

**Taula (UIB)**  
**núm. 39, 2005**

**ARTICLES**



PLATÓN Y LO INDIVIDUAL  
PARA UNA LECTURA ONTOLÓGICA DE LA CWRA EN EL *TIMEO*<sup>1</sup>

António Pedro Mesquita

Universidade de Lisboa

**RESUMEN:** Para el platonismo, la verdadera realidad no se corresponde con este mundo, es decir, con lo sensible y lo visible: la verdad pertenece a las determinaciones en sí y por sí mismas –las ideas o Formas–, cuya compatibilidad, formando desde toda la eternidad una especie de constelación en la que se incluyen todas las relaciones posibles, genera para toda la eternidad la totalidad de los mundos posibles y, en ellos, la totalidad de las cosas sensibles que existen, existieron y existirán. De este modo, nos encontramos ante una doctrina del individuo diferente y opuesta a la tradicional. En vocabulario aristotélico, se diría que la primacia no pertenece al sujeto, sino al predicado, pues el sujeto no es sino la ilusión resultante de una determinada combinatoria de predicados. Si bien es verdad que, en ningún lugar del *corpus* platónico es posible encontrar una exposición sistemática de esta tesis, en contra de lo que sucede con la teoría de las ideas u otras doctrinas, sí existen indicaciones suficientemente claras y expresas de Platón que indican esta línea. El lugar de la obra platónica que más se aproxima a clarificar la concepción del individuo y la cosmovisión mencionadas, y en el que, además, avanza las estructuras conceptuales indispensables para la sustentación, es precisamente el *Timeo*. Una obra en la que las doctrinas que la componen pueden resumirse, de modo muy simple y general, a la idea de que para Platón el ser del individuo está por completo en las ideas de las que participa, pero lo que él es *en cuanto individuo* es el «lugar» que ocupa, lo que se podría denominar su *ser aquí*. Por este motivo, el análisis ontológico del *Timeo* conduce a considerar que el ser del individuo en cuanto tal es la *cwra*.

**ABSTRACT:** By the platonism, the true reality is not contained in this world, in to the sensible and the visible: the truth belongs to the determinations *in se* and *per se* –the Idea of Form–, witch compatibility, that configures a kind of constellation where are contained all the possible relations, generates, for al the eternity, the totality of possible worlds and, in this worlds, the totality of sensible thinks that exist, exists or can exist. For this reason, we can say that this is a doctrine about the individual different and opposed to the traditional theory. In the Aristotelian vocabulary, it means that the subject does not have the primacy, because this quality pertains to the predicated. Also, the subject is an illusion that results from a determinated combination of predicates. Although, it's impossible to find a systematic exposition of this doctrine in a concrete place of

---

<sup>1</sup> Parte sustancial del presente texto constituye una versión revisada de los §§ 27-33 de nuestro estudio *Reler Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias*, Lisboa, INCM, 1995. El primer punto y el último retoman la segunda sección del artículo «O Platonismo de António Sérgio», publicado en *António Sérgio: Pensamento e Acção. Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, pp. 327-340.

the platonic *corpus* as succeeds with the theory of Ideas. Moreover, there are sufficient Plato's clear and explicit indications about this theory. In the platonic *corpus*, we can find this theory about the individual and a cosmovision –and the conceptual structures necessary for her sustentation– in the *Timaeus*. A book where the doctrines can be simply resumed to the idea that the individual is completely included in that participates. The individual exist as the «place» that occupies, this means, his existence in the space. For this reason, from the ontological analysis of the *Timaeus* results that the «to be» of the individual is the *cwvra*.

1 Es de intuición, para el hombre de nuestros tiempos, tomar conciencia de que mundo está formado por «cosas», objetos físicos dotados de una determinada identidad nuclear –aquello que, en el vocabulario aristotélico, se denomina «esencia»– y de un conjunto variable de características susceptibles, en mayor o menor grado, de cambiar –«accidentes» según la nomenclatura de Aristóteles. Por lo que a la filosofía se refiere, tendemos a adoptar para esta noción la descripción de que las cosas u objetos son *sujetos de predicados*, entidades particulares susceptibles de asumir ciertas calidades con un mayor o menor grado de contingencia, dado que el tejido fundamental del mundo está formado por realidad de este tipo.

Si bien esta concepción del mundo ha dominado en la cultura occidental moderna, no es ni única ni exclusiva. Su origen en Occidente se retrotrae a Aristóteles, quien por primera vez sugiere el esquema sujeto-predicado o sustancia-accidente y, con él, la convicción de que el mundo se entiende mejor si suponemos que está formado por *sujetos* o *sustancias* y que se describe mejor cuando enunciamos las generalidades más próximas bajo las que tales sujetos se encuentran. Desde entonces, tal vez por influencia procedente del individualismo cosmopolita del helenismo, del pragmatismo de la visión del mundo latina y, ciertamente, de la conquista de Europa por el creacionismo y por el personalismo cristiano, este esquema se impuso de forma natural como un *a priori* mental, un *habitus* entrañado, una segunda naturaleza en nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. Y es así que, hoy, si le preguntamos a un niño inocente o a un rústico desprevenido que nos describa el contenido de esta sala, ambos coincidirán en atenerse a la categoría de sustancia, identificando intuitivamente las clases de ítems por los que se distribuyen los sujetos en ella presentes: personas, mesas, sillas, cuadros, entre otros. De los colores, los sonidos, los tamaños, las cualidades y los predicados, no se articula una sola palabra.

Lo mismo sucede con nosotros. Esta sala se encuentra, para nosotros, guarnecida de personas, mesas, sillas, no de cosas grandes, blancas o bellas. Si apunto al objeto que está delante de mí y pregunto: «¿Qué es esto?», la respuesta surgirá al unísono: «¡Es una mesa!». Naturalmente, nadie responderá: «¡Es un castaño!», o «¡Es un objeto de color castaño!». Ahora, lo curioso es que para hombres formados en una actitud mental diferente, con otro *a priori* y otro *habitus*, la respuesta natural sería la última de esta lista. Para ellos, el objeto que está delante de mí ya no sería una mesa, sino un objeto de color castaño; y esta sala no se describiría tanto por la enumeración de las clases de sujetos que se hallan en ella como por el enunciado de los predicados que éstas ejemplifican. Los hombres que se agrupan bajo este razonamiento no son ni lejanos antepasados ni *simples* personas, devorados por la selección natural en pro de una tranquilidad general. Son, en cambio, hombres de *otra* cultura, actual o posible, para los que el mundo se ve naturalmente de *otra* forma –aunque, es evidente, el mundo que ellos ven y el que nosotros vemos es el mismo.

