

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL “ARGUMENTO DEL TERCER HOMBRE” DEL *PARMÉNIDES*

MARÍA GABRIELA CASNATI

Universidad de Buenos Aires

(Argentina)

RESUMEN

En el presente trabajo nos detendremos en el primer argumento regresivo o de la Grandeza (*Pm.* 132a-b) y concentraremos nuestra atención en los supuestos que allí aparecen para mostrar que, además de la autopredicación y la no identidad relevadas por Vlastos, también se encuentra implícita la separación entre dos ámbitos (Ideas y cosas sensibles) que son considerados ambos sujetos ontológicos. A continuación propondremos una lectura en paralelo con el pasaje de *Timeo* 51d-52a donde Platón argumenta en favor de las Ideas para mostrar un movimiento en la ontología tardía de alejamiento del presupuesto de la sustancialización de lo sensible para afirmar, más bien, a los particulares como cualidades en el espacio.

ABSTRACT

In the present work we will detain in the first regressive argument or of the Greatness (*Pm.* 132a-b) and focus our attention in the suppositions that there appear to show that, in addition to the self-predication and non-identity relieved by Vlastos, appears also implied the separation between

two fields (Ideas and sensible things) that are considered to be both ontological subjects. Then we will propose a reading in parallel with the passage of *Timaeus* 51d-52a where Plato argues in favor of Ideas to show a movement in the late ontology of withdrawal of the budget of the sustancialization of sensible to affirm, rather, the individuals as qualities in the space.

PALABRAS CLAVE:

Parménides-Timeo-Ideas-Chorismós.

KEYWORDS:

Parmenide-Timaeus-Ideas-Chorismós.

En la primera parte del *Parménides*, un experimentado Parménides plantea al joven Sócrates objeciones a la relación de participación: a) cuestiona acerca de qué realidades hay Ideas, b) muestra las dificultades que conlleva entender que la cosa sensible participa de la Idea, sea parcial o totalmente, c) desarrolla dos argumentos regresivos a partir de las Ideas de Grandeza y Semejanza y, finalmente, d) sostiene que las Ideas se tornarían incognoscibles al hombre si se afirmara que existen separadas de las cosas sensibles. Si bien es cierto que el *Parménides* no brinda respuestas a estas cuestiones y nos sumerge en aporía, no es menos cierto que la doctrina de las Ideas no se abandona y reaparece en un diálogo posterior como el *Timeo*.

En el presente trabajo nos detendremos en el primer argumento regresivo o de la Grandeza (*Pm.* 132a-b) y, más específicamente, concentraremos nuestra atención en los supuestos que allí aparecen para mostrar que, además de la

autopredicación y la no identidad relevadas por Vlastos en su ya clásico trabajo de 1954 “The Third Man Argument in the *Parmenides*”, también aparece implícita la separación entre dos ámbitos (Ideas y cosas sensibles) que son considerados ambos sujetos ontológicos (1). Intentaremos a continuación (2) una lectura en paralelo con el pasaje de *Timeo* 51d-52a donde Platón argumenta en favor de las Ideas. Sin caer en el vicio metodológico de asumir afirmaciones de un diálogo como soluciones a cuestiones abiertas en otro, sí intentaremos mostrar un movimiento en la ontología tardía de alejamiento del presupuesto de la sustancialización de lo sensible para afirmar, más bien, a los particulares como cualidades en el espacio. Al introducir la *chóra*, Platón desarticula el problema del *chorismós* entre las Ideas y el ámbito sensible, dado que éste último ya no aparece separado de lo inteligible como un sujeto ontológico autónomo, sino que constituye más bien una impronta o impresión de la Idea que el Demiurgo ha modelado a imagen de lo inteligible. En este sentido hay que reconocer, por cierto, que Platón nunca explicó de un modo preciso en qué consisten estas “imitaciones de las cosas siempre existentes, impresas por éstas de un modo difícil de expresar y asombroso” (*Tim.* 50c). Presentaremos, por último, algunas conclusiones (3).

