

PLATÓN EN TORNO A LA IMPERFECCIÓN DEL MUNDO SENSIBLE*

ALEXANDER NEHAMAS

Traducido del inglés por Bárbara Steinman

Es un lugar común, tanto para los filósofos como para el público más general, que Platón creía que el mundo sensible era imperfecto en comparación con el mundo de las Formas. Existe también una tradición heredada respecto de la manera exacta en que la imperfección del mundo se manifiesta por sí misma, al punto de convertirse en un lugar común por derecho propio. No tengo objeciones contra el primero de estos dos lugares comunes: como sostiene, es demasiado vago como para requerir una atención cuidadosa. Sólo cuando es interpretado en los términos de la tradición heredada se convierte en lo suficientemente informativo como para requerir consideración. Y cuando es interpretado de este modo requiere, no sólo consideración, sino también un cuidadoso examen. Porque estos dos lugares comunes, tomados juntos, crean una imagen radicalmente errónea de la visión de Platón sobre el mundo sensible y sobre la relación del mundo sensible con las Formas.

A continuación expondré la tradición heredada a través de un número de citas, por lo que pido paciencia a mis lectores: es importante darse cuenta de cuán vasta es esa tradición. Luego sugeriré una perspectiva de la relación entre el mundo sensible y las Formas que está en conflicto con la tradición heredada y, finalmente, examinaré los méritos de los dos acercamientos.

I

Platón dice siempre a sus lectores que las Formas son, en algún sentido, superiores a los objetos sensibles que participan de ellas. Se refiere a las Formas como completa y puramente reales en *Rep.* 477- 479 (*pantelôs ón, eilikrinôs ón*); como perfecta y realmente reales en *Rep.* 597 (*teléos ón, óntos ón*). Dice que los particulares son deficientes (*endeî ti*) para ser como las Formas de las cuales ellos participan (*Fed.* 74d); que los particulares desean (*orégetai*) ser como las Formas, pero son deficientes (*éjei endeestéros*) para este fin (*Fed.* 75a); que los particulares son inferiores (*phaulótera*) a las Formas (*Fed.* 75b). Enfatiza este punto en *Banq.* 210e-212a, y también manifiesta esta actitud en *Rep.* 515d, *Fdr.* 247c, *Fil.* 59d y en otras partes¹.

Estamos tratando de comprender qué es lo que Platón tuvo en mente cuando comparó los objetos sensibles tan desfavorablemente con respecto a las Formas. Es a esta pregunta que la tradición heredada ha dado una respuesta con la que yo no estoy de acuerdo.

¿Por qué los particulares son imperfectos en comparación con las Formas? Porque, escribe A. E. Taylor en su *Plato*:

...el puro concepto lógico (viz., la Forma) no es nunca completamente corporizado en ningún ejemplo sensible: dos cosas que, por ejemplo, a primera vista parecen iguales, comparadas más de cerca se hallará que son sólo aproximadamente iguales; el diagrama visible que tomamos para representar el triángulo ... nunca tiene realmente las propiedades que atribuimos al "triángulo" en nuestra definición; la conducta que ensalzamos como justa puede resultar ser, bajo un análisis cercano, sólo imperfectamente justa².

* NEHAMAS, A., "Plato on the Imperfection of the sensible World", *American Philosophical Quarterly*, Vol 12, II, 1975, pp. 108- 117.

En *Plato: The Man and his Work*, Taylor escribe:

...los leños y piedras denominados iguales que nosotros vemos no son exacta, sino sólo aproximadamente iguales...³

y desarrolla esto como sigue:

Las mismas sensaciones visuales que me sugieren la noción de “recto”, por ejemplo, son el fundamento del juicio de que ningún leño visible es perfectamente recto. La Forma, de esta manera, no está nunca contenida en, o presentada por, la experiencia sensible que la sugiere. Del mismo modo que el “límite” de una serie infinita puede ser aproximado pero nunca alcanzado⁴.

Burnet comentando *Eutifr.* 6e 4, escribe:

La “forma” idéntica no estará nunca completamente corporizada en ninguno de los particulares, sino que es el ejemplar al cual ellos más o menos se aproximan ...⁵

y comenta *Fed.* 74a 9 como sigue:

Las “formas” son *tipos (paradeigmata)* a los cuales las cosas sensibles particulares se aproximan más o menos estrechamente⁶.

W. D. Ross sigue a la corriente sobre este tema:

... todos los iguales aparentes sensibles aspiran a aquello que es igual y, a la vez, son deficientes respecto de él⁷;

los iguales aparentes son objetos entre los cuales

no podemos detectar diferencia en las medidas, mientras que instrumentos de medición exactos revelan desigualdades donde el ojo no las detecta, y ... con toda probabilidad nunca hemos visto dos objetos físicos que fueran exactamente iguales⁸.

Paul Shorey también muestra esta actitud:

La experiencia nunca puede proporcionarnos las ideas matemáticas puras que la sensación y la percepción despiertan en nuestras mentes. No hay círculos o igualdades perfectos en la naturaleza. A pesar de todo los concebimos, y sentimos por cuánta distancia los círculos y las igualdades concretas son deficientes respecto del ideal hacia el cual se esfuerzan ... Rememoramos, a través de las imperfectas copias del mundo de los sentidos, algo que hemos visto o conocido en otro estado de la existencia⁹.

Y, finalmente, Hugh Tredennick conjetura que

El razonamiento de Platón pudo haber sido algo como esto. ‘El conocimiento debe ser posible; Sócrates estaba seguro de eso, y el mundo no tiene sentido si no es así. Pero las cosas de este mundo no pueden ser verdaderamente conocidas, porque son variables e imperfectas y, por lo tanto, no reales, puesto que *lo que es* es sin cambio. Ahora bien, en geometría [pues Platón era un experto matemático], las propiedades que nosotros conocemos y podemos probar como pertenecientes a los círculos y triángulos y demás figuras no son estrictamente verdaderas respecto de esta figura particular que yo dibujo, porque esta es demasiado imperfecta y no

permanente. Son verdaderas respecto del “aspecto” o de la Forma del círculo (o del triángulo), que existe, en algún lugar, en perfección eterna. Seguramente, debe ocurrir lo mismo con todo lo demás. Las cosas de este mundo son todas copias imperfectas de Formas que existen eternamente en algún lugar; ellas son los verdaderos y únicos objetos de conocimiento, pero sólo pueden aprehenderse por la contemplación directa de la mente, liberada, todo lo que sea posible, de las confusas imperfecciones del mundo físico¹⁰.

Estos escritos cubren aproximadamente cincuenta años de erudición. Ellos abarcan desde comentarios técnicos hasta introducciones de divulgación de la obra de Platón. Están escritos por estudiosos de cualquiera de los dos lados de la disputa en torno al unitarismo/evolucionismo del pensamiento de Platón. Aún así, todos ellos exhiben un notable acuerdo sobre una cantidad de puntos de discusión, ejemplos y vocabulario. Los puntos acordados constituyen la tradición heredada sobre la subordinación del mundo sensible en Platón. Son los siguientes:

- (1) Platón se inspiró, para formular la teoría de las Formas, en su actitud hacia la matemática, especialmente hacia la geometría. Las verdades geométricas no conciernen a las cosas sensibles iguales, cuadrados o círculos. Tales objetos son solo ilustraciones de los objetos inteligibles y unitarios (la igualdad, el cuadrado, el círculo) sobre los cuales los teoremas de la geometría son realmente formulados¹¹.
- (2) Los objetos sensibles solo se aproximan a los objetos inteligibles que representan en los contextos geométricos. Son imperfectos en el sentido de que la definición de ‘círculo’, p. ej., nunca se aplica completamente a ningún círculo dibujado; un círculo dibujado podría siempre estar más cerca de ser el *locus* de puntos equidistantes a un punto dado. La medida puede siempre ser más refinada y cada refinamiento revelará, por ejemplo, que los objetos previamente juzgados como iguales son no iguales en relación con un nuevo procedimiento. Es en este sentido que los objetos iguales sensibles no son nunca “realmente” iguales y los círculos sensibles, nunca “realmente” circulares. No importa cuán cuidadosamente hayan sido construidas las ilustraciones geométricas, ellas son siempre “borrosas”.
- (3) Platón, ya sea consciente o inconscientemente, aplicó este sentido de imperfección a los objetos pertenecientes a los contextos éticos y estéticos¹². Así como las ilustraciones geométricas son siempre solo aproximada y nunca exactamente iguales, circulares o cuadrangulares, también las personas bellas, las acciones justas y los animales sanos son solo aproximada y nunca exactamente bellos, justos o sanos. Es decir, ellos podrían siempre ser más bellos, más justos o más sanos. Es en este sentido que la Forma de, p. ej., la belleza, que es perfectamente (es decir, exactamente) bella, es como el límite de una serie infinita¹³.