Esta visión del mundo ha recibido también su correspondiente sistematización filosófica que, a su vez, ha tenido sus representantes a lo largo de la historia de la filosofía occidental. De modo que, al mismo tiempo que la visión aristotélica fue dominando Occidente y se constituyó, de forma progresiva, a sí misma como *su* visión,

persistió siempre, si bien lo hizo de forma recesiva, otra concepción del mundo, reacia a adoptar las imágenes del aristotelismo y oponiéndose a ellas. Esta concepción surge, en un sentido filosófico, con la obra platónica o, más concretamente, con la consagración en forma de doctrina de este otro modo de interpretar el mundo, depositario de la gramática griega, la literatura clásica, el testimonio y el más rico linaje de una filosofía griega presocrática que constituye su más palpitante preanuncio. Platón eleva, en efecto, el modo característicamente griego de ver el mundo –la cosmovisión helénica– al estado consciente y sistemático de una *comprensión filosófica del mundo*. Para esta comprensión, aquello que en lenguaje aristotélico se denominarían «sujetos» o «sustancias», es decir, individuos, no son sino el cruce transitorio de determinaciones eidéticas –de «predicados», para usar el mismo lenguaje–, puesto que, en sí mismos, nada tienen de propio o de suyo. Desprovistos de cualquier consistencia ontológica, nuestros «individuos» son el mero lugar determinado por el cruce de determinaciones eidéticas y, por consiguiente, el residuo abstracto que, por absurdo, permanecería una vez consumada su ausencia. De ellos se puede decir lo que el Maestro Eckhart aplicará a las criaturas sin creador: no son diminutas, ni son mínimas; son *un puro nada*.<sup>2</sup>

Para el platonismo original, de modo semejante que para los platónicos de otras escuelas, la verdadera realidad no es la de este mundo, es decir, la relativa a lo sensible y a lo visible, sino que es la que hace referencia a las determinaciones en sí y por sí mismas –las Ideas o Formas–, cuya compatibilidad, configurando a partir de toda la eternidad una especie de dibujo de constelación de todas las relaciones posibles, genera para toda la eternidad la totalidad de los mundos posibles y, en ellos, la totalidad de las cosas sensibles que existen, existieron y existirán. De este modo, se obtiene una doctrina del individuo completamente distinta y opuesta a la tradicional. En vocabulario aristotélico, se diría que el primado no pertenece aquí al sujeto, sino al predicado, porque el sujeto no es más que una ilusión resultante de una determinada combinatoria de predicados, real, sin duda, en la corta duración de su existencia, pues al estar realizada en esta y por esta combinatoria, tan sólo si es una combinación única, aunque no por esto es menos aparente y ficticia a la luz de la verdad, para la que la única realidad eterna y verdadera es la propios predicados. En consecuencia, también es una concepción del mundo radicalmente distinta y opuesta a la tradicional, para la que se muestra como la constelación etérea de los predicados y la malla de sus relaciones inteligibles, no su fugaz y contingente que resulta de lo sensible, constituyendo la estructura real de la realidad.

<sup>2</sup> Esta doctrina del individuo y su correspondiente concepción del mundo, no aparecen como tales en ningún lugar del *corpus* platónico. En el *Fedón*, en el *Banquete*, en el *Fedro*, en los libros centrales de la *República*, o en los denominados, con otras palabras,

---

<sup>2</sup> Cfr. Sermón 4: *Omne datum optimum*.

*diálogos del segundo período*, se puede encontrar con suficiente claridad una determinada ontología dualista, designada, por la tradición, como una «teoría de las Ideas» o «teoría de las Formas». Una doctrina en la que el primado de lo inteligible sobre lo sensible y la dependencia de éste en relación a aquél, según lo que se ha dicho, asoma con una evidencia indiscutible. Es posible, aún, conceder que en el *Sofista* y en los diálogos llamados *críticos* –*Parménides*, *Político* y *Filebo*, en concreto–, se avanza en pro de un entendimiento relacional de lo inteligible que permite racionalizar en el ámbito de esa ontología la intuición de la *República*, según la que las ideas se *mezclan* en lo sensible o *como* lo sensible, e incluso que las cosas sensibles no son sino el resultado de la *mezcla* o *combinación* –koinwniva: préstese atención al término– de las ideas.<sup>3</sup>

A primera vista, no obstante, parece que la conclusión según la que el individuo –en el idiolecto platónico, «la cosa sensible»– no sería sino esta mezcla, o, en los términos tratados más arriba, el lugar determinado por el cruce de las determinaciones eidéticas, es una inferencia arriesgada, sin base textual que la sustente. Sin embargo, la realidad no responde a esta imagen. Si bien es verdad que no se encuentra en ningún lugar del *corpus platónico* la exposición directa de esta tesis, es cierto que una exposición de la teoría de las ideas, o de cualquiera otra doctrina –recordemos la advertencia de la *Carta VII* según la que «de mi mano, no hay ni habrá ningún tratado sobre estas cuestiones», porque «no hay ningún medio de reducirlas a fórmulas, como sucede con las otras ciencias»–,<sup>4</sup> sí se producen indicaciones suficientemente claras y expresas de Platón que siguen esta línea.

Ahora bien, el lugar de la obra platónica en el que el filósofo más se aproxima a enunciar la concepción del individuo y la cosmovisión que hace poco se han apuntado y en el que, además, avanza las estructuras conceptuales indispensables para la sustentación, es el *Timeo*, cuestión que se abordará de inmediato, pues antes de entrar en él es necesario clarificar algunas cuestiones. Se sabe que, cuando Platón hace referencia a los individuos, por ejemplo, a esta mesa castaña o a aquella bella pintura, si bien nunca lo hace como tales individuos sino como particularización de esta o aquella idea. Hace referencia, con ello, a la mesa de color castaño como particularización de lo castaño, a la bella pintura como particularización de la belleza, como tantos otros ejemplos que podrían enunciarse.

