

La tercera dificultad del «Parménides» y el «Tercer hombre» de Aristóteles

1. UN ESPACIO DEL PENSAMIENTO

El *Parménides* de Platón constituye una *situación* filosófica precisa: la constitución de un espacio donde Platón piensa su pensamiento como platonismo. En esta auto-delimitación, el platonismo aparece como la explicación posible de un conocimiento cuya exactitud es imposible: un diálogo de lo indecible. Esta situación ya estaba planteada como inquietante exigencia en el *Fedón*, cuando Simmias afirma: «...A mí me parece, ¡oh Sócrates!, sobre las cuestiones de esta índole tal vez lo mismo que a ti: que un conocimiento exacto de ellas es imposible o sumamente difícil de adquirir en esta vida, pero que el no examinar por todos los medios posibles lo que se dice sobre ellas, o el desistir de hacerlo, antes de haberse cansado de considerarlas desde todos los puntos de vista, es propio de hombre muy cobarde» (85c) ¹.

El *Parménides* asume esta exigencia como la condición de posibilidad del ser propio de la filosofía. Así, este diálogo se presenta como una encrucijada particular: un momento de *crisis* —en su sentido original—, un momento de discernimiento, de «re-ajuste» del pensamiento sobre sus posibilidades de

1. Cf. E. GAUDRON, "La théorie des idées dans le *Phédon*", *Laval Theol. Philos.*, 20 (1964), 50-73; H. JOLY, *Le renversement platonicien. Logos, Episteme*, Polis, Paris, Vrin, 1974, 53 Sgs.

pensar como platonismo. El movimiento del pensamiento de Platón iniciado con el *Menón* —donde por primera vez aparecen las tácticas interpretativas que configuran el platonismo (Inmortalidad del alma, Reminiscencia...)—² se repliega sobre sí mismo, se re-flexiona en un espacio circular y refractario de «re-ajuste», y se expresa escriturariamente en el diálogo *Parménides*. La dinámica inventiva iniciada en el *Menón* por el individuo Platón³ se somete a unos parámetros delimitativos donde prima la coherencia totalizante de los posibles del pensamiento como platonismo.

En esta perspectiva, la «crisis»⁴ no se limita únicamente a las dificultades expuestas en la primera parte del diálogo; ni siquiera constituyen éstas la parte esencial de la «crisis». Estas dificultades son fundamentales en la medida en que explicitan la resistencia del pensamiento al sistema, la fisura rebelde que se instala continuamente entre las cosas y la teoría, el margen de desajuste —de desequilibrio, de error— entre el pensar como acción concreta de interpretación de la polisemia de las cosas y la teoría como re-presentación coherente de la totalidad posible de ese pensar. Se trata de discernir la *pseudès dóxa* de la *alèthès dóxa* —tal y como lo indica M. Guérout para que el platonismo sea posible, en esa posibilidad delimitada por las hipó-

2. Cf. J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939; Y. BRES, *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1963 (2), 127 Sgs.

3. Y. Brès menciona la "tentación" de "faire commencer le platonisme seulement avec le *Ménon*". Para precisar inmediatamente: "Certes, il faut éviter d'y succomber, car l'oubli de la première méditation platonicienne sur l'aretè empêche de comprendre vraiment le déroulement de la recherche des années qui suivent" (*op. cit.*, 131).

4. Un buen resumen de la problemática: A. DIES, en su *Notice* a la Edición Belles Lettres de Platón, *Parménide*, Vol. VII, 1.^a parte, Paris, 1965 (4), 40 Sgs.; E. PACI, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Messine-Milan, Principato, 1938; E. TUROLLA, *Il Parmenide*, trad. e comm., Milan, Bocca, 1942; CHEN, CHUNG-HWAN, "On the *Parmenides* of Plato", *Class. Quart.*, 38 (1944), 101-114; F. GONZALEZ CORDERO, "El diálogo *Parménides* dentro de la sistematización filosófica de Platón", *Helmantica*, 3, (1952), 305-317; J. MOREAU, "Sur la signification du *Parménide*", *Rev. Philos.*, 134 (1944), 97-131.

5. M. GUÉROUT, "La méditation de l'ame sur l'ame dans le *Phédon*". *Rev. de Métaphys. et de Morale*, 33 (1926), 469-491.

tesis de la última parte del *Parménides*. Las dificultades que constituyen la primera parte del diálogo pudieron ser redactadas en la misma época que el resto del diálogo o no⁶; esto no es lo esencial.

Estas dificultades (específicas del platonismo, lo cual no ocurre con las numerosas aporías con las que se enfrenta el pensamiento de Platón a lo largo de sus diálogos de «juventud») son inherentes al desarrollo de la filosofía de Platón a partir del *Menón*⁷, un lastre arrastrado por unas tácticas interpretativas mientras el pensar obre en una distancia con la coherencia de la *re-presentación* como totalidad, como sistema. Las dificultades muestran que aún existe un desequilibrio, una fisura, un des-orden, entre las posibilidades del pensamiento y la coherencia platónica del pensar. Nada más. Lo esencial es el movimiento de «re-ajuste», de equilibrio: la nivelación del pensamiento por el pensamiento, en cuanto platónico. Este es el momento central de la «crisis» platónica; y su espacio expresivo se encuentra en la tercera parte del diálogo (si aceptamos que la presentación de la dialéctica, el «entreacto» que permite una modificación en el tema y en los personajes, constituye una segunda parte). Las dificultades de la primera parte muestran el movimiento de «discernimiento», de «re-ajuste», de la tercera parte como un proceso necesario para que el pensamiento sea platónico. Esta necesidad, incubada en la dinámica propia de un hacer realidad el «amor a la sabiduría», es el primer momento del platonismo como totalidad (y no la *República*, como se afirma frecuentemente).

6. G. RYLE, "Platon *Parmenides*", en *Studies in Platos's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, London, Routledge and Kegan Paul, New York, The Humanities, 1965, 145.

7. Uno de los principales representantes de la "imposibilidad" de aceptar que el propio Platón criticara tan profunda y directamente su teoría fue F. UEBERWEG, *Untersuchungen über die Echtheit, und die Zeitfolge Platonischer Schriften*, Wien, 1861; "Der Dialog *Parmenides*", *Jahrbuch f. Klass. Philologie*, 1863. Las perspectivas, desde ese momento, han variado en las estructuras de la argumentación, pero no, necesariamente, en las conclusiones. Ver las indicaciones de G. Vlastos al principio de su artículo "The Third Man Argument in the *Parmenides*", en *Studies in Plato's Metaphys.*, 231.

2. EL «ANTI-LEGEI» DE ZENON Y LA TESIS SOCRATICA DE LAS IDEAS-SER ⁸

Para situar el contexto de las dificultades de la primera parte del *Parménides* debemos, al menos, resumir la problemática inicial del diálogo —así sea necesario para ello asumir el riesgo de un esquematismo incómodo—. El diálogo se inicia alrededor del libro de Zenón de Elea, una repetición —como sugiere Sócrates (128a 4)— o una defensa —como confiesa el propio Zenón (128c 6)— de la tesis de Parménides, para prolongarse en la presentación socrática de la teoría de las Ideas-ser, desarrollada en una serie de proposiciones plagadas de dificultades por la falta de experiencia de Sócrates —como afirma Parménides (135c 8—. Entre estos dos aspectos, el libro de Zenón y la teoría de las Ideas-ser expuestas por Sócrates, hay una conexión directa y de una importancia decisiva para la comprensión de la primera parte del diálogo.

Zenón, «el Palamedes de Elea»⁹, lee su libro, y Sócrates resume la primera hipótesis del primer argumento para concluir: *es imposible que lo múltiple exista*. A partir de ahí, Sócrates «da un gran paso» (como lo indica F. Solmsen¹⁰) al hacer una afirmación general: todos los argumentos del libro pretenden probar lo mismo (127e 9 y 11), «... ¿o no te he comprendido bien?» —pregunta¹¹. «Al contrario, has comprendi-

8. Nuestra traducción-adaptación de *Eidos* por Idea-ser proviene de la resistencia al fenómeno de deslizamiento semántico operado por la labor historiocrática de las traducciones habituales de *Eidos* por Forma. Ver las indicaciones de Y. Brès a este propósito: *op. cit.*, 1978.

9. En el *Fedón*, 261d, Platón describe al «Palamedes de Elea» como «el que habla con tanto arte que las mismas cosas aparecían ante sus oyentes como semejantes y desemejantes, unas y múltiples, permanentes y transitorias» (tr. M. Araujo, ed. Aguilar, *Platón*, 1979 (4), 873).

10. F. SOLMSEN, «The tradition about Zeno of Elea re-examined», *Phronesis*, 16 (1971), 116-141 (artículo reproducido en *The Pre-Socratics*, ed. by A. P. D. Mourelatos, Anchor Books, New York, 1974 (seguimos esta edición), 274).

11. Tres veces —en un espacio mínimo (127e 4, 8, 128a 1)— pregunta Sócrates sobre la exactitud de su comprensión del pensamiento de Zenón. F. Solmsen interroga: «Could it be made clearer that we are moving into the realm of 'interpretation'? (*art. cit.*, 370).

do perfectamente lo que pretende mi libro» (128a 2) —responde Zenón. Sin entrar en la consideración de las relaciones Parménides-Zenón-Platón¹², el libro de Zenón, a partir de ese momento, queda estrictamente delimitado: se trata de un trabajo que «replica (ἀντιλέγει)... a los que afirman lo múltiple» (128d 2).

El orden discursivo de Zenón consiste —según Platón— en una serie de intentos hipotéticos que dejan como única posibilidad de pensamiento una tesis (la de Parménides, supuestamente) por reducción al absurdo de las tesis opuestas (movimiento, distancia, velocidad, instante, espacio, tiempo... —Simplicio llega a enumerar cuarenta argumentos—)¹³. Se trataría de un pensamiento indirecto, de un *anti-legei*: mostrar la imposibilidad (de lo múltiple) para obligar al pensamiento a replegarse sobre la posibilidad (de lo uno). En este procedimiento, en cuanto estructura formal del pensamiento, ve Aristóteles la invención de la dialéctica¹⁴.

