

DEL PARADIGMATISMO PERFECTO AL PARADIGMATISMO *EIDÉTICO*: UNA RECONSTRUCCIÓN DEL PARADIGMA PLATÓNICO

FROM PERFECT PARADIGMATISM TO *EIDETIC* PARADIGMATISM: A RECONSTRUCTION OF THE PLATONIC PARADIGM

JESÚS ALFONSO PEÑA RAIGOZA*

Resumen: Este artículo propone una reconstrucción del paradigmatiso platónico como una estructura relacional que articula distintos niveles de realidad, que llamo “paradigmatismo eidético”. Frente a la interpretación de “paradigmatismo perfecto”, defendida por Gail Fine, y a la de los hacedores de verdad propuesta por Dirk Baltzly, sostengo que la diferencia entre el paradigma sensible y el paradigma eidético no reside en una función explicativa distinta, sino en la naturaleza ontológica de la entidad que ocupa el lugar de paradigma. A partir del análisis de *República*, *Fedón*, *Timeo* y del Argumento de los Relativos de Aristóteles, se defiende que Platón parte de una única estructura paradigmática con dos modalidades: sensible y eidética.

Palabras clave: Platón; sinonimia; Formas; relativos.

Abstract: This article proposes a reconstruction of Platonic paradigmatiso as a relational structure that articulates different levels of reality, which I call “eidetic paradigmatiso.” In contrast to Gail Fine’s interpretation of the Platonic paradigm as “perfect paradigmatiso,” and Dirk Baltzly’s alternative of truth-makers, this article argues that the fundamental difference between the sensible paradigm and the eidetic paradigm lies not in a distinct explanatory function, but in the ontological nature of the entity that occupies the paradigmatic position. Based on an analysis of Aristotle’s *Republic*, *Phaedo*, *Timaeus*, and the Argument of Relatives, this article argues that Plato begins with a single paradigmatic structure with two modalities: sensible and eidetic.

Keywords: Plato; synonymy; Forms; relatives.

* Professor na Universidad Juárez del Estado de Durango (UJED), México. <https://orcid.org/0000-0003-1888-9883>. E-mail: praigoz@hotmail.com

El paradigmatismo constituye uno de los ejes de la teoría platónica de las Formas. Desde *República* y *Fedón* hasta *Timeo*, Platón recurre constantemente a la noción de paradigma (παράδειγμα) para explicar la relación entre las Formas y las entidades sensibles, así como el modo en que éstas últimas dependen de las Formas para ser lo que son. Sin embargo, aunque la noción de paradigma ocupa un lugar central en la metafísica platónica, resulta llamativo que rara vez haya sido objeto de estudio por derecho propio. La mayor parte de la discusión contemporánea se ha concentrado en problemas como la participación, la auto-predicación, el Argumento del Tercer Hombre o la naturaleza de los universales, mientras que el paradigmatismo suele entenderse únicamente como una consecuencia de estas doctrinas y no como una estructura metafísica susceptible de análisis independiente.

Una de las interpretaciones contemporáneas ha caracterizado el paradigma platónico como “paradigmatismo perfecto”. En esta línea se encuentra Gail Fine (1993, pp. 63-65), quien sostiene que Platón convierte el paradigmatismo socrático o “paradigmatismo débil” en “paradigmatismo perfecto”, según el cual las Formas son propiedades, paradigmas separados, perfectos en tanto que son entidades que explican perfectamente qué es que algo F sea F, mientras que los particulares son imperfectos por poseer co-presencia de opuestos de un tipo relevante. Por su parte, Dirk Baltzly (1997), en su crítica a Fine, cuestiona esta reconstrucción y propone comprender las Formas como hacedores de verdad en lugar de propiedades. A pesar de las diferencias, ambas interpretaciones comparten un supuesto de fondo: que existe un único tipo de relación paradigmática y que el problema consiste en determinar cuál es la naturaleza metafísica del paradigma que la fundamenta.

Este trabajo sostiene que esa manera de plantear el problema oscurece un aspecto fundamental de los textos platónicos. Propongo que los textos permiten distinguir dos modalidades de paradigmatismo que comparten una misma estructura relacional, pero difieren por la naturaleza de la entidad que ocupa el lugar de paradigma. Esto elimina la necesidad de atribuir toda la carga explicativa al paradigma separado para explicar su relación con los particulares sensibles, pues es la relación paradigmática y (ya no solo la Forma separada) lo que explica dicha relación ontológica. Esta interpretación desplaza el foco explicativo desde el paradigma considerado aisladamente hacia la relación. La Forma sigue siendo aquello en virtud de lo que el particular F es F, pero la estructura relacional del paradigmatismo explica cómo

esa dependencia ontológica resulta posible. En una primera modalidad, el paradigma es una entidad sensible, como ocurre en los ejemplos del retrato y su modelo desarrollados en el *Fedón*; en la segunda, el paradigma es una Forma (*eidos*), como sucede en la explicación de lo igual en sí o en la construcción cosmológica del *Timeo*. La diferencia entre ambos casos no radica en la estructura de la relación paradigma-imagen, sino en el tipo de entidad que desempeña la función de paradigma. Por ello, sostengo que resulta más preciso hablar de un “paradigmatismo eidético” que de un “paradigmatismo perfecto”. La perfección no constituye el rasgo definitorio del paradigma platónico (sino una característica relativa de las Formas respecto a los particulares sensibles); lo decisivo es su carácter eidético cuando la relación paradigmática trasciende el ámbito de las entidades sensibles.

A partir de esta reconstrucción, propongo además una nueva lectura del Argumento de los Relativos de Aristóteles. Defiendo que dicho argumento no introduce una teoría distinta de la presentada en *República*, *Fedón* y *Timeo*, sino que reformula, mediante el vocabulario aristotélico de “homonimia” y “sinonimia”, la misma estructura paradigmática desarrollada por Platón. Esta interpretación permite explicar por qué el paso de los paradigmas sensibles hacia las Formas no supone la aparición de una relación nueva, sino la radicalización ontológica de una estructura ya presente en el mundo sensible.

El trabajo se desarrolla en tres partes. Primero reconstruyo el paradigmatismo mediante la *República*, *Fedón* y *Timeo* para identificar los rasgos del paradigma-imagen. Luego examino el Argumento de los Relativos de Aristóteles y sostengo que presupone esa misma estructura relacional bajo las nociones de homonimia y sinonimia. En tercer lugar, analizo críticamente las posturas de Gail Fine y Dirk Baltzly, con la intención de mostrar que ambas dependen de una caracterización insuficiente del paradigma platónico, y propongo como conclusión, una interpretación que sustituye la noción de “paradigmatismo perfecto” por la de “paradigmatismo eidético”.

EL PARADIGMATISMO EN LOS TEXTOS PLATÓNICOS

Platón postula el paradigmatismo de las Formas en distintos diálogos, especialmente en *República*, *Fedón* y *Timeo*. Cuando dice en Rep. 472c-d a qué se refiere con “paradigma” (*paradeigma*), lo hace porque previamente se le ha exigido explicar qué tipo de organización política “utópica” es la que viene refiriendo: así, responde Sócrates a Glaucón que “ante todo cabe

recordar que llegamos a este punto indagando qué es la justicia y la injusticia”¹ (*Rep.* 472b) y que “si descubrimos qué es la justicia, ¿consideraremos que en nada debe diferir el varón justo de ella, sino ser en todo sentido de la misma índole que la justicia, o bien nos contentaremos con que se aproxime al máximo posible y participe de ella más que los demás?” (*Rep.* 472b).

