

Luis A. Fallas López

El problema del sujeto en el pensamiento platónico

Abstract. *The paper takes on the dilemma drawn by Mattews and Cohen upon the complex grounding of a subject in Plato's thought –which leads to think in a sort of non-formal entity, as well as in a denial of any possible identity, towards a relationism– and puts forth some of the most remarkable interpretations of the issue. The discussion is grounded on the presence of subjects –mainly individuals– in the mid-period of Plato's work, but also on the breaking with the sensitive entity in the Timaeus. Overall, we want to emphasize the aporetic sense that this issue holds. Hence, we'll pay special attention to the singularity presupposed by the notion itself of subject as sustained by Aristotle in his Categories.*

Key words: Plato; subject; identity; singularity; greek philosophy.

Resumen. *A la luz del dilema descrito por Mattews y Cohen sobre la compleja sustentación de un sujeto en el pensamiento platónico, que lleva a pensar tanto en una suerte de entidad desformalizada, cuanto en una negación de toda identidad posible –a favor de un relacionismo–, discutimos algunos de las más importantes interpretaciones del problema. Este se funda en la presencia de sujetos efectivos en el período medio de la obra, sobre todo individuos, y la ruptura con la entidad sensible en el Timeo. En general queremos destacar el carácter aporético que tiene la cuestión, sobre todo a la vista de la singularidad que supone el concepto mismo de sujeto que llega a sustentar Aristóteles en las Categorías.*

Palabras clave: Platón; sujeto; identidad; singularidad; filosofía griega.

*“Aquel de nosotros que se prepara
(παρασκευάζεται) más
y con mayor rigor para conocer
mentalmente (διανοηθῆναι)
en sí misma cada una de las cosas
(αὐτὸ ἕκαστον) que investiga (σκοπεῖ),
ese es el que se aproxima más a la
comprensión (γινῶναι) de cada cosa”*

Fedón, 65e2-4¹

En el contexto del argumento de la *remisencia* a favor de la inmortalidad del alma encontramos en el *Fedón* una doctrina que nos obliga a tomar una perspectiva crítica frente a la realidad sensible, pero bajo el convencimiento de que es un medio curiosamente elevador: “cuando alguien, tras haber visto (ἰδῶν) o escuchado o habiendo tenido cualquier otra percepción sensible (αἴσθησιν), no sólo conoce (γινῶ) aquello [que ha visto, escuchado, etc.] sino que también piensa (ἐννοήσῃ) en otra cosa cuyo conocimiento (ἐπιστήμη) no es el mismo sino distinto, ¿no diremos con justicia que [lo que ahora percibimos] nos ha hecho acordar de aquello de lo cual nos ha venido el pensamiento (τὴν ἔννοιαν ἔλαβεν)?” (*Fedón* 73c6-d1) Mas, ¿quiere decir esto que cualquier realidad perceptible nos habla de aquello que la constituye primigeniamente, o, por el contrario, que existen signos que hablan de algo muy ajeno que de algún modo aquí se refleja?

Un particularismo² estricto, que sería la meta por excelencia de una ciencia apodíctica –acaso la más representable de las posibles– exigiría que todos los elementos aprehensibles en el aquí y ahora puedan ser explicables por géneros o especies que tengan al menos otra aparición o plasmación,³ cuando no muchas. Pero el caso es que se nos está pidiendo que miremos más allá de lo inmediato, como si detrás de esa suma de características perceptibles se pudiera ver una realidad primordial o esencial, que o bien se mantiene escondida entre la multiplicidad, o se delata en su no estar.

El ejemplo que se ofrece inmediatamente aclara aún más lo que se busca: frente a un objeto que ha usado una persona o se ha relacionado con ella, de alguna manera vemos o presumimos también la presencia de aquella (cf. 74e). Lo que recuerdo no es lo mismo que esto, ni siquiera se le parece, pero su relación anterior es lo suficientemente importante como para que se dé la reminiscencia.