Un procedimiento que consiste, básicamente, en situarse en la tesis del adversario considerándola como hipótesis para demostrar que es contradictoria, y así hacer necesaria la tesis opuesta¹⁵. Este procedimiento tiene una importancia decisiva

12. El artículo citado de F. Solmsen nos parece un buen resumen de la problemática. Ver K. von FRITZ, *Schriften zur griechischen Logik*: Band 1: *Logik und Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1978, cap. IV y V.

13. Cf. G. CALOGERO, *Studi sul Eleatismo*, Roma, 1932; H. D. P. LEE, *Zeno of Elea*, Cambridge, 1936; G. E. L. OWEN, "Zeno and the Mathematicians". *Proc. Aristot. Soc.*, 1957-8, 199-222; R. E. SIEGEL, "The paradoxes of Zeno: some similarities between ancient Greek and modern thought", *Janus*, 1959, 24-47; P. J. BICKNELL, "The Fourth Paradox of Zeno", *Acta Classica*, 1961, 39-45; H. FRANKEL, "Zeno of Elea's Attacks on plurality", *Amer. Journ. of Philol.*, 63 (1942), 1-25, 193-206 (= *Studies in Presocratic Philosophy*, ed. by R. E. Allen and D. J. Furley, Routledge and Kegan Paul, London, 1975, 102-142); G. VLASTOS, "A note on Zeno B1", *Gnomon*, 31 (1959), 195-9 (= *Studies in Pres. Phil.*, 177-183); G. VLASTOS, "A note on Zeno's arrow", *Phronesis*, 11 (1966), 3-18 (= *Studies in Pres. Philos.*, 184-200); G. VLASTOS, "Zeno's race course", *Journ. of the Hist. of Philos.*, 4 (1966), 95-108 (= *Studies in Pres. Philos.*, 201-220); J. ZAFIROPOULO, *L'école éléate*, Paris, Belles Lettres, 1950; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Vol. II, Cap. I, B.; M. UNTERSTEINER, *Zenone, test. e fram. .*, Florencia, 1963; K. von FRITZ, *loc. cit.*

14. *Sofista*, Fr. 65. Cf. Diógenes de Laercio, VIII, 57 (D. 29A 10); IX, 25 (D. 29A 1); Sextus, *adv. mathe.*, VII, 6.

15. Este procedimiento *anti-legei* de Zenón puede tener cierta semejanza.

para la comprensión de las dificultades de la primera parte del *Parménides*, más por la dimensión formal que, evidentemente, por los contenidos: el enfrentamiento del pensamiento con los imposibles (para el sistema) hasta llegar a la aceptación de los límites de la posibilidad.

Platón acepta, con el entusiasmo de la seducción¹⁶, las posibilidades analíticas de la estructura formal de este método. Y Platón las puede aceptar porque ya posee unas tesis óntico-epistémicas que determinan la orientación de la dinámica del método en su adaptación a unos contenidos precisos. Así Platón resume la posición de Zenón acentuando, en su esquematismo, una operatividad discursiva que se ajusta a la problemática ontológica planteada en la dinámica propia del platonismo¹⁷. Una vez planteada y aceptada esta posibilidad crítica del método, Platón, en un primer momento, propone su tesis óntica, tan esquemáticamente como lo ha hecho cuando se ha referido al pensamiento de Zenón, para, en un segundo momento, presentar las dificultades por boca de Parménides.

Las Ideas-ser *son*, existen; y su existencia es inseparable de la multiplicidad. Las cosas participan del ser de las Ideas; y estas cosas, al «tomar parte» del ser de diferentes Ideas, son semejantes y desemejantes, unas y múltiples... (129a). Al formular su tesis frente a la perspectiva dialéctica de Zenón, Platón está haciendo surgir una doble exigencia, con procesamientos complementarios e inseparables. En primer lugar, la asimilación del método de Zenón en la totalidad significativa de la tesis de las Ideas-ser exige una reducción táctica en lo que a su objeto se refiere, ya que Platón no puede aceptarlo en cuanto posibilidad de impugnar la existencia de lo múltiple. En segundo lugar, la adaptación operativa del método a las intenciones de Platón permite una precisión inédita de las

en cuanto *técnica discursiva*, con los *Antilogiai* de Protágoras: Eudoxio, *ap. Steph. Byz.* (DK, A 21); DIOGENES DE LAERCIO, XIX, 55; ARISTOFANES, *Nubes*, 116 Sgs.; W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, Vol. II, 82.

16. H. CHERNISS, H. F., "Parmenides and the *Parmenides* of Plato", *Amer. Journ. of Philol.*, 53 (1932), 122 Sgs.; F. SOLMSEN, *Art. Cit.*

17. F. SOLMSEN, *Art. cit.* Cf. K. VON FRITZ, *op. cit.*, 107.

posibilidades del platonismo como sistema coherente al marcar claramente las imposibilidades. Este segundo aspecto es el que más nos interesa en este momento.

Platón asume la técnica zenoniana del «anti-legei» en un sentido muy preciso: como una presentación de la imposibilidad de ciertas interpretaciones (erróneas, des-ajustadas) del platonismo. Platón desarrolla, a través de las dificultades de la primera parte del *Parménides*, el «anti-legei» de su propia teoría para mostrar la imposibilidad de unas interpretaciones del platonismo que conducen al absurdo, y dejar así como única posibilidad de coherencia del pensamiento la totalidad expuesta en las hipótesis que configuran la tercera parte del diálogo. Las dificultades del *Parménides* representan un ejemplo excepcional de pensamiento indirecto: una presentación de imposibilidades para obligar al pensamiento —para que sea platónico— a replegarse hacia la única posibilidad.

Estas dificultades no representan, pues, objeciones directas y fatales para el platonismo, sino una serie de «desviaciones» interpretativas de la teoría de las Ideas-ser que Platón pone en evidencia como una terapia negativa para que el pensamiento ajuste sus posibilidades a la centricidad del sistema. La *astucia* de Platón es eficaz porque las «desviaciones» interpretativas son, aparentemente, tan coherentes con la centricidad del sistema que sólo un «anti-legei» que muestre su lastre de absurdo puede ajustar el pensamiento a los límites de sus posibilidades platónicas.

3. LA TERCERA DIFICULTAD DEL PARMENIDES

Ante la dificultad de Sócrates para determinar la *epônymía* y la participación (planteadas en la segunda dificultad), Parménides propone una solución que engendra una nueva dificultad: «He aquí, supongo, de dónde obtiene para ti su unidad cada una de las Ideas. Cuando una pluralidad de cosas aparecen como grandes, si las miras todas a la vez, crees, quizás, descubrir en ellas un carácter uno e idéntico; de ahí el que estimes que lo grande es una unidad». Ante el asentimiento de Sócrates,

prosigue Parménides: «Pero si una mirada del alma domina en su totalidad lo grande en sí y las otras cosas grandes, ¿no aparecería una nueva magnitud en virtud de la cual todas las otras parecen necesariamente grandes?. Esto parece (concede menos categóricamente Sócrates). Así, pues, surgirá una nueva Idea de magnitud, que nacería más allá de la magnitud en sí y de las cosas que participan de ella; se trataría de una totalidad que dominaría una nueva Idea, y por ella serían grandes las cosas que componen esa totalidad. Y entonces cada una de las Ideas no sería ya una unidad, sino multiplicidad infinita» (132a 1) ¹⁸.

Esta dificultad es una de las más célebres en la historia crítica del platonismo; una dificultad con nombre propio: el argumento del «tercer hombre» ¹⁹. Al intentar aproximarnos a una dificultad tan concisamente formulada, pero con tanto poder generador de superposiciones (y supersticiones) textuales, po-

18. Cf. G. VLASTOS, "The Third Man Arguments...", *Studies in Plato's Met.*, 233-4.

19. Cf. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Metaphys.*, 79,3 Sgs. Ver W. D. ROSS, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, OCT, Oxford, 1974 (5), 120-9; S. MANSION, "La critique de la théorie des Idées dans le *Peri Ideôn* d'Aristote", *Rev. Philos.*, *Le Louvain*, 1949, 169 Sgs.; H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Russell and Russell, New York, 1962 (2); N. B. BOOTH, "Assumptions involved in the third man argument", *Phronesis*, 3 (1958), 146-149; R. J. BUTLER, "The measure and weight of the third man", *Mind*, 72 (1963), 62-78; H. CHERNISS, "Parmenides and the *Parmenides*..."; F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, London, 1939, 87-95; P. T. GEACH, "The third man again" *Philos. Rev.*, 65 (1956), 72-82 (= *Studies in Plato's Metaphysics*, 265-277; seguimos esta edición); F. GOBLOR, "Le troisième homme chez Platon", *Rev. d'Histoire de la Philosophie*, III (1929), 473 Sgs.; J. M. E. MORAVCSIK, "The 'third man' argument and Plato's theory of forms", *Phronesis*, 8 (1963), 50-62; D. A. REES, "Plato and the third man", *Proc. Aristot. Soc. Suppl.*, 37 (1963), 165-176; R. ROBINSON, "Plato's Parmenides", *Class. Philol.*, XXXVII (1942), 51 Sgs.; E. SELLARS, "Vlastos and the 'third man'", *Philos. Rev.* 64 (1965), 405-437; M. SERRES, "Le troisième homme ou le tiers exclu", *Etud. Philos.*, 21 (1966), 463-69; C. STRANG, "Plato and the third man", *Proc. Aristot. Soc. Suppl.*, 37 (1963), 147-176; G. VLASTOS, "The third man argument in the *Parmenides*", *Philos. Rev.*, 63 (1954), 319-349 (= *Studies in Plato's Metaphysics*, 231-263; seguimos esta edición); *Id.*, "Postscript to the third man: a reply to Mr. Geach", *Philos. Rev.*, 65 (1956), 83-94 (= *Studies in Plato's Meta.*, 279-91; seguimos esta edición); J. LORITE MENA, *El joven Aristóteles. Jalones de una inquietud realista*, edic. Uniandes, Bogotá, 1980, 81 Sgs.; para indicaciones bibliográficas complementarias, Cf. H. CHERNISS, en *Lustrum*, 1959-1960 (para los años 1950-1957) y L. BRISSON, en *Lustrum*, 1977, 20, 5-304 (para los años que siguen el trabajo de H. Cherniss).

demos tener en cuenta la oportuna indicación de G. Vlastos, que resume una perspectiva interpretativa bastante generalizada: «It is rare enough to find a philosopher employing his best resources to construct an argument which, were it valid, would have destroyed the logical foundations of his life's work. What is rare still and, to my knowledge, absolutely without parallel in the pages of Western philosophy, is to find a man who faces such an emergency as Platon did. He had every reason to seek to demolish it, for it was believed to be valid, as e. g. by Aristotle, and so long as he left it standing it remained an ugly threat to his most original philosophical contribution»²⁰.

