

### III

Si se mira en conjunto esta situación, no se puede uno sustraer a la idea de que el debilitamiento de lo universal se venga ya en el ensamble de la metafísica misma aristotélica. Esta comienza con la investigación sobre las especies de ἀρχῆς αἰτίων [causa según principio], pero en el desarrollo ulterior se cierra la oportunidad de acoger el más fundamental entre los principios del ser buscados. Lo que es fundamental y vale para todo ente, no se puede concebir justo sin un cierto primado de lo universal. Entiéndase lo que se entienda por un principio del ser (o fundamento del ser), la particularidad de una determinada especie de cosas no lo puede tener jamás. Como *esencia* (τί ἦν εἶναι), sin embargo —y como *substancia formal motora*—, Aristóteles sólo admite lo que posee tal particularidad.

Si, pues, se vuelve desde aquí la mirada a aquella doctrina de las ideas contra la que Aristóteles dirige su siempre repetida polémica, se espera encontrar en ella un cuadro enteramente distinto. Mas la expectativa no se ve satisfecha. Cabelmente está doctrina de las ideas —la de Platón es una determinada fase de su desarrollo, así como la de sus inmediatos sucesores— prevee para cada especie de objetos un *eidos* propio, que como "paradigma" les sirve de base, mientras que los casos singulares "participan" de él.<sup>18</sup> Hasta la idea de la cama y de la mesa se extiende la consecuencia de este reino de las ideas. Por tanto, el énfasis se pone también aquí, absolutamente, sobre lo particular, y con ello se conecta el que tal doctrina de las ideas haya estado desde un principio expuesta al *odium* de una inútil duplicación del mundo. Esto

<sup>18</sup> *Metafísica A*, 985a 24 y 28

llega a expresarse del modo más drástico en los giros polémicos de Aristóteles, cuando dice de los platónicos que ponen como idea exactamente lo mismo que las cosas son, al no añadir otra cosa que la palabra “mismo” “el hombre mismo” y “el caballo mismo”<sup>19</sup>

Este rasgo de la doctrina de las ideas puede llamarse la “homonimia” de cosa y *eidos*. El término procede de la misma polémica de Aristóteles, quien subraya repetidas veces que las ideas no dicen nada nuevo, porque, mejor dicho, llevan incluso el mismo nombre que las cosas,<sup>20</sup> si se pone, por consiguiente, un reino de tales ideas *junto al de las cosas* (*παρὰ τὰ αἰσθητά*), sólo se duplica el mundo, sin aclarar nada. Aquí está el muy conocido punto capital de la crítica aristotélica. Pero no va dirigido contra lo tautológico en la esencia de las ideas, sino contra su *chorismós*. A Aristóteles no le repugna que, en cuanto al contenido, las ideas apenas puedan distinguirse de las cosas —en cuanto al contenido, en efecto, toda la diferencia está en su perfección, mientras que las cosas son imperfectas—, sino sólo que deban tener, “junto” a las cosas, un ser en sí.

Este ser en sí podemos aquí dejarlo fuera de consideración. Con justicia ha sufrido su crítica, pero en la doctrina platónica no era el punto central (como lo demuestra la transformación posterior de la doctrina por Platón mismo). Pero, si se prescinde de él, resulta difícil indicar una diferencia esencial entre el *eidos* platónico y el aristotélico. Aquí como allá cada especie de cosas tiene su propio *eidos*, en Platón, sin duda, hay también ideas de universalidad superior (la idea de lo “semejante”, la de lo “bello”, entre otras varias), pero éstas, en primer lugar, no se hallan en modo alguno privilegiadas, ni perjudican a la particularidad de las ideas-especie. También las ideas de Platón tienen el carácter de fuerzas motoras “en virtud de la idea de lo bello son bellas las cosas bellas”,<sup>21</sup> y en este sentido las ideas son absolutamente el

<sup>19</sup> *Metafísica* Z 1040b 32: ποιούσιν οὖν [τὰς ἰδέας] τὰς αὐτὰς τῆ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς, αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοῖσπον, προσθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό. Igual en muchos pasajes.