1

En las líneas anteriores (130e-131e) al argumento que trataremos, conocidas como *dilema de la participación*, se abordan críticamente las cuestiones de la *eponymías* (que supone una derivación nominal como resultado de la dependencia ontológica de la cosa nombrada respecto de la Forma) y de la *participación* (relación según la cual el particular sensible¹ adquiere de la Forma

¹ Seguimos la sugerencia de Waterlow para quien es insatisfactorio hablar simplemente de “particulares”, dado que ello sugeriría que las Formas platónicas son universales lógicos. Hablar de “sensibles” o “particulares sensibles” abarcaría tanto a los sensibles propios como a características tales como justicia (como en “la justicia de Sócrates”) que son conocidas empíricamente aun-

el carácter que exhibe). Sócrates es compelido a aceptar que el nombre de la Forma es transferido a los individuos que participan de ella de modo tal que todos aquellos particulares sensibles que participan, por ejemplo, de la Belleza en sí son bellos.

-¿Te parece, tal como afirmas, que hay ciertas Formas, y que estas otras cosas de nuestro ámbito, por tomar parte (*metalambánonta*) de ellas, reciben sus nombres (*eponymías*), 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?

- Sí, por cierto, respondió Sócrates." (*Pm.* 130e5-131a4)

A partir de esta afirmación se deduce a continuación que la Forma no podrá ser -tal como pretende Sócrates- ni una ni simple, ya que los sensibles poseerían, por participación, una parte o la totalidad de la Idea. Si *participar* se entiende como poseer la totalidad o parte de la Forma de la que se participa, entonces la Forma no podrá ser ni una ni simple.²

Nos detuvimos en estas líneas porque Platón utiliza los resultados allí alcanzados para construir el argumento regresivo de la Grandeza.³ Se comienza afirmando que cada Forma es una -específicamente, la Grandeza es una- y se concluye que cada una de las Formas no es una sino una multitud infinita. Veamos cómo se alcanza esta conclusión:

-Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter (*idéa*) que es uno y el mismo en todas (*epi pánta*); y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno.
-Dices verdad, afirmó.

que sin ser objetos de los sentidos (1982: 339 n.1).

² En este punto podríamos remitirnos al planteo de *Fedón*, donde -aunque en un punto problemático del *corpus*, que no genera consenso entre los estudiosos- se enumera la Forma (la Grandeza en sí), el individuo que posee una participación de la Forma (Simmias, que sobrepasa a Sócrates) y la propiedad (la Grandeza que hay en nosotros) (*Fedón* 102b-d). Esta tripartición hace inteligible el último argumento del *Fedón* (103c-106b) y aportaría elementos para pensar una posible desarticulación del dilema de la participación del *Parménides*.

³ Cf. Allen (1983: 134) quien señala que es un error interpretar el argumento regresivo que sigue como un desarrollo independiente, ya que es consecuencia directa del Dilema y de la Paradoja de la Divisibilidad, y su legitimidad depende de la legitimidad de aquellos argumentos.

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

-Tal parece.

-En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos éstos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada. (*Pm.* 132a1-b3)

Estas líneas del *Parménides*, conocidas como Argumento del Tercer Hombre,⁴ fueron objeto de un detallado análisis por parte de Gregory Vlastos en su famoso artículo de 1954 que, por cierto, generó y sigue generando sofisticadas discusiones entre los estudiosos.⁵ Esta literatura es bien conocida y no intentaré resumirla ni, mucho menos, participar de esta discusión. Mi objetivo, mucho más limitado, es resaltar algunos aspectos que surgen de dichas lecturas y que me permiten trazar una vinculación con el *Timeo*.

Volvamos al pasaje recién citado. Allí se hacen las siguientes afirmaciones:

- 1) cada Forma es una (132a1);
- 2) y, de un modo particular, la Grandeza es una (132a6);
- 3) pero, en virtud del regreso infinito, la Grandeza en particular y todas las Formas de un modo general deben ser consideradas como una pluralidad ilimitada.

