e6, 130c3, 133a8, b1, 135a3), para las cuales es verosímil suponer que Platón tuviera una solución al momento de exponerlas, como sostiene L. BRISSON, *Platon. Parménide*, París 1994, pp. 31, 43.

³⁸ Sobre este punto, cfr. R.E. ALLEN, *op. cit.*, pp. 83-9.

³⁹ Sócrates subraya enfáticamente la relación de participación que existe entre entidades sensibles y Formas por medio de la utilización de numerosos términos asociados a este concepto (μεταλαμβάνειν 129a3; μεταλαμβάνοντα 129a4; μεταλαμβάνειν

Formas, caracterizadas como entidades en sí y por sí (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι 128e6-129a1, cfr. 129c2, d7-8) y separadas (χωρὶς 129d7), recibían aficciones contrarias (τάναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, 129c3), o puedan mezclarse y apartarse (συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι, 129e2-3), punto que sería para Sócrates realmente asombroso demostrar.

Tras exponer algunas dificultades concernientes a la extensión del ámbito de las Formas (130b2-e4), Parménides ataca la relación de participación que Sócrates da por supuesta en la presentación de su teoría, a través de dos razonamientos: el dilema de la participación y los argumentos del tercer hombre. Aunque usualmente se presenten como objeciones diferentes, es posible tentar una interpretación que manifieste su conexión y semejanza, ya que, por una parte, ambas impugnan el concepto de participación, al mostrar los problemas que éste trae aparejado para las tesis de la unidad (dilema de la participación) y unicidad (tercer hombre) de las Formas⁴⁰. Por otra parte, como la participación constituye el fundamento de la aplicación de nombres universales a las entidades sensibles, ambas objeciones poseen corolarios a nivel semántico que cuestionan que las Formas puedan erigirse como garantes del sentido unívoco de los términos universales, de modo tal que este tipo de nombres pueda ser utilizado para referir a los particulares⁴¹. En este apartado no me ocu-

129a5; μεταλαμβάνει 129a7; μετέχειν 129a8, b5, b6; μετέχοντα 129b3; μετέχω 129c8; μετέχων 129d1). En el resto del diálogo, se registran numerosas apariciones de estos lexemas, que suman un total de ciento dieciocho, lo cual evidencia la importancia del tratamiento de este concepto en la obra (μεταλαμβάνω 131a1; μεταλαμβάνει 131a5, 133a5, a6, 156a1, 158b9, b9; μεταλαμβάνειν 131e5, 156a4, 163d2; μεταλαμβάνον 131a4; μεταλαμβάνοντα 130e6, 158b7; μεταληπτέον 163d6; μεταλήφεται 131e4; μεθέξει 140e4, 158b1, 160a8; μετάσχοι 141e8; μετείχε 147a7; μετείχεν 142c1, 147a8, 158a4; μετέσχεν 143b3; μετέχει 134c10, 137e1, 140e7, 141d1, e4, e9, 142c6, 144a8, 147a3, 149c6, 151e3, 152a2, 155c8, d3, e8, e9, e10, 157c2, 158d8, e4, 159d7, 160e4, 161c9, d1, 163c7, d8; μετέχειν 132c10, e1, 142b6, 143a4, a7, a8, 155d2, e7, e9, 157e6, 158a6, 159e7, 160b1, e8, 161e3, 163d1; μετέχοι 131c6, 137e6, 144a9, 145b4, b5, 153a5, 155e11, 157e3, 158a3, c4, 159d1, e7, 160a2, 164a1; μετέχομεν 134b12; μετέχον 140c5, d4, d5, 141e11, 151e6, 155e6, 164a1; μετέχοντα 130b3, 131c6, 132a11, e3, 146e7, 158b2, b6, b8, 159d2, 162a7; μετέχοντες 133d2; μετέχοντι 133a2; μετέχοντος 138a6; μετέχων 144a7; μετάληψις 131a5).