Mediante la analogía de un pintor que retrata al hombre más hermoso, Platón demuestra que la validez del paradigma no disminuye por el hecho de que no pueda probarse su existencia material en el mundo de la experiencia (*Rep.* 472 c-d). Respecto al Estado dice: “¿y no diremos que también nosotros hemos producido en palabras un paradigma del buen Estado?” (*Rep.* 472e). Dicho estado “ideal” puede ser verdadero aunque todavía no exista en el mundo de la experiencia (*Rep.* 473a). Cree que “si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría fundar el Estado más próximo a lo que hemos dicho”, es necesario aceptar “que tales cosas pueden llegar a existir” (*Rep.* 473b). En *Rep.* 484c, al explicar la posibilidad de los filósofos para conocer los paradigmas, refiere algunas de sus características: que el paradigma manifiesto se encuentra en el alma del filósofo y “como un pintor” dirigen la mirada al paradigma, que es lo “más verdadero” y “remitiéndose a ello sin cesar”, lo contemplan “con la mayor precisión posible” para “implantar también aquí las reglas concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno” (*Rep.* 484d). Así, dice con respecto a las naturalezas de los filósofos, “que siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción” (*Rep.* 485b). El paradigma del Estado ideal, por tanto, reside en el cielo como un modelo para quien quiera verlo, independientemente de su existencia en la tierra (*Rep.* 592a-b).

Por su parte, el argumento de la reminiscencia *Fedón* 73a-77a² muestra que el conocimiento presupone la estructura paradigmática. Recordar consiste precisamente en reconocer una relación entre una imagen presente y un paradigma previamente conocido: “¿acaso reconocemos también esto, que cuando un conocimiento se presenta de un cierto modo es una reminiscencia?” (*Phd.* 73c). La existencia del paradigma es condición necesaria para poder sostener que existe un recuerdo, pues el conocimiento no es de algo que sucede ahora, sino en su relación con algo que conocíamos de antes y puede explicar este nuevo evento, así que “en algún modo el llamado aprendizaje es una reminiscencia” (*Phd.* 73a). Otra prueba la da en

¹ Utilizo la traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1988.

² Utilizo la traducción de Carlos García Gual. Gredos, Madrid. 1988.

quien desconoce matemáticas: “al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real” y “luego, si uno los pone frente a los dibujos geométricos o a alguna otra representación similar, entonces se demuestra de manera clarísima que así es” (*Phd.* 73a-b). Este aprendizaje es recordar un paradigma: “Reconocemos, sin duda, que siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes” (*Phd.* 73c). Esto lo refuerza más adelante cuando explica que el paradigma se puede reconocer o recordar mediante el esquema paradigma-imagen, es decir, al perfilar la relación asociativa que al parecer delinea y constituye el paradigma. El paradigma se puede definir negativa o positivamente, en relación con aquello que no se le parece o aquello que sí se le parece. Aunque una lira y un ser humano son distintos:

Los amantes, cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen la lira y, al tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia (*Phd.* 73d).

Además, se puede definir o “intuir” por algo que esté asociado con él: “Si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición?” (*Phd.* 73c).

La reminiscencia “se origina a partir de cosas semejantes, y en otros casos también de cosas diferentes” (*Phd.* 74a). Aprender es: “que experimente, además, esto: que advierta si a tal objeto le falla algo o no en su parecido con aquello a lo que recuerda” (*Phd.* 74a). Sócrates examina este mecanismo en dos niveles ontológicos distintos. En primera instancia, identifica el paradigmatismo que opera a nivel de entidades particulares sensibles: “es posible al ver pintado un caballo o dibujada una lira rememorar a una persona, o al ver dibujado a Simmias acordarse de Cebes” o “viendo dibujado a Simmias uno puede acordarse del propio Simmias” (*Phd.* 73d).

Luego, el argumento se desplaza inmediatamente hacia el paradigmatismo inteligible al evaluar nociones no sensibles, como los teoremas matemáticos o las Formas “en sí”. La propuesta platónica no es meramente analógica; descansa en que ambas relaciones comparten la misma estructura formal, aunque difieran en la naturaleza de sus *relata*. Mientras que las entidades sensibles son mudables y variables (*Phd.* 78b), la entidad inteligible es de aspecto único, inmutable y se mantiene siempre en idéntica condición (*Phd.* 79d).

Esto se hace explícito cuando Sócrates examina el caso de lo igual sensible cuando refiere que los “maderos y las piedras iguales”, siendo las mismas, nos parecen unas veces iguales y otras no (*Phd.* 74b), y concluye que estos objetos, aunque se parecen a lo igual en sí, carecen de algo y no consiguen ser tal como aquél, sino que resultan inferiores (*Phd.* 74d-e). Esta fórmula parecerse mucho pero resultar inferior a un modelo, es exactamente la misma estructura que opera en el caso del retrato de Simmias: el retrato puede ser reconocido como Simmias, se le parece, pero no es Simmias sin más; hay una semejanza deficiente que a la vez remite a su modelo y se distingue de él. Lo que cambia entre el paradigmatismo sensible-sensible y el sensible-inteligible no es, entonces, la forma de la relación, sino el tipo de entidad que ocupa el lugar del paradigma: en un caso, otro particular sensible; en el otro, una entidad que es siempre de igual modo en idéntica condición (*Phd.* 79d). Al hacer esta diferenciación, Platón muestra cuál es el paradigmatismo de las Formas o Ideas³.

Daniel Devereux señala que una Forma puede estar separada pero al mismo tiempo explicar qué son los particulares, que Platón diferencia entre Formas separadas y caracteres inmanentes (Devereux, 1994, pp.72-73). Esto sería, en parte, consistente con la idea de que el paradigma es separado de su imagen⁴. Sin embargo, el verdadero problema, para Platón, no está en si la Forma está “en” el particular que la instancia, sino en explicar cómo una Forma puede estar separada y, al mismo tiempo, explicar los particulares. De esta manera, el paradigmatismo no se explica solo entendiendo qué es un paradigma si no lo entendemos como parte de una relación con su imagen. El error habitual consiste en entender el paradigma como una entidad aislada. Sin embargo, en los diálogos platónicos el paradigma sólo resulta inteligible como uno de los polos de una relación constitutiva con su imagen. Pero Platón no se refiere al paradigma solo como una imagen que es copia de algo, como el retrato. Aunque el retrato nos muestra una relación paradigmática, no es el paradigmatismo. Esto es visible en cuanto Platón inserta el ejemplo de lo “igual en sí mismo” como paradigma: “Decimos que existe algo igual. No me refiere a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo” (*Phd.* 74a).

³ Utilizo indistintamente Formas o Ideas.

⁴ Una manera distinta de explicarlo es mediante inmanencia no reductiva, como hace José Tomás Alvarado (*Cfr.* Alvarado, 2020).