La primera de estas tres tesis no es crucial para mi propósito. Ya en 1912, Gillespie sembró dudas sobre la pretensión de Taylor (y Burnet) acerca de que la teoría de las Formas fuese una aplicación directa de la geometría pitagórica realizada por Platón¹⁴. Asimismo, desde esta mirada histórica, se pensó que los objetos geométricos eran unitarios y se supuso que Platón había duplicado este rasgo al postular una única Forma para cada multiplicidad de objetos que le interesaban. Pero esto obviamente se contradice con la afirmación de Aristóteles acerca de que “los objetos matemáticos ... difieren de los objetos sensibles por ser eternos e inmóviles, y de las Formas por ser *muchos de cada clase*, mientras que cada Forma es ella misma única” (*Met.* I 987b 16-19). Finalmente, esta interpretación no explica ciertos rasgos cruciales de la teoría de las Formas, que examinaremos cuando discutamos en detalle la tesis (2) y (3); por comodidad, me referiré a estas dos tesis conjuntamente como “la perspectiva de aproximación”.

La perspectiva de aproximación interpreta de un modo particular la relación entre la ilustraciones geométricas y los “objetos” que estas ilustran. Y atribuye a Platón tanto esa interpretación, como una generalización radical de ella hacia otros contextos: “Seguramente debe ser lo mismo con todo lo demás”¹⁵. A pesar de la predilección de Platón por las generalizaciones, encuentro esta instancia particular intolerable; y creo que Platón mismo la consideró impensable: nunca la hizo.

Bajo la perspectiva de aproximación, los cuadrados y círculos terrestres son cuadrados y círculos borrosos, sus contornos podrían siempre, en materia de posibilidad lógica, aproximarse más cercanamente a sus respectivos ideales: lo que es exactamente cuadrado y circular. Así también respecto de la justicia y la belleza: sus manifestaciones terrestres podrían siempre beneficiarse con mejoras a lo largo de líneas específicas. El mundo sensible es imperfecto porque es sólo aproximadamente todo lo que decimos que es; las Formas son perfectas porque son exactamente lo que decimos que son. Los particulares son imperfectas copias de las Formas en las que participan. Ellos son copias en tanto “se esfuerzan por ser como” las Formas relevantes: estas sí poseen las propiedades relevantes. Aquellos son imperfectos en tanto “son deficientes para ser como” las Formas relevantes: poseen las propiedades relevantes solo hasta cierto punto o grado. En otras palabras, los particulares se asemejan a las Formas de las que participan (y esto los hace copias). Pero la semejanza es defectuosa en el mismo respecto en que se aplica (y esto los hace imperfectos). Elena no es realmente (perfectamente, es decir, exactamente) bella, ni Fedón realmente alto; como esta página, que no es exactamente rectangular; o como un retrato de Simias que, según esta consideración, no puede equipararse perfectamente a la contextura de Simias. La “perfección” es explicada como “exactitud” y la “imperfección” como “aproximación”.

Según esta perspectiva, una Forma nunca se manifiesta en los objetos sensibles que participan de ella. Esta es una consecuencia crucial y los que proponen la tesis de la aproximación aceptan esto de buena gana¹⁶. La imperfección del mundo sensible consiste en la imperfección de aquellas mismas propiedades cuya posesión hace de él una copia del mundo de las Formas. Esto es, tal como lo ha expuesto Crombie, “una doctrina para la cual la belleza de Elena era ... análoga, pero no idéntica, a la verdadera belleza ... [e] implicaría la consecuencia de que las formas han de ser distinguidas de [los rasgos comunes de las cosas reales. No es la doctrina] de que las formas están imperfectamente corporizadas en las cosas, sino la doctrina de que las formas están imperfectamente corporizadas en las propiedades de las cosas¹⁷”.

II

Habiendo dado una breve caracterización de la perspectiva de aproximación, me gustaría parar por un momento y dar también una breve caracterización de una perspectiva alternativa sobre la relación entre los particulares sensibles y las Formas. Esta es una perspectiva sobre la que he dado argumentos en detalle en otro sitio¹⁸. Aquí simplemente proporcionaré los puntos más importantes y espero que la siguiente discusión haga mi acercamiento ligeramente más claro y algo más plausible.

Platón, según creo, fue llevado en gran parte a formular la teoría de las Formas en el *Fedón*, *Banquete* y *República* a partir de una preocupación por la definición, que surge de los intentos poco exitosos de Sócrates para definir una cantidad de términos de un mismo tipo, intentos que Platón mismo realizó en los diálogos socráticos o tempranos. Estos términos, entre los cuales se encuentran principalmente términos que refieren a virtudes morales (justicia, virtud, valentía, piedad, temperancia, belleza) y términos para propiedades que involucran medición o comparación (grandeza o altura, igualdad, temperatura), crean un peculiar problema. Aun cuando estos términos no parecían ser ambiguos, no solo ellos, sino

también sus contrarios, parecían aplicarse a los mismos objetos sin contradicciones obvias. Así, la misma persona podía ser (en diferentes contextos) verdaderamente descripta tanto como bella o como fea, alta y baja, valiente y cobarde. Además, parecía no haber un único candidato plausible que diera cuenta de la aplicación de estos términos a objetos diferentes; lo que parecía explicar la valentía en una situación podía también explicar la cobardía en otra, lo que explicaba la belleza en un contexto podía igualmente bien explicar la fealdad en otro. Ningún objeto sensible podía funcionar como el *definiens* de términos tales como “belleza”, “virtud” o “grandeza”; pues cualquiera de tales objetos, que debería haber explicado la aplicación de estos términos y la exclusión de sus contrarios, también parecía explicar la aplicación de sus contrarios y la exclusión de los términos originales. Así ningún objeto sensible parecía ser realmente o, si se prefiere, esencialmente, justo, bello o grande, es decir, bello en sí, independientemente de cualquier contexto en el que aparezca, presente exclusivamente en aquellos objetos que deberíamos considerar verdaderamente como bellos. Los objetos individuales eran bellos sólo en relación con otros objetos y también, sin sufrir cambio alguno en sí mismos, eran también feos en relación con otros. Ningún candidato definicional para tales términos aislaba las instancias de belleza o justicia, sino que se aplicaba igualmente bien a las instancias de fealdad o de injusticia¹⁹.

Los predicados como estos son todos incompletos; son atributivos o relacionales. Y deben ser contrastados con predicados como “... es un hombre”, “... es un dedo”, o “... es un leño” que son completos, tanto gramatical como lógicamente monádicos. Objetos son los hombres, los dedos, o los leños de madera, en sí mismos, independientemente de cualquier relación con otras cosas. Mientras Simias sea el mismo objeto, él será un hombre, y a la inversa. Términos completos, como estos, están vinculados con la identidad de los objetos a los cuales se aplican, y no generan las paradojas que los términos incompletos parecen generar. Platón, de hecho, contrastó estas dos clases de términos explícitamente en *Rep.* 523-525 y *Alc.* 1, 111b 11–c 2 e implícitamente, como argumentaré después, en *Fed.* 74a 9-c 5.