El vigor representativo de estas líneas tiene tanta más eficacia «encantadora» cuanto que sintetiza magistralmente la dinámica dilemática que ha servido de eje hermenéutico a la visión tradicional de la «crisis» platónica: Platón construye un argumento que pone en peligro la estructura lógica de una teoría óntico-epistémica a la cual había dedicado los años más brillantes de su producción intelectual. Por eso, para G. Vlastos —pero algo semejante podríamos decir de D. Ross, A. E. Taylor, F. Goblot, F. M. Conford, A. J. Festugière...—, no hay ninguna duda de que Platón «had a perfectly good way of refuting the Third Man Argument as stated by his Parménides»²¹.

Todo parece reducirse a un juego de simulacros: Platón propone una objeción *aparentemente* insoslayable a su sistema, pero tiene una solución que le permitirá superar la dificultad perfectamente. El único y gran problema residiría —en esta perspectiva— en que la solución escogida por Platón no aparece *explícitamente* formulada después de la objeción tan contundentemente planteada. Así el debate se repliega frecuentemente en la búsqueda de una falla lógica en la dificultad; como si, en último término, la argucia de Platón hubiera consistido en ofrecernos la solución en el interior de la misma trampa que nos tiende la objeción. Nuestra opinión es diferente. No exis-

20. G. VLASTOS, "The third man argument..", en la edición de *Studies in Plato's Metaphysics*, 260-1.

21. *Op. cit.*, 259.

te ningún tipo de simulacro; la dificultad, el «anti-legei», permite, el contrario, «re-ajustar» el pensamiento a las exigencias del platonismo.

En nuestra opinión, esta tercera dificultad no puede ser considerada aisladamente —como frecuentemente ocurre—; su formulación y su alcance crítico deben ser analizados en el interior de la totalidad de las dificultades planteadas en el diálogo. Las dificultades de la Primera Parte del diálogo obedecen formalmente a una dinámica procesiva del pensamiento semejante a la que guía el desarrollo de las hipótesis en la Tercera Parte del diálogo. Hay un engendramiento de cada etapa por la precedente, de tal forma que aislar un momento de la totalidad del proceso conduce, inevitablemente, a perder de vista el horizonte significativo. La tercera dificultad, así como las anteriormente planteadas, surge de una interpretación errónea de la teoría de las Ideas-ser, o más exacta y directamente: de una interpretación «engendada» por la segunda dificultad.

Al mismo tiempo, y paralelamente a la indicación precedente, no existe en el diálogo una respuesta directa a la tercera dificultad, de la misma manera que no la hay para ninguna de las otras dificultades; la respuesta es e-vidente para aquél que entre en el círculo de la seducción trazado por las hipótesis de la Tercera Parte. Las dificultades constituyen un pre-texto para el trabajo de re-ajuste del pensamiento de Platón como platonismo. En esta perspectiva, Platón no formula con el argumento del «tercer hombre» una objeción a su propia teoría, sino a otro planteamiento posible, pero erróneo, del platonismo (un planteamiento cuyo eco histórico más conocido sería el de Aristóteles en el *Sobre las Ideas*). El argumento del «tercer hombre» *es posible* en una interpretación errónea de la naturaleza óntico-epistémica de las Ideas-ser, pero no es posible en la óptica de Platón.

En un contexto platónico como la Academia —horizonte frecuentemente descuidado en el análisis de las dificultades del *Parménides*—, un espacio de coniviabilidad convencido de

la eficacia existencial de la teoría del maestro²², la formulación del argumento del «tercer hombre», así como la de las otras dificultades del diálogo, parece tener una finalidad pedagógica muy precisa: hacer imposible una interpretación posible de la teoría de las Ideas-ser que conduce a la destrucción del sistema. El artificio platónico está a la altura de su genialidad; un artificio farmacéutico, ambiguo como el *pharmakôn*²³: el «anti-legei» —la medicina, el remedio, pero que es al mismo tiempo veneno— debe hacer aparecer el *lógos*; éste sería su efecto curativo.

Pero nuestra historia —esa historia que para Platón perpetúa el simulacro de la caverna— ha digerido la medicina, el «anti-legei», en un espacio de ficción; así el remedio se ha convertido en veneno, hundiéndonos en la intoxicación de un *lógos* erróneo. En efecto, históricamente se ha prestado más atención al poder destructor, «venenoso», del «anti-legei», del *pharmakôn*, que a su poder benéfico, curativo, corrector. Así se ha considerado, se considera, el argumento del «tercer hombre» como una crítica demoledora del platonismo, o, en una perspectiva más conciliadora, y citando a G. Vlastos, como «un argumento que, de ser válido, habría destruido los fundamentos lógicos del trabajo de su vida» (de la vida de Platón).²⁴

El problema —y la pedagogía platónica corre el peligro de transformarse en un laberinto inexplicable si no se acepta su dinámica— es que el argumento es válido, y esta es la intención de Platón; pero válido en una lectura incorrecta de las Ideas-ser. Así, en vez de buscar fallos lógicos, lingüísticos, epistemológicos o de otro género al argumento, habría que aceptar que su operatividad depende de una interpretación inaceptable de la teoría platónica: considerar la Idea-ser y los particulares que participan de ella como miembros homogéneos de una misma multiplicidad²⁵.

22. Ver J. LORITE MENA, *El joven Aristóteles...*, 13 Sgs., con las referencias en las notas 4-14.

23. Cf. J. DERRIDA, "La pharmacie de Platon", en *La Dissemination*, París, Seuil, 1972, 70 Sgs.

24. "The third man argument...", *Studies...*, 260.

25. H. Cherniss indica escuetamente este aspecto que nos parece funda-

En favor de nuestra interpretación, de que Platón no considera el argumento del «tercer hombre» como una objeción directa y, menos aún, destructiva de su teoría, podemos constatar —prolongando las indicaciones de H. Cherniss— lo siguiente: la objeción conocida como argumento del «tercer hombre» está presente en otros diálogos de Platón, uno de ellos, la *República*, anterior al *Parménides*, otro, el *Timeo*, posterior. Así parece lógico concluir, al menos en una primera instancia, que la presencia de este argumento en diálogo posterior al *Parménides*, como lo es el *Timeo*, prueba que Platón «no podía haber tomado el argumento en el *Parménides* como una refutación válida de su teoría»²⁶.

Esta indicación, aún siendo oportuna, no es suficiente. Cierzo, el argumento del «tercer hombre» del *Parménides* se encuentra situado cronológicamente y temáticamente entre otros dos textos, lo cual permite considerarlo en una perspectiva más amplia que la circunscrita por la dinámica procesiva implicada en el conjunto de las dificultades expuestas en el *Parménides*. Pero esta perspectiva general debe ser precisada —y aquí es donde nos parece necesario completar el análisis de H. Cherniss (como también el de G. Vlastos o el de P. T. Geach, por no citar el de J. Wahl, J. M. E. Moravcsik, D. A. Rees, M. Serres, W. R. Lynch o R. S. Brumbaugh)—, ya que tanto en la *República*, X, 596a, como en el *Timeo*, 31a, el argumento del «tercer hombre» no es tratado con las mismas exigencias que en el *Parménides*. Esta diferencia nos parece definitiva para comprender la perspectiva platónica y, así, poder asimilar el aparente artificio del *Parménides*.

La diferencia es precisa: tanto en la *República* como en el *Timeo*, Platón muestra la imposibilidad del «anti-legei» del «tercer hombre» frente a su propia teoría. Y la consecuencia ineludible de esta diferencia es de una importancia decisiva:

mental: "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 homogenous members of a multiplicity" (*Aristotle's Criticism...*, 298).

26. *Op. cit.*, 293-4.

al mismo tiempo que muestra la imposibilidad del «anti-*legei*», Platón indica, indirectamente, dónde reside el error interpretativo de la teoría que permite que la formulación del argumento del «tercer hombre» se convierta en una objeción eficaz. El movimiento del pensamiento de Platón es complejo. Para intentar, al menos, circunscribir esta diferencia y sus consecuencias —puesto que agotar sus posibilidades reflexivas nos parece imposible—, debemos distinguir varios aspectos.

Iniciemos nuestras indicaciones con la terminología empleada en cada uno de los diálogos, ya que ésta manifiesta claramente las perspectivas comprometidas. En la *República* la imposibilidad del argumento del «tercer hombre» —la exclusión de una posibilidad de regresión al infinito— está explícitamente formulada en 597c. Pero este pasaje está claramente dominado por la problemática planteada a partir de la línea 595c 7. Esta problemática es la *μίμησις*: «¿Podrías decirme qué es la *imitación* en general?» En el *Timeo*, la imposibilidad de regresión al infinito está formulada en 31a. Y en este mismo texto sobresa le término que domina la perspectiva de Platón: *παράδειγμα*. «No, tan sólo hay uno [un Cielo], ya que ha tenido que ser construido a imitación del modelo...».

La imposibilidad de una regresión al infinito está enmarcada por *mimèsis* y *paradigma*²⁷. Estos términos circunscriben un espacio de realidad y unas relaciones en ese espacio que anulan la posibilidad de la formulación del argumento del «tercer hombre». En el *Parménides* la objeción, la posibilidad de una regresión al infinito, está formulada en 131e - 132b. Este texto está dominado por una expresión clave que nos da el perfil exacto de la fisura por donde irrumpe la objeción: *ἰδόντι* (=εἶδω). Se trata, en este caso, de ver, de captar con la visión

27. Para la importancia de estos aspectos en el pensamiento de Platón, Cf. W. J. VERDENIUS, *Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its meaning to us*, Leiden, Brill, 1949; P. M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, Paris, PUF, 1952; G. E. L. OWEN, "Paradeigmata in the *Parmenides*", en "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *Studies in Plato's Metaphysics*, 318 Sgs.

del alma. ¿Qué diferencias de perspectivas puede haber entre *mímèsis* y *paradigma*, por un lado, y *eidô*, por otro lado, para que a través de ellas se determine, para Platón, la posibilidad o imposibilidad del platonismo?.