<sup>20</sup> *Metafísica* A, 990b 6 y ss 991a 6 y con mucha frecuencia. Ocasional mente por ὁμώνυμα se toma también συνώνυμα como en 987 b 10; véase en este pasaje la característica referencia a la μίμησις de los pitagóricos.

<sup>21</sup> *Fedón*, 100 D (cf la nota subsiguiente).

“fundamento” (*aitía*) de que las cosas sean como son. La misma relación se expresa también en la imagen de la “aspiración” de todas las cosas hacia la idea: las cosas semejantes tienen todas la tendencia a ser como la idea de lo semejante, pero se conducen más débiles.<sup>22</sup> La forma de representación es aquí manifiestamente la de que las ideas tratan de elevar las cosas hacia sí, pero experimentan en ello su resistencia.

Así pues, precisamente en los puntos capitales existe una asombrosa coincidencia de Aristóteles con Platón, de manera que uno se puede preguntar, con cierto derecho, dónde debe hallarse propiamente la oposición inconciliable. Si realmente debiera hallarse sólo en el pretendido *chorismós* de las ideas platónicas, entonces en el fondo es nula y atañe a un punto que precisamente en Platón juega un papel subordinado: la condición del “arquetipo” no necesita ser una existencia substancial junto a las cosas, que la idea es un “ente entitativamente” (*ὄντως ὄν*), que tiene “ser en sí” (el cual es un *καθ' αὐτὸ ὄν* [ente según sí mismo]), que como *ἀεὶ ὄν* [siempre existente], *μονοειδές* [de una sola forma], etcétera, está sustraído al devenir y a la temporalidad — todo esto son rasgos que comparte con el *eidos* aristotélico, rasgos que no perjudican tampoco a la pura relación de inmanencia. También según Aristóteles el *eidos* es supratemporal, pues de otro modo no podría en efecto ser común a todos los casos separados temporalmente, también es, según él, reunión de todos los rasgos esenciales, es decir, de todos los que pertenecen a la cosa “en sí” (*καθ' αὐτὸ ὑπάρχοντα* [subsistentes por sí] en contraposición a los *συμβεβηκότα* [concomitantes]), y también, según él, tiene un modo de ser elevado, que podría emparentarse estrechamente con el *ὄντως ὄν*, y es *ἐνέργεια* pura — en contraposición al simple medio ente de la *dinamis*.

Esta serie de coincidencias, que sólo por la diversidad de los términos fue de muchas maneras ocultada, pero en ningún caso hasta hacerla irreconocible, se puede alargar aún considerablemente. Para nuestro objeto pueden bastar los puntos principales ya indicados. Pero hay, además, un testimonio directo de Platón, de que lo importante para él no es en manera alguna la posición trascendente de las ideas, sino

<sup>22</sup> *Ibid.*, 75 A

algo del todo diverso. El pasaje dice que es indiferente si se quiere entender la participación como un "estar dentro" de la idea en las cosas, o como un "estar unido" de las cosas con la idea.<sup>28</sup> Pues lo único importante, es que las cosas sean como son "por" las ideas.

Esta inequívoca aclaración de Platón muestra claramente que la oposición de los modos de ser, la existencia de las ideas en un más allá, o el tan citado "lugar supraceleste" sólo son imágenes, en las que se denota una relación en el fondo peculiar e incomparable. Si se hace hincapié sobre la intemporalidad de la idea o sobre su no-absorberse en el caso singular, está enteramente justificado el acentuar aquí una distancia, pero esta distancia no es un violento estar separado, y las imágenes espaciales cojean todas. Acertada permanece en ellas sólo la descripción de la alteridad. En este punto, sin embargo, todas se aplican al *eidos* aristotélico tanto como al platónico.