Mi punto de vista es que, al menos en el *Fedón* y en los libros medios de la *República*, Platón vislumbró Formas solo para estos predicados incompletos. En el *Fedón* (100b–105c) Sócrates distingue entre particulares sensibles, sus propiedades o caracteres y las Formas. Estas Formas, y todas las Formas mencionadas en otros lugares del *Fedón* y en los libros medios de la *República*, corresponden a predicados incompletos. Platón está introduciendo una nueva clase de objetos, que el alma, confundida a causa de los informes contradictorios de los sentidos (*cf.* *Rep.* 524b–d), debe contemplar, si ha de aprehender lo que la belleza, la justicia y la grandeza son en sí mismas. A diferencia de los particulares sensibles, la Forma y los caracteres de belleza son bellos completamente, esencialmente. Si un particular es bello, también será feo en otro contexto; precisamente ese *mismo* particular será feo, sin sufrir ningún cambio. Pero la Forma y los caracteres de belleza dejarían de ser lo que son si fueran calificados por la fealdad. El lenguaje de Sócrates es significativo: ni la Forma ni el carácter de la grandeza que un objeto particular grande posee, dice,

“consentirá ser distinto de lo que es al quedarse y aceptar la pequeñez. Mientras yo, al quedarme y aceptar la pequeñez, siendo aún quien soy, me vuelvo pequeño sin cambiar, ella <la Forma> no se atreverá, siendo grande, a volverse pequeña” (102 e2- 6).

Hay un claro paralelismo entre el “siendo quien es” de Sócrates y el “siendo grande” de la grandeza. Sócrates no puede dejar de ser un hombre y ser todavía Sócrates; y la grandeza no puede dejar de ser grande y ser todavía lo que es: pues, lo que es, es, de un modo esencial, *grande*.

Al introducir esta nueva clase de objetos inteligibles, Platón se las ingenia para resolver uno de los problemas de los diálogos tempranos. “Significar una sola cosa”, cuando llamamos a muchos objetos bellos, justos o grandes; los términos no son ambiguos: su

significado y su referencia es la Forma de belleza, justicia y grandeza, respectivamente. Los objetos sensibles son tanto bellos como feos, justos e injustos, grandes y pequeños, porque no son *realmente* bellos, justos o grandes; sólo participan de la belleza, la justicia y la grandeza a través de la posesión del carácter relevante. Y sólo las Formas y los caracteres son realmente bellos, justos o grandes: ellos son bellos, justos o grandes en sí mismos, sin calificación, en todos los contextos y están presentes exclusivamente en aquellos casos donde podemos hablar de objetos sensibles bellos, justos o grandes.

Si esta perspectiva es correcta, entonces cuando Platón dice que los objetos sensibles son solo imperfectamente bellos o justos, no quiere decir que son aproximadamente bellos o justos. Más bien, quiere decir que son solo accidentalmente bellos o justos, mientras que la Forma y sus caracteres poseen la propiedad relevante de un modo esencial. Nótese, además, que en este acercamiento, no sólo la Forma, sino también las propiedades de los particulares (los caracteres) exhiben esta perfección. Así, las propiedades que los particulares poseen son copias perfectas de las Formas de las cuales estos particulares participan. La imperfección del mundo sensible no consiste en aquellas mismas propiedades que él comparte con el mundo de las Formas. Consiste, más bien, en que los objetos sensibles poseen sus perfectas (i.e., exactas) propiedades imperfectamente (i.e. incompletamente, temporalmente, accidentalmente). Los particulares no son copias imperfectas de las Formas, como la perspectiva de aproximación sostendría; son imperfectos, es decir, copias de las Formas. Pues veremos, en lo que sigue, que ser una copia para Platón es lo mismo que “ser deficiente” con respecto a, ser imperfecto en comparación con, el modelo. La imperfección de las copias no reside en las propiedades que hacen de ellas copias, sino en el modo en que estas propiedades perfectas son poseídas. Cuando decimos que los particulares son solo imperfectamente *F* en comparación con la Forma de *F*-dad, la imperfección pertenece al “ser” más que al “*F*”, “en el “ser *F*”²⁰.

Temo que este desarrollo, demasiado fragmentario, sea todo lo que puedo dar aquí a manera de exposición. Tal vez el examen de la perspectiva de aproximación, a la cual debemos volver ahora, ayude a colocar mi posición en una perspectiva más clara.

III

La perspectiva de aproximación sostiene que, p. ej., dos particulares son iguales entre sí porque cada uno participa en la igualdad con respecto al otro, o que Elena es bella porque participa de la belleza, etc.²¹. Sin embargo, según esta perspectiva, ningún objeto sensible es siempre igual, bello, etc., por el hecho de que tales objetos son solo aproximadamente todo lo que decimos que son. Aquí hay, pues, un problema. ¿Sobre qué fundamentos podemos justificar nuestra afirmación de que los particulares participan de la igualdad y Elena de la belleza? ¿Cómo podemos evitar que se diga que nuestros particulares participan realmente de la desigualdad y Elena de la fealdad? Si, como Taylor dice, las mismas sensaciones visuales que sugieren la noción de “recto” también muestran que nada en el mundo es perfectamente recto (y uno puede preguntarse, en este punto, con qué fundamentos este “perfectamente” fue incluido), ¿por qué la noción de ser recto siempre resulta sugerida en primer lugar? ¿Por qué no se deduce de estas sensaciones que las líneas visibles se esfuerzan hacia una perfecta desigualdad? Sobre fundamentos como estos, la postulación de las Formas no es más legítima que lo que es la postulación de los objetos materiales para explicar las regularidades de nuestra percepción, cuando se supone que todo lo que “conocemos” en la percepción es solo nuestra propia experiencia sensorial. Ambas postulaciones son igualmente ilegítimas y ambas muestran que en la percepción se nos da más que lo que se supone²².

Puedo pensar solamente un camino por el cual un defensor de la perspectiva de aproximación podría intentar evitar esta crítica. Consistiría en afirmar que aunque no hay dos

objetos sensibles que sean perfectamente iguales, aún así los objetos sensibles participan más o menos de la igualdad. Si la participación fuese una cuestión de grados, entonces se podría argumentar que cada par de objetos participa de la igualdad hasta cierto punto, que consideramos iguales a aquellos objetos cuya participación en la igualdad es muy grande (es decir, cuyas dimensiones produjeron medidas muy cercanas) y que los objetos no son exactamente iguales, aunque a esa noción se llegue por aproximación. Pero no creo que esta sugerencia pueda funcionar. En primer lugar, porque no existe una pizca de evidencia de que Platón haya pensado la participación como una relación ordinal: los particulares participan de las Formas en diferentes aspectos o en diferentes contextos, pero nunca, hasta donde puedo decir, en diferentes grados. En segundo lugar, y tal vez el más importante, porque esta sugerencia invierte las relaciones lógicas entre “ser *F*” y “participar de *F*”. Platón introduce la relación de participación para explicar la noción de ser, p. ej., igual. Dice que los objetos sensibles participan de la igualdad porque siente que no puede decir que los objetos sensibles son (realmente) iguales; pero su interés no tiene nada que ver con la exactitud de las instancias de igualdad: tiene que ver con su naturaleza accidental. Comienza observando que los objetos son iguales, o justos, o bellos, pero solo en ciertos aspectos, o en relación con ciertos objetos, e introduce su participación en las Formas como una explicación de este último rasgo. Y también limita la participación en la Forma de *F*-dad solo a aquellos objetos a los que podemos considerar, en ciertos aspectos o contextos, verdaderamente como *F*. En contraste, la sugerencia que estamos examinando toma el término técnico de Platón, interpretado como una relación ordinal, como básico y construye las nociones de igualdad, belleza o justicia como casos especiales de esa relación.

Una cantidad de temas de discusión están involucrados en esta cuestión, los examinaremos ni bien prosigamos. Por el momento, debemos volver a los propios escritos de Platón y ver si la perspectiva de aproximación puede dar una interpretación razonable a la posición expresa de Platón sobre la imperfección de los objetos sensibles. Un pasaje clave, que ha proporcionado a la tradición heredada su ejemplo favorito, es *Fed.* 72e-78b, donde Sócrates trata de probar la inmortalidad del alma apelando a la teoría de la reminiscencia.