En la *República*, libro X, el texto que empieza en la línea 595c 7 trata de la imitación y de la producción de objetos, concretamente de camas y mesas (596b 1). El análisis se circunscribe a la producción de las camas por el artesano y al modelo que rige su actividad. Así se desarrolla el diálogo hasta llegar a la distinción de la cama hecha por el carpintero, que no es «la esencia de la cama (...), sino algo que se parece a la cama real sin serlo» (597a), y a la cama hecha por Dios, que es la naturalmente real (φέρει οὐσα), la *esencia* de la cama, una cama *única* (597b 6 y cl.).

Ante la duda de que Dios haya hecho única la esencia de la cama, el diálogo se prolonga en los términos siguientes —y aquí es donde encontramos la respuesta a una posible objeción sobre la regresión al infinito—: «Porque (...) si Dios hiciera dos camas, habría de surgir una nueva cama de cuya Idea participasen las otras dos, y esta sería esencial, pero no esas dos. (...) Yo creo que Dios sabía eso, y quiso ser realmente el hacedor de la cama real, no un constructor cualquiera de una cama cualquiera. Así hizo la cama única por naturaleza» (597c 7-d3).

La esencia es inseparable de la unicidad. El proceso de regresión al infinito es imposible desde el momento en que se acepta que la Idea-ser, o esencia, se atribuye a ella misma en una relación de total identidad, y no según una relación de sujeto y atributo. Esta es la exigencia de la Auto-predicación contenida en la ontología trascendental de Platón. Este problema está claramente dilucidado por P. T. Geach (quien reconoce deber su reflexión a Wittgenstein): «The bed in my bedroom is to the Bed, not as a thing to an attribute or characteristic, but rather as a pound weight or yard measure in a shop to the standard pound or yard. This comparison brings in Self-Predication in a way, because we use the same word 'yard' or 'pound' both of the shopman's weight or measure and of the

standard. The explicit Self-Predications 'the standard yard is a yard long', or 'the standard pound weighs a pound' would indeed not ordinarily be made; indeed, we should have some hesitation what to make of such statements. Are we to regard them as trivial tautologies? There is, on the contrary, some ground for regarding them as plain absurdities ; the one thing you can not measure or weigh against a standard is —the standard itself»²⁸.

La idea de cama es *la* cama; y a la única cosa de esta naturaleza a la cual no se le puede atribuir la cama es a la Idea-ser-cama. De hacerlo, de aceptar la relación entre camas e Idea-ser-cama como una relación atributiva, se estaría ignorando el status óptico de la Idea, se estaría negando su realidad, y se haría posible una regresión al infinito, una prolongación interminable en la relación sujeto-atributo. Esta ignorancia (o el rechazo de esta perspectiva) es la que permite formular la objeción del «tercer hombre» —o, para permanecer en el contexto de la *República*, la objeción de la «tercera cama».

En otros términos —los planteados por P. T. Geach—, ¿cómo podríamos saber que el kilo patrón es un kilo?. Imposible, el kilo patrón sólo puede pesar un kilo —y los demás kilos comerciales deben adaptarse «miméticamente» a este «modelo», como el único atributo posible de esta relación ideal. ¿Podríamos utilizar otro kilo —un «tercer kilo»— para pesar el kilo patrón y el kilo comercial?. ¿De dónde sacaría ese «tercer kilo» su naturaleza, e incluso su nombre, sino del kilo patrón?. El «tercer kilo» es imposible. Pero sólo haciéndolo posible —lo cual es absurdo en la perspectiva platónica— tiene cabida la regresión al infinito. A menos que se detecte una petición de principio: la identificación entre la dimensión óptica y la dimensión epistémica, de tal forma que se pueda postular que una necesidad epistémica no implica necesariamente una necesidad óptica. Pero detectar esta identificación y rechazarla consiste en situarse en la exterioridad del sistema. Esta es la

28. "The third man again", *Studies...*, 267; Cf. R. J. BUTLER, "The measure and weight of the third man", *Mind*, 72 (1963). 62-78.

posición de Aristóteles, tal y como precisaremos posteriormente.

En este contexto se sitúa la explicación platónica de la *mímèsis*. La *mímèsis* presupone la prioridad óptica de la unicidad de la Idea ²⁹, exigencia contenida en la expresión εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ (tal y como aparece formulada al principio de la primera dificultad del *Parménides*). La Idea-ser tiene una preeminencia óptica que determina toda la perspectiva epistémica y lógica, reduciendo la *mímèsis* —según la expresión de J. Derrida— a un «rapport à soi de la nature» ³⁰. La *mímèsis* forma parte de una totalidad relacional onto-lógica-epistémica, tal y como queda claramente formulado en el *Fedón*: «A mí me parece que si existe otra cosa bella aparte de lo bello en sí, no es bella por ninguna otra cosa, sino por el hecho de participar de eso que hemos dicho que es bello en sí. Y lo mismo digo de todo» (100c).

Esta perspectiva es totalmente ignorada en la tercera dificultad del *Parménides*, ya que decir que existe una magnitud fuera de lo grande en sí y de las cosas grandes que participan de ella es aceptar una causa de la magnitud independiente de lo grande en sí, lo cual es ir contra el principio de unidad y unicidad de las Ideas-ser postulado en el *Fedón* y en la *República*, o aceptar en la *mímèsis* una relación de exterioridad de la naturaleza a ella misma.

En el *Timeo* la problemática se presenta en una perspectiva similar a la expuesta a propósito de la *República*. «Ahora bien, ¿tendríamos motivos para afirmar sin más que existe un Cielo único, o bien sería más exacto decir que hay una pluralidad de Cielos o hasta incluso un número infinito de ellos? No, tan sólo hay uno, ya que ha tenido que ser construido a imitación del modelo. Pues este modelo, que encierra en sí cuantos vivientes inteligibles existen, no puede nunca ocupar un segun-

29. H. JOLY, *Le renversement platonicien...*, 46-51; W. J. VERDENIUS, *Plato's Doctrine...*, *passim*.

30. "Economimesis", en *Mimesis des articulations*, París, Aubier-Flammarion, 1975, 59.

do lugar, venir luego de otro. Pues entonces haría falta aún otro viviente que envolvería a esos dos y del que, a su vez, estos dos serían parte. En tal caso sería más exacto decir que nuestro mundo es la copia de aquel que los contenía a ambos, no de ninguno de los dos primeros. En orden, pues, a que este mundo fuera semejante, por su unidad, al viviente absoluto, el que hizo el mundo no hizo dos mundos ni un número infinito de ellos. Sino que este Cielo es único, sólo dentro de su especie. Así ha sido hecho y así seguirá siendo» (31a 1-b4) ³¹.

En este texto aparece un aspecto que incide directamente —por su alcance óptico y epistémico general— en el problema que nos ocupa. El modelo encierra en sí mismo cuantos vivientes inteligibles existen. Platón está formulando un principio fundamental de su ontología: el ser de la Idea agota todas las posibilidades de existencia del aspecto determinado por su naturaleza. Entre el ser y los posibles no hay distancia en la Idea: el ser es como debe ser. No hay posibilidad de un «tercero» (ya sea éste cama, mesa, hombre, viviente...), porque esto implicaría una distinción entre ser y posible en la Idea.

Este sería el fundamento definitivo de la Auto-predicación que insistentemente, pero siempre de una manera implícita, aflora en los textos platónicos ³². Esta relación de identidad entre el ser y sus posibles, que constituye la condición de posibilidad de la realidad del mundo ideal de Platón, es la base de una exigencia epistémica concentrada en la conclusión de todos los posibles conocimientos terrestres hacia el ser de la Idea por medio del recuerdo; pero también el sustrato de toda una visión ética que permite una pedagogía del comportamiento por medio de la purificación y de la dialéctica que debe suprimir la distancia, característica de la caverna, entre ser y deber-ser ³³. Una exigencia que se prolonga en la relación paradigmá-

31. Tr. de F. de P. Samaranch. en *Platón. Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1979 (4), 1135. Cf. Proclo, III, p. 8, 16 (Diehl).

32. Ver G. VLASTOS. "The third man...". *Studies...* 240, n. 1.

33. Cf. J. LORITE MENA, *El joven Aristóteles...*, 52, Sgs.; *Id.*, "El logocentrismo europeo como categorización cultural del ser y del deber-ser", *Cuadernos de Filosofía y Letras*. Bogotá, Vol., II, No. 2, 1979, 58-78.

tica entre la Idea-ser y sus inferiores³⁴ (todos sus posibles inferiores), y en la cual se inscribe la *mímèsis*.

Precisemos aún otro aspecto que permita distinguir entre la perspectiva platónica (en el *Fedón*, en la *República* y en el *Timeo* —por limitarnos a los textos considerados) y la presentación errónea de las Ideas-ser que hace posible la objeción del «tercer hombre». En el *Parménides* esta objeción ocupa un lugar preciso: es la tercera dificultad. Lo cual quiere decir —en el encadenamiento lógico de las dificultades de este diálogo— que su significado no es indiferente al horizonte óptico-epistémico (erróneo) hacia el cual desembocan las dos dificultades precedentes; de la misma manera que la perspectiva hacia la cual se orienta Sócrates para esquivar la objeción del «tercer hombre» da lugar a otra interpretación errónea de la teoría platónica: la Idea-concepto (cuarta dificultad del diálogo).

La segunda dificultad afecta directamente la naturaleza de la participación; pero esta dificultad está basada en una representación material de la Idea-ser que desemboca en una Idea-imagen muy diferente de la dimensión óptica postulada por Platón en otros diálogos. Esta perspectiva errónea se prolonga —en la medida en que Sócrates intenta evadirla sin cuestionar la lógica que conduce a la objeción— en una nueva objeción, no sobre la participación, sino sobre la naturaleza misma de la Idea-ser (como es el caso de la tercera dificultad). Esta prolongación entre la segunda dificultad y la tercera está claramente explicitada por el uso de un ejemplo común a ambas: la magnitud. El engendramiento discursivo de estas dos etapas del «anti-legei» es aún más claro si consideramos cuidadosamente la observación de Proclo cuando intenta invalidar la segunda objeción: su indicación también es válida para la tercera objeción.