La relación, en este sentido, no es completa, incluso en cierto modo es negativa, porque ya aquella persona no está, sólo queda lo que usaba o poseía. Con todo, “resulta haber reminiscencia tanto a partir de cosas semejantes (ὁμοίων) cuanto de cosas desemejantes” (74a2-3); es decir, al ver el objeto, puede este darnos “idea” de la persona o entidad con que se relacionaba porque se le asocie en un sentido positivo, cuanto en uno negativo. Así, el fenómeno sensible puede ser tan cercano como lejano al objeto que nos hace recordar: “¿no es forzoso que además le suceda que piense si le falta (ἐλλείπει) o no algo en cuanto a su semejanza con aquel de quien se acuerda?” (a5-7)

La cuestión central, como ya podemos presumir, es el ser *en sí*, pero no en su posible condición de universal, sino en su mismidad: “¿decimos que hay algo igual? No me refiero a un leño igual a otro leño, ni a una piedra igual a otra piedra, ni a ninguna otra cosa de esta índole, sino a algo distinto, fuera de todas esas cosas, lo Igual en-sí (αὐτὸ τὸ ἴσον)” [a9-12]. De esta manera, si existieran razones universales –por ejemplo, equivalencias ópticas o diferenciación cuantitativa–, estas no son el objeto a conseguir. Habrá otras disciplinas que tenderán a explicar los fenómenos en este sentido, pero un filósofo “ve” más

allá, porque sabe que la consistencia ontológica que posee esta realidad no es la que busca: “en ocasiones las piedras y leños [que consideramos] iguales, aún permaneciendo (ἐνίστε) las mismas, por momentos nos parecen (φαίνονται) iguales, por momentos no” (74b7-9).

Sin embargo, la razón que nos mueve a esa mismidad parece estar allí mismo: “es a partir de esas cosas iguales, aun siendo distintas de aquello Igual, que has pensado (ἐννεύσηκας) y adquirido su conocimiento (ἐπιστήμην)” [c7-9]. ¿Significa esto acaso que la realidad sensible tiene una expresión “adecuada” de aquello, pese a su distancia? La adecuación quizás sea la forma menos oportuna de concebir esta relación, porque en ella más pesa lo negativo o lo diferente que lo positivo: “cuando alguien, después de haber visto algo piensa: esto que ahora veo quiere (βούλεται) ser semejante a alguna otra cosa, pero no lo logra y no puede ser como ella, sino que es inferior (φαιλότερον), es forzoso que el que piensa así haya conocido antes de algún modo aquello a lo cual él dice que [el objeto que ve ahora] se semeja (προσειοικέται), pero deficientemente (ἐνδεεστέως)” [74d9-e4].

Este último texto nos deja un panorama un poco más claro: por un lado, tenemos entidades de suyo o en sí –su naturaleza al menos en la perspectiva del *Banquete*, así como la *República*, es primordialmente singular, en la medida en que se les aplique la condición de entes monoideéticos⁴–, por otro, los sensibles, en los cuales existen determinaciones genéricas importantes que de alguna forma se corresponden con aquellas otras, esto por una tendencia curiosamente “querida”,⁵ condición relacionada seguramente con la visión teleologista que, como llegará a verse luego (97css), se habría de algún modo vislumbrado entre los fisiólogos. Esta realidad, pese a esa plausible búsqueda ontológica, no puede alcanzar su cometido, por lo que resulta carente, mal lograda, o sencillamente peor.

Con todo, las razones que se pueden esgrimir para esta pobreza ontológica de los objetos sensibles se pueden comprender mejor en los pasajes en que se propone el argumento de la *afinidad* del alma con las Formas (76d-77b), donde la cuestión fundamental está en la corruptibilidad ontológica: los entes pueden ser constantemente

o, por el contrario, modificarse o desaparecer. Estos segundos fenómenos negativos, sin duda, son los más preocupantes. En esta parte del diálogo Platón ha estado discutiendo la vida del alma, por lo que se remite a imágenes que tienen que ver con el aire; de ahí que hable de una dispersión (διαφύχω) y disipación (διασκεδάινυμι –disolver, destruir, arruinar–) de los entes. Esto nos remite a una condición básica: puede morir o corromperse aquello que tiene partes en las que descomponerse: “¿no es a lo que ha sido compuesto (συντεθέντι) y a lo que por naturaleza es compuesto que le corresponde dividirse (διαίρεθῆναι) en la medida en que está compuesto?” (78c1-2) Así, sólo una cosa que tiene múltiples elementos puede decirse que cambia efectivamente, mientras que a lo que es puro no le acontecerá tal acaecimiento.