No puedo tal vez dar aquí un exhaustivo análisis de este notable pasaje²³. Mi pregunta concierne a la adecuación de la perspectiva de aproximación al explicar la distinción de Sócrates entre los particulares iguales y lo igual mismo, y su afirmación acerca de que los primeros son “inferiores” al último. Al menos sobre un problema seré bastante dogmático: asumiré que Platón se está refiriendo solamente a la Forma unitaria²⁴ de igualdad mediante las tres expresiones que usa en este pasaje, a saber, “los iguales mismos”, (“*autà tà ísa*”, 74c 1), “igualdad” (“*isótes*”, 74c 1), y “lo igual mismo” (“*autò tò íson*”, 74c 4-5); ni intermediarios²⁵ matemáticos, ni “cosas en tanto que son iguales”²⁶ están involucradas en su argumento²⁷. No seré demasiado dogmático, sin embargo, en lo que hace a la interpretación de la frase “iguales ... a uno ... desiguales ... a otro” (“*tôi mèn...ísa...tôi d'ouí*”, 74b 8-9), y no seré para nada dogmático con la interpretación del modo en que los particulares “no llegan a ser” como las Formas.

Estos dos últimos puntos son bastante distintos en la perspectiva de aproximación, cuya reconstrucción es la siguiente: Sócrates primero distingue particulares iguales de lo igual en sí a partir de fundamentos vagos e incompletos según los cuales “leños y piedras, a veces, siendo los mismos, parecen iguales a uno, desiguales a otro” (74b 8-9)²⁸, mientras que en ninguna ocasión ocurre que “los iguales mismos te parecen desiguales (viz. Simmias), o la igualdad, desigualdad” (74c 1-2). Después continúa diciendo que los particulares iguales no llegan a ser como la igualdad, en el sentido en que ellos son solo aproximada y no exactamente, iguales (74d 4-7). Finalmente generaliza esto a todos los particulares y propiedades en 74d 9-75b 8.

Los puntos son distintos porque bajo ninguna interpretación del primero de ellos se sigue que las cosas iguales, en contraste con la igualdad, sean solo aproximadamente iguales. Si leños y piedras parecen a una *persona* iguales, a otra persona desiguales; si ellos parecen iguales a una *cosa*, desiguales a otra cosa, o si parecen *a veces* iguales y a veces desiguales: ninguna de estas alternativas implica que su relativa o temporaria igualdad sea solo aproximada. Por el contrario, a mi parecer, aproximadamente los mismos predicados, si son predicados, tienen lugar en cosas que eran exactamente iguales. Si dos cosas fueran perfectamente iguales en este sentido, entonces, desde cierta perspectiva deben parecer desiguales ante un observador, y deben parecer (y ser) desiguales a algunas cosas que miden diferente. En cuanto a la lectura del “a veces”, tenemos dos alternativas: podemos tomarlo como “ellos a veces parecen iguales, a veces desiguales, entre sí”, en cuyo caso tenemos solo dos cosas desiguales que parecen iguales en algunas ocasiones, probablemente por la variación de perspectiva, o bien podemos tomarlo como “ellos a veces parecen iguales a algunas cosas, a veces desiguales a otras cosas”. En cualquiera de las dos alternativas, el caso choca con una de las dos posibilidades previas; y ninguna de estas resiste la interpretación de la imperfección como aproximación.

Así, la afirmación de Ross según la cual al distinguir las cosas iguales de lo igual en sí, Platón “está pensando, tal vez, en los efectos de la perspectiva” no puede sostenerse²⁹. De hecho aparecer igual, o cuadrado, desde todos los ángulos, además de ser imposible, es también, según entiendo, un rasgo de imperfección: un objeto que aparezca como un cuadrado desde todos los ángulos no puede ser un cuadrado, debe ser un objeto imposible de construirse; por el contrario, característico de un cuadrado perfecto sería, bajo tal o cual inclinación, proyectarse exactamente como un tal o cual trapecioide!³⁰

Este es, entonces, un corto recorrido sobre la perspectiva de aproximación como interpretación del argumento de Platón. La distinción entre particulares y Formas es en buena medida independiente de la inferioridad de los primeros con respecto a las segundas, aunque debería haber alguna conexión entre ambos puntos. Por esta razón, la imperfección de los particulares queda sin defender en esta perspectiva: Sócrates simplemente pregunta a Simmias si este no es el caso (74d 5-7), Simmias inmediatamente acuerda (74d 8) y Sócrates generaliza su conclusión. ¿Pero, por qué debería Simmias estar de acuerdo con tal idea? Tal vez podría haberla encontrado plausible si concerniese solo a cuadrados y círculos (círculos dibujados que son solo aproximadamente circulares bajo los parámetros geométricos), pero no es el caso. Podría haberse tentado, aunque esa hubiera sido una tentación muy apacible, si estuviese en juego solo la igualdad. Pero Sócrates procede a generalizar a “lo grande, lo pequeño y todas las cosas semejantes”; su argumento, dice, “no es más acerca de lo igual acerca de lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo, lo pío y, como digo, acerca de toda cosa a la que le damos por sello “lo que es” en nuestras discusiones” (75c 9-d 3). Esta generalización, que Simmias también acepta sin argumento, necesita ciertamente apoyo. Pero antes de mostrar cómo Sócrates argumenta a favor de ella y cómo están conectados los dos puntos, debo discutir otra dificultad que presenta) la perspectiva de aproximación, que ha sido señalada en primer lugar por Gosling³¹.

Supóngase que la perspectiva de aproximación es correcta y que los particulares son deficientes en el mismo respecto en el que se asemejan a la Forma en cuestión. Ahora bien, en este argumento, Platón está tratando de probar que nuestro conocimiento de la igualdad es una instancia de reminiscencia. Para este fin, especifica cuatro condiciones que los casos de reminiscencia deberían satisfacer. En 73c 6-d 1 se dan dos:

“Si alguno vio, escuchó o percibió algo a través de algún otro sentido y llegó a conocer no solo esa cosa, sino que también llegó a percatarse de otra cuyo conocimiento no es el mismo, sino diferente, ¿no estaríamos justificados al decir que él recordó aquello de lo que llegó a percatarse?”

Primero, la percepción de una cosa debe dar origen al conocimiento de otra. Todos los casos de reminiscencia involucran (al menos) tres términos: el sujeto que recuerda, el objeto que le evoca aquello que recuerda y el objeto que recuerda. En segundo lugar, el conocimiento de lo recordado debe ser distinto del conocimiento del objeto que provoca el recuerdo. Esta es una condición enigmática y Gosling considera que significa que “debe ser posible conocer o estar familiarizados con aquello a través de lo cual recordamos, sin conocer o estar familiarizados con aquello que recordamos, y viceversa: puedo evocar a Simmias a través de su retrato, pero no a través de Simmias mismo”³². Pero no estoy seguro de que esto sea correcto porque, por un lado, una consideración de este tipo no juega un rol prominente en el argumento de Platón; por otro lado, como veremos, este aspecto del recuerdo, como se estableció, está contemplado en la cuarta condición de Platón.

Mi propia opinión es que Platón está estableciendo aquí una condición diferente: si *A* me recuerda a *B*, que yo llegue a conocer *A* no es (no necesariamente al menos) en esta ocasión suficiente para que yo llegue a conocer *B*. Pues, supóngase que yo estoy mirando a Simmias, quien está vistiendo una túnica marrón; ¿podemos decir que (mi mirar a) Simmias me recuerda su túnica? No, pues mirando a Simmias, yo estoy también mirando su túnica. Por otro lado, puedo evocar la túnica si el mirar a Simmias, cuando él no está vistiéndola, la trae a mi mente. De modo semejante, el ver a Simmias corriendo puede recordarme que el timbre que me ha estado molestando durante los últimos cinco minutos señala el comienzo de la lección de ética; aunque los dos eventos son simultáneos, uno puede recordarme al otro, si bien que yo llegue a conocer el primero no implica, por sí mismo, que llegue a conocer el segundo. Nótese también que según la condición de Gosling, la acción de ver a Simmias vistiendo su túnica podría calificar realmente como un evocador de la túnica, en tanto que conocer a Simmias es de hecho independiente de conocer su túnica, y es posible conocer el uno sin conocer el otro³³.

La tercera condición, dada en 73e 1-3, está más bien perdida, y no es muy necesaria:

“Esto, entonces, es la reminiscencia: especialmente, si ocurre a alguien en conexión con cosas que ha olvidado hace bastante, por el paso del tiempo y por no pensar en ellas”.

Llegar a conocer que lo igual en sí es como la instancia máxima de reminiscencia: aquí también debo disentir con Gosling, quien interpreta este pasaje como la expresión de una condición necesaria: “No se dice que yo recuerde a alguien o a algo excepto en algún respecto en el que, al menos temporalmente, los había olvidado”³⁴. Esto es verdaderamente cierto, pero como muestra el texto, no es lo que Platón está diciendo en este punto. Él solamente quiere señalar que dado que las otras condiciones son satisfechas y que el conocimiento de una cosa trajo a la mente otra que no estaba ahí en ese momento (i.e. que estaba temporalmente olvidada), estamos especialmente justificados para llamar a esto reminiscencia si la cosa recordada ha sido olvidada por un largo tiempo.

La cuarta condición es una de las más cruciales para nuestros propósitos. En 74a 1- 2, Sócrates, habiendo explicado las condiciones generales de la reminiscencia, distingue entre el recuerdo de *B* por parte de *A* a través de alguna asociación que *A* y *B* poseen para el caso (como cuando un retrato de Simmias (73d 9), o Simmias mismo (73e 5-6) nos recuerda a Cebes), y el recuerdo de *B* por parte de *A* a través de alguna similitud entre ellos (como cuando el retrato de Simmias nos recuerda a Simmias mismo: 73e 9-10). Al “recordar a través de semejantes”, Sócrates ahora agrega (74a 5-7),

“¿No es también necesario que uno se dé cuenta si aquello que le hace evocar carece de algo o no con respecto a ser semejante a aquello que es recordado?”.

Cuando leí por primera vez este pasaje, estaba perplejo; eventualmente llegué a dudar de lo que yo pensaba que decía. ¿Por qué Platón hizo de esto una condición necesaria de la reminiscencia, y por qué creyó que era obvio, como lo indica el asentimiento inmediato de Simmias en 74a 8? ¿Es realmente necesario darme cuenta de que el retrato de Simmias, que me recuerda a Simmias, no se equipara en el color de su cabello? ¿Debo yo, al mismo tiempo, darme cuenta que estoy mirando el retrato de Simmias y que el retrato es inexacto? ¿Finalmente, por qué el retrato *no puede* ser exacto?³⁵

Puedo ver sólo un modo posible para decir que el retrato debe ser inexacto: se podría argumentar que el color del cabello de Simmias depende de la luz con la que se ve y que la iluminación cambia constantemente; por lo tanto, el retrato no puede capturar el color correcto todo el tiempo. Esto puede considerarse plausible; pero, a través de este argumento, tendríamos que concluir que nunca nadie ve el color real del cabello de Simmias. Pues el color, en cualquier momento, es diferente de lo que ha sido o será en todos los otros momentos; así, deberíamos concluir que incluso nuestra vista nos da una imperfecta aproximación al color del cabello de Simmias. Pero seguramente esto no es lo que Platón pensaba. E incluso si lo pensara, deberíamos notar que esto no le daría una buena razón a él (o a nosotros) para decir que los retratos deben ser inexactos. Ya que nada impide que el retrato atribuya a Simmias exactamente el correcto color de cabello (o cualquier otra característica), en un momento dado, desde una perspectiva dada, o en condiciones dadas. La imperfección del retrato no consiste en su deficiencia para asemejarse a Simmias en un respecto dado, sino en su incapacidad para capturar algunas características de Simmias en todas sus dimensiones. Este punto puede asegurarse diciendo que un retrato no puede tal vez capturar todas las características de su modelo. Y esto no excluye que el retrato sea exactamente igual a su modelo en algunas características (a saber, en aquellas en las cuales se asemeja a él). Y el hecho de que el retrato no duplique todos los rasgos de su modelo debe estar claro para el espectador, si él ha de ser conciente de que está mirando no el modelo mismo sino una cosa diferente, su retrato o copia, ¡que se asemeja al modelo en algunos aspectos relevantes!

Mi sugerencia, entonces, es que Platón no está sosteniendo la implausible idea que la perspectiva de aproximación le atribuye, es decir, que si dos cosas son similares entre sí y una es copia de la otra, la copia nunca puede reproducir exactamente aquellas mismas características que hacen de ella, en primer lugar, una copia. Más bien, Platón cree que si una cosa es la copia de otra, entonces debe carecer de alguna característica de su modelo, y uno debe darse cuenta de esto si se ha de dar cuenta que tiene delante una copia. De este modo, la noción platónica de “copia” es diferente de nuestra noción de “duplicado” y él distingue las dos en su exposición de esta condición³⁶. Si nuestros dos objetos similares comparten cada una de sus características, entonces ya no tendremos delante una copia, retrato o imagen (*eikón*) y su original. Particularmente en el caso de la reminiscencia, ni siquiera nos percataremos de tener delante dos objetos distintos en absoluto. Pero entonces, la segunda condición de la reminiscencia no se habrá satisfecho, y no se dará recuerdo alguno: estaremos viendo (escuchando, etc.) lo que nosotros consideramos que es el objeto mismo que se suponía recordábamos.

Es importante traer a colación en este contexto un pasaje del *Cratilo* (432a- d), donde Sócrates muestra a Cratilo que las imágenes (y la semejanza en general, que incluye *onómata*: nombres o palabras) no pueden reproducir todas las propiedades de sus originales. Si un dios, dice Sócrates, hiciera una semejanza de Cratilo, igualando no solo su color y figura, como hacen los pintores, sino que también hiciera todo su interior tal cual es (“*allà kai tà entòs pánta toiaûta poiéseien oiáper tà sà*”, 432b 5-6), entonces lo que tendríamos no sería Cratilo y su imagen sino, simplemente, “dos Cratilos”.

La implicación es clara; los pintores pueden igualar exactamente “el color y la figura” de sus objetos, y lo hacen, pero no pueden igualar todas sus propiedades. Si lo hicieran, ya no estarían construyendo una semejanza, sino un doble. Sócrates completa su perspectiva al preguntarle a Cratilo si él no es conciente de “hasta qué punto las semejanzas son deficientes para ser tal como son las cosas de las que ellas son semejanzas” (“*è ouk aisthánei ósou endéousin ai eikónes tà autà éjein ekeínois ón eikónes eisín;*”, 432d 1-3). El vocabulario es el del *Fedón*: las semejanzas son deficientes con respecto a su modelo; no porque no puedan reproducir *exactamente ninguna* de sus propiedades, sino porque no pueden reproducir *para nada alguna* propiedad (o propiedades) de sus modelos³⁷.

Cómo llegamos a darnos cuenta de que un objeto es una copia de otro diferente, en primer lugar, es una difícil cuestión para la perspectiva de aproximación, en tanto que de acuerdo con su desarrollo las copias no pueden igualar exactamente ninguna de las propiedades de sus modelos. (Nótese que ésta es la misma crítica, en relación con las copias y los originales, que la que hemos presentado al comienzo de esta sección en relación con los particulares y las Formas). Esta perspectiva parece más plausible si pensamos solamente en los retratos y sus sujetos. Pues un retrato, podría decirse, puede no igualar ninguna propiedad exactamente, pero puede igualar un número de propiedades aproximadamente y, como balance, asemejarse a su sujeto mucho más de lo que se asemeja a cualquier otro objeto. Aun si concedemos esto, lo cual es muy dudoso³⁸, todavía debemos recordar que los retratos tienen solo una importancia incidental para Platón: su principal interés es mostrar que los objetos sensibles son semejanzas de las Formas de las cuales ellos participan. Pero los objetos sensibles se asemejan a cada Forma solo en un respecto: la única característica común a lo igual en sí y a los particulares iguales es que ellos son, también, a su modo iguales. ¿Y si su igualdad es solo aproximada, es decir, si es realmente una desigualdad, cómo podemos, en primer lugar, vincularlos con lo igual en sí?³⁹ En tanto que la alternativa que podríamos haber aplicado a los retratos no está ya disponible para nosotros, deberíamos concluir que nunca nos daremos cuenta de que los particulares iguales, justos o grandes “desean” ser como sus respectivas Formas, de lo que sin embargo nos damos cuenta, dice Platón, en el preciso momento en que comenzamos a usar nuestros sentidos.