Proclo afirma: «Es necesario ver que las Ideas no son divisibles, sino indivisibles e incorpóreas. No se deben aplicar a las Ideas participadas las categorías tomadas del mundo de

34. G. E. L. OWEN, "The place...", *Studies...*, 318 Sgs.

las cosas participantes, ya sea el espacio, el tiempo, la división corporal, y de una manera general las composiciones y todas las divisiones materiales»³⁵. Esta misma observación es perfectamente válida para el tercer «anti-legei». El argumento del «tercer hombre» está básicamente apoyado en la posibilidad de distinguir el sujeto del predicado *en* la Idea-ser, o, en otros términos, en aceptar que el sujeto (la Idea) no posee total y exhaustivamente el predicado (su ser), en aceptar, en definitiva, una distancia óptica y una diferencia epistémica entre Idea y ser.

Esta perspectiva se reduce a aplicar a las Ideas-ser, no sólo una simple categorización del mundo de las cosas participantes, sino, más aún, la estructura verbal y mental, luego óptica y epistémica, que fundamente la percepción del mundo sensible. En unos términos más en consonancia con las indicaciones anteriores, la objeción de una regresión al infinito se apoya en la posibilidad de tomar las Ideas-ser y los particulares que participan de ella como miembros homogéneos de una misma multiplicidad³⁶. A partir del momento en que la estructura expresiva-representativa de la distinción sujeto/predicado se aplica a la Idea-ser, la regresión al infinito es posible.

4. EL «TERCER HOMBRE» DE ARISTOTELES

Estas indicaciones nos permiten considerar la posición de Aristóteles con relación al argumento del «tercer hombre» en una perspectiva precisa. Aristóteles, según H. Cherniss, no obra con honestidad intelectual cuando utiliza como propia una objeción al platonismo que ya había sido utilizada en la Academia, y, más aún, sin mencionar la refutación de Platón³⁷. Esta posición —apoyada por el conjunto extraordinario de la obra de H. Cherniss— ha sido tenida muy en cuenta por algunos histo-

35. V, 94.

36. Ver nota 25, y en la misma obra pág. 297.

37. *Op. cit.*, 289 Sgs., especialmente 293, y Apéndice IV.

riadores de la filosofía griega, hasta tal punto que un autor como W. K. C. Guthrie juzgó necesario escribir un artículo cuyo título condensa la duda que se cernía sobre el valor de los testimonios de Aristóteles: *Aristotle as a Historian of Philosophy*³⁸.

Limitándonos a la problemática concreta que estamos desarrollando, la acusación de H. Cherniss ha sido rechazada —entre otros autores— por G. E. L. Owen, quien afirma: «...the reason why Aristotle is as silent as Plato himself on this vital answer [al argumento del «tercer hombre»] is just that no answer existed»³⁹. La perspectiva que hemos adoptado en nuestras reflexiones a lo largo de la tercera dificultad del *Parménides* nos permite matizar más de un aspecto a partir de estas dos posiciones contrapuestas.

En primer lugar —y en contra de H. Cherniss—, no podemos aceptar que la última decisión que se puede tomar sobre la utilización del argumento del «tercer hombre» por Aristóteles sea tan fácil como artificialmente resumible con una simple duda sobre su honestidad intelectual (¿Habría necesidad de urgir que la riqueza y profundidad de la obra de Aristóteles no están basadas en el atropello del trabajo intelectual de sus predecesores?). Pero, en segundo lugar, esto no quiere decir —en contra de la posición adoptada por G. E. L. Owen— que se pueda esquivar el problema aceptando que ni el propio Platón tenía una solución a la aporía. La situación es mucho más compleja. A través de la interferencia de las posiciones de Platón y de Aristóteles a propósito del argumento del «tercer hombre» se está dilucidando una distinción radical entre dos perspectivas filosóficas decisivas para la historia del pensamiento de Occidente.

En nuestra opinión —ya lo hemos indicado—, existe una respuesta al argumento del «tercer hombre» tanto en la *Repú-*

38. *Journ. of Hellenic Studies*, 77 (1957), 35-41 (= *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. I, ed. by D. J. Furley and R. E. Allen, London, Routledge and Kegan Paul, 1970, 239-254).

39. "The place...", *Studies*..., 320.

blica como en el *Timeo*, pero también, y de una manera quizás más decisiva que en estos diálogos, aunque menos explícita, en las hipótesis que constituyen la última parte del *Parménides*. Ahora bien, estas respuestas sólo son válidas en la medida en que se piensa el sistema desde el interior de su propia centricidad. Y pensar desde el interior exige aceptar, al menos, un postulado excluyente de cualquier otra perspectiva: la Idea-ser es ella misma según ella misma (perspectiva claramente explicada en el *Fedón*, en la *República* y en el *Fedro*, y directamente formulada en la expresión εἶδος αὐτὸ καθ'αὐτὸ : *Parménides*, 130b 8). Esta relación de identidad necesaria de la Idea-ser con ella misma constituye la expresión lógica de una dimensión óptica que soporta toda la filosofía platónica a partir del *Menón*: la Idea-ser es eterna y perfecta.

La eternidad y la perfección son inseparables de esa necesaria relación de identidad de cada Idea-ser con ella misma, y, consiguientemente, de la exclusión de cualquier cambio que la pueda afectar. Se trata de una existencia que implica, inevitablemente, que en el ser de la Idea estén contenidos todos sus posibles. Así el predicado es idéntico al sujeto, siempre y cuando se trate de la Idea, y no de las realidades que participan de ella.

Existe, pues, una respuesta global a la aporía de una regresión al infinito; en la medida en que el pensamiento ajusta sus posibilidades a la coherencia interna del sistema, la objeción queda relegada al terreno de lo impensable, de lo imposible. Lógica y epistemológicamente, el «anti-legei» tiene como condición de posibilidad la exterioridad a-platónica. En la medida en que los presupuestos fundamentales del platonismo son negados, aparece —por la misma marginación del pensamiento— la posibilidad de una construcción coherente del «anti-legei», y consiguientemente, mientras se permanezca en este espacio, la imposibilidad de una respuesta. Esta es la posición de Aristóteles (también la de Polixeno⁴⁰, aunque desde una

40. Ver las observaciones de H. CHERNISS, *Arist. Crit.*, Apéndice IV.

perspectiva diferente). Se trataría, pues, del enfrentamiento de dos ámbitos de posibilidad del pensar —ya que el «anti-legei» tiene sentido, o no lo tiene, inscrito en un espacio preciso de posibilidades del pensamiento—, y no de una simple astucia de deshonestidad intelectual.

Aristóteles conoce el argumento del «tercer hombre» en su época platónica —sin que por ello se pueda pretender que es el autor original de esta objeción, ya que Platón tiene en cuenta este argumento en un texto (la *República*) anterior a la llegada del Estagirita a la Academia—. No obstante, Aristóteles lo utiliza por primera vez en un momento muy preciso, en el *Sobre las Ideas*, un diálogo fuertemente marcado por sus dudas sobre la coherencia lógica del sistema platónico, un diálogo que señala el inicio de un movimiento marginante que le conducirá de la certeza platónica al discurso anti-platónico. Esta primera utilización aristotélica del argumento del «tercer hombre» no puede ser separada del proceso filosófico en el que está involucrado el autor. Un proceso crítico que muestra por un lado, la irreconciliabilidad del incipiente pero ya «sólido realismo»⁴¹ del joven Aristóteles con el idealismo platónico, y, por otro lado, la necesidad de buscar una nueva hermenéutica del mundo que permita la maduración de esa marginación realista que por el momento se anuncia en apostillas al texto platónico.

Así, esta primera formulación aristotélica del argumento del «tercer hombre» no tiene el mismo significado global que las que encontramos en *Metafísica*, Z, 13, y en *Argumentos Sofísticos*, 22. En estos dos textos la perspectiva personal de Aristóteles está plenamente afirmada, y el «anti-legei» sólo es utilizado a título ilustrativo. No obstante las diferencias entre el argumento presentado en el diálogo de juventud y los textos del *Corpus*, podemos detectar una continuidad en las preocu-

41. Expresión de P. Moraux en su análisis del *Sobre la justicia: A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue 'Sur la Justice'*, París, Louvain, 1957, 145.

paciones de Aristóteles a través de un aspecto en el que insiste las tres veces: la predicación.

a.—El argumento del «tercer hombre» en el *Sobre las Ideas* forma parte del testimonio de Alejandro de Afrodisia en su Comentario a *Metafísica*, A, 9. En este texto, Aristóteles menciona argumentos platónicos *más rigurosos*, que tratan, «unos de establecer Ideas de los términos relativos, de los cuales negamos que haya género en sí, y otros aducen el «tercer hombre» (990b 15-17). Al comentar esta última frase de Aristóteles, Alejandro menciona tres formas del argumento, para, finalmente, citar la que atribuye a Aristóteles en el *Sobre las Ideas*.

Según Alejandro, Aristóteles plantearía en este texto la perspectiva platónica como sigue: «los predicados atribuidos en común a las substancias son, de una manera especial, lo que son los sujetos, y estos predicados son las Ideas. Las cosas que son semejantes entre ellas lo son por participación de una misma cosa que es, de una manera especial, lo que ellas son: y esto es la Idea». A partir de esta presentación, Aristóteles argumenta: «si el predicado común a varios, que no se identifica con ninguno de los individuos, es algo distinto fuera de ellos —el hombre en sí es un género porque lo que es afirmado de los particulares no es idéntico a ninguno de ellos—, habrá un «tercer hombre» fuera del hombre individual, como Sócrates o Platón, y fuera de la Idea que es ella misma numéricamente una»⁴².

b.—En la *Metafísica*, Z, 13, el texto es el siguiente: «Así, pues, de estas consideraciones resulta claro que ninguno de los Universales es substancia y que nada de lo que se predica de una manera común significa algo determinado, sino algo de tal cualidad. Y, si no, resultan otros muchos inconvenientes y el «tercer hombre» (1038b 34)⁴³.

42. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Meta.*, 83, 34-84, 7 (W. D. Ross, *Arist. Frag. Sel.*, Fr. 4, p. 125).