Ahora bien, la proposición (1) no es meramente afirmada, sino que se argumenta en su favor: si una pluralidad de cosas es grande, hay entonces un carácter único (y acá se utiliza, por primera vez en el diálogo, el término *idéa*)⁶

⁴ Este tipo de argumento regresivo -que reaparece unas líneas más adelante a partir de la Idea de Semejanza- vuelve a encontrarse en *República X*, 597c1-d3, donde Platón sostiene que, si existieran dos Ideas de Cama, debería necesariamente existir una tercera y en *Timeo* 31a2-b3, donde se sostiene que, si existieran dos Ideas de Universo, habría una tercera.

⁵ El lector interesado puede encontrar citadas algunas lecturas para profundizar el tema en Migliori (1990: 142 n.30).

⁶ Primera aparición en el diálogo del término *idéa*. Hasta este punto Platón utilizó solo el término *éidos*, aunque hay que señalar que en otros diálogos utiliza de un modo más o menos in-

que es el mismo sobre todas ellas. Si hay, entonces, una Idea que es la misma sobre la multitud de cosas grandes, entonces la Grandeza es una. Acá se retoma y reitera la característica de unidad sobre multiplicidad que reviste la Forma, tal como también se afirma con la expresión *hèn epì pollôis* en 131 b7-8. Como bien señala Allen,⁷ la función de esta afirmación no es proveer una razón en favor de que la Idea *es* sino, más bien, de que la Idea *es una* (algo que el segundo cuerno del dilema de la participación había puesto en duda)⁸ y, en ese sentido, argumentar en favor de la participación. De cualquier modo, ya se puede advertir que la aplicación de la distinción todo-parte a las Ideas implicará las dificultades ontológicas propias de combinar entidades separadas. Y esto se reitera en las líneas siguientes: “¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo (*hosaiútos*), ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?”, donde la fuerza de la prótasis radica en que Sócrates pueda mirar las cosas grandes y la Grandeza “del mismo modo”, es decir, que los dos ámbitos ontológicos sean vistos como grandes. Esta idea de que la Grandeza sea grande (una cosa grande) es lo que fue llamado por Vlastos supuesto de Autopredicación. Pero esto no es suficiente para que se produzca el regreso infinito, sino que también deberá cumplirse que la Grandeza no participe de sí misma (esto es, la hipótesis de No Identidad de Vlastos)⁹. Este

tercambiable *idéa* y *eídos*. Turnbull (1998:26) considera intencional por parte de Platón esta primera aparición del término *idéa* como señal del enfoque de este argumento en el significado literal de los términos. Recordemos que si bien ambos términos son participios del verbo *eido* (verbo que en la época de Platón no se utilizaba en presente, pero que en aoristo segundo significa *ver* o *mirar* y en perfecto *conocer*), *eídos* tiene comúnmente el significado de *forma* o *figura*, *idéa* se utiliza más bien para *aspecto* o *apariciencia*.

⁷ Cf. Allen (1983: 135).

⁸ Recordemos las dos posibilidades afirmadas: si la Idea, siendo una, estuviera en todos y cada uno de sus participantes, se seguiría que una y la misma Idea estaría en muchas cosas y entonces se encontraría separada de sí misma; si, por otro lado, la Idea estuviera presente en sus participantes en partes, entonces, en tanto dividida, ya no sería una.

⁹ En breve, este supuesto de no identidad expresa que si una cosa posee una propiedad a partir de su participación de una Forma, esa cosa no puede ser idéntica a la Forma de la cual obtiene

conjunto de afirmaciones y supuestos le permiten a Parménides generalizar un regreso al infinito y concluir que la Forma no es una unidad sino pluralidad ilimitada.¹⁰