Estas son entonces las condiciones de Platón respecto de la reminiscencia:

Si una persona, *P*, recuerda a *B*, por percatarse de *A*, entonces:

- (1) *A* y *B* son distintos;
- (2) Percatarse de *A* no era, en esa ocasión, suficiente para percatarse de *B*;
- (3) En particular, se dice especialmente que recordamos *B* si lo hemos olvidado por largo tiempo.

Además, si *A* y *B* son similares, entonces:

- (4) *P* debe darse cuenta que *A* es sólo similar y no idéntico a *B*, en tanto no duplica todas las propiedades de *B*; con palabras de Platón; *A* debe fracasar en ser como *B*.

Platón muestra, a través del ejemplo de lo igual en sí, que nuestro conocimiento de las Formas satisface estas condiciones. En primer lugar, muestra que lo igual en sí es distinto de todos los objetos sensibles iguales, que son responsables de que lleguemos a percatarnos de él (74a 9-c 10). Luego sostiene que dado que las cosas iguales son similares a lo igual en sí, no alcanzan a ser precisamente como él (74c 11- d 8). Continúa argumentando que nos damos cuenta de su inferioridad a través de nuestros sentidos, los cuales ejercitamos desde el

momento en que nacemos, y que así nuestro conocimiento de las Formas es anterior e independiente de nuestro conocimiento de los particulares iguales, pues de otro modo la comparación no podría haber sido realizada (74d 9-75d 6). Finalmente, argumenta de un modo que recuerda fuertemente a *Menón* 98a 2-4 y *Laques* 190c 6 que, en tanto que la gente no puede “dar una explicación” (*didónai lógon*, 74b 4-9) de las Formas, su conocimiento debe haberse perdido. Nuestro conocimiento de las Formas se ha olvidado, fue adquirido antes de nuestro nacimiento y antes de que nuestros sentidos comenzaran a funcionar (75d 7-76c 10). Por lo tanto, concluye, nuestra alma debe haber existido antes de nuestro nacimiento (76c 11-77a 5).

IV

La perspectiva de aproximación fracasa en hacer coherente la teoría de la reminiscencia de Platón. Permítasenos mostrar, aprovechando la sugerencia realizada en nuestra discusión sobre la cuarta condición de Platón, el modo en que la distinción de Sócrates entre los objetos sensibles iguales y lo igual mismo sustenta su afirmación de que los primeros son inferiores al último⁴⁰.

En tanto que a la peculiar afirmación de Sócrates de que los iguales sensibles son inferiores a lo igual mismo (74d 4-8) no se le da una justificación explícita, es razonable esperar que haya recibido algún sustento en lo que la ha precedido. Y, en tanto que lo que la ha precedido es la distinción entre estos dos tipos de objetos, nuestra tarea es leer el argumento de modo que provea el sustento que la afirmación sobre la imperfección necesita.

¿Cuál es la característica que le permite a Sócrates hacer la distinción? El problema es que su afirmación de que

“leños y piedras, a veces, aún siendo los mismos, parecen iguales a uno, desiguales a otro” (74b 8)

es demasiado vaga e incompleta para ser entendida tal como está. La primera alternativa, más antigua y más extensamente aceptada que la segunda, ha sido tomar los pronombres indefinidos “uno” y “otro” como masculinos e interpretar este pasaje como sigue:

“Dos piedras o dos leños iguales en longitud parecen iguales a un hombre, pero no a otro, aunque ellos no hayan cambiado”⁴¹.

N. R. Murphy y W. K. Mills⁴² han hecho una cantidad de consideraciones contra esta interpretación, algunas menos persuasivas que otras. Entre ellas, podríamos elegir la afirmación que sostiene que, en la interpretación de Hackforth, la segunda premisa de Platón parece ser irrelevante. Pues esa premisa, establecida en 74c 1- 2, es:

“Pero ahora, ¿qué hay con respecto a los iguales mismos? ¿Te han parecido alguna vez desiguales, o la igualdad desigual?”⁴³.

Pero lo que Platón debería haber afirmado no es que la Forma de igualdad nunca pueda parecer desigual (o desigualdad) a Simmias, sino que esto no podría ocurrirle a nadie. Antístenes, por ejemplo, no se habría molestado con esta afirmación, en tanto que la igualdad nunca pareció ser nada para él. Además, argumentó Murphy, en este acercamiento la primera premisa es “inútil, en tanto que podríamos inferir sólo que uno de los dos [hombres] había cometido un error”⁴⁴. Ahora bien, estos puntos han sido extensamente discutidos y, a modo de balance, la opinión de Hackforth y la sugerencia de Murphy de tomar los pronombres como neutros e interpretar que Platón está diciendo “que leños y piedras, sin que ellos mismos

cambiaran, tienen predicados contrarios en diferentes relaciones, pero los iguales mismos... no”⁴⁵, han resultado igualmente poco concluyentes.

Propongo saltar la mayor parte del debate y ofrecer una consideración diferente que podría fortalecer la posición de Murphy. De acuerdo con Hackforth tenemos un par de objetos, iguales entre sí en longitud, que, tal vez por causa de la perspectiva, parecen iguales a algunas personas y desiguales a otras. En otras palabras, se supone que estos objetos permanecen en la misma relación entre sí, mientras la gente disiente sobre su igualdad. Y, cuanto más nos concentramos en este ejemplo particular, la interpretación de Hackforth parece, si no confirmada, al menos plausible. Pero seguramente Platón no está interesado solamente en el predicado “... es igual (a ...)” sino también en todos aquellos predicados para los cuales postula Formas, incluyendo “... es más grande (que ...)”, “... es más pequeño (que ...)”, “... es bueno”, “... es justo” y “... es bello”.

Permítasenos ahora tomar uno de estos predicados y preguntar cómo el argumento distinguiría, por ejemplo, a los particulares justos de lo justo en sí. De acuerdo con Hackforth, Platón afirmaría que el mismo acto justo podría parecer justo a algunas personas e injusto a otras. Pero ahora que la perspectiva no puede ofrecer una respuesta sencilla, la pregunta acerca de por qué Platón creería esto se vuelve crucial. Platón realmente creyó que la gente disientía acerca de lo que es justo, pío, valiente o bello. Pero su creencia no concernía a actos tales como devolver un cuchillo a un dueño maníaco: esto, pensaba, era de modo patente injusto (*Rep.* 331c- d); no dudaba de que los humanos fueran bellos comparados con los monos (*Hip. May.* 289a); no se preguntaba por la valentía de Sócrates en Delion (*Laq.* 181b) o en Potidea (*Banq.* 219e 5-221c 1). Sobre lo que sí dudaba era si devolver lo que se debe es siempre, en todos los contextos, justo; si un ser humano es bello sin importar con qué persona esté siendo comparado; si retroceder o avanzar es siempre valiente. En un contexto específico, Platón no vacilaría en llamar a una acción justa o valiente, a una persona bella o virtuosa. Lo que vaciló en creer era que los fundamentos generalmente dados para dichas afirmaciones sostuvieran siempre, en todas las circunstancias, la misma conclusión, como entendió que deberían hacerlo los buenos fundamentos.

Pero si esto es así, entonces la interpretación de Hackforth de nuestro argumento no puede dar cuenta de su generalización, que debería incluir todos aquellos predicados para los cuales Platón postula Formas. Aunque un leño pueda, desde cierto ángulo, parecer desigual a otro leño de iguales dimensiones, un acto justo no parece injusto a menos que el contexto en el cual fue considerado haya cambiado⁴⁶: devolver un cuchillo a su legítimo dueño no es justo si ocurre que su dueño es un homicida maníaco.

Mi afirmación es que Hackforth y aquellos que están de acuerdo con él han llegado a conclusiones erróneas por un rasgo accidental de un ejemplo particular que Platón usó en su argumento. Así, creyeron que Platón afirma que las cosas pueden parecer tanto *F* como no *F*, en el mismo contexto a diferentes observadores. Pero, aunque Platón pudo haber dicho esto sobre pares de cosas iguales, no pudo haberlo dicho sobre los otros predicados para los que diseñó su argumento. Lo que él pudo haber dicho, y que pienso que dijo, es que ningún objeto terrestre igual, bello, grande, bueno, pío o justo, puede parecer igual, bello, grande, bueno, pío o justo en toda relación. Si alguno lo hiciera, sería en sí mismo igual, o bello, etc. Pero todas las cosas terrestres dependían, para su belleza o su igualdad, de la presencia de otras cosas y de la comparación con ellas, y esto las distinguía de las Formas, que eran esencialmente lo que estas cosas terrestres eran sólo accidentalmente.