⁴⁰ Sobre este punto, cfr. C. MEINWALD, *Plato's Parmenides*, New York 1991, p. 12 y S. RICKLESS, *op. cit.*, pp. 16, 59-75.

⁴¹ Sobre este punto, cfr. T.W. BESTOR, *Common Properties and Eponymy in*

paré de analizar pormenorizadamente el sentido y la estructura argumentativa de las objeciones señaladas, sino que sólo abordaré los corolarios semánticos que de ellas se desprenden, con vistas a mostrar las similitudes que mantienen con los argumentos megáricos analizados *supra*⁴².

El dilema de la participación viene precedido por un señalamiento de tipo semántico según el cual, a causa de la relación de participación, las cosas sensibles no sólo adquieren la propiedad de la Forma, sino que también reciben el nombre que a esa Forma corresponde (130e5-131a2): «¿Te parece, tal como afirmas, que hay ciertas Formas, y que estas otras cosas de nuestro ámbito, por tomar parte de ellas, reciben sus nombres (ὦν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν), como, por ejemplo, por tomar parte de la semejanza se tornan semejantes, del grandor, grandes, y de la belleza y de la justicia, bellas y justas?»⁴³. A causa de su estabilidad, las Formas se transforman en garantes de la nominación, ya que, como se señala en *Crat.* 439d3-440d2, debido al cambio constante al que está sujeto el mundo sensible, sería imposible nombrar alguna cosa, pues, al decirla, ya se habría transformado en algo diferente. En el *Fedón*, Platón expresa una tesis similar, valiéndose también del sustantivo ἐπωνυμία (*Phaed.* 102b2, 102c10, 103b7-8) y del verbo ἐπωνομάζω (*Phaed.* 103b7)⁴⁴. En todas estas apariciones, ἐπωνυμία y ἐπωνομάζω vienen acompañados por lexemas asociados con la participación a fin de indicar que, en virtud de esta relación, las cosas sensibles reciben el nombre de las Formas. Vale destacar que ambos términos, así como el adjetivo ἐπώνυμος, cuyo uso se registra sólo en *Leg.* VIII 828c2 y XII 969a6, aparecen frecuentemente en contextos donde no se hace mención de las Formas,

Plato, «The Philosophical Quarterly», xxviii (1978) pp. 189-202 y *Plato's Semantics and Plato's Parmenides*, «Phronesis», xxv (1980) pp. 38-65.

⁴² La similitud entre los argumentos megáricos y los del *Parménides* fue sugerida ya por A. DIÈS, *Platon. Parménide*, Paris 1956³. Por el contrario, F. FERRARI, *Platone. Parménide*, Milano 2004, p. 67 niega cualquier vinculación entre las versiones de “sofistas” y Políxeno, y los argumentos de Platón.

⁴³ Las traducciones del *Parménides* pertenecen a M.I. SANTA CRUZ, *Platón. Parménides* (“Diálogos”, v), Madrid 1988.

⁴⁴ Cfr. T.W. BESTOR, *art. cit.*, pp. 196-202 para un análisis del uso de estos términos en la lengua griega y en la obra platónica específicamente. El autor arguye también que, en la mayor parte de sus apariciones, este término no supone que las entidades epónimas deban poseer una propiedad o característica en común.

para referir al nombre que una entidad particular tiene o ha recibido de alguna otra entidad con la que mantiene algún tipo de vínculo, *e.g.* la prole recibe el nombre de acuerdo con la forma de su progenitor o por la especie que le es propia (οὐ τοῦ τεκόντος δήπου ἔδει τὴν ἐπωνυμίαν ἔχειν, ἀλλὰ τοῦ γένους οὐ εἶη, *Crat.* 394d8-9), y los apelativos de héroes y hombres se colocan tomando como referencia el nombre de sus antepasados (καίται κατὰ προγόνων ἐπωνυμίας, *Crat.* 397b3)⁴⁵.