En este punto, solo queremos resaltar¹¹ -siguiendo a Ferber-¹² que, al menos en el argumento que estamos trabajando, también opera implícitamente el supuesto de que las Ideas y las cosas sensibles constituyen entidades separadas o, mejor, sujetos ontológicos y, en ese sentido, hay una concesión sustancial a la cosa sensible que puede ser sujeto de predicación. En la misma línea de pensamiento se expresa Ferrari, quien encuentra en el *Parménides* lo que da en llamar un *equiparacionismo ontológico*, esto es, la aceptación de una simetría en el concepto de separación, de modo tal que si las Ideas están separadas de sus participantes, del mismo modo estos últimos se encuentran separados de las Ideas.¹³ Este equiparacionismo, que tiende a asimilar el *status* de la Idea al de la entidad que de ella participa, implica una ontología homogénea que reconoce un solo modo de ser, el cual puede encontrarse instanciado en dos diferentes tipos de entidad, a saber, la Idea y el particular sensible. Aplicando el equiparacionismo al argumento del *Parménides* que estamos analizando diríamos que, al asignar a la Idea la misma naturaleza que a los particulares que ella está llamada a explicar, el regreso se produce inevitablemente desde el momento en que se dice que la Idea es grande *hosáutos*, esto es, del mismo modo que las otras cosas grandes; entonces, ella también necesitará un principio ulterior que dé cuenta de su posesión del predicado *grande*.

Este problema del regreso infinito, retomado unas líneas después (132c-133a)

su propiedad. Para autopredicación y no identidad, cf. Fronterotta (2001: 235 ss.).

¹⁰ Para una exposición detallada de los pasos que conducen al regreso infinito, cf. Brisson (1994: 307-8).

¹¹ Hablo de *resaltar* y no de *introducir* porque seguramente a partir del análisis de los dos supuestos mencionados (autopredicación y no identidad) podría sostenerse el carácter de sujetos ontológicos de particulares sensibles y Formas.

¹² Ferber (1997: 18-19; 22).

¹³ Ferrari (2007: 149-50).-

con la Idea de Semejanza, no encuentra respuesta en el *Parménides*. Tomando las palabras de Allen (1983:180) diremos que: “El *Parménides* no es didáctico: si fuerza al lector a enfrentar problemas metafísicos de considerable importancia, no brinda solución. Platón enseña aquí, como siempre hace, obligando a sus lectores a investigar”. Sin embargo, esta cuestión de la existencia separada de Ideas y sensibles -fundamental para que se produzca el regreso infinito-reaparece y es desarrollada en un diálogo posterior, el *Timeo*.¹⁴ En el próximo apartado estudiaremos qué nos dice allí Platón al respecto.

2

A pesar de las críticas expuestas en el *Parménides*, a la altura del *Timeo* Platón no solamente sigue sosteniendo las Ideas sino que, incluso, argumenta en su favor (51d-52a). El propio *Timeo* pregunta si efectivamente existen las cosas que decimos que son en sí y por sí y que existen en forma absoluta, o si solamente las cosas que vemos y percibimos a través del cuerpo tienen realidad y es en vano que en cada ocasión (*hekástote*) afirmemos que existe una Idea inteligible que no viene a ser más que un nombre.¹⁵ La alternativa expresada consiste en que la Idea sea en sí y por sí, como una realidad independiente, que existe en sí con existencia propia y no derivada o participada, al margen de una relación específica respecto de sus ejemplificaciones concretas; o que la Idea sea más bien una mera expresión lingüística o puro nominalismo, esto es, que cada Idea no sea más que una palabra a la que agregamos algo como “mismo” (e.g., el

¹⁴ Optamos por ubicar al *Timeo* entre los diálogos tardíos, entre otras razones por su tendencia a evitar el hiato, tal como propone H. Cherniss (1957), “The Relation of the 'Timaeus' to Plato's Later Dialogues”, *Ancient Journal for Philology* LXXVIII pp. 225-266. Una opinión contraria argumenta G. E. L. Owen (1953) “The Place of *Timaeus* in Plato's Dialogues”, *Classical Quarterly* XLVII: 79-95.