Frente a tales posibilidades, no hace falta hacer un gran esfuerzo para saber cuáles han de ser las cosas corruptibles: “¿qué pasa con la multitud (πολλῶν) de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario a aquellas, ni son iguales a sí mismas (αὐτὰ αὐτοῖς), ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas (κατὰ ταῦτά)?”⁶ [78d10-e4]. En otras palabras, los particulares, estas entidades analogadas nominalmente con *lo en sí*, son de una naturaleza contingente tal que no pueden ser comparables con aquello en sentido estricto, pues ni actúan, ni se relacionan ni son como ello.

Mas, entonces, ¿cómo se establece ópticamente la realidad particular? Es evidente que este problema no es de primer orden en el diálogo y las precisiones que podría dar frente a la notabilísima tradición materialista, descrita de forma general en 95a-99d, no serán pertinentes en un escrito de este talante, menos aún teniendo en cuenta el tema que se está poniendo en discusión –la inmortalidad–. Mas, de todos modos sí podríamos asumir al menos una cuestión fundamental: el problema del sujeto como sostén posible de las mismas.

* * *

Es evidente que, cuando Platón propone el ejemplo de las diferencias longitudinales entre Simmias, Cebes y Sócrates, como prueba de la presencia de contrarios en los individuos sensibles, toma como distintas esas grandeza y pequeñez respecto de quienes las ostentan: “tampoco es que sobrepasa [Simmias] a Sócrates porque es Sócrates, sino porque Sócrates posee (ἔχει) la Pequeñez, en comparación en la Grandeza de aquel.” (102c1-4)

Asimismo, al referirse a la doble presencia de los contrarios, nuestro pensador deja en una especie de lugar intermedio a los personajes: “puede llamarse (ἐπωνυμίαν ἔχει) a Simmias tanto ‘pequeño’ como ‘grande’, ya que está en medio (ἐν μέσῳ) de los dos, sometiéndolo (ὑπέχων) su Pequeñez a la Grandeza [de Fedón] para que la sobrepase, y ofreciéndolo (ὑπερέχων) su Grandeza [a Sócrates] para sobrepasar la Pequeñez de este” (102c10-d2). De esta manera, se entendería que las “formas en nosotros” se pueden “batir en retirada” del sujeto sin que éste a su vez tenga que temer por su ser “en sí”.

Por lo que hemos considerado atrás respecto de 78d-e, las cosas sensibles cesan de ser con facilidad, pero eso no quiere decir que con cada cambio su naturaleza primordial se modifique. Mas, ¿significa esto que existe una “entidad primera” o “substancia” en esto que vemos tan vulnerablemente temporal? Las afirmaciones de Platón en estos pasajes no son suficientes como para sustentar una lectura muy segura en ese sentido, mas se insinúan posibilidades significativas que pueden llevarnos a asumir al menos una concepción de los individuos inmanentes como *separables de la particularidad*.

Nuestro diálogo insiste sobre todo en el carácter de contenedor del posible sujeto, aunque termine siendo determinado y nombrado por los elementos que mantiene en sí: “hablábamos de las cosas que contienen (ἐχόντων) a los contrarios, y que reciben de estos su nombre; ahora, en cambio, de aquellos contrarios mismos por cuya presencia (ἐνότων) las cosas reciben su nombre” (103b6-c1). Por supuesto, la definición

de la entidad sensible está muchas veces ligada a la presencia de ciertas cualidades o caracteres, pero quizás se pueda leer como un ser subsistente en sí, con lo cual en principio los criterios “categoriales” de Aristóteles podrían verse de alguna manera preanunciados aquí.

Esta tesis es discutida por G. B. Matthews y S. M. Cohen en su conocido artículo “The one and many”⁷, donde suponen, a partir del argumento, que según el Estagirita es típicamente platónico, de ‘lo uno que abarca a muchos (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν)’ [*Metafísica* 990b13 y 1079a9],⁸ que en Platón hay un dilema fundamental en la comprensión de los individuos sensibles: por un lado, mantiene la independencia del sujeto respecto a lo participado, por lo cual en lo propio correspondería a un individuo ‘desparticularizado’ –los autores lo nominan como “bare individual”⁹– o, como lo explica Hackforth, a “un sujeto concebido estrictamente como sujeto, desprovisto de todos los atributos”;¹⁰ y, por otro lado, concibe las entidades perceptibles como “reflejos y sombras que son esencial o constitutivamente relacionales”.¹¹

Este dilema ha suscitado al menos dos respuestas que nos parecen oportunas para traer a colación: la primera se puede ver en “Relational entities” de Gail Fine, quien acepta que nuestro filósofo puede ser llevado a la aporía,¹² pero que la principal consecuencia de su doctrina es la promoción de una teoría “relacionalista”.¹³ no se puede afirmar que ‘Sócrates’ tenga el carácter de substancia como supone la concepción de los “bare particulars”, en el sentido de una independencia fuerte –esencialismo–, pues las propiedades formales de que participaría no dejan de acompañarle, aunque pase de unas a otras;¹⁴ si se le ha de llamar *substancia*, sería en su condición de portador o contenedor de formas y de ningún modo como si pudiese ser en sí independiente de cualesquiera relaciones.¹⁵

Una segunda respuesta a la cuestión la podemos ver en “Plato’s particulars” de M. McPherran, donde el autor procura refutar la tesis de Fine, llegando a la conclusión de que distintos momentos de los *diálogos medios*, y en particular los que hemos destacado aquí, permiten la distinción sujeto–predicado, la que se corresponde más adecuadamente con la tesis de una “substancia desnuda de propiedades” como la aludida por

Matthews y Cohen.¹⁶ Esto encontrará, según el autor, una confirmación definitiva en la teoría del Receptáculo del *Timeo*,¹⁷ según la cual esta “nodriza” de la sensibilidad es un “singular poseedor desnudo de Formas (‘a single Form-bare possessor’) [p. 539], que nos puede servir de modelo comprensivo de la realidad como siendo en sí.”¹⁸

A nuestro modo de ver la posición de Platón en los diálogos que ahora consideramos es suficientemente ambigua como para que el dilema se sostenga de una u otra manera. No obstante, como destaca McPherran,¹⁹ las principales razones conceptuales que fundan la tesis *relacionalista* son más complejas de lo que la lógica del texto platónico parece exigir. En principio se podrían suponer dos posibilidades: una, que siendo los entes sensibles continentes de contrarios –condición que es, sin duda, *universal*, es decir, *formal*–, al menos esa propiedad debería pertenecerles siempre. La otra, que sean cual *haces* o *encadenamientos* de contrarios,²⁰ en cuyo caso no habría siquiera “continentes”, pues las “formas encarnables” simplemente se congregarían como los elementos en el atomismo, esto es, sin ninguna substancia que los reúna.

Respecto de la primera posición, si la congregabilidad es efectivamente formal, debería concebirse tal como cualquier otra *idea* posible que llega al contenedor,²¹ aunque arribe como siendo esencial; pero esto, como señala el mismo McPherran,²² nos lleva a un dilema lógico quizás insalvable, una forma del conocido argumento contra las Ideas que Aristóteles llamó *tercer hombre*:²³ si Rocinante es esencialmente “un continente de la equinidad” y estas dos formalidades, la asociabilidad y la forma equina, pueden distinguirse en el objeto como particularizaciones, se exigiría un continente que los pueda unir, que acaso sería el mismo sujeto, el cual a su vez se reuniría con estos en condición de particular, por lo que también nos obligaría a postular un tercer continente, y así sucesivamente.

La posición “atomista” es quizás menos creíble todavía desde la perspectiva metafísica platónica, sobre todo porque atribuiría la posible corrupción ontológica a las Formas: si las *en sí* fueran las que aquí se manifiestan, el mundo mismo sería el resultado de una degeneración de ellas, las que por razones inauditas buscarían

enlazarse. Para salvar esta objeción, se podría sostener lo que hemos señalado arriba: que las formas “nuestras” son ajenas a las *en sí* y, por eso, se pueden reunir y corromper sin que temamos por el “Ser”; pero estas, sin los sujetos que las contengan, nos llevarían a un posible caos, sobre todo al desarticular la condición organizativa que tiene *lo que es* aquí: al no poder mantenerse un teleologismo fuerte, dado que las Formas puras no cumplirían un papel muy claro en este mundo, en un discurso cosmológico sin continentes para los caracteres daría lo mismo que hablásemos de Sócrates *el que contiene* (como forma), su grandeza, o su humanidad, como las entidades posibles, y, por supuesto, su coordinación sería meramente accidental; de tal manera que cualquier cosa que digamos sobre lo inmanente sería deficitaria desde el punto de vista conceptual. No habría manera de justificar la preponderancia ontológica de cualquier forma más allá de sí misma, por lo que la entidad única que nos habría de preocupar sería la de las formas inmanentes en cuanto tales y no la de los individuos que las puedan reunir.

En este sentido, podríamos afirmar que un atomismo de las formas en minúscula, que quizás podría representar una doctrina singularista extrema, no es creíble en este Platón –en la discusión de la primera definición del saber en el *Teeteto* (151d-186e) podemos ver la discusión de versiones paralelas de singularismos en este nivel óntico–; a menos que hagamos caso omiso de sus propias ejemplificaciones en el *Fedón*.

Así pues, parece factible sostener la hipótesis de la existencia de entidades subyacentes, sobre todo por las *soluciones* ontológicas que brindan:²⁴ necesitábamos de algo en sí de lo no formal que promoviera la desarticulación de las entidades. Las “formas en nosotros” quizás *lucharían* entre sí, como el fuego y el frío o lo par y lo impar (cf. 103c-105b), pero la principal guerra que librarían es contra la misma contingencia a que se ven sometidas.

Mas, ¿puede significar esto que esa desnudez de formas no sólo subsista, sino también oriente en algún sentido –sin duda negativo– a esta débil *realidad*? De ser así, tendríamos a nuestra vera la singularidad que pretendemos buscar al procurar ir a *las cosas mismas*, incluso convertida en

un principio *cuasi-ontológico* fundamental,²⁵ el dado por nuestra ruptura constante con la formalidad.²⁶ Podría quizás considerársela un elemento universalizador, en la medida en que siempre introducirá condiciones negativas; pero, dado que la determinación procede de lo formal, y tratamos con lo más ajeno a lo universal que se pueda concebir, esto sería inaceptable. A lo mejor podríamos pensar que en su condición de promotora de la negación, podría concedérsele un lugar en el Mundo de las Formas,²⁷ pero ello tampoco correspondería a su problemático papel –llegaría quizás incluso a “negar la propia negación”; sin que en principio la doble negación equivale a una afirmación–.

Sin embargo, en esta concepción nos encontramos con un problema evidente que toca a nuestra labor aquí: el conocimiento, en principio, exige una clara “visualización” o captación de lo cognoscible, o, en su defecto, una deducción rigurosa de esto por la vía de la formalidad –el saber por excelencia en nuestra condición encarnada–. Un singular sensible como el propuesto no cumple con ninguna de estas condiciones: no correspondiendo a nada formal, no lo podríamos recordar, ni ver en sí, dado que la realidad siempre se nos da mezclada con las formas –sea las puras o las naturales–. En este sentido, la única forma de sustentarlo sería una suposición de orden teórico, que se validaría desde la realidad inmanente misma, pero que terminaría desdichadamente sujeta a nuestras propias razones universalizantes.

De esta manera, aunque aquí situemos una infinidad de singulares, no tendríamos una gnosología eficiente para corroborarlos. Además, ellos estarían tan vinculados con lo formal que lo más natural es que terminemos aceptando que, para decir que sabemos *algo de lo de acá*, debemos incluirnos entre los particularistas –los universalistas–; aunque, por supuesto, no aquellos *amigos de la inmediatez* que ni siquiera entienden las causas que se han de buscar, sino aquellos que pueden concebir vínculos realmente significativos, pues a fin de cuentas son estos los que hacen explicable lo que tenemos en este *mundo* (100d).

Aún así, tenemos que agradecer desde una perspectiva singularista que Platón nos reconozca

el beneficio de la duda: “tuve para mí, desde que fracasé en el estudio de las cosas, que era necesario cuidarme de que no me sucediera como a aquellos que miran y observan un eclipse de sol: a veces algunos pierden la vista por no observar en el agua o de algún otro modo la imagen del sol” (99d4-e1). A fin de cuentas la singularidad al menos provocara nuestra corrupción cognoscitiva y quizás sólo con ello lleguemos a tomar conciencia de que nuestros “juegos de razón” sólo desde la parcialidad se vuelven valederos y de que el ser habrá de estar mucho más allá de donde queremos decir que está.