Sin embargo, esto no proviene de ambigüedad alguna relativa al pensamiento platónico, sino de una determinación inherente a la propia relación sensible / inteligible tal y como él la concibe. Esta dimensión puede ser calificada como «tópica» de la relación sensible / inteligible: las ideas no son ideas de cosas particulares, sino de las «particularidades» de las cosas particulares. Es decir, no existe ninguna idea *de esta* mesa castaña, sino tan sólo una idea de la mesa y una idea del color castaño *en esta* mesa castaña, motivo por el que, si la idea es el ser de la cosa particular, no lo es con ausencia de cualidades, es decir, como un particular, sino como la idea del X de la que el particular es *en cuanto X* –por ejemplo, idea de mesa o del color castaño de la mesa castaña es, en cuanto «mesa» y en cuanto «de color castaño». Los diálogos clásicos muestran que para la teoría de las ideas el particular es el conjunto de «estos» –la mesa, el color castaño, etc.– que Platón ejemplifica conjuntamente, sin llegar a ser o a ejemplificar, en ningún caso, cada uno de estos individuos completamente como tal.

---

<sup>3</sup> Cfr. *Rep.*, V, 476a.

<sup>4</sup> Cfr. *Carta VII*, 341b-e.

Este es el motivo por el que, en la nomenclatura platónica, tan sólo la idea es «esto» (tou'to), al paso que el particular es únicamente un «como esto» o un «de este tipo» (toiou'ton), dado que el particular nunca es plenamente, sino tan sólo de forma aproximada, es su propio ser, ni nunca llega a ser *esto* –la propia idea–, permaneciendo siempre únicamente *como esto*. Sin embargo, si el particular nunca es *esto*, es decir, si el particular nunca es plenamente ninguna de las ideas en las que participa, se debe a que, como particular, es siempre una «mezcla» de «estos», por ejemplo una mesa de color castaño, pero nunca *únicamente* una mesa o un color castaño. En consecuencia, el particular es siempre «de este tipo», por ejemplo, una mesa concreta o un determinado objeto de color castaño. En el contexto de los diálogos clásicos, afirmar consiste, precisamente, en este proceso, es decir, en considerar que lo particular no *es* nunca X, sino que tan sólo *participa* de X. Este es el motivo por el que nos encontramos ante dos planos de tematización de lo particular: de un lado, el conjunto de sus particulares –dos «estos»–; de otro lado, él mismo es una mera particularización, al paso que nunca es plenamente cada «esto», pero tan sólo una «mezcla» que, en cada caso, es «como esto». Ambos planos, es evidente, tan sólo pueden ser separados en abstracto, constituyéndose recíprocamente y fundamentándose el uno al otro.

El punto importante es, sin embargo, otro: entendiéndolo como particularización o como conjunto de particularidades, Platón concibe el ser de lo particular siempre como su ser *esto* –mesa, de color castaño, etc.– y nunca como su ser *este* –esta mesa de color castaño particular que está ahora delante de mí. El problema es que el particular no es sino *este* y la dimensión de la particularidad no es sino la dimensión de la *estidad*, con perdón del barbarismo. De ahí que sea necesario situar la cuestión por el ser del particular como tal, no su ser *esto*, pero su ser *este*, el ser del individuo como individuo, el ser de la mesa castaña como *esta* mesa castaña. Platón no ignora esta cuestión, ni menosprecia su alcance, como puede observarse en el *Timeo*. Y lo que nos enseña, puede resumirse, a muy grandes rasgos, diciendo que, para Platón, el ser del individuo es su ser *aquí*, el ser del particular es el «lugar» que él ocupa y el ser del particular es la *cwvra*.

**3** Estos elementos nos obligan fijar la vista directamente sobre el *Timeo* y a sondear en él con detalle el concepto de *cwvra*. Dada su complejidad, es necesario tomar en consideración algunas advertencias preliminares. En primer lugar, conviene alertar de la rareza del concepto pues, en efecto, en el texto la introducción de la *cwvra* está acompañada de inmediato por la declaración de que es «difícil y oscura». <sup>5</sup> Su descripción la caracteriza como <sup>6</sup>

un género (o «una cierta idea» , eì\`dov" ti) invisible y sin forma, que todo recibe y participa de lo inteligible (metalambavnon tou' nohtou') del modo más aporético y más difícil posible de comprender.

Y su presentación final y más extensa añade sugestivamente que ese género <sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> *Timeo*, 49a.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 51a-b.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 52b

es tangible sin sensación por una cierta reflexión bastarda, difícilmente creíble, para el cual mirando soñamos, cuando decimos que es necesario que todo lo que es sea en algún local (tovpw) y ocupe un cierto lugar (cwvran), puesto que lo que no es en la tierra ni en algún sitio en el Cielo nada es.

En segundo lugar, resalta su carácter *ad hoc*. Es sabido que el *Timeo* en su totalidad se presenta como un «mito verosímil» (to;n eikovta mu'qon),<sup>8</sup> sin duda no para homologarlo a un relato meramente fabuloso o imaginativo, sino por la naturaleza de su objeto, que no admite más que una simple probabilidad o verosimilitud.<sup>9</sup> En todo caso, es por esta naturaleza de su objeto que el diálogo presenta una cierta peculiaridad en el interior de la doctrina platónica,<sup>10</sup> una peculiaridad doctrinal que no sólo se anuncia al

---

<sup>8</sup>*Ibid.* 29d.

<sup>9</sup> *Cfr. Ibid.*, 29b-d.