43. Tr. de V. GARCÍA YEBRA: *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe, Madrid, Gredos, 1970, Vol. I, 389. Cf. M. A. WOODS, "Problems in *Metaphysics*, Z, chapter 13", *Aristotle*, ed. by A. M. E. Moravcsik, Univ. of Notre Dame Press, 1968, 215-238.

c.—En los *Argumentos Sofísticos*, 22, Aristóteles es más explícito: «...Se da también el argumento de que existe un «tercer hombre», entre el «hombre en sí» y el «hombre individual». Esto no es así, pues «hombre», igual que todo término genérico, no significa una substancia individual, sino una cualidad, una relación, un modo o algo de esta especie. Eso mismo hay que decir también acerca de la cuestión de si «Corisco» y 'el músico Corisco' son una misma cosa o son algo distinto. Un término, en efecto, significa una substancia individual, y el otro una cualidad, de manera que no es posible separar una cosa de otra, ya que no es un proceso de separación el que da lugar al 'tercer hombre', sino el admitir que hay una substancia individual en ello.

«El 'hombre' no será una substancia individual como lo es Callias, ni habrá diferencia alguna en que alguien diga que lo que está separado no es una substancia individual, sino una cualidad, pues aún habrá el uno frente al muchos, por ejemplo, 'hombre'. Es, pues, evidente que no se debe conceder que el término que se predica universalmente de un orden de cosas sea una substancia individual, antes hemos de decir que significa una cualidad, o una relación, o una cantidad o algo por el estilo» (178b 38-179a 10) ⁴⁴.

Los tres textos citados tienen una clara dimensión común: la predicación. El tratamiento de este problema, no obstante, se sitúa en niveles diferentes. En el *Sobre las Ideas*, el planteamiento aristotélico del argumento del «tercer hombre» presenta una formulación más próxima de la propuesta en el *Parménides* que de las presentadas en la *República* o en el *Timeo*. Esta proximidad en la formulación parece lógica desde el momento en que se acepta que el «anti-legei» del *Parménides* tiene como condición de posibilidad una hermenéutica errónea de —o exterior a— la teoría platónica, y que esta situación —el error o, más bien, la (incipiente) exterioridad— es una de las ca-

44. Tr. de F. de Samaranch: *Aristóteles, Obras*, Madrid, Aguilar, 1977 (2). 552. Ver *Metafísica*, 1015b 23-26; 1018a 2-4.

racterísticas del *Sobre las Ideas*. Existe, no obstante, una diferencia considerable.

En el *Parménides*, el «anti-legei» es engendrado por el movimiento discursivo de las dos dificultades que lo preceden, sin que haya una explicitación de las opciones epistémicas y ónticas que hacen posible tal objeción —claro está, ésta no es la intención principal de Platón al presentar las dificultades—. En el *Sobre las Ideas* —si lo situamos en el proceso de los otros diálogos que lo encuadran—, podemos vislumbrar una coincidencia significativa de dos líneas de fuerza óntico-epistémico-lógicas que hacen posible el «anti-legei»: por un lado, la insuficiencia de la teoría platónica para explicar ciertos aspectos de la realidad del mundo físico (ya sean éstos problemas del movimiento, de la ética o de la política); por otro lado, la incoherencia interna de las demostraciones del sistema.

En esta perspectiva, aunque el «anti-legei» del *Sobre las Ideas* tenga en su formulación la apariencia de ser una fiel copia del expuesto en el *Parménides*, las perspectivas que los engendran son totalmente a-simétricas. Platón lo expone para mostrar las consecuencias de una lectura errónea de su teoría, indicando así «un camino de total ignorancia», mientras que Aristóteles lo utiliza para indicar que ese argumento puede surgir desde otra lectura de las cosas, y que la posibilidad del argumento evidencia no tanto la imposibilidad del pensar como una fisura en el sistema —una fisura que hace posible otra lectura del mundo.

La objeción aristotélica parece emerger en una dinámica circular de posibilidades: el «anti-legei» es posible desde otra hermenéutica del mundo, y porque existe el «anti-legei» es posible otra hermenéutica del mundo. Un círculo aparente —desde el platonismo—, mientras que no se acepte la exigencia soterrada que lo anima: marginarse del libro platónico del mundo, hacer posible otro mundo. Las indicaciones sobre el argumento del «tercer hombre» en la *Metafísica* o en *Argumentos Sofísticos* están pensadas desde la realidad de esa marginación; en el *Sobre las Ideas* la formulación del argumento

forma parte del proceso marginante, se inscribe en la simple posibilidad de pensar a-platónicamente.

Después del *Grilo*, el *Político*, el *Eudemo* y *Sobre el Bien* —sin mencionar otros trabajos menos importantes de esta primera etapa del joven Aristóteles⁴⁵—, el *Protréptico* inicia una reflexión crítica que se prolonga en el *Sobre la justicia* para culminar en el *Sobre las Ideas* y el *Sobre la Filosofía*⁴⁶. En este amplio y complejo proceso del pensamiento de Aristóteles, podemos mencionar algunos aspectos en función de la problemática que nos ocupa.

En el *Protréptico* aparece una dimensión (directamente implicada en el *Sobre la Justicia*) que afectará la orientación filosófica de Aristóteles: el interés experiencial por el mundo de la *physis*. En este diálogo encontramos un primer momento de tematización de ese espacio de realidad como objeto del conocimiento por medio del reconocimiento de la *physis* como principio de existencia de las cosas en movimiento. En el Fr. 11 Ross, aparece la mención de los principios de existencia de las cosas: el pensamiento, la *technè*, el azar, la necesidad y la *physis*. Si consideramos la enumeración de Platón en las *Leyes* X, 889a-b, podríamos pensar (aún teniendo en cuenta el Fr. 23 de Düring⁴⁷) que Aristóteles hace un primer intento por comprender la posibilidad de una causalidad inmanente y autónoma en el mundo del movimiento. Así tendríamos un esbozo de respuesta heterodoxa al dilema planteado por Platón en el

45. Ver J. LORITE MENA, *El joven Aristóteles...*, II, y las indicaciones bibliográficas en las notas 19-50.

46. Un primer esbozo de esta problemática lo presentamos en *Pourquoi la Métaphysique? La voie de la sagesse selon Aristote*, París, Téqui, 1977, 272-288. No obstante, las divergencias de los estudiosos de la evolución filosófica de Aristóteles son considerables. Pretender ofrecer sobre este problema una opinión definitiva parece, por el momento, ilusorio. En nuestro trabajo sobre *El joven Aristóteles* hemos intentado sintetizar la problemática, ofreciendo al mismo tiempo unas indicaciones sobre los estudios que nos parecen más significativos.

47. "Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction", *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, 12 (1961), 56; *Der Protreptikos des Aristoteles*, Frankfurt a. M., 1969; ver J. MORAUX, *L'ame du monde de Platon aux Stoiciens*, Paris, 1939, 127 Sgs.; J. PEPIN, *Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne*, Paris, PUF, 1964.

Sofista: o la *physis* engendra por una causalidad espontánea sin pensamiento, o con un logos, con una ciencia divina que emana de Dios (265c Sgs.).

Las preocupaciones de Aristóteles se orientarían hacia una solución intermedia (y por eso mismo a-platónica): una *physis* autónoma, pero dotada de un logos que permite explicar la teleología en el movimiento físico⁴⁸. En esta perspectiva la función óptica de las Ideas-ser platónicas, así como la función del Demiourgos y la realidad de la participación podrían ser cuestionadas. Se trata, es cierto, de un índice; y sometido como lo está al efecto de paralaje de las diferentes interpretaciones, sólo podemos retenerlo como una palabra que ni dice ni oculta, que únicamente señala (tal y como sugiere Heráclito en el Fr. 93⁴⁹). Prosigamos con los índices, en el espacio de las señales, para ver la orientación que insinúan en el *Sobre la Justicia*.

Este diálogo —paralelo en su problemática a la *República*— está marcado, tal y como precisa P. Moraux, por las exigencias del sólido realismo de Aristóteles que parece haber rechazado rápidamente la construcción artificial del Estado platónico⁵⁰. Esta «desviación» aristotélica adquiere sentido cuando a través de los fragmentarios testimonios conservados⁵¹ podemos constatar dos aspectos «inquietantes» para la ortodoxia platónica. El primero: la perspectiva de Aristóteles sobre el Estado, la familia y la amistad implican una prudente pero firme reivindicación de la experiencia mundana frente al idealismo transcendente y deductivo platónico. El segundo: la explicación de las relaciones entre el alma y el cuerpo según la tesis instrumentalista⁵² sin hacer mención del cuerpo como prisión

48. Cf. J. LORITE MENA, *El joven Aristóteles...*, 55, Sgs.

49. Cf. C. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, Belles Lettres, 1968 (2), 302 Sgs.; J. LORITE MENA, *Du maythe a l'ontologie. Glissement des espaces humains*, París, Téqui, 1979, 568 Sgs.

50. *A la recherche...*, 145.

51. Cf. W. D. ROSS, *Arist. Frag. Sel.*, 97-99, y P. MORAUX, op. cit.

52. Cf. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, trad. franc., París, 1948; A. JANNONE, *Introduction* en la edición del *De Anima* de Belles Lettres, París, 1966.

del alma. Un argumento *ex silentio* nunca será concluyente, cierto; pero puede ser elocuente si testimonios paralelos y convergentes lo circunscriben.

En otra ocasión ya habíamos formulado una hipótesis de convergencia: si en el *Protréptico* aparece un intento por hacer posible la comprensión del mundo físico según causas inmanentes, y si en el *Sobre la Justicia* la tendencia experiencial de Aristóteles parece acentuarse a propósito de la reflexión sobre el Estado, la familia y la amistad, ¿no aparecería ya, también en este diálogo, una concepción de la autonomía del alma que constituirá el equivalente antropológico de la revisión cósmica y social iniciada en el *Protréptico*? No considerar el cuerpo como prisión del alma, al menos explícitamente —sobre todo si tenemos en cuenta la importancia de este aspecto en el platonismo—, podría indicar que ésta (paralelamente a la *physis* para el mundo) empieza a ser considerada como *principio* propio del cuerpo, y no como una realidad exiliada de su patria celeste.