¹⁵ En el contexto del *Timeo* las Ideas que se mencionan son, entre otras, las de agua, fuego, tierra, a diferencia del *Parménides* donde las Ideas de sustancia son puestas en duda. Consideramos que, de todos modos, es lícita la lectura en paralelo que proponemos y que esta distancia se debe a que en el *Timeo* se está investigando si el *kósmos* es generado o no y, en ese sentido, se aborda el *status* de los particulares.

fuego *mismo*) para distinguirla de sus participantes sensibles pero que -de no existir Ideas- no expresaría ninguna realidad fuera de sí misma y sería, en consecuencia, un vocablo vacío de contenido.¹⁶ En las líneas siguientes se puede ver cómo Platón argumenta -en el contexto de lo que propone como un breve *excursus*- en contra de esta última posibilidad, poniendo en boca de Timeo “una distinción de importancia grande pero trazada con pocas palabras” dado que lograr eso “resultaría lo más oportuno posible”. Dice el pasaje:

Si el intelecto y la opinión verdadera son dos géneros distintos, indudablemente estas cosas existen por sí mismas, son Ideas imperceptibles solo inteligibles. Si, en cambio, como parece a algunos, la opinión verdadera en nada difiere del intelecto, en tal caso habría que suponer que los objetos más firmes son todos aquellos que percibimos a través de nuestro cuerpo. Ahora bien, debe afirmarse que son dos géneros diversos, pues el intelecto y la opinión verdadera tienen un origen diferente y se comportan de modo desigual. El primero se engendra en nosotros a través de la instrucción; la segunda por obra de la persuasión. Al primero lo acompaña siempre un discurso verdadero, el segundo es irracional (*álogon*). El uno es inamovible por la persuasión, la otra puede ser alterada por ésta. Debemos declarar que todo hombre tiene parte en la opinión verdadera, mientras que del intelecto participan los dioses y solo una pequeña porción del género humano.

Si esto es así, tendremos que convenir que existe, en primer lugar, la Idea, que se comporta idénticamente, es inengendada e indestructible. Y no acoge en sí misma ninguna otra que provenga de otra parte ni marcha ella misma hacia ninguna otra. Es, además, invisible ni perceptible de algún otro modo: es lo que ha tocado en suerte al pensamiento como objeto de examen. Hay una segunda especie del mismo nombre que aquella y es semejante, pero perceptible y engendada y se desplaza siempre de un lado a otro, nace en algún lugar y desde allí nuevamente perece y es aprehensible por una opinión acompañada de percepción. Existe, a su vez, un tercer género, el del espacio (*chóra*) que siempre existe y no admite corrupción, sino que proporciona una sede a todo lo que nace. (*Tim.* 51d3-52b1)

¹⁶ Es interesante recordar la alternativa que proponía el *Fedón*, donde se decía: “-¿Decimos que hay algo Igual? No me refiero a un leño igual a otro leño, ni a una piedra igual a otra piedra, ni ninguna otra cosa de esa índole, sino a algo distinto, fuera de todas esas cosas, lo Igual en sí. ¿Decimos que es algo o que no es nada? -¡Por Zeus que decimos que sí, y sin duda alguna!” (*Fedón* 74a). Mientras que el planteo de *Fedón* era “hay Formas o nada”, en *Timeo* la alternativa es “las Cosas en sí existen o son meras palabras”. Tal vez esto sugiera una huella del criticismo del *Parménides* en el *Timeo*.

El argumento parte de la distinción fundamental entre intelecto (*noûs*) y opinión verdadera (*dóxa alethés*) y se dice que, de aceptar estos dos géneros como diferentes, habrá un objeto para cada uno de ellos; en caso contrario, se considerará que todo aquello que percibimos por los sentidos es lo más firme. Pero opinión verdadera e intelección son dos géneros, dado que tienen un origen diverso (enseñanza y persuasión) y se comportan de manera diferente (en un caso, se acompaña del razonamiento verdadero y es incommovible, en el otro, carece de razonamiento y es persuasible). De esto se concluye -en la forma de un acuerdo con el interlocutor- que deberá haber una Forma única idéntica a sí misma, ingenerada e indestructible, que no admite en sí misma ninguna otra cosa ni va ella hacia otra, que es invisible y totalmente imperceptible, y que constituye el objeto de la inteligencia (*nóesis*).¹⁷ Por último se alude al género de los fenómenos (que son sensibles, generados y en constante movimiento) y es digno notar que la relación entre estos y la Idea no es la participación, sino más bien la semejanza.