Para hacer referencia a la denominación común que presentan tanto la Forma como los particulares, Platón se vale también del adjetivo ὁμώνυμος. En un sentido no técnico, éste indica que dos o más entidades diferentes poseen el mismo nombre⁴⁶. Cuando es utilizado en contextos donde se hace referencia a las Ideas, como se registra en *Phaed.* 78e2, *Parm.* 133d3 y *Tim.* 52a5, el adjetivo expresa la coincidencia de nombres que existe entre las Formas y las entidades sensibles, aunque sin mencionar de manera explícita la relación de participación que justifica esta denominación compartida. Incluso, a propósito del argumento que en el *Parménides* sostiene la completa separación entre el ámbito sensible y el inteligible, Platón aclara que, aunque las entidades sensibles fueran homónimas de las Formas, serían lo que son no por participar de las Ideas, sino por relacionarse entre sí (*Parm.* 133c4-d5), de modo que el nombre homónimo que compartirían con las Formas no se justificaría en ningún tipo de vínculo ontológico⁴⁷.

⁴⁵ El sustantivo ἐπωνυμία se registra en *Alcib. I* 108d1; *Euthyd.* 302c7; *Crat.* 395b5, c5, 397b3, 398c1, 409c7, 412c5, 415b5, d3, 416b10, d8, 417c9; *Symp.* 173d7; *Phaed.* 92d9; *Resp.* III 394a3; *Phaedr.* 237a7-9, 238a4, c3, 246c6, 250e3, 278c7, d2; *Soph.* 225c3, d4, 229d6, 257c11, d9, 267b1; *Tim.* 58e7, 65b5, 78e2, 83c3; *Crit.* 114a6; *Leg.* I 626d4, IV 704a5, X 908a7. El verbo ἐπωνομάζω se registra en *Lys.* 204e4; *Prot.* 349a2; *Crat.* 397d4, 400b2, 401d3, 403a5, 404b2, 406a5, 413e2, 414a4, 417b4, 418e1, 419b4, c2, 420a1, a6, b7; *Symp.* 180d8; *Phaed.* 113b5, c1; *Resp.* IV 445d4, IX 580e2, X 600b4; *Phaedr.* 238a2, 244c8, 260b7; *Theaet.* 185c6; *Soph.* 251a8, 263e5; *Pol.* 263d1, 269d8, 290a1, 302d4; *Phil.* 17d6, 18c6, 29d8, 34a1, 44c2, 56a1, 66c5; *Tim.* 44d5, 60b5, d2, 68a7, 73c8, 83c1; *Crit.* 110b3; *Leg.* I 626d5, 644d3, IV 713a3, 714a2, d7, V 738b7, 745d8, e2, VI 755c4, d1, 759a7, VII 793b1, 815c4, 816b6, 821b9, VIII 828c7, 833b4, 837a9, 844e6, 849d3, IX 864b3, 878a6, 881d2, X 892b7, 904d2, 908a5, XII 959b4, 963d6; *Epist.* VIII 353b3.

⁴⁶ Cfr. *Prot.* 311b5; *Crat.* 405e1; *Resp.* I 330b3; *Phaedr.* 266a1, a7; *Parm.* 126c8; *Theaet.* 147d1; *Soph.* 218b3, 234b7; *Pol.* 258a1; *Phil.* 57b9; *Tim.* 41c6; *Leg.* IV 757b2.

⁴⁷ Cfr. *Parm.* 147d-e y M.I. SANTA CRUZ, *op. cit.*, p. 44 n. 43, p. 52 n. 64.

De acuerdo con lo dicho, en el marco de la filosofía platónica los nombres universales poseen una doble referencia, ya que de manera primaria refieren a la Forma y, de manera derivada, a las entidades sensibles. La denominación derivada que Platón caracteriza como “eponimia” no constituye una nominación ni completamente unívoca, ni completamente equívoca. Por el contrario, el nombre universal se aplica originariamente a la Idea y de manera secundaria a las entidades sensibles, a causa de que éstas participan de la Forma, punto que justifica la implementación derivada del nombre que corresponde en primer término a la Idea. *Mutatis mutandis* se trataría en este caso de una suerte de hominimia *pros hen*, que justifica la aplicación de un mismo término a entidades diversas sólo porque todas ellas mantienen alguna relación con una entidad específica, en este caso la Forma, que se transforma en el fundamento real y objetivo de la implementación del nombre universal⁴⁸.