Esto lo dice claramente cuando hace la distinción entre cosas mudables y cosas impasibles, pues es precisamente “lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente”, lo que corresponde a lo inmutable. Pero el paradigma no existe solo en el mundo eidético. Platón constantemente señala que el mundo sensible es lo primero que nos muestra la existencia de paradigmas. La relación paradigmática existe también entre las cosas sensibles y mudables. El paradigma, en tanto relación, tiene características fundamentales que emanan de su ser relacional.

Una de ellas es la relación asimétrica de dependencia ontológica. Es decir, P depende de F para ser F, pero F no depende de P para su ser F. Así, vemos en *Phd.* 100c que “si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo”. O también: “la grandeza son grandes las cosas grandes y las mayores mayores, y por la pequeñez son las pequeñas pequeñas” (*Phd.* 100e). En estos pasajes Platón ha señalado un tipo de Formas específicamente: formas de relativos.

El paradigmatismo puede analizarse desde la problemática de los relativos, en la medida en que implica una relación ontológica entre un particular y una Forma. Sin embargo, esto no significa necesariamente que el paradigma constituya un relativo en sentido estricto, pues ello requeriría mostrar que la identidad del paradigma depende constitutivamente de dicha relación. Más bien, la cuestión central es determinar si la relación paradigmática debe entenderse como una relación externa entre dos entidades o como una estructura ontológica mediante la cual la Forma explica la determinación del particular⁵, pero esto excede el alcance de este trabajo. Otro signo del paradigmatismo consiste en la capacidad explicativa. Es decir, la Forma de F explica porqué las cosas F son F:

Si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo (...) me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella (...)

⁵ Sobre esto véase Marmodoro (2021, p. 179-181) y Matthew Duncombe (2020) a quien cuestiona, que señala que Platón asume una forma de relatividad constitutiva, según la cual ciertos relativos no simplemente poseen una relación, sino que están constituidos por ella. La posibilidad de comprender el paradigmatismo como una estructura relativa debe distinguirse de la tesis más fuerte según la cual Platón habría deificado las relaciones como entidades ontológicas independientes. La propuesta aquí defendida no implica que Platón deifique relaciones, sino que la relación paradigma-imagen constituye una estructura ontológica irreductible a la consideración aislada de cualquiera de sus términos.

sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es bello en sí (*Phd.* 100d).

A esto Platón le ha llamado “respuesta segura”, pues “me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro” (*Phd.* 100e). Esta dimensión ontológica de la participación ha sido destacada por Sedley, quien sostiene que las causas platónicas constituyen “menos una categoría epistemológica que una categoría ontológica” (Sedley, 1998, p.122)⁶. En *Phd.* 95e-107b, Sócrates se pregunta por la causa de la generación y el ser y cuenta cómo había buscado las causas de la generación y el ser. Presenta dos posibilidades explicativas de las Formas: la respuesta “segura” (100d-104e) y la respuesta “inteligente” (105b-c). Postula esta segunda porque según afirma, esta no es útil para la mayoría de las cosas de las que se busca una explicación: “Al margen de aquella respuesta segura que te decía al comienzo (...) ahora veo otra garantía de seguridad. Así que si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que se ponga caliente, no te daré aquella respuesta segura e indocta, que será el calor, sino una más útil” (*Phd.* 105b-c).

Así, en el perfilamiento de lo que puede ser esta relación de las Formas con los particulares que las instancian, también encuentra que (en el caso de los relativos, por ejemplo), unas no pueden convivir con otras en los particulares sensibles, o si lo hacen, los reconfiguran. La capacidad explicativa y ontológica de las Formas se delimita por esta co-presencia de opuestos:

No sólo la grandeza en sí jamás querrá ser a la vez grande y pequeña, sino que tampoco la grandeza que hay en nosotros aceptará jamás la pequeñez ni estará dispuesta a ser superada, sino que, una de dos, o huirá y se retirará cuando se le acerque lo contrario, lo pequeño, o bien perecerá al llegar éste (*Phd.* 102e).

Lo mismo sucede con cualquier otra Forma que encuentre su contrario. Como señalaba antes, esto sucede solo con Formas de relativos, como lo caliente y lo frío (*Phd.* 103d-e) o la idea de lo impar (104d-105a). El carácter paradigmático de las Formas fue estudiado sistemáticamente por Allen (1960), y constituye una de las lecturas fundacionales del paradigmatismo platónico. Mostró que la relación modelo-imagen constituye mucho más que una metáfora epistemológica: expresa una relación de dependencia

⁶ “If I am right, they constitute less an epistemological than an ontological category”.

ontológica entre la Forma y sus participantes. Allen recurre a la analogía del reflejo en un espejo para explicar la relación paradigma-imagen: la imagen no comparte cualidades con el original, sino que es una entidad “cuasi-substancial”, relacional pero no una relación en sí misma, distinta en tipo y naturaleza respecto de su paradigma, pues los particulares son “imágenes” precisamente por depender de las Formas sin ser ellos mismos Formas, la imagen depende del paradigma sin compartir su mismo modo de ser, por lo que constituye una entidad distinta aunque ontológicamente derivada (Allen, 1960, p.156-158). Desde esta perspectiva, afirmar que una cosa es F por la Forma F no equivale simplemente a ofrecer una explicación conceptual, sino a identificar aquello que es responsable de que el particular sea como es. El “paradigma” no es la traducción literal de “imagen” sino que tiene un sentido técnico para Platón.

El *Timeo*⁷, tras distinguir entre el ser inmutable inteligible y el devenir opinable (*Ti.* 28a), presenta la función paradigmática como una causa ontológica de la belleza del cosmos. El artífice del universo debió fijar su mirada en el modelo eterno e inmutable, haciendo del mundo una imagen de algo trascendente (*Ti.* 28b-29b):

Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo (*παράδειγμα*), lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello (*Ti.* 28b).

Luego, “si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno...es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas” (*Ti.* 29a). Este tipo de paradigma, que es distinto de los paradigmas generados y destructibles, imperfectos, “fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de toda necesidad que este mundo sea una imagen de algo” (*Ti.* 29b). Esta proyección ontológica se refleja en el plano epistemológico mediante una correlación discursiva: los discursos concernientes al orden estable e inteligible son estables e infalibles, mientras que aquellos que se refieren a la imagen mutable sólo pueden aspirar a ser verosímiles (*Ti.* 29b-c).

⁷ Utilizo en este trabajo la traducción de Francisco Lisi. Gredos, Madrid. 1992.

Los signos recogidos hasta aquí no describen entonces propiedades del paradigma tomado en sí mismo, sino de la relación paradigmática como tal. La semejanza, la dependencia ontológica asimétrica y la co-presencia de opuestos ya están prefigurados en el ámbito sensible (en relación con el retrato y el modelo) y se radicalizan cuando el paradigma es una Forma. Más aún, el orden del conocimiento sigue esta distinción: es la experiencia reiterada de la copia deficiente en el mundo sensible la que empuja al alma a intuir la existencia de un paradigma de otro orden, como solo igual en sí, cuyo conocimiento latente debió adquirirse antes del nacimiento: al advertir que los maderos y las piedras iguales nos parecen a veces iguales y a veces no, y que de cualquier modo se quedan cortos respecto de aquello a lo que se parecen (*Phd.* 74b-e), el alma no permanece en el nivel de la comparación entre sensibles, sino que es llevada a intuir la existencia de lo igual en sí, un paradigma que ningún objeto sensible podría haberle mostrado de manera adecuada.