Ahora bien, si en este pasaje Platón pretende argumentar “en favor de las Ideas”, podemos preguntarnos de qué modo queda aquí refutado el primer argumento regresivo -contra la Idea de Grandeza- del Parménides.¹⁸ Y en este sentido hay que reconocer que en el argumento recién citado no aparece ninguna refutación explícita al tercer hombre, ni a ninguno de los argumentos en contra de las Ideas formulados en la primera parte del *Parménides*. Pero, sin embargo, sí encontramos en estas líneas del *Timeo* y en un pasaje apenas anterior (49d-e) un cambio de perspectiva respecto del *status* ontológico de las cosas sensibles. Se nos dijo que este segundo género corresponde a imágenes, a manifestaciones fenoménicas del mundo sensible, y se puso de manifiesto su

¹⁷ Se utiliza aquí el término *nóesis*, inteligencia, como aquella actividad superior de la mente, en un sentido análogo a la alegoría de la línea (*Rep.* 511d) donde se la considerará superior a la *diánoia* en tanto pensamiento o conocimiento discursivo.

¹⁸ Cf. Ferber (1997: 17)

referencia a la Forma, su condición sensible, su pertenencia a la generación, su estado constante de flujo y el modo en que se accede a su comprensión: por opinión y mediante la sensación. Pero, sobre todo, hay un último aspecto importante que se introduce junto con el tercer género -el de la *chóra*- que proporciona morada a todo aquello que posee generación. Y es que a partir de él -como señala Velásquez-¹⁹ “el *status* de imagen se establece, por una parte, en su referencia a la Forma, y, por otra, en su referencia -en último término- al receptáculo del devenir o espacio perpetuo. Su relación con el receptáculo, que equivale a decir, su pertenencia a la generación, trae como consecuencia la fluidez constante a la que se haya sometida la imagen, especialmente el estado de flujo perpetuo en que existe. Gracias a su referencia a la Forma, sin embargo, posee una suerte de estabilidad participada”.

Es en este sentido que considero que hay que interpretar el pasaje de *Timeo* 49a-50b, apenas anterior al citado “argumento en favor de las Ideas”. Allí se abandona el presupuesto implícito que hace posible el argumento regresivo del *Parménides* que, como ya dijimos, consiste en otorgar a las cosas sensibles el *status* de sujetos ontológicos, y se sostiene que los elementos como agua, aire, tierra y fuego -que constituyen la base de todas las cosas sensibles- no pueden ser ni consideradas ni llamadas un “esto” (*tóde, toûto*), sino más bien “lo que siempre es de tal índole” (*tò toioûton*). El rechazo de “*toûto*” en favor del “*tò toioûton*” no es una prohibición contra el uso del nombre “fuego” respecto de las cosas que fluyen sino una prohibición de *entender* que “fuego”, en esta aplicación a las cosas que fluyen, está especificando la cosa que realmente es el referente apropiado de ese nombre. Más bien, el referente apropiado es la Forma de fuego, que existe sobre y por encima del fuego fenoménico (*Tim.* 51b-e) y cuando llamamos “fuego” al fuego fenoménico lo hacemos correctamente en tanto es como la Forma (comparte el mismo carácter y en ese sentido es *tò*

¹⁹ Cf. Velásquez (2004: 145 n.246).

toioûton). De modo que en este pasaje Platón explicita lo que queremos decir cuando llamamos “fuego” al fuego fenoménico según la Forma a la cual el nombre le pertenece de manera apropiada: cuando llamamos a algún fenómeno con un nombre particular, queremos decir “lo que es tal, siempre movido de aquí para allá y de esta manera”.²⁰