Sentado este vínculo entre nominación y participación, el dilema de la participación podría ser interpretado como un razonamiento que no sólo cuestiona el concepto de *methexis*, sino que también pone de manifiesto los problemas que la teoría de las Formas presenta a nivel semántico. El dilema se estructura como una *reductio ad absurdum*, pues sostiene que si las cosas sensibles participan de la Forma, lo hacen o de la totalidad o de una parte de ella, pero como es imposible que las cosas participen en alguna de estas modalidades, es necesario concluir que no hay participación. Este dilema supone una interpretación de la ontología platónica que, como ya señalara Proclo (*In Parm.* 857.32-40, 934.18-20), cosifica a las Formas y comprende la relación de participación como si se tratara de una presencia física de las Ideas en las cosas, ya sea de manera completa o en partes⁴⁹. Si la cosa participa de la Forma en su tota-

⁴⁸ Sigo en este punto a T.W. BESTOR, *Plato's Semantics and Plato's Parmenides*, cit., pp. 41-3.

⁴⁹ εἶναι ἐν (*Parm.* 131a8, b5-6, c6-7), ἐνέσται ἐν (131b1-2), εἶναι ἐπί (131b9, c2). Sobre este punto, véanse los comentarios de N. FUJISAWA, ἔχειν, μετέχειν and Idioms of “Paradigmatism” in Plato's Theory of Forms, «Phronesis», XIX (1974) pp. 30-9; L. BRISSON, *op. cit.*, p. 36 y R.E. ALLEN, *op. cit.*, p. 129. Una interpretación similar de la participación en términos de presencia física de la Forma en la cosa se esboza en *Euthyd.* 300e1-301c5. Cfr. R. KENT SPRAGUE, *Parmenides' Sail and Dionysodorus' Ox*, «Phronesis», XII (1967) pp. 91-8. Platón vuelve a referirse al dilema de la participación en *Phil.* 15b4-8.

lidad, la Forma, siendo una, estará presente en todas las cosas de manera completa. Ahora bien, como las cosas sensibles están separadas unas de otras, la Forma estaría separada de sí misma. La separación de la Forma no afecta el carácter de unidad, sino el de la identidad, ya que se postula, de manera absurda, que la Idea es una, pero diferente de sí misma⁵⁰.

Para salvar este punto, Sócrates compara la participación con el día (ἡμέρα), que siendo uno y el mismo, puede estar en varios lugares a la vez (131b3-5)⁵¹. Tras reemplazar el ejemplo del día por el del velo, Parménides arguye que las Formas son divisibles (μεριστά 131c5) y que las cosas participan sólo de una parte de las Formas (131c9-10). Esta tesis atenta contra la unidad de las Ideas, al concebirlas como una suma de partes que pueden existir con independencia del conjunto. A diferencia del primer cuerno del dilema, el segundo no expone una consecuencia absurda, sino, a lo sumo, falsa⁵². De modo que, si las cosas no participan ni de una parte de la Forma ni de la Forma en su totalidad, no hay participación; pero, si existiera la participación en alguna de estas modalidades, sólo podría serlo como participación en una parte de la Forma. La participación en una parte de la Forma genera consecuencias absurdas, *e.g.* que las múltiples cosas grandes sean grandes por la presencia de una parte de la grandeza que es más pequeña que la grandeza en sí. Ahora bien, además de esta consecuencia es posible deducir otra, vinculada ya no a la ontología, sino al plano del sentido. La participación en una parte de la Forma sería suficiente para justificar que las entidades sensibles reciban el nombre que corresponde a esa parte. Sin embargo,

⁵⁰ «Entonces, al ser una y la misma, estará simultáneamente en cosas múltiples y que son separadas y, de ese modo, estará separada de sí misma (ἐν ἄρα ὄν καὶ ταῦτόν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη)» (*Parm.* 131b1-2).