La imperfección misma de la comparación sensible es, entonces, lo que empuja más allá de ella: no conocemos primero la Forma y luego la reconocemos en sus copias, sino que es la experiencia reiterada de la copia deficiente la que hace patente que debe haber un paradigma que la copia nunca alcanza a igualar. Es esta misma estructura la que explica, más adelante, por qué el conocimiento de este paradigma superior tuvo que haberse adquirido antes del nacimiento (*Phd.* 74e-76d): si el alma reconoce la insuficiencia de lo sensible al medirlo contra lo igual en sí, es porque ya poseía de antemano, aunque de forma latente, el conocimiento de ese paradigma frente al cual mide la falla.

Es esta diferencia en el tipo de entidad-paradigma, y no una alteración en la estructura formal de la relación, la que explica tanto la divergencia de los discursos en el *Timeo* como la naturaleza del “paradigmatismo eidético”. Esta articulación es la que permitirá entender por qué Aristoteles, al criticar el paradigmatismo platónico, dirigirá su argumento contra la posibilidad misma de esta estructura relacional bajo las nociones de homonimia y sinonimia.

EL ARGUMENTO DE LOS RELATIVOS: HOMONIMIA Y SINONIMIA

Si la estructura paradigma-imagen identificada en los diálogos es, como se ha sostenido, una única relación con dos modalidades, es de esperar que sea reconocible incluso fuera del vocabulario platónico. Es lo que ocurre, sostengo, en el Argumento de los Relativos del estagirita. Los argumentos

revisados de *República* y *Fedón* corresponden en la relación paradigmática con el argumento que Aristóteles considera uno de los dos argumentos más exactos en *Sobre las Ideas*: el Argumento de los Relativos (AR)⁸. Este argumento, según Aristóteles, es lógicamente válido para postular Formas. El argumento contrasta predicados como “hombre” con otros como “igual” y postula Formas para los segundos⁹. Las Formas aparecen en este argumento como paradigmas y discute la relación paradigmática en función del problema de naturalezas distintas. Para ello Aristóteles acuña dos términos técnicos propios: “homonimia” y “sinonimia”. Propongo enseguida que son consistentes con lo que Platón propuso. El Argumento de los Relativos (AR) es el siguiente:

El argumento que establece la existencia de Ideas a partir de relativos es el siguiente: (I) En los casos en los que se predica una misma cosa de otras muchas no homónimamente, sino haciendo referencia a una única naturaleza, se dice verdaderamente de éstas (a) porque las cosas en cuestión son propiamente lo significado por el predicado, como ocurre cuando llamamos hombre a Sócrates y Platón, o (b) porque aquéllas son imágenes de las verdaderas, como cuando predicamos hombre de hombres pintados –pues hacemos referencia en tales casos a imágenes de hombres significando una misma naturaleza en todos ellos o (c) porque una de ellas es el paradigma y las otras son imágenes, como si llamáramos hombres a Sócrates y a sus imágenes.

⁸ Hay dos interpretaciones de la presentación del argumento: en la primera, se traduce “El argumento que establece la existencia de Ideas también de relaciones es el siguiente”, la segunda es: “El argumento que establece la existencia de Ideas a partir de relaciones es el siguiente”. Las diferencias producen distintas consecuencias; en el primer caso las Ideas de relativos son resultado del argumento, en el segundo son causa del argumento. Fine (1993) prefiere el segundo debido a otras consideraciones filológicas, Ross y Hayduck prefieren la primera. La traducción de Vallejo Campos (2005, n.90, p. 415) que utilizo aquí prefiere también la primera porque (según advierte Cherniss) la frase en cuestión aparece literalmente igual en *Met.* 9 en la presentación del argumento (p.415). González Varela (2013, p. 97) también prefiere la segunda traducción, además me parece que esta interpretación es correcta ya que coincide con los textos platónicos de *Rep.* y *Fed.*, como se verá. Dado que esta interpretación concuerda con la evidencia textual, modificaré la traducción de Vallejo Campos utilizando “a partir de”.

⁹ El AR ha sido objeto de un análisis detallado por González Varela (2013), quien reconstruye su estructura lógica. La interpretación propuesta aquí coincide con dicha reconstrucción aunque sostiene que el argumento conserva la estructura de paradigma previamente desarrollada en los diálogos.

(II) Ahora bien, cuando predicamos lo igual en sí de las cosas de este mundo, es predicado homónimamente de ellas. Pues (a) ni se ajusta la misma definición a todos estos casos ni (b) significamos las cosas verdaderamente iguales, ya que la cantidad cambia en las cosas sensibles, se transforma continuamente y no es determinada. En verdad, (c) en las cosas de este mundo no hay nada que se ajuste con exactitud a la definición de lo igual. (III) Tampoco, sin embargo, pueden ser llamadas así porque una de ellas sea paradigma y la otra imagen, porque ninguna de ellas es más paradigma o imagen que otra. (IV) Ahora bien, incluso si alguien aceptara que la imagen no es homónima respecto al modelo, siempre se seguiría que estas cosas iguales son iguales en tanto que imágenes de lo que es propia y verdaderamente igual. (V) Si esto es así, existe algo igual en sí y propiamente igual, en relación con lo cual se generan como imágenes suyas y son llamadas iguales las cosas de este mundo, pero esto es la idea, paradigma (e imagen) de las cosas que se generan en relación con ella (Alejandro de Afrodiasias. *In Aristotelis Met. comm.*, 82,11-83,17).¹⁰

Luego, ¿qué quiere decir Aristóteles cuando afirma que algo “se predica no-homónimamente”? En *Cat.* 1 Aristóteles define el sentido técnico de homonimia y sinonimia: se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la substancia es distinto:

...así, por ejemplo, tanto un hombre como su representación pictórica son animales. Ciertamente, esas cosas sólo tienen el nombre en común y la definición de acuerdo con el nombre es diferente; puesto que, si alguien tuviese que dar cuenta de en qué consiste para cada una de ellas el ser un animal, daría una definición propia para cada una (*Cat.* 1a1-5).¹¹

Por otra parte, las cosas sinónimas son aquellas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la substancia es el mismo:

Se llaman sinónimas las cosas que tienen el nombre en común y cuya definición de acuerdo con el nombre es la misma; así, por ejemplo, tanto un hombre como un buey son animales. Ciertamente, a cada uno de ellos se lo denomina mediante un nombre común, animal, y la definición es también la misma; pues si alguien tuviera que dar la definición de cada uno de ellos,

¹⁰ Aristóteles, *Fragments*, trad. Álvaro Vallejo Campos, Gredos, 2005, fr. 3, 83.6-11. Parece más adecuada la traducción de *zoon* por animal y no por “vivo”, por lo cual se hace la sustitución, y al igual que en otras citas, cambio “entidad” de la traducción original, por “substancia”.

¹¹ Utilizo la traducción de Luis Valdés Villanueva. Tecnos. Madrid, 1999.

a saber: en qué consiste para cada uno de ellos el ser un animal, daría la misma definición (*Cat.* 1a6-12).