Si nosotros aceptamos la idea de que lo que distingue a los particulares sensibles de las Formas es el hecho de que los particulares poseen sus propiedades solo de una manera incompleta, solo en relación con otros particulares, mientras las Formas las poseen completamente, en sí mismas, no solo el argumento general se vuelve coherente, sino que también la afirmación sobre la imperfección recibe el fundamento que necesita. Así como el

retrato de Simmias iguala exactamente el color de cabello de Simmias en un momento determinado, también los particulares iguales se asemejan a la igualdad exactamente, en relación con los objetos específicos a los que son iguales. Y así como el retrato de Simmias no puede igualar a Simmias perfectamente (ya sea en todas sus propiedades o respecto del color del pelo a lo largo del tiempo), tampoco los particulares iguales pueden equipararse a la igualdad en todos los aspectos. Pues ellos son iguales solo a algunas cosas y no a otras y, sin ningún cambio en ellos mismos (sino sólo en sus relaciones), pueden ser verdaderamente considerados tanto iguales como desiguales, mientras que la igualdad es siempre igual y no depende para ello de nada diferente de sí misma. Y así como el retrato de Simmias “fracasa en ser” exactamente tal como Simmias, también los particulares iguales “fracasan en ser” como lo igual en sí. Pero su imperfección no consiste en ser aproximadamente lo que las Formas son exactamente; consiste en ser accidentalmente lo que las Formas son esencialmente.

Es en este sentido que Sócrates, al distinguir particulares iguales de lo igual en sí, también muestra que los objetos sensibles son inferiores a las Formas. Y aquí tenemos una de las razones de por qué las Formas que Platón postula corresponden todas a predicados incompletos. Su problema era que los objetos sensibles, *aun siendo los mismos*, aparecieran a la vez tanto iguales como desiguales, bellos y feos, etc. Postuló las Formas con el objeto de mostrar que a pesar de su copresencia, estas propiedades correspondían a entidades distintas, y que los términos asociados con ellas, tienen significados claros y unívocos. Pero, para que este problema se produzca, los *mismos* particulares sensibles tendrían que ser calificados por propiedades contrarias. Y para que estos particulares permanezcan los mismos, tendría que haber ciertas propiedades que estos particulares posean en sí mismos, independientemente de sus relaciones con otros objetos, propiedades que permitirían su reidentificación a lo largo del tiempo. Todas estas propiedades correspondían a términos completos, no confundían al alma apareciendo junto con sus opuestos, no requerían la postulación de Formas, y el modo en que se aplicaban a los particulares sensibles realmente le ofrecieron a Platón el modelo sobre el cual concebir la relación entre las Formas y las propiedades para las cuales se establecieron estas Formas.

Platón, pues, pensó que las Formas tienen instancias perfectas en el mundo sensible (estas son los “caracteres” del *Fedón*), y que ellas están contenidas en los particulares que participan en ellas. Lo que es imperfecto es el modo en que estas instancias perfectas son poseídas por los objetos sensibles, una imperfección que nos permite decir que todo lo que consideramos como justo o bello o igual es también injusto, feo o desigual. Contrariamente a la idea subyacente a la perspectiva de aproximación, creo que Platón estaba escribiendo teniendo en mente no tanto a Pitágoras como a Parménides. Su pregunta, como lo indica la ausencia de discusiones matemáticas en los diálogos tempranos, no era del tipo de las que habrían exigido los matemáticos. Era la pregunta acerca de cómo podemos igual entendernos unos a los otros cuando decimos que los objetos sensibles son iguales, bellos, buenos o grandes, dado que estas palabras parecían referirse exactamente a las mismas cosas a las que sus contrarios también se referían; y la pregunta acerca de cómo las cosas pueden tanto ser como no ser lo que decimos que son. A estos desafíos eleáticos, la teoría de las Formas respondió que ninguno de estos objetos es igual, bello, bueno o grande, sino que hay toda una clase de objetos diferentes, inteligibles, objetos que son siempre y que únicamente son, jamás cesan de ser, que no conocemos por los sentidos sino por la reminiscencia, y que, por ser los significados de nuestras palabras y por instanciarse en objetos sensibles, nos permiten entendernos unos a otros y conocer cuándo estamos hablando verdaderamente del cambiante mundo sensible⁴⁷.

¹ Un amplio estudio se encontrará en Gregory Vlastos, “Degrees of Reality in Plato,” en R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (London and New York, 1965), pp. 1-19

² A. E. Taylor, *Plato* (London, 1922), p.41; cap. II, *passim*. Ver también *Platonism and its Influence* (Boston, 1924, cap. II, *passim*.

³ A. E. Taylor, *Plato: The Man and his work*, 6ta. ed. (Cleveland, 1966), p. 187.

⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁵ John Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito* (Oxford, 1924), n. *ad. loc.*, p.37.

⁶ John Burnet, *The Phaedo of Plato*, Oxford, 1911, n. *ad. loc.*, p. 55, *italica* en el texto. Ver también de Burnet *Platonism* (Berkeley, 1928), pp. 41-43.

⁷ W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1951), p.25.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹ Paul Shorey, *What Plato Said* (Chicago, 1933), pp. 172-173.

¹⁰ Hugh Tredennick, *The Last Days of Socrates* (Baltimore, 1959), p.14.

¹¹ Además de los textos citados arriba, ver el comentario de Burnet sobre *Fed.* 75c 11, *op. cit.*, p. 58, y sobre *Eutifr.* 5d 3, *op. cit.*, p.31. Para afirmaciones más recientes de esta perspectiva, ver J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making* (Cambridge, 1965), pp. 69-70, 96.

El paradigma involucrado aquí es tan fuerte que Burnet se siente justificado al escribir esto (*Platonism*, pp. 41- 42): "Ciertamente, [el geómetra no está] hablando de ningún triángulo que podamos percibir a través de los sentidos (pues todos ellos son sólo aproximadamente triángulos), ni siquiera de ninguno que podamos imaginar. Está hablando de lo que es "solo un triángulo" (*autò trígonon*) y nada más. Ni es equilátero, ni isósceles, ni escaleno. Y así ocurre con todos los otros términos geométricos. Es claro por el modo en que se introduce el tema en *Fedón* (65d 4) que este fue el sentido original de la doctrina de las "formas".

¡Pero un vistazo a *Fed.* 65d-e muestra que ni los términos geométricos ni las Formas están involucrados en este pasaje! Sócrates introduce directamente las Formas como entidades inteligibles a través del ejemplo de lo justo en sí en 65d 4, y sigue con la mención de lo bello en sí, lo bueno en sí, lo grande, lo sano y lo fuerte. Vagamente, la única Forma "matemática" es lo grande, *mégethos*; y no hay paralelismos obvios entre las propiedades de ser grande (o alto) y ser un triángulo.

¹² Es decir, Platón, *por lo menos*, los generalizó a estos contextos. Algunos creen que también los generalizó a todos los contextos; cf. Ross, *op. cit.*, p. 24.

Para ser justos, debemos mencionar que Ross no suscribe a la tesis histórica sobre la génesis de la teoría de las Formas (*op. cit.*, pp. 13- 16). Pero, su tratamiento sobre la imperfección pertenece a la misma categoría de los otros autores citados arriba.

¹³ Ver J. Gosling, "Similarity in *Phaedo* 73b seq.", *Phronesis*, vol 10 (1965), pp. 151- 161. Este artículo me ha sido extremadamente útil, y tomo mucho de él en lo que sigue.