⁵¹ Con este ejemplo, no queda claro si Sócrates se refiere a la luz del día, que para los griegos es una realidad material, como sostienen L. BRISSÓN, *op. cit.*, p. 37 n. 74 y R.E. ALLEN, *op. cit.*, p. 132, o al día en tanto período de tiempo, como arguyen M.I. SANTA CRUZ, *op. cit.*, pp. 44-5 n. 45; S. SCOLNICOV, *op. cit.*, p. 57 y F. FERRARI, *op. cit.*, p. 60. Si se tratara del primer caso, entonces el ejemplo del velo con el que Parménides reemplaza al del día no tergiversaría la opinión socrática (131b6-c11); por el contrario, si se tratara del segundo, entonces Parménides malinterpretaría el ejemplo socrático al reemplazarlo por el del velo, que es una entidad material.

⁵² L. BRISSÓN, *op. cit.*, p. 37 n. 76; R.E. ALLEN, *op. cit.*, p. 133-4.

esto podría traer aparejado cierta ambigüedad semántica, ya que no existiría una única Idea que fuera garante de un sentido unívoco, sino múltiples porciones de una misma Forma que se convertirían en el fundamento de la utilización de un mismo nombre. Ese nombre expresaría entonces una pluralidad de sentidos correspondientes a cada una de las partes de la Idea, cuya relación y transitividad no podrían ser asegurados. Asimismo, la aplicación del nombre a diversas entidades sensibles se justificaría por la presencia de una porción de la Forma en esas entidades, de modo que aquello que garantiza la aplicación del nombre en un caso es una porción de la Forma que no es idéntica a aquella que justifica la aplicación del mismo nombre en otro caso, situación que refuerza los riesgos de ambigüedad.

Lejos de ser un razonamiento independiente, la objeción del tercer hombre se presenta como una consecuencia directa del dilema de la participación que, en lugar de objetar la unidad de la Idea, arremete contra su unicidad⁵³. La primera versión del argumento del tercer hombre que aparece en el *Parménides* difiere en dos puntos importantes de las formulaciones de “sofistas” y Políxeno. En primer lugar, utiliza como ejemplo la Forma de grandeza, que forma parte de la clase de Ideas que Platón acepta sin vacilaciones. Los argumentos megáricos, en cambio, así como ocurre con los de Aristóteles y Eudemo citados por Alejandro, se valen del ejemplo de la Forma de hombre, de cuya existencia Platón duda en el *Parménides*. Esto podría sugerir que, o bien en el seno de la Academia, más allá de lo expresado en los diálogos, se admitían este tipo de Formas; o bien los megáricos aprovecharían la formulación del argumento para hacer referencia no sólo a los problemas vinculados con la participación, sino también al problema de la extensión del ámbito eidético, llamando la atención sobre el hecho de que las mismas razones que justifican la admisión de la Forma de grandeza pueden justificar también la admisión de una Forma de hombre. En segundo lugar, la versión del tercer hombre platónica, así como las de Aristóteles y Eudemo, postulan un regreso infinito de Formas. Como ya ha señalado Vlastos, la regresión infinita tiene lugar sólo si se admiten dos supuestos, los cuales aparecen explicitados en la versión aristotélica del argumento que trans-

⁵³ R.E. ALLEN, *op. cit.*, p. 152.

mite Alejandro (*In. Metaph.* 84.27-85.1)⁵⁴. Por una parte, que la Forma misma recibe el predicado de la propiedad que ella ostenta (auto-predicación), *e.g.* la justicia es justa, la piedad es pía (*Prot.* 330c4-6, d8-e1) y lo bello en sí es bello (*Phaed.* 100c4-6, *Symp.* 210e2-211a5). Por otra parte, que toda entidad que posee determinada propiedad, ya sea un particular, ya una Forma, no es idéntica a la Forma en virtud de la cual recibe la propiedad (no identidad), de modo tal que, si la Forma exhibe determinada propiedad, es gracias a la participación en una Forma diferente⁵⁵. Por el contrario, las versiones megáricas no son regresivas, ya que sólo deducen la existencia de una única tercera entidad, que no es ni particular, ni Forma. La diferencia entre estas versiones se explica por el hecho de que en la formulación del *Parménides* Platón da por supuesta la participación de los sensibles en las Formas, aunque a costa de admitir luego una regresión infinita de Ideas, mientras que las versiones megáricas cuestionan precisamente el vínculo de participación.