La homonimia es multiplicidad de naturalezas o esencias. La sinonimia es identidad de naturalezas: a y b son sinónimamente F sii (1) a es F, (2) b es F, y (3) la F-idad en “a es F” y “b es F” es la misma. Normalmente se cree que Aristóteles dice que los platonistas se equivocan en al confundir la predicación homónima con la sinónima; así el problema que enfrentan los platonistas es explicar por qué de un tipo de predicación se sigue que hay paradigmas substanciales separados.

La interpretación de la homonimia en el AR presupone una discusión más amplia sobre el vocabulario aristotélico. Siguiendo la distinción de Irwin (1981, p. 524) entre homonimia extrema (definiciones totalmente disjuntas), y moderada (definiciones parcialmente solapadas), Owen (1960), Irwin (1981) y Fine (1993) han defendido que Aristóteles adopta la segunda. Los ejemplos de *Met.* 4.2 sobre lo saludable muestran que predicados como “saludable” no son sinónimos, pues dieta y organismo no lo son en el mismo sentido, pues mantienen conexión focal (*focal meaning*) con una naturaleza central (la salud), que solo el organismo posee en sentido primario. Irwin (1981, p.531) precisa que dicha conexión no es entre sentidos de una palabra sino entre cosas: solo las Fs genuinas mantienen conexión focal; un retrato de hombre o de una mano cercenada no son genuinamente una mano. En esta lectura, toda definición conectada, incluso la focal, cuenta como homonimia, lo que hace de homonimia y sinonimia una división exhaustiva, sin necesidad de postular categorías intermedias. Asumo aquí esta lectura defendida por Fine (1993, p. 146) siguiendo a Irwin (1981, p. 529), pues permite entender AR 1(c) como caso de sinonimia (paradigma e imagen comparten la misma naturaleza), frente a AR II-IV, donde la predicación de lo igual resulta homónima.

Entonces el AR I (a) cumple con el caso de sinonimia (o no-homonimia) presentado en *Cat.* 1a6-12, Sócrates y Platón son hombres en el mismo sentido que hombre y buey son animales; I (b), las imágenes de hombre: Aristóteles parece tratar este caso como un ejemplo de predicación no homónima; y I (c) cumple con la sinonimia porque uno es paradigma y el otro copia. Esto resulta contraintuitivo desde la lógica aristotélica, dado que paradigma e imagen parecen tener naturalezas distintas, pero es justamente lo que Platón parece asumir en I(c), y es lo que Aristóteles cuestiona. Se sigue de lo anterior, que la definición en común se sigue de su naturaleza en común, es decir, la definición depende de la situación ontológica en cada caso. Dos hombres tienen la misma naturaleza en algún sentido importante, y por lo tanto su

definición puede ser la misma. También dos imágenes, y según Aristóteles, el paradigma y su imagen también comparten naturaleza esencialmente¹². Esto resulta consistente con la dependencia ontológica defendida en los diálogos platónicos.

Pero lo más importante para nuestra interpretación es que hay dos tipos de relaciones paradigmáticas y por lo tanto dos tipos de paradigmas. El primero (I) fundamenta la existencia del segundo (IV-V). En I (c) vemos la primera relación paradigmática: Sócrates y sus imágenes. Donde Sócrates es el paradigma. Este es un paradigma sensible, mutable, mortal. Ahora bien, en II señala que “cuando predicamos lo igual en sí de las cosas de este mundo, es predicado homónimamente de ellas” porque no se puede definir lo igual en sí de la misma manera en ninguna de ellas. Para definir las se necesita un paradigma, pero ninguna de ellas califica como paradigma porque siempre cambian y no hay ninguna que se ajuste exactamente a la definición de lo igual en sí. El hecho de que ninguna se pueda ajustar a la misma definición se debe a su ontología: son mutables, son iguales y no son iguales en relación con algo más (“tampoco, sin embargo, pueden ser llamadas así porque una de ellas sea paradigma y la otra imagen, porque ninguna de ellas es más paradigma o imagen que otra”). Por lo tanto: la segunda relación paradigmática es la que encuentra en IV el caso de “lo igual en sí de las cosas de este mundo”, donde estas cosas iguales son iguales en tanto que imágenes de lo que es propia y verdaderamente igual, es decir, un paradigma que ‘no es’ una de las cosas de este mundo. Un paradigma que pueda ser ‘lo igual’ solamente.

Allen (1960, p.149) advierte que Platón no tiene un término para “predicación”, sino que las cosas son “llamadas por el mismo nombre” que el de su Forma (*Phd.* 78e2), anticipando el problema que Aristóteles enmarca con la “homonimia” y la “sinonimia”. La sinonimia no debe entenderse aquí como un fenómeno primariamente lingüístico o lógico, sino como la expresión semántica de una relación ontológica previa. Allen había explicado la relación paradigma-imagen mediante la analogía del reflejo en el espejo: la imagen constituye una entidad ontológicamente derivada y distinta en naturaleza de su paradigma, sin compartir sus propiedades esenciales (Allen,

¹² Existe una discusión en la interpretación de este apartado: hay quienes creen que el caso de 1(c) es homonimia, pero como señala Gail Fine (1993, pp.147-9), siguiendo a Owen, parece correcto asumir que Aristóteles sí considera que es sinonimia, porque está interpretando a Platón y hay mucha evidencia en los Diálogos de que Platón sí creía esto. En esto estoy de acuerdo con Fine.

1960, pp. 156-158). Allen mostró correctamente que la relación paradigma-imagen expresa una dependencia ontológica y no una mera semejanza. Sin embargo, su reconstrucción no distingue entre el paradigmatismo que opera entre entidades sensibles y el que vincula a los particulares con las Formas. Esta distinción permite explicar de manera más precisa el tratamiento que Aristóteles da a la relación paradigma-imagen en el AR. La analogía del espejo funciona adecuadamente para el caso de paradigmas sensibles, como modelo-retrato, pero es menos clara cuando el paradigma es un relativo como “lo igual”. Esa diferencia motiva la distinción entre dos modos de paradigma que se defenderá en este trabajo.

En el AR, la posibilidad de aplicar una misma definición a diversos casos no constituye el fundamento de su comunidad, sino su consecuencia. Dos entidades admiten una misma definición porque participan de una misma naturaleza o porque se encuentran vinculadas por una relación paradigmática determinada. La sinonimia depende, por tanto, de la estructura del ser. Esta prioridad de la ontología sobre la definición explica por qué Aristóteles puede presentar la predicación no homónima como un criterio para reconocer la existencia de un paradigma común: la comunidad definicional sólo es posible cuando existe previamente una comunidad ontológica.

Esto confirma, ahora desde el vocabulario aristotélico, lo que ya habíamos visto en *Fedón*: una única estructura relacional que admite dos tipos de paradigma según su naturaleza ontológica.

Desde esta perspectiva, el AR parte de la relación paradigma-imagen. El AR revela así una continuidad que suele pasar inadvertida. Corresponde, con otros términos, con lo que Platón ha dicho antes: hay dos niveles de estructura paradigmática, uno sensible-sensible (I) y otro sensible-Forma (IV-V), que fundamenta al primero. El paso de los paradigmas sensibles a las Formas no supone la introducción de una relación nueva, sino la radicalización de una estructura ya presente en el mundo sensible.

CRÍTICA AL PARADIGMATISMO PERFECTO DE FINE Y BALTZLY

Gail Fine afirma que “Aristóteles considera las formas platónicas, pero no sus propios universales, como paradigmas separados, autopredicativos y perfectos”¹³ (Fine, 1993, p. 25). Fine caracteriza la concepción platónica

¹³ “*Aristotle takes Platonic forms but not his own universals to be separate, self-predicative, perfect paradigms*”.

como un caso de “paradigmatismo perfecto” siguiendo a Aristóteles y su “reiterada insistencia (véase, por ejemplo, *Met.* 1038b8) en que ningún universal puede ser una sustancia se opone a la postura de Platón de que las formas (universales) son los seres básicos y, por lo tanto, los más perfectos” (Fine, 1993, p.251, n.36)¹⁴.

Fine sostiene que Sócrates postula que existen las formas como paradigma en tanto que son estándares¹⁵ (Fine, 1993, p. 63) en tanto que uno solo sabe que algo es F si conoce la forma de lo F. Son lo que explica que algo F sea F. No obstante, cree que Platón va más allá de Sócrates al postular el “paradigmatismo perfecto”. A diferencia del paradigmatismo socrático o “paradigmatismo débil”: “parece pensar que las formas son paradigmas porque son perfectas, mientras que los sensibles son imperfectos, y porque los F sensibles son F derivadas de la forma de F, mientras que la forma de F no es F derivada”¹⁶ (Fine, 1993, p. 63). Sin embargo, la perfección consiste precisamente en que son lo que explican lo que son las cosas F y no lo no-F en las cosas¹⁷. Fine afirma que Platón tuvo la necesidad de plantear la existencia de paradigmas perfectos porque los paradigmas sensibles no pueden explicar el ser si también aceptan el no-ser. Cree que la perfección del paradigmatismo consiste en la capacidad explicativa plena. Así, para Fine, las Formas son propiedades explicativas ‘en’ las cosas.

Sostiene que el paradigmatismo perfecto consiste en la tesis platónica de que las Formas son paradigmas perfectos y los sensibles son instancias imperfectas de ellas. Esta concepción no representa un abandono de la teoría socrática de las Formas, sino su desarrollo filosófico: Platón conserva las mismas Formas que Sócrates, pero las entiende como entidades perfectas que explican la imperfección de los particulares (Fine, 1993, p. 64). Ella considera que la auto-predicación y la perfección desempeñan un papel central en la interpretación aristotélica de la teoría platónica de las Formas. En su

¹⁴ “His repeated insistence (see e.g. *Met.* 1038b8-n) that no universal can be a substance is aimed against Plato’s view that forms (universals) are the basic, and so the most perfect, being”.

¹⁵ “Forms are paradigms in so far as they are standards in the sense that one can know what it is to be F only if one knows, and refers to, the form of F. For the form of F is the property of F; it is therefore the ultimate explanation of why Fs are F”.

¹⁶ “For he seems to think that forms are paradigms because they are perfect whereas sensibles are imperfect, and because sensible Fs are F derivatively from the form of F, whereas the form of F is not derivatively F”.

¹⁷ “So for Plato, as for Socrates, forms are self-predicative paradigms in virtue of their explanatory role.

reconstrucción, el rasgo distintivo de Platón frente a Sócrates es el “paradigmatismo perfecto”: la tesis de que las Formas son paradigmas perfectos mientras que los particulares son instancias imperfectas y derivadas de ellas. Pero, ¿en qué consiste la perfección?

Asegura que la co-presencia de opuestos en las cosas sensibles, incluidos los paradigmas sensibles, es el punto de partida para postular paradigmas perfectos o Formas separadas. Pero que para evitar los problemas de auto-predicación, parece necesario aceptar que son “universales o propiedades” introducidos por “razones metafísicas y epistemológicas” y que “no son particulares perfectos o significados”¹⁸ (Fine, 1993, p.64). Fine parte de la asunción de que Platón necesita postular las Formas separadas porque ningún paradigma sensible cumple con el rol explicativo que les da Sócrates, porque los paradigmas sensibles son y no-son F continuamente porque poseen co-presencia de opuestos. Sin embargo, siguiendo los pasajes relevantes de paradigmatismo en Platón y el AR de Aristóteles, esa no parece ser la manera en que procede Platón. Sostengo según la evidencia textual y exegética, que Platón cree que existen paradigmas separados, no-sensibles, al encontrar que no existen paradigmas sensibles de formas como “lo igual en sí”. Los pasajes revisados permiten sostener que los paradigmas sensibles explican bastante bien lo que es una imagen de él. Es decir, Sócrates explica plenamente el retrato de Sócrates como imagen de Sócrates. No parece necesario en casos como los retratos, o entidades “sustanciales” como “ser tigre”, pensar en primera instancia en la necesidad de paradigmas separados para explicar su ser más esencialmente característico, o Formas, pues siempre hay un ejemplar o paradigma sensible al cual acudir para entender o explicar qué es un tigre, por ejemplo. La evidencia textual permite sostener que la motivación principal para postular Formas separadas se da en el caso de relativos. Solo cuando pensamos en que no hay un paradigma sensible que por sí mismo explique relativos como “lo igual” o “lo grande” o “lo pequeño”, Platón asume que existen Formas, paradigmas no-sensibles.

Otro problema que enfrenta la propuesta de paradigmatismo perfecto de Fine es que las Formas también poseen co-presencia. Fine (1993, pp. 54-57) considera que también las Formas instanciadas en los particulares (como propiedades) relacionadas con estos predicados tienen co-presencia pero de otro tipo, co-presencia en “sentido amplio”. Ésta consiste en que una

¹⁸ “Both Socratic and Platonic forms are universals or properties, introduced for metaphysical and epistemological reasons; they are not perfect particulars or meanings”.

cosa particular tiene siempre no sólo una propiedad substancial no-relativa F sino también al mismo tiempo otras propiedades que no son esenciales para explicar el ser F. Una manzana, por ejemplo, tiene la propiedad de ser manzana, pero tiene también propiedades que no son esenciales para explicar la “manzaneidad”, de esta manera la manzana tiene co-presencia en sentido amplio, pues son propiedades innecesarias para la explicación de lo que es ser manzana. Esto, no es problemático, afirma, pues aunque las Formas tengan cierto tipo de co-presencia amplia son perfectas y determinadas porque escapan un tipo de co-presencia, la estrecha, que es la que importa: p. ej., una medida específica como tres pulgadas hace a una cosa larga y corta a la vez si es comparada con otras cosas más cortas o largas. La Forma de F solamente hace a una cosa F, F y nunca no-F.

Dirk Baltzly (1997, p. 200) objeta el fundamento del paradigmatismo perfecto en Fine a partir de la idea de co-presencia de opuestos en lo sensible, porque hace necesario aceptar co-presencia en las Formas de algún tipo, y advierte que Platón en ninguna parte hace esta subdivisión co-presencia amplia/co-presencia estrecha que presenta Fine. Cuestiona que resulte correcto atribuir co-presencia de opuestos a las propiedades sensibles, por dos cosas: no hay respaldo textual para ello, y la distinción misma entre propiedades sensibles y no-sensibles carece de sentido. En cuanto a lo primero, señala que el pasaje del *Fedón* (74b7-9) del que parece surgir la pregunta por lo igual en sí no interroga por la propiedad que hace que las cosas sean a veces iguales y a veces desiguales, sino por objetos concretos (palos y piedras) que a unos les parecen iguales y a otros no. La co-presencia de opuestos, entonces, no estaría pensada para propiedades, sino para cosas particulares sensibles como estas.

Baltzly (1997, p. 181) acepta que I(c) del AR es, en efecto, un caso de sinonimia para Platón, pero considera un error la “co-presencia amplia” que le atribuye Fine, según la cual el AR serviría para postular Formas de cualquier tipo. Si es así, el argumento quedaría restringido a Formas de relativos, lo cual concuerda mejor con el texto (que reconoce paradigmas sensibles plenamente adecuados para “hombre”). Baltzly propone entonces entender las Formas no como propiedades presentes en las cosas, sino como hacedores de verdad (*truthmakers*) que hacen verdaderos los enunciados sobre lo que es F. Sostiene que II(c) (que nada en este mundo se ajusta con exactitud a la definición de lo igual) no repite lo ya dicho en II(b), sino que lo complementa al dar razón de fondo por la que no puede haber sinonimia entre las cosas sensibles: su cambio y falta de determinación constante. Esto nos deja

con dos opciones: abandonar la tesis de co-presencia amplia si queremos seguir a Fine, y decir que solo en los diálogos donde se habla de co-presencia estricta hay se postulan Formas, o adoptar la propuesta cautelosa de Baltzly y entender las Formas como hacedores de verdad en todos los casos.

Pero ninguna de las dos es suficiente ni sigue, en todo caso, la evidencia textual, simplificando inadecuadamente la complejidad que intenta mostrar Platón y sofisticando innecesariamente el paradigmatismo para justificar lo que no se encuentra en los textos. Fine se aleja problemáticamente de lo que parece ser el paradigma platónico al perfilar las Formas solo como propiedades explicativas pero sobreinterpreta para engranar su propuesta con la evidencia. Baltzly simplifica el paradigmatismo platónico regresando a lo que Platón intenta superar en el *Fedón*. Platón señala que la “respuesta segura” no es suficiente para explicar por qué las cosas sensibles son lo que son. La teoría de *truthmakers* no sustituye al paradigmatismo platónico, sino que únicamente reescribe una de sus características más básicas. Los hacedores de verdad son la respuesta segura que Platón abandona por ser demasiado simple e inducta, para luego tratar de determinar cómo es la respuesta inteligente.

Esto se ve con claridad si se atiende a la propia distinción que Sócrates traza en el *Fedón* entre la “respuesta segura” y la “respuesta inteligente” (*Phd.* 100d-105c). Decir que algo es F porque “participa de F” es, en sus propios términos, la respuesta segura: firme, pero inducta, porque no explica nada más allá de nombrar la relación misma que se busca explicar. Cuando Sócrates busca ir más allá, no se conforma con decir que el cuerpo se calienta porque “se le presenta el calor”, sino que ofrece una explicación más precisa: el cuerpo es caliente porque en él hay fuego (*Phd.* 105b-c). Decir que una Forma es “hacedor de verdad” de F cumple exactamente el mismo papel que la respuesta segura. No dice nada sobre qué hace que ese enunciado sea verdadero más allá de afirmar su relación de dependencia entre lo F y la Forma de F. Baltzly, al sustituir la noción de propiedad explicativa de Fine por la de hacedor de verdad, no avanza hacia la respuesta inteligente que el propio Sócrates busca, sino que regresa a un nivel de explicación que el diálogo ya había identificado como insuficiente. La pregunta que Platón deja abierta no es si las Formas hacen verdaderos los enunciados sobre los particulares (eso ya lo hace la respuesta segura), sino en virtud de qué lo hacen, y es precisamente el paradigmatismo lo que permite articular, entendido como estructura formal y no como propiedad o hacedor de verdad.

Más allá de este desacuerdo general, hay un problema puntual con el criterio explicativo de Fine: si un paradigma meramente sensible como Sócrates explica sin residuo la imagen que de él depende, la capacidad explicativa plena no puede ser lo que distingue al paradigmatismo perfecto del débil, y hace falta un criterio distinto. Y si se apela a la co-presencia amplia para salvar la distinción, el mismo argumento se vuelve contra Fine: los paradigmas sensibles, como Sócrates, también tienen co-presencia amplia (poseen rasgos no esenciales a su naturaleza) sin que esto comprometa su capacidad de servir como paradigma explicativo pleno. Si la relación paradigma-imagen puede presentarse tanto entre particulares sensibles como entre Forma y particular, surge una nueva incógnita: ¿qué hace perfecto en todo caso al paradigma eidético? La función paradigmática es la misma en ambos casos, por lo que la diferencia no puede ser solamente que uno explique y el otro no, sino la naturaleza del paradigma en cada caso.

Además, la idea de perfección parece confundirnos respecto a lo que intenta Platón. No es claro que si el paradigma es “perfecto” se convierte a sí mismo en un relativo que exige un término de comparación. Pero no puede ser la propiedad que define la Forma sin caer en un regreso. Por lo anterior la perfección no parece ser lo que caracteriza el paradigmatismo platónico. El paradigmatismo no consiste entonces en que exista un paradigma perfecto, sino en una determinada relación ontológica paradigma-imagen que puede realizarse con distintos tipos de paradigma, recuperando así la misma estructura relacional identificada en el *Fedón* y el *AR*¹⁹. Así, en todo caso parece más conveniente llamar este “paradigmatismo eidético” para distinguirlo del “paradigmatismo sensible” que se da entre cosas como el retrato y su modelo.

CONCLUSIÓN

Se ha mostrado en este trabajo que Platón propuso que el paradigmatismo es una estructura relacional con consecuencias ontológicas y epistemológicas. Esta estructura puede analizarse desde la problemática de los relativos, aunque no implica necesariamente que el paradigma sea un relativo en sentido ontológico estricto. A través de este análisis, se ha demostrado que

¹⁹ La propia Fine reconoce en trabajos posteriores que la sabiduría que requiere aprehender Formas admite gradaciones (Fine, 2016, p.10), lo que sugiere que el paradigmatismo perfecto no implica una separación categórica tan radical como la que *On Ideas* (Fine, 1993), parecía requerir.

existen dos tipos de paradigmas: sensible (tipo retrato y modelo) y no-sensible. Existe, por tanto, una única estructura paradigmática que admite dos modalidades según la naturaleza del paradigma. De este modo, la distinción entre paradigmatismo sensible y paradigmatismo eidético permite integrar bajo una misma estructura relacional fenómenos que se han tendido a tratar de manera separada. Bajo esta perspectiva, el argumento reconstruido por el AR muestra que la “intuición” de un paradigma no-sensible parte de tener “a la mano” el paradigmatismo sensible (tipo retrato y modelo), una transición que es consumada por la necesidad de un paradigma no-sensible en el caso de relativos como “lo igual”. Allen (1960) muestra correctamente que, aunque hay diferencia de naturaleza entre el paradigma y la copia, hay una dependencia ontológica. Sin embargo, aunque la analogía del espejo ilumina adecuadamente el caso de paradigmas sensibles, no resulta tan clara en casos de paradigmas como “lo igual en sí”, de acuerdo a la evidencia textual. Así, el paradigmatismo no se agota en esa analogía. El paradigmatismo platónico no se distingue del paradigmatismo sensible por una co-presencia de opuestos diferente, lo que resulta difícil de defender, ni por una función explicativa distinta como propone Fine, sino principalmente por el tipo ontológico de paradigma que ocupa el lugar del modelo. Esa diferencia explica la sinonimia, podría explicar la auto-predicación y problemas del Tercer Hombre, en la medida en que estos dependen de tratar a la Forma como un caso más de sí misma dentro de la relación paradigmática; desarrollar esta conexión, sin embargo, requeriría un tratamiento independiente que excede los límites de este trabajo.