La extensión de la coincidencia de Platón con Aristóteles fue ocultada por la polémica del último. Era necesario, por ello, hacerla nuevamente visible en relación a una serie de puntos capitales, toda vez que la investigación histórica del siglo XIX creó una tradición en donde casi tan sólo permaneció visible el contraste. Bastante poco se ha aclarado que la polémica de Aristóteles era válida sólo en una pequeñísima parte contra Platón mismo, pero en una mucho mayor contra los jefes escolares de la Academia, de quienes Aristóteles era contemporáneo. De hecho la cosa se halla en tal estado que sólo puede captarse con acierto la oposición realmente existente, cuando se ha reconocido lo común en toda su importancia.

Ahora bien, lo común, como se señaló, sigue siendo sor-

<sup>28</sup> El pasaje dice así en el contexto del *Fedón*, 100 D: τούτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐθύως ἔχω παρ' ἑμαυτοῦ ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἰθ' ὅπη καὶ ὅπως προσγίγνεται οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δισχυρίζομαι ἄλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλὰ [ mas yo, sencilla y naturalmente, y quizás en forma ingenua, considero entre mí esto: que ninguna otra cosa produce lo bello mismo, sino ora la presencia, ora la comunidad de aquella belleza, no importa dónde y cómo ocurra; pues no insisto ya en esto, sino en que por lo bello todas las cosas bellas se hacen bellas]—Aquí *παρουσία* significa manifiestamente el estar actual de la idea en las cosas, por tanto, su inmanencia: *κοινωνία* por el contrario, un participar por encima de la distancia

prendente en alto grado — no sólo por aquella polémica de amplias proporciones, sino sobre todo porque los orígenes del problema son en Aristóteles esencialmente diversos. En él falta casi por completo el aspecto gnoseológico del problema del *eidos*, es decir, la cuestión, central para Platón, del apriorismo. Esto es bastante extraño, porque en la gradación del conocimiento, como Aristóteles la traza, el puesto del elemento *a priori* queda abierto. Se entiende sin dificultad cómo *αἰσθησις* [sensación] y *μνήμη* [memoria] engranan entre sí y luego conducen a la *ἐμπειρία* [experiencia], pero no es posible comprender cómo, por encima de esto, debe empezar la *ἐπιστήμη* [ciencia], sin que el *eidos* sea captado puramente en sí mismo — luego en cierto modo intuitivamente.<sup>24</sup> Falta el problema de una contemplación de orden superior, que en Platón domina toda la esfera problemática de la idea.

Sin duda en la doctrina del *νοῦς* [entendimiento] Aristóteles tomó en consideración este punto: según la potencia del espíritu mismo es ya la suma de todos los objetos inteligibles, y los actualiza desde sí mismo, al entrar en función.<sup>25</sup> Al interpretar a Aristóteles siempre se ha invocado esta relación para llenar el hueco en la escala del conocimiento. Pero con todo es problemático por varias causas, que los razonamientos tan heterogéneos de la *Analítica* y de la *Metafísica* puedan combinarse así con los del *De anima*. En cierto sentido la relación platónica de la “contemplación” es indudablemente superada por el “estar contenido en potencia”. Sin embargo, no se puede mostrar que el último se extiende a toda la variedad de formas substanciales. También la invocación del libro λ de la *Metafísica* ayuda aquí poco, pues ahí se trata del *νοῦς* [entendimiento] divino y de su fuerza motora del mundo. Y aun en el caso de que se admitiera la muy aventurada interpretación de que también el espíritu humano tuviera en sí el *eidos* para cada especie de cosas, sin embargo, no por ello se habría decidido nada sobre la captación del *eidos* por aquél. Pues aun en este caso tendría que darse,

<sup>24</sup> Compárense a este respecto los pasajes de los *Analítica posteriora*, II, 100a 2 y ss., y de la *Metafísica* A, 980b 28 y ss. — El medio metódico de la *ἐπαγωγή* evidentemente no puede introducirse para el paso decisivo hacia la *ἐπιστήμη*; antes bien está contenido ya en la *ἐμπειρία*, pero no conduce hasta la necesidad y certeza de una intelección universal.