A pesar de estas diferencias, la versión platónica del tercer hombre contempla el problema de la utilización de los nombres universales que es señalado por los argumentos megáricos. En efecto, la primera formulación del tercer hombre del *Parménides* viene prologada por una referencia al principio de lo uno sobre lo múltiple, que intenta restablecer la unidad de la Forma, impugnada por el segundo cuerno del dilema de la

⁵⁴ Cfr. G. VLASTOS, *art. cit.*, pp. 324-9 y *Plato's "Third Man" Argument (Parm. 132a1-b2): Text and Logic*, «The Philosophical Quarterly», XIX (1969) pp. 289-97. S.M. COHEN, *The Logic of the Third Man*, «The Philosophical Review», LXXX (1971) p. 450 señala que los supuestos de auto-predicación y no identidad son inconsistentes cuando se atribuyen conjuntamente a las Formas, pues implican que la Forma que posee determinada propiedad (por auto-predicación) no es idéntica a sí misma (por no identidad). Por este motivo, Cohen agrega a la reconstrucción de Vlastos el principio de lo uno sobre lo múltiple aplicado al conjunto de los particulares sensibles y, luego, al conjunto de los particulares y la Forma, lo cual da como resultado la reconstrucción de un argumento consistente. Cfr. *ibid.*, pp. 462, 466, 468-9.

⁵⁵ La no identidad es afirmada en los diálogos con respecto a las Formas y los particulares sensibles, pero no así con respecto a las Formas en sí mismas. Por esta razón, es necesario distinguir una versión débil del supuesto de no identidad, según el cual las entidades sensibles poseen determinada gracias a una Forma que es diferente de ellas; y una versión fuerte, según la cual ninguna entidad, ya sea una Forma o un particular, posee la propiedad que detenta en virtud de sí misma. Al respecto, cfr. G. VLASTOS, *art. cit.*, pp. 340-3 y G. FINE, *op. cit.*, p. 207.

participación. Según este principio, se considera que hay una única Forma de grandeza porque, al mirar un conjunto de entidades grandes, percibimos cómo en todas ellas «hay una cierta Idea que es una y la misma en todas» (μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἡ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα, 132a2-3)⁵⁶. Este principio es también establecido en *Resp.* x 596a6-7, donde se indica que establecemos una única Forma para cada multiplicidad de cosas a las que aplicamos un mismo nombre. Con este criterio, se aumenta irrestrictamente la extensión del ámbito eidético, pues existirían Formas para cualquier conjunto de múltiples sensibles que posean un nombre en común, *e.g.* Formas de artefactos como cama y mesa (596b1); o Formas de sustancias de las que Platón duda, *e.g.* Formas de hombre, fuego y agua, e incluso rechaza, *e.g.* Formas de pelo, barro y basura (*Parm.* 130b2-e4). Asimismo, tal como es formulado en *República*, el principio de lo uno sobre lo múltiple supone la teoría de la eponimia, ya que los particulares sensibles reciben la denominación en virtud de la Forma en la que participan, de modo que, a igual denominación, se supone la participación en una y la misma entidad. Sin embargo, por medio del argumento del tercer hombre, Parménides impugna el principio de lo uno sobre lo múltiple, al mostrar cómo, aunque pretenda restablecer la unidad de la Forma, conduce a la postulación de una regresión infinita que objeta la unicidad de las Ideas. Asimismo, de esta objeción se desprende un corolario semántico. Si varias entidades sensibles poseen el mismo nombre, esto no implica que sea a causa de la participación en una única Forma, como reza el principio de lo uno sobre lo múltiple, sino por el contrario, en una infinita cantidad de Ideas. El hecho de que la regresión sea infinita, impide señalar a alguna de esas Formas como el fundamento último de la nominación, de modo que nombres como “hombre” o “grandeza” se aplicarían a los sensibles sin garantía alguna.