El *Sobre las Ideas* se inscribe en este contexto, y se constituye como una crítica minuciosa de las pruebas platónicas de la existencia de las Ideas-ser. Se trata de una serie de objeciones formuladas desde el interior del sistema, poniendo en evidencia las deficiencias lógicas de los argumentos platónicos, pero sin proponer un sistema diferente de reemplazo. Esta crítica minuciosa, así haya sido hecha desde el interior del sistema, puede ser muy bien el eco legítimo de unos intentos de comprensión del mundo que toman forma de posibilidad fuera del libro platónico —lo cual podría explicar que la crítica, aún siendo hecha desde el interior del sistema, no respete la lógica del sistema—. Esta ambigüedad, que podemos captar como característica de la estructura del *Sobre las Ideas*, puede ser un momento decisivo en el pensamiento de Aristóteles, y explicaría el significado del *Sobre la filosofía* (en nuestra opinión posterior al *Sobre las Ideas*), donde por primera vez se plantea clara y ampliamente una perspectiva a-platónica.

La concepción histórica de la sabiduría del primer libro (en oposición con la concepción platónica de la sabiduría a

partir de la existencia eterna e inmutable de las Ideas-ser) y la desarticulación de la teología platónica a través de la distinción del *alius deus*, de la *mens* y del *mundus* (que podrían constituir la preparación para la concepción del Motor inmóvil) en el tercer libro, sin olvidar la crítica de las Ideas-ser en el segundo libro⁵³, sólo son comprensibles —en nuestra perspectiva— si Aristóteles ha llegado a aceptar que su crítica a las Ideas-ser implica su marginación del sistema platónico, que su discernimiento ya no es platónico. Así no podemos coincidir con una de las tesis presentadas por E. Berti en su excelente trabajo *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, cuando indica que Aristóteles no fue elegido escolarca de la Academia a la muerte de Platón «soltando perchè si trovava in Macedonia»⁵⁴. Esta distancia geográfica no es un argumento decisivo para nosotros; la distancia ya era filosófica —aunque no necesariamente afectiva o humana, como lo muestran las diferentes menciones de Aristóteles a Platón y la Academia en sus escritos posteriores.

El *Sobre las Ideas* forma parte de un contexto crítico que él mismo ayuda a circunscribir. Y en este diálogo el famoso «anti-legei» es parte constitutiva de un proceso de discernimiento, una aporía más, y no una objeción aislada. Así, por el hecho de estar integrado en una dinámica crítica más amplia, el argumento del «tercer hombre» en el *Sobre las Ideas* tiene unas connotaciones precisas ausentes del *Parménides*, aunque los dos argumentos tomen forma desde la exterioridad de la ortodoxia platónica. Aristóteles (al menos según el testimonio de Alejandro) presenta el argumento desde un punto de vista formal, pero, de hecho, contiene una opción óptica precisa.

Aristóteles puede afirmar que el predicado común a varios

53. Cf. H. D. SAFFREY, *Le "Peri Philosophias" d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées nombres*, Leiden, 1955; J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Belles Lettres, 1971, 131 Sgs.; J. LORITE MENA, *El joven Aristóteles...*, 119 Sgs.

54. Pađova, Cedam, 1977. Este trabajo prolonga sus análisis eruditos en *La filosofía del primo Aristotele*, 1962.

no existe como substancia individual porque ya tiene, al menos en esbozo, una concepción de la substancia que le impide aceptar su existencia separada como Idea-ser. Existiría, pues, en el pensamiento de Aristóteles el germen de una concepción de la substancia (*ousía*) problematizante para el platonismo a partir de la autonomía óntica y epistémica del mundo físico vislumbrada en trabajos como el *Protréptico* y el *Sobre la justicia*.

Esta perspectiva lo situaría en una ambigüedad insoportable: ser platónico rechazando la lógica óntico-epistémica del sistema. El problema lógico de la predicación, bajo el cual se presenta el argumento del «tercer hombre» en el *Sobre las Ideas*, se precisa como la periferia formal de un problema óntico: ¿cuál es el espacio de realidad del predicado común?; de la misma manera que en Platón el problema epistémico de la atribución es inseparable del problema óntico de la participación (por eso la segunda dificultad «engendra» la tercera en el *Parménides*). De hecho, Aristóteles está cuestionando la identificación del ser con sus posibles en la Idea, única condición para que el predicado común (*Idea*) tenga una existencia autónoma (sea *ser*). Este cuestionamiento se prolonga, inevitablemente, en la ruptura de la identificación entre inteligibilidad (*eidós*) y realidad (*ousía*).

A. J. Festugière resume claramente la problemática lógico-óntica de las Ideas platónicas: «Reste la difficulté. On voit bien la nécessité logique des Idées. Toute pensée les postule. Mais pour quoi les poser dans l'être? Le principe d'identité a une valeur logique: nul ne songe a lui accorder valeur ontologique. D'où vient que Platón passe, immédiatement, du plan de la pensée au plan de l'être? (...) La raison en est claire. C'est que l'existence réelle des Idées apparaît comme un monstre philosophique, que le transfert *a priori* de l'ordre conceptuel à l'ordre de l'existence constitue un paralogisme dont on ne veut charger Platón»⁵⁵.

55. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1967, 102.

La pregunta contrastivamente complementaria —desde una perspectiva aristotélica— sería: ¿por qué no se identifica la necesidad lógica con la necesidad óptica? Un primer paso hacia la respuesta podría resumirse en una constatación: el *Sobre las Ideas* sería el primer momento en que Aristóteles hace explícita la diferencia entre el orden lógico y el orden óptico. Y esta explicitación atraviesa todas las objeciones expuestas en el diálogo, aunque se polarice de una manera más clara en el argumento del «tercer hombre». El simple hecho de abordar la Idea-ser como predicado común a varios consiste en invertir la perspectiva platónica, poniendo entre paréntesis el postulado central del sistema: el único sujeto al cual se le puede atribuir correctamente el ser de la Idea es la Idea-ser misma. Pero aceptar esta *evidencia* (o «petición de principio» —según la perspectiva) sería reconocer la existencia de la Idea-ser como substancia individual, aceptar que *eidos* = *ousía*, aspecto cuestionado en el planteamiento mismo de Aristóteles. Y tanto en la *Metafísica* como en los *Argumentos sofísticos*, Aristóteles persiste en esta distinción inicial del *Sobre las Ideas* entre el orden lógico y el orden óptico⁵⁶.

Tal y como leemos en el texto citado de los *Argumentos sofísticos*, «...no es un proceso de separación el que da lugar al 'tercer hombre', sino el admitir que hay una substancia individual en ello». La objeción formal de la atribución que da lugar al «tercer hombre» se evitaría pues —según Aristóteles— negando la existencia separada del atributo común como substancia. Pero para Platón el argumento del «tercer hombre» es impensable desde el momento en que se acepta que

56. En *Pourquoi la Métaphysique?*, p. 127 Sgs., nos parecía oportuno indicar por qué la famosa distinción entre substancia primera y substancia segunda (Pedro/Hombre) no es utilizada en la *Metafísica*, concretamente en el libro Z. Le Blond encuentra en este "olvido" una aporía a la doctrina de la substancia en Aristóteles, una "interferencia de esquemas" (*Logique et méthode chez Aristote*, París, Vrin, 1970, 376 Sgs.). Esta distinción es necesaria a nivel lógico para explicitar la relación fundamental entre sujeto y predicado. Pero esa distinción no es óptica (Hombre no existe como tal en la realidad). Así "el olvido" de esta distinción en *Metafísica* es una prueba de la distinción aristotélica entre el orden lógico y el orden óptico.

el «atributo común» es el ser y que los sujetos particulares a los cuales se atribuye sólo existen por participación. La perspectiva de Aristóteles implica, fundativamente, la distinción entre orden lógico y orden existencial, la aceptación de una distancia, de una fisura existencial, entre el ser y sus posibles. La perspectiva de Platón está basada en el planteamiento opuesto.

El segundo paso para la respuesta a la pregunta anteriormente formulada consistiría en tematizar la emergencia de una concepción de la *ousía* que determina la estructura formal de la predicación. Esta nueva concepción de la *ousía* aparece, ante todo, como un postulado proyectivo que exige la progresiva precisión del pensamiento de Aristóteles a través de los dos únicos términos en los cuales se puede reconocer claramente su paternidad: τὸ τί ἦν εἶναι y ἐντελέχεια. Estos dos términos encuadran una concepción precisa de la realidad, configurando el horizonte de la *ousía* y determinando las indicaciones posteriores de Aristóteles sobre el argumento del «tercer hombre» en la *Metafísica* y en los *Argumentos sofísticos*. Los dos términos parecen haber sido elaborados en los primeros trabajos post-académicos de Aristóteles, y contienen, como característica propia de su configuración morfológica, una distinción neta entre el ser y sus posibles, el primero de ellos desde el punto de vista epistémico, el segundo desde el punto de vista óptico (siempre y cuando no se trate del Acto simple).

Τὸ τί ἦν εἶναι (aquello que era y continúa siendo en la presencia de la realidad) es un término forjado por Aristóteles para señalar la fisura que separa *ousía* de *eidos*, la realidad de su inteligibilidad, y, al mismo tiempo, para mostrar el fundamento de sus relaciones. Τὸ τί ἦν εἶναι tiene la misma extensión que τὸ ὄν : la inteligibilidad («ser conocido») es una propiedad de todos los aspectos de lo-que-es, de todas las categorías. El fruto de este proceso de intelección de los diferentes modos de ser de las cosas —el τὸ τί ἦν εἶναι en la inteligencia, la «separación» que Aristóteles menciona en los

Argumentos sofisticos—, es el εἶδος. Luego, según Aristóteles, puede haber *eidos* de los diferentes modos de existencia, de las diferentes zonas de la realidad delimitadas categorialmente, es decir, tanto de la *ousía* como de los accidentes⁵⁷.

Todos los modos del ser pueden «responder» a la exigencia de la inteligencia que busca «aquello que era y continúa siendo en la presencia de la realidad». Consiguientemente, siguiendo esta perspectiva, identificar *eidos* y *ousía* (perspectiva de Platón) sería «substancializar» los accidentes, reconocer a sus «inteligibilidades» una esencia separada, sería —remitiéndonos a las indicaciones de A. J. Festugière— establecer una identidad entre la necesidad lógica (postulada por la inteligencia) y la necesidad óptica (independiente de la inteligibilidad).