Así interpretados, los fenómenos sensibles son entidades puramente cualitativas y no cosas o sujetos ontológicos por derecho propio. Son más bien imágenes, a las que ni siquiera aquello mismo por lo que han sido generadas les pertenecen sino que llevan siempre consigo la representación de otra cosa (las Formas) (*Tim.* 52c); su ser se asemeja a una impronta, traza o huella (*hýchne*) en la *chóra*. Y si bien Platón nunca explica con precisión la modalidad de la impronta, más allá de advertir que es asombrosa y difícil de expresar (*Tim.* 50c5-6), lo más correcto que podemos declarar es que la porción de la *chóra* que se halla inflamada parece en cada caso fuego y la porción que se ha licuado parece agua (51b). Con lo cual los fenómenos sensibles no constituyen entidades sustanciales sino que se plantean, más bien, como modificaciones cualitativas de otra realidad -la *chóra*- y, a su vez, dependientes en todo sentido de las Formas.

Ahora bien, si en *Timeo* los fenómenos sensibles aparecen como un conjunto de propiedades o cualidades en la *chóra* y, en ese sentido, su *status* es profundamente diferente al de las Ideas, se vuelve extraña la necesidad de tener que suponer una segunda Idea gracias a la cual el fenómeno sensible explique su relación con la Idea de la que es imagen. Consideramos que es totalmente

²⁰ Para la interpretación de este pasaje tan conflictivo de *Timeo* y que no sin razón Cherniss llamó “un pasaje tan mal leído de *Timeo*” sigo la interpretación tradicional de Taylor (1962), Cornford (1937) y, más recientemente, la reinterpretación de Mary Louis Gill (1987). Para una lectura diferente, según la cual en este pasaje se trata de establecer el referente apropiado o inapropiado del nombre “fuego”, siendo *toûto* el referente de las fases del flujo fenoménico y *tò toioûton* el de las diferentes características iguales a sí mismas que entran y salen del receptáculo y son semejanzas de las Formas, cf. Cherniss (1954), y las reinterpretaciones en la misma línea de Lee (1967), Mills (1968), Mohr (1978).

ajeno al planteo del *Timeo* el supuesto que habíamos encontrado operando en el argumento regresivo, a saber, que la separación entre dos ámbitos (Ideas y cosas sensibles) implica considerar a ambos sujetos ontológicos, esto es, adherir a una *concesión sustancial de la cosa sensible* en palabras de Ferber,²¹ o a un *equiparacionismo ontológico* como gusta llamar Ferrari.²² En el *Timeo* se afirma la Forma inteligible como una especie siempre idéntica, inengendrada e indestructible (52a), pero la independencia ontológica no parece poder afirmarse simétricamente de sus *mimémata* que, en tanto exhiben un tipo de ser dependiente, no pueden existir separadas de la Idea. Con lo cual y si esta interpretación es correcta, el *Timeo* refuta el tercer hombre del *Parménides* simplemente formulando un planteo ontológico en que resultan improcedentes los supuestos necesarios para que el argumento regresivo pueda operar.

3

Tratando de entender por qué Platón vuelve a afirmar en el *Timeo* las Ideas tan severamente criticadas en el *Parménides*, hemos dado cuenta en líneas generales del primer argumento regresivo del *Parménides* o argumento del tercer hombre, señalando los supuestos implícitos en que se funda. Encontramos que el problema último surge del hecho de afirmar la existencia separada de particulares sensibles e Ideas, y de asignar a estas últimas la misma naturaleza (*hosaútos*, 132a) que a los particulares que son llamadas a explicar. Señalamos cómo en el diálogo eleático a la realidad participante se le concedía un *status* sustancial independiente de las Ideas, constituyéndose ambos ámbitos como sujetos ontológicos independientes. Encontramos un planteo diferente en *Timeo*, donde los fenómenos sensibles aparecen como conjuntos de cualidades, cuya existencia depende tanto de un *aquello en lo cual* se dan (*chóra*), como de las

