

IV

La oposición entre la doctrina platónica del *eidos* y la aristotélica se ha desplazado esencialmente en las últimas disquisiciones. La concepción tradicional la vio en la postura respecto del *chorismós*, y esto es comprensible, porque Aristóteles mismo hizo avanzar este punto al primer plano. Ahora bien, en un examen más de cerca, precisamente este punto se manifestó como secundario en parte, no toca en absoluto la esencia de la doctrina de las ideas, en parte, aun en Aristóteles fue sólo formalmente superado. Una oposición realmente decisiva no se halla, de cualquier manera, en la forma de representación de un "existir por sí separado" de las ideas. Ambos pensadores no contaron seriamente con tal existir, pero también ambos, en verdad, dan la impresión de no haber podido evitarlo totalmente.

Una oposición fundamental surge sólo cuando se tiene a la vista la jerarquía de *genus* y *species* — y por cierto no como jerarquía lógica de concepto superior e inferior, sino como escala óptica de lo universal en la determinación esencial del ente. Ambos pensadores conocen con mucha exactitud esta jerarquía y la incorporan a su doctrina del ser. La *διαίρεσις* [división] ascendente, la serie de las *διαφοραί* [diferencias] que constituyen las especies, el estar contenido de los *genera* en la *species* y el carácter interno-sintético de la última, así como todo lo que resulta de ahí para la estructuración del *eidos*, es común a ambos pensadores. La diferencia se halla exclusivamente en la interpretación metafísica que dan al fenómeno fundamental captado conjuntamente.

Aristóteles introduce en el *eidos* la escala entera de lo universal. Con ello toma en cuenta el hecho de que los *genera* no tienen ninguna autonomía junto a las *species* y que no se

presentan fuera de ellas Ésta es la misma tendencia que se expresa también en su siempre repetida acentuación de la inmanencia del *eidos* así como el *eidos* no lleva una existencia especial “junto” a las cosas, así el universal superior tampoco la lleva “junto” al *eidos* De cualquier manera Aristóteles hace en el modo de ser una gran diferencia entre *genus* y *species* la última es forma substancial, es *enérgeia* pura, el primero es no-autónomo, mera potencia y en ello se equipara a la materia

Platón, por el contrario, mantiene la escala entera del universal abierta Ve ahí una continua división del reino mismo de las ideas, su jerarquía y su legitimidad Para las ideas es importante, en forma clara, que un nexo las abraza a todas, y puesto que los *genera* superiores llenan evidentemente la función comprensiva, tiene que recaer sobre ellos el verdadero énfasis del reino de las ideas Esto sería contradictorio sólo si las ideas fueran “substancias” a la manera aristotélica Pero precisamente las ideas de Platón no son esto, el modo de ser del *ὄντως ὄν* [ente entitativamente] indica sólo un ser ideal en oposición al real de las cosas, es decir, un estar substraído a la temporalidad, al nacer y desaparecer, a la mutabilidad, etcétera También Aristóteles acepta un estar substraído semejante para todo lo que es forma pura y pertenece a la forma pura, consiguientemente para todo *καθόλου* [universal] Lo esencial, sin embargo, es que este modo de ser no contradice en manera alguna al escalonamiento de las ideas Pues no significa en absoluto la autonomía de las ideas entre sí, sino sólo el seguir existiendo autónomo frente al nacer y desaparecer de los casos reales

Si Platón se esfuerza repetidamente por destacar el ser diverso de las ideas mediante la diferencia respecto de la caducidad de las cosas —como un *ἕτερον ὄν, παρὰ ταῦτα, αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὄν, ἀεὶ ὄν, μονοειδές* [ente diverso, al margen de estas cosas, ente según sí mismo, siempre existente, de una sola forma]—, el sentido del esfuerzo no es jamás un *chorismós*, sino de modo claro el rechazo de la dependencia respecto del caso singular y de la sujeción a él Precisamente lo universal de todos los grados, sin distinción, ha sido elevado por encima de tal sujeción, y en verdad sin que por ello tuviera que poseer una existencia substancial o aun real “junto” a las cosas Pero del mismo modo podría ser evidente que con ello tampoco se ha

liberado a la vez de la dependencia respecto de lo universal de orden superior. Pues conserva aún sobre sí algo más universal y le queda subordinado, y esto no se absorbe únicamente en él, ya que comprende bajo de sí todavía otra *species* coordinada — exactamente como tampoco la *species* es absorbida en un caso singular, sino que vuelve aún en los casos singulares incalculablemente múltiples.

Con tal versión del modo de ser de las ideas se desploman las objeciones de Aristóteles, que no tocan el verdadero *ὄντως ὄν* [ente entitativamente]. Y esto no vale en manera alguna sólo de las tan discutidas objeciones contra el pretendido *chorismós*, sino también directamente de los argumentos más profundos, que fueron arriba referidos contra la escala de las ideas.

No existe razón alguna por qué no deberían darse también “ideas de las ideas” (arquetipos de las ideas). El que la *species* resulte aquí “al mismo tiempo arquetipo y copia”, no es ningún argumento contra el ser ideal de los *genera* superiores. La *species* está en la jerarquía a un nivel intermedio y “hacia abajo”, en relación a los casos particulares, puede muy bien ser lo mismo que los *genera* superiores son en relación a ella. La participación se desplaza así como la cosa participa en la idea-especie particular, así ésta participa en la idea-género. Y así como aquélla es principio (arquetipo) de las cosas, así ésta es principio de la idea-especie.

Es absurdo que tal relación sólo se pueda encontrar cuando se substancializa el *eidos*, y en cambio se niegue a los géneros superiores el modo de ser (ideal) que les corresponde ónticamente. Si se reflexiona en que Aristóteles introduce los *genera* en el *eidos* y que, en cambio, entiende el *eidos* como inmanente en el *σύνολον* [completo], debería esperarse propiamente que negarle también al *eidos* la *οὐσία* [substancia] — y esto por el mismo motivo de la no-autonomía, pues frente a la cosa la *species* inmanente es no-autónoma en el mismo sentido que el *genus* frente a ella. Sólo la teleología del principio de la *entelequia* le impide sacar esta consecuencia. Al revés en Platón el *genus* y la *species* tienen igual modo de ser, sólo los separa la diferencia de niveles en la escala, y por ello las ideas pueden sin limitación participar en ideas “superiores”.

Que “una substancia se componga de substancias que

estén contenidas en ella como entes reales”, es ciertamente imposible. Nadie puede poner en discusión este argumento de Aristóteles. Pero, ¿cómo, si no se trata en absoluto de substancias, si la idea es principio entitativo, sin tener un modo de ser comparable a lo real? Entonces dentro de una escala continua las ideas más especiales podrían muy bien “componerse de” las más universales, es más, deberían en todo caso tenerlas en sí en cuanto al contenido. Y ahí no hay dificultad alguna. Pues los elementos de tal composición no son substancias, como tampoco lo es el *eidos*, en el cual están enlazados a efecto de la unidad. Su esencia es más bien el estar de antemano destinadas las unas a las otras. De ahí la relativa no-autonomía que se les adhiere, si son sacadas del complejo de su jerarquía natural. Ciertamente esto viene a expresarse con claridad sólo en la doctrina acerca de los *μέγιστα γένη* [géneros máximos] del *Sofista*.

En fin, ¿por qué propiamente había de ser absurdo el que los elementos más universales de las ideas-especie, *de los que resulta la idea* (*ἐξ ὧν ἡ ἰδέα*), “tuvieran” que corresponder también a otras *species* coordinadas y “ser afirmados” de ellas? ¿No es la esencia de algo más universal ser más comprensivo, y justamente porque es algo *más simple y más elemental* (*ἀσυνθετώτερα γὰρ τὰ ἐξ ὧν*)? ¿Por qué el ser animal y el ser de dos pies no pueden corresponder tan bien al hombre como al gallo, ya que existen por igual suficientes momentos distintivos de peso, que entran en el *eidos* del uno y del otro?

Aquí la argumentación de Aristóteles podría parecer en cierta medida enigmática, toda vez que utiliza sus propios ejemplos, respecto de los cuales demuestra la serie de las *διαφοραί* [diferencias] y su relación hacia el *ἀτομὸν εἶδος* [especie indivisible]. El enigma se resuelve si consideramos que lo que a él le importa son las fuerzas motoras internas de las cosas y especialmente de los seres vivos. Naturalmente los diversos principios formativos no pueden al mismo tiempo mover con sentido final, sino siempre sólo uno. Por ello sólo el *eidos* puede ser substancia formal, no los *genera* superiores. En este punto de la argumentación se abre paso absolutamente la idea de que la réplica decisiva de Aristóteles concierne a la participación de una y la misma cosa en muchas ideas a la vez para él esto significa el desgarramiento del *eidos* y con ello justo la supresión, absolutamente, del prin-

cipio formal teleológico-dinámico Para Platón tal consecuencia no entra de ningún modo en cuenta, porque sus ideas no son ni substancias ni *entelequias*, sino arquetipos, mas un arquetipo puede muy bien ser al mismo tiempo copia de arquetipos superiores y, sin duda, también de varios a la vez, en correspondencia a la variedad de sus momentos particulares internos Y así, no es un contrasentido que una y la misma cosa participe a la vez en muchas ideas Más bien es la llana consecuencia de la jerarquía que existe entre las ideas mismas