<sup>25</sup> *De anima*, III, 429b y 30 y ss.: *δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς* [el entendimiento es en potencia en cierto modo las cosas entendidas]

con todo, un procedimiento especial del hacer consciente — por ejemplo en la forma en que Platón trató de explicarlo en la doctrina de la *anamnesis* mediante la imagen del “sacar hacia arriba” desde la profundidad del alma

Así como falta el motivo problemático gnoseológico, así falta también el ético. La *Ética Nicomaquea* rechaza expresamente el punto de partida desde la idea del bien y describe, por el contrario, el *ἀνθρώπινον ἀγαθόν* [bien humano] como algo profundamente condicionado por las particulares relaciones humanas. Gracias a ello resulta posible la mayor diferenciación del bien moral, pero el carácter ideal platónico de las “virtudes” se pierde considerablemente.

Y a esto corresponde la exaltación ontológica del *eidos* a *entelequia*. A decir verdad, tampoco falta a la idea platónica, como se mostró, el carácter de principio motor, pero no es sostenido en ella generalmente, sólo se destaca en determinadas ideas, en otras desaparece. La orientación del mundo en Platón fue lograda de modo predominante en dos regiones: en la de lo matemático y en la del *ethos*. La de Aristóteles fue tomada en forma predominante de la región entitativa de lo orgánico, como que el verdadero sentido del principio de la entelequia no se hace perceptible en ninguna otra parte sino en el concepto del alma vital.

No se da razón de esta múltiple diversidad esencial si, viniendo del *chorismós* y de su rechazo por Aristóteles, se tropieza con una considerable coincidencia en la mayoría de los otros puntos capitales. La coincidencia existe, sin duda, pero tiene aún un límite diverso del indicado por Aristóteles y del llevado unilateralmente al primer plano. ¿Dónde se halla, por tanto, la verdadera oposición fundamental de la doctrina del *eidos* y en general de la imagen metafísica del mundo?

La respuesta se ha preparado ya en las disquisiciones precedentes y ahora sólo es necesario abordarla. La oposición fundamental se halla en la transferencia del énfasis hacia los grados inferiores del universal —es decir hacia la *species*—, como Aristóteles la efectúa. Con ello entra realmente en una posición contraria a la doctrina de las ideas mucho más radical de lo que se puede percibir a primera vista. Que él mismo no haya comprendido claramente este punto y que lo encubra siempre de nuevo con otros momentos de oposición secundarios, no es razón para verlo hoy sólo en el encubri-

miento Esto fue parcialmente motivado por el interminable buscar y esforzarse propio de Platón, que nunca se detiene en formulaciones fijas, es más, en cierta medida lo motivó precisamente su vacilación en las diversas concepciones de la idea

En efecto, en Platón no hay una inequívoca transferencia del énfasis a las universalidades supremas Por lo menos de antemano no es así en absoluto Sólo más tarde, en el *Sofista* y en el *Parménides*, sale a la luz con claridad esta tendencia Mas precisamente estos diálogos no alcanzaron un influjo verdadero en tiempos de Aristóteles y tampoco juegan un papel apreciable en la polémica de Aristóteles En los otros diálogos los ejemplos —que por lo demás están sembrados parcamente— oscilan entre muy particulares ideas específicas (como en el *Estado* las de la cama y la mesa) y *genera* muy superiores del ser, que abarcan muchas especies más particulares (como la idea de lo semejante, de lo bello, de la justicia, del bien y otras muchas) Pero una restricción al límite “inferior” no se da en Platón por ninguna parte Y a todo lector imparcial se le impone enteramente por sí misma la impresión de que los *genera* son por lo menos tan auténticas ideas como las *species* del ente