²¹ Ferber (1997: 22)

²² Ferrari (2007: 149)

Ideas eternas, realmente existentes, de las cuales son *mimémata*. Esta propuesta ontológica platónica desarticula la aporeticidad regresiva del *Parménides*, dado que ahora resultaría impropio y extraña la aplicación del supuesto que afirmaba al ámbito sensible como un sujeto ontológico autónomo. Si lo dicho hasta aquí es correcto, podemos responder que Platón refuta el argumento regresivo del *Parménides* de un modo original: abandonando y volviendo extraños los supuestos en los que dicho argumento se apoya. Surge sin embargo el problema, por cierto, de cómo es posible dar cuenta desde un punto de vista ontológico -más allá de las metáforas que utiliza Platón- de la relación entre la *chóra*, las Ideas y los fenómenos.

BIBLIOGRAFÍA

a) Libros:

BRISSON, L. (1994) *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

FRONTEROTTA, F. (2001) *Méthexis, La Teoria Platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa, Scuola Normale Superiore.

MIGLIORI, M. (1990) *Dialettica e Verità, Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Milano, Vita e Pensiero.

b) Capítulos de libros:

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

c) Artículos:

CHERNISS, H. (1954) «A much misread passsge of the *Timaeus* (*Timaeus* 49c7-50b5)»,

AJPh, Vol. LXXV, 2: 113-130.

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

GILL, M. L. (1987) "Matter and Flux in Plato's *Timaeus*", *Phronesis* Nº 32/ 1: 34-52.

LEE, E. N. (1967) «On Plato's *Timaeus*, 49D4-E7», *AJPh*, Vol. 88, Nº 1 : 1-28.

MILLS, K. W. (1968) «Some Aspects of Plato's Theory of Forms: *Timaeus* 49 c ff.», *Phronesis*, Vol. 13, Nº 2 : 145-170.

MORHR, R. (1978) «The Gold Analogy in Plato's *Timaeus* (50A4-B5)», *Phronesis* 23 : 243-52.

VLASTOS, G. (1954) "The Third Man Agument in Plato's *Parmenides*", *PhR* 63: 319-49.

WATERLOW, S. (1982) "The Third Man's Contribution to Plato's Paradigmatism", *Mind* Vol. XCI: 339-357.

d) Textos y comentarios:

ALLEN, R. E. (1983) *Plato's Parmenides*, Translation and Analysis, Oxford, Blackwell.

AST, F. (1956) *Lexicon Platonicum*, Bonn, R. Habelt Verlag, 2 vols. (reimpr. de 1ª ed. Leipzig, 1835).

BRISSON, L. (1992) *Timée/Critias*, traduction inédite, introduction et notes par---, Paris, Flammarion.

BURNET, J. (1901) *Philebus*, *Platonis Opera*, vol. II, Oxford.

— (1902) *Timaeus*, *Platonis Opera*, vol. IV, Oxford.

- CORNFORD, F. M. (1937) *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato* transl. with a running comm. by ---, London, Routledge & Kegan Paul.
- EGGERS LAN, C. (1983) PLATON, *Fedón*, introducción, traducción y notas de ---. Buenos Aires, Eudeba.
- EGGERS LAN, C. (2005) PLATON, *Timeo*, introducción, traducción y notas de ---. Buenos Aires, Colihue.
- LIDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H.S. (1996) *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- LISI, F., PLATON (1992) *Diálogos VI, Timeo*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos.
- SANTA CRUZ, M. I. (1998) PLATON, *Parménides*, introducción, traducción y notas por ---. Madrid, Gredos.
- TAYLOR, A.E. (1962) *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press.
- TURNBULL, R. (1998) *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, Translation of and Commentary on the *Parmenides* with interpretative chapters on the *Timaeus*, the *Theaetetus*, the *Sophist*, and the *Philebus*, Toronto, University of Toronto Press.
- VELASQUEZ, O. (2004) PLATON, *Timeo*, Versión del griego, introducción y notas de ---, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile.