

EL SUBSTRATO PARA LAS FORMAS EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN

THE SUBSTRATE OF FORMS IN PLATO'S THOUGHT

LUIS A. FALLAS*

Resumen: A la vista de la compleja posibilidad de sustentar un substrato que sostenga los atributos formales en el pensamiento platónico, propuesta que lleva a pensar tanto en una suerte de "entidad" desformalizada, cuanto en la negación de toda identidad óptica posible – a favor de un relacionismo –, se discuten algunas de las más significativas versiones de este problema, que se puede decir que surge por la presencia efectiva de sujetos en calidad de substratos en el período medio de la obra del filósofo, sobre todo individuos, y la ruptura con la entidad sensible en el *Timeo*.

Palabras clave: Platón; formas; sensible; inteligible.

Resumén: Taking as our point of departure the complex possibility of defending a supporting ground for the formal attributes in Platonic thought, a thesis that invites us to consider a kind of deformed *entity* that lacks every possible ontic identity – favoring relationalism – our aim is to discuss some of the most significant versions of this issue, those that arise because of the effective presence of beings as substrates, individuals above all, in Plato's middle-period writings, as well as of the rupture with sensible entities in the *Timaeus*.

Keywords: Plato; forms; sensible; intelligible.

1.

Este trabajo procura asumir el problema de la determinación de los entes sensibles en el platonismo "clásico"¹, es decir, el correspondiente a los diálogos del período medio de obra del filósofo ateniese, aunque pondremos atención fundamentalmente al *Fedón*. En general en esta obra se hace un ataque a la permanencia entitativa de lo inmanente, bajo el supuesto de que lo único real en sentido estricto es lo que se da en lo eidético, pero asumimos que ello no es tan ajeno a lo presente como para descartar cualquier correlación, sea por la vía de un causalismo, por la participación o por la comunión con aquello; mas para que esto se dé, se esperaría que hubiese

* Luis Alberto Fallas López é professor na Universidade de Costa Rica. C.R. E-mail: lfallas@le.ucr.ac.cr

¹ Cf. CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón* II. Madrid: Alianza, 1979, p. 254.

un grado mínimo de consistencia de lo que ocurre en este nivel entitativo, sea porque se presentan formas explicables como inmanentes (segunda sección del ensayo), o por cuanto se pueda sustentar algún tipo de entidad, substancia o substrato, que las pueda recibir (sección tercera). Esta última cuestión exige considerar diálogos más tardíos, pero básicamente no parece resuelta en el filósofo, acaso porque no pueda sostenerse en estricto sentido, o porque permanece oculta a nuestra racionalidad, que en general funciona a la manera universalista; y habría que señalar que la unidad entitativa, que podría ser la primera causa del devenir, exigiría una “mismidad singular” – identidad absoluta – que no habría de corresponder con las Formas. El objetivo último que pretendemos con esto es alcanzar a discutir la posibilidad de establecer un discurso desde la singularidad – no universalista y, por ende, no representable – para la realidad sensible.

2.

“Quien de nosotros se dispone (παρασκευάζεται) más y mejor a pensar (διανοηθῆναι) cada cosa en sí (αὐτὸ ἕκαστον) en torno a la cual otea (σκοπεῖ), es el que más se apresta al conocimiento (γινῶναι) de cada cosa individual (ἕκαστον)”. (Fedón 65e2-4)

En el contexto del argumento de la “reminiscencia” 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, que ha visto (ἰδῶν) o escuchado algo distinto o ha tenido alguna otra percepción sensible (αἴσθησις), no sólo conoce (γινῶ) aquello, sino que también lo piensa (ἐννοίησις) como otra cosa respecto de la cual no es lo mismo su conocimiento (ἐπιστήμη) sino algo distinto, ¿no diríamos justamente que esto nos recuerda aquello de lo cual se adquirió 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 al mejor estilo aristotélico, o acaso de la propia Academia,

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.

exigiría que todos los elementos aprehensibles en el aquí y ahora pudieran ser explicables por géneros o especies que tengan al menos otra aparición o plasmación³, 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 que o bien se mantiene escondida entre la multiplicidad, o se delata solo en su funcionalidad.

El ejemplo que se ofrece Platón 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, “ocurre que hay 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, ya porque se le asocie en un sentido positivo o directo, o todo lo contrario. Así, el fenómeno sensible puede ser tan cercano como lejano al objeto que nos hace recordar: “¿no es necesario que le pase esto: que se piense que por semejanza a eso le falta algo, o no, de aquello que se recuerda?” (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 hablo de un leño igual a otro leño, ni una piedra igual a otra piedra, ni ninguna otra de tales cosas, sino algo diferente más allá de todas esas cosas, lo igual mismo (αὐτὸ τὸ ἴσον)” (a9-12). De esta manera, si existieran razones universales – por ejemplo, equivalencias ópticas o diferenciación cuantitativa –, estas no serían el objeto a conseguir. Habrá otras disciplinas que tenderán a explicar los fenómenos en este sentido, pero un filósofo deberá “ver” más allá, porque sabe que la consistencia ontológica que posee esta realidad no es la que busca: “¿y acaso las piedras iguales, y los leños, algunas veces parecen ser los mismos seres en un sentido, y en otras no?” (74b7-9).

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. ARISTÓTELES. *Analíticos posteriores* 97b.

Sin embargo, la razón que nos mueve a esa mismidad parece estar allí mismo: “¿es en verdad a partir de esas cosas iguales, aun siendo diferentes de aquello igual, que a un tiempo has pensado (ἐννενόηκας) y obtenido 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, habiendo visto algo, piensa que eso, que yo veo (ὄρω) ahora, quiere (βούλεται) ser semejante a algo distinto de los seres, pero es carente (ἐνδεῖ) y no puede ser tan [semejante] como aquello, sino que es inferior (φαιλότερον), es necesario que al que piensa esto en algún momento le ocurriera que llegó a conocer de antemano aquello respecto de lo que dice que eso mismo se parece (προσειοικέται), pero que se da de un modo más deficiente (ἐνδεεστέρως) (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 monooidéticos⁴ –, 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 (97c et seq.), se habría de algún modo vislumbrado entre los fisiólogos. Esta realidad, pese a esa plausible búsqueda ontológica, no puede alcanzar su cometido, por lo cual 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 (διασκεδάννυμι

⁴ μονοειδής – formalmente único – (cf. PLATÓN. *Banquete* 211b-e; *República* 612a; y asimismo *Fedón* 78d, 80b; 83e).

⁵ En 75b1 utiliza el verbo ὀρέγω en voz media, confirmando este “deseo”, “pretensión” o “aspiración” de lo sensible, planteado en 74d9-10.

– 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: “¿Acaso le corresponde a lo compuesto (συντεθέντι) y lo que ha sido compuesto por naturaleza padecer esto: ser dividido (διαιρεθῆναι) precisamente en cuanto es 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:

¿Y qué (se diría) de las numerosas bellezas, como las personas, los caballos, vestidos o cualesquiera de las otras cosas semejantes, o de las cosas iguales [o bellas] o todas las homónimas con aquellas? ¿Acaso se hallan según las mismas cosas, o todo lo contrario a aquellas, ni son nunca las mismas respecto de ellas mismas (αὐτὰ αὐτοῖς), ni siquiera unas respecto de las otras, ni, por así decirlo, de ninguna manera según las mismas cosas (κατὰ ταῦτά)? (78d10-e4).

En otras palabras, los particulares, estas entidades analogadas nominalmente con lo en sí, lo mismo, 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: la posible existencia de un substrato material como sostén posible de la formalidad que aquí se presenta.

*

Es un hecho que en las entidades inmanentes se manifiestan cualidades contrarias: “cuando dices que Simmias es más grande que Sócrates, pero más pequeño que Fedón, ¿no dirías acaso que ambas condiciones están en Simmias, la grandeza y la pequeñez?” (102b3-6). Mas, ¿cuál es la “condición” ontológica de estas? Si nos remitimos a un particularismo, estas habrían de corresponder a las entidades puras; si, por el contrario, optamos por una separación radical entre los mundos, quizás tendrían otro modo de ser. Lo

cierto es que Platón las concibe consistentes, es decir, determinables y distintas del sujeto que las contiene, al punto de que no se llegan a confundir unas con otras, pese a la mezcla que aparentemente les sería connatural:

la grandeza en nosotros (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος) de modo alguno permite la pequeñez, ni está dispuesta a ser sobrepasada, sino que (ocurren) dos cosas: el otro o bien huye y cede su sitio (φεύγειν καὶ ὑπερκχωρεῖν), cuando el contrario, la pequeñez, se acerca al mismo, o bien perece al avanzar aquel (102d7-e2).

Este pasaje ha suscitado en general una lectura particularista, es decir, que considera las cosas desde una perspectiva universal. Baste recordar la posición de Guthrie, para quien la aparición de estas supuestas “formas en nosotros” dice de la presencia de las Formas puras en lo sensible⁶; así como la de Crombie, quien no ve salidas lógicas a una separación entre las Formas trascendentes y las inmanentes, sobre todo porque, según su lectura, es necesario en el platonismo superar el esquema de los dos mundos⁷; o la de Eggers Lan, quien asume que esas formas se han de concebir como las mismas “en sí” pero en cuanto acontece la participación⁸.

Con todo, por la manera en que se expresa Platón aquí, caeríamos en una grave inconsistencia, pues supondríamos que la formalidad puede ser derrotada o aniquilada por la materia. Se podría argüir, como Guthrie, que la metáfora militar que utiliza el filósofo de lleva a consecuencias no queridas⁹; o, como Eggers Lan, que el ejemplo que en 103c-d confirma el

⁶ Cf. GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1990, p. 342.

⁷ Cf. CROMBIE, op. cit., II, p. 310-322.

⁸ Cf. EGGERS LAN, C. E. Cf. la “Introducción a la lectura del *Fedón*” en la edición de Eggers Lan del *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: EUDEBA, 1993, p. 66-67, así como la nota 213 al texto. nota 213, y su “Introducción a la lectura del *Fedón*” en la misma edición de su traducción: *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: EUDEBA, 1993, p. 66-67. Análogamente A. Nehamas, tomando distancia de la tradición que supone que la realidad formal de lo sensible es imperfecta, afirma: “Plato, then, did think that the Forms have perfect instances in the sensible world (these are the ‘characters’ of the *Phaedo*), and that they are contained in the particulars that participate in them. What is imperfect is the way in which those perfect instances are possessed by sensible objects”. NEHAMAS, A. Plato on the imperfection of the sensible world. *American Philosophical Quarterly*, v. 12, n. 2, 1975, p. 116.

⁹ Cf. GUTHRIE, op. cit., IV, nota 78, p. 342. Por su parte, D. O’Brien considera que no se deben buscar significados extremos a la imagen platónica: “the primary application of the metaphor is either to the direct particularization of the opposite form (...) or to something which contains the particularization of the opposite forms as an essential attribute (...) the purpose of the metaphor is in effect simply to describe change or lack of change. To ‘perish’ is to change. To ‘withdraw’ is not to change”. O’BRIEN, D. The last argument of Plato’s *Phaedo* I. *Classical Quarterly* 17, 1967, p. 208.

inmanentismo de determinadas comprensiones formales – en ese caso utiliza elementos físicos para hablar del enfrentamiento entre formas en lo sensible –, es “poco feliz”¹⁰. Pero lo cierto es que la afirmación es contundente y nos da pie para asegurar una lectura “pro-singularista”, al permitirnos afirmar que las explicaciones universalistas o particularistas pueden tener un lugar significativo en la comprensión de lo que nos es inmediato; mas su nivel “intelectivo” es indudablemente inferior y sobre todo nos deja muy lejos de la verdad que estamos llamados a indagar.

Así las cosas, nos podríamos sumar, como se puede hacer evidente, a la clara separación entre estos “caracteres” inmanentes y las Formas en sí que propone R. Hackforth en su traducción y explicación del texto¹¹, además destacaríamos la distinción gnoseológica entre el saber relativo de unas y otras. De esta manera, un discurso cosmológico tendría que exponer o desa-

¹⁰ Cf. acima, nota 218

¹¹ HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Cambridge, 1952. Cf. nota 1 de p. 15; p. 153-155. Cf. también KEYT, D. *The Fallacies in Phaedo*. *Phronesis*, 8, 2, 1963, p. 168. Una posición menos extrema que esta, pero de alguna manera cercana, es la visión tripartita de la realidad que propone F. C. White, en la que los elementos serían: las Formas, los individuos sin cualificar y las particularidades cualificadas (“share-in-Forms”): WHITE, F. C. *Plato's middle dialogues and the independence of particulars*. *The Philosophical Quarterly*, 27, n. 108, 1977, p. 204. Contra la lectura de Hackforth, cf. O'BRIEN, op. cit., p. 202-208; este autor considera que hablar de “formas inmanentes” en este diálogo no es más que el fruto de una confusión de términos, causada en general por la distinción, “which Plato in the *Phaedo* does not consciously or deliberately set up, between the forms of attributes and the forms of substances” (p. 202). Una justificación distinta de la estratificación de lo eidético se puede hacer a partir de la consideración de las formas correspondientes a los artefactos, como las que se presentan en el *Crátilo* 389a-b (la lanzadera) y el libro X de la *República* (597c: la cama misma). Según Guthrie (V, 1992, p. 33), es ridículo pensar que en el Mundo de las Formas se incluyan ideas propias de objetos de nuestra múltiple cotidianidad [acaso se trataría de una de esas comunes bromas que se complace en darnos nuestro pensador]. Pero lo cierto es que la cuestión nos puede llevar a establecer una gradación ontológica, como la que propone B Calvert para responder de algún modo las lecturas “puristas” – singularistas – de lo formal, cf. CALVERT, B. *Forms and flux in Plato's Cratylus*. *Phronesis*, v. 15, 1970, p. 26-47. Según este autor, se puede hablar de (1) *Formas* (“I take together αὐτὸ ὃ ἔστιν x and ὃ ἀεὶ ἔστιν οἷόν ἔστιν” [p. 47]); así como (2) *Formas propias* (“τὸ προσήκον εἶδος of x” [p. 29]); y por último de (3) *Entidades concretas* (estas se dividirían a su vez en: [a] aquellas que están por un cierto tiempo en un mismo estado; [b] las que nunca están en el mismo estado y [c] las que nunca alcanzan un estado determinado). Con todo, ese segundo nivel propuesto es problemático, pues ni siquiera correspondería a la lanzadera o a la cama de las que habla Platón, sino a aquellas formas específicas que logra concretar “mentalmente” el carpintero, de manera que son mayores en número que el mismo objeto, cf. *ibid.*, p. 29-30.

rollar las *ideas inmanentes* para hacerse creíble, aunque en última instancia pueda recurrirse a los niveles metafísicos en la fundamentación completa del sistema¹².

Con todo, una posición como esta sería pensada como preámbulo necesario para la formulación de una doctrina de los dos mundos radical y, por supuesto, una sustentación del formalismo como un pensamiento singularista; cuestión que podemos dejar para otra ocasión¹³.

El segundo problema que creemos que vale en este momento recoger de estos pasajes es la idea de un sujeto posible que reciba las formas. 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: “por el contrario, ¿no sería que no sobrepasa (Simmias) a Sócrates porque es Sócrates, sino porque Sócrates tiene pequeñez frente a 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:

Así, entonces, Simmias tiene por nombre “el ser pequeño y grande” (σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι), al estar en medio de ambos, colocando abajo su pequeñez al ser sobrepasado por la grandeza de uno (Fedón), y ofreciendo la grandeza de su pequeñez que le hace superar (ὑπερέχον) al otro (Sócrates)” (102c10-d2). De esta manera, se entendería que las “formas en nosotros” se pueden “batir en retirada” del sujeto sin que este 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

¹² Conforme con TAYLOR, C. C. W. Forms as causes in the *Phaedo. Mind*, 78, 309, 1969, p. 45-59, es difícil concebir la diferencia metodológica entre el causalismo platónico y el de sus predecesores, pues en principio en ambos se establecerían cadenas de explicación similares; sin embargo la introducción de la causa final como la verdadera y principal de las razones cósmicas implica una complicación sustantiva en un discurso sobre los “particulares”, en la medida en que cada uno de los fenómenos en última instancia nos habrá de llevar al Bien que da sentido a todo. Platón, según este autor, no llegó a plasmar aquí rigurosamente su propuesta metodológica desde el punto de vista cosmológico, pero la podemos ver reflejada en el modelo aristotélico de explicación causal, cf. *ibid.*, p. 54-57. En cualquier caso, aún si esto pudiera aceptarse, el problema que sin duda nuestro filósofo procura resolver va mucho más allá, pues se trata de posibilitar el discurso metafísico más que establecer una nueva filosofía de la naturaleza, aunque bien sabemos que esta aparecerá en su debido momento (*Timeo*).

¹³ Cf. nuestro trabajo: FALLAS, Luiz A. Para un discurso sobre la singularidad en Platón. *Estudios de Filosofía*, n. 26, Universidad de Antioquia, agosto 2002, p. 75-109.

cambio su naturaleza primordial se modifique. Mas, ¿significa esto que existe una “entidad primera”, “substrato” 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, pero 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 substrato, aunque termine siendo determinado y nombrado por los elementos que mantiene en sí: “hablábamos de las cosas que poseen (ἐχόντων) los contrarios, nombrando a las mismas por el nombre de aquellos, pero ahora, más bien de aquellos de esos mismos por cuyo darse (ἐνόντων) los nominados tienen 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”¹⁴, 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; 1079a9)¹⁵, que en Platón hay un dilema fundamental en la comprensión de los individuos sensibles: por un lado, mantiene la independencia del sujeto respecto de lo participado, por lo cual en lo propio correspondería a un individuo ‘desparticularizado’ – los autores lo nominan como *bare individual*¹⁶ – o, como lo explica Hackforth,

¹⁴ MATTHEWS, G. B.; COHEN, S. M. The one and the many. *Review of Metaphysics*, v. 21, n. 4, 1968, p. 632-655.

¹⁵ 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 texto donde Platón hace una clara alusión a esto es *República* VI: “Establecemos la multiplicidad, de nuevo al determinarla como siendo una (ὡς μίᾱς οὐσης) conforme con una única forma (ἰδέαν), y llamamos a cada una ‘lo que es’ (ὃ ἔστιν)” (507b5-7; cf. también 596a).

¹⁶ MATTHEWS; COHEN, op. cit., p. 643; FINE, Gail. Relational entities. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 3, 1983, p. 226; y MCPHERRAN, M. Plato’s particulars. *Southern Journal of Philosophy* XXVI, 4, 1988, p. 528, se referirán a esta postulación como “bare particulars”; cf. también WHITE, op. cit., p. 198: este estudioso utiliza también la fórmula “empty containers” para referirse a estas *entidades*.

a “un sujeto concebido estrictamente como sujeto, desprovisto de todos los atributos”¹⁷; y, por otro lado, concibe las entidades perceptibles como “reflejos y sombras que son esencial o constitutivamente relacionales”¹⁸.

Este dilema ha suscitado al menos dos respuestas que nos parece oportuno traerlas a colación: la primera se puede ver en “Relational entities” de Gail Fine, quien acepta que nuestro filósofo puede ser llevado a la aporía¹⁹, pero que la principal consecuencia de su doctrina es la promoción de una teoría “relacionalista”²⁰: 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 otras²¹; 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 relaciones²².

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

¹⁷ HACKFORTH. R. *Plato’s Phaedo*. Cambridge, 1952, p. 155.

¹⁸ MATTHEWS; COHEN, op. cit., p. 633. La mayor parte de este artículo de Matthews y Cohen está dedicado a probar que el libro de las *Categorías* de Aristóteles pretende ser una respuesta a esta cuestión.

¹⁹ FINE, op. cit., p. 226-227.

²⁰ Esta tesis no es de manera alguna novedosa, como lo muestra este pasaje de ALLEN, R. E. Participation and predication in Plato’s Middle Dialogues. *Philosophical Review* 69, 2, 390, 1960, p. 161: “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”.

²¹ 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 interrelated forms”. SCHIPPER, E. W. Perceptual judgments and particulars in Plato’s late Philosophy. *Phronesis*, v. 6, n. 2, 1961, p. 109.

²² FINE, op. cit., p. 240. Esta autora 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”, *ibid.*, p. 248.

“substancia desnuda de propiedades”, como la aludida por Matthews y Cohen²³. Esto encontrará, según el autor, una confirmación definitiva en la teoría del Receptáculo del *Timeo*²⁴, según la cual esta “nodriza” de la sensibilidad es un “singular poseedor desnudo de Formas (*a single Form-bare possessor*)”²⁵, que nos puede servir de modelo comprensivo de la realidad como siendo en sí²⁶.

²³ Esta tesis es defendida también por WHITE, op. cit., quien también estudia el problema de los “bare particulars”, cf. *ibid.*, p. 203-204 – 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.

²⁴ 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.)

²⁵ MCPHERRAN, op. cit., p. 539.

²⁶ Es partícipe de esta lectura WHITE, op. cit., p. 204-205. 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 (FINE, op. cit., p. 238). A esto da respuesta con cierto detalle McPherran (MCPHERRAN, op. cit., p. 540-542); no obstante, este último autor no considera una objeción que presenta FUJISAWA, Norio. “Ἐχειν, μετέχειν, and idioms of “paradigmatism” 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 substrato: “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)”, cf. *ibid.*, p. 53; 55-56 – 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 “ἔκεινο” 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

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 McPherran²⁷, 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 contrarios²⁸, en cuyo caso no habría siquiera “continentes”, pues las “formas encarnables” simplemente se congregarían como los elementos en el atomismo, esto es, sin ningún substrato 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 contenedor²⁹, aunque arribe como siendo esencial; pero esto, como señala el mismo McPherran³⁰, nos lleva a un dilema lógico quizás insalvable, una forma del conocido argumento contra las Ideas que Aristóteles llamó “tercer hombre³¹”: si Rocinante es esencialmente “un continente de la equinidad” y estas dos formalidades, la asociabilidad y la forma equina, pueden distinguirse

seguirse manifestando en las *particularizaciones*; esto no significa que ella se equipararía a la substancia o entidad 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*. Aunque no deja de ofrecernos una inquietud la propia interpretación del Estagirita en *Física* IV (209b11-16), donde equipara, no sin abusar desde su posición, *χώρα* y *ἄλλη*, pero también *χώρα* y *μεταληπτικόν*; término este último que permite hablar de una capacidad o tendencia a la participación. Por allí a lo mejor podríamos vislumbrar un sentido no necesariamente la noción platónica de individuo, sino para la propia solución que Aristóteles adoptará en sus *Categorías*.

²⁷ MCPHERRAN, op. cit., p. 542-547.

²⁸ “Bundles”. Según McPherran este concepto tiene un importante desarrollo teórico, al menos en la tradición anglosajona (cf. *ibid.*, nota 35, p. 551), incluso se le ha atribuido directamente a Platón (cf. BURGE, E. L. The Ideas as *Aitia* in the Phaedo. *Phronesis* 16, 1, 1971, p. 10). Un estudio detallado de sus posibilidades en nuestro filósofo se puede ver en MCCABE, M. M. *Plato's Individuals*. Princeton (New Jersey), 1994, cap. 5, aunque la autora lo desarrolla a partir del *Teeteto*.

²⁹ Contra esta posibilidad se había manifestado Allen para quien “no habría Formas de substancias”, cf. ALLEN, R. E. The argument from opposites in *Republic* V. *Review of Metaphysics* XV, 2, 58, 1961, p. 329.

³⁰ MCPHERRAN, op. cit., p. 543.

³¹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* 990b17, 1039a2; 1079a13; *Elencos Sofísticos* 178b36; 179a3. En Platón este argumento aparece en PLATÓN. *República* 597c, *Timeo* 31a, *Parménides* 131e-132b; 132c-133a.

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 substratos 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 correlación y 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 óptico; 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 brindan³²: necesitábamos de algo en sí de lo no formal que promoviera la desarticulación de las entidades. Las “formas en nosotros” quizás “lucharían” entre sí,

³² 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”, WHITE, op. cit., p. 204.

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 fundamental³³, el dado por nuestra ruptura constante con la formalidad³⁴. 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 Formas³⁵, pero ello tampoco correspondería a su problemático papel – llegaría quizás incluso a “negar la propia negación”, sin que en principio la doble negación equivalga a una afirmación.

Sin embargo, en esta concepción nos encontramos con un problema evidente que toca a nuestro interés último 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 fórmula cognitiva 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, debamos incluirnos

³³ 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.

³⁴ 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.”, WHITE, op. cit., p. 204.

³⁵ Recuérdese en este sentido que Platón ha hablado de formas negativas en el *Eutifrón* 5d; aunque esto no se verá confirmado sino hasta *República* 476a.

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 (*Fedón* 100d).

Aún así, tenemos que agradecer desde una perspectiva singularista que Platón nos reconozca el beneficio de la duda: “creí ciertamente para mí después de estas cosas, dijo él, dado que al observar los entes había renunciado (a ello), que era necesario cuidarme para no sufrir aquello que padecen quienes contemplan y observan (θεωροῦντες καὶ σκοποῦμενοι) el sol eclipsado; pues algunos se estropean los ojos, si no observan la imagen de este en el agua o en algo semejante” (99d4-e1). A fin de cuentas la singularidad al menos provocará nuestra corrupción cognoscitiva y quizás sólo con ello lleguemos a tomar conciencia de que nuestros “juegos de razón” únicamente 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 platonismo³⁶ 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 doxa, 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 (cada mismidad) es individual (αὐτὸ μὲν ἐν ἑκαστον εἶναι), pero mostrada en todos lados en comunidad (κοινωνία) con las prácticas, los cuerpos y unas con otras, cada una parece muchas cosas” (*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 “la ciencia (ἐπιστήμη) (se da) en relación con el ente, para conocer cómo es el ser” (478a6).

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

³⁶ “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, W. D. *La teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 1993, p. 57.

último texto citado –, 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 clásico³⁷. 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.

[recebido em março 2009; aceito em julho 2010]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, R. E. Participation and predication in Plato's Middle Dialogues. *Philosophical Review*, v. 69, n. 2, 1960.
- _____. The argument from opposites in *Republic V*. *Review of Metaphysics*, v. XV, n. 2, 1961.
- BURGE, E. L. The Ideas as *Aitiai* in the *Phaedo*. *Phronesis*, v. 16, 1971.
- CALVERT, B. Forms and flux in Plato's *Cratylus*. *Phronesis*, v. 15, 1970.
- CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón II*. Madrid: Alianza, 1979.

³⁷ 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”, MCCABE, op. cit., p. 52.

- EGGERS LAN, Conrado. Introducción a la lectura del *Fedón*. In: *El Fédon de Platón*. Buenos Aires: EUDEBA, 1993.
- FALLAS, Luis A. Para un discurso sobre la singularidad en Platón. *Estudios de Filosofía*, n. 26, Universidad de Antioquia, agosto 2002.
- FINE, Gail. Relational entities. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, 1983
- FUJISAWA, Norio. [ἔχειν, μετέχειν, and idioms of “paradeigmatism” in Plato’s Theory of Forms. *Phronesis*, v. 19, n. 1/2, 1974.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1990.
- HACKFORTH, R. *Plato’s Phaedo*. Cambridge, 1952.
- KEYT, D. The Fallacies in *Phaedo* 102a-107b. *Phronesis*, v. 8, n. 2, 1963.
- MCCABE, M. M. *Plato’s Individuals*. Princeton (New Jersey), 1994.
- MCPHERRAN, M. Plato’s particulars. *Southern Journal of Philosophy*, v. XXVI, n. 4, 1988.
- MATTHEWS, G. B.; COHEN, S. M. The one and the many. *Review of Metaphysics*, v. 21, n. 4, 1968, p. 632-655.
- NEHAMAS, A. Plato on the imperfection of the sensible world. *American Philosophical Quarterly*, v. 12, n. 2, 1975.
- O’BRIEN, D. The last argument of Plato’s *Phaedo* I. *Classical Quarterly*, n.17, 1967.
- ROSS, W. D. *La teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 1993.
- SCHIPPER, E. W. Perceptual judgments and particulars in Plato’s late Philosophy. *Phronesis*, v. 6, n. 2, 1961.
- TAYLOR, C. C. W. Forms as causes in the *Phaedo*. *Mind*, 78, 1969.
- WHITE, F. C. Plato’s middle dialogues and the independence of particulars. *The Philosophical Quarterly*, v. 27, n. 108, 1977.