* * *

Huir de los particulares, que para muchos puede ser un acto erróneo del platonismo,²⁸ se vuelve necesario para la potenciación del encuentro con el Ser mismo y sobre todo la superación de nuestra común tendencia a la degustación de la δόξα, que, como sabemos, se infiltra en todos los niveles cual si fuese un saber efectivo. El verdadero filósofo está enemistado con la multiplicidad, pese a que entiende que esta es quizás el resultado del encuentro con las Formas puras: “cada una en sí misma es una, pero al presentarse por doquier en comunión (κοινωνία) con las acciones (πράξεις), con los cuerpos y unas con otras (ἀλλήλων), cada una aparece como múltiple” (*República* 476a5-7); sobre todo porque sabe que fácilmente estas relaciones nos pueden llevar a la confusión y a la subsiguiente postulación de un sueño como si fuese el saber mismo (cf. 476d). De esta manera, en la búsqueda de *lo que es* este paso necesita superarse, sobre todo porque se funda en una mezcla poco conveniente entre el ser y el no ser (477a) y “el saber (ἐπιστήμη) está ordenado a lo que existe (ἐπὶ τῷ ὄντι) para conocer (γνώσκειν) cómo es el ser” (478a6).²⁹

Desde la perspectiva de la hipótesis de que exista singularidad aquí como siendo *lo que es* –por supuesto, no hablamos del ser en el sentido de este último texto citado–, la pregunta esencial de esta primera vía parmenídea, sin duda ella sería ajena al discurrir de la opinión, sólo cabría dentro de un discurso metafísico estricto. De esta manera, no *sería* en el sentido de las Formas, pero sí en la medida en que es la razón última de

la *diferencia*, lo cual es tan ajeno a la participación como la Mismidad pura.

El lenguaje metafísico, en ese sentido, habría de ser el que nos podría auxiliar en la búsqueda del ser que postulamos; no obstante, necesitamos asegurarlo como es debido, y para ello deberemos ir a la búsqueda de otros niveles de la realidad –por las mismas advertencias de Platón, si siguiéramos por aquí, en lo sensible, lo normal sería el abandono de la indagación–. De este modo, quizás la única posibilidad de asegurar nuestros pasos será precisamente buscando objetivos más plausibles desde la lógica y desarrollo del platonismo *clásico*.³⁰ Si allí encontramos la singularidad pura –cuestión que se puede ver corroborada en el *Banquete* 210e-211b–, de algún modo por acá tendrá sentido, pues el criterio de la particularización –relación, participación, presencia o comunión– será más un juego doxístico que una verdadera comprensión ontológica. De esta manera la apertura a su representabilidad no tendrá por qué hacernos temer por nuestro ser último, cuya esencia seguiría oculta a los ojos de la racionalidad técnica del universalismo.

Notas

1. Trad. Eggers Lan (Gredos, 1986).
2. Entendemos por *particular* aquello que es un ejemplo posible de una clase determinada, de manera que un particularismo equivaldría a un modelo universalista de comprensión de la realidad.
3. El caso excepcional del individuo único según Aristóteles habría de generar su propio universal, por lo que tampoco se podría considerar un estricto singular –existiendo ya el género, la explicación de un posible segundo caso del mismo se daría sin excesivos problemas– (cf. *Analíticos posteriores* 97b).
4. μονοειδής –formalmente único– (cf. *Banquete* 211b–e, *República* 612a, y asimismo *Fedón* 78d, 80b y 83e).
5. En 75b1 utiliza el verbo ὀρέγω en voz media, confirmando este “deseo”, “pretensión” o “aspiración” de lo sensible.
6. Trad. de García Gual (Gredos, 1997). En este pasaje la versión de Eggers Lan se separa más del texto griego de lo que nos parece apropiado.

7. *Review of Metaphysics* 21, 4, 1968, pp. 637-655.
8. Según el contexto de estos pasajes en la *Metafísica*, este argumento se refiere a la Teoría de las Formas, pero lleva a tener que sostener “ideas” negativas. El diálogo donde Platón hace una clara alusión a esto es la *República* VI: “postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea (ἰδέαν) única y denominamos a cada una ‘lo que es (ὁ ἔστιν)’” (507b5-7) [cf. también 596a].
9. Cf. p. 643. Gail Fine, en “Relational entities” (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 1983, 3), p. 226, y M. McPherran, en “Plato’s particulars” (*Southern Journal of Philosophy* XXVI, 4, 1988), p. 528, se referirán a esta postulación como “bare particulars” (cf. también F. C. White, “Plato’s middle dialogues and the independence of particulars” [*The Philosophical Quarterly* v. 27, n.108, 1977], p. 198. Este estudioso utiliza también la fórmula “empty containers” para referirse a estas entidades).
10. Plato’s *Phaedo*. Cambridge, 1952, p. 155.
11. P. 633. La mayor parte del artículo está dedicado a probar que el libro de las *Categorías* de Aristóteles pretende ser una respuesta a esta cuestión.
12. Cf. pp. 226-7.
13. Esta tesis no es de manera alguna novedosa, como lo muestra este pasaje de R. E. Allen en “Participation and predication in Plato’s Middle Dialogues” (*Philosophical Review* 69, 2, 390, 1960): “particulars and Forms are not merely different types of things; they are types of things which differ in degree of reality, for the one is wholly dependent upon the other. Particulars have no independent ontological status; they are purely relational entities, entities which derive their whole character and existence from Forms. Because their being is relational, adjectival, dependent, relations to bind them to Forms are neither possible nor required” (p. 161).
14. Por esta misma vía Schipper afirma, a propósito del platonismo en general: “particular appearances in the flux of experience are defined and made intelligible by judgments about the inter-related forms” (“Perceptual judgments and particulars in Plato’s late Philosophy”. *Phronesis* 6, 2, 1961, p. 109).
15. P. 240. Fine considera que Aristóteles respaldaría esta posición “relacionalista”, en particular a propósito del concepto de substancia: “Aristotelian primary substances are roughly independently identifiable spatio-temporal continuants –even if they bear essential connections to other things, and so do not exist independently of everything else” (p. 248).
16. Esta tesis es defendida también por F. C. White, art. cit., quien también estudia el problema de los “bare particulars” (cf. p. 203-4) –curiosamente no cita el texto de Matthews y Cohen–. Para este autor la más clara afirmación de la existencia de estas aparentes “substancias” está en la sección final del quinto libro de la *República* (cf. 476a, c-d y 479b –allí incluso, como afirma White, les califica y nombra: μετέχοντα [476d1-2 y 478e2] y πράγματα [476c2])–, donde se desarrolla en conjunción con una doctrina que podría desvirtuar nuestra percepción del problema, a saber, la teoría de la realidad como “reflejo” –las cosas sensibles son meras sombras o reflejos de las Formas–; pero en este texto, así como en el *Fedón*, precisamente en los pasajes que hemos citado atrás, se muestra que la relación entre los “particulares” y las Formas no es equivalente a la que se puede dar entre las imágenes y sus originales, dado que no hay una total dependencia de las segundas; de hecho no hay una doctrina común, al menos en lo que se refiere a los *diálogos medios*, al respecto de unas y otros. Por ello, aunque en muchos sentidos se pueda hablar del citado “reflejo” ontológico, lo cierto es que no puede considerarse que sea la doctrina que explica por excelencia el ser de lo sensible.
17. El término *receptáculo* traduciría la ὑποδοχή [*Timeo* 49a6, 51a5, 73a3], aunque también se habla de χώρα, es decir, *espacio* [22e2, 23b8, 52a8, b4, d3, etc.], así como de ἔδρα esto es, *morada* [52b1, 53a2, 59a3, d6, etc.]
18. Es partícipe de esta lectura White, cf. pp. 204-5. Por su parte, Fine analiza también esta cuestión llegando a la conclusión contraria, pues según ella este receptáculo no puede representar la naturaleza de los individuos sensibles mismos: “sensibles are a *third* sort of thing, beyond the receptacle and forms... they are not reducible to, eliminable in favor of, anything else (p. 238). A esto da respuesta con cierto detalle McPherran (cf. pp. 540-2). No obstante, este último autor no considera una objeción que presenta Norio Fujisawa en “Ἐχειν, μετέχειν, and idioms of ‘paradeigmatism’ in Plato’s Theory of Forms” (*Phronesis* 19, 1/2, 1974) y que parece pertinente, a saber: atribuir la noción de substancia a Platón es una concesión excesiva al aristotelismo, que no permite entender la “paradójica naturaleza” de la χώρα del *Timeo*, la que establece una ruptura con el concepto de sujeto: “the dissolution of ‘this

- some-thing' (x, which had been figuring as the subject of the 'participation' terminology) is fully achieved in the pasaje dealing with 'the Receptacle of all becoming' (finally called 'Space', *χώρα*) (p. 53, 55-6) –McPherran cita este artículo, pero no parece tenerlo especialmente en cuenta–. La cuestión quizás nos obliga a pensar en que el primer problema de la equiparación entre la *χώρα* y los "singulares sensibles" está en el número, pues esperaríamos un concepto que no se remitiera a una "unidad" espacial original, sino que permitiera explicar la condición específica de cada individuo. En este sentido, es muy importante el rechazo de la estabilidad de las entidades sensibles que destaca el mismo texto del *Timeo* (49d-50a), que pone especial cuidado en señalar que no hay un "τόδε" o un "τοῦτο" considerables como si fuesen una realidad sostenible, un "ἐκεῖνο" del que podamos fiarnos ontológicamente. Así, pese a que la "Necesidad" no deja de actuar en la realidad porque el Demiurgo la determine (cf. *Timeo* 68e-69a), y, por lo tanto, debería seguirse manifestando en las *particularizaciones*, esto no significa que ella se equipararía a la substancia aristotélica. Por esto, somos de la opinión de que es más bien desde las problemáticas postulaciones de los *diálogos medios* que se puede generar la hipótesis referida, y no de la misma forma desde *diálogos tardíos*.
19. Cf. pp. 542-7.
 20. "Bundles". Según McPherran este concepto tiene un importante desarrollo teórico, al menos en la tradición anglosajona (cf. nota 35, p. 551), incluso se le ha atribuido directamente a Platón (cf. Burge, "The Ideas as *Aitiai* in the *Phaedo*". *Phronesis* 16, 1, 1971, p. 10). Un estudio detallado de sus posibilidades en nuestro filósofo se puede ver en McCabe, *Plato's Individuals* (Princeton, New Jersey, 1994), cap. 5, aunque la autora lo desarrolla a partir del *Teeteto*.
 21. Contra esta posibilidad se había manifestado Allen, para quien "no habría Formas de substancias" ("The argument from opposites in *Republic V*". *Review of Metaphysics* XV, 2, 58, 1961, p. 329).
 22. Cf. p. 543.
 23. Cf. *Metafísica* 990b17, 1039a2, 1079a13; *Elencos Sofísticos* 178b36 y 179a3. En Platón este argumento aparece en *República* 597c, *Timeo* 31a, *Parménides* 131e-132b y 132c-133a.
 24. Quizás, como señala White, en su sentido literal una doctrina "singularista" como la de los "bare individuals" sea falsa, "but it is the kind of exaggeration that makes a useful point" (p. 204).
 25. Por supuesto, el Ser corresponde a la Formalidad, que es *Lo que es*; por ende, atribuir condiciones *ontológicas* a lo "informal" es sin duda contraproducente, aunque su papel no puede dejar de señalarse.
 26. White asume esta proposición "ontológica" en un sentido más bien positivo: "talk of bare particulars or individuals then can be seen as a sharp reminder, a way of redressing the balance against talk of clusters of properties existing in sovereign ontological independence." (art. cit., p. 204)
 27. Recuérdese en este sentido que Platón ha hablado de formas negativas en el *Eutifrón* (5d), pero esto no se verá confirmado sino hasta *República* 476a.
 28. "En los primeros diálogos Platón considera, generalmente, a los particulares como reales, y precisamente parte del supuesto de su realidad para sostener la de las Formas. Pero de ahora en adelante (desde el libro V de la *República*) –hasta el *Sofista* donde dará con un método mejor– incurrirá en un falso y peligroso desprecio de todos los particulares, en beneficio de las Formas" (Ross, *La teoría de las ideas de Platón*. Cátedra, Madrid, 1993, p. 57).
 29. Trad. de Pabón y Fernández (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 [1947]).
 30. Como muy bien señala McCabe, para entender la naturaleza de la misma unidad de lo individual sensible, que sería un principio fundamental de la posible singularidad que poseería –sea que constituya un ente *desnudo de particularización* o un *continente* (condición *particular* pero "esencial")–, es indispensable volverse sobre la cuestión de las Formas, las que, sin duda, ofrecen las alternativas elementales para la comprensión de lo que es individual, sus relaciones, diferencias y demás posibilidades: "while Plato can explain the particulars being *many*, he has no account to give of their being one. Instead, he is forced to suppose that identity, unity, and persistence derive from the simplicity of being a bare unit. So perhaps, in order to understand 'being one', we need to turn our attention to the forms." (*op. cit.*, p. 52).