Desde aquí puede entenderse sin dificultad que Aristóteles admite solamente un nivel único, y en cierta forma uniestratal, de los *ἄτομα εἶδη* [especies indivisibles], el cómo de los principios del ser, por qué mete entre ellos los *genera* superiores como no autónomos y, en cambio, declara inesenciales las diferencias inferiores — mientras Platón pone el énfasis precisamente sobre la escala de las ideas y mira los *genera* supremos como reguladores y ónticamente más determinativos Por esto en Aristóteles todo va encaminado hacia el *σύνολον* [completo] como tercer tipo de substancia, compuesto de forma y materia (*τὸ ἐξ ἀμφοῖν* [lo constituido de ambos]), mientras Platón busca la esencia de las cosas en el apartar la vista de ellas, y ulteriormente en el ascenso a ideas siempre más altas Para Platón los *genera* no son algo indeterminado, sino al contrario cuanto más alto están en la jerarquía, tanto mayor es su poder determinativo, y tanto más firme es la certeza que prestan a la intelección Por ello el procedimiento de la dialéctica se mueve “hacia arriba”, a la hipótesis superior, es más, por ello suprime a su vez la hipótesis, para llegar al *origen* (*ἀρχή*) y lograr certeza en él ³³

En la forma de expresión platónica podríamos explicar la oposición también así la doctrina aristotélica del *eidos* se asemeja a la geometría, que también se contenta con la hipótesis especial y, sin dar cuenta de ella ulteriormente, emprende el descenso (*ἐπὶ τελευταίην* [hacia el final]), mientras la *ζήτησις* [búsqueda] del filósofo empieza apenas desde ella (*ἐκ' ἀρχῆν* [hacia el principio]) el verdadero ascenso ³⁴ También éste,

³³ *República*, 533 C: Οὐκοῦν ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα' ἐκ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν, ἵνα βεβαιώσῃται

³⁴ *República*, 510 C y 33

por cierto, lleva en definitiva al descenso, pero entonces es distinto y puede moverse "puramente en medio de las ideas".

En este requisito del *ascenso* (*ἀνάβασις*) se ha advertido el alejamiento platónico del mundo y confrontado elogiosamente el sentido realista de Aristóteles. Puede haber ahí algo de verdad, aunque Platón mismo se opone a ello muy enérgicamente en las partes decisivas del Estado²⁵. Pero resulta más importante la cuestión sobre cuál forma de la doctrina del *eidos* es más sólida filosóficamente, cuál, en último fundamento, da mejor razón del mundo como es. Esta no es una cuestión de tendencia o enfoque, mucho menos de actitud personal, sino sencillamente una cuestión de comprensión.

Es importante al respecto examinar todavía desde otro ángulo la situación real. El motivo de la "homonimia", tocado ya antes, ofrece para ello el punto de partida. Idea y cosa llevan los mismos rasgos esenciales, son diversas en cuanto al contenido sólo como lo perfecto es diverso de lo imperfecto. Pues la diferencia del modo de ser no se refiere al contenido. Por esto llevan el "mismo nombre". Es más, según Aristóteles, incluso la definición de la cosa no es otra que la del *eidos*, y esto es en cierta manera perfectamente consecuente, porque el *eidos* es la "esencia" de la cosa, y la definición es el *logos*, que expresa la esencia.

Esta homonimia, por tanto, no es según Aristóteles un error de la doctrina de las ideas. Erróneo es para él solamente el *chorismós*, que en Platón, a su vez, no es verdadera separación, sino sólo una diferencia del modo de ser. Este último, en cambio, tiene que ser necesariamente diverso del ser de las cosas (del devenir temporal), porque de otro modo no habría absolutamente ninguna diferencia entre idea y cosa. Si se abandona, por tanto, la diferencia del modo de ser, se abandona también la idea misma, y entonces tampoco lo universal, como esencia común de múltiples casos, es ya captable. Sin embargo, existe esa esencia común, y ahí tiene su raíz toda la ordenación de las conexiones y diferencias ónticas.

Así pues, si se quiere en verdad tratar de lo ónticamente universal, no es tan fácil en absoluto eludir la mencionada duplicación del mundo, que, dondequiera que surge, se aproxima peligrosamente a la tautología. Aristóteles procuró esca-

²⁵ *República*, 519 D E.

par a ella introduciendo el *eidos* —concebido y definido en forma absolutamente homónima— en el mundo del devenir y en lo interno de las cosas, con lo cual mantuvo indudablemente ciertos rasgos de otros modos de ser determinados a la manera platónica (el *ἀεί ὄν* [siempre existente], *καθ' αὐτὸ* [según sí mismo], entre otros varios), sin poder indicar cómo debían éstos compaginarse con la sostenida inmanencia total en las cosas

Platón, por el contrario, se ayudó primeramente con la heterogeneidad del modo mismo de ser, y parece que aun sus imágenes míticas sobre la situación de las ideas en un más allá (sobre su “lugar supraceleste”, y demás) no tienen como objeto otra cosa sino hacer visible la diferencia que, en cuanto al contenido, no se puede captar directamente. Y cuando uno se coloca en la situación problemática de su tiempo —en el que no había conceptos terminados, los cuales habrían podido entonces brotar, como el de categoría o el de ley o aun el de concepto—, resulta comprensible que cualquier intento de hacer captable la diferencia del modo de ser, tuvo necesariamente que dar la impresión del *chorismós*

Que Platón no quiso esta impresión, lo atestigua inequívocamente la parte introductoria del *Parménides*, que sin miramiento alguno descubre las consecuencias del *chorismós* y a la vez anticipa toda una serie de argumentos aristotélicos posteriores.³⁶ Pero no debe desconocerse que tuvo necesariamente que trazar una línea de separación, a lo cual precisamente lo obligó la homonimia entre idea y cosa. Pues la afirmación misma de que la idea *está contenida* en las cosas (su *ἵκονοία*), no puede carecer de una distinción suficiente. Sobre ello da claro testimonio la doctrina aristotélica del *eidos*, construida precisamente sobre esta afirmación

Tanto Aristóteles como Platón no advirtieron que detrás de la problemática, conscientemente captada, de la *méthexis* y del *chorismós* estaba otra, que era más grave y amenazadora: la de la homonimia. La *méthexis* es sólo un problema de

³⁶ Platón, *Parménides*, 131 A—135 C. En torno de esta parte se disputó mucho en el siglo XIX. Los unos pretendían ver en ella el abandono de la doctrina de las ideas por Platón mismo; otros preferían declarar apócrifo el diálogo. No se les ocurrió sacar de ahí, ante todo, qué no son las “ideas de Platón y qué son

realización, el *chorismós*, en el fondo, es sólo una torcida imagen espacial para una relación captable, aun sin imágenes, puramente en sí misma, la homonimia, por el contrario, es una llaga cancerosa interna de la doctrina del *eidos*, con la que éste no puede vivir aniquila el pensamiento del *eidos* en su núcleo, porque lo degrada a una tautología que nada dice Junto a las cosas entran las ideas, que se asemejan a aquéllas hasta confundirse, que no dicen nada nuevo en cuanto al contenido y con las cuales, por lo mismo, tampoco puede aclararse nada — una duplicación del mundo sin efecto mental, un vacío andar hablando en torno a la seriedad de los problemas metafísicos fundamentales

En tanto el error del *chorismós* es realmente platónico, estriba ya, por lo mismo, en la homonimia Es bastante notable que Aristóteles no advierta esto, a pesar de que justamente él censuró a Platón la duplicación vacía También para él los peligros de la homonimia fueron casi totalmente velados por la disputa de primer plano acerca del *chorismós* Sin duda advierte la homonimia y la llama por su nombre, pero no capta el error en ella Por eso en él se concentra todavía más — hasta la identidad de la definición de *eidos* y cosa

La tautología del *eidos* “de igual nombre” es la interna disolución de toda la doctrina antigua del *eidos* Luego, sin duda, tiene que partirse de que ni Aristóteles ni Platón pueden haberla defendido Pero es otra cuestión la de qué tanto reconocieron el peligro y supieron prevenirlo Por ello se busca en los escritos de ambos pensadores una discusión directa de esta aporía Pero no se encuentra ni en el uno ni en el otro Si no tuviéramos los pasajes polémicos de Aristóteles anteriormente aducidos, donde reprocha a Platón por lo menos la duplicación vacía, no tendríamos ningún apoyo para decir que Aristóteles haya advertido, absolutamente, la dificultad que aquí se hallaba oculta Sin embargo, este comienzo no lleva a Platón más adelante No llega a notar que la misma amenaza interna existe también para su propia concepción del *eidos*, y por cierto en una medida más considerable

Y ¿qué ocurre en este punto con Platón? Por más extraño que suene, puede decirse que aquí ocurre al revés Mientras Aristóteles ve seguramente el error de la homonimia, pero

se lo imputa al contrario y no toma disposiciones para prevenirlo en su pensamiento, Platón no lo ve, pero le hace frente, sin embargo, con mucha eficacia en la versión posterior de su doctrina de las ideas

Cómo es posible esto, no puede decirse brevemente. El punto principal es la misma transferencia del énfasis hacia los *genera* supremos dentro del reino de las ideas, con la que ya nos tropezamos varias veces. Mas, para saber en qué forma resulta decisiva para la superación de la homonimia, se necesita una disquisición especial