Es evidente que estas precisiones a partir del τὸ τί ἦν εἶναι no están presentes en el *Sobre las Ideas*, pero sí lo están en *Metafísica*, Z, 13, donde Aristóteles hace alusión al argumento del «tercer hombre», ya que los principales análisis sobre τὸ τί ἦν εἶναι empiezan en Z, 4, y se prolongan con indicaciones detalladas sobre su diferencia con εἶδος en los capítulos 7, 8 y 9. En este contexto Aristóteles afirma: «...de estas consideraciones resulta claro que ninguno de los universales es substancia y nada de lo que se predica de una manera común significa algo determinado, sino algo de tal cualidad. Y, si no, resultan otros muchos inconvenientes y el 'tercer hombre'» (1038b 34): tr. de V. García Yebra). El problema de la predicación es inseparable del problema de la significación (σημαίνει dice Aristóteles), y éste del problema óptico. El universal (καθόλου . propiedad del εἶδος en la inteligencia) sólo es significación *de* algo, y no de sí mismo⁵⁸.

Para que el universal sea significado de sí mismo debe existir por sí mismo. En Platón la atribución es inseparable de la

57. Cf. J. LORITE MENA, *Pourquoi la Métaphysique?*, 131 Sgs.

58. Cf. J. VUILLEMIN, *De la logique a la théologie, cinq études sur Aristote*, París, 1967, 56 Sgs.; G.-G. GRANGER, *La théorie aristotélicienne de la science*, París, Aubier-Montaigne, 1976, 31 Sgs. y 42 Sgs.

participación —de tal forma que, en último término, la existencia separada (por sí) del universal es la condición óptica y la posibilidad de significado de los sujetos particulares. Y sólo así tienen sentido las afirmaciones de Aristóteles en *Refutaciones sofísticas*, 22: «...no es un proceso de separación el que da lugar al 'tercer hombre', sino el admitir que hay una substancia individual en ello (...). Es, pues, evidente que no se debe conceder que el término que se predica universalmente de un orden de cosas sea una substancia individual, antes hemos de decir significa una cualidad, o una relación, o una cantidad o algo por el estilo». El universal, la Idea, *significa*; su ser sólo es significación. Esta es la diferencia con Platón; para este autor el universal, la Idea, existe (Idea=ser), y su significado es una consecuencia de su existir.

Estas indicaciones sobre el «tercer hombre» en la *Metafísica* y en los *Argumentos sofísticos* pertenecen a un contexto que le confieren mayor precisión. Estos elementos están ausentes en el *Sobre las Ideas*, lo cual impide situarlos en un mismo plano de comprensión global. Pero también es cierto que, aún teniendo en cuenta estas diferencias, la *utilización* del argumento frente al platonismo no parece haber cambiado desde el diálogo de juventud hasta los textos del *corpus*, lo cual muestra que, sobre este aspecto, hay una continuidad en la perspectiva general, aunque haya una gran novedad y progreso en los elementos que la apoyan y precisan.

Los aspectos indicados hasta el momento serían, sin embargo, insuficientes si no tenemos en cuenta otra dimensión del pensamiento de Aristóteles para comprender la relación entre el ser y sus posibles, luego, en último término, entre realidad e inteligibilidad. Este aspecto está sintetizado en el término ἐντελέχεια. Ἐντελέχεια (ἐντελῶς - ἔχειν: ἐν-τέλος - ἔχειν) *significa* «estar en la posesión de su fin»⁵⁹. Se trata de la dimensión existencial más radical de la realidad para Aristóteles: las cosas tienden hacia la posesión de su propio fin. Así, el espacio

59. Cf. J. LORITE MENA, *Pourquoi la Méthaphysique?*, 293 Sgs.

de realidad circunscrito por el término es inseparable de ἐνέργεια y δῶναμις. Existir, para toda realidad (puesto que se trata de principios ónticos), es actualizarse (*enérgeia*) —en el sentido de apropiarse de, de poseerse en— sus potencialidades (*dynamis*).

Esta auto-apropiación del ser por lo que *puede* ser, esta auto-identificación de cada realidad en la apropiación de sus potencias, está expresada con toda precisión por el término que delimita el principio fundamental de la existencia: *entelecheia*. Una tensión continua (paso de la potencia al acto) a ser idéntico a sí mismo en la posesión del fin propio, en la actualización o apropiación de sus posibilidades. Un estado de continua apropiación de sí mismo por sus potencialidades; un estado de inevitable diferenciación de sí mismo por la apropiación de lo que aún no se es. Una persecución de la identidad que exige una continua diferenciación. Por eso la *entelecheia*, el estado de total posesión de sí mismo, sólo la reconoce Aristóteles en Dios, en el Acto simple, en el ejercicio de la existencia en el que todas potencialidades están actualizadas, en un estado donde entre el ser y sus posibles no hay distancia ⁶⁰.

¿Qué incidencia tiene esta concepción óntica de Aristóteles sobre el problema que nos ocupa, sobre el argumento del «tercer hombre»? La incidencia es directa y decisiva, en la medida en que esta metafísica implica una epistemología. En toda realidad (excepto en el Acto simple) hay una distancia entre su actualidad (lo que es) y sus potencialidades (lo que puede ser): entre el ser y sus posibles (aspecto lógico de la potencia a nivel óntico) hay una distancia, una fisura. O más exactamente: el hecho de existir está basado en esta distancia entre la *actualidad* y la *potencialidad*. Y esta dimensión óntica, esta constitución radical del «objeto», determina la inteligibilidad: las ideas (aristotélicas) no agotan, no poseen, todos los posibles (lógicos) de las cosas, sus potencialidades (ónticas).

Si las ideas, en el proceso predicativo, son *dichas de algo*, esto implica la necesaria modificación de las ideas, en función

60. J. J. LORITE MENA, *op. cit.*, 309 Sgs.

de la actualización de las potencialidades, y, consiguientemente, la negación de su carácter autónomo, necesario y eterno. Esta perspectiva está claramente exigida en la visión histórica de la sabiduría en el primer libro del *Sobre la filosofía*, aunque sin la tematización que posteriormente obtendrá gracias a la *entelecheia*. Así, la visión aristotélica de las ideas se opondrá ónticamente —y no por simple falta de honestidad intelectual (=H. Cherniss)— a las Ideas-ser de Platón.

El argumento del «tercer hombre» es una encrucijada de las posibilidades del pensamiento. Desde la coherencia del pensamiento platónico el argumento es impensable, imposible; desde la coherencia aristotélica la posibilidad del argumento manifiesta la imposibilidad de la teoría platónica. El argumento no tiene, pues, un valor neutro; y considerarlo en abstracto, como una simple estructura formal, es olvidar las perspectivas óntico-epistémicas que *lo significan*. De ahí nuestras divergencias con H. Cherniss, pero también nuestras dudas frente al análisis de G. Vlastos, quien transforma el «anti-legei» del *Parménides* en formalizaciones simbólicas⁶¹. Así se trate de un loable esfuerzo por clarificar la estructura subyacente al

61. Reproducimos esquemáticamente, y omitiendo toda la argumentación, la presentación de G. Vlastos del argumento del «tercer hombre»:

- “(A1) If a number of things, *a*, *b*, *c*, are all *F*, there must be a single Form *F*-ness, in virtue of which we apprehend *a*, *b*, *c*, as all *F*.
- (A2) If *a*, *b*, *c*, and *F*-ness are all *F*, there must be an other Form, *F*-ness₁, in virtue of which we apprehend *a*, *b*, *c*, and *F*-ness as all *F*.
- (A2a) If *a*, *b*, *c*, and *F*-ness are all *F*₁, there must be an other Form, *F*-ness₂, etc.
- (A3) Any Form can be predicated of itself. Largeness is itself large. *F*-ness is itself *F*.
- (A4) If anything has a certain character, it cannot be identical with the Form in virtue of which we apprehend that character. If *x* is *F*, *x* cannot be identical with *F*-ness.
- (A5) If *F*-ness is *F*, *F*-ness cannot be identical with *F*-ness. Now there is one way of avoiding this particular impasse, and that is to modify (A4), restating it as follows:
- (A4a) If any *particular* has a certain character, then it cannot be identical with the Form in virtue of which we apprehend that character. If *x* is *F*, *x* cannot be identical with *F*-ness when, and only when, the values for *x* are particulars, *a*, *b*, *c*...” (“The Third Man Argument...”, *Studies...*, 232 Sgs.).

«anti-legei» platónico desde la lógica simbólica, este procedimiento se presta a dos objeciones principales.

La primera se sitúa a nivel óptico-epistémico, y consiste en aceptar, una vez más, la presentación de la teoría de las Ideas — hecha por Sócrates como el pensamiento platónico, llegando así a prolongar el análisis en un diálogo interminable — como la misma objeción — entre un «anti-legei» y un «pseudologos», sin encontrar, puesto que no lo hay, un término satisfactorio al discurso. La segunda objeción se refiere directamente a la formulación simbólica del argumento. La profundidad seductora del esfuerzo de G. Vlastos (cuyos primeros planteamientos remontan a A. E. Taylor) puede hacernos olvidar — tal y como lo indica P. T. Geach — que «las Formas que corresponden a nombres de cosas naturales o artificiales no son designadas por nombres abstractos, sino solamente por nombres concretos con el artículo definido; Platón habla de (el) Hombre y de (la) Cama, no de la Humanidad o de la Camicidad»⁶².

Las formulaciones simbólicas (G. Vlastos habla de «*F*» y de «*F-ness*») implican un nivel de abstracción ausente en el pensamiento de Platón, al mismo tiempo que presuponen una acusación benevolente a la falta de «rigor lógico» en Platón, semejante, aunque en una perspectiva diferente, a la que está implícita en la simple enunciación de un artículo de A. P. D. Mourelatos: «Heraclitus, Parmenides, and the *Naive* Metaphysics of Things?»⁶³. En definitiva nuestra inquietud puede ser formulada escuetamente de una manera interrogativa: ¿se trata de comprender el argumento del «tercer hombre» en abstracto o en Platón?. Más exactamente: ¿se puede plantear el argumento del «tercer hombre» fuera de un horizonte especulativo platónico?.

JOSE LORITE MENA

62. P. T. GEACH, "The third man again", *Studies...*, 267 Sgs.

63. En *Exegesis and Arguments*, *Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos*, Assen, 1973, 16-48.