A esto corresponde también muy claramente la imagen del orden gradual entre las ideas mismas, como lo dejan entrever los razonamientos metodológico-gnoseológicos en el *Fedón* y en el *Estado* Si con el procedimiento de la *hypóthesis* [hipótesis] se ha llegado a la captación de una idea especial, se puede dar ulterior cuenta de ella sólo en forma que se avance a la hipótesis “superior” — a aquella, dice Platón, “que de entre las superiores se manifiesta como la mejor”, igualmente se puede aún avanzar por encima de ésta y así siempre llegar más alto, hasta que realmente se tropieza “con algo suficiente” <sup>26</sup>

Aquí se termina de modo claro en una jerarquía de las ideas, en la que las más especiales son las “inferiores”, y las más universales en cambio las “superiores” Y sin duda corresponde a las últimas la mayor certeza Y ello a su vez parece basarse en que éstas poseen la mayor importancia óntica y la mayor independencia La prueba al respecto se halla

<sup>26</sup> *Fedón*, 101 D

en la continuación de este pensamiento al final del libro VI del *Estado*, en donde se realiza el ascenso hasta la "idea del bien"<sup>27</sup> El principio supremo es incondicionado ("ahipotético") y absoluto Si fue comprendido en el ascenso, se puede efectuar el descenso sin copias ningunas (casos singulares) "puramente entre las ideas, a través de ellas, dentro de ellas" (*εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά*), "en cuanto que uno se atiene a lo que pende de aquel principio" Los grados o estratos inferiores del reino de las ideas "penden", por consiguiente, de los superiores, y todos penden del principio ahipotético Éste es al mismo tiempo el más universal y el más fundamental Todo lo más especial tiene en él su apoyo óntico

Según esto, no puede dudarse de que Platón pensó su reino de las ideas como múltiplemente escalonado, y parece en verdad que *genus* y *species* deberían tener ahí fundamentalmente el mismo modo de ser — la del *ὄντως ὄν, αἰδιον, καθ' αὐτὸ ὄν* [ente entitativamente, eterno, ente por sí mismo], etcétera Y si en este escalonamiento debiera regir una preponderancia entitativa, sería ciertamente no la de las *species* inferiores, sino la de los *genera* superiores y más universales Esto indica la imagen del "penden" o del "apoyarse" (*ἔχεσθαι*) las ideas inferiores en las superiores Y a lo mismo apunta también la elevación de la idea del bien sobre todas las otras ideas, su posición *ἐπέκεινα οὐσίας* [más allá de la substancia] Así, además, concuerda bien con la influencia pitagórica en los razonamientos de Platón, con su orientación a ejemplos matemáticos, que en verdad sólo tienen sentido cuando en las ideas no se trata exclusivamente de clases de cosas, concuerda igualmente con las ideas-virtud éticas y —lo que quizá es más decisivo— con la disquisición dialéctica de los *genera* supremos en el *Parménides* y en el *Sofista*

De las últimas habrá que tratar todavía separadamente Pues aquí empieza de modo claro el desplazamiento del énfasis en favor de lo más universal — el opuesto, por tanto, del defendido por Aristóteles Mas por lo pronto resulta de interés ver cómo se sitúa Aristóteles respecto del pensamiento de la escala de las ideas

El rechazo expreso de Aristóteles en este punto no se ha escapado a los intérpretes, pero no ha sido apreciado en toda

<sup>27</sup> *República* VI, 510 B—511 C

su importancia por ninguno <sup>28</sup> Aristóteles consideró, en efecto, como extrema inconsecuencia de los platónicos, que junto a las *species* hicieran valer también los *genera* como ideas, pues de ese modo habían caído en un laberinto de contradicciones. Después tenían que admitir también ideas de las ideas, precisamente los géneros superiores, éstos serían a su vez arquetipos de las ideas específicas, de tal manera que las últimas tenían que ser a la vez arquetipos y copias <sup>29</sup> Las ideas inferiores "participaban" en las superiores exactamente como las cosas en ellas, pero con esto se desplazaba el sentido de la participación, se trasladaba de las cosas a las ideas mismas y la significación originaria del enlace entre cosa e idea se perdía.