A pesar de las *aporiai* del concepto de “participación”, la hipótesis contraria, *i.e.* que no existe ninguna relación entre Formas y particulares, genera consecuencias absurdas. Si este fuera el caso, los dioses no podrían conocer los asuntos humanos y nosotros no podríamos tener conocimiento de las Formas, lo cual constituye para Parménides la

⁵⁶ Trad. modificada. Sobre la pertinencia de traducir en este contexto como “Idea” y no como “carácter”, *cfr.* S. RICKLESS, *op. cit.*, p. 65 n. 5.

dificultad más seria (133b4-135c3). En este punto, Parménides cumple con respecto al tratamiento de las tesis socráticas un rol similar al de Zenón respecto de la tesis parmenídea. El argumento de Zenón se presenta como una ayuda (βοήθεια) para el argumento de Parménides, pues su objetivo es mostrar a quienes ridiculizan la tesis monista que de la hipótesis contraria, aquélla que sostiene que existe la multiplicidad, se siguen consecuencias aún más absurdas (128c2-d6). Parménides parece sugerir que, a pesar de las *aporiai* que concita la teoría de las Formas, ésta no debe ser descartada, sino modificada en sus puntos problemáticos, ya que, de lo contrario, no habría modo de garantizar el conocimiento. Esto explica la introducción de ciertos cambios fundamentales en el seno de la teoría, entre los que se destacan la definición del ser como δύναμις (*Soph.* 247d8-e4, 248c4-5) y la admisión de la comunicación o participación entre los géneros (251d5-257a11), que recién en el *Sofista* permiten solucionar las dificultades expuestas en el *Parménides*.

3. Conclusión

Los argumentos del tercer hombre que Alejandro de Afrodisia atribuye a “sofistas” y a Políxeno ponen de manifiesto las falencias del concepto de “participación”, a partir de la constatación de las ambigüedades inherentes a los nombres universales. Con esta clase de argumentos los megáricos critican sistemas filosóficos que, como el de Platón, admiten la homonimia o la eponimia de los nombres universales, cuya aplicación a entidades de estatus ontológico diverso, *i.e.* Formas y particulares, se fundamenta en el vínculo de participación que pretende justificar la implementación derivada del nombre que corresponde en primera instancia a la Forma. Este detalle permite juzgar las críticas megáricas no como objeciones externas a la teoría de las Ideas, sino como impugnaciones internas, puesto que, al tomar como punto de partida premisas propias de la filosofía platónica, intentan deducir ciertos corolarios problemáticos que las pondrían en cuestión.

Es posible aventurar que, al escribir su *Parménides*, Platón no desconocía las críticas megáricas, ya que algunas de las objeciones que allí se presentan, como el dilema de la participación y la primera versión del argumento del tercer hombre, cuestionan no sólo aspectos metafísicos

de la teoría de las Formas, sino también la semántica de la eponimia que en ella encuentra sustento. En este punto, Platón retoma los problemas que los argumentos megáricos citados por Alejandro de Afrodisia ponen de manifiesto, adaptándolos al escenario y al contexto de discusión que se presentan en el diálogo. Platón recrea una situación dramática en la que Parménides, quien no conoció la metafísica platónica, refuta la teoría de las Formas que expone Sócrates, quien en rigor jamás compartió esta perspectiva. Esta *mise en scène* encubre el verdadero clima intelectual y los actores que participaron de la querrela. Bajo la máscara de Parménides, Platón evoca y discute las críticas de sus contemporáneos y rivales, los miembros del grupo megárico, quienes pretendían poner en jaque puntos nodales de su teoría de las Formas.

*Universidad de Buenos Aires –
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
marianagardellahueso@gmail.com*