En todo caso, la perfección de las Formas (como la ve Aristóteles) no constituye el criterio que identifica una relación paradigmática, sino una consecuencia del tipo de entidad que ocupa el lugar del paradigma. Si la estructura paradigma-imagen permanece constante tanto entre particulares sensibles como entre Forma y particular, entonces la perfección no puede definir el paradigmatismo mismo, sino únicamente describir uno de sus casos. Si el *Fedón* muestra que existe una relación paradigmática plenamente funcional y explicativa entre entidades sensibles (el ejemplar Sócrates explica perfectamente la existencia y características de su retrato), entonces la perfección no puede ser lo que define el paradigmatismo platónico sino únicamente su carácter eidético.

A partir de esta base estructural, es posible evaluar críticamente la interpretación de Gail Fine y la alternativa de Dirk Baltzly. Se argumentó que ambos comparten el mismo equívoco: intentan fijar qué hace que una Forma

sea un paradigma apelando a la perfección explicativa en su caso, y a la condición de hacedor de verdad en otro (la distinción entre “respuesta segura” y “respuesta inteligente” del *Fedón* dificulta la intención de considerar a las Formas solamente como hacedores de verdad), cuando lo que en realidad distingue a un paradigma eidético de uno sensible no es una propiedad adicional, sino la naturaleza de la entidad que ocupa ese lugar en la relación. El error de Fine consiste pues en pensar que el rasgo distintivo del paradigma platónico es la perfección, mientras que la evidencia textual sugiere que el rasgo distintivo del paradigma no es ser perfecto sino eidético.

Además, el “paradigmatismo perfecto” resulta problemático porque toma como rasgo definitorio del paradigma, una propiedad relativa (la perfección), que sólo aparece cuando el paradigma está en relación con un particular sensible. La noción de “perfecto” no designa, en todo caso, una propiedad absoluta de una entidad, sino una propiedad relativa: la Forma es perfecta respecto del particular sensible. Luego, al convertirse en un miembro de cosas que pueden ser calificadas como perfectas o imperfectas, la auto-predicación deja de ser un supuesto *ad hoc* (como a veces se interpreta en Fine) y aparece como una consecuencia del paradigmatismo perfecto.

Por consiguiente, lo que hace falta explicar no es por qué las Formas explican mejor, sino por qué ciertos relativos (lo igual, lo bello, lo grande) carecen de un paradigma sensible que cumpla ese papel. Ese vacío, y no la supuesta perfección de las Formas, es lo que obliga a postular lo que llamo “paradigmas eidéticos”. El paradigma podría entenderse, a fin de cuentas, como una estructura relativa, en tanto explica la aparición de paradigmatismos eidéticos y paradigmatismos sensibles. Es la estructura inteligible que hace posible toda instancia de F.

Pero aunque el paradigmatismo sensible es naturalmente aceptado, el paradigmatismo eidético es difícil de observar. Es “observado” solamente mediante la intuición, en el caso de relativos como “lo grande” o “lo igual”. Las características esenciales de su paradigma son: ser inmutable, no-sensible, inteligible o eidético, idéntico a sí mismo, causa del ser de los participantes, causa del conocimiento seguro, y ser inmune a la co-presencia de opuestas que afecta a los sensibles.

Si esta interpretación es correcta, entonces el paradigmatismo es una estructura relacional general mediante la cual Platón articula distintos niveles de realidad. Las Formas no monopolizan el paradigmatismo, representan su modalidad eidética. La revisión de *República*, *Fedón* y *Timeo* muestra que la capacidad explicativa y la co-presencia de opuestos, como rasgos que suelen

atribuirse a las Formas en su calidad de paradigmas, no son exclusivos de la relación entre lo sensible y lo inteligible, sino que ya operan de manera menos marcada, en el paradigmatismo que vincula cosas puramente sensibles.

Esta continuidad estructural volvió a confirmarse, desde un vocabulario distinto, en el AR de Aristóteles. La sinonimia resulta ser una expresión de la misma dependencia ontológica identificada en los diálogos, articulada en dos niveles (sensible-sensible y sensible-eidético) que el propio argumento distingue y relaciona. El paso del paradigma sensible al inteligible introduce una estructura paradigmática nueva, sino que reconoce una ya presente en el mundo sensible, que Platón afirma descubrir ahí primero, y cuya modalidad eidética alcanza en las Formas una nueva modalidad ontológica.

[Recebido em julho/2026; Aceito em setembro/2026]

REFERENCIAS

- ALLEN, R. E. Participation and predication in Plato's middle dialogues. *The Philosophical Review*, v. 69, n. 2, p. 147-164, 1960.
- ALVARADO, J. T. A *metaphysics of Platonic universals and their instantiations*. Cham: Springer, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-50774-9>.
- ARISTÓTELES. *Categorías*. In: ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES. Sobre las Ideas. In: ARISTÓTELES. *Fragmentos*. Madrid: Gredos, 2005.
- BALTZLY, Dirk. Plato, Aristotle and the logos ek ton pros ti. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 1, 1997.
- DEVEREUX, Daniel T. Separation and immanence in Plato's theory of Forms. In: TAYLOR, C. C. W. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. v. 12. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 63-90.
- DUNCOMBE, Matthew. *Ancient relativity: Plato, Aristotle, Stoics, and Sceptics*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- FINE, Gail. *On Ideas: Aristotle's criticism of Plato's theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- FINE, Gail. The "Two Worlds" theory in the Phaedo. *British Journal for the History of Philosophy*, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1176892>.
- GONZÁLEZ VARELA, José E. El argumento a partir de los relativos del Peri Ideon. In: *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna: de su simiente griega a la Ilustración*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- IRWIN, Terence H. Homonymy in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, v. 34, p. 523-544, 1981.
- MARMODORO, Anna. *Forms and structure in Plato's metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

- OWEN, G. E. L. Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle. *In*: DÜRING, Ingemar; OWEN, G. E. L. (ed.). *Plato and Aristotle in the mid-fourth century*. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1960.
- PLATÓN. *Fedón*. *In*: PLATÓN. *Diálogos III*: Fedón, Banquete, Fedro. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN. *República*. *In*: PLATÓN. *Diálogos IV*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN. *Timeo*. *In*: PLATÓN. *Diálogos VI*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- SEDLEY, David. Platonic causes. *Phronesis*, v. 43, n. 2, p. 114-132, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685289860511050>.