A esta contradicción se añade una segunda. Cada *eidos* tiene toda una serie de *genera* sobre sí, todos los cuales necesitan estar contenidos internamente en él. Ahora bien, si éstos son también "ideas", resulta de ahí que las ideas especiales se constituyen de muchas ideas. Pero esto significa, según Aristóteles, que cada substancia formal tendría que componerse de muchas substancias. <sup>30</sup> Dentro de la substancia formal así entendida se halla el principio de la "entelequia", es decir, de la realidad y de la perfección. Pero es natural que de la *entelequia* no pueda valer un escalonamiento como el de las ideas platónicas. "Es imposible que una substancia se componga de substancias que estén contenidas en ella como realmente existentes, pues lo que de esta manera es doble según la realidad, no puede jamás según la realidad ser uno, la realidad lo separa" <sup>31</sup>

De acuerdo con esto se entiende muy bien por qué Aristóteles tenía por contradictoria la participación de ideas en

<sup>28</sup> Muy característica es al respecto la exposición de Zeller *Philosophie der Griechen*, 3ª edición, II 2, pp 294 y ss. Los puntos de la polémica son ofrecidos con exactitud, pero no se concluye a la diversidad fundamental de la idea platónica respecto del *eidos* aristotélico.

<sup>29</sup> *Metafísica* A 991a 29 y ss: *ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα (ἔσται) τὰ εἶδη ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν, οὐλοῦν τὸ γένος ὡς γένος εἰδῶν ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκὼν*. Una idea particular (un *eidos* en sentido estricto) sería entonces, en relación al *γένος*, mera *cópia*, pero en relación a la cosa arquetipo.

<sup>30</sup> *Metafísica* Z 1028b 34 — 1029a 20

<sup>31</sup> *Ibid*, 1029a 3 y ss: *ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνπαρχοῦσιων ὡς ἐντελεχία τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχία οὐδέποτε ἐν ἐντελεχία ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει*

ideas pues no pueden tener el carácter de substancias formales completas, en la realización repugnaría la composición de la unidad de lo real Pero también por el otro lado existe su inconveniente si las ideas se componen de ideas, las partes constitutivas más simples tienen también que corresponder como predicados a muy diferentes tipos del ente, así como, por ejemplo, el ser animal y el ser de dos pies corresponde a otros seres vivientes lo mismo que al hombre <sup>22</sup> Pero esto a su vez parece no ser posible, si las ideas son substancias La consecuencia de esta reflexión sería que fundamentalmente una especie de cosas sólo podría participar en una idea, pero jamás en muchas Lo que evidentemente tampoco significa, según Aristóteles, que no se dan en absoluto los *genera* superiores, sino sólo que no son principios autónomos ni substancias formales Pues él parte también de que cada *eidos* se compone de la serie de *genera* subordinados —de las *διαφοραί* [diferencias], como expresa el término técnico siempre repetido—, pero ninguno de estos elementos esenciales tiene *οὐσία* [substancia]

<sup>22</sup> *Metafísica* Z 1040a 22 y 23: ἔπειτα δὲ ἐξ ἰδεῶν αἱ ἰδέαι (ἀσυνθετώτερα γὰρ τὰ ἐξ ὄν) ἔτι ἐπὶ πολλῶν δεῖσιν κάκεῖνα κατηγορεῖσθαι ἐξ ὄν ἢ ἰδέα οἷον τὸ ζῆλον καὶ τὸ δέπουν εἰ δὲ μή, πῶς γνωρισθήσεται. Y esto tendría que continuar así hasta los ὄντα μοναχά [entes únicos] como el sol y la luna! —Cf también en los *Topica*, 143 b 24 y ss, el ejemplo del μήκος ἀπλατές [magnitud sin anchura] y πλάτος ἔχον [con anchura] No puede ser al mismo tiempo las dos cosas