¹⁴ C. M. Gillespie, "The use of *eidōs* and *idea* in Hippocrates", *Classical Quarterly*, vol. 6 (1912) pp. 179-203, esp. p. 202: "...La pretensión del Prof. Taylor acerca de que Platón encontró las palabras, con sus sentidos técnicos específicos de 'seres simples,' 'mónadas,' 'cosas en sí mismas,' ya antes, en el uso corriente, y que, meramente, las aplicó a una nueva clase de mónadas hiperfísicas, [es infundada] ...Mi examen parece indicar que, en el tiempo de Sócrates, las palabras *eidōs* e *idéa* muestran dos tendencias de significado en el vocabulario general de la ciencia. El primero es principalmente físico, pero sin asociaciones matemáticas: ... la *forma* de un objeto corpóreo ...: a veces la *forma* visible más externa o *figura*: a menudo la forma inherente, la estructura, naturaleza, *phúsis*, una concepción especialmente física ... El segundo es semi-lógico, clasificatorio; usado especialmente en contextos tales como 'existen formas, clases' de algo, sea una sustancia como lo 'húmedo' o una enfermedad, etc."

¹⁵ Ver el pasaje de Tredennick citado más arriba..

¹⁶ Ver arriba la primera cita de Taylor.

¹⁷ I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, vol.II (London and New York, 1963), p. 279.

¹⁸ "Predication and forms of Opposites in the *Phaedo*", *The Review of Metaphysics*, vol. 26 (1973), pp. 461-491.

¹⁹ Ver, por ejemplo, *Laques* 190e 5- 6, *Hip. May.* 289a 1- 6, *Rep.* 331c- d.

²⁰ Ver Wilfrid Sellars, "Vlastos and 'The Third Man'," *Philosophical Perspectives* (Springfield, 1967), esp. pp.25- 31.

²¹ Dejo pendiente la extensión de los predicados para los cuales esta explicación es apropiada, como lo hace Sócrates en *Fed.* 100b- c, entre otros lugares.

²² Ver R. E. Allen, "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", en G. Vlastos (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology* (Garden City, 1971), p. 178: "Una línea curva no es una instancia imperfecta de la linealidad recta; por el contrario, es una plena y completa instancia de la *clase* de línea curva que es, y la clase es repetible, aunque la línea misma no ... decir que algo es deficiente con respecto a algún carácter es, meramente, un modo torpe de decir que tiene más plenamente otro".

²³ Para una detallada discusión ver K. W. Mills, "Plato's *Phaedo* 74b 7-c 6," *Phronesis*, vol. 2 (1957) pp. 128-148; vol. 3 (1958). pp. 40-58. En este artículo se dan una cantidad de referencias. Yo daré algunas adicionales más abajo, pero ver también R. S. Bluck "Plato's Form of Equal", *Phronesis*, vol. 4 (1959), pp. 5-11; Richard

Haynes, "The form equality as a set of equals," *Phronesis* (1964), vol. 9, pp. 17-26, y J. M. Rist, "Equals and Intermediaries in Plato," *ibid.*, pp. 27-37.

²⁴ Peter Geach ha argumentado que la Forma de igualdad consiste, realmente, en dos objetos perfectamente iguales en "The Third Man Again", en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato Metaphysics* (London and New York, 1965), pp. 265-277.

²⁵ W. D. Ross, *op. cit.*, p. 22; R. Hackforth, *Plato's Phaedo* (Indianapolis, 1965), p. 69, n. 2; R. S. Bluck, *op. cit.*, and *Plato's Phaedo* (London, 1955), p. 67, n. 2.

²⁶ Burnet, *The Phaedo of Plato*, n. ad 74 c1, p. 56; R. Loriaux, *Le Phédon de Platon, Commentaire et traduction*, vol. I (Namur, 1969), pp. 143-146.

²⁷ Esta es también la opinión de G. E. L. Owen, "The Platonism of Aristotle," en P. F. Strawson (ed.), *Studies in the Philosophy of Thought and Action* (London, 1968), pp. 147-174. Mis conversaciones con el Prof. Owen sobre este tema han sido extremadamente valiosas.

²⁸ O de acuerdo con la variable de lectura de los mss. (cdd. TW) "tôte... tôte", "a veces, igual, a veces desigual". Esta lectura, sin embargo, no introduce nuevas consideraciones, como veremos.

²⁹ Ross, *op. cit.*, p. 23.

³⁰ Es instructivo comparar, en este punto, la discusión de Platón sobre la perspectiva en *Rep.* 597-598. La cama física no cambia, cualquiera sea el ángulo desde el cual la miremos; sólo aparece diferente. La pintura representa no la cama como es, sino como ella aparece (598a-b). Las variaciones debidas a la perspectiva no tienen implicancias acerca del carácter ontológico de los objetos físicos y, por lo tanto, es improbable que expliquen la distinción ontológica que Platón está tratando de trazar en el *Fedón*.

³¹ Gosling, *op. cit.*

³² *Ibid.*, p. 154.

³³ Ver también *ibid.*, p. 159.

³⁴ *Ibid.*, pp. 154-155. Aristóteles sostiene un punto similar en *De Memoria et Reminiscentia*. 451a 31ss.. Ver Richard Soraji, *Aristotle on Memory* (Providence, 1972), p. 53.

³⁵ Es importante notar que Platón vislumbra como posibilidades reales tanto que el objeto pueda, como que no pueda, carecer de algo con respecto a ser similar a aquello que nos recuerda. El punto de Platón es, creo, muy sensato. No todos los objetos similares están relacionados como copia y original: p. ej., dos vasijas de tierra producidas en cadena no lo están. En esta afirmación él está dejando un lugar en su esquema para esta clase de objetos.

³⁶ Cf. n. 35.

³⁷ Mi deuda con Gosling es obvia, él es el primero que ha puntualizado la relevancia del pasaje del *Cratilo* para el *Fedón*, ver pp. 157-159 de su artículo.

³⁸ Realmente no estoy de acuerdo con esta afirmación: cómo uno puede decir que un objeto es una imagen de otro es una cuestión mucho más complicada. Pero este acercamiento puede parecer tener, para algunos, "credibilidad inicial".

³⁹ La inclusión de Sócrates de "lo mayor" y "lo menor" en la lista de las Formas en 75c 9 hace este punto crucial. Si los objetos sensibles fueran todos sólo aproximadamente grandes, entonces deberían ser también pequeños, y se esforzarían por ser como "lo menor".

⁴⁰ La interpretación de 74a 9-12 no nos interesa. Si consideramos que significa "decimos que algo, a saber, lo igual mismo, es igual" o "decimos que algo igual existe, a saber, lo igual mismo", el resto del argumento no se ve afectado para nuestros propósitos.

⁴¹ Esta es la traducción de Hackforth, *op. cit.*, p. 69; Bluck, *Plato's Phaedo*, p. 67, traduce como sigue: "¿Acaso piedras que son iguales, o trozos de madera, muchas veces parecen a un hombre iguales, a otro desiguales, siendo propiamente los mismos objetos?" Cf. Burnet, *The Phaedo of Plato*, n. ad 74b 8, p. 74; R. D. Archer-Hind, *The Phaedo of Plato* (London, 1883), n. ad 72e-76d, p. 77.

⁴² N. R., Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford, 1951), p. 111, n.; K. W. Mills, *op. cit.* Loriaux también acepta esta posición, sin argumento, en *L' Etre et la forme selon Platon* (Paris, 1955), pp. 18-19; él sí argumenta esto en *Le Phédon de Platon*, pp. 149-153.

⁴³ Hackforth, *op. cit.*, p. 69; cf. Bluck, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁴ Murphy, *op. cit.*, p. 111, n.; Mills, *op. cit.*, pp. 131- 133, argumenta que ambas interpretaciones están sujetas a esta deficiencia. Pero esto no es verdad si se considera que el "parece" significa "parece y de hecho es", como se lo considera más abajo.

⁴⁵ Murphy, *op. cit.*, p. 111, n.; he suprimido el griego de la oración de Murphy.

⁴⁶ Es decir, a menos que sea considerado como un tipo de acción que puede encontrarse en muchos casos.

⁴⁷ Estoy muy agradecido al Profesor John Cooper, quien leyó un borrador de este trabajo y me salvó de muchos, aunque no de todos, mis errores (sobre los que quedaron, no pudo hacer nada). Una deuda más antigua, reconocida tardíamente aquí, es con Michael Friedman.