<sup>10</sup> La caracterización del *Timeo* como un eijkw;" mu'qo" ha sido evaluada muy desigualmente por los comentadores. Festugière (*Contemplation et vie contemplative*, App. VI, pp. 476-479) y, más cercanamente, Schipper (*Forms in Plato's Later Dialogues*, Ch. VI) acentúan la vertiente alegórica y propiamente mitológica del diálogo, retirando de ahí una desvalorización de su contribución doctrinal, o, por lo menos, de la fiabilidad de su registro; así también Cherniss («The Two Sources of Evil»; *cfr. Aristotle's Criticism*, pp. 392-457), sin compartir estas últimas consecuencias, considera que «this myth expresses in the synthetic form of a cosmogony what is in fact an analysis of the constitutive factors of the universe» (*art. cit.*, p. 247). Vlastos («The Disorderly Motion in the *Timaeus*»; y el texto de 1964 que en la colectánea *Studies in Plato's Metaphysics* lo acompaña), así como Morrow («Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*»), al contrario, defienden la seriedad y literalidad filosófica del texto y atenúan el valor de su designación «mítica», que el primero interpreta largamente como una consecuencia del propio estatuto empírico de los objetos sobre los que versa el discurso, el cual, sin embargo, lejos de poseer una apariencia legendaria o fabulosa, se reviste de todo el rigor posible a una discusión de temas claramente científicos, en el interior de ámbito teórico en el que se mueve Platón, por lo que no indica más que su estatuto de «verosimilitud»; esta lectura, que no parece haber sufrido gran contestación, viene a ser retomada casi *ipsis verbis* por Prior, en su obra reciente *Unity and Development* (*cfr.* p. 90). Nuestra posición es aquí un poco la de una síntesis entre las dos anteriores y, en particular, entre las de Cherniss y de Vlastos. Si es cierto que el carácter «mítico» del discurso queda absolutamente dependiente de la «empíricidad» de su objeto y nada más acarrea que su «verosimilitud», como preconiza Vlastos y que el pasaje de 29bd ampliamente confirma, se tendría que acentuar aquí con más ahínco esta inflexión a las conclusiones, cual es la de que, por eso mismo, el *Timeo* expresamente determina su espacio como un espacio de *simples* verosimilitud y esa verosimilitud es la de un relato estrictamente adecuado a lo «empírico», como aquello que, en los términos mismos del texto, no admite, como tal, ningún discurso *verdadero*. Por lo que, en la práctica, cualesquiera que sean los sentidos que la lengua griega admita para el término mu'qo", lo que es cierto es que, para un régimen de verdad, el relato del *Timeo* permanecerá siempre aquello que, en lenguaje moderno, se tendría que decir como un «simple mito», o sea, una «historia» que, por esencia, no puede dar cuenta de su propia verdad. Y, se debería añadir: si es verdad que el texto no nos presenta fábulas y leyendas, pero discute lo que hoy se diría materia «puramente científica» (p. 382), también es verdad que esa misma materia es la que para Platón permanece puramente «mítica» – mítica, o sea, en el preciso sentido del eijkw;" mu'qo"



inicio del discurso del *Timeo*, sino que vuelve a aparecer en los momentos cruciales, siendo, de un modo especial, reafirmada expresamente en el pasaje que precede a la importante sección que introduce y define la *cwvra*.<sup>11</sup>

Esta sección se inicia, además, con la declaración de que la determinación de un «tercer género», que vendrá a ser la *cwvra*, adviene de una necesidad argumentativa del propio desarrollo.<sup>12</sup>

una vez que esos dos aspectos [los inicialmente señalados, es decir, las ideas y las imitaciones] eran suficientes para lo que se dijo anteriormente.

De este modo, se comprueba que la enunciación del «tercer género» surge de un doble condicionamiento, tanto por el carácter «mítico», meramente verosímil, del relato cuidadosamente reafirmado, como por la consideración enfática en relación a la anterior, de que su invocación obedece estrictamente a las necesidades de la presente discusión, es decir, a las necesidades de aquel mismo asunto que retira del *Timeo* en su totalidad un valor diferente del de una simple verosimilitud.<sup>13</sup>

En tercer lugar, para hincar su caracterización paradójica, de la que parece dudar entre hacer de la *cwvra* una idea o lo que de más contrario hay a la idea, acercándose, en su indecisión general, de aquello a lo que podríamos llamar la descripción de una «idea de la no-idea». En efecto, del mismo modo que las ideas, la *cwvra* se dice ser «invisible» y «participar de lo inteligible».<sup>14</sup> Como éstas, puede definirse como «esto» (*tou'to*), en contraposición a lo particular que, como se ha visto, es tan sólo *toiou'ton*.<sup>15</sup> Sin embargo, en oposición a la idea, la *cwvra* surge envuelta en extrañeza y oscuridad, enunciada como absolutamente «amorfa», es decir, desprovista por completo de naturaleza propia.<sup>16</sup> Y las metáforas que la caracterizan –«receptáculo»;<sup>17</sup> «ama»;<sup>18</sup>

---

del *Timeo*. Así, la posición de Cherniss que hace poco hemos adelantado puede aún mantenerse, si a la «synthetic form of a cosmogony», meramente verosímil, puesto que exclusivamente empírica, pueda corresponder un relato paralelo, no ya verosímil, pero verdadero, que de cuenta de los «constitutive factors of the universe», que aquella, gracias a su exclusiva «empiricidad», no podía justamente tener asegurados.

<sup>11</sup> En 48d, donde se encuentran nada menos que tres ocurrencias de *eijkwv*".

<sup>12</sup> *Ibid.*, 48e.

<sup>13</sup> En este sentido, véase el interesante pasaje de 52c, donde se reserva al *o[ntw]" o[n*, al contrario, un *lovgo"* «preciso y verdadero», estableciendo claramente de esta forma una demarcación en relación a la situación de la *cwvra*. Del mismo modo, la distinción inicial de *to; o[n* y *to; gignovmenon* (27e-28a) no está aún sujeta bajo las condiciones del relato meramente verosímil, sino que lo precede y surge hasta para encuadrar en sus condiciones generales el propio espacio que posibilita un tal relato, al paso que aquél margen de verdad que tiene que residir en el fundamento de todo el relato verosímil, o sea, de toda la búsqueda conjetural seria y ordenada. Y, en el caso, aquella distinción tiene que ser forzosamente *verdadera* para que el relato sea simplemente *verosímil*, puesto que es ella que permite la conexión entre el nivel ontológico de la deveniencia e el nivel lógico de la verosimilitud y, por lo tanto, la afirmación del *mu'qo"* siguiente como un *eijkwv;" mu'qo"* (*cf.* 29cd).

<sup>14</sup> *Ibid.*, 51ab.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 49e-50a.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 50b-51a.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 49a, 51a

«madre»,<sup>19</sup> en realidad, la propia expresión *cwvra*, «lugar»<sup>20</sup>)— así como la comparación con el oro,<sup>21</sup> le otorgan un aspecto generador que, si bien confirma su anterior «amorfismo», parece sancionar, de otro lado, la homologación aristotélica con la «causa material».<sup>22</sup>

Resumiendo, puede decirse que tal apariencia de «idea de la no-idea» sugiere que la *cwvra* surge como una especie de inverso o reverso de la idea, una especie de bizarro simétrico de ésta. Contra el «brillo» y la evidencia de la idea, la *cwvra* es oscura y casi increíble. Contra su determinación, es absolutamente amorfa. Y, si se dice que es invisible e inteligible, lo es del modo diametralmente opuesto al de la idea, no como la absoluta concreción y riqueza ontológica de lo que es, sino como el completo empobrecimiento de una abstracción absoluta, en la que toda positividad resulta ausente, y que parece tan sólo poder pensarse como la manera de poner en lo inteligible y como inteligible lo otro absoluto de lo inteligible. De esta afirmación, pues, procede ciertamente el ser «tangible sin sensación por una cierta reflexión bastarda» y la reserva con la que se dice que es «un cierto género invisible y sin forma, que todo recibe y participa de lo inteligible del modo más aporético y más difícil de comprender». Y si, finalmente, es *tou'to* y no *toiou'ton*, este «esto» no es el «esto» de la determinación, sino el «esto» de la espacialidad, es decir, de lo que en sí mismo se encuentra desprovisto de todas las determinaciones, de lo que en sí mismo es pura indeterminación.

En cuarto y último lugar, para ponderar críticamente su funcionalidad más cercana, como «lugar» (*cwvra*) y «receptáculo» (*uJpochv*). También aquí su estatuto queda lejos de ser claro, y es definida de forma reiterativa como:

- 1) el lugar de toda la aparición y desaparición<sup>23</sup> y, en general, de todo el devenir;<sup>24</sup>
- 2) aquello que todo «acoge», «recibe» o «contiene» (*devcetai*);<sup>25</sup>
- 3) y «lo que concede localización a todo lo que tiene devenir».<sup>26</sup>

Se podría decir que, lejos de haber aquí cualquier duplicidad o duda, todas estas afirmaciones tienen en común que la consideran como «espacio» o la «extensión», del que las expresiones *uJpochv* y *cwvra* serían su correspondiente «mítico» o una anticipación un tanto imperfecta. El espacio es, en efecto, el universal continente y la universal localización y éstas son, sin duda, las dos marcas que identifican la *cwvra* en el citado pasaje. Además, los diversos caracteres que con anterioridad le habían sido atribuidos pueden recuperarse en su totalidad. El espacio es «amorfo», puesto que no posee ninguna determinación autónoma que pueda rivalizar con las de sus ocupantes,<sup>27</sup> por lo que puede simultáneamente admitir «todas las formas» y «todos los aspectos»,

<sup>18</sup> *Ibid.*, 49a.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 51a.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 52a-d.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 50a-b.

<sup>22</sup> *Ph.* IV 2, 209b11-17.

<sup>23</sup> *Timeo*, 49e-50a, 50c.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 49a, 50c.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 50b, 51a, 51b; *cf.* *uJpochv* en 49a e 50c.

<sup>26</sup> *e*{dran de; parevcon o}sa e{cei gevnesin pa'sin: *ibid.*, 52b.

<sup>27</sup> Preocupación que visiblemente mueve *Timeo*: *cf.* 50d-51a.

configurándose, de este modo, a los de aquellos ocupantes. El espacio es un «esto», es decir, un principio autónomo y determinado, si bien tal determinación puede ser la de una indeterminación absoluta, dado que no deviene, ni es él mismo una «imagen que mueve» cualquier otro principio. El espacio acepta con facilidad las metáforas del «receptáculo», del «ama» y de la «madre», que en realidad no hacen referencia sino a uno y otro de aquellos caracteres.

De modo más sofisticado o lejano, el espacio, en su relación con las diversas figuras que acepta, puede compararse con el «oro». Y el espacio es *uJpochv* y principalmente *cwvra*, puesto que «concede localización a todo lo que tiene devenir». Más difícil, sin embargo, es su interpretación como *ajnovraton* y *metalambavnon tou' nohtou'*, a partir de lo que se originan preguntas del tipo *cómo puede el espacio decirse «invisible» o cómo puede él participar de lo inteligible*. Es evidente que se afirmaría que el espacio es invisible en el sentido aludido de que «no tiene forma», es decir, que no posee ninguna determinación propia y, en particular, ninguna determinación visible. Y por ese mismo motivo «participa de lo inteligible», pues comparece en el discurso por mediación exclusiva de una exigencia de la reflexión según la que ninguna «sensación» y ninguna «visión» lo acompañan.

Esta lectura resulta ingeniosa, simple y aparentemente adecuada, pero cabe preguntarse si es o no adecuada, pues, desde luego, una justificación de este tipo parece poner en duda el inmediato testimonio de la experiencia. En efecto, lejos de que el espacio o la extensión sean «invisibles» en nuestra experiencia inmediata, tan sólo lo son después de la reflexión y, de cierto modo, para una actitud que ya no es natural. Para ésta, al contrario, el espacio es supremamente visible, puesto que es concomitantemente visto a la par que todas las realidades «visibles» –a saber, como *el espacio* entre ellos, su distancia y su relación mutua– e incluso como aquello que permite que todas las otras cosas sean vistas –confiriéndoles el recorte, la separación y la diferencia, sin el que serían, sino propiamente invisibles, por lo menos invisibles como las cosas que son. No obstante, si la realidad fuera como se ha descrito, el espacio también sería «sensible», quizá no por una sensación «tangible», pero sí a causa de aquello a lo que se podría llamar una «sensación bastarda»: aquella en la que no se «siente» una cosa, pero sí la distancia entre dos cosas.

Esta observación es importante no sólo porque el discurso de Timeo revele el cuidado constante de ajustarse a una concepción corriente y, diríamos, casi ingenua, sino que, precisamente por eso, no se comprende por qué motivo en la presuposición de la verdad de aquella hipótesis minimalista y, por lo tanto, de la *patente invisibilidad* del espacio y de su *patente inteligibilidad*, se dice que ella «participa de lo inteligible *del modo más aporético y más difícil de comprender que es posible*» y que «es tangible sin sensación *por una cierta reflexión bastarda*». Es decir, que si la *cwvra* es tan sólo el espacio y es considerado inteligible por el mero hecho de que no es visible y, por su parte, la invisibilidad del espacio es un dato inmediato, no se entiende por qué motivo deba ser su «participación en lo inteligible» tan «aporética» y tan «difícil de comprender» como hiperbólicamente la caracteriza *Timeo*.

Es necesario tener en cuenta que, al contrario de la descripción del «receptáculo», presentar la simplicidad que aquella interpretación requiere, genera una duplicidad casi imperceptible de registros en la que sí parece surgir como condición de la localización, como «receptáculo» o «contenedor universal» y, por lo tanto, como espacio o

extensión.<sup>28</sup> De otro lado, parece apuntar más propiamente el propio «lugar» ocupado efectivamente por un cuerpo,<sup>29</sup> en una duda entre la conceptualización de la extensión como tal y la visualización de un espacio que no es extensión pura, sino que es, por así decir, un territorio infinitamente fracturado por los «lugares» en los que se da un «aparecer y desaparecer» de las imágenes o imitaciones y cuya expresión mediadora sería su designación como «lo que concede localización a todo lo que tiene devenir»,<sup>30</sup> una vez que ésta permite indicar de inmediato el carácter general y condicional de la *cwvra*, pero también su inmediata vocación «localizadora».

Ahora bien, la respuesta a la aporía anterior no parece residir en la valorización de esta última circunstancia. La *cwvra* ni es inmediata ni es la extensión propiamente dicha, sino que surge como pensada, en un único momento, como un «receptáculo» abstracto y general, es decir, como el «espacio», como un espacio efectivamente ocupado por los «cuerpos»<sup>31</sup> o, en términos más rigurosos, en el caso del *Timeo*, como el lugar efectivamente atravesado por el continuo movimiento de las imágenes. De ahí que la relación entre los «cuerpos» o, si se prefiere, entre las imágenes, nunca sea objeto de duda. No obstante, de esta concepción surge también la idea de que la *cwvra* no sea convocada para explicar los movimientos y demás relaciones que suponen un único espacio abstracto a través de la extensión absoluta, sino que lo es para dar explicación, en palabras del propio texto, de la necesidad de que «todo lo que es *sea en algún lugar* (*tovpw/*) y *ocupe un cierto lugar* (*cwvran*), puesto que lo que no es en la tierra ni en algún sitio en el Cielo nada es». <sup>32</sup> Éste es, en verdad, el motivo de la insistencia en el «en que» (*ejn w/*) que atraviesa el fragmento, como también la mejor justificación para el término por el que ha sido tradicionalmente conocida esta dimensión de la ontología platónica tardía, *cwvra*, cuyo sentido etimológico es justamente lo de un «lugar efectivamente ocupado».<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, 50b, 50c, 51a, 51b.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, 49e-50a, 50d.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 52b.

<sup>31</sup> Th<sup>1</sup> ta; pavnta de comevnh<sup>1</sup> swvmata fuvsew<sup>1</sup>: 50b.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 52b.

<sup>33</sup> Cfr. la definición del término en Chantraine: «'Espace' fini, propre à un usage, à une fonction, à une activité. Distinct de *kenovn* qui est le vide inoccupé, et de *tovpw* qui est un lieu plus restreint et peut même être ponctuel.» (III, p. 1281) Bailly es más resolutivo: «espace de terre limité et occupé par quelqu'un ou par quelque chose» (p. 2163; y V. referencias numerosas); del mismo modo Liddel-Scott: «Space or room in which a thing is, defined as partly occupied space» (p. 2015). Algunos de sus sentidos especiales son bastante expresivos: órbita ocular; territorio y campo de batalla; puesto de un soldado. Lo mismo sucede con sus compuestos, en particular *plhsiovcwro* («límitrofe») y *perivcwro* (mismo sentido) y con su verbo denominativo, *cwrevw*, que significa, como transitivo, «contener, tener lugar para» y, como intransitivo, «dar lugar» o «dejar el lugar», acepciones por las cuales se liga a *cwrviv* e *cwrvivzein* (cfr. Chantraine, III, pp. 1281-1282). Todos estos elementos son sugestivos del carácter particular de la *cwvra* que hemos relevado, en primer lugar como espacio limitado y determinado para o por un ocupante, pero en segundo lugar también por su carácter intrínsecamente «vacío» (que será determinante en lo que se sigue), a través de su vinculación al denominativo. La *cwvra* es el espacio que se abre y se separa para dar lugar a un ocupante o a una ocupación y es quizá en este sentido que Platón la acoge. La misma defensa de una marca más «local» que

La presente interpretación permite, por lo tanto en oposición a la anterior, explicar la «invisibilidad» y la «inteligibilidad» del espacio. El espacio es invisible por su indisociable coincidencia con lo que lo ocupa, y es inteligible por la naturaleza del proceso que lo descubre, que se convierte en aquella exigencia que, «sin sensación», lleva a postular un lugar para todo lo que es o, de otro modo, lleva a suponer y a subponer, un lugar para cada ente. Sin embargo, en el mismo paso, esta lectura permite también justificar todos los caracteres apuntados a la *cwvra*: su «universal continencia», como aquél lugar que acoge y recibe lo que deviene; su «indeterminación» y su «amorfismo», por ese mismo motivo; y su caracterización como *tou'to*, no sólo por el hecho anteriormente alegado, y que sigue válido, sino también por la razón añadida de que ésta es, para cada ocupante tomado en sí mismo, el único «esto» que ser dicho «ser» sin contradicción, como lo sería, en modelo de comparación, el oro, que es el único nombre constante y legítimo que puede utilizarse para designar cada una de las figuras que, sin prolongarse en un largo espacio de tiempo, se imprimen en él sucesivamente.

En consecuencia, es posible resumir este hecho diciendo que la *cwvra* es, en efecto, el espacio, la «extensión», aunque concebida ésta no en un sentido geométrico o físico, sino de en un sentido de ubicación o «lugar». De un modo más preciso, se puede afirmar que es un espacio abstracto tomado como condición de posibilidad de toda localización y, simultáneamente, la localización en sí misma como realización inmediata de ese espacio. En su acepción más general, puede decirse que es «la naturaleza que recibe todos los cuerpos»,<sup>34</sup> aunque siempre e inmediatamente porque es, para cada uno, su lugar. En la perspectiva más estricta, es el *ejn w\y* y precisamente la *cwvra*, el «lugar ocupado». Esta caracterización, no obstante, elevada a sus consecuencias, obliga a considerar que la *cwvra* se define como «lugar» en dos sentidos bien diferenciados, aunque superpuestos. En su sentido físico o literal, es para que se cumpla la exigencia de que «todo lo que es» tenga un lugar. Y, en esta dimensión, es un punto cualquiera susceptible de ser ocupado y efectivamente ocupado por cada una de las imágenes. En un segundo sentido, más fuerte y original, al que podríamos llamar aquí *ontológico*, es el «lugar» que cada una de las imágenes determina por su propia aparición y que cada una de ellas consagra como *su* lugar, por los momentos fugaces en los que prolonga su permanencia. Este «lugar» lo es no tanto por su correspondencia física como por ser el punto en el que una determinada imagen emerge y en el que se cruzan de forma simultánea varia de éstas originando, mediante este proceso, un determinado objeto particular.

Este punto o «lugar» es, por tanto, un elemento constitutivo del propio particular. Lo acompaña y se identifica con él, según la sugestión análoga del oro, que es el único nombre, el único «esto», y, en este sentido, la única realidad residual que cada una de sus figuras puede alegar si están despojadas de aquello a lo que hacen referencia. De este modo, lo que se da en común entre estas dos dimensiones es lo que podríamos denominar su virtualidad «relativizadora» o «particularizadora», una vez que la una y la otra se particularizan: la primera, dado que es la condición de toda la particularización, respondiendo a la exigencia de limitación y relativización que la necesidad de un lugar para «todo lo que es» supone; la segunda, porque es el «lugar» del propio particular como tal y, al mismo tiempo, su única «realidad» residual. En este sentido, el aspecto

---

«espacial» de la *cwvra* se encuentra en Brochard, «Le devenir dans la philosophie de Platon», p. 107.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 50b.

común y fundamental de la *cwvra*, como «lugar», es su función de principio de toda relativización y de toda particularización.

4 Estos planteamientos desarrollados hasta el momento, no obstante, son susceptibles de conjugarse para establecer principios comunes. Para Platón, como se ha podido observar, el individuo no es más que un conjunto de «figuras», de particularizaciones. Sin embargo, esas figuras aún tienen que reunirse si es que realmente hablamos de *un* individuo. En un panorama exegético desoladamente alejado de los caminos que aquí hemos propuesto, Fujisawa<sup>35</sup> se acerca a ellos, al sostener que<sup>36</sup>

[Platón] nos incita a ver el mundo físico no como un reino de cosas subsistentes, pero sí como un padrón moviente de características recurrentes.

Sin embargo, cuando, en el mismo ensayo, considera justificadamente que, si así es, la frase «'Este *x* es bello' en el lenguaje corriente sería, en una versión filosófica, equivalente a 'En esta parte del Espacio la Forma de lo Bello es figurada'»<sup>37</sup>, ignora u omite el punto esencial: que esa «parte del Espacio» es la que permite hablar de un *este*, esa «parte del Espacio» es la que permite hablar de *un x*. Este «punto del Espacio», «lugar de reunión», es, en consecuencia, lo que verdaderamente constituye al individuo como tal, siendo éste una mezcla absoluta o combinación de particularidades cuya realidad reside, en su totalidad, en las ideas de que son particularizaciones, por lo que, abstraídas de ellas, no restaría nada más que aquél punto en el que emergen y en el que se cruzan.

A tenor de esto, cabe preguntarse si tal proceso no implicará el último enunciado la confirmación de lo anteriormente propuesto, a saber, la identificación de la *cwvra* con el ser del individuo como tal, es decir, ya no con su ser «esto», pero con su ser «este». La respuesta debe ser negativa. En efecto, si es cierto que la *cwvra*, entendida como «lugar» o punto de intersección de las ideas, es lo que constituye el individuo como tal, es igualmente cierto que, por este mismo motivo, tal «lugar» es abstracto, puesto que tan sólo el individuo es pensado en sí mismo, es decir, pensado *en abstracción* de toda la participación en las ideas. No obstante, al no existir, en la realidad, un individuo a parte de las ideas y de su participación con las ideas, este «lugar» no es nada si no es en el sentido más fuerte posible, como *abstracción absoluta*.

Si bien seduce la ilusión de hacer de él un ser entendido como un individuo, en relación con lo que se ha dicho hasta ahora, esta hipótesis se desvanece inmediatamente. En primer lugar, porque como tal, es decir, a parte de las ideas, el individuo no posee ser alguno. El «ser» alegado no es en realidad ese *ser*, sino un elemento puramente abstracto, un supuesto. Asimismo, porque ese punto o «lugar» nunca fundamenta ni esclarece *este* individuo, sino que permite que él sea, como individuo. Por ello, si la *cwvra* es, entendida ahora en sentido general, un principio de relativización o de particularización, no lo es activa y eficientemente, dado que lo que es de modo efectivo *causa* de particularización, tan sólo lo es como un mero residuo abstracto que tiene que ser *supuesto* –por una «burda reflexión»– para que «todo lo que es» –es decir, todo

---

<sup>35</sup> N. Fujisawa, «#Ecein, Metevcein, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms», *Phronesis*, 19, 1974, pp. 30-58.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 53.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 54.

individuo— tenga un «lugar» y, por lo tanto, pueda ser *un individuo*. De este modo, la *cwvra* sirve para y sustenta la individualidad, no la explica ni fundamenta, ni mucho menos puede, por lo tanto, explicar y dar razón de la particularidad *de este* elemento concreto.

Esto es lo que permite retomar su irresoluta caracterización como aquello a lo que hace poco llamábamos la «idea de la no-idea». En efecto, si la *cwvra* surge desde el principio hasta el fin en el *Timeo* como pura materia generadora, pura espacialidad y pura receptividad, entendidas como fenómenos de indeterminación absoluta, una indeterminación de este tipo no es tan sólo proyectada hacia la exterioridad, sino que también es concebida desde el interior de lo inteligible y como «participando de lo inteligible». De este modo, no puede comprenderse en el sentido exclusivo de indeterminación absoluta, sino como la indeterminación absoluta entendida *como principio*. No es definida tanto como la receptividad absoluta y la indeterminación absoluta *fuera* de la idea, sino, de algún modo, como la idea *de la* receptividad absoluta y de la indeterminación absoluta. No es, resumiendo, definible tan sólo *en sí misma* como indeterminación, sino que también lo es como *principio* de toda la indeterminación.

En consecuencia, la *cwvra* se define, en un sentido más riguroso, como la indeterminación concebida de este modo y, al ser así interpretada, transfigurada en inteligible. No obstante es, por este motivo, concebida tan sólo como lo inverso de todo lo inteligible. De tal forma que se llega a ella no por intelección verdadera, sino por «abstracción», es decir, por abstracción de todo lo que puede ser objeto de intelección. En este sentido, la *cwvra* se convierte en la «idea de la no-idea» una vez que representa la indeterminación absoluta —es decir, la exclusión absoluta de la idea— interpretada desde el principio y, por lo tanto, como «idea». De ahí su extrañeza, rareza y carácter paradójico al ser presentada como aquella «idea» en la que se piensa la exclusión de toda la idea. Sin embargo, en el ámbito del pensamiento platónico, la exclusión de toda idea no es directamente la nada, sino el individuo como tal, puesto que, como se ha podido ver, lo que resiste a la abstracción de toda la idea es lo particular como «ubicación absoluta», en la que no se registra ninguna realidad consistente y efectiva, sino tan sólo una abstracción absoluta y un absoluto límite o, si se prefiere, una absoluta privación. De este modo, la *cwvra* se puede concebir, por una «burda reflexión», como la «idea» de lo individual en sí mismo, una «idea» de lo individual abstraído de toda idea o, en otras palabras, como la propia individualidad concebida en su mismo principio. Esta «idea» no es, sin embargo, sino la «idea» de una abstracción o, incluso, de la abstracción por excelencia: la abstracción de toda idea y de todo ser a la que, precisamente por este motivo, ninguna realidad efectiva pertenece. Ésta es, por lo menos, una justificación para su designación como *cwvra*, si bien es cierto que el «lugar» constituye simultáneamente la metáfora más expresiva de la particularización y la propiedad más residual y abstracta de lo individual como tal.

**5** A modo de conclusión, es posible decir que a lo largo del análisis precedente, se ha visto que, en una cierta acepción, la *cwvra* es una «idea», es decir, el principio de toda la particularización o, mejor, de toda la individualidad. Asimismo, se ha podido observar como existe una acepción distinta que se define como la abstracción de toda idea en el sentido de una individualidad pensada en sí misma o como principio. No obstante, ambas acepciones tienen en común que no implican una reducción de la *cwvra* en cualquiera de los otros «aspectos de los entes» que el *Timeo* introduce, de tal manera

que la clásica dualidad ontológica que postula el platonismo en torno a las ideas y a las cosas particulares es restaurada. A pesar de esto, ambas posibilidades parecen querer anularse recíprocamente su eficacia, de modo que la *cwvra* no puede ser leída como una idea en sentido propio –ya que llega a representar la abstracción de toda idea–, no llegando a identificarse tampoco con lo individual *como tal*, pues es una abstracción entendida como el modo de poner en lo inteligible la abstracción de todo lo inteligible. Sin embargo, si bien es cierto que, gracias a este carácter circular, ninguno de los dos «aspectos» –ideas y cosas particulares– puede reivindicar legítimamente la *cwvra* a través de la propia circularidad, ésta se ve reducida no ya a uno de estos dos aspectos, sino *a su mutua relación*, de la cual resulta ser una expresión mediadora al permitir pensar, a partir de la propia idea, la exclusión de todas las ideas y, por lo tanto, la individualidad como tal. Esto es lo que nos permite recurrir a partir de este momento al tropo platónico y regresar «de nuevo al principio» (pavlin ejx ajrch").

Al principio de este análisis se ha mostrado como, para el platonismo, la verdadera realidad no es la de este mundo, sino la relativa a las determinaciones en sí y por sí mismas (las ideas), cuyas relaciones y combinaciones dibujan de toda y para toda la eternidad la totalidad de las cosas sensibles que existen, existieron y existirán, que no son más que el episodio de esas relaciones y el punto en el que se realizan sus combinaciones. Tesis que determina una concepción de individuo y una visión del mundo totalmente distinta de aquella que el hombre común admitiría por sentido común, pues para ella los individuos no son sino combinatorias fugaces de predicados y el mundo real es el tejido de las relaciones que las determinan.

Es importante resaltar, en consecuencia, que a pesar de que esta concepción puede resultar, en cierto modo, absurda en relación al sentido común, así como recesiva para las líneas trazadas por el sistema de pensamiento vencedor, representa una visión del mundo extraordinaria que tuvo un rico y fructuoso camino a lo largo de la historia de la filosofía. En esta línea, la doctrina de la determinación absoluta de Leibniz no representa, en su núcleo, ninguna otra cosa.<sup>38</sup> Si bien llega a rescatar las conclusiones más extremas del pensamiento platónico, debido a que el par aristotélico potencia / acto y el modelo medieval de un Dios creador le permiten preservar la mayor realidad de las cosas en acto en relación a los predicados en potencia a la mente divina, las cosas no se agotan por entero en la suma de los predicados, que es lo que constituye el *quid* distintivo de la concepción generadora a la cual podemos llamar «platónica». De este modo, la doctrina que esencialmente compartirán Platón y Leibniz es la de que los individuos no son el resultado de la totalidad de sus predicados. Una doctrina que fue, por sorpresa para el espectador externo, recuperada por pensadores modernos como Russell, quien, a partir de *An Inquiry into Meaning and Truth*, de 1940, introduce una línea de corte en este ámbito con respecto al respetable pasado aristotélico, adoptando en contra de ésta la tesis platónico-leibniziana según la que, en sus propias palabras, «aquello que sería comúnmente llamado una ‘cosa’ no es sino un haz de cualidades coexistentes (*a bundle of coexisting qualities*)»<sup>39</sup>. Por este motivo, hablar de una realidad concreta consiste en definir su coexistencia o copresencia en un momento

---

<sup>38</sup> Con respecto a la cual véase: *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*; *Discours de Métaphysique*, §§ 8-9, 13, 30-31; *Nouveaux Essais*, II 27; *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 1-3; *Monadologie*, §§ 8-9.

<sup>39</sup> *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, George Allen and Unwin, 1940, p. 97.



determinado del conjunto de las cualidades de las que esa realidad participa.<sup>40</sup> A partir de este momento, y hasta la actualidad, este tópico nunca ha dejado de formar parte de las cuestiones filosóficas más debatidas, atravesando las más variadas corrientes de pensamiento y oponiendo autores dentro y fuera de ellas. Ésta sería, si fuese necesaria, una magnífica confirmación de la vitalidad y de la perennidad del pensamiento platónico.

(Traducción de José Luís Perez)

---

<sup>40</sup> Vemos esta nueva doctrina sucesivamente sustentada en los escritos indicados en la n. 3, *supra*. Con respecto a la original posición aristotélica, véase *The Principles of Mathematics*, London, George Allen and Unwin, 1903, §§ 47-48, y principalmente «On the Relations of Universals and Particulars», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 12, 1911/1912, pp. 1-24. Para un inicio de la inflexión, véase «The Philosophy of Logical Atomism» (*Monist*, 28, 1918, pp. 495-527; 29, 1919, pp. 32-63, 190-222, 345-380; reeditado en *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, ed. R. C. Marsh, New York, Capricorne Books, 1971<sup>5</sup>, pp. 277-281), pp. 190-191, 200-204, 272-280